

Dear Reader,

Here you find the thesis I discussed in 1999 in order to achieve my PhD degree at the Università Cattolica of Milan. It is an old and immature work, that I repeatedly planned to revise and publish. As a matter of fact, I never had time enough to fulfill my purpose and I was able to prepare for publication only a few parts of this essay.

Here is a list of the subsequent texts (in reverse chronological order) in which I developed those parts:

- M. FORLIVESI, “The Ancient and Medieval Antecedents of the Debate on the Subject of Metaphysics between Later Middle Ages and Early Modern Age”, in *Medioevo*, 34 (2009), in print.
- M. FORLIVESI, “‘Ut ex etymologia nominis patet’. The Nature and the Object of Metaphysics according to John Punch”, in *The Philosophical and Theological Heritage of the Irish Franciscans in Leuven*, ed. by M. Stone, Leuven: Leuven University Press, 2008, in print.
- M. FORLIVESI, “The Question of the Subject of Metaphysics in Later Medieval Thought: The Cases of John Duns Scotus, Nicolas Bonet, and Antonio Trombetta”, in *Quaestio*, 7 (2007), in print.
- M. FORLIVESI, “Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez’s Texts”, in *Quaestio*, 5 (2005), pp. 559-586.
- M. FORLIVESI, *Ontologia impura. La natura della metafisica secondo Francisco Suárez*, in *Francisco Suárez. “Der ist der Mann”. Homenaje al prof. Salvador Castellote*, (Series Valentina, 50), Valencia: Facultad de Teología “San Vicente Ferrer”, 2004, pp. 161-207.
- M. FORLIVESI, “La distinction entre concept formel et concept objectif : Suárez, Pasqualigo, Mastri”, transl. by O. Boulnois, in *Les Études philosophiques*, 2002, pp. 3-30.

Due to urgent research tasks, I shall not be able to fully revise this former work of mine in the next few years either; therefore, I have decided to make it freely available on the net. As I said, it is an immature work; nevertheless, it seems to me that there are some valuable findings in it, especially from page 79 onward. I hope that you will find something useful in it and be indulgent to its imperfections.

Leuven - Padova, 08 August 2007

Marco Forlivesi

UNIVERSITÀ CATTOLICA DI MILANO

Tesi di Dottorato di ricerca in Filosofia

L'ontologia di Bartolomeo Mastri nelle
Disputationes in XII libros Metaphysicorum

Candidato:
dott. Marco Forlivesi
Matricola 2299919

Tutor:
ch.^{mo} prof. Alessandro Ghisalberti

Coordinatore:
ch.^{mo} prof. Angelo Pupi

X CICLO (11/01/1999)

«Formalitas veritatis non consistit in simplici adæquatione, sed in similitudine quadam intentionali; sed similitudo suo modo dicitur suscipere magis et minus; ergo et veritas.»

B. MASTRIUS – B. BELLUTUS,
Disputationes in Organum,
d. 10, q. 2, a. 4, n. 47.

INTRODUZIONE

SEZIONE 1

L'OGGETTO E IL METODO DELLA RICERCA

L'oggetto del presente studio è la dottrina sulla natura della "ontologia" contenuta nell'opera filosofica del conventuale Bartolomeo Mastri.

Nato a Meldola, presso Forlì, nel 1602 da una famiglia della piccola nobiltà cittadina, Mastri entra nell'Ordine dei conventuali all'incirca nel 1616. Formatosi negli *studia* interni dell'Ordine di Cesena, Bologna e Napoli, dopo un breve periodo di docenza negli *studia* di Parma e Bologna come insegnante di logica, completa la propria carriera di studente al collegio di S. Bonaventura, a Roma, nel triennio 1625-1628. Tra il 1628 e il 1638 è reggente, insieme al confratello Bonaventura Belluto, degli *studia* dell'Ordine di Cesena e Perugia. Nel 1638 è promosso, insieme allo stesso Belluto, alla carica di reggente del collegio di S. Antonio, a Padova, carica che terrà fino al 1641. Da quell'anno, che segna il termine della sua carriera di docente, al 1647 egli divide la propria residenza tra Meldola e Ravenna, ove ricopre la carica di teologo privato del cardinale Luigi Capponi. Nel frattempo, tra il 1628 e il 1647, insieme a Bonaventura Belluto progetta, scrive e pubblica la sua prima grande opera: un *cursus* di filosofia scotista articolato in logica, fisica e metafisica. Nel 1647 è eletto ministro provinciale della provincia bolognese del proprio Ordine. Terminato questo incarico, torna a Meldola, ove risiede fino al 1659 e stende gran parte della sua opera teologica. Da quell'anno al 1665 lo troviamo frequentemente a Roma, al seguito del ministro generale del suo Ordine, il ravennate Giacomo Fabretti; in particolare, nel 1662 ricopre la carica di vicario generale. Mancata l'elezione a ministro generale nel 1665, fa ritorno a Meldola, ove termina la stesura delle sue opere teologiche e muore all'inizio del 1673¹.

Mastri è uno scolastico scotista; tale intese essere ed effettivamente fu, tanto che lo si può ritenere uno dei più raffinati propugnatori delle tesi del Sottile in età barocca. Invero, essere scotista nel XVII secolo

¹ FORLIVESI, *Bartolomeo Mastri OFMConv (1602-1673) e il suo tempo*, Bologna 1997, pp. 6-162.

non equivale a essere un semplice divulgatore delle dottrine del maestro medioevale. Il complesso di posizioni di cui Mastri è erede è frutto di tre secoli di attrito tra tomisti, scotisti e nominalisti; ai suoi tempi la storia degli effetti delle tesi di Scoto è ricca e Bartolomeo ricorda costantemente la lunga serie di commentatori che ha alle spalle. Ciò che egli propone, inoltre, è pienamente calato nel dibattito scolastico a lui contemporaneo, dibattito in cui svolge un ruolo attivissimo e centrale una pleiade di autori, molti dei quali gesuiti, fortemente innovativi e difficilmente riconducibili alle scuole consolidate. Non si dia dunque per scontato di trovare nel meldolese una semplice esposizione della dottrina di Scoto.

Il nostro francescano è autore di quattro opere. La prima, di contenuto formalmente filosofico, fu progettata e scritta in collaborazione con il confratello catanese Bonaventura Belluto. Edita in sette tomi in 4° dal 1637 al 1647, alcuni dei quali riediti tra il 1644 e il 1652 rivisti dal solo Mastri, fu ristampata dopo la morte degli autori con l'appropriato titolo di *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*. Una seconda opera, di indole polemica e dai contenuti sia filosofici che teologici, fu pubblicata nel 1650 in un unico volume in 4° con il titolo di *Scotus et scotistæ Bellutus et Mastrius expurgati a probrosis querelis ferchianis*. Si tratta di un'aspra difesa, scritta dal solo Mastri, contro le obiezioni che erano state mosse dal conventuale Matteo Frée (*Ferchius*) ad alcune delle dottrine contenute nel *cursus* suddetto. Una terza, di argomento teologico, fu edita in quattro volumi in folio dal 1655 al 1664 ed è complessivamente indicabile con il titolo di *Disputationes theologicae in quatuor libros Sententiarum*. L'ultima è una ponderosa *Theologia moralis*, pubblicata in un singolo volume in folio nel 1671. Il titolo della prima opera corrisponde pienamente al suo contenuto: si tratta infatti di un corso di filosofia articolato in logica, fisica e metafisica. Al contrario, i titoli delle ultime due non esprimono in modo altrettanto trasparente i contenuti delle stesse. L'oggetto della trattazione è, in entrambi i casi, formalmente teologico, ma la filosofia vi riveste un ruolo di primo piano. Innanzi tutto essa è inclusa nell'argomentare teologico come strumento e impalcatura dello stesso; in secondo luogo entrambe le opere comprendono discussioni su questioni filosofiche condotte con metodologie filosofiche, ovvero senza ricorso a dati teologici. La ragione di questo secondo fatto risiede nel modo in cui i *cursus philosophici* si erano andati strutturando durante la prima metà del XVII secolo. Così come i *cursus* di Araujo, dei Complutensi e di Poincot, anche quello di Mastri e Belluto non contiene una trattazione filosofica dell'etica; nell'ambito dello

studio sulla natura del vivente, poi, essi dedicano un'attenzione solo marginale alla condizione dell'anima nello stato di separazione dal corpo²; altrettanto accade alla teologia razionale nell'ambito della metafisica. La spiegazione di tutto ciò non sta nel fatto che Mastri e Belluto ritenessero impossibile trattare in modo puramente filosofico tali materie; sta, piuttosto, nella tendenza ad includere le relativamente brevi discussioni filosofiche in merito ai temi suddetti nelle più doviziose esposizioni teologiche.

Oggetto della presente ricerca è la dottrina di Mastri sulla natura della scienza che indaga l'ente, ossia sulla natura della metafisica. Ciò significa occuparsi tematicamente di due argomenti. La metafisica è, secondo il nostro conventuale, una scienza; occorrerà dunque esaminare i luoghi delle sue opere in cui egli tratta della natura di qualsivoglia scienza. Inoltre è una scienza ben precisa; sarà dunque necessario studiare i passi in cui espone la propria concezione di tale scienza. Mastri affronta sistematicamente il primo tema nella dodicesima delle *Disputationes in Organum*. Pubblicata in prima edizione, in collaborazione con Belluto, nel 1639 e in seconda edizione, rivista dal solo Mastri, nel 1646, quest'opera costituisce il primo volume, in ordine logico, del *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*. Il secondo tema è oggetto della prima *disputatio* del volume conclusivo di tale *cursus*; opera del solo meldolese, fu pubblicato, diviso in due tomi, nel 1646 e 1647 con il titolo di *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*. Oltre a questi testi, sarà presa in considerazione ogni altra dottrina elaborata dai due conventuali utile alla comprensione della loro concezione della metafisica; in particolare si darà conto di ciò che essi scrivono a proposito della distinzione tra concetto oggettivo e concetto formale. Al contempo, la presente ricerca ha due precise limitazioni. Il solo *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer* si compone di circa seimila pagine; è dunque evidente che occorre circoscrivere realisticamente il materiale soggetto alla presente indagine. A tale fine si è deciso in primo luogo di esaminare le

² Mastri e Belluto scrivono che la trattazione filosofica di quanto compete all'anima nello stato di separazione dal corpo spetta alla metafisica, ma aggiungono che preferiscono discutere la questione nel volume dedicato alla natura del vivente per comodità e in quanto anche l'anima separata è ordinata al corpo. MASTRIUS – BELLUTUS, *Disputationes in De anima*, d. 8 *De anima separata*, [prologus]; Venetiis ²1671, p. 683 (d'ora in avanti l'opera sarà citata come *In De anima*). L'argomento è dunque, per essi, formalmente filosofico. Resta però che i due confratelli vi dedicano appena venticinque delle oltre settecento pagine che compongono l'edizione archetipa dell'opera in questione; si vede bene, allora, che anch'essi ritengono che la tematica possa essere affrontata adeguatamente solo in ambito teologico.

sole dottrine contenute in quest'opera, tralasciando i lavori successivi del meldolese; in secondo luogo si è ritenuto opportuno studiare solo ciò che Mastri dice della scienza e della metafisica considerate in se stesse, prescindendo da ciò che scrive circa i rapporti tra le diverse scienze e, in particolare, tra le altre scienze e la metafisica. Un chiarimento, poi, è necessario a proposito dell'uso del termine "ontologia" per qualificare la metafisica del meldolese e del fatto che, presentando l'oggetto di questa ricerca, ho posto il vocabolo tra virgolette. Con "ontologia" si intende, normalmente, lo studio della *ratio entis* e degli altri contenuti concettuali generalissimi, dei loro principi e delle loro proprietà. In effetti, delle tredici *disputationes* che compongono il *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*, ben undici sono dedicate all'ente preso in generale, ai contenuti concettuali trascendenti assoluti e disgiunti, all'essenza e all'esistenza, alla natura delle distinzioni, alla sostanza in generale, alla forma e alla materia in generale. In altre parole, sulle quasi duemila pagine che compongono l'opera, solo meno di un decimo è occupato dalla prima *disputatio*, dedicata alla natura della metafisica stessa, e dalla tredicesima e ultima, dedicata all'esistenza e alle proprietà delle sostanze separate. Non vi è quindi dubbio sul fatto che gran parte della metafisica di Mastri sia un'ontologia nel senso usuale del termine. Ciononostante, vi sono anche altri aspetti della sua prospettiva che debbono essere tenuti nella debita considerazione. In primo luogo va osservato che il nostro francescano ignora il termine in questione. Negli anni in cui egli stendeva le proprie opere, il vocabolo era già nato: lo si trova nel *Lexikon philosophicum* pubblicato da Rodolph Göckel, esponente della scolastica protestante, nel 1613³. Esso, tuttavia, dalla sua culla non fece in tempo a giungere all'orecchio del meldolese. In secondo luogo va detto che Mastri nega esplicitamente che la metafisica sia una scienza dei soli contenuti concettuali generalissimi; al contrario essa è, per lui, scienza sia di tali contenuti concettuali, sia delle sostanze separate. Non pare dunque possibile qualificarla come una "ontologia" nel senso usuale del termine. Al tempo stesso, però, il meldolese difende la tesi che oggetto della metafisica è l'ente astratto *secundum esse*, ossia l'ente che è astratto dalla materia o per indifferenza, o per incompatibilità. In questa dottrina vi è una tensione di cui dirò a suo tempo; basti per il momento sapere che non è chiaro se tale ente sia identico all'ente comune o diverso da esso, se, cioè, sia o non sia lo stesso ente di cui Mastri tratta dalla seconda alla dodicesima delle *Disputationes in XII libros*

³ COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris 1990, p. 410.

Metaphysicorum. Ne viene che se con “ontologia” si intende lo studio dell’ente comune, è altamente dubbio che si possa qualificare come “ontologia” la metafisica del nostro autore. Certo dunque è solo che qui ci occuperemo della concezione del conventuale romagnolo a proposito della scienza che studia l’ente astratto *secundum esse*.

Il metodo con cui è costruita questa ricerca è quello proprio di ogni indagine storiografica: riepilogo delle posizioni a fronte delle quali il nostro autore elabora la propria dottrina ed esame dei testi. Vi è tuttavia una specificità di cui occorre rendere conto. Il *cursus* filosofico di Mastri e Belluto è un’opera sistematica e i passi che prenderò in considerazione sono inseriti all’interno di un’esposizione compiuta della logica, della fisica e della metafisica. Ne viene in primo luogo che in qualunque punto della loro opera i nostri autori si sentono legittimati a far uso di tesi che hanno già sviluppato e difeso, o che svilupperanno e difenderanno, altrove. Rincorrere la serie dei rinvii, espliciti e impliciti, contenuti nei passi che vedremo equivarrebbe a esporre e commentare la totalità del *cursus* dei due confratelli; verrà dunque il momento in cui mi fermerò alla pura enunciazione del presupposto che sorregge la dottrina allora in esame. Una seconda necessaria considerazione concerne la natura della sistematicità dell’opera filosofica di Mastri e Belluto. Il punto è che in essa manca un cominciamento assoluto. I due conventuali affermano più volte e chiaramente che non è opportuno scrivere un libro che parta dall’enunciazione dei primi principi e giunga alla determinazione delle specie specialissime. Le ragioni di questa prospettiva saranno esaminate a suo tempo. Basti ora osservare che la struttura dell’opera di Mastri e Belluto è, in effetti, spiraliforme. Frequentemente i nostri autori enunciano tesi la cui dimostrazione si basa su presupposti che saranno dimostrati solo in seguito e, viceversa, allorché danno dimostrazione di quei presupposti richiamano quella stessa tesi che quei presupposti avevano fondato. Che questa circolarità sia viziosa o virtuosa è questione che dovrà essere valutata caso per caso. Certo è, invece, che i due correligionari sono consapevoli, in una certa misura, del loro modo di procedere, come mostrerò a suo luogo. Un’esposizione analitica delle tesi del nostro autore deve tenere conto di questo dato. Non ritengo dunque né sufficiente, né possibile limitarmi a riassumere le dottrine di Mastri e a illustrarne le ragioni; occorre, reputo, mettere in luce il modo in cui quelle dottrine e le ragioni che le sostengono si pongono, si chiarificano e si consolidano nel corso delle pagine, degli *articuli* e delle *quæstiones*. Non si stupisca pertanto il lettore di vedermi tornare sui medesimi temi: l’esigenza di dare un’esposizione organica e ordinata del

pensiero del meldolese dovrà accogliere al proprio interno la necessità di riprendere, per seguire le evoluzioni della trattazione mastriana, ciò di cui già si era detto.

SEZIONE 2

PRECISAZIONI METODOLOGICHE

Problemi di traduzione

In linea generale è sempre tentata una vera traduzione delle espressioni latine. Un caso rilevante mi pare, a questo proposito, la traduzione del sintagma “*imbibi in*”. I verbi italiani derivati dal verbo latino, ovvero “imbeverere” e “imbibire”, creano più problemi di comprensione di quanti ne risolvano: entrambi, infatti, presentano sia una forma transitiva, sia una forma riflessiva e solo l’uso passivo della forma transitiva di “imbeverere” rispetta, senza molta eleganza, la costruzione mastriana del verbo latino. Un aiuto viene dallo stesso Mastri: egli sostiene, infatti, che «ens non includi in formali et quidditativo conceptu modorum eius»⁴ e nega poco dopo che «rationem entis in suis quoque contraentibus essentialiter imbibere»⁵. Dunque si può far uso dell’inequivocabile “includere” e la traduzione corretta di quest’ultimo passo sarà: «l’ente <non> è essenzialmente incluso neppure nei suoi contraenti». A ciò aggiungo che tale traduzione mi pare coerente con l’intero uso scolastico secentesco di “*imbibere*” così com’è testimoniato, ad esempio, nei lavori di Di Vona⁶.

Questo indirizzo generale è tuttavia abbandonato di fronte a parole dotate di pregnante e intraducibile significato tecnico. Ciò vale in particolare per l’onnipresente “*ratio*”, che mi limito a riportare in latino. In alcune occasioni Mastri attribuisce a questo termine dei significati precisi. Ad esempio, illustrando l’uso di “*ratio*” entro le definizioni di “equivoco” e “univoco”, il maldolese scrive che «ratio sumitur pro con-

⁴ MASTRIUS, *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*, d. 2 *De natura entis*, q. 7 *An ens sit de essentia omnium, ita ut in cuiuscunque formali et quidditativo conceptu includatur*, a. 1 *Resolutio quæsitæ*, n. 178; I, Venetiis 1646, p. 200a. D’ora in avanti l’opera sarà citata come *In Met.*

⁵ *Id.*, n. 179; I, p. 201a.

⁶ Cf. in particolare DI VONA, *I concetti trascendenti in Sebastião Izquierdo e nella scolastica del Seicento*, Napoli 1994.

ceptu obiectivo»⁷. Presentando, poi, i diversi tipi di astrazione dei termini, egli pone un'equivalenza tra “*ratio albedinis*” e “*albedineitas*” e tra “*humanitas*” inteso come astratto al massimo grado e “*ratio quidditativa humanitatis*”⁸. Dunque stando al secondo esempio “*ratio*” indica la struttura propria di ciò cui è riferito, ciò per cui quella cosa è quella che è. Purtroppo questa spiegazione non è sufficiente per individuare una traduzione sintetica in lingua italiana. Se “*ratio*” seguito da genitivo designa non semplicemente qualcosa, bensì l'essere proprio ed espresso in astratto della cosa designata dal termine posto in genitivo, la significazione del termine “*ratio*” comprende anche quelle di “*forma*” e “*formalitas*”, ma non si riduce a esse: dimostrazione ne è che Mastri utilizza abitualmente il sintagma “*ratio entis*”, ma non usa mai espressioni come “*forma entis*”, o “*formalitas entis*”. D'altro lato l'equivalenza posta tra *ratio* e concetto oggettivo non rende la questione più chiara. Il problema sta nel fatto che la stessa nozione di concetto oggettivo è poliedrica. Con essa Mastri indica qualsiasi cosa in quanto presente all'intelletto, in quanto posto di fronte ad esso come qualcosa di conosciuto. Detto in altre parole, *res* e *obiectum* designano “cose” diverse; se con “*res*” Mastri indica qualcosa di extramentale, con “*obiectum*” indica il contenuto di qualsiasi conoscenza, compresi gli enti di ragione e le privazioni, che non hanno realtà extramentale. Ne viene che un concetto oggettivo non è semplicemente qualcosa di extramentale considerato in quanto colto dall'intelletto; è, invece, tutto ciò che la mente coglie e che le è presente, è un contenuto concettuale. A seconda delle occasioni il nostro autore può dunque sottolineare la presenza dell'oggetto all'intelletto o l'alterità del conosciuto rispetto a quest'ultimo⁹. In conclusione, Mastri affida al contesto il compito di delimitare, caso per caso, il significato del termine “*ratio*”. Nondimeno va notato che tale delimitazione spesso non porta, mi pare, a un chiarimento esaustivo, e il

⁷ MASTRIUS – BELLUTUS, *Disputationes in Organum*, d. 2 *De vocibus et communibus earum affectionibus*, q. 4 *De nominibus æquivocis et univocis ac eorum significatis*, n. 31; Venetiis ²1646, p. 253a. D'ora in avanti l'opera sarà citata come *In Org.*

⁸ *Id.*, d. 10 *De enunciatione*, q. 3 *De regulis bonæ prædicationis ad veras enunciationes efficiendas*, nn. 59-60; pp. 795b-796a.

⁹ *Id.*, q. 2 *De veritate et falsitate*, a. 1 *An veritas sit in conceptu formali vel obiectivo*, n. 6; p. 765a. MASTRIUS – BELLUTUS, *Disputationes in octo libros Physicorum*, d. 7 *De causis extrinsecis, efficienti et finali*, q. 7 *De causa ideali seu exemplari*, n. 143; Venetiis ²1644, p. 557a (d'ora in avanti l'opera sarà citata come *In Phys.*). *In Met.*, d. 2, q. 1 *An ens habeat conceptum unum tam formalem quam obiectivum*, n. 2; I, p. 66a.

termine mantiene una polivocità presumibilmente spesso voluta; il che impedisce una traduzione adeguata.

Vi sono infine numerosi casi in cui ritengo opportuno far seguire la traduzione dal termine latino di cui si è tentato di cogliere il significato. Ciò vale, ad esempio, nel caso di “*præcisio*” e dei suoi derivati. Di Vona scrive che in Suárez “*præcisio*” è congruente ad “*abstractio*” e applica questa identità anche al lessico di Oviedo e, implicitamente, degli altri autori della scolastica barocca¹⁰; si potrebbe dunque tradurre il termine con “astrazione”. Comunque stiano le cose per gli esponenti della scuola gesuitica, questa ipotesi di traduzione mi sembra non adatta al caso di Mastri. Il punto è che il nostro autore non considera sinonimi “*abstractio*” e “*præcisio*”. Il meldolese tematizza almeno quattro categorie di *abstractio*: quella della specie intelligibile dal fantasma, quella della specie universale dalla specie singolare¹¹, quella della struttura dell’oggetto dalla concretezza dell’oggetto e quella di un aspetto di un oggetto da un altro aspetto del medesimo oggetto¹². Quest’ultima si divide ulteriormente in due tipi: il primo consiste nel porre mente a un aspetto ignorando completamente come stiano le cose relativamente all’altro; il secondo consiste nel porre mente a un aspetto escludendo con ciò stesso il darsi di un altro. Ebbene, Mastri denomina questi due tipi di *abstractio* rispettivamente *abstractio præcisiva* e *abstractio divisiva*¹³; dunque solo un tipo di *abstractio*, quella *præcisiva*, ha una certa congruenza con la *præcisio*. Ne viene che nel tradurre “*præcisio*” non si può far ricorso solo ad “astrazione”, dato che occorrerebbe precisare in ogni occasione di quale tipo di astrazione si tratta. Per chiarire il significato del termine in questione si potrebbe allora ricorrere all’idea di distinzione insita in esso; anche così, però, rimangono all’oscuro sfumature decisive. Nel tentativo di dimostrare che l’ente e le differenze contraenti danno luogo a una composizione almeno di ragione, Mastri fa leva sulla *distinctio* e sulla *præcisio* tra ente e differenze contraenti e sulla *divisio* del concetto di ente in concetti inferiori. Ora, i tre termini in que-

¹⁰ DI VONA, *I concetti... cit.*, pp. 95-96, nota 22.

¹¹ *In De anima*, d. 6 *De potentiis animæ rationalis et primo de intellectu ac eius actibus*, q. 7 *De cognitione universalis et singularis*, a. 1 *Resolutio quæsitæ quoad cognitionem singularis*, n. 211; p. 477b. Cf. SANTORO, *Saggio sulla filosofia di Bartolomeo Mastri*, Diss. Università cattolica di Milano, anno acc. 1943/44, pp. 134.151.

¹² *In Org.*, d. 10, q. 3, nn. 59-60; pp. 795b-796b.

¹³ *In Met.*, d. 6 *De passionibus entis complexis actu et potentia, necessario et contingenti, eodem et diverso*, q. 16 *Num præter præcisiones formales etiam obiectivæ sint admittendæ*, a. 2 *Argumenta non præscindentium diluuntur*, n. 307; I, pp. 933b-934b.

stione non sono utilizzati come sinonimi. In particolare il primo indica l'essere già distinte di più cose (prendendo "cosa" in senso amplissimo); il secondo indica il distinguerle per mezzo dell'intelletto: «*præcisio fit per separationem plurium rationum, seu per resolutionem alicuius in plures conceptus*»¹⁴. In altri termini mi pare che "*distinctio*" sia la distinzione nel senso dell'essere distinto, "*præcisio*" sia la distinzione nel senso del distinguere. La medesima sfumatura di significato è rinvenibile anche nei participi sostantivati "*distinctus*" e "*præcisus*"; essi denotano pertanto rispettivamente l'essere di fatto distinto, indipendentemente dal grado di distinzione, e l'essere distinto in forza di un'operazione della mente, indipendentemente dalla realtà o meno della distinzione. Altra difficoltà nasce dal fatto che "distinto" richiama, in italiano, il significato di "nitido", "chiarificato", "non confuso". Ora, questo è esattamente il contrario di ciò che Mastri talvolta intende dire; si veda ad esempio il passo in cui ammette che i concetti formali di ente e sostanza si distinguano rispettivamente «*per solam cognitionem confusam, vel distinctam, præcisam, vel determinatam*»¹⁵. Ritengo che la spiegazione di questo brano stia nel fatto che la *præcisio* che è qui in questione sia una *præcisio* imperfetta¹⁶ e che l'astrazione universalizzatrice sia pur sempre un allontanarsi dalla determinazione propria dell'individuo; tuttavia, qualunque giudizio si debba dare sulla coerenza di questa posizione rispetto alle altre viste in precedenza, resta che quel "*præcisam*" non può essere tradotto con "distinta". Dunque neppure "distinzione" e "distinto" sono adatti a rendere ogni sfumatura di significato di "*præcisio*" e "*præcisus*". In conclusione, nell'impossibilità di trovare un termine italiano che renda sempre adeguatamente il vocabolo in esame e i suoi derivati, adotto la seguente soluzione: normalmente lo traduco con "distinzione"; tuttavia, allorché "*præcisus*" è utilizzato in opposizione a termini come "*contractus*" o "*determinatus*", mi riservo di fare uso anche di "separato", "puro", e "astratto"; in ogni caso, a scanso di equivoci, riporto anche il termine latino.

¹⁴ *Id.*, d. 2, q. 6 *Quomodo et per quid ens ad inferiora contrahatur ac determinetur, num per differentias vel modos intrinsecos*, a. 2 *Ens ad Deum et creaturam per modos intrinsecos determinatur, ad substantiam vero et accidens per differentias*, n. 161; I, p. 190b.

¹⁵ *Id.*, q. 6, n. 139; I, p. 178a.

¹⁶ Mastri distingue tra *præcisio* perfetta e imperfetta: la prima è una vera astrazione di un concetto superiore, designante cioè qualcosa di comune a più realtà, da concetti inferiori, designanti cioè qualcosa di comune a meno realtà; la seconda è solo un concepire gli inferiori in modo confuso, un evitare l'esplicitazione degli inferiori. *Id.*, d. 2, q. 3 *An conceptus entis sit perfecte unus et præcisus*, n. 47; pp. 103b-104a.

Regole di citazione e trascrizione

Gli esemplari delle opere di Mastri utilizzati in questa ricerca appartengono tutti a edizioni archetipe delle stesse¹⁷.

Nelle citazioni le opere in questione sono indicate in forma abbreviata e con riferimento al loro reale titolo. Di conseguenza le *Disputationes in Organum*, che Mastri cita come “*Logica*”, sono indicate con la sigla *In Org.*; le *Disputationes in octo libros Physicorum*, che Mastri cita come “*Physica*”, sono indicate con la sigla *In Phys.*; le *Disputationes in libros De anima* sono indicate con la sigla *In De anima*; le *Disputationes in XII libros Metaphysicorum*, che Mastri cita come “*Metaphysica*”, sono indicate con la sigla *In Met.*. Alla sigla dell’opera segue di norma l’indicazione della *disputatio*, della *quæstio*, dello *articulus* (se presente) e del numero di paragrafo cui ci si riferisce. Si osservi, a tale proposito, che entro ogni *disputatio* la numerazione dei paragrafi è unica e continua. Il riferimento è concluso dall’indicazione della pagina e della colonna del volume dell’edizione archetipa in cui si trova il passo citato. Fa eccezione lo *In Met.*, nel caso del quale si dà indicazione anche del tomo; ciò perché l’edizione archetipa di quest’opera presenta una numerazione unica e continua delle *disputationes* ma consta di due tomi le cui pagine sono numerate indipendentemente. Le regole enunciate sono applicate anche all’interno della trascrizione di passi del Mastri; di conseguenza allorché il meldolese cita una propria opera nella forma, ad esempio, “disp. 5. Log. q. 2. art. 4”, io trascriverò “*In Org.*, d. 5, q. 2, a. 4”.

Per quanto riguarda la grafia dei passi trascritti, i fonemi designati da “·f”, “s”, “u” e “v” sono resi conformemente all’uso odierno. Le accentuaioni sono ignorate: ad esempio “*præcisé*” è trascritto “*præcise*”. Tutte le abbreviazioni sono meccanicamente sciolte senza darne segnalazione. In generale, sono riportati nella forma estesa sia i vocaboli troncati da un segno di interpunzione, sia quelli contratti per mezzo di segni diacritici. In particolare è riportata all’uso odierno la grafia di “æ”, “et” e “-us”.

I segni di interpunzione aventi valore sintattico sono convertiti e ricollocati secondo l’uso odierno. Di conseguenza, ad esempio, spesso “;” è trasformato in “:” e quasi sempre “:” in “;”. Inoltre sono solitamente eliminati la virgola e il punto e virgola che Mastri pone, per regola, po-

¹⁷ Cf. FORLIVESI, *Bartolomeo... cit.*, pp. 205-275; in particolare la tavola sinottica riassuntiva di p. 275.

steriormente a “*et*”, “*vel*” e “*aut*”. Quanto detto si applica anche alla trascrizione dei titoli delle *disputationes*, delle *quæstiones* e degli *articuli*.

LA NATURA DELLA METAFISICA

POSIZIONE STORICA DEL PROBLEMA**Premessa**

La comprensione della dottrina di Matri richiede uno sforzo storiografico preliminare. L'origine remota del dibattito scolastico su quale sia l'oggetto adeguato della metafisica risiede nella diversità delle nozioni aristoteliche di questa scienza, che lo Stagirita ora presenta come scienza di Dio o delle nature divine, ora come scienza della sostanza, ora come scienza dell'essere. Per convincersene è sufficiente osservare lo schema delle posizioni sull'argomento fornito da Matri stesso: vi troviamo assertori delle tesi per cui l'oggetto in questione è l'ente, la sola sostanza, solo Dio¹⁸. Ovviamente il problema non giunge al nostro autore nella forma di un dibattito storiografico; vi giunge nella forma di uno scontro teoretico che affonda le radici nella speculazione araba e che genera, a partire dal XIII secolo, numerose opinioni in merito. Bartolomeo ha un'ottima conoscenza di Scoto e degli autori che si ispirano al Sottile, anche di quelli più antichi, mentre è al corrente solo per sommi capi e per il tramite di opere altrui delle altre posizioni bassomedievali, quattrocentesche e cinquecentesche. Non di rado ricorda dottrine e testi dell'Aquinate e di Gaetano, tuttavia è molto probabile che la conoscenza che egli ha di essi sia frutto della lettura dei grandi tomisti di fine Cinquecento e della prima metà del Seicento: Conimbricensi, Complutensi, Poincot. La sua attenzione aumenta con il diminuire della distanza cronologica che lo separa dagli autori che egli prende in considerazione. Suárez gli è ben noto, come gli sono note le reazioni dei tomisti e degli scotisti secenteschi alle tesi del *doctor eximius*. Ma sono soprattutto gli scrittori degli anni Venti e Trenta del Seicento quelli con cui il confronto è più serrato e ai quali sono dedicati gli sforzi dialettici più intensi. Pedro Hurtado de Mendoza, Raffaele Aversa e Zaccaria Pasqualigo sono costantemente presenti al conventuale romagnolo; raramente egli accoglie le loro tesi, più spesso le rifiuta, ma è sempre in rapporto a essi che

¹⁸ *In Met.*, d. 1, q. 2, n. 21; I, pp. 16a-17b.

giunge alla formulazione conclusiva del proprio pensiero. È dunque opportuno che questo studio abbia inizio con un'esposizione delle dottrine di quegli autori che Mastri chiama in causa più di frequente; ovviamente, tra di esse mi occuperò solo di quelle che ritengo utili a illustrare la posizione del meldolese.

Dottrine scolastiche bassomedioevali e rinascimentali

TOMMASO E LA TRADIZIONE TOMISTA

Il prologo al In libros Metaphysicorum di Tommaso d'Aquino

Tommaso espone sinteticamente la propria concezione della metafisica nel prologo al proprio commento alla *Metafisica* di Aristotele. Qui egli scrive che la scienza più alta e regolatrice di ogni altra si occupa (*considerat*) di tre tipi di cose: delle cause prime; dei principi primi massimamente universali, cioè dell'ente e di ciò che consegue all'ente, come l'uno e i molti e la potenza e l'atto; di ciò che è separato dalla materia non solo secondo ragione (*secundum rationem*), ma anche quanto a ciò che è (*secundum esse*). Ora, l'Aquinate sostiene che l'indagine (*consideratio*) su questi tre tipi di cose appartiene a un'unica scienza. Per dar ragione della sua tesi egli in primo luogo unifica la conoscenza delle cause prime e la conoscenza delle sostanze separate: queste ultime, infatti, sono le cause prime dell'essere. Poi unifica la conoscenza delle cause prime e la conoscenza dell'ente in quanto ente: spetta a un'unica scienza, argomenta, considerare un qualche genere e le cause di quel genere; ma l'ente comune è il genere causato dalle cause prime; dunque compete a un'unica scienza occuparsi delle cause prime, che sono le sostanze separate, e dell'ente comune (*ens commune*). A questa conclusione Tommaso fa seguire due chiarimenti con cui lega ancor più saldamente la considerazione delle sostanze separate e dell'ente comune. In primo luogo sostiene che il soggetto della metafisica è solo l'ente comune: «hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quærimus, non autem ipsæ causæ alicuius generis quæsitæ. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiæ pertingit». In secondo luogo afferma che benché la metafisica abbia come soggetto l'ente comune, tuttavia essa si occupa di ciò che è astratto dalla materia non solo secondo ragione (*secundum rationem*), ma anche quanto a ciò che è (*secundum esse*); ed eccone il motivo: «secundum esse et rationem separari dicuntur non solum illa quæ nunquam in materia

esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiæ, sed etiam illa quæ possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent»¹⁹. Queste poche righe racchiudono una raffinata teoresi. Tommaso lega le due dimensioni fondamentali della metafisica, cioè l'ontologia e la teologia razionale, su tre livelli: ontologico, gnoseologico, ontologico e gnoseologico a un tempo. Il primo legame è di natura ontologica e consiste nei nessi causali rinvenibili nella realtà: una scienza si occupa di tutto ciò che è causa o “conseguenza” del soggetto di quella scienza. Il secondo legame è di natura gnoseologica e consiste nel fatto che la mente ha di mira la conoscenza di qualcosa: il soggetto di una scienza è ciò la cui conoscenza è il fine di quella scienza e al quale, dunque, tutto ciò che una scienza considera è riportato. Il terzo legame, infine, è di natura gnoseologica e ontologica a un tempo e consiste nel fatto che il fine di una scienza è raggiunto solo allorché diviene nota la trama reale di cause al cui centro vi è ciò che quella scienza ricercava.

Gli aspetti problematici del pensiero di Tommaso d'Aquino e la tradizione tomista

La soluzione di Tommaso è elegante, ma nasconde almeno quattro problemi su cui si esercitò l'acribia dei suoi seguaci. Una prima questione riguarda la determinazione della natura dell'oggetto (*obiectum*) di una scienza in generale e della metafisica in particolare. Tommaso non si limita a collegare scienza e soggetto (*subiectum*) sulla base del fine della considerazione della scienza; scrive anche che «est (...) unitas potentiæ et habitus consideranda secundum obiectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem obiecti»²⁰. Ora, ciò pone un problema e suggerisce una distinzione. Pone il problema di quale sia la natura del soggetto di qualsivoglia scienza in quanto soggetto, di quale sia la natura dell'oggetto di qualsivoglia scienza in quanto oggetto e di cosa leghi un certo soggetto (*subiectum*), un certo oggetto (*obiectum*) e una certa scienza; suggerisce che nell'oggetto di una scienza Tommaso distingua un aspetto materiale e un aspetto formale, che indica con l'espressione “*rationem formalem obiecti*”. Forte di tale distinzione, de Vio tenta di rispondere alla parte del problema relativa ai rapporti tra scienza e oggetto distinguendo nell'oggetto formale di una scienza la *ratio formalis quæ*, o *ratio formalis obiecti ut res*, e la *ratio formalis sub*

¹⁹ THOMAS AQUINAS, *In Met.*, Prol..

²⁰ THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 3, c..

qua. La prima consiste nella definizione dell'oggetto di cui quella scienza si occupa, cioè in ciò cui l'atto di conoscenza di una data scienza termina; essa dunque si pone dal lato dell'oggetto, considerato però non come qualcosa che è nel pensiero, bensì come qualcosa che ha una natura propria. La seconda consiste nel modo di conoscere l'oggetto formale, cioè nel punto di vista dal quale l'atto di conoscenza di una data scienza considera qualcosa; è dunque qualcosa che si pone dal lato della conoscenza, considerata però come conoscenza, non come un'attività dotata di realtà. Si può anche dire che la *ratio formalis quæ* è la caratteristica essenziale dell'oggetto studiato da una certa scienza, mentre la *ratio formalis sub qua* è la caratteristica essenziale della conoscibilità dell'oggetto di cui si occupa una certa scienza. Le due *rationes* sono, per Gaetano, collegate. De Vio ritiene che vi debba essere una proporzione tra ciò che costituisce qualcosa nel suo essere reale e ciò che lo costituisce nel suo essere conoscibile; dunque la *ratio formalis quæ* è il fondamento della *ratio formalis sub qua*. Se però ci interroghiamo su ciò che fa sì che una scienza sia quella scienza, l'ordine si inverte: è il modo di considerare la cosa che fa sì che una scienza sia quella certa scienza; dunque è la *ratio formalis sub qua* ciò che specifica la formalità dell'oggetto indagato. Ora, Gaetano, superando alcune fluttuazioni dell'Aquinate, sostiene senza incertezze che la diversità dei modi di conoscere gli oggetti consiste nella diversità dei gradi di immaterialità con cui sono appresi; dunque le *rationes formales sub quibus* che diversificano le scienze speculative sono i rispettivi gradi di immaterialità dal punto di vista dei quali esse considerano il loro oggetto. A sua volta il grado di immaterialità dal punto di vista del quale un oggetto è considerato, e che determina quell'oggetto come quello e non altro, è effetto del grado di astrazione, che i tomisti concepiscono come smaterializzazione; ove va però osservato che l'astrazione in questione non è quella totale, cioè quella dell'universale dal fantasma operata dall'intelletto agente, bensì quella formale, cioè quella operata entro l'universale dall'intelletto potenziale. Ne risulta che almeno a partire dal Gaetano i tomisti distinguono fisica, matematica e metafisica unicamente sulla base dei livelli di astrazione formale dalla materia dei rispettivi oggetti, tenendo presente, tuttavia, che il grado di immaterialità in questione è da intendersi intrinseco all'oggetto definito: esso è quel grado di immaterialità a lui proprio per cui esso è fatto per essere intelletto secondo quel certo grado di astrazione. Ecco allora che la fisica si occupa della *mobilitas* e considera ciò che essa studia unitamente alla materia sensibile; la matematica si occupa della *quantitas* e considera ciò che essa studia

unitamente alla sola materia intelligibile; la metafisica si occupa della *entitas* e considera ciò che essa studia prescindendo da ogni materia²¹. Al tempo di Mastri questa dottrina è il punto di riferimento comune dei tomisti ortodossi, come i Complutensi e Poinso, e di alcuni autori più indipendenti, come Albertini e Ruvio; ma è anche soggetta ad alcuni ritocchi di cui dirò trattando dell'epistemologia del meldolese²². In conclusione, tutti i tomisti concordano comunque nel dire che la metafisica è una scienza completa, dotata di unità specifica ultima e il cui oggetto è l'ente in quanto ente²³.

Un secondo problema concerne il significato da attribuire al termine "ente" allorché è inteso come l'oggetto della metafisica; si tratta cioè di capire se la metafisica si occupi dell'ente in quanto c'è o in quanto è qualcosa. La tesi storico-teoretica del tomismo del secondo novecento su questo punto è nota: l'Aquinate, si osserva, presenta lo *esse* in termini di principio attuante, cioè di *actualitas* di ogni forma, natura, cosa o atto; dunque "ente" è, originariamente, qualcosa di anteriore a "ciò che è qualcosa" e a "ciò che c'è" ed è, immediatamente, "qualcosa di esistente". Proprio per questo, concludono molti neotomisti, la metafisica di Tommaso è "esistenzialista": capace di valorizzare l'esserci delle cose e di cogliere la realtà nella sua dinamicità e vitalità²⁴. Non intendo discutere tale tesi né dal punto di vista teoretico, né dal punto di vista storico-

²¹ RUFFINENGO, *Astrazione, separazione, fondazione della metafisica*, in «Annali chieresi», 2 (1986), pp. 29-42. Questo studioso ritiene che la distinzione tra i due aspetti dell'oggetto formale di una scienza non sia rinvenibile in Tommaso; devo tuttavia segnalare che vi sono passi, come *S. Th.*, II-II, q. 1, a. 6, ad 2, che quantomeno preludono a tale distinzione. Egli inoltre trova foriera di confusione l'espressione di Gaetano "*ratio formalis obiecti scientiæ ut res*". Sul giudizio teoretico di Ruffinengo non discuto; rilevo tuttavia che nel lessico di de Vio tale espressione ha un chiaro significato: essa costituisce la spiegazione del sintagma "*ratio formalis quæ*" e si oppone all'espressione "*ratio formalis obiecti ut scibilis*", la quale è a sua volta la spiegazione del sintagma "*ratio formalis sub qua*".

²² *In Org.*, d. 12 *De scientia*, q. 3 *De unitate scientiæ*, a. 1 *Unde sumenda sit unitas et specificatio scientiæ*, nn. 58-60.64-65; pp. 859a-860a.862b-863b costituisce un eccellente riassunto della posizione dei tomisti. Altre indicazioni in RUFFINENGO, *Astrazione... cit.*, p. 31 e RODRIGUEZ, *El ser que es objeto de la metafisica segun la interpretacion tomista clasica*, in «Estudios filosóficos», 14 (1965), pp. 309-312.461-464.470-471, che prende in considerazione anche autori che Mastri non menziona, almeno esplicitamente.

²³ RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 283.288-312.461-472.487-488. Rodriguez esamina scritti di Paolo Barbo da Soncino, Domenico di Fiandra, Tommaso de Vio, Crisostomo Javelli, Domingo Bañez, Diego Mas, Pedro de Ledesma, Baltasar Navarrete, Francisco de Araujo, Giovanni Paolo Nazari, João Poinso e Juan Martinez de Prado; tutti domenicani.

²⁴ PHILIPPE, *Analyse de l'être chez saint Thomas*, in *Atti del congresso internazionale "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario"*, VI, Napoli 1977, pp. 9-28.

grafico; mi limito a osservare che anche i tomisti “classici” si posero questo interrogativo. La questione era così formulata: se l’ente oggetto della metafisica sia l’ente preso come participio, cioè denotante l’esistenza, o come sostantivo, cioè denotante l’essenza. La quasi totalità dei tomisti rinascimentali e barocchi ritiene che si tratti dell’ente preso come sostantivo; l’ente che è oggetto della metafisica, dunque, è l’ente inteso come ciò che è qualcosa, ossia ciò che può esistere. I sostenitori della posizione contraria sono in minoranza e va notato che anche in costoro la tesi di fondo resta la stessa. Tommaso de Vio, ad esempio, scrive che l’ente che è oggetto della metafisica è quello preso come participio, ma spiega che l’ente che designa primariamente l’essenza è, per l’appunto, quello preso come participio, mentre l’ente che designa primariamente l’esistenza è quello preso come sostantivo; dunque anche per lui l’ente che è oggetto della metafisica è quello che designa primariamente l’essenza²⁵. Un caso a parte sembrerebbe quello di Domingo de Soto. Egli nega che sia utile distinguere tra il prendere il concetto di ente come participio e il prendere il concetto di ente come sostantivo: “*ens*”, argomenta, è un participio e si distingue da “*res*” perché significa l’essenza non in modo assoluto, bensì con riferimento all’atto d’essere (*actus essendi*)²⁶. Mi pare, tuttavia, che questa tesi non abbia goduto di alcuna fortuna e che, in fondo, le conclusioni cui Soto giunge siano ordinarie: l’ente reale è ciò che può avere l’essere²⁷.

Il più importante disaccordo tra i tomisti verte sul modo di intendere l’inclusione nella metafisica di un discorso puramente razionale su Dio. Il punto è di primaria importanza: al di sotto di tale questione, infatti, si

²⁵ RIVA, *Analogia e univocità in Tommaso de Vio “Gaetano”*, Milano 1995, pp. 71-72.

²⁶ La tesi è laconicamente esecrata da Mastri in *In Met.*, d. 2, [prologus]; I, p. 65, il quale cita SOTO, *De antepredicamentis*, cap. 4, q. 1. In realtà il passo in questione è in Dominicus SOTO, *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, librosque De demonstratione, absolutissima commentaria*, In librum prædicamentorum, cap. 4, q. 1; Venetiis 1587, p. 135a-b. Gli *antepredicamenta* dunque non c’entrano, avendo avuto termine con il capitolo 3; devo tuttavia segnalare che ho fatto uso di un’edizione tarda, visto che l’opera fu edita per la prima volta a Salamanca nel 1543. Avanzo nondimeno l’ipotesi che Mastri non abbia letto il testo di Soto e si sia limitato a riassumere ciò che dice, sulla tesi del domenicano, Franciscus SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, d. 2, sect. 4, nn. 2-3, ove la citazione di Soto è congruente con quella del meldolese.

²⁷ SOLANA, *Historia de la filosofía española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, III, Madrid 1941, pp. 114-117 avanza fondati dubbi sull’ortodossia tomista di Soto; a me pare, tuttavia, che su questo punto e su altre questioni salienti, come quella circa l’analogicità dell’ente, egli sia fondamentalmente gaetanista. In particolare il tentativo di negare valore alla distinzione tra l’ente preso come participio e l’ente preso come sostantivo sembrerebbe dettato dal desiderio di conciliare su questo argomento il pensiero di Gaetano con quello degli altri tomisti.

cela uno degli aspetti fondamentali dell'epistemologia dell'Aquinate. Nel commento al *De Trinitate* di Boezio, Tommaso scrive che i filosofi trattano di Dio in metafisica non come soggetto, bensì solo perché, e in quanto, egli è principio comune di tutti gli enti; al contrario preso per quel che è, preso come *res quædam*, è soggetto della teologia soprannaturale²⁸. Inoltre in un passo del *In De divinis nominibus* l'Aquinate esclude che Dio sia contenuto nello, o dipendente dallo, *esse commune*, e fa di quest'ultimo un sinonimo di *esse creatum*²⁹; sembrerebbe dunque che per Tommaso Dio non sia ente nel senso dell'ente che è soggetto della metafisica. Sennonché nel prologo del commento alla *Metafisica* Tommaso non si limita ad affermare che la metafisica si occupa di Dio in quanto causa dello *ens commune*, ma aggiunge che essa è «tota de his quæ sunt separata a materia secundum esse et rationem» perché sia le sostanze separate, sia lo *ens commune* sono astratti non solo secondo la conoscenza, ma anche per ciò che sono (*secundum esse*); sembrerebbe dunque che Dio e le sostanze separate ricadano in qualche modo entro ciò di cui la metafisica si occupa. Ritengo che gli apparenti conflitti tra questi passi dipendano dal fatto che nel linguaggio dell'Aquinate “*subiectum*”, “ciò di cui una scienza si occupa” e “*obiectum*” non sono congruenti. Il *subiectum* è ciò «cuius causas et passiones quærimus, non autem ipsæ causæ alicuius generis quæsitæ»³⁰; ciò di cui una scienza si occupa (*tractat; considerat; determinat*), invece, comprende anche i principi e le proprietà del soggetto; lo *obiectum*, infine, è ciò la cui *ratio* formale è posseduta da tutto ciò che è considerato da una certa scienza: «omnia quæcumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formali obiecti huius scientiæ. Et ideo comprehenduntur sub sacra doctrina sicut sub scientia una»³¹. Sul piano storico la difficoltà sorge nel momento in cui si applica a questo schema, che era nato con lo scopo di distinguere la teologia filosofica da quella soprannaturale e di rendere possibili entrambe³², la nozione di “*obiectum adæquatum*”. Esso va identificato con il *subiectum* della scienza, con ciò di cui essa tratta o con il suo *obiectum*? Nel primo caso Dio non rientra nell'oggetto della metafisica; nel secondo caso l'oggetto della metafisica è qualcosa di più ampio dell'ente; nel terzo caso non è l'ente, bensì un conoscibile spe-

²⁸ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, c..

²⁹ THOMAS AQUINAS, *In De div. nom.*, cap. 5, l. 2.

³⁰ THOMAS AQUINAS, *In Met.*, Prol..

³¹ THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I, q. 1, a. 3, c..

³² La cosa è chiarissima nel già ricordato THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 4, c..

culativamente astratto dalla materia quanto al suo stesso essere³³. Si comprendono pertanto i conflitti che agitarono su questo punto la scuola tomista sul posto da assegnare a Dio in metafisica. In generale i seguaci dell'Aquinate ammettono che la metafisica possa occuparsi di Dio, però mentre per alcuni l'oggetto adeguato di questa scienza è l'ente reale creato, e dunque Dio è studiato solo in quanto causa dell'oggetto adeguato, per altri l'oggetto adeguato della metafisica comprende sia l'ente reale creato, sia Dio, così che quest'ultimo è parte (*pars*) dell'oggetto adeguato. La prima tesi è sostenuta certamente da Domenico di Fiandra e in modo più sfumato da Araujo³⁴. La seconda riscuote un consenso più vasto, tuttavia mi pare affermata senza che si abbia coscienza della sua oscurità: dire che l'oggetto della metafisica è l'ente che comprende l'ente creato e l'ente increato è già dire che Dio cade entro l'oggetto della metafisica? E dire che Dio è parte (*pars*) dell'oggetto, come gli autori in questione solitamente scrivono, è dire che è parte integrante o soggettiva?

Un quarto problema riguarda il grado di penetrazione della metafisica nella trattazione della realtà; ci si può cioè chiedere se la metafisica si occupi di tutto nel dettaglio o solo in generale. La posizione di Tommaso in proposito è chiara: il fatto che i soggetti delle altre scienze siano parte del soggetto della metafisica non implica che le altre scienze siano parte della metafisica: cambia, infatti, il modo di considerare (*modus considerandi*) l'ente³⁵; il che equivale a dire che vi sono altre scienze accanto alla metafisica e che, dunque, la metafisica non si occupa di tutto. Ciò non toglie che vi siano almeno due ragioni in favore della prima tesi. In primo luogo si può osservare che tutto è effetto delle cause e dei principi primi; si può dunque pensare che sia possibile dedurre l'intero ordine del reale da tali cause e principi e che tale deduzione appartenga a un'unica scienza. La seconda ragione fa leva sul fatto che tutto è ente, nel senso che l'ente si predica *in quid* di ogni quiddità; dunque la scienza che tratta dell'ente è legittimata a trattare di qualsiasi quiddità per tutto ciò che essa è. Il primo argomento fa presa soprattutto sugli scotisti e ne parlerò di conseguenza un po' più avanti. Il secondo, invece, tocca un punto sensibile del tomismo. Questa tesi dipende strettamente dalla dottrina dei tomisti sulla natura dell'ente; qui è sufficiente notare che per Tommaso e i suoi seguaci dire che il contenuto concet-

³³ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, c..

³⁴ RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 290-292.467-469.

³⁵ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, ad 6.

tuale espresso dal termine “ente” è analogo, è lo stesso che dire che non è né perfettamente unitario, né perfettamente distinguibile dagli inferiori. Nella prima *quæstio disputata de veritate* l’Aquiniate scrive che «ens non potest esse genus, sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum expriment modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur»³⁶. Le differenze tra le tesi dei tomisti sulla natura dell’analogicità del concetto di ente non impedisce loro di concordare pienamente su questo punto e di trarne le inevitabili conseguenze di cui ho appena detto³⁷. La possibile implicazione è che sia impossibile studiare qualcosa prescindendo dal fatto che è ente e, viceversa, che sia impossibile studiare le proprietà del contenuto concettuale espresso dal termine “ens” prescindendo perfettamente da ogni altro contenuto concettuale; dunque studiare l’ente consisterà nello studiare ogni tipo di ente e ogni ente per quanto è ente, ossia in ogni sua piega. Non mi sono noti tomisti “ortodossi” che abbraccino questa tesi; la stessa ontologia tomista lascia però aperta la possibilità di intendere la metafisica in questo modo e ciò farà sentire i suoi effetti in alcuni autori del Seicento.

SCOTO E LA TRADIZIONE SCOTISTA

Giovanni Duns Scoto

La tesi di fondo di Scoto sulla natura della metafisica è universalmente nota: essa è quella scienza che ha per oggetto primo l’ente in quanto ente. La formulazione è semplice; nondimeno è espressione di una dottrina complessa.

Innanzitutto va messo in chiaro cosa intenda il Sottile con “oggetto primo”. Ciò su cui Scoto fonda la specificazione di una scienza è da lui detto talvolta soggetto (*subiectum*), o più raramente soggetto primo (*subiectum primum*), talvolta oggetto primo (*obiectum primum*). Ora, soggetto e oggetto, come già in Tommaso, non sono sinonimi; tuttavia i loro significati sono legati con maggior forza di quella con cui li lega l’Aquiniate. Con l’espressione “soggetto di una scienza” il Sottile intende quel qualcosa di reale che contiene tutti i predicati considerati da quella scienza in modo virtuale ma proprio; con l’espressione “oggetto

³⁶ THOMAS AQUINAS, *De ver.*, q. 1, a. 1, c..

³⁷ JOANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis in libros Sententiarum*, in I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, solutiones, ad argumenta contra primam conclusionem e ad argumenta contra nonam conclusionem; ed. Paban – Pègues, I, pp. 133-134.141. Thomas DE VIO, *De nominum analogia*, cap. 4-11 e *De conceptu entis*; ed. Zammit, pp. 81-102. Su de Vio cf. RIVA, *Analogia... cit.*, pp. 58-59.293-323.

di una scienza” egli intende invece il soggetto in quanto conosciuto, il quale, in quanto conosciuto, contiene tutte le proposizioni immediate che possono essere formulate al suo riguardo. Differenza vi è anche tra soggetto e soggetto primo e tra oggetto e oggetto primo; quel “primo” sposta l’attenzione da ciò che in una scienza si conosce, a ciò che quella scienza prende in considerazione entro tutto ciò che in essa si conosce³⁸.

La concezione che Scoto ha della metafisica dipende dall’incontro tra le sue tesi sulla natura della scienza e quelle sulla natura della conoscenza umana. La scienza perfetta procede per dimostrazioni *propter quid*; parte, cioè, dalla conoscenza delle proprietà e delle cause essenziali delle cose e giunge a rendere ragione della natura di queste ultime. Questa caratteristica, scrive Scoto nel prologo alle *Quæstiones subtilissimæ in Metaphysicam*, dovrebbe essere propria anche della metafisica, stando a ciò che essa è in se stessa; essa, infatti, dovrebbe fondarsi sulla conoscenza dei costitutivi essenziali ultimi e delle cause prime delle cose e dovrebbe dunque rendere ragione delle essenze di queste ultime: «*proprium (...) est huius scientiæ dividere et definire per essentialia simpliciter, et colligere sive demonstrare per causas essentialia simpliciter priores et notiores, et maxime per altissimas causas*». Questo ideale di metafisica, questa metafisica *secundum se scibilis*, come la denomina lo stesso Scoto, si scontra però con il modo in cui l’uomo conosce nello stato presente. Per il Sottile è un dato di fatto che ora come ora la nostra conoscenza intellettuale non sia intuitiva ma, al contrario, si fondi sull’astrazione dell’intelligibile dal sensibile. Essa inoltre procede non dal più noto in sé al meno noto in sé, bensì da ciò che è sensibile e in sé meno noto a ciò che è immateriale e in sé più noto; procede, in altri termini, tramite dimostrazioni *quia*. Ne viene che la metafisica così come noi la elaboriamo e come ci giunge da Aristotele non corrisponde a ciò che essa dovrebbe essere: «*non tamen sic eam scimus nec sic invenitur ab Aristotele tradita, quia propter impotentiam intellectus nostri ex sensibilibus et minus notis secundum se devenimus in cognitionem immaterialium, quæ secundum se notiora sunt et tamquam principia cognoscendi alia in metaphysica essent accipienda*»³⁹. Poche pagine dopo Scoto torna sull’argomento. In *Quæst. subt.*, I, q. 1, n. 11 espone la seguente difesa della tesi di Avicenna per cui Dio non è soggetto della metafisica:

³⁸ GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, Paris 1952, pp. 45-46. MIRALBELL, *La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale. Roma 9-11 marzo 1993*, I, Roma 1995, pp. 352-353.357.

³⁹ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, Prol., n. 9. Cf. GILSON, *Jean... cit.*, pp. 73.185-186.

di Dio non vi è scienza *propter quid*; ma la metafisica è scienza *propter quid*; dunque la metafisica non è scienza di Dio. Al n. 27, però, egli critica questo ragionamento negando che la metafisica sia ora come ora una scienza *propter quid* e precisa: «licet enim metaphysica considerata a parte scibilium, hoc est si sic sciretur sicut scibilia nata sunt sciri, esset scientia propter quid, tamen metaphysica, ut est a nobis scibilis, est necessario scientia quia de Deo, ut patebit. Primam depingit Philosophus, vix secundam tradit»⁴⁰. In conclusione, Scoto offre ai suoi discepoli una precisa terminologia per denominare e distinguere la metafisica così come è per se stessa e così come noi la elaboriamo: “*secundum se scibilis*” e “*ut a nobis scibilis*”. Questa tesi è ribadita e sviluppata nel *De cognitione Dei*. Qui il Sottile distingue i due tipi di metafisica utilizzando le espressioni “*metafisica in se*” e “*metafisica in nobis*”. Quanto all’oggetto, esse non presentano differenze: l’oggetto primo di entrambe è l’ente preso come trascendente. Differiscono invece per due aspetti, strettamente connessi. Innanzi tutto Scoto osserva che vi sono molte determinazioni delle quali l’uomo, nello stato attuale, non può avere concetti propri: tra queste, ad esempio, quella di “infinito”. In definitiva, scrive Scoto, la metafisica *in nobis* non si estende, riguardo a Dio, a tutto ciò cui si estende la metafisica *in se*. Questa limitazione deriva evidentemente dal punto di partenza della nostra metafisica: le cose sensibili, le cose in sé meno note. Ciò risulta chiaro ponendo attenzione a quanto il Sottile dice a proposito delle capacità dimostrative delle due metafisiche. La metafisica *in se* è una scienza costituita da dimostrazioni *propter quid*; la metafisica *in nobis* è capace di costruire dimostrazioni *propter quid* a proposito di alcune cose, ad esempio a proposito dei concetti trascendenti assoluti, ma in altre occasioni, come nel caso della determinazione dei trascendenti disgiunti, dispone solo di dimostrazioni *quia*. Inoltre il punto di partenza delle sue dimostrazioni *propter quid* è comunque in dati noti solo attraverso dimostrazioni *quia*⁴¹. Vi è infine un aspetto per cui, contrariamente a quanto avviene nel caso dei due

⁴⁰ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, I, q. 1, n. 37. Cf. SCAPIN, *La metafisica scotista a Padova dal XV al XVII secolo*, in *Storia e cultura al Santo di Padova fra il XIII e il XX secolo*, Vicenza 1976, pp. 493-494.

⁴¹ [JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione Dei*, in HARRIS, *Duns Scotus*, II, Oxford 1927, pp. 384-385.390. Cf. GILSON, *Jean... cit.*, pp. 187-190.194. Sulla distinzione e integrazione dei due procedimenti cf. SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 492-493. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, in *Via Scoti... cit.*, p. 88.

precedenti, le due metafisiche non differiscono: la loro, per così dire, intensione.

Per chiarire quest'ultimo punto occorre interrogarsi sui "confini" che il Sottile assegna alla metafisica. Si è detto che per Scotus la metafisica si occupa dell'ente in quanto ente; ciò significa che si occupa dell'ente considerato come nient'altro che ente, dell'ente limitatamente a ciò che esso è. Ora, ciò che specifica l'ente scientificamente studiabile nel suo essere ente non è l'essere esistenziale dell'ente, cioè il fatto di esistere, bensì il suo essere quidditativo, cioè la sua essenza. La ragione di questa tesi sta nella concezione che Scotus ha della scienza in generale, e dunque anche della metafisica. Certamente l'esistenza è il presupposto della conoscenza scientifica, e dunque anche della speculazione metafisica: se nulla esistesse, la metafisica, così come ogni altra scienza, non potrebbe occuparsi di nulla. Tuttavia le scienze si occupano di cosa sia ciò che hanno per oggetto, non del fatto che tale oggetto esista; dunque l'esistenza non è oggetto di alcuna scienza. In conclusione, la metafisica è una scienza della dimensione essenziale dell'ente⁴². Ora, l'ente, per Scotus, non si risolve nei diversi tipi di ente. L'essenza dell'ente è la non contraddizione, ovvero il poter esistere⁴³; è dunque possibile studiare le proprietà dell'ente senza occuparsi non solo di alcun ente esistente, poiché la metafisica prescinde dalla loro esistenza, ma neppure dell'essenza di alcun ente. Studiare l'ente, allora, vorrà dire studiare le proprietà dello *esse quidditativum*, cioè della incontraddittorietà in generale⁴⁴, di ogni *quidditas* senza occuparsi di alcuna *quidditas* particolare, cioè senza chiedersi perché quella certa *quidditas* sia incontraddittoria. È chiaro che questa tesi è strettamente connessa con quella dell'univocità dell'ente; qui mi limito a ricordare la conseguenza più rilevante di tale dottrina relativamente allo statuto epistemologico della metafisica: grazie a Scotus la metafisica cessa di essere ontoteologia e diviene ontologia. Cessa, cioè, di essere scienza di quegli enti particolari che sono Dio o la sostanza, cui gli altri enti sono ricondotti, e diviene scienza di quel contenuto concettuale che è espresso dal termine "ente"⁴⁵. Ovviamente quest'ultima affermazione non deve essere interpretata nel senso che la metafisica esaurisca il suo compito nel dire che l'ente è l'incontraddittorio; al tempo stesso è però questione delicata stabilire a

⁴² GILSON, *Jean... cit.*, pp. 80.180. SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 493.

⁴³ HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik... cit.*, p. 88.

⁴⁴ Avere un *esse quidditativum* significa, per Scotus, «quod ratio eius non est falsa in se». JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, VI, q. 4, n. 3.

⁴⁵ HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik... cit.*, pp. 83-84.

cosa di estenda. Essa certamente comprende i contenuti concettuali trascendenti, sia assoluti che disgiunti⁴⁶. Si occupa poi delle dieci categorie, se non altro perché anche nello stato presente di esse si dimostrano le proprietà trascendenti⁴⁷. In linea generale la metafisica si occupa dell'ente quidditativo così come si dà in tutti gli stati in cui possono darsi delle quiddità. Ora, le quiddità possono darsi in tre stati: universalità, comunanza e singolarità. Ne viene che la metafisica si dovrà occupare dell'ente così come si dà a questi livelli; dunque essa tratterà, ad esempio, anche della natura comune e del principio di individuazione⁴⁸. La difficoltà che ora si pone è: dire che la metafisica *in se* giunge a determinare tutti i predicati dell'ente equivale a dire che essa giunge a determinare tutti i predicati essenziali degli enti particolari? La risposta di Scoto è chiara e negativa: la metafisica tratta dell'ente solo in un'accezione generalissima. La ragione di ciò sta nel fatto che i primi principi di cui fa uso non includono virtualmente tutte le possibili conclusioni scientifiche⁴⁹ e questa osservazione si applica anche alla metafisica *in se*⁵⁰. Dunque né la metafisica *in nobis*, né la metafisica *in se* giungono a determinare tutti i predicati essenziali degli enti particolari.

Il medesimo problema si presenta allorché si tenta di determinare il rapporto della metafisica con le altre scienze: se la metafisica si occupasse di tutti gli enti per tutto ciò che sono, non vi sarebbe più spazio per le altre scienze⁵¹. Scoto supera la difficoltà facendo leva sulla distinzione degli oggetti primi delle diverse scienze. Una scienza è quella che è e non altra perché si occupa di certe cose e non di altre; ma ciò che contiene virtualmente l'ambito di ciò che quella scienza considera e in cui essa risolve tutto ciò di cui si occupa è il suo oggetto primo; dunque una scienza è quella che è in virtù del suo oggetto primo; ogni scienza, in altre parole, è specificata dal proprio oggetto primo. Ne viene che essa è quella che è perché essa sola tratta di certe cose in quanto rientrano nel proprio oggetto primo e, viceversa, non tratta di ciò di cui si occupano altre scienze in quanto rientra negli oggetti primi di quelle scienze⁵². Ciò vale anche per la metafisica: è vero che la metafisica tratta di tutto

⁴⁶ *Id.*, p. 91.

⁴⁷ MIRALBELL, *La distinción... cit.*, pp. 353-354.

⁴⁸ SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 493.

⁴⁹ GILSON, *Jean... cit.*, p. 43. GHISALBERTI, *Metodologia del sapere teologico nel prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto*, in *Via Scoti... cit.*, pp. 283-284.

⁵⁰ [JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione... cit.*, pp. 387-390.

⁵¹ HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik... cit.*, p. 79.

⁵² GHISALBERTI, *Metodologia... cit.*, p. 287. MIRALBELL, *La distinción... cit.*, p. 357.

ciò che è, ma non per questo le compete di trattare di ciò di cui si occupano le altre scienze in quanto rientra negli oggetti primi di quelle scienze⁵³. Questa risposta, tuttavia, sposta la questione iniziale: è ovvio, infatti, che un tale argomento vale solo se gli oggetti primi delle altre scienze sono in qualche modo diversi dall'oggetto primo della metafisica. Tommaso aveva fondato tale distinzione sulla differenza del *modus considerandi*; Scoto ritiene insufficiente la soluzione dell'Aquinate e dà risposta all'esigenza di differenziare l'oggetto primo per mezzo di due dottrine. Da un lato sostiene che ciò che distingue gli oggetti primi, in particolare gli oggetti primi di metafisica, matematica e fisica, è non il grado di astrazione sotto cui l'oggetto è considerato, bensì la *ratio* stessa di quell'oggetto; oppure, se si dice che la diversità dell'oggetto si fonda sulla diversità del grado di astrazione, occorre intendere il grado di astrazione non come un punto di vista, bensì come l'ambito contenuto virtualmente nell'oggetto primo⁵⁴. D'altro lato i contenuti oggettivi dei diversi oggetti primi sono effettivamente diversi: come ho già detto, per Scoto vi sono molti predicati che non sono inclusi nei primi principi. Ancora una volta, dunque, il problema si sposta dall'epistemologia all'ontologia. Secondo il Sottile la conoscenza ha tra le sue cause naturali l'oggetto singolare; dunque nell'ordine dei concetti confusi, cioè dei concetti in via di acquisizione, i concetti degli oggetti singoli precedono quelli che esprimono una qualche comunanza tra essi. Nell'ordine dei concetti distinti, tuttavia, il rapporto si inverte: un concetto è conosciuto distintamente quando è conosciuto ciò che è incluso nella nozione della sua essenza; dunque i concetti più comuni precedono quelli meno comuni. Questa dottrina ha importanti conseguenze sulla natura della metafisica. Essa tratta del concetto più comune; ma affinché si formi il concetto più comune occorre prima aver conosciuto quelli meno comuni; dunque nell'ordine dell'insegnamento la metafisica è ultima. Al contrario, nell'ordine gerarchico è prima: tutti gli altri oggetti contengono nella loro essenza il concetto di ente; dunque la conoscenza del suo oggetto è presupposta alla conoscenza distinta degli oggetti di tutte le altre⁵⁵. La questione allora si trasferisce, come ho appena detto, sul terreno dell'ontologia: cosa contengono i concetti degli altri oggetti primi che non sia ente?

⁵³ GILSON, *Jean... cit.*, pp. 42-43.

⁵⁴ MIRALBELL, *La distinción... cit.*, p. 357.

⁵⁵ GILSON, *Jean... cit.*, pp. 72-75.

Ciò che si è detto a proposito del rapporto tra le altre scienze e la metafisica vale anche per il rapporto tra teologia rivelata e metafisica: in quanto specificate da oggetti primi diversi, rispettivamente Dio preso come Dio e l'ente preso come ente, esse né sono sovrapponibili, né l'una è subordinata all'altra⁵⁶. Scoto elabora la propria dottrina in risposta alla domanda "*An Deus sit primum subiectum in metaphysica*". La formulazione del quesito risente delle opposte dottrine in proposito di Avicenna e Averroè⁵⁷, ma contiene le preoccupazioni dei teologi di fronte al corpo delle scienze aristoteliche. Questi ultimi da un lato intendono evitare che la teologia rivelata venga assorbita e superata dalla filosofia; dunque devono negare che Dio sia conoscibile naturalmente come Dio. Dall'altro hanno l'onere di garantire sia la comprensibilità di quanto afferma la teologia soprannaturale, sia la possibilità della visione beatifica; devono dunque sia lasciare aperta la possibilità di conoscere Dio, sia dare ragione della differenza tra la conoscenza di Dio che hanno i viatori e quella che hanno i beati. Scoto soddisfa a tali esigenze con una risposta articolata su due piani: gnoseologico ed epistemologico. Sul piano gnoseologico distingue tra la conoscenza di cui l'intelletto è capace *ex natura potentiae* e quella di cui è capace *pro statu isto*. La prima è quella che consegue all'essenza dell'intelletto umano; essa consiste nella capacità di intuire intellettivamente le essenze e può quindi fondare scienze perfette, cioè *propter quid*. La seconda è quella di cui dispone l'uomo viatore; essa consiste nella capacità di cogliere le essenze astrattivamente e solo per questa via, e di conseguenza fonda per lo più scienze *quia*⁵⁸. Essa può dunque conoscere Dio solamente a partire dagli enti sensibili; ne viene che può sì sapere qualcosa di positivo su di lui, ma preso solo come ente, e non come Dio, e conformemente alla forza dimostrativa che le appartiene. Da ciò derivano tre conseguenze. In primo luogo risulta, mi pare, che la teologia razionale sia parte integrante, e non specie, della metafisica. Nello stato presente gli uomini non possono conoscere naturalmente Dio come Dio e ciò che è proprio delle sostanze separate; il che equivale a dire che nello stato presente non possono elaborare naturalmente una teologia propriamente detta, avente cioè Dio per oggetto. Questo non significa che essi non abbiano nello stato presente alcuna conoscenza naturale di Dio e delle sostanze separate, ma solo che ciò che possono conoscere di tali oggetti è da loro acquisito per via di

⁵⁶ GHISALBERTI, *Metodologia... cit.*, p. 287.

⁵⁷ GILSON, *Jean... cit.*, p. 187.

⁵⁸ *Id.*, pp. 55-72.

astrazione; il che equivale a dire che nello stato presente possono conoscere solo ciò che la metafisica scopre di tali oggetti. Si vede allora che la scienza naturale che gli uomini hanno di Dio nello stato presente, ossia la teologia razionale fatta nello stato presente, è indistinguibile dalla metafisica, giacché tutto ciò che è noto entro la prima viene dalla seconda⁵⁹. In secondo luogo resta garantito, per ciò che si è detto or ora, che un discorso adeguato a proposito di Dio necessita di una rivelazione⁶⁰. In terzo luogo resta garantito che la teologia è possibile. Il fatto è che la teologia è possibile solo se le sue proposizioni non sono contraddittorie; ma per mostrare ciò, occorre mostrare che vi è un termine al quale i predicati che la rivelazione attribuisce a Dio sono attribuibili senza contraddizione; occorre dunque mostrare che tale termine non è contraddittorio⁶¹. Ora, la metafisica non si limita a dimostrare il darsi di un ente primo, di un ente infinito; essa ne dimostra soprattutto l'incontraddittorietà. Dunque essa fornisce alla teologia quel contenuto concettuale intorno al quale organizzare il complesso delle verità rivelate⁶². Fin qui la prima parte della risposta di Scoto, relativa al piano gnoseologico. La seconda parte nasce da una difficoltà epistemologica. Per Scoto una proposizione appartiene propriamente (*simpliciter*) a quella scienza che può dimostrarla con dimostrazione *propter quid*. Ciò non toglie che altre scienze possano dimostrare la medesima proposizione con una dimostrazione *quia*; in tal caso, però, quella proposizione appartiene ad esse solo impropriamente (*secundum quid*). Ora è chiaro che la metafisica così come gli uomini possono elaborarla nello stato presente tratta di Dio solo con dimostrazioni *quia*; dunque l'affermazione dell'esistenza di Dio appartiene solo impropriamente a tale scienza⁶³. Ci si può tuttavia chiedere come starebbero le cose se si potesse elaborare una metafisica perfetta, *propter quid*. Il problema non è ozioso. Se una tale metafisica potesse dimostrare *propter quid* l'esistenza e le proprietà di Dio, ne verrebbe che egli sarebbe soggetto di tale metafisica; ma una metafisica perfetta e una metafisica così come

⁵⁹ *Id.*, pp. 79-84.217.

⁶⁰ *Id.*, pp. 82-83.

⁶¹ HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik... cit.*, pp. 80-81.

⁶² GILSON, *Jean... cit.*, pp. 195.217. A rigori l'ente infinito non è il soggetto della teologia nostra: l'unico soggetto che contiene virtualmente tutte le verità relative a Dio è l'essenza di Dio come tale. Però è il contenuto concettuale più prossimo al contenuto concettuale del soggetto della teologia tra quelli che il viatore può avere e per questo è utilizzato dal teologo come surrogato del primo allorché egli organizza la teologia in una scienza.

⁶³ *Id.*, p. 184.

gli uomini possono elaborarla nello stato presente hanno lo stesso soggetto; dunque Dio sarebbe soggetto anche della metafisica fatta nello stato presente. Proprio per far fronte a questa difficoltà Scoto elabora la dottrina epistemologica del *De cognitione Dei*. Qui il Sottile ammette che sia possibile una metafisica *in se* e che essa si estenda al di là di ciò cui si estende la metafisica *in nobis*, ma nega che Dio sia soggetto dell'una o dell'altra: l'oggetto primo di entrambe, infatti, è l'ente, non Dio *sub ratione deitatis*. Dunque nessuna delle due può sostituire la teologia, che è invece la scienza che ha tale soggetto⁶⁴. Ovviamente la distinzione tra metafisica e teologia vale anche dal lato di quest'ultima: né la teologia subordina a sé la metafisica, né coincide con essa: Dio contiene tutte le conoscenze ma non è il soggetto di tutte le scienze⁶⁵.

L'eleganza delle dottrine fin qui ricordate non impedisce che il pensiero di Scoto contenga aspetti problematici. Tra essi soprattutto tre risultano determinanti per comprendere alcune soluzioni elaborate da Maestri. Un primo problema è se la metafisica *in se* determini i predicati essenziali particolari di tutte le cose. Gilson riassume la dottrina del *De cognitione Dei* scrivendo che la metafisica *in nobis* dall'ente in quanto ente non può discendere a tutte le determinazioni che si predicano dell'ente; al contrario la metafisica *in se* può discendere a tutte le determinazioni che si predicano dell'ente⁶⁶. La domanda che si pone è: dire che la metafisica *in se* giunge a determinare tutti i predicati dell'ente equivale a dire che essa giunge a determinare tutti i predicati essenziali degli enti particolari? Dal punto di vista storico, cioè dal punto di vista dell'ermeneusi dei testi di Scoto e della storia dei loro effetti, la questione richiede alcune precisazioni. Nel *De cognitione Dei* Scoto dà al quesito una risposta chiara e negativa⁶⁷; al contrario nel prologo alle *Quæstiones subtilissimæ* il Sottile non dà alcuna indicazione sui limiti della metafisica *secundum se scibilis*. Da come ne parla, anzi, essa parrebbe esaustiva di tutta la realtà in tutti i suoi dettagli⁶⁸. Ora, il *De cognitione Dei* è giunto a noi, a quanto mi risulta, in una sola copia manoscritta conservata in una biblioteca inglese e certamente è stato pubblicato soltanto nel nostro secolo; al di là dei diretti ascoltatori di Scoto, dunque, nessuno poteva essere a conoscenza delle tesi contenute in esso. Al contrario gli scotisti posteriori avevano a disposizione i passi delle

⁶⁴ [JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione... cit.*, pp. 384-385.387.390.

⁶⁵ GHISALBERTI, *Metodologia... cit.*, p. 287.

⁶⁶ GILSON, *Jean... cit.*, p. 194.

⁶⁷ [JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione... cit.*, pp. 387-390.

⁶⁸ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, Prol., n. 9.

Quæstiones subtilissimæ; si comprende pertanto come potessero essere tentati di vedere nella metafisica *in se* una scienza comprensiva dei contenuti di ogni altra scienza. Anche dal punto di vista teoretico, poi, la questione non sembra del tutto risolta. La metafisica, per Scotto, si occupa non solo delle proprietà trascendenti del contenuto concettuale dell'ente, ma anche dei predicamenti generali, della causalità in generale, della sostanza e dell'accidente, della natura comune e del principio di individuazione⁶⁹. Ora, cosa impedisce alla metafisica di occuparsi dell'ente così come esso si dà a seguito di divisioni sempre più particolari? Certo la metafisica *in nobis* è ostacolata dalla debolezza del nostro intelletto, ma ciò non vale per la metafisica *in se*, cioè per la metafisica presa in senso pieno; ed è a questa che, per il Sottile, occorre guardare se si vuol capire cos'è la metafisica.

Un secondo problema, cui ho già accennato, riguarda la differenza degli enti dall'ente. Né Tommaso, né i tomisti potevano salvare la distinzione delle scienze sulla base della differenza dell'ente dagli enti: infatti per essi l'ente si risolve negli enti. Ecco allora spiegato il ricorso a un criterio interno al soggetto conoscente: in Tommaso, il *modus considerandi* in Tommaso; in de Vio il grado di astrazione, fermo restando che questo autore risente dell'istanza scotista e porta il criterio suddetto a livello dell'oggetto stesso. Scotto ritiene questa soluzione insufficiente e tenta di salvare la distinzione delle scienze fondandola sulla distinzione degli oggetti. Così facendo ritrova la difficoltà che i tomisti non erano riusciti a superare: occorre spiegare, cioè, cosa distingue gli enti dall'ente. Se infatti gli enti si risolvessero nell'ente, se l'ente fosse incluso nella definizione della specie di ogni ente sia a livello di genere prossimo, sia a livello di differenza specifica, non vi sarebbero negli enti altre proprietà che quelle dell'ente; dunque studiare le proprietà dell'ente sarebbe lo stesso che studiare le proprietà degli enti. La risposta di Scotto costituisce il cuore della sua ontologia e consiste nel ricorso, in ultima analisi, alla distinzione tra la predicazione *in quid* e *in quale* dell'ente⁷⁰.

Un'ultima ma decisiva questione riguarda la natura del pensiero di Scotto nel suo complesso; ci si deve chiedere, cioè, se la speculazione del

⁶⁹ SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 490-492.

⁷⁰ WOLTER, *A "reportatio" of Duns Scotus' Merton college dialogue on language and metaphysics*, in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, I, Berlin – New York 1981, pp. 187-188. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik... cit.*, p. 84. Non posso qui trattare di tale tema, ma ho voluto comunque chiarire questo punto per mostrare il tenace legame nel pensiero del Sottile tra i contenuti della scienza che studia l'ente e la natura di tale scienza.

Sottile sia integralmente teologica, se garantisca e contenga, al contrario, uno spazio per la filosofia, o se, infine, non possa essere qualificata né come teologica, né come filosofica. I due giudizi estremi, ma non opposti, in proposito appartengono a Gilson e Buzzetti. Secondo Gilson il fondamento di alcune tra le più importanti dottrine filosofiche di Scoto è teologico. Ho già ricordato che Scoto distingue tra la conoscenza di cui l'intelletto è capace *ex natura potentiae* e quella di cui è capace *pro statu isto*. Lo studioso francese sostiene che per Scoto la discrepanza tra la capacità conoscitiva intrinseca all'intelletto e quella che esso di fatto possiede è dovuta al peccato originale. Dall'essenza dell'intelletto umano, infatti, consegue il solo intuire intellettivamente; se, al contrario, l'intelletto degli uomini è vincolato ai sensi, ciò è a causa della giustizia di Dio, che ha voluto punire in tal modo gli uomini per il peccato originale. Ma solo il teologo sa del peccato originale; dunque «celui qui connaît les conditions de fait dans lesquelles s'élabore notre philosophie, ce n'est pas le philosophe, c'est le théologien»⁷¹. Gilson trova una potente conferma alla propria tesi in un celebre passo del Sottile. Al dottore francescano si pone una difficoltà che si era posta anche a Tommaso: tutto è ente, dunque anche Dio; degli enti trattano le discipline filosofiche; dunque la teologia rivelata è superflua⁷². Parimenti Scoto si obietta: l'ente è l'oggetto naturalmente conoscibile dall'intelletto; Dio è perfettamente ente; dunque Dio è naturalmente conoscibile. L'essenza della risposta di Scoto è tutta contenuta nel periodo seguente: «negandum est (...) quod (...) naturaliter cognoscitur ens esse primum objectum intellectus nostri, et hoc secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et insensibilia»; tant'è, prosegue Scoto, che Aristotele ritenne che l'oggetto primo dell'intelletto fosse la *quidditas rei sensibilis*, sia che fosse sensibile in sé, sia che fosse astraibile dal sensibile, e ciò perché è impossibile per gli uomini *pro statu isto* conoscere intuitivamente le essenze separate⁷³. In altre parole, commenta Gilson, per Scoto gli uomini non possono conoscere, naturalmente e *pro statu isto*, tutti gli enti; dunque non possono sapere naturalmente cosa sia l'ente preso in tutta la sua ampiezza; dunque non possono sapere di cosa l'intelletto è capace, a meno che non beneficino della luce della rivelazione⁷⁴. Lo studioso francese trae la conclusione che l'opera del Sottile è una «victoire de la

⁷¹ GILSON, *Jean... cit.*, pp. 13-17.55-72. Testo riportato da pp. 70-71.

⁷² THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ob 2.

⁷³ JOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., pars 1, q. unica, I, B, n. 33 (= ed. Wadding: Prol., q. 1, a. 2, n. 12).

⁷⁴ GILSON, *Jean... cit.*, pp. 23-33.

théologie sur la philosophie»⁷⁵. Anche Buzzetti fonda il proprio giudizio sul fatto che Scoto nega che l'uomo possa conoscere naturalmente quale sia l'oggetto primo del suo intelletto; tuttavia, portando alle estreme conseguenze alcune tesi di Vignaux e Honnefelder, preferisce sostenere che la distinzione tra filosofia e teologia non è una chiave di lettura valida per la comprensione di Scoto: per comprendere il Sottile, così come gli altri autori medioevali, occorre superare questa divaricazione, posteriore e sconosciuta ad essi, e riscoprire la natura noematica della loro speculazione⁷⁶.

Non vi è dubbio, come osservano Gilson e Vignaux⁷⁷, che Scoto, insieme agli altri maestri della facoltà di teologia di Parigi, elabori le proprie tesi avendo sempre presenti preoccupazioni di carattere teologico. Un chiaro esempio è dato dal senso del dibattito "*An Deus sit primum subiectum in metaphysica*". Se il soggetto primo della metafisica fosse Dio, così pensa il Sottile, essa avrebbe lo stesso soggetto della teologia; ma dato che sarebbe superiore a quest'ultima per evidenza, allora la subalternerebbe a sé⁷⁸. Si capisce dunque l'importanza della questione: non si tratta semplicemente di avvalorare la tesi di Avicenna o di Averroè in una disputa priva di conseguenze; si tratta di garantire la possibilità di una teologia altra da ogni scienza puramente umana. D'altra parte, come si è già osservato, la filosofia fornisce alla teologia la nozione fondamentale intorno alla quale quest'ultima può organizzarsi come scienza: la nozione di ente infinito. È dunque chiaro che vi è una compenetrazione tra le due discipline; ciò che occorre stabilire è se la loro unità sia qualcosa di più di un reciproco, ma esterno, soccorso e se abbiano o non abbiano un'effettiva autonoma consistenza.

Le due dottrine su cui Gilson pone l'accento sono, effettivamente, strettamente unite e vanno pertanto esaminate congiuntamente. L'oggetto primo di una facoltà, così come di una scienza, è per Scoto ciò che contiene virtualmente ogni proprietà conosciuta da quella scienza, o da quella facoltà. Ne viene che per dire che l'ente è l'oggetto primo dell'intelletto «secundum totam indifferentiam entis ad sensibilia et

⁷⁵ GILSON, *La philosophie au moyen âge*, Paris 1952, p. 607.

⁷⁶ BUZZETTI, *Metafisica dell'“Esodo” e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, in *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni del moderno. Atti del Convegno di studi di Bologna, 18-20 febbraio 1993*, Bologna 1994, pp. 127-133.

⁷⁷ VIGNAUX, *Lire Duns Scot aujourd'hui*, in *Regnum hominis et regnum Dei*, I, Romae 1978, pp. 33-46.

⁷⁸ Si confrontino le osservazioni di GILSON, *Jean... cit.*, pp. 50-55 e GHISALBERTI, *Metodologia... cit.*, pp. 285-288.

insensibilia», occorre mostrare che l'intelletto è capace di conoscere pienamente e indifferentemente le cose sensibili e le cose immateriali. È possibile dire ciò naturalmente, senza ricorrere alla rivelazione e alla teologia? Il passo sopra riportato dal prologo della *Ordinatio* fornisce una risposta apparentemente inequivocabile: non è possibile sapere in modo naturale che l'ente che comprende virtualmente ogni predicato dei sensibili e degli immateriali è l'oggetto primo dell'intelletto. Dunque, inversamente, che quello sia l'oggetto primo dell'intelletto sembrerebbe noto solo grazie alla rivelazione; è la rivelazione, infatti, che ci dice che la visione beatifica è possibile e che, pertanto, è possibile che l'intelletto conosca intuitivamente tutte le proprietà degli immateriali. La risposta di Scoto, come ho scritto, sembrerebbe inequivocabile; senonché quando il Sottile, nella *distinctio* terza del primo libro della *Ordinatio*, si interroga su quale sia l'oggetto primo dell'intelletto, argomenta in modo diverso, per non dire opposto. La risposta di Scoto alla questione è nota: l'oggetto primo dell'intelletto nell'ordine dell'adeguazione è l'ente in quanto ente. Egli sostiene la propria tesi ricorrendo ad argomenti teologici: correttamente Gilson rileva che Scoto si appella alla conoscenza di cui sono capaci i beati e delinea lo stato dell'intelletto umano anteriormente e posteriormente al peccato originale⁷⁹; e altrettanto correttamente osserva che lo scopo principale del Sottile è garantire la possibilità della visione beatifica⁸⁰. Tuttavia Scoto non fa uso solamente di argomenti teologici; presenta, infatti, anche due argomenti filosofici. Primo argomento: proprio dell'intelletto è conoscere le cause delle cose; dunque esso tende naturalmente a conoscere Dio, che è causa prima di tutto; dunque è in grado di conoscerlo. Secondo argomento: metafisica e fisica sono scienze diverse; ma ciò è possibile solo perché l'ente, che è oggetto della metafisica, è qualcosa di più ampio delle realtà materiali. Si deve dunque riconoscere che Scoto determina quale sia l'oggetto della metafisica anche a prescindere da considerazioni teologiche; cosa che Gilson in definitiva ammette⁸¹. Sia dagli argomenti teologici, sia dagli argomenti filosofici il Sottile ricava due conseguenze: in primo luogo che l'intelletto è per sua essenza capace di conoscere qualunque conoscibile, comprese le sostanze immateriali; in secondo luogo che solo per ragioni esterne alla sua natura esso è costretto a conoscere le cose a partire dalle *species* che gli sono presentate nei *phantasmata*. Ne viene, conclude

⁷⁹ GILSON, *Jean... cit.*, pp. 55-72.

⁸⁰ *Id.*, p. 36.

⁸¹ *Id.*, p. 83.

Scoto, che altro sono le capacità conoscitive dell'intelletto *ex natura potentiae*, altro quelle *pro statu isto*⁸². Ora, è chiaro che in questo brano la distinzione suddetta è fondata su esigenze teologiche: il Sottile ha l'onere di spiegare la differenza tra lo stato di natura integra e lo stato di natura decaduta e di garantire la possibilità della visione beatifica. Tuttavia proprio perché egli fa uso anche di argomenti filosofici, non si può dire che tale distinzione abbia solamente fondamenti teologici. Anche il filosofo sa che vi è una ragione esterna alla natura dell'uomo che costringe quest'ultimo a conoscere soltanto attraverso i sensi; anche il filosofo sa che ciò può dipendere solo dalla volontà divina; pertanto anche il filosofo conosce le condizioni di fatto in cui egli elabora la propria metafisica. Certamente il teologo conosce un dato ignoto al filosofo: sa, infatti, che lo stato attuale dell'intelletto umano è conseguenza di un atto di giustizia punitiva di Dio. Ne viene che il filosofo non ha una conoscenza profonda come quella del teologo delle ragioni per cui l'intelletto non è capace di agire secondo tutte le sue potenzialità; nondimeno neppure al filosofo sfugge che la condizione attuale dell'intelletto umano è conseguenza di una decisione divina "posteriore" alla costituzione della natura dell'intelletto umano: che tale volontà sia punitiva, infatti, è un dettaglio tolto il quale non viene meno la ragione della distinzione tra ciò che spetta all'intelletto per natura e lo stato in cui si trova attualmente. Chiarita in questo modo la natura della dottrina espressa da Scoto nella *distinctio* terza del libro primo della *Ordinatio*, risulta palese la sua opposizione con la dottrina formulata nel Prologo. Qui Scoto scrive che l'uomo non può sapere *naturaliter* che l'ente comprendente in modo virtuale ogni predicato sia l'oggetto primo del suo intelletto; il che significa che l'uomo non può sapere *naturaliter* che il suo intelletto è capace di conoscere qualsiasi intelligibile. Ma nella *distinctio* terza del libro primo egli determina *naturaliter* quale sia la capacità dell'intelletto *ex natura potentiae*. Dunque è posto come filosoficamente vero che l'intelletto non può conoscere ogni predicato neppure *ex natura potentiae*. Nondimeno, ciò che Scoto dimostra *naturaliter* nella *distinctio* terza del libro primo è precisamente che l'intelletto *ex natura potentiae* è capace di conoscere qualsiasi intelligibile; dunque ogni predicato. Reputo che dal punto di vista di Scoto le due dottrine non siano in opposizione. Allo scopo di portare allo scoperto la prospettiva del Sottile, pongo il seguente interrogativo: secondo Scoto l'intelletto umano è capace, *ex natura potentiae*, di cogliere intuitivamente tutte le proprietà degli im-

⁸² BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Milano 1966, pp. 43-62.

materiali, comprese quelle di Dio? Formulato altrimenti: l'intelletto del beato è semplicemente un intelletto che pone in atto tutte le proprie capacità o è un intelletto al quale è stata conferita una capacità che eccede quelle che gli sono connaturali? Nel primo caso la distinzione tra le capacità dell'intelletto *pro statu isto* e quelle che esso possiede *ex natura potentiae* coincide con la distinzione tra le capacità dell'intelletto del viatore e quelle dell'intelletto del beato. Nel secondo caso le capacità dell'intelletto *ex natura potentiae* non sono sufficienti per spiegare lo stato dell'intelletto del beato; l'intelletto del beato, in altri termini, non è semplicemente un intelletto umano che agisce nel pieno delle sue possibilità. Le dottrine di Scoto che abbiamo visto in precedenza suggeriscono che egli non abbia scelto tra le due alternative. Dire che l'intelletto umano non può conoscere ogni predicato neppure *ex natura potentiae* è lo stesso che dire che la visione beatifica è qualcosa di più di ciò di cui l'intelletto è capace. Viceversa, dire che l'intelletto umano può conoscere ogni predicato *ex natura potentiae* è lo stesso che dire che la visione beatifica altro non è che il risultato della piena espressione delle capacità dell'intelletto. Le due proposizioni sono entrambe vere solo se si ritiene da un lato che il compimento dell'uomo non sia alla portata del suo solo intelletto, neppure preso *ex natura potentiae*; dall'altro che il compimento che egli acquisisce nella beatitudine sia l'unico possibile non solo di fatto, ma anche di diritto. Sarebbe pertanto vero che l'uomo non può sapere *naturaliter* che l'ente comprendente in modo virtuale ogni predicato sia l'oggetto primo del suo intelletto: neppure *ex natura potentiae* quest'ultimo potrebbe conoscere Dio come Dio. Ma sarebbe anche vero che l'uomo può sapere *naturaliter* che l'oggetto primo del suo intelletto è l'ente che comprende virtualmente ogni predicato: egli, infatti, inclina naturalmente a conoscere Dio per tutto ciò che è. Che questa sia realmente la posizione complessiva di Scoto, risulta chiaro non appena si riformuli il problema nella forma della *vexata quæstio* sul desiderio naturale di Dio. Il Sottile sostiene che l'uomo inclina naturalmente alla conoscenza perfetta di Dio, ma egli non è capace di acquisirla. Ebbene, il senso della sua tesi è chiaro e coerente con quanto detto fino ad ora: l'intelletto, considerato per ciò che esso è per se stesso, esprime tutte le sue capacità solo conoscendo Dio come Dio, ma non è capace, da sé, di conoscere tale oggetto in tale modo⁸³. La tesi di Scoto

⁸³ TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, Padova 1973, pp. 35-36. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, pp. 156-157.214-215.251.

sulla perfetta espressione delle capacità dell'intelletto si riflette anche nella concezione della metafisica che egli elabora nel *De cognitione Dei*. Si è visto che il Sottile distingue tra la capacità dell'intelletto *ex natura potentiae* e *pro statu isto*; si è anche visto che egli distingue tra metafisica *in se* e *in nobis*. Ci si deve ora chiedere quale rapporto vi sia tra le due distinzioni. In altre parole: la metafisica *in se* è quella di cui è capace un intelletto umano *ex natura potentiae*? Nel *De cognitione Dei* Scoto scrive che tra la metafisica *in nobis* e la metafisica *in se* vi sono due differenze. La prima è nel tipo di conoscenza: l'una è una conoscenza prevalentemente *quia*, l'altra è esclusivamente *propter quid*. La seconda è nell'estensione. La metafisica *in nobis* non si estende, riguardo a Dio, a tutto ciò cui si estende la metafisica *in se*: infatti nello stato presente gli uomini non possono avere concetti propri di determinazioni come "infinito"; al contrario la metafisica *in se* le coglie con concetti propri⁸⁴. Resta che Scoto non risponde alla domanda che ci siamo posti: non afferma né nega che la metafisica *in se* sia quella di cui l'intelletto umano è capace *ex natura potentiae*. Questo silenzio non mi pare accidentale. Se il Sottile rispondesse positivamente, ammetterebbe che un intelletto finito possa avere concetti propri di determinazioni divine; ammetterebbe, dunque, la possibilità di una conoscenza compiuta di Dio come ente, la possibilità di una "beatitudine naturale" accessibile, ad esempio, nello stato di natura integra. Se rispondesse negativamente comprometterebbe la possibilità della visione beatifica e renderebbe difficile dare ragione dell'inclinazione dell'uomo a conoscere Dio per tutto ciò che Dio è. Ora, tutto questo ci dice che nel mondo così come lo concepisce Scoto la filosofia non ha un posto stabile. L'ostacolo non sta nella distinzione, presa per se stessa, tra le capacità dell'intelletto *ex natura potentiae* e le capacità dell'intelletto *pro statu isto*. Perché qualcosa possa essere oggetto della filosofia occorre, anche dal punto di vista del Sottile, che esso sia coerente e compiuto; occorre, per dirla con Aristotele, che sia "necessario". Ora, sostenere che l'intelletto umano non esprime di fatto tutte le prerogative che gli appartengono di diritto non toglie che queste ultime possano continuare a competergli per natura e siano rinvenibili dal filosofo. La difficoltà sta, piuttosto, nella concezione che Scoto ha della natura dell'intelletto. La natura dell'intelletto che soggiace a ciò che esso è in grado di compiere *ex natura potentiae* è coerente non in se stessa, bensì solo dal punto di vista della volontà di Dio, che pone in es-

⁸⁴ [JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione... cit.*, p. 384.

sere un ente che inclina a qualcosa di cui la sua natura non è capace⁸⁵. Questa incompletezza compromette la competenza della filosofia nello studio del mondo e le impedisce di esistere di diritto.

Chiarito questo punto, possiamo delineare la natura complessiva della speculazione del Sottile. Il maestro francescano è innanzi tutto un teologo. Ciò è vero in primo luogo perché egli elabora le proprie tesi avendo costantemente presenti preoccupazioni di carattere teologico. In secondo luogo, e più radicalmente, perché il mondo che egli descrive è compiuto solo dal punto di vista del disegno di Dio; dal punto di vista della sua natura intrinseca, al contrario, è incoerente. Al tempo stesso, tuttavia, i giudizi di Gilson e Buzzetti, presi nella loro lettera non sono pienamente condivisibili. È Scoto stesso, e non qualche storico suo interprete, che pone il problema della differenza tra i soggetti, le metodologie e i fini di filosofia e teologia, e che nega che l'una sia subordinata all'altra o che entrambe siano subordinate a qualche forma di conoscenza superiore. È Scoto stesso che determina lo statuto epistemologico della filosofia e garantisce con ciò la possibilità, almeno relativa, del darsi di tale scienza. È ancora Scoto, infine, che dà concretezza a tale possibilità facendo uso di argomenti che non si fondano su dati rivelati. Non si può pertanto dire che le dottrine filosofiche del Sottile abbiano fondamenti teologici, né che la distinzione tra le due scienze sia una chiave di lettura infruttuosa del suo pensiero. Ciò non toglie che per Scoto solo la teologia rivelata colga l'effettiva struttura complessiva della realtà; ma se questo è sufficiente per dire, come scrive Gilson, che il maestro francescano fa vincere la teologia sulla filosofia, va aggiunto che lo stesso si deve dire per Tommaso; anche per l'Aquinate infatti, come si vedrà confrontandone la posizione con quella di Suárez, l'uomo è qualcosa di compiuto e coerente non in se stesso, bensì solo dal punto di vista della globalità del progetto divino.

Antonio Andrés

La schiera dei seguaci tardomedioevali e rinascimentali di Scoto è fitta e lo stesso Mastro menziona numerosi autori. Tra tutti mi limito a descrivere sommariamente alcune tesi di Antonio Andrés, discepolo diretto del Sottile, e di Antonio Trombetta, esponente di primo piano dello scotismo padovano e stabile inquilino delle pagine del meldolese. Ag-

⁸⁵ Anche BETTONI, *Duns... cit.*, p. 60 si rende conto della priorità in Scoto del volere di Dio sulle strutture delle creature, tuttavia la confina nella spiegazione dell'incapacità dell'intelletto umano di agire secondo tutte le sue potenzialità.

giungo poi un semplice accenno ad una tesi dell'osservante bresciano Francesco Lichetto, utile a comprendere un aspetto del dibattito sul soggetto della metafisica nello scotismo secentesco.

Di Andrés interessano qui due opere che probabilmente in origine costituivano un unico commento alla *Metafisica* di Aristotele⁸⁶: la *Expositio in XII libros Metaphysicorum* e le *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ*⁸⁷. La seconda espone con relativa sistematicità il pensiero filosofico di Scoto raccogliendolo dai suoi diversi scritti. La prima, che ha la forma di un classico commento letterale, è importante per due ragioni. In primo luogo perché fornisce una chiave di lettura del testo aristotelico che spiega come mai Mastri e Belluto potessero con tanta facilità rinvenire il pensiero di Scoto nelle pagine dello Stagirita. In secondo luogo perché si presentava come un testo autorevole: dalla fine del XV secolo all'inizio del XVII essa fu infatti ritenuta comunemente opera dello stesso Scoto, tanto da entrare a far parte dell'edizione Wadding delle opere del Sottile. Su quest'ultimo punto, tuttavia, occorre un chiarimento. L'attribuzione a Scoto dell'opera fu efficacemente contestata nel 1638 dal conventuale Matteo Frée sulla base di testimonianze esterne e di caratteristiche stilistiche e dottrinali interne; in particolare Frée riteneva che fosse ravvisabile in essa un atteggiamento conciliante nei confronti del tomismo⁸⁸. Questa contestazione era nota a Mastri, che proprio in quell'anno incontrò il Frée a Padova, e i suoi effetti sono visibili nell'introduzione alla prima *disputatio* del *In Met.*. Qui Mastri dichiara di omettere la *expositio* del testo della *Metafisica* e motiva la sua decisione in base al fatto che ve n'è già una *amplissimam et exactissimam*: quella contenuta nella *In XII libros Metaphysicorum Aristotelis expositio textualis*. Poi aggiunge: «an genuina sit eius<, id est Scoti,> vel potius Antonii Andræ ex eiusdem doctrina compilata, ut quidam contendunt scotistæ, parum curamus; nobis sat erit quod scotismus redoleat sitque conformis doctrinæ quam Doctor tradidit in quatuor libros Sententiarum

⁸⁶ PINI, *Scotistic aristotelianism: Antonius Andreas' "Expositio" and "Quæstiones" on the Metaphysics*, in *Via Scoti... cit.*, I, pp. 375-389. Sulla metafisica di Antonio Andrés in generale cf. SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 497-501; sulla questione del soggetto della metafisica in particolare cf. RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 474-479.

⁸⁷ Cito la prima opera dal quarto volume dell'edizione Wadding delle opere di Scoto e la seconda dall'edizione ANTONIUS ANDREA, *Questiones super Metaphysicam Aristotelis*, in civitate Vicentina 12 maggio 1477. Le carte di questa edizione non sono numerate; di conseguenza utilizzo la numerazione delle carte intrinseca ai fascicoli.

⁸⁸ SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 521-523. L'opera di Frée fu pubblicata a Padova con il seguente titolo: *Matteus FERCHIUS, Discussiones scoticæ de Commentariis metaphysicis et Reportatis parisiensibus ascriptis I. Dunsio Scoto, Doctori subtili, Patavii 1638.*

et Quodlibetis, ad cuius trutinam cætera opera non adeo certa examinari debent»⁸⁹. Il giudizio di Mastri è dunque in apparenza del tutto positivo; in realtà, come si vedrà quando presenterò le sue dottrine, il conventuale romagnolo si discosta non di rado dalle posizioni del correligionario spagnolo.

Le *Quæstiones* meritano attenzione non fosse altro che per il fatto che segnano un'interessante innovazione terminologica: il passaggio dalla considerazione del “*subiectum primum*” alla considerazione del “*subiectum adæquatum*”. Gli autori dell'età barocca, e tra questi Mastri, pongono il problema della natura di ciò di cui una scienza si occupa nei termini della ricerca del suo oggetto adeguato; ma non è questa l'impostazione iniziale della questione. Le riflessioni degli autori tardo-antichi e medioevali sullo statuto epistemologico dell'argomento di una scienza sono ispirate a un passo degli *Analitici secondi*. Qui si legge che nell'acquisizione di conoscenze scientifiche attraverso la dimostrazione vanno considerati tre elementi: la conclusione, gli assiomi e il γένος υποκείμενον⁹⁰. Ora, il termine “*υποκείμενον*” è tradotto in latino da Boezio con “*subiectum*” e il medesimo vocabolo è utilizzato dai traduttori degli *Analitici secondi* dalla metà del XII secolo a Guglielmo di Moerbeke. L'introduzione del sintagma “*subiectum scientiæ*” al posto della traduzione letterale “*genus subiectum*” è invece dovuta probabilmente alla traduzione di Gundisalvi di un passo della *Metafisica* di Avicenna. Si dà così ragione della posizione della problematica del “*subiectum scientiæ*” negli autori latini del XIII secolo⁹¹. Per quanto riguarda l'aggiunta della specificazione “*adæquatum*”, essa è una conseguenza dello sviluppo della specificazione “*primum*” ed ha il suo diretto ispiratore in Scoto. Tommaso utilizza una sola volta l'espressione “*adæquare obiectum*”⁹²; nell'opera del Sottile, al contrario, troviamo i presupposti immediati del sintagma elaborato da Antonio Andrés. In primo luogo

⁸⁹ *In Met.*, d. 1 [*Disputatio*] *proæmialis in metaphysicam*, [prologus]; I, p. 1. Non ci si faccia ingannare da quel “*parum curamus*”: con esso Mastri esprime non disinteresse per la questione critica, bensì la propria fiducia nel valore della *Expositio*. L'attenzione che Mastri pone nell'individuazione dell'autentico pensiero di Scoto è testimoniata dalle righe che immediatamente seguono: «cum qua etiam cautione recipimus quæstiones eius in Metaphysicam contextas: quamvis enim de illis minus dubitetur in nostra Schola num sint scoticæ quam de comentarijs, quia tamen multa sparsim continent contraria his quæ docet in libros Sententiarum, irrefragabilem et firmam in Schola subtilium auctoritatem facere non debent».

⁹⁰ *Analitici posteriori*, I, 7; 75a39-b1.

⁹¹ RUFFINENGO, *Da “ghenos ypokeimenon” a “obiectum scientiæ”*, in «Annali chieresi», 13 (1997), pp. 53-58.

⁹² THOMAS AQUINAS, *C. g.*, III, cap. 55, n. 3.

Scoto indica ciò che abbraccia e in cui conviene tutto quello di cui una scienza si occupa con le espressioni “*subiectum primum*” e “*obiectum primum*”; rende di conseguenza stabile la presenza della specificazione “*primum*” accanto ai sostantivi “*subiectum*” e “*obiectum*”. In secondo luogo scrive che la domanda su quale sia l’oggetto primo dell’intelletto dev’essere intesa nel senso che ci si chiede non quale sia lo *obiectum primum ordine perfectionis*, o *generationis*, bensì quale sia lo *obiectum primum ordine adæquationis*, cioè cosa sia ciò al quale la capacità conoscitiva dell’intelletto è ordinata per propria natura e in forza del quale tutti gli altri oggetti diventano intelligibili⁹³. Il rapporto che Scoto pone tra una potenza e il suo *obiectum primum* e, dall’altro lato, tra una scienza e il suo *obiectum primum* è pressoché il medesimo: in entrambi i casi l’oggetto primo è ciò che contiene senza residui l’ambito delle realtà su cui quella potenza, o quella scienza, fanno presa⁹⁴. Andrés non ha fatto altro che trasferire l’uso della precisazione “*adæquatum*” dal discorso sullo *obiectum primum* di una potenza al discorso sul *subiectum primum* di una scienza. Nel momento in cui si interroga su quale sia il *subiectum primum* della metafisica, il nostro scotista ritiene opportuno chiarire cosa si debba intendere con “*primum*”. Ciò che egli vuole determinare, scrive il francescano spagnolo, è non quale sia il soggetto primo per perfezione della metafisica, bensì quale sia il soggetto primo *adæquationis*. Il soggetto primo per perfezione di una scienza è l’ente più perfetto tra quelli che essa considera; nel caso della metafisica questo è senza dubbio Dio. Invece «*primitas sive prioritas adæquationis notat equalitatem prescisam subiecti ad scientias quoniam scilicet scientia non excedit subiectum nec e converso, sed quicquid cadit aliquo modo sub consideratione scientie cadit sub ratione formali subiecti et e converso quicquid participat rationem formalem subiecti cadit sub consideratione illius scientie; verbi gratia si ens in quantum ens ponitur subiectum primum methaphisice tali primitate, quicquid participat rationem entis ut sic cadit sub consideratione methaphisice et quicquid methaphisica considerat sub ratione entis considerat*»⁹⁵. Ove va notato che l’importanza del brano non si esaurisce nel passaggio dalla considerazione del soggetto primo a

⁹³ BETTONI, *Duns... cit.*, pp. 44-45.

⁹⁴ GILSON, *Jean... cit.*, p. 46 precisa che per Scoto soggetto e oggetto primo sono causa *adæquata* di una scienza in quanto la contengono totalmente, tuttavia egli non porta passi a sostegno della propria tesi.

⁹⁵ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 1 *Utrum ens simpliciter sumptum quod est commune Deo et creature sit scientie methaphisice subiectum primum primitate adæquationis*, respondeo, quantum ad primum; c. A2rb.

quella del soggetto adeguato, ma sta anche nella presenza in esso del termine “*præcisus*”, che tanta importanza avrà nelle ontologie dell’età barocca.

Una seconda tesi di Andrés degna di interesse è quella relativa al criterio di distinzione delle scienze. Nella *Expositio* egli spiega che Aristotele distingue le scienze sulla base del loro modo di definire e considerare (*pænes modum diffiniendi et considerandi*)⁹⁶. In concreto ciò significa che fisica, matematica e metafisica si distinguono perché la prima considera il proprio soggetto non astratto né secondo l’essere, né secondo la considerazione; la seconda lo considera non astratto secondo l’essere, ma astratto secondo la considerazione; la terza lo considera astratto sia secondo l’essere che secondo la considerazione⁹⁷. Ove si noti, lo ripeto, che questi modi di considerare il soggetto sono, propriamente parlando, dei modi di definirlo. Infine osserva che che questi modi di definire sono fondati sulla natura del soggetto primo⁹⁸. L’ultima affermazione ci riporta alla posizione di Scoto, ma è altresì evidente che Andrés articola la posizione del maestro accogliendo l’istanza tomista del *modum considerandi* come criterio di specificazione di una scienza.

Nel caso della metafisica il soggetto adeguato di tale scienza è l’ente in quanto ente, cioè, spiega Andrés nelle *Quæstiones*, preso assolutamente (*simpliciter sumptum*) o, ancora, inteso come comune a Dio e creatura. Qui il francescano spagnolo codifica i quattro argomenti a sostegno di tale tesi che saranno utilizzati anche da Mastri. In primo luogo osserva che il soggetto di una scienza dev’essere quello cui appartengono originariamente per sé le proprietà studiate da quella scienza; la metafisica si occupa delle proprietà metafisiche; ma solo l’ente in quanto ente può essere il loro soggetto; dunque l’ente in quanto ente è il soggetto della metafisica. In secondo luogo se l’ente in quanto ente non fosse il soggetto della metafisica vi sarebbe un’altra scienza che lo studia; dunque vi sarebbero quattro scienze speculative, contro ciò che dice Aristotele. Altra conseguenza della medesima osservazione è che vi sarebbe una scienza che avrebbe un soggetto più generale di quello della metafisica; dunque vi sarebbe un’altra scienza al di sopra della metafisica. Questo stesso argomento è presentato rovesciato nell’ultima argomentazione: la metafisica è la scienza più alta; la scienza più alta si occupa dei conoscibili più alti; l’ente in quanto ente è il primo conosciuto

⁹⁶ ANTONIUS ANDREA, *Expositio... cit.*, VI, summa 1, cap. 2, n. 8; p. 208a.

⁹⁷ *Id.*, nn. 10-11; pp. 208b-209a.

⁹⁸ *Id.*, n. 12; p. 209b.

e il più certo dei conosciuti, dunque è il conoscibile più alto; dunque la metafisica si occupa dell'ente in quanto ente⁹⁹.

Se si chiede ad Andrés se la metafisica si occupa di ogni cosa in universale o in particolare, il francescano dà una risposta sorprendente. La *Expositio* presenta una dottrina apparentemente chiarissima. Andrés legge nel testo di Aristotele che proprio del metafisico è conoscere tutto; si pone dunque il problema se per lo Stagirita proprio del metafisico sia conoscere tutto nel dettaglio. Il nostro scotista risponde che in tale caso conoscere tutto significa solo conoscere il massimamente universale e in favore di questa tesi così argomenta: chi conosce l'universale conosce tutto ciò che è contenuto nell'universale *in potentia et in communi*, né occorre che per conoscere l'universale si debba conoscere in particolare tutto ciò che vi è contenuto; dunque resta vero che il metafisico, che conosce l'ente in universale, conosce tutto, ma questo non significa che debba conoscere tutto in particolare¹⁰⁰. La dottrina di Andrés, lo ripeto, sembra qui inequivocabile; senonché nelle *Quæstiones* la sua posizione si rivela più complessa. Di fronte alla domanda *Utrum ad methaphysicum in quantum talis per se pertineat cognoscere omnes quidditates rerum in particulari*, egli scrive che le risposte valide possibili sono due. Si può dire che alla metafisica compete conoscere ogni quiddità per quanto è una quiddità ed è questa quiddità; ma non le compete conoscere la *ratio* di alcun accidente di quella quiddità. Ma si può anche dire che alla metafisica compete conoscere ogni quiddità, per quanto è una quiddità ed è questa quiddità, e la *ratio* degli accidenti *per se* di quella quiddità; ma non le compete conoscere la *ratio* degli accidenti *per accidens* di quella quiddità. A dimostrazione di queste due tesi egli porta tre argomenti. In primo luogo, scrive Andrés, se le cose non stessero in questo modo tutte le scienze sarebbero subalterne alla metafisica. In secondo luogo studiare l'inferiore e il superiore è di competenza di una medesima scienza. Infine la prima conoscenza della cosa è di competenza della metafisica; ma la prima conoscenza della cosa è la conoscenza della quiddità della cosa; dunque la conoscenza della quiddità della cosa, di ogni cosa, è di competenza della metafisica¹⁰¹. Il tenore complessivo della tesi dello scotista spagnolo è dunque chiaro: la metafisica non si occupa di tutto, e in particolare non si occupa di ciò di cui si occupa-

⁹⁹ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 1, respondeo, quantum ad tertium, tertia conclusio; c. A4va-b.

¹⁰⁰ ANTONIUS ANDREA, *Expositio... cit.*, I, summa 1, cap. 2, n. 21; p. 13a.

¹⁰¹ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 9 *Utrum ad methaphysicum in quantum talis per se pertineat cognoscere omnes quidditates rerum in particulari*; cc. C2rb-C3va.

no le altre scienze; ma ciò si dà solo nel senso che la metafisica non si occupa dei singoli (o almeno di alcuni dei singoli) predicati accidentali delle quiddità, mentre è comunque di sua competenza studiare le singole quiddità delle cose. Questo significa, in definitiva, che Andrés distingue le scienze sulla base della natura delle proprietà delle cose: le proprietà essenziali spettano alla metafisica, quelle accidentali, o addirittura solo quelle totalmente accidentali, a qualche altra scienza.

Resta che, come si è detto, la metafisica non si occupa di tutte le cose nei particolari; tuttavia qualcosa di cui essa si occupa nel particolare, per Andrés, vi è: gli enti spirituali, separati. Nelle *Quæstiones* lo scotista spagnolo respinge la tesi per cui il soggetto della metafisica è la sostanza immateriale¹⁰² e pone un'esplicita limitazione alla conoscenza di tale tipo di sostanza: «proprietates (...) que sunt scibiles a nobis via sensus de illis substantiis sunt sole passiones entis»¹⁰³. Il passaggio non presenta in Andrés particolari sviluppi, ma è storicamente importante per almeno due ragioni: in primo luogo perché vi è detto espressamente che le uniche proprietà che noi conosciamo ora come ora delle sostanze separate sono le *passiones entis*; in secondo luogo perché, pur divergendo su un punto essenziale, sia Trombetta che Fabri ammetteranno che spetta alla metafisica occuparsi di ogni proprietà delle sostanze separate che possa essere conosciuta dagli uomini nello stato presente e il primo farà di questa osservazione una delle ragioni per provare che tale scienza si occupa di quelle sostanze anche quanto alle loro nature particolari. Il francescano spagnolo, tuttavia, per quanto mi è noto segue una strada diversa. Nella *Expositio* egli si pone il seguente interrogativo: se la metafisica si occupa dell'ente immobile e separato, allora si occupa di un ente particolare; dunque non è vero che si occupa dell'ente solo in universale (*in communi*). Per rispondere Andrés si appella a un passo del primo capitolo del sesto libro della *Metafisica*, che sta commentando. Qui Aristotele scrive che se non vi fosse una sostanza separata oltre a quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima; se invece vi è una sostanza immobile, sarà la scienza di questa ad essere anteriore alle altre scienze e ad essere filosofia prima, e in quanto prima sarà universale e le spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè cosa sia l'essere e quali proprietà gli appartengano in quanto essere¹⁰⁴. Ora, Andrés ricorre a questo passo in almeno due occasioni e in entrambe intro-

¹⁰² *Id.*, q. 1, respondeo, quantum ad secundum; cc. A2va-A3va.

¹⁰³ *Id.*, c. A3rb.

¹⁰⁴ *Metafisica*, VI, 1; 1026a27-32.

duce significative curvature di significato. Nelle *Quæstiones* egli lo pone tra gli argomenti di autorità a favore della tesi per cui il *subiectum* adeguato della metafisica è l'ente in quanto ente; gesto coraggioso, visto che il passo di Aristotele invoglierebbe piuttosto a pensare il contrario. In tale sede Andrés riporta una sola affermazione dello Stagirita: quella per cui se non vi fosse una sostanza separata oltre a quelle naturali, la fisica sarebbe la scienza prima. Ma, commenta lo scotista, l'argomento di Aristotele vale solo se si suppone che il soggetto primo sia non qualcosa di primo in eccellenza, come sostiene Avicenna, bensì qualcosa di comune a tutto ciò di cui quella scienza si occupa: solo così, infatti, vale la conseguenza per cui la scienza prima si occuperebbe di tutti i *naturalia*¹⁰⁵. È peraltro evidente, però, che a sua volta l'inferenza di Andrés vale solo se la fisica è quella scienza che si occupa di tutti i *naturalia* in quanto convenienti in qualcosa di comune. Nella *Expositio* l'attenzione del francescano si sposta: qui non si tratta più di porre l'ente *simpliciter* come soggetto della metafisica; si tratta di affiancare ad esso lo studio delle sostanze separate e solo di quelle. Ecco allora che la citazione diviene più ampia, ma comunque sempre semplificata: se non vi fosse un sostanza separata oltre alle sostanze naturali, allora ogni ente sarebbe di competenza della fisica; dunque la fisica sarebbe la prima delle scienze; ma una sostanza immobile vi è ed è di competenza della metafisica; dunque la prima delle scienze è la metafisica. Ora, questo significa, argomenta Andrés, che spetta a una stessa scienza trattare dell'ente in generale e dell'ente separato, come parte più nobile dell'ente in generale: «*eiusdem scientiæ est considerare de ente in communi et de substantia immateriali et immobili, ut de nobiliori parte entis*». Si può anche dire che la metafisica è la scienza prima in dignità, poiché considera l'ente immateriale, ed è la prima in generalità (*communitatis*) poiché considera l'ente in generale. Dunque, conclude il francescano spagnolo, spetta alla metafisica trattare dell'ente in modo universale in quanto è ente¹⁰⁶. Il passaggio chiave dell'argomentazione di Andrés sta nell'affermazione per cui spetta a una stessa scienza trattare dell'ente in generale e dell'ente separato. Il nostro scotista non si preoccupa di dare formale dimostrazione di essa, tuttavia nel passo in esame vi sono tre elementi in proposito degni di interesse. In primo luogo vi è un richiamo alla "primità" della metafisica: in quanto scienza prima, essa considera sia

¹⁰⁵ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 1, respondeo, quantum ad tertium, tertia conclusio; c. A4rb-va.

¹⁰⁶ ANTONIUS ANDREA, *Expositio... cit.*, VI, summa 1, cap. 2, nn. 13-14; p. 210a-b.

ciò che è primo in generalità, sia ciò che è primo in dignità. In secondo luogo vi si osserva che la metafisica si occupa della sostanza immateriale come della (*ut de*) parte più nobile dell'ente. Quest'ultima affermazione può essere letta in due modi. Prima lettura: la metafisica si occupa della sostanza immateriale perché essa è la parte più nobile dell'ente. In tal caso Andrés starebbe dicendo che, almeno nel caso della metafisica, spetta alla medesima scienza considerare sia il proprio soggetto, sia la parte più nobile di esso. Seconda lettura: la metafisica si occupa della sostanza immateriale dal punto di vista dell'essere la parte più nobile dell'ente. In tal caso Andrés starebbe dicendo che spetta alla medesima scienza stabilire se un oggetto conviene in ciò che quella scienza studia e quanto in esso sia attuato ciò che quella scienza studia; nel nostro caso, spetta alla metafisica sia studiare la sostanza separata in quanto è ente, sia stabilire che si tratta della parte più nobile dell'ente. In terzo luogo va osservato che, a sostegno della tesi per cui spetta a una stessa scienza trattare dell'ente in generale e dell'ente separato, il nostro scotista rinvia al commento al primo libro della *Metafisica*. Questo punto è importante per due motivi. Il primo sta nel fatto che le due ragioni indicate fino ad ora non sono presentate da Andrés esplicitamente come tali; l'unica ragione che egli presenta esplicitamente come tale è ciò che ha scritto a commento del libro primo. Il secondo motivo sta nel contenuto stesso del commento al primo libro. Qui il francescano spagnolo svolge la considerazione seguente: per Aristotele la metafisica si deve occupare delle cause e dei principi primi¹⁰⁷; ciò significa, egli prosegue, che il metafisico deve sapere tutto, cioè deve conoscere l'universale più universale, e deve dare ragione di tutto, cioè deve conoscere le cause prime delle cose¹⁰⁸. In questo luogo il nostro autore non dice altro; ci si deve dunque chiedere per quale ragione egli ritenga che questo ragionamento dimostri la tesi che ha espresso nel commento al libro sesto. La risposta sta probabilmente in un'affermazione posta all'inizio di quest'ultimo: le sostanze separate, scrive qui Andrés, sono i principi incompletti dell'ente, cioè le sue vere cause¹⁰⁹. Questo asserto è, al tempo stesso, sia un possibile nesso tra il commento al libro primo e il commento al libro sesto, sia una fonte di un'ambiguità. Nel commento al libro primo Antonio Andrés stabilisce che il metafisico deve conoscere le cause prime delle cose; all'inizio del commento al libro sesto identifica le cause pri-

¹⁰⁷ *Id.*, I, summa 1, cap. 1, n. 18; pp. 10b-11a.

¹⁰⁸ *Id.*, cap. 2, n. 20; p. 12a-b.

¹⁰⁹ *Id.*, VI, summa 1, cap. 1, n. 2; p. 205b.

me dell'ente con le sostanze separate. Se, ora, identifichiamo le cause prime dell'ente con le cause prime di tutte le cose, ne viene che la metafisica si deve occupare delle sostanze separate. L'ambiguità è data dal fatto che le sostanze separate sono, a rigore, presentate dal nostro scotista non come cause prime delle cose, bensì come cause prime dell'ente e l'identità tra cause prime dell'ente e cause prime delle cose, che ho posto poco sopra, non è affatto messa a tema dal nostro autore. Cosa questo implichi risulta chiaro confrontando la dottrina di Andrés con quella di Tommaso d'Aquino. In linea generale va osservato che lo scotista spagnolo non ha la stessa concezione del *subiectum* che ha l'Aquinate: per quest'ultimo il *subiectum* di una scienza è ciò di cui quella scienza dimostra le proprietà; per Andrés il *subiectum* è, ordinariamente, ciò in cui conviene tutto quello che una certa scienza considera. Andrés dunque concepisce, almeno usualmente, il *subiectum* così come Tommaso concepisce lo *obiectum*. Questo fa sì che le sostanze separate siano per il francescano parte del *subiectum*, non esterne ad esso, come si vede bene nella seconda delle ragioni indicate. Antonio Andrés, però, ci dice anche che le sostanze separate sono causa dell'ente. Ciò solleva il problema seguente: l'ente di cui le sostanze separate sono causa è l'ente che è soggetto adeguato della metafisica? Se la risposta fosse positiva, ne verrebbe che esse sono fuori dal soggetto adeguato della metafisica. Avremmo dunque un Andrés prossimo alle tesi di Tommaso: la metafisica deve occuparsi delle sostanze separate non in quanto parte del suo soggetto, bensì in quanto cause. Se la risposta fosse negativa, la tesi di Andrés sarebbe distinta da quella di Tommaso e coerente con la posizione usuale del dottore spagnolo: la metafisica deve occuparsi delle sostanze separate perché esse ricadono in quel peculiare "tutto" che il metafisico è tenuto a conoscere. Occorrerebbe però chiarire che differenza vi sia tra l'ente che è soggetto adeguato della metafisica e l'ente di cui le sostanze immateriali sono causa. In conclusione, avanzo l'ipotesi che Antonio Andrés abbia tentato un avvicinamento al tomismo, ma che abbia recepito da esso una tesi che non si adatta alla globalità del suo sistema. Non per nulla gli scotisti posteriori abbandoneranno la tesi per cui le sostanze separate sono i principi incompletti dell'ente che è soggetto adeguato della metafisica.

La conoscibilità della sostanza immateriale entro la metafisica introduce una questione sulla quale mi soffermai presentando il pensiero di Scoto: la distinzione tra la metafisica così come è praticabile dall'uomo nello stato presente e così come è in se stessa. Colpisce che tale distinzione non sembri aver lasciato tracce rilevanti in Andrés. Nella *Exposi-*

tio essa è adombrata allorché il francescano intende difendere la certezza della metafisica. La difficoltà sta nel fatto che metafisica tratta di cose difficilissime; si potrebbe dunque pensare che tale scienza sia incerta. Ebbene, argomenta Andrés, certamente le cose di cui la metafisica tratta sono difficili per noi (*difficiles nobis*), ma ciò non implica che essa sia incerta in sé (*incerta in se*); e aggiunge: «illa principia non sunt nota, sed sunt nobis quæsita; tamen in se sunt nota et certissima»¹¹⁰. Nelle *Quæstiones* la distinzione in questione riemerge in un passaggio che ho già ricordato: scrive Andrés che «de substantiis separatis sunt multe proprietates cognoscibiles quantum est ex parte illorum, sed non a nobis via sensus. Ideo aliqua scientia speculativa est possibilis haberi de eis sed non a nobis. Proprietates autem que sunt scibiles a nobis via sensus de illis substantiis sunt sole passiones entis». Al motivo di interesse per questo brano che ho già segnalato va dunque aggiunto il fatto che in esso riappare un accenno alla differenza tra la metafisica che è elaborabile dagli uomini *pro statu isto* e quella che è in assoluto possibile. Tuttavia anche in questo caso l'accenno ha una portata limitata. Da un lato la ragione per cui la nostra metafisica è incapace di trattare convenientemente delle sostanze separate è chiaramente indicata: il fatto di essere ottenuta *via sensus*. Dall'altro, però, Andrés afferma la possibilità di una scienza speculativa completa di tali sostanze senza spiegare a che titolo, cioè per chi e a quali condizioni, essa sia possibile¹¹¹. In definitiva nelle opere di argomento metafisico del discepolo del Sottile non sembrano presenti sviluppi della dottrina di Scoto in proposito; parrebbe esservi, anzi, una semplificazione.

Fin qui ho esposto alcuni contenuti del pensiero di Antonio Andrés traendoli da vari luoghi delle sue opere. Nondimeno informazioni preziose sono racchiuse anche nello stesso ordine in cui espone la propria dottrina e in particolare nella struttura della *quæstio* sul soggetto della metafisica. La *quæstio* “*Utrum ens simpliciter sumptum quod est commune Deo et creature sit scientie methaphysice subiectum primum primitate adequationis*” è la prima delle *Quæstiones super XII libros Methaphysicæ*¹¹². Il nostro scotista introduce il quesito con queste parole: «quia secundum doctrinam Aristotelis *I Pos.* notitia subiecti presupponitur toti scientie (nam de subiecto oportet presupponere quia est et quod

¹¹⁰ *Id.*, I, summa 1, cap. 2, n. 22; p. 13a.

¹¹¹ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 1, respondeo, quantum ad secundum; c. A3rb.

¹¹² *Id.*, q. 1; cc. A1rb-A8vb.

est) idcirco ad expositionem libri methaphysice manum extendens (...) de subiecto methaphysice talem profero questionem. Utrum...»¹¹³. Il senso di questa affermazione è palese: sul piano della realtà delle cose, il contenuto concettuale che funge da soggetto di una scienza è presupposto alla totalità di quella scienza; dunque anche sul piano dell'esposizione occorre cominciare dalla determinazione di tale soggetto. Sembrerebbe di essere di fronte a un vero cominciamento assoluto: prima si pone il soggetto di una certa scienza; poi intorno ad esso si organizza l'intera disciplina. In realtà il pensiero di Antonio Andrés è meno lineare. La *quaestio* in esame si divide in un'esposizione delle tesi contrarie a quella che il nostro scotista intende sostenere, in un *respondeo* e nella confutazione delle tesi contrarie. Il *respondeo* è diviso a sua volta in tre parti. Nella prima sono poste tre premesse. In esse il francescano spagnolo chiarisce che la questione verte sull'ente preso universalmente e astrattamente, cioè considerato per la propria *ratio* di entità e prescindendo da qualunque *ratio* speciale di ente; preso come comune a Dio e creatura, a proposito della qual cosa Andrés sostiene brevemente che la prima divisione dell'ente è non quella in dieci predicamenti, bensì quella in finito e infinito; primo non per perfezione, bensì per adeguazione¹¹⁴. Detto questo, Andrés così riformula il problema: «est ergo sensus questionis: utrum ens comunissime sumptum ut sub se continet omne ens finitum et infinitum et sub propria et formali ratione entitatis, id est ens in quantum ens, sit subiectum primum scientie methaphysice sic adequatum quod nihil subterfugiat considerationem huius scientie ut participat rationem entis»¹¹⁵. Nella seconda parte il nostro autore respinge la tesi per cui il soggetto della metafisica è la sostanza immateriale¹¹⁶. Infine nella terza pone cinque *conclusiones*. Nella prima stabilisce che l'ente comune a Dio e creatura dice un concetto proprio diverso da quello di Dio e della creatura e conclude sostenendo l'univocità del concetto di ente detto di Dio e della creatura¹¹⁷. Nella seconda prova che il concetto di ente comune a Dio e creatura è uno *realiter*, cioè che è realmente qualcosa di comune; la sua comunanza, in altri termini, non è solo un effetto del nostro modo di concepirlo¹¹⁸. Nella terza dimostra, nel modo che si è già visto, che l'ente comune a Dio e creatura è il soggetto

¹¹³ *Id.*, c. A1rb.

¹¹⁴ *Id.*, respondeo, quantum ad primum; c. A2ra-b.

¹¹⁵ *Id.*; c. A2rb-va.

¹¹⁶ *Id.*, respondeo, quantum ad secundum; cc. A2va-A3va.

¹¹⁷ *Id.*, respondeo, quantum ad tertium, prima conclusio; cc. A3va-A4ra.

¹¹⁸ *Id.*, quantum ad tertium, secunda conclusio; c. A4ra-b.

primo della metafisica¹¹⁹. Nella quarta che l'ente che è soggetto della metafisica ha vere proprietà¹²⁰. Nella quinta che l'ente che è soggetto della metafisica ha vere proprietà dimostrabili di esso¹²¹. Ora, il modo in cui Andrés tratta l'argomento mostra tre cose. Innanzi tutto conferma che la dottrina scotista sul soggetto della metafisica è saldamente ancorata alla tesi dell'univocità dell'ente. In secondo luogo porta alla luce un fatto cui ho già accennato: sia Tommaso che Scoto, sia i tomisti che gli scotisti si trovano nell'imbarazzante situazione di dover decidere dello statuto epistemologico della metafisica anteriormente a una precisa determinazione del suo soggetto e, viceversa, di poter decidere di tale statuto epistemologico solo sulla base di una conoscenza adeguata del soggetto suddetto. Ciò è vero, come ho appena scritto, anche per Tommaso e i suoi seguaci, ma è certamente un punto particolarmente critico proprio per gli scotisti: per essi, infatti, è proprio il soggetto ciò che specifica la scienza che lo studia, e non il nostro modo di considerarlo, e si capisce quindi che per essi la natura della metafisica si chiarifichi solo contestualmente al chiarirsi della natura del suo soggetto. Ecco la ragione per cui Andrés antepone alla *tertia conclusio* un vero e proprio compendio di tutta la sua metafisica; ed ecco anche la ragione per cui fa seguire a tale *conclusio* altre due *conclusiones* di argomento, nuovamente, ontologico: occorre garantire che il soggetto della metafisica precedentemente individuato permetta il darsi di dimostrazioni e, quindi, di scienza. Infine va notato che nella seconda parte del *respondeo*, quella in cui nega che il soggetto della metafisica sia la sostanza immateriale, non traspare alcuna preoccupazione teologica. Come si è già osservato, in Scoto l'interrogativo "*An Deus sit primum subiectum in metaphysica*" nasce da una sensibile preoccupazione religiosa: impedire che la teologia venga sostituita dalla filosofia. Ora, mi è impossibile affermare che tale preoccupazione sia assente in Andrés; certo però è che se vi è, nelle opere di argomento metafisico del pensatore spagnolo essa è del tutto inespressa.

Antonio Trombetta

Il secondo seguace di Scoto su cui mi soffermo è il padovano Antonio Trombetta. Reggente al collegio di S. Antonio a Padova e, in seguito, docente dalla cattedra di teologia *in via Scoti* dell'Università di Padova

¹¹⁹ *Id.*, quantum ad tertium, *tertia conclusio*; c. A4r-b-vb.

¹²⁰ *Id.*, quantum ad tertium, *quarta conclusio*; cc. A4vb-A5va.

¹²¹ *Id.*, quantum ad tertium, *quinta conclusio*; cc. A5va-A7ra.

dal 1471 al 1511, fu impegnato in una vivace battaglia a sostegno dello scotismo con i domenicani Francesco Securi e Tommaso de Vio¹²². Riguardano la presente ricerca due *quæstiones* dello *Opus in Metaphysicam Aristotelis in thomistas discussum*, commento alla *Metafisica* di Aristotele sullo stile delle *Quæstiones subtilissimæ* di Scoto e delle *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ* di Andrés¹²³.

Trombetta dedica un'intera *quæstio*, la nona del primo libro, al problema “*Utrum de mente Doctoris subtilis sit quod metaphysicus consideret quidditates solum in universali*”¹²⁴. Entro la trattazione di questo tema vi sono tre elementi degni di interesse: in primo luogo alcune indicazioni sulle proprietà del soggetto di qualsiasi scienza in quanto soggetto di una scienza; in secondo luogo una complessa soluzione al problema se la metafisica tratti delle quiddità delle cose in generale o in particolare; infine l'uso della distinzione tra metafisica *in se* e metafisica *prout traditur ab Aristoteli*.

Lo scotista padovano intende dimostrare che la metafisica si occupa delle quiddità in modo tale da non togliere spazio alle altre scienze. Come si è visto, Andrés aveva risolto la difficoltà accogliendo la tesi per

¹²² SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 501-509. Per il complesso dell'ambiente padovano durante il periodo di attività di Trombetta cf. MAHONEY, *Duns Scotus and the School of Padua around 1500*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 215-227.

¹²³ L'opera fu pubblicata nel 1493 con il titolo di *Questiones metaphysicales* e poi con il titolo suddetto nel 1502. Non ho notato differenze tra il testo delle due *quæstiones* che vado a esaminare così come lo si trova nell'edizione Antonius TROMBETA, *Questiones metaphysicales*, Hyeronimus de Paganinis, Venetiis 24 dicembre 1493, in IDEM, *Opus doctrine scotice in thomistas discussum sententiis Phylosophi maxime conveniens*, Hyeronimus de Paganinis, Venetiis 8 novembre – 24 dicembre 1493, cc. 11ra-76rb (cf. IGI 9725) e come lo si legge nell'edizione Antonius TROMBETA, *Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in thomistas discussum*, Venetiis 1502. Questa, però, rispetto alla precedente è nel complesso una vera seconda edizione; al contrario l'edizione veneziana del 1504, con il titolo di *Opus in Metaphysicam*, è una semplice ristampa di quella del 1502, come ricavo dal confronto tra gli esemplari dell'una e dell'altra conservati presso la Biblioteca classense di Ravenna. Ne concludo che l'edizione del 1502 è non solo seconda, ma archetipa. Un ultimo dettaglio bibliologico: lo *Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in thomistas discussum* dichiara al frontespizio anche la presenza di altre *quæstiones* e delle *Formalitates*, cioè della *In tractatum formalitatum scoticarum sententia* dello stesso Trombetta; tuttavia constato che i rilevatori dello EDIT16 hanno considerato lo *Opus in Metaphysicam* una singola opera comprendente le *quæstiones* di cui sopra ma escludente la *In tractatum formalitatum scoticarum sententia* edita già nel 1493 e ristampata nel 1502 dallo stesso stampatore dello *Opus in Metaphysicam*. Dico questo perché potrebbe darsi il caso che in qualche repertorio o catalogo le due opere siano presentate sotto lo stesso titolo d'insieme.

¹²⁴ TROMBETA, *Opus... cit.*, I, q. 9 *Utrum de mente Doctoris subtilis sit quod metaphysicus consideret quidditates solum in universali*; cc. 8vb-11ra.

cui solo la metafisica considera le quiddità delle cose; le altre scienze, al contrario, considerano non le quiddità, bensì gli accidenti delle quiddità, o, per meglio dire, considerano le quiddità solo in ordine ai loro accidenti, o ai loro accidenti propri. Trombetta non nomina il suo confratello, forse per non creare perplessità in chi avesse visto contestato colui che egli stesso poche righe prima aveva qualificato come «Scoti fidelis interpres»¹²⁵, e prende nettamente posizione contro questa dottrina. Egli argomenta in positivo che ciò che è soggetto di una scienza dev'essere considerato in quella scienza secondo la propria *ratio* quidditativa; in negativo che tale soggetto non può essere considerato né solo quanto a una delle *rationes* da cui esso è costituito, né solo quanto a una sua proprietà, cioè a un suo accidente proprio¹²⁶. Trombetta dimostra con facilità che il soggetto di una scienza non può essere considerato da quella scienza solo quanto a qualche *ratio* da cui esso è costituito: quella scienza non potrebbe avere del suo soggetto che una conoscenza confusa. Molto più laboriosa è la dimostrazione della tesi per cui il soggetto di una scienza non può essere considerato da quella scienza solo quanto a un accidente proprio di tale soggetto. I numerosi e articolati argomenti di Trombetta fanno leva sul fatto che il concetto della proprietà è, entro la scienza che se ne occupa, riconducibile o comunque posteriore a quello del suo soggetto, mentre il soggetto primo di una scienza non dev'essere, entro tale scienza, né riconducibile, né posteriore ad altro¹²⁷; ed è proprio per provare questa tesi che lo scotista padovano sviluppa quegli elementi sulla natura del soggetto primo di una scienza che maggiormente qui ci interessano. Trombetta presenta la totalità degli oggetti considerati da una scienza sotto due punti di vista: essi sono un insieme di oggetti conoscibili da un lato uniti dal fatto che ogni cosa considerata in quella certa scienza vi è considerata per una certa *ratio*, dall'altro risolubili in ultima analisi in un certo qualcosa. Ora, queste due proprietà dell'insieme dei contenuti di una scienza sono, per il francescano, intimamente connesse. Egli argomenta dicendo in primo luogo che l'insieme degli oggetti conoscibili da una scienza è anche ordinato secondo un ordine essenziale (*ordo essentialis*); un tale ordine si dà in riferimento a un primo; dunque vi è un primo in riferimento al quale tale ordine è determinato (*terminabitur*). Stabilito questo Trombetta identifica, senza dare spiegazioni, il “primo” che determina l'ordine tra tutti gli

¹²⁵ *Id.*, ad oppositum, intentio Scoti (...) arguitur auctoritatibus; c. 9ra.

¹²⁶ *Id.*, ad oppositum, probatur (...) hæc opinio; c. 9ra-b.

¹²⁷ *Id.*, cc. 9ra-9va.

oggetti di una scienza e il soggetto la cui *ratio* è ciò per cui ogni cosa considerata in una scienza vi è considerata (*ratio considerandi quaecumque considerata in scientia*), cioè la cui *ratio* determina quali sono gli oggetti di tale scienza. Infine, di nuovo senza dare spiegazioni, egli ne ricava che il “primo” la cui *ratio* determina quali sono gli oggetti di una scienza e il “primo” in cui tali oggetti sono risolubili sono a loro volta il medesimo: «subiectum primum, secundum rationem formalem obiectivam sub qua consideratur in scientia (cuius est subiectum primum), est simpliciter primum ad quod stat ultimata resolutio omnium cognoscibilium in tali scientia»¹²⁸. Come ho scritto, Trombetta è avaro di spiegazioni su due passaggi fondamentali. Dal tenore di tutto il discorso ritengo tuttavia che si possa dire quanto segue. Il nesso tra il primo e il secondo passaggio del ragionamento mi sembra stia nella tesi per cui se qualcosa circoscrive un insieme di oggetti e qualcos’altro ordina tale insieme di oggetti, quei due principi, delimitatore e ordinatore, devono essere il medesimo. Il nesso tra il secondo e il terzo passaggio mi pare stia nella prospettiva per cui dire che qualcosa è risolubile in qualcos’altro è lo stesso che dire che il primo è essenzialmente ordinato al secondo. Quest’ultimo punto è a mio avviso particolarmente degno di nota. Porre nell’ordine essenziale ciò che unifica i vari aspetti della scienza e gli oggetti della scienza tra loro è affermare che il nesso tra gli oggetti studiati da una scienza non è spiegabile sulla base delle sole proprietà linguistiche dei termini coinvolti in una scienza. Se così è, al di là della polemica non dichiarata con Andrés, la cui posizione non per nulla è rinvenibile anche in Buridano¹²⁹, Trombetta manifesta il proprio realismo di fondo e una prospettiva che ritroveremo nella dottrina di Mastri. Il realismo del padovano trova una seconda espressione nell’unificazione della considerazione del fine della scienza dal lato del conoscente e dal lato del conosciuto. Trombetta sostiene che una scienza deve considerare ciò che è suo soggetto primo nel modo più perfetto tra quelli in cui può considerarlo una scienza: se così non fosse, argomenta il francescano, non vi sarebbe ragione per cui quel soggetto sia soggetto di quella scienza e non di un’altra; ed è lo stesso che dire, come Trombetta dice, che esso è il «*finis obiectalis ultimum totius scientie quia est illud per quod alia considerantur et ad quod omnia alia considerata in scientia habent essentialem attributionem*». La dottrina d’insieme del nostro scotista è dunque chiara: il soggetto primo di una scienza è fine

¹²⁸ *Id.*, c. 9rb.

¹²⁹ GHISALBERTI, *Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, Milano 1975, p. 31.

della conoscenza che si dà in quella scienza non solo perché lo scienziato va alla ricerca di tale soggetto, ma anche perché tutto ciò che lo scienziato cerca ha effettivamente un riferimento, cioè ha un riferimento essenziale, a detto soggetto¹³⁰. In terzo luogo è degna di nota la distinzione entro il soggetto primo di una scienza tra ciò che il soggetto è e la sua *ratio*. Trombetta la utilizza, come si è visto, per saldare i due aspetti del soggetto di una scienza: ciò cui tutti gli oggetti di una scienza sono ordinati e ciò la cui *ratio* delimita il campo di interesse di una scienza. Poche righe dopo il francescano riprende la distinzione e introduce la terminologia del “*quod*” e del “*quo*”: «*subiectum scientificum primum et adequatum toti scientie se habet ad rationem eius formalem et obiectivam (que est adequata ratio considerandi scientie) sicut quod ad quo, vel sicut effectus formalis ad principium formale*». E prosegue ricavandone che «*ratio formalis obiectiva est prior obiecto primo et adequato ipsius scientie*»¹³¹. Queste ultime parole di Trombetta ci introducono ad alcuni aspetti della terminologia del padovano. Il sintagma con cui più di frequente in questa pagina il nostro scotista indica ciò di cui una scienza si occupa è “*subiectum primum*”; nondimeno non mancano espressioni come “*subiectum primum adequatum*”, seguita talvolta dal dativo (*toti scientie*), e, più raramente, “*obiectum primum et adequatum*”, seguita dal genitivo (*ipsius scientie*). Trombetta accoglie dunque la precisazione di Antonio Andrés circa il significato di “*primum*” nel senso di “*adequatum*” e specifica con tale aggettivo non solo il termine “*subiectum*”, ma anche “*obiectum*” e “*ratio*”, quella *ratio* che determina quali oggetti sono considerati da una certa scienza. Per quanto riguarda i significati di “*subiectum*” e di “*obiectum*”, ritengo che sarebbe scorretto intendere con il primo termine qualcosa di extramentale e con il secondo un contenuto concettuale; mi pare, invece, che Trombetta parli sempre e solo di oggetti, di conosciuti¹³². La differenza tra “*subiectum*” e “*obiectum*” sta altrove: ciò di cui una scienza si occupa è “*subiectum*” quando è inteso come punto di riferimento e fondamento di ciò che una scienza considera; è “*obiectum*” quando è inteso come ciò che una scienza primariamente considera; nondimeno il “*subiectum*” resta pur

¹³⁰ TROMBETA, *Opus... cit.*, I, q. 9, ad oppositum, probatur (...) hæc opinio; c. 9rb.

¹³¹ *Ib.*

¹³² Questa non è una novità. Già per Enrico di Gand il *subiectum* di una scienza è qualcosa che è posto di fronte, cioè *obiectum*, alla conoscenza: «*subiectum est illud quod primo cadit in notitia scientiæ tamquam per se obiectum et cuius notitia principaliter intenditur*». HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quæstionum ordinariorum*, a. 19, q. 2; I, apud Parrhisios 1520, c. 116v.

sempre un conosciuto. Nei passi fin qui esaminati termini come “*res*” ed “*ens*” non compaiono mai; al contrario Trombetta scrive chiaramente che lo *ordo essentialis* si dà tra *obiecta*. Una difficoltà nasce dal fatto che tale *ordo* è determinato in riferimento non al *subiectum primum*, bensì al *subiectum primum scientificum secundum rationem eius formalem*; ora, l’aggettivo “*obiectivum*” compare in questo brano come specificazione della *ratio formalis*; è la *ratio formalis*, cioè, a essere *obiectiva*. Sembrerebbe dunque che ciò che è *obiectum* di una scienza sia la *ratio formalis* del *subiectum*, cioè il *subiectum* preso come *quo*, e non il *subiectum* preso come *quod*. Sennonché Trombetta conclude dichiarando la priorità di tale *ratio* sullo *obiecto primo et adæquato ipsius scientiæ*, che è senza dubbio il *subiectum* preso come *quod*. Una conferma giunge alcune righe più avanti. Qui il nostro scotista scrive che il *subiectum primum* è il *finis obiectalis ultimum* di tutta la scienza di cui è soggetto perché è ciò in riferimento al quale ciò che è considerato da quella scienza ha ordine essenziale. Ebbene, l’uso di “*obiectalis*” è indicativo: il *subiectum* è qualcosa che si pone di fronte alla conoscenza, è un contenuto concettuale cui sono ordinati altri contenuti concettuali. Quanto detto non significa che il *subiectum* non possa avere una consistenza extramentale, bensì che la consistenza extramentale che eventualmente possiede, esso non la possiede in quanto *subiectum*: essere *subiectum*, in altre parole, dice solo l’essere fondamento di una serie essenzialmente ordinata di oggetti e lascia del tutto impregiudicata la questione della consistenza extramentale del soggetto stesso. Si comprende, pertanto, per quale ragione Matri, al di là delle sollecitazioni suareziane, riterrà più semplice parlare di *obiectum adæquatum*. Posto questo chiarimento, possiamo tentare un confronto tra la posizione del Trombetta e quella del suo contemporaneo, collega e avversario all’Università di Padova Tommaso de Vio. Trombetta distingue entro il soggetto il soggetto stesso e la sua *rationem formalem et obiectivam*; la seconda si rapporta al primo come un *quo* a un *quod* ed è ciò *sub qua* il soggetto primo di una scienza è considerato da quella scienza di cui è soggetto primo. De Vio, come si è visto, distingue entro l’oggetto formale di una scienza una *ratio formalis quæ* e una *ratio formalis sub qua*; la prima è la caratteristica essenziale dell’oggetto studiato da una certa scienza, mentre la seconda è la caratteristica essenziale della conoscibilità dell’oggetto di cui si occupa quella certa scienza. La diversità del lessico è chiara, ma mi pare evidente anche il parallelismo. Posto che il *subiectum* di cui parla Trombetta è precisamente ciò di cui una scienza si occupa, si vede che quello che il padovano denomina “*subiectum primum*

scientiæ” il de Vio lo denomina “*obiectum formale scientiæ*”. Ne viene che il *subiectum* preso come *quod* del Trombetta corrisponde alla *ratio formalis quæ* del domenicano e che la *rationem formalem et obiectivam* del primo corrisponde alla *ratio formalis sub qua* del secondo, con la quale condivide, al di là della questione dello specificativo di tale *ratio*, la proprietà di essere anteriore al *subiectum* e la funzione di essere ciò *sub qua* il *subiectum* è considerato. È questa la terminologia che troveremo nell’opera in Mastri, e la ritroveremo con lo stesso rapporto ora indicato con la terminologia dei tomisti.

Veniamo ora al problema di come la metafisica tratta delle quiddità delle cose. Trombetta risponde che il metafisico non considera ogni quiddità in particolare, tuttavia considera «quiditates rerum in universali per rationes primo generales, secundo per rationes speciales»¹³³. La parte negativa della tesi è dimostrata nei passi che abbiamo già visto. Se il metafisico conoscesse ogni quiddità in particolare, argomenta il padovano, ogni altra scienza particolare sarebbe inutile: infatti ogni altra conoscenza si risolverebbe in questa. Inoltre colui che conoscesse distintamente la quiddità di un soggetto, conoscerebbe i suoi effetti; le proprietà di un soggetto sono effetti della quiddità di quel soggetto; dunque colui che conoscesse distintamente la quiddità di un soggetto conoscerebbe anche le proprietà di quel soggetto¹³⁴. È in questo contesto che Trombetta si pone come obiezione la posizione accolta da Andrés, per cui le altre scienze conoscono ciò che compete alle quiddità *per accidens*. A essa replica che se così fosse ogni scienza sarebbe scienza della proprietà; ora, una scienza non può avere per soggetto adeguato una proprietà, ma, al contrario, deve avere per soggetto un soggetto (in senso etimologico) di cui quella proprietà è proprietà; dunque ogni scienza deve occuparsi innanzitutto e principalmente di una quiddità¹³⁵. La parte positiva della tesi è divisa in due casi: quello delle quiddità separate e quello delle quiddità materiali. Le quiddità immateriali, spiega Trombetta, sono quelle che nelle loro *rationes* formali non includono né la materia, né una connessione necessaria con essa¹³⁶. Di esse si possono avere quattro tipi di concetti. In primo luogo possono essere conosciute tramite concetti trascendenti, di cui alcuni quidditativi, come il concetto di ente, altri qualitativi, come i concetti delle proprietà (*passiones*)

¹³³ TROMBETA, *Opus... cit.*, I, q. 9, ad oppositum, probatur (...) hæc opinio; c. 9ra.

¹³⁴ *Ib.*.

¹³⁵ *Id.*, cc. 9ra-va.

¹³⁶ *Id.*, q. 9, pro declaratione questionis, quantum ad primum, c. 9va-b.

dell'ente. In secondo e terzo luogo si possono avere di esse i concetti di sostanza e di sostanza spirituale, o incorporea; ciò, ovviamente, a condizione di ritenere che tali quiddità ricadano in qualche predicamento. Infine vi possono essere di esse concetti propri e specifici. Tra questi quattro tipi di concetti, gli uomini possono acquisire in modo naturale (*naturaliter*) solo quelli astraibili dai sensibili e dagli immaginabili; ora, i concetti dei primi tre tipi sono astraibili dai sensibili, ma quelli del quarto tipo non lo sono; dunque gli uomini possono acquisire in modo naturale concetti dei primi tre tipi, ma non concetti del quarto tipo. Ebbene, delle sostanze separate vi possono essere due specie di concetti propri: quelli risultanti dall'aggregazione di due concetti dei primi tre tipi, ad esempio il concetto di Dio come ente infinito; e quelli semplici e intuitivi, cioè i concetti specifici delle sostanze separate, che appartengono al quarto tipo. Ne viene che gli uomini per vie naturali (*ex naturalibus*) possono avere concetti propri della prima specie, per aggregazione, ma non della seconda, per intuizione¹³⁷. Questo chiarimento preliminare, che Fabri e Mastri assumeranno pressoché integralmente, permette a Trombetta di spiegare per quale ragione e in che senso la metafisica tratti delle sostanze immateriali in universale e in particolare. Perché e a che titolo le consideri in universale è presto detto: le considera in quanto enti, e può farlo in quanto esse includono la *ratio entis*¹³⁸. Più complesso il discorso relativo alla considerazione delle sostanze immateriali nel particolare. È compito della metafisica, scrive il nostro francescano, considerare Dio come infinito e le altre sostanze immateriali in quanto sono intelligenze e atti puri; ciò perché spetta al metafisico trattare dei concetti di necessità, attualità, semplicità, indipendenza. Concetti, questi, propri e particolari di Dio e delle sostanze separate¹³⁹. Nondimeno il metafisico non considera le quiddità separate quanto al loro concetto «particolari proprio simplici et intuitivo». I concetti di questo tipo, infatti, non sono astraibili dal sensibile e dunque non appartengono alla metafisica «prout traditur ab Aristoteli»; essi appartengono, invece, nel caso di Dio alla teologia, nel caso delle altre sostanze separate alla metafisica *in se*¹⁴⁰. Circa le quiddità materiali, la risposta del padovano è nuovamente articolata. La metafisica tratta di questo tipo di quiddità sia in universale, sia, in un certo senso, in particolare. Essa considera tutto

¹³⁷ *Id.*, c. 9vb.

¹³⁸ *Id.*, pro declaratione questionis, quantum ad secundum, prima conclusio; c. 9vb.

¹³⁹ *Id.*, cc. 9vb-10ra.

¹⁴⁰ *Id.*, c. 10ra.

ciò in cui è incluso il suo soggetto primo e adeguato, cioè l'ente in quanto ente; ma l'ente in quanto ente è incluso in tutto; dunque considera tutto dal punto di vista dell'essere ente. Ne viene che la metafisica considera tutte le quiddità, comprese le quiddità materiali, dal punto di vista del concetto universale di ente e dei concetti ad esso connessi¹⁴¹. Ma per la medesima ragione questa scienza considera tutte le quiddità nel dettaglio. Ogni quiddità, scrive Trombetta, è di competenza della metafisica per quell'aspetto per cui essa include l'ente per predicazione identica o formale; ma tutto include l'ente in uno di questi due modi; dunque la metafisica si occupa di ogni quiddità particolare in quanto include l'ente. Questo non significa però, precisa Trombetta, che essa si occupi di ogni quiddità particolare *sistendo in illa*, in quanto è particolare e da un punto di vista particolare; al contrario la metafisica si occupa di ogni quiddità particolare solo riferendo tale quiddità all'ente e ai principi che derivano dall'ente¹⁴². Nella quarta *conclusio* in cui è articolata la parte positiva della risposta di Trombetta egli affronta una difficoltà che si era posta anche ad Andrés: se la metafisica considera gli immateriali in particolare e i materiali solo in universale, allora considera gli immateriali più in particolare dei materiali. Per comprendere appieno la portata della soluzione del padovano occorre tornare con l'attenzione a ciò che ha scritto nella *prima conclusio*. Qui egli ha esposto una tesi che presenta, a mio avviso, un'ambiguità. Trombetta scrive che la ragione per cui il metafisico si occupa nel dettaglio degli immateriali sta nel fatto che tutti i concetti propri che egli, *ex naturalibus* e ora come ora, può avere di essi sono di competenza del metafisico. Trombetta prova la sua affermazione elencando alcuni di tali concetti propri o, per meglio dire, alcuni dei concetti la cui aggregazione dà luogo ai concetti propri, conoscibili *pro statu isto*, degli enti separati: necessità, attualità, semplicità, indipendenza. Ora, questi concetti competono a quella che oggi chiameremmo ontologia; si potrebbe dunque pensare che la ragione per cui la metafisica si occupa nel dettaglio degli enti immateriali sia legata allo stato attuale dell'intelletto: esso ora come ora non è capace di attribuire agli enti immateriali concetti diversi da quelli presi in considerazione dall'ontologia; dunque ora come ora sono di competenza di quest'ultima tutti i concetti che l'intelletto umano può attribuire

¹⁴¹ *Id.*, quantum ad secundum, secunda conclusio; c. 10ra-b. Cf. *Id.*, pro declaratione questionis, quantum ad primum, c. 9vb.

¹⁴² *Id.*, pro declaratione questionis, quantum ad secundum, tertia conclusio – ultima conclusio; c. 10rb.

agli enti separati. In questa prospettiva il fatto che la metafisica *nostra* si occupi nel dettaglio degli immateriali non le impedisce di essere nient'altro che un'ontologia. Ne viene anche, però, che in uno stato diverso, in cui l'intelletto abbia la possibilità di cogliere intuitivamente i concetti propri, la teologia razionale, o comunque lo studio dettagliato degli enti immateriali, non dovrebbe essere una parte della metafisica; in caso contrario, infatti, essa cesserebbe di essere un'ontologia pura. Ebbene, proprio nella stessa *prima conclusio* Trombetta scrive, per di più senza fornire alcuna spiegazione, che i concetti propri e intuitivi di Dio sono di competenza della teologia e quelli propri e intuitivi delle sostanze separate sono di competenza della metafisica *in se*. Così facendo lo scotista padovano solleva nuovamente ai nostri occhi dubbi sulla natura del soggetto adeguato della metafisica e sullo statuto epistemologico di tale scienza: essa si occupa solo di *rationes* generalissime o entra anche nel dettaglio degli enti, o perlomeno di alcuni di essi? Nella *quarta conclusio* Trombetta espone una dottrina perfettamente coerente con le ultime battute della *prima* e ammette esplicitamente una dissimmetria entro la metafisica. Innanzi tutto osserva che proprio della metafisica è astrarre *secundum considerationem* dal moto e dalla materia sensibile; poi da questo deduce che l'indagine di ciò che astraе dal moto e dalla materia sensibile anche *secundum esse* compete alla metafisica più dell'indagine di ciò che astraе dal moto e dalla materia sensibile solo *secundum considerationem*¹⁴³. Su ciò sono opportune tre considerazioni. Innanzi tutto è visibile l'affinamento della speculazione di Trombetta rispetto a quella di Antonio Andrés nella spiegazione del fatto che la metafisica si occupa delle quiddità immateriali nel dettaglio. Il francescano spagnolo si appellava in ultima analisi alla tesi per cui proprio del metafisico è conoscere anche le cause delle cose, se non altro perché sono cause dell'ente; di conseguenza rimaneva confusa la risposta alla domanda se tali quiddità erano entro il soggetto della metafisica o fuori da esso. Il suo correligionario italiano riesce invece a farle rientrare nel soggetto sia della metafisica "così come la elabora Aristotele", sia nel soggetto della metafisica *in se*. In secondo luogo è visibile la problematicità della soluzione di Trombetta. Le quiddità immateriali particolari rientrano nel soggetto della metafisica "così come la elabora Aristotele" e nel soggetto della metafisica *in se* per due ragioni diverse, che restano irrelate. Resta irrelato anche il rapporto tra l'astrarre *secundum considerationem* e l'astrarre *secundum esse*; dunque resta avvolto

¹⁴³ *Id.*, quantum ad secundum, ultima conclusio; c. 10rb.

nell'incertezza anche il criterio delimitatore, e in ultima analisi decisivo, dell'ambito della metafisica *in se*. Da ultimo va osservato che il criterio che si va delineando, e che troveremo espresso in Mastri, non è congruente a una visione della metafisica in cui abbia senso parlare di ontologia pura; ne viene che tale categoria, con il suo carico di presupposti teoretici, potrebbe essere d'intralcio alla comprensione delle tesi di questi autori.

Torniamo ora alla differenza tra metafisica *in se* e metafisica *prout traditur ab Aristoteli*. Trombetta la introduce nella sezione della *quæstio* ove sostiene la parte negativa della propria tesi. Egli intende mostrare che il concetto (nel senso di contenuto concettuale) del soggetto primo di una scienza è anteriore a qualunque altro concetto considerato da quella scienza. La difficoltà è palese: può accadere che in una scienza il concetto del soggetto primo sia introdotto da un qualche altro concetto. Per superare l'ostacolo lo scotista padovano osserva che «*subiectum in scientia primum et adequatum est primo notum dupliciter in scientia, scilicet quo ad naturam et quo ad nos*»; ora, il principio per cui il soggetto di una scienza è anteriore a qualunque altro concetto in essa vale propriamente per il soggetto considerato *quoad naturam*: «*subiectum primum est notissimum per se et quo ad naturam et non potest cognosci per aliquid prius pertinens ad ipsam scientiam*»; dunque resta che *saltem quoad naturam* il soggetto non può essere conosciuto per mezzo di un qualche altro concetto di pertinenza della medesima scienza di cui è soggetto¹⁴⁴. Fin qui non vi è nulla di diverso da quanto scrivono Antonio Andrés o, addirittura, Tommaso d'Aquino; tuttavia nella sezione seguente della *quæstio* Trombetta diviene più esplicito. Egli distingue, come si è visto, tra una *metaphysicam prout traditur ab Aristoteli* e una *metaphysicam in se*. La prima è quella i cui concetti sono ottenuti *via sensus et fantasmatum*, la seconda è quella *non prout habetur ab intellectu coniuncto*¹⁴⁵. Nello Scoto del *De cognitione Dei* la distinzione tra i due tipi di metafisica ha il chiaro scopo di garantire definitivamente che il soggetto della metafisica non sia lo stesso soggetto della teologia soprannaturale. Quale sia l'intento di Trombetta è, invece, meno chiaro, così come meno chiaro era l'intento di Scoto nelle *Quæstiones subtilissimæ*. Lo scopo principale dello scotista padovano sta nell'evitare che la metafisica così come noi la elaboriamo si occupi delle realtà immateriali in ogni dettaglio. Per sostenere questo, tuttavia, non ricorre alla *me-*

¹⁴⁴ *Id.*, q. 9, ad oppositum, probatur (...) hæc opinio; c. 9^{rb}.

¹⁴⁵ *Id.*, q. 9, pro declaratione questionis, quantum ad secundum, prima conclusio; c. 10^{ra}.

taphysica in se; questa è introdotta, in effetti, entro un inciso. Dopo aver stabilito che la *metaphysica Aristotelis*, cioè *via sensus et fantasmatum*, non tratta dei concetti propri semplici di Dio e delle quiddità immateriali, egli si chiede a quale scienza appartengano. La risposta di Trombetta è articolata. Questi concetti sono generati, nell'intelletto umano opportunamente disposto, dallo *obiectum theologicum*, cioè da Dio. Ne viene che se si ritiene che un concetto sia specificato dalla causa che lo genera, allora si dirà che questi concetti sono teologici; se invece si ritiene che i concetti siano specificati dall'oggetto di cui sono concetti, allora si dirà che il concetto di Dio come Dio è teologico, ma i concetti delle altre quiddità separate sono metafisici. È chiaro allora che in Trombetta il fine principale di Scoto è ancora presente: anch'egli vuole evitare che la metafisica si appropri del soggetto della teologia. Tuttavia mi pare anche che il francescano di Padova sia trasportato dalla teoresi a garantire piuttosto i diritti della metafisica rispetto alla teologia che quelli della seconda rispetto alla prima. A sostegno di questa interpretazione porto la seguente riflessione. La distinzione sopra riportata tra una considerazione *quoad se* e una considerazione *quoad nos* degli oggetti non è equivalente a quella successiva tra metafisica *in se* e metafisica *via sensus*. Nel primo caso la distinzione è tra la metafisica che gli uomini elaborano e la metafisica intrinseca alle cose, tutt'uno con le loro nature; nel secondo caso sembra invece essere una distinzione tra la metafisica che gli uomini elaborano nello stato presente e la metafisica che potrebbero elaborare se l'intelletto non fosse vincolato al corpo. Questa lettura trova una difficoltà nel fatto che Trombetta non dice che gli uomini possono cogliere intuitivamente e direttamente le quiddità immateriali; certo essi possono avere questo genere di nozioni, ma solo entro l'oggetto teologico e dunque entro una considerazione teologica. Sembrerebbe quindi che la metafisica *in se* non sia realmente possibile; parrebbe, anzi, una pura ipotesi, un caso irreali, qualcosa che nella realtà è interamente assorbito dalla teologia *in se*. Ebbene, se è vero che Trombetta non pone come materialmente possibile la metafisica *in se* fuori dalla visione di Dio, al tempo stesso pur di garantirne la consistenza si pone esplicitamente contro la propria lettura di Scoto. Il Sottile, stando al riassunto del padovano, aveva sostenuto che in Dio ogni conoscenza è teologica e per giustificare questa tesi aveva fondato, almeno in tale caso, la specificazione delle scienze sulla causa, e non sul termine, delle conoscenze divine. Ora, Trombetta ritiene che, al contrario, sia più corretto dire che una conoscenza è specificata dall'oggetto terminativo e avanza di conseguenza due ipotesi. Può essere, sostiene che il padovano, che la speci-

ficazione delle scienze abbia luogo in modo diverso nell'intelletto divino e nell'intelletto creato: l'intelletto creato sarebbe specificato dall'oggetto creato, non così quello divino. Questa tesi non è di poco conto: essa fa sì che la teologia *in se* di cui è capace il beato non possa assimilare tutte le altre scienze; in particolare impedisce che essa assimili la metafisica *in se*. È dunque vero che di fatto solo in Dio gli uomini possono conoscere intuitivamente le quiddità separate, tuttavia la conoscenza di esse resta metafisica, non teologica. Trombetta però non si ferma qui e avanza l'ulteriore ipotesi che anche nel caso di Dio si possano ammettere *distincti habitus speciales*; il che è come dire che anche dal punto di vista di Dio la teologia *in se* e la metafisica *in se* sono scienze diverse¹⁴⁶.

Un'ultima questione riguarda il ruolo della conoscenza delle sostanze immateriali in metafisica, tema che Trombetta affronta nella terza *quaestio* del sesto libro¹⁴⁷. L'occasione della discussione è data dal passo in cui Aristotele afferma che se vi fossero solo sostanze naturali, cioè materiali, la fisica sarebbe la filosofia prima. Antonio Andrés aveva spiegato l'affermazione di Aristotele sostenendo che il sapiente deve conoscere sia l'universale più universale, sia le cause prime delle cose, cioè le sostanze separate, e aveva giustificato questa tesi in tre passaggi: identificando sostanze separate e cause prime; identificando cause prime e cause dell'ente; unificando la conoscenza dell'ente con la conoscenza delle cause sulla base della tesi per cui la conoscenza di qualcosa è totale quando si conosce sia quel qualcosa, sia le sue cause. La limitazione di questa dottrina sta nel fatto che mal si adatta alla concezione che lo stesso Andrés ha del soggetto adeguato. Da un lato, infatti, il francescano spagnolo scrive che le sostanze separate ricadono entro il soggetto adeguato della metafisica; dall'altro le include nella metafisica utilizzando una dottrina tomista, vedendo cioè nelle sostanze separate la causa del soggetto della metafisica. Non stupisce, allora, che Trombetta eviti la via della causalità e tenti di mettere meglio a fuoco la natura del soggetto della metafisica. La difficoltà che il padovano si pone è la seguente: anche se vi fossero solo sostanze naturali, l'intelletto potrebbe ugualmente astrarre da esse il concetto di ente; ma la metafisica si occupa precisamente di tale contenuto concettuale; dunque vi sarebbe comunque una metafisica distinta dalla fisica. Il nostro scotista risponde

¹⁴⁶ *Ib.*.

¹⁴⁷ *Id.*, VI, q. 3 *Utrum si esset tantum substantia natura consistens, physica esset prima philosophia*; c. 48va-b.

facendo innanzi tutto un'ammissione: è vero, scrive, che se anche non vi fossero sostanze separate, l'intelletto potrebbe comunque astrarre dalla sostanza naturale il concetto di ente. Senonché il darsi di tale contenuto concettuale non è sufficiente a fondare una metafisica distinta dalla fisica. Il concetto di ente così astratto sarebbe pur sempre qualcosa di intrinsecamente naturale: non astrarrebbe, infatti, «ab ordine essentiali et attributione ad subiectum primum scientie naturalis». Inoltre ogni quiddità sarebbe naturale; dunque non vi sarebbero quiddità astratte dalle quiddità naturali; dunque la metafisica non potrebbe studiare nulla di diverso da ciò che studia la fisica. È chiaro il presupposto del ragionamento di Trombetta: l'ipotesi di partenza è non la non esistenza di fatto di sostanze separate, bensì la non esistenza di diritto di sostanze separate. Posto che sia impossibile che esistano sostanze immateriali, allora il concetto di ente deve includere nella sua nozione un riferimento alla materia. Se così non è, è solo perché vi sono sostanze separate; ove "vi sono" significa, dunque, innanzi tutto "non sono contraddittorie". Il ragionamento è stringente, ma la conseguenza che ne deriva è sorprendente: non è possibile sostenere che si dà una metafisica distinta dalla fisica senza sostenere che sono possibili sostanze separate. Ancora una volta lo statuto epistemologico della metafisica dipende da una conoscenza che essa stessa acquisisce.

Francesco Lichetto

Di questo autore, osservante bresciano vissuto a cavallo tra il XV e il XVI secolo e morto nel 1518, basti dire che il suo commento alla *Ordinatio* di Scoto fu inserito nella edizione Wadding del 1639 delle opere del Sottile; ciò garantisce a sufficienza della sua celebrità prima e dopo tale data. Qui ci interessa accennare a una sola sua dottrina. Commentando il primo libro della *Ordinatio*, Lichetto si trova di fronte a un passo ove il maestro scozzese afferma che l'ente non contiene virtualmente tutte le verità della metafisica, in particolare quelle sugli angeli. Per l'osservante questa affermazione ha sola chiara spiegazione: quella per cui Scoto ritiene che la metafisica non si occupi di ciò che è proprio delle sostanze separate. Sotto un tale impulso, Lichetto elabora la seguente concezione della metafisica: essa è quella scienza che si occupa di tutto soltanto dal punto di vista dell'ente in generale, non degli enti in particolare; e questo vale anche per le sostanze separate. Si deve dunque dire anche che altro è l'oggetto adeguato dell'intelletto, altro è il soggetto primo della metafisica. Oggetto adeguato dell'intelletto è l'ente in quanto ente, ove però lo "in quanto" è preso *reduplicative*; di conse-

guenza, l'espressione "ente in quanto ente" ha qui il significato di "tutti gli enti". Soggetto primo della metafisica è l'ente in quanto ente, ove però lo "in quanto" è preso *specificative*; di conseguenza, l'espressione "ente in quanto ente" ha qui il significato di "l'ente preso in ciò per cui è ente"¹⁴⁸.

È chiaro che la dottrina di Lichetto è diversa da quella di Trombetta, non fosse altro che per la maggiore linearità. La scolastica barocca avrà dunque a disposizione due possibili collocazioni, entrambe dotate dell'avvallo della tradizione, dello studio delle quiddità particolari delle sostanze immateriali: quella all'interno della metafisica, o se non altro all'interno della metafisica in sé; e quella all'esterno della metafisica, come scienza diversa da quest'ultima. Saranno queste le differenti strade percorse rispettivamente da Bartolomeo Mastri e da Filippo Fabri.

GIOVANNI BURIDANO

Mastri non cita quasi mai esplicitamente Buridano; nondimeno la presenza in questa ricerca di una breve ricapitolazione di alcune dottrine del filosofo francese non è priva di giustificazione. Innanzi tutto se è vero che Mastri nomina raramente Buridano, è anche vero che egli fa spesso menzione delle posizioni dei *nominales* appellandoli collettivamente; si può quindi ritenere che il meldolese abbia presente tesi codificate proprio dall'antico rettore dell'Università di Parigi. A ciò si aggiunga che se anche il nostro autore non avesse letto direttamente le opere dei nominalisti, cosa non improbabile, le loro dottrine gli erano note tramite almeno tre fonti. In primo luogo dagli scritti di Pierre Tartaret (Tataretus), che difese a Parigi lo scotismo contro il nominalismo a cavallo tra il XV e il XVI secolo¹⁴⁹ e che Mastri conosceva bene per averne studiato i manuali ai tempi in cui era studente¹⁵⁰. In secondo luogo dalla *Univerſa philoſophia* del gesuita Pedro Hurtado de Mendoza, autore ampiamente contestato da Mastri e che, come si vedrà meglio a suo luogo, ac-

¹⁴⁸ Non possiedo dati certi sulla bibliografia di Lichetto. Il commento dell'osservante al *In I Sent.* di Scoto parrebbe edito per la prima volta a Napoli nel 1512 con il titolo di *In Ioannis Duns Scotum Super primo Sententiarum clarissima commentaria*. Per ragioni contingenti utilizzo l'edizione del commento di Lichetto inclusa nell'edizione Wadding delle opere di Scoto: FRANCISCUS LYCHETUS, commento a IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., q. 3, n. 14; i, n. 3; V/1, p. 20a.

¹⁴⁹ DI NAPOLI, *Duns Scoto nel Rinascimento italiano*, in *Regnum... cit.*, II, p. 268.

¹⁵⁰ FORLIVESI, *Bartolomeo... cit.*, p. 42.

coglie tesi nominaliste non solo in ambito metafisico¹⁵¹, ma anche in campo epistemologico. In terzo luogo dalle *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*, pubblicate nel 1637 e note al meldolese, dello scotista Filippo Fabri da Faenza, correligionario e conterraneo di Mastri. In questo testo, gran parte della terza *disputatio* del commento al libro sesto della *Metafisica* è dedicata proprio alle tesi dei *nominales* sulla natura della scienza; qui Fabri rifiuta la dottrina nominalista, tuttavia da essa assume sia una certa attenzione per l'aspetto proposizionale della scienza, sia alcuni sintagmi caratteristici, tra cui quello di “*scientia totalis*”¹⁵². Ebbene, nell'epistemologia del meldolese riverberano chiaramente i medesimi aspetti del pensiero dei *nominales* presi in considerazione da Fabri: in negativo, la soluzione nominalista del problema dell'unità della scienza; in positivo alcuni dei termini con cui essi diedero corpo alla loro dottrina sulla natura della scienza.

Con il nome “scienza”, scrive Buridano nel suo commento al quarto libro della *Metafisica* di Aristotele¹⁵³, si possono indicare due cose: o lo *habitus* conoscitivo di una singola conclusione dimostrata, o un complesso di conclusioni. Detto della singola conclusione, tale nome suppone diversamente nel caso della scienza *quia* e nel caso della scienza *propter quid*: nel primo caso suppone per l'assenso alla conclusione; nel secondo suppone per l'assenso sia ai principi che alla conclusione. In entrambi i casi l'unità della scienza detta della singola conclusione è molto forte: per ogni conclusione, nel caso della scienza *quia*, o per ogni complesso di principi e conclusione, nel caso della scienza *propter quid*, vi è infatti un unico assenso¹⁵⁴; ora, la scienza della singola conclusione è precisamente lo *habitus* dell'assenso a quest'ultima; dunque la scienza detta della singola conclusione denomina un unico *habitus*¹⁵⁵. La scienza presa in questa accezione, conclude Buridano, è «una secundum nume-

¹⁵¹ CARUSO, *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, Firenze 1979, p. 45.

¹⁵² Philippus FABER, *Expositiones, et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*, VI, d. 3 *Utrum scientia sit una qualitas simplex*; Venetiis 1637, pp. 450b-459a. Si veda più avanti il paragrafo dedicato all'epistemologia del conventuale faentino.

¹⁵³ Le *In Metaphysicam Aristotelis quaestiones argutissimae* di Jean Buridan furono pubblicate a Paris nel 1518. Utilizzo la riproduzione anastatica di tale edizione. Sull'intero argomento cf. GHISALBERTI, *Giovanni... cit.*, pp. 17-32.

¹⁵⁴ IOANNES BURIDANUS, *In Metaphysicam... cit.*, IV, q. 2 *Utrum scientie demonstrative habeant unitatem vel distinctionem a conclusionibus an a principijs*, ad oppositum arguitur; c. 13va-b.

¹⁵⁵ *Id.*, q. 3 *Utrum metaphysica considerans de omnibus entibus sit una scientia*, modo igitur; c. 14va.

rum, sicut quodlibet animal est unum animal in numero»¹⁵⁶. Per la scienza intesa come un determinato complesso di conclusioni e di procedimenti le cose stanno diversamente. La sua delimitazione non può derivare dalle cose così come esse sono fuori dall'anima: infatti sia il fisico che il metafisico si occupano di tutto. Non può derivare neppure dalle conclusioni stesse: una medesima conclusione, infatti, può appartenere a scienze diverse, né è possibile ridurre le molte conclusioni di una scienza a un'unica conclusione ultima. Infine essa non può derivare dai principi complessi: ogni scienza ne possiede molti e siccome sono tutti indimostrabili, essi sono irriducibili l'uno all'altro¹⁵⁷. Ciò non toglie che anche questo tipo di scienza abbia unità. In primo luogo essa ha l'unità di un tutto universale, che può essere predicato delle singole conclusioni di tale scienza come a sue specie. Si considerino, scrive Buridano, quattro conclusioni matematiche: *a*, *b*, *c* e *d*; ora, le proposizioni “*a* è matematica”, “*b* è matematica”, ecc., sono vere; dunque il nome “matematica” è un vero nome generico; dunque esso gode dell'unità del genere. Ciò vale anche per i nomi “metafisica” e “fisica”; anche essi hanno quindi l'unità di un genere, il quale contiene sotto di sé come sue specie i nomi delle singole conclusioni o degli aggregati inferiori di conclusioni. In secondo luogo il tipo di scienza in esame ha l'unità di un tutto integrale, formato cioè dalla totalità delle sue specie. Il matematico infatti, argomenta Buridano, non è colui che conosce solo due o tre conclusioni matematiche, bensì colui che ne conosce molte; lo stesso dicasi per il metafisico e per il fisico. In riferimento a queste due totalità, universale e integrale, il filosofo francese fa uso di due sintagmi degni di nota: “scienza totale” è il nome che significa l'aggregato della totalità delle conclusioni di una scienza e che è predicabile di ciascuna di esse come genere di quest'ultima; “scienza parziale” è il nome che significa la singola conclusione o gli aggregati inferiori di conclusioni inclusi nella scienza totale¹⁵⁸. In particolare la metafisica totale è quella che è una «per aggregationem continens integraliter omnes processus et conclusiones contentas in libris metaphysicalibus»¹⁵⁹. Se si chiede ora quale unità abbia, in definitiva, una qualsiasi scienza totale, Buridano risponde che essa ha un'unità «secundum connexionem multorum vel ordinem multorum attributorum ad unum»; la sua unità, dunque, è come quella di

¹⁵⁶ *Id.*, q. 3, et tunc; c. 14vb.

¹⁵⁷ *Id.*, VI, q. 2 *Utrum philosophia speculativa bene dividatur in physicam, mathematicam et metaphysicam*, oppositum tamen; c. 33va-b.

¹⁵⁸ *Id.*, IV, q. 3, oppositum tamen; c. 14rb.

¹⁵⁹ *Id.*, q. 4 *Utrum metaphysice sit assignandum unum subiectum proprium adequatum*; c. 14vb.

un esercito, il quale è uno in riferimento a un unico comandante: «ab unitate ducis»¹⁶⁰. In particolare la metafisica è una perché «accidentia (...) primitus reducuntur ad substantias, quia esse habent per illas; et substantie separabiles reducuntur ad separatas, quia etiam habent esse per illas; et tandem omnes separate reducuntur ad ipsum Deum a quo etiam et propter quem habent esse»¹⁶¹. Il senso di questa tesi può essere sintetizzato in tre punti. In primo luogo va osservato che con essa il filosofo francese intende porre una netta differenza tra l'unità della scienza della singola conclusione e l'unità della scienza intesa come aggregato di conclusioni. Quest'ultima non è realmente un'ente o un'unità; essa è anzi una molteplicità, un'aggregazione, e può essere detta unitaria solo impropriamente (*secundum quid*). In secondo luogo, Buridano intende al tempo stesso escludere che l'unità delle conclusioni che costituiscono una scienza totale sia puramente accidentale: l'unità del genere è un'unità numerica, benché solo generica e, d'altro lato, anche un esercito è effettivamente uno nella misura in cui i suoi membri si riferiscono a un primo. In terzo luogo va osservato che l'unità che Buridano assegna alle scienze totali è di natura puramente logica. Il filosofo francese parla dei diversi tipi di scienza e delle diverse scienze sempre in termini di nomi; “metafisica”, “matematica”, “fisica”, cioè, sono nomi ed egli indaga l'unità di questi nomi secondo i loro diversi significati. Ora, Buridano rifiuta la tesi per cui i nomi, e i concetti che questi immediatamente significano¹⁶², devono le loro differenze al fatto che essi designano proprietà universali esistenti *a parte rei*; al contrario, sostiene che tali differenze si esauriscono nel fatto che i nomi hanno ambiti connotativi differenti¹⁶³. Ne viene che l'attribuzione invocata da Buridano non consiste in un legame tra realtà distinte che sarebbero denotate dai termini utilizzati nelle conclusioni; al contrario essa sta solo nel gioco delle estensioni e delle intersezioni degli ambiti connotativi dei termini. Questo modo di concepire l'unità degli aggregati di conclusioni non vale, per il nostro autore, solo per le scienze totali rispetto alle scienze parziali; vale anche per il nome “scienza speculativa” rispetto ai nomi “metafisica”, “matematica” e “fisica”: anche in questo caso, infatti, ciò che si dà è un

¹⁶⁰ *Id.*, q. 3, modo igitur; c. 14rb-va e VI, q. 2, oppositum tamen; c. 34ra. Per l'origine occamista di questa dottrina cf. GHISALBERTI, *Giovanni... cit.*, p. 21, nota 10.

¹⁶¹ *Id.*, q. 3, et tunc; c. 14va-b. Troveremo una frase pressoché identica in Pedro Hurtado de Mendoza, il quale ne trarrà la conseguenza che l'oggetto adeguato di attribuzione della metafisica è Dio.

¹⁶² Cf. GHISALBERTI, *Giovanni... cit.*, p. 20, nota 9.

¹⁶³ *Id.*, pp. 22-23, nota 14.

nome generico che si divide nelle sue specie¹⁶⁴. Si può dunque concludere che Buridano concepisce il complesso delle scienze, cioè dei nomi che le scienze hanno, come una cascata di termini che vanno dal più generico, come “scienza”, ai più specifici, che sono i “nomi” delle singole conclusioni dimostrate, passando attraverso una serie di gradi intermedi: “scienza speculativa” contiene come sue specie “metafisica”, “matematica” e “fisica”; “metafisica” contiene come sue specie “scienza degli accidenti” e “scienza delle sostanze”; questa, mi par di capire, contiene ulteriormente “scienza delle sostanze materiali” e “scienza delle sostanze separate”¹⁶⁵. Al tempo stesso, però, le suddivisioni di tale serie non sono, per Buridano, arbitrarie. Tra le obiezioni che il filosofo francese muove alla propria tesi vi è quella per cui la *reductio ad unum* da egli invocata comporta l’unificazione di tutte le scienze in un’unica scienza capace di occuparsi di tutto nel dettaglio¹⁶⁶. Buridano risponde che non è vero che «reducuntur ad unum omnes; immo diverse ad diversa». Ciò che cambia è il modo in cui le diverse scienze totali considerano gli enti: il metafisico «considerat de omnibus quomodo sunt et propter quas causas sunt, et quid sunt», ed è per questo, chiarisce il nostro autore, che per il metafisico «omnia reducuntur ad primum ens a quo omnia sunt»; il fisico considera «de omnibus entibus (...) quomodo movent vel quomodo moventur»; il matematico considera gli enti quanto al modo in cui, e alla ragione per cui, sono misurati. Nei tre casi, dunque, tutto è ridotto rispettivamente alla *ratio essendi*, alla *ratio movendi* e alla *ratio mensuræ*¹⁶⁷.

Nella *quæstio* quarta del commento al quarto libro della *Metafisica* Buridano identifica il *primum* cui i termini delle conclusioni di una scienza totale sono ordinati con il *subiectum proprium adæquatum* di tale scienza. Il filosofo francese imposta il problema chiedendosi in quale senso si parli di soggetto adeguato di una scienza. Il termine *subiectum* ha infatti tre significati: ciò cui inerisce una forma sostanziale o accidentale; il termine della proposizione di cui un altro termine è predicato; il termine assoluto in rapporto al termine connotativo, cioè alla proprietà (*passio*). Nel caso della scienza semplice (*simplex*), cioè della scienza della singola conclusione, si può dire che essa ha un unico soggetto nel senso che ha un unico soggetto grammaticale. Nel caso della

¹⁶⁴ IOANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen... cit.*, VI, q. 2, ad rationes; c. 34rb.

¹⁶⁵ *Id.*, IV, q. 3, modo igitur; c. 14va.

¹⁶⁶ *Id.*, q. 3, arguitur primo quod non; c. 14ra.

¹⁶⁷ *Id.*, q. 3, et tunc; c. 14vb.

scienza totale, però, non si può dire che essa abbia un unico soggetto grammaticale: conclusioni diverse, infatti, hanno soggetti grammaticali diversi. Ci si deve dunque chiedere se essa abbia un unico soggetto nel terzo senso del termine¹⁶⁸. Buridano risponde ponendo due *conclusiones*. In primo luogo egli sostiene che né nella metafisica totale, né in alcun'altra scienza totale vi è un unico soggetto di cui sono dimostrate tutte le proprietà (*passiones*) considerate in quella scienza¹⁶⁹. In secondo luogo spiega in cosa consiste, di fatto e in generale, l'attribuzione a un unico soggetto: nella metafisica totale e in ogni scienza una per aggregazione vi è un soggetto proprio e adeguato nel senso che nulla è considerato in quella scienza se non perché ha attribuzione ad esso «vel sicut pars eius, vel sicut principium, vel sicut passio eius, aut passio alicuius partis eius, vel est passio passionis, aut quia est contrarium vel oppositum illi subiecto aut alicui parti eius vel passioni, et sic de aliis diversis attributionibus». Dimostrazione ne è, aggiunge Buridano, che se così non fosse non vi sarebbe alcuna ragione per dire che le diverse conclusioni di quella scienza appartengono a quella scienza e non a un'altra¹⁷⁰. Nel caso della metafisica il soggetto proprio e adeguato (*subiectum proprium et adæquatum*) è l'ente, o, per meglio dire il termine "ente". Soggetto proprio e adeguato di una scienza, infatti, è quello che rispetta la condizione di essere il termine più generico tra quelli che non vanno al di là, in estensione, di ciò di cui quella scienza si occupa; ma il termine "ente" rispetta precisamente tale condizione¹⁷¹.

L'importanza delle dottrine di Buridano sta se non altro nel fatto che esse si articolano intorno a una prospettiva di fondo diversa da quella di Tommaso, Scoto o Andrés e sollecitano pertanto l'attenzione su aspetti del problema precedentemente poco valorizzati. Il filosofo francese non imposta il problema della natura della scienza a partire dal darsi del suo soggetto; al contrario sviluppa la propria speculazione a partire dal darsi della scienza stessa. Egli considera la scienza come qualcosa che c'è già, che si pone come già costituito di fronte alla nostra attenzione nella forma di un complesso di proposizioni: «in ista questione intenditur de metaphysica que est una per aggregationem continens integraliter omnes processus et conclusiones contentas in libris metaphysicalibus»¹⁷².

¹⁶⁸ *Id.*, q. 4, oppositum tamen habetur; c. 15ra-b.

¹⁶⁹ *Id.*, q. 4, et tunc ponuntur duæ conclusiones, prima; c. 15rb.

¹⁷⁰ *Id.*, et tunc ponuntur duæ conclusiones, secunda; c. 15rb. Sulla *quæstio* nel suo insieme cf. GHISALBERTI, *Giovanni... cit.*, pp. 24-26.

¹⁷¹ *Id.*, q. 5 *Utrum metaphysice proprium subiectum sit ens*, oppositum videtur; c. 16ra.

¹⁷² IOANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen... cit.*, IV, q. 4; c. 14vb.

L'effetto immediato e il veicolo principale di questa visione del problema sono le espressioni “*scientia totalis*”, “*scientia partialis*” e “*scientia simplex*”. La conseguenza più rilevante è che per stabilire quale sia il soggetto di qualsivoglia scienza Buridano va in cerca di un criterio sintattico e lo trova stabilendo il ruolo del soggetto di fronte a ogni proposizione che compone la scienza di cui è soggetto: «in illa scientia nihil consideretur nisi ea ratione qua habet attributionem ad ipsum <subiectum> scilicet vel sicut pars eius, vel sicut principium, vel sicut passio eius, aut passio alicuius partis eius, vel est passio passionis, aut quia est contrarium vel oppositum illi subiecto aut alicui parti eius vel passioni, et sic de aliis diversis attributionibus». Fabri, Mastri e Belluto negheranno, da realisti, che l'aggregazione delle proposizioni sia una spiegazione sufficiente dell'unità di una scienza, ma trarranno ugualmente vantaggio, senza riconoscerlo apertamente, dalle dottrine diffuse da Buridano. In primo luogo arricchiranno la concezione scotista della scienza come conoscenza di qualcosa con quella concettualista della scienza come insieme di proposizioni; essi faranno di conseguenza propri i sintagmi “*scientia totalis*”, “*scientia partialis*” e “*scientia simplex*”. In secondo luogo utilizzeranno il chiarimento offerto da Buridano su tutti i possibili tipi di rapporto che legano i termini di una proposizione scientifica con il soggetto di tale scienza per collocare Dio entro la metafisica come qualcosa che essa studia sia in quanto causa dell'ente, sia in quanto di lui sono dimostrabili proprietà riconducibili all'ente secondo lo schema offerto da Buridano.

CONCLUSIONE: CENNI SULL'EVOLUZIONE DEL DIBATTITO SULLA NATURA DELLA SCIENZA DALLA METÀ DEL XIII ALLA FINE DEL XV SECOLO

L'analisi delle tesi degli autori bassomedioevali e rinascimentali ci permette di tracciare una delle linee dell'evoluzione della questione sulla natura della scienza, e della metafisica in particolare, dal XIII al XV secolo: il passaggio dalla domanda sulla natura del *subiectum* alla domanda sulla natura dello *obiectum* di una scienza.

Per Tommaso d'Aquino il *subiectum* di una scienza è ciò di cui in quella scienza si dimostrano le proprietà e di cui si studiano i principi. Ciò di cui una scienza si occupa, poi, è qualcosa di più ampio del suo *subiectum*, ma è comunque qualcosa che è riferito a quel *subiectum*. Infine l'Aquinate parla dello *obiectum* di una scienza come di quella *ratio* in cui *communicant* tutte le cose considerate in quella scienza. Applicato alla metafisica, questo schema porta ai seguenti risultati: il *subiectum*

della metafisica è l'ente comune; ciò di cui tale scienza si occupa sono l'ente, le sue proprietà e i suoi principi; infine lo *obiectum* della metafisica è ciò che è conoscibile intellettivamente (*speculabile*) e che non dipende dalla materia quanto al suo essere (*secundum esse*)¹⁷³. Al centro dell'epistemologia dell'Aquinate sembrerebbe esservi il *subiectum*; a ben guardare, tuttavia, le cose stanno diversamente. Se si chiede a Tommaso se la potenza conoscente e la scienza abbiano unità in virtù del soggetto o in virtù dell'oggetto, l'Aquinate risponde: in virtù dell'oggetto, e precisamente in virtù della sua *ratio formalis*¹⁷⁴. E se gli si chiede se la metafisica si distingue dalle altre scienze speculative in virtù del suo soggetto o in virtù del suo oggetto, l'Aquinate risponde: in virtù dell'oggetto¹⁷⁵. Si deve concludere che l'epistemologia di Tommaso d'Aquino presenta un forte tensione interna. Da un lato egli resta fedele alla prospettiva di Aristotele: pone infatti al centro dell'attenzione la determinazione del soggetto della scienza e individua nell'ente il soggetto della metafisica. D'altro lato però si allontana da Aristotele e invita implicitamente i suoi seguaci a fare altrettanto: vede infatti nell'oggetto, e non nel soggetto, il discriminare e il determinatore ultimo di qualsiasi scienza.

Enrico di Gand opera una prima unificazione delle problematiche del *subiectum* e dello *obiectum*. Egli distingue tra soggetto e materia di una scienza. La materia di una scienza è tutto ciò di cui quella scienza si occupa¹⁷⁶. Il soggetto ha due caratterizzazioni. In primo luogo è ciò che per primo muove la potenza e, in un certo senso, la scienza¹⁷⁷; in secondo luogo è ciò che una certa scienza conosce per se stesso, senza ricondurlo ad altro; infine è ciò la cui conoscenza costituisce il fine della scienza. Il soggetto espleta tutte queste funzioni come qualcosa che è posto di fronte alla potenza o alla scienza, cioè come oggetto: «subiectum est illud quod primo cadit in notitia scientiæ tamquam per se obiectum et cuius notitia principaliter intenditur»¹⁷⁸. Le parole di Enrico introducono il pensiero di Scoto sull'argomento quanto a due punti. Innanzi tutto preludono all'uso del sintagma "*subiectum primum*": il soggetto epistemologicamente determinante è quello che *primo* cade nella conoscenza propria di una scienza. Inoltre avvicinano i significati di

¹⁷³ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, c..

¹⁷⁴ THOMAS AQUINAS, *S. th.*, I, q. 1, a. 3, c.. Cf. anche *Id.*, q. 59, a. 4, c..

¹⁷⁵ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, c..

¹⁷⁶ HENRICUS DE GANDAVO, *Summa... cit.*, a. 19, q. 2; I, cc. 116v-117r.

¹⁷⁷ *Id.*, a. 19, q. 1; I, cc. 114(n.e. 115)v-115r.

¹⁷⁸ *Id.*, a. 19, q. 2; I, c. 116v.

“*subiectum*” e di “*obiectum*” molto più di quanto faccia Tommaso: il *subiectum* di una scienza è visto come ciò che è *per se obiectum* da quella scienza.

Duns Scoto non rinuncia all’uso del termine “*subiectum*”, tuttavia tematizza uno stretto nesso tra il soggetto di una scienza, ciò di cui quella scienza si occupa e il suo oggetto. Come si è visto, per il maestro scozzese il soggetto è ciò che contiene virtualmente tutti i predicati considerati da quella scienza. Dunque il soggetto non è, principalmente, ciò di cui una scienza dimostra proprietà; è, invece, ciò che racchiude l’ambito delle cose considerate dalla scienza che lo ha per soggetto. L’oggetto, poi, è ciò che contiene tutte le proposizioni immediate che possono essere formulate al suo riguardo. Pertanto l’oggetto non è semplicemente l’elemento comune a tutto ciò che una scienza considera; è, invece, la totalità di quella scienza stessa considerata dal punto di vista di ciò di cui essa si occupa. Ecco allora la visione d’insieme dell’epistemologia del Sottile: la scienza si occupa di un insieme di oggetti; questo insieme ha un’unità; tale unità consiste nel fatto che quell’insieme di oggetti è virtualmente racchiuso in qualcosa. Quest’ultimo considerato come ciò che si pone di fronte alla scienza e la unifica è *obiectum*; considerato per ciò che esso è in se stesso e fonda la possibilità di quella certa scienza e della sua unità è *subiectum*. Detto in altri termini, nella visione del Sottile una scienza si occupa ad un tempo di qualcosa e di un insieme di oggetti unificato in quel qualcosa. Ora, sia il soggetto che l’oggetto sono pienamente determinati in sé stessi; sono pertanto capaci di fondare la determinazione della scienza di cui sono soggetto e oggetto. In questa prospettiva individuare lo *obiectum primum* di una scienza è lo stesso che individuare l’insieme delle cose di cui quella scienza si occupa e il suo *subiectum*: le tre cose, infatti, sono strettamente collegate. Nondimeno al centro dell’attenzione vi è innanzi tutto, così come in Tommaso e in Enrico, lo *obiectum*: è questo, infatti, ciò che si pone immediatamente di fronte alla conoscenza e la unifica¹⁷⁹. Ponendo a confronto la prospettiva dell’Aquinata e quella del Sottile si vede che per entrambi l’elemento decisivo nella determinazione di una scienza è l’oggetto. Uguale concordia vi è tra i due pensatori nel modo di concepire l’oggetto: sia Tommaso che Scoto lo intendono infatti come un cono-

¹⁷⁹ Scrive JOANNES DUNS SCOTUS, *Quaest. subt.*, Prol., n. 10 che per indicare ciò di cui una scienza si occupa, il termine “*obiectum*” è preferibile al termine “*subiectum*”, così come si preferisce parlare di oggetto, e non di soggetto, delle virtù. L’oggetto, dunque, si differenzia dal soggetto perché è il secondo considerato in quanto è di fronte alla potenza, o allo *habitus*.

sciuto. Ciò su cui divergono è la ragione della determinazione dell'oggetto e la natura del soggetto. Per Tommaso ciò che decide della natura dell'oggetto è principalmente un'operazione dell'intelletto; per Scoto, al contrario, ciò che decide della natura dell'oggetto è principalmente la natura del soggetto. Per il primo, infine, il soggetto è ciò che una scienza principalmente studia e in riferimento al quale essa si occupa degli altri suoi oggetti; per il secondo esso è ciò che contiene virtualmente la scienza di cui è soggetto. L'esito di questa differenza è evidente nei modi in cui i due autori delinano la natura della metafisica. Per entrambi il *subiectum* della metafisica è l'ente; tuttavia il significato di questa affermazione è nei due diverso. Secondo Tommaso la metafisica studia principalmente l'ente, ma si occupa anche di cose che non sono l'ente; secondo Scoto la metafisica studia l'ente e tutto ciò che in esso è virtualmente contenuto. Ne viene che per l'Aquinate l'oggetto della metafisica è non l'ente, bensì il conoscibile intellettivamente che non dipende dalla materia quanto al suo essere; per Scoto, al contrario l'oggetto primo della metafisica è di nuovo l'ente, considerato però ora come oggetto.

Antonio Andrés è ordinariamente presentato come un seguace di Scoto; nondimeno la sua speculazione sull'argomento qui in esame presenta più di un aspetto inatteso. Innanzi tutto egli non utilizza il termine "*obiectum*"; al contrario torna all'aristotelico "*subiectum*". Ad esso aggiunge però la specificazione "*adæquatum*", che il Sottile aveva utilizzato solo in riferimento allo *obiectum primum* dell'intelletto. In secondo luogo attribuisce al termine "*subiectum*" un significato onnicomprensivo. Da un lato esso è ciò di cui lo scienziato che pratica la scienza che lo ha per soggetto dimostra le proprietà; dall'altro, e soprattutto, esso è ciò che è presente in tutte le cose considerate da quella certa scienza e che permette a tale scienza di considerarle. Se si confronta questa concezione con quella di Tommaso, si vede che Antonio Andrés ha unito in un'unica nozione ciò che l'Aquinate dice sia del soggetto che dell'oggetto. Se la si confronta con quella di Scoto, si vede che il francescano spagnolo ha una visione del *subiectum*, e dello *obiectum* che ricomprende in esso, che pur essendo effettivamente presenti nella speculazione del proprio maestro, tuttavia non ne costituiscono l'elemento più caratteristico e profondo. Anche il Sottile concepisce il *subiectum* come qualcosa di cui una certa scienza dimostra le proprietà e lo *obiectum* come ciò che è presente in tutte le cose considerate da quella scienza; nondimeno il maestro scozzese presenta il soggetto e l'oggetto rispettivamente e principalmente come ciò che include i predicati considerati da

quella scienza e le proposizioni che la costituiscono. Ebbene, Andrés non richiama in alcun luogo questa tematica: egli presenta il *subiectum* come qualcosa che è soltanto incluso in tutto ciò che la scienza considera, non che lo include. L'applicazione della prospettiva e della terminologia di Andrés al problema della natura della metafisica conduce a un risultato che concede qualcosa sia a Tommaso che a Scoto, ma che non abbraccia realmente le posizioni di entrambi. Il nostro autore scrive, con formula del tutto tradizionale e accettata da entrambi i maestri suddetti, che il *subiectum* della metafisica è l'ente in quanto ente. Nel linguaggio di Andrés, tuttavia, ciò significa che l'ente è sia la *ratio* comune a tutto quello che il metafisico considera, sia ciò di cui il metafisico dimostra proprietà. Volendo esprimere la posizione di Andrés nei termini di Tommaso, si dovrebbe dunque dire che l'ente è sia lo *obiectum*, sia il *subiectum* della metafisica; cosa che l'Aquinate nega. Cionostante neppure Scoto sarebbe soddisfatto di questa soluzione. È vero che essa mantiene l'unità evidenziata dal Sottile tra il soggetto e l'oggetto di una scienza, tuttavia vengono meno le ragioni di tale unità: che l'ente sia ad un tempo ciò di cui la metafisica mostra proprietà e cause e ciò che è comune a tutto quella che tale scienza studia è affermato senza darne spiegazione. Alla luce di queste considerazioni, ritengo che il senso storico della tesi del nostro autore sia sintetizzabile in due punti. In primo luogo è chiaro che Antonio Andrés ha assimilato e accentuato l'unificazione, operata dal suo maestro, dei significati di "*subiectum*", "*obiectum*" e "*obiectum primum*". In secondo luogo, tuttavia, vedo nel complesso della sua epistemologia un tentativo, non molto felice, di mettere in evidenza quegli elementi del pensiero di Scoto che potevano essere più facilmente conciliati con la dottrina di Tommaso.

La formulazione della *quæstio* sulla natura della metafisica nel *In Metaphysicen* di Giovanni Buridano mostra, a circa un quarto di secolo dalle *Quæstiones super XII libros Metaphysicæ* di Antonio Andrés, l'imporsi dell'espressione "*subiectum adæquatum*", che il filosofo francese utilizza in modo del tutto pacifico. Con lo scotista spagnolo, per di più, Buridano condivide l'attaccamento al vocabolario aristotelico: nelle pagine che abbiamo precedentemente esaminate non compare mai il termine "*obiectum*". Ma se la terminologia del nostro autore è quella di Andrés, la prospettiva d'insieme del pensatore francese non è quella dello scotista spagnolo. Li separa anzitutto la diversa interpretazione della natura dell'universale; tuttavia non è questo l'unico punto su cui le strade di Buridano e Antonio Andrés si dividono. Il filosofo francese non si limita a tornare al vocabolo aristotelico; contrariamente allo sco-

tista iberico, egli si conforma allo spirito stesso della prospettiva dello Stagirita. L'epistemologia che ne risulta è prossima, per alcuni importanti aspetti, a quella dell'Aquinate. Buridano concepisce il *subiectum* come ciò di cui in una scienza si prendono in esame proprietà, principi, ecc.; di conseguenza anche il modo in cui il filosofo francese presenta ciò di cui una scienza si occupa è più vicino a quello dell'Aquinate che a quello di Scoto: ciò di cui una scienza si occupa, infatti, è qualcosa di riferito al *subiectum*, ma pur sempre più ampio di quest'ultimo. Su questo punto il pensatore francese va tuttavia oltre Tommaso e se ne allontana. Questi si limitava a osservare che ciò di cui una scienza si occupa è riferito al suo soggetto; Buridano, al contrario, esplicita l'insieme dei nessi che legano termini e proposizioni di una scienza con il termine che è *subiectum* di quest'ultima e ne fa il criterio per stabilire quale sia il soggetto di qualsivoglia scienza. In definitiva, dal punto di vista storico la teoresi del pensatore francese costituisce un tentativo, da una prospettiva terminista, di garantire l'unità della scienza sulla base del soggetto inteso così come lo intendeva anche Tommaso. Nondimeno l'urgenza della questione dello *obiectum* della scienza è tale da emergere anche nelle pagine del *In Metaphysicen* e da mettere in crisi la dottrina ivi contenuta. Buridano scrive che il *subiectum* della metafisica è l'ente e che tale scienza si occupa delle proprietà e dei principi di quest'ultimo. Come ho già detto, egli non fa mai uso del termine "*obiectum*", ciononostante non rinuncia a indicare quale sia l'unità di ciò che il metafisico considera. Su questo punto, però, le affermazioni del filosofo francese lasciano perplessi: dapprima scrive che tutto ciò che il metafisico considera (*considerat*) è ricondotto (*reducitur*) a Dio; poi, poche righe dopo, dice che il metafisico riconduce (*reducit*) gli enti alla *ratio essendi*. Nessuna mediazione è posta tra le due affermazioni; nessun chiarimento è dato a proposito della natura della *ratio essendi* e del suo rapporto con lo *ens* che è *subiectum* della metafisica. Avanzo l'ipotesi che la sua posizione terminista gli conferisse la possibilità di intendere tale *ratio essendi* come la capacità, propria di tutto ciò che la metafisica considera, di connotare l'ente primo, o l'ente che è *subiectum* della metafisica. Resta che queste poche righe mettono in luce l'imporsi di una formulazione del problema dell'unità della scienza centrata sulla natura dello *obiectum* e la difficoltà di fronte ad essa degli autori che volessero mantenersi fedeli alla visione aristotelica della questione.

A circa due secoli di distanza dalla loro fonte di ispirazione, il tomista Tommaso de Vio e lo scotista Antonio Trombetta costituiscono un ottimo esempio di quel processo di attrito e osmosi tra scuole che costitui-

sce uno dei caratteri essenziali della storia della Scolastica rinascimentale e barocca. Trombetta da un lato accoglie l'istanza tomista per cui l'oggetto della metafisica è ciò che è astratto dalla materia; dall'altro interpreta questo qualcosa come "ente". L'esito della speculazione della scotista padovano prelude a Suárez, seppur con qualche incertezza. Per Trombetta l'oggetto della metafisica è innanzi tutto l'ente che è astratto dalla materia secondo la considerazione; in seconda istanza, e con qualche forzatura, anche l'ente che è astratto dalla materia quanto al suo stesso essere. Per Suárez, come si vedrà, l'oggetto della metafisica è l'ente che è astratto dalla materia quanto a ciò che è; il che comprende sia le *rationes* che non richiedono, per essere, di essere nella materia, sia le *rationes* che richiedono, per essere, di non essere nella materia. De Vio, da parte sua, mostra di aver abbandonato la nozione aristotelica di *subiectum* e di aver accolto dallo scotismo sia la nozione di soggetto, sia l'istanza di un nesso forte tra soggetto e oggetto di una scienza. La nozione scotista di *subiectum* di una scienza mi pare si rifletta nella nozione di *ratio formalis quæ* dell'oggetto; la seconda si esprime nello stretto rapporto che Gaetano pone tra la *ratio formalis quæ* e la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto di una scienza: un oggetto può essere conosciuto secondo un certo grado di astrazione solo perché esso è già astratto, per quel che esso è, secondo quel grado.

Posizioni scolastiche a cavallo tra XVI e XVII secolo

LA PRIMA SCUOLA GESUITICA

Introduzione

Fino ad ora ho accennato alla storia della Scolastica rinascimentale nella forma di una storia di correnti di pensiero che affondano le radici in alcuni grandi autori. Ciò risponde a realtà, tuttavia non permette di avvedersi con facilità della lenta e inevitabile contaminazione reciproca delle posizioni. Si tratta di un fenomeno meno appariscente della permanenza nelle diverse scuole di alcune tesi fondamentali, ma non meno reale. Basti dire che l'interferire e il limarsi reciproco delle dottrine costituiscono precisamente la base di quell'aumento progressivo di affinamento teoretico che tanta avversione suscitò in non pochi autori mo-

derni¹⁸⁰. È anche chiara la ragione della sua scarsa visibilità: entro scuole e istituzioni che facevano della fedeltà al “maestro” un motivo di vanto si comprendono la propensione e l’interesse degli autori dell’una o dell’altra corrente a non dare risalto a quanto poteva sembrare, o era davvero, innovazione e concessione all’avversario. Vi è tuttavia un momento nella storia della Scolastica in cui questo processo da sotterraneo e dissimulato diviene palese. Esso ha inizio con l’affermarsi della Compagnia di Gesù come potenza culturale nella seconda metà del Cinquecento. Durante i primi anni di vita del nuovo Ordine i religiosi che ne fecero parte frequentarono le lezioni delle università pubbliche¹⁸¹; mancò dunque loro la coercizione, culturale prima ancora che giuridica, tipica di un Ordine e di una scuola consolidati. D’altro lato le costituzioni del nuovo Ordine scritte dallo stesso Loyola prescrivevano sì una generica adesione ai testi e al pensiero di Tommaso d’Aquino e di Aristotele ma, com’è stato giustamente osservato, non imponevano alcun limite all’abilità dialettica dei membri della Compagnia¹⁸². Quando dunque, a partire dalla metà del XVI secolo, il nuovo Ordine si concentrò sull’attività di insegnamento, esso poté generare per almeno un secolo pensatori capaci di elaborare dottrine ispirate nominalmente a Tommaso d’Aquino ma di fatto aperte a posizioni estranee al tomismo tradizionale, domenicano o mercedario. Quanto detto non deve però spingere a ritenere che l’adesione degli autori gesuiti al pensiero di Tommaso d’Aquino fosse solo di facciata, o di comodo. Essi erano effettivamente convinti di essere interpreti fedeli dell’Aquinata: «nescio sane quibus oculis aliqui legunt s. Thomam», scrive ad esempio Hurtado de Mendoza rivendicando la natura autenticamente tomista della propria dottrina sull’oggetto della metafisica¹⁸³; dottrina, è appena il caso di notare, lontanissima da quella di Gaetano. Altri nuovi Ordini religiosi sorsero presto in età post-tridentina e altri autori non inquadrabili in scuole ben definite fiorirono in essi. A partire dai primi anni del Seicento diviene chiara l’estraneità di un nutrito gruppo di pensatori scolastici agli indirizzi tradizionali. Il domenicano Francisco de Araujo nel primo volume

¹⁸⁰ Si veda il giudizio, che fece storia, sulla Scolastica rinascimentale e barocca dato da Iacobus BRUCKERUS (Jakob Brucker), *Historia critica philosophiae*, periodus 4, pars 1, liber 2, cap. 2 *De philosophis aristotelico-scholasticis recentioribus*, n. 1; IV/1, Lipsiae 1743, p. 117.

¹⁸¹ CARUSO, *Pedro Hurtado... cit.*, p. 45.

¹⁸² *Id.*, p. 1.

¹⁸³ Petrus HURTADUS DE MENDOZA, *Universa philosophia*, tomus 3 *Disputationes metaphysicae de ente transnaturali, sive abstracto a materia*, d. 1 *Prooemium*, sect. 1 *De obiecto et subiecto in commune*, subs. 4 *De obiecto adaequato et partiali*, n. 41; Lugduni 1634, p. 699b.

dei *Commentarii in universam Aristotelis Metaphysicam* pubblicato nel 1617 scrive che intende chiarire e sviluppare la dottrina gaetanista dell'analogia contro i *neoterici*¹⁸⁴; il medesimo termine è utilizzato nella *Universalis philosophiæ, seu metaphysicarum rerum, iuxta propria dogmata, partes tres, libri 18* di Campanella, pubblicata a Parigi nel 1638 ma approvata fin dal 1635¹⁸⁵, e nello *Ad lectorem* di Mastri e Belluto dell'edizione dello *In Phys.* del 1637¹⁸⁶. Marco Ginammi, editore delle opere filosofiche dei due conventuali, identifica nel 1644 *neoterici* e autori gesuiti¹⁸⁷, ma il recollecto irlandese John Ponce nel 1645 usa il termine nel semplice senso di non appartenenti alle scuole classiche¹⁸⁸; lo stesso Mastri nel 1646 spiega che si tratta per lo più di gesuiti ma che gli eclettici tomisti della Compagnia di Gesù non esauriscono questa categoria¹⁸⁹. Nel 1653 il conventuale Francesco Pontelonghi, acerrimo avversario del meldolese, utilizzerà il termine per qualificare tali addirittura Mastri e Belluto, accusandoli di aver abbandonato l'autentico scotismo¹⁹⁰. Sinonimi nel Seicento del vocabolo suddetto sono “*neutrales*” e “*recentiores*”. Il primo dei due si trova di frequente nelle pagine dei due conventuali. Il terzo è molto diffuso, ma poco significativo, essendo presente anche in opere della fine del Cinquecento; occorre pertanto vedere volta per volta a chi possa riferirsi. Nel 1664 il cistercense Juan Caramuel y Lobkowitz specifica chiaramente rispetto a cosa, al suo tempo, si parlasse di *recentiores*: a quanto gli risulta, scrive nella *Theologia intentionalis*, «*præter has tres scholas*», cioè la tomista, la scotista e l'occamista, o nominalista, «*nulla est schola classica in Europa quam sciam*»¹⁹¹.

¹⁸⁴ DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, II, Firenze 1969, p. 31.

¹⁸⁵ DI VONA, *Studi sulla Scolastica della Controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, Firenze 1968, p. 285.

¹⁸⁶ MASTRIUS-BELLUTUS, *Ad lectorem*, in IDEM, *In libros Physicorum*, Romæ 1637, c. †4r.

¹⁸⁷ Marcus GINAMMUS, *Ad lectorem*, in MASTRIUS-BELLUTUS, *In libros Physicorum*, Venetiis 1644, c. ¶4v,

¹⁸⁸ Ioannes PONCIUS, *Appendix apologetica*, nn. 1-2, Romæ 1645, pp. 1-3.

¹⁸⁹ *In Met.*, d. 6, q. 7, a. 2, n. 158; I, p. 749b.

¹⁹⁰ Franciscus PONTELONGUS, *Ad lectores*, in IDEM, *Disputationes philosophycæ*, I, Utini 1653, c. a3r.

¹⁹¹ Ioannes CARAMUEL, *Theologia intentionalis*, lib. 2, cap. 3, d. 10, n. 1264, Lugduni 1664, p. 273a (fotoriprodotta in BAK, “*Scoti schola est numerosior omnibus aliis simul sumptibus*”, in «Franciscan studies», 16 (1956), p. 160).

Il primo gesuita autore di un commento alla *Metafisica* di Aristotele è Pedro de Fonseca. L'opera fu pubblicata con il titolo di *Commentaria in libros Metaphysicorum Aristotelis stagiritæ* in quattro volumi stampati rispettivamente a Roma nel 1577, sempre a Roma nel 1589, a Köln nel 1604 e a Lyon nel 1612. Gli ultimi due furono editi postumi, essendo l'autore morto nel 1599. L'opera racchiude tutte le forme classiche di commento, arricchite però di quelle attenzioni e di quegli strumenti che la Scolastica aveva ereditato dall'Umanesimo: sono presenti in essa il testo greco integrale della *Metafisica*, la traduzione di tutti i libri, la *explanatio*, cioè la spiegazione frase per frase, dei primi dodici e una serie di *quæstiones* sui primi nove¹⁹².

Fonseca pone il problema della natura di ciò di cui la metafisica si occupa in termini di "*subiectum*": "*Utrum ens quatenus est commune Deo et creaturis sit metaphysicæ subiectum*", è il titolo della prima *quæstio* del commento al quarto libro. La risposta del gesuita alla domanda è affermativa, nondimeno quale sia esattamente il suo significato è cosa non facile a dirsi. La difficoltà risiede nella plurivocità con cui Fonseca utilizza il termine "*subiectum*". Egli porta a favore della propria tesi quattro argomenti. In primo luogo la metafisica, osserva Fonseca, si occupa delle proprietà generalissime; tali proprietà possono convenire solo all'ente in quanto ente, comune a Dio e creature e a sostanza e accidente; dunque la metafisica deve avere come soggetto questo tipo di ente. La seconda riformula un argomento non meno antico: dell'ente in quanto ente si dimostrano delle proprietà generalissime; questa conoscenza può competere solo alla metafisica; dunque di nuovo la metafisica è quella scienza che dimostra qualcosa dell'ente in quanto ente. Come si vede Fonseca concepisce l'ente che è soggetto della metafisica sia come qualcosa di comune, sia come ciò di cui la metafisica dimostra le proprietà. Le peculiarità del lessico del gesuita, tuttavia, non si fermano qui. Nella terza prova egli argomenta che la metafisica si occupa di tutte le parti dell'ente comuni a Dio e alle creature, di Dio e dei predicamenti; ebbene, di tutto questo essa si occupa «non ut de principiis tantum, causis et proprietatibus, sed ut de subiectis, quorum affectiones quærentur et demonstrantur per propria principia»; dunque, conclude, il *subiectum adæquatum* di tale scienza è l'ente comune a Dio e creature. Detto in altre parole, l'ente è il *subiectum adæquatum* della metafisica perché è ciò che è comune a tutti i *subiecta* particolari. Nella conclusione del quarto

¹⁹² SOLANA, *Historia... cit.*, pp. 339.344-351.

argomento, basato sulla coestensione di metafisica e dialettica, Fonseca fa uso addirittura dell'espressione *genus subiectum*: «est igitur ens genus subiectum metaphysicæ, ut complectitur creatum et increatum»¹⁹³. Sorge la domanda se le proprietà di tale ente e dei soggetti particolari che lo includono lo includano a loro volta.

Francisco Suárez

Il pensatore di Granada espone le proprie tesi sulla natura della metafisica nella prima delle *Disputationes metaphysicæ*, opera pubblicata per la prima volta in due volumi a Salamanca nel 1597. Essa ci interessa in questa sede per due ragioni: il posto che essa occupa nella storia della filosofia e il peso che esercita sulla speculazione di Mastri. Le storiografie migliori ritengono che le *Disputationes metaphysicæ* siano un «momento di sintesi (...) della grande tradizione antico-medioevale, e insieme un punto di passaggio decisivo al pensiero post-medioevale e “moderno”»¹⁹⁴. Suárez ha una buona conoscenza delle principali posizioni bassomedievali e rinascimentali e non vi è questione in cui non introduca spunti personali¹⁹⁵. Da parte mia constato che dal secondo quarto del Seicento gli autori di ogni corrente parlano del pensatore granadino con deferenza. Il gesuita Hurtado de Mendoza si lamenta del fatto che molti traggono elementi dall'opera del suo antico correligionario tacendone la paternità¹⁹⁶ e Mastri, ad appena mezzo secolo dalla pubblicazione delle *Disputationes*, sebbene ne citi l'autore con parsimonia (al fine, reputo, di non sembrarne un seguace), lo presenta come un classico, alla stregua di Aristotele e Tommaso d'Aquino. Ancora all'inizio del Settecento il gesuita Luís de Lossada accosta l'Aquinate e Suárez dichiarandosi fedele discepolo di entrambi¹⁹⁷. Non meno importanza del contenuto ha la forma letteraria dell'opera. Le *Disputationes metaphysicæ* sono il risultato del desiderio di esporre i contenuti fondamentali della *Metafisica* di Aristotele in un modo più sistematico di quanto non permettesse di fare il tradizionale stile letterario del com-

¹⁹³ RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 480-482. Testi riportati da p. 481.

¹⁹⁴ ESPOSITO, introduzione a SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*. 1-3, Milano 1996, p. 5.

¹⁹⁵ COPLESTON, *A history of philosophy*, III *Ockham to Suárez*, London 1972 (ristampa dell'edizione 1953), p. 354.

¹⁹⁶ HURTADUS DE MENDOZA, *Universa... cit.*, tomus 3, d. 1, sect. 2 *De obiecto metaphysicæ proprio seu communissimo*, n. 48; p. 700b. Ciò su cui Hurtado de Mendoza richiama l'attenzione è precisamente il diffuso utilizzo dello schema suareziano delle posizioni sulla natura dell'oggetto della metafisica.

¹⁹⁷ DI VONA, *I concetti... cit.*, p. 25.

mento. In ciò esse non rappresentano una novità assoluta: il *De ente et uno* di Pico della Mirandola, il *Tractatus de transcendentibus* di Crisostomo Javelli e la *Metaphysica disputatio de ente et eius proprietatibus quæ communi nomine inscribitur de transcendentibus* di Diego Mas, pubblicata appena dieci anni prima dell'opera di Suárez, costituivano altrettanti modelli per una trattazione della metafisica coerente e svincolata dal testo aristotelico. Resta però che le *Disputationes* per l'ampiezza e la compiutezza dei temi trattati divengono il punto di riferimento, sia in ambito cattolico che protestante, per la stesura non solo dei trattati secenteschi di ontologia ma anche della grande manualistica filosofica in genere¹⁹⁸, compreso il *cursus* di Matri e Belluto.

Il primo aspetto su cui occorre fermare l'attenzione è il rapporto che le *Disputationes* instaurano tra teologia e filosofia. Già il titolo completo dell'edizione archetipa dell'opera contiene un riferimento alla teologia, seppure nella forma della teologia razionale: *Metaphysicarum disputationum in quibus et universa naturalis theologia ordinate traditur et quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accurate disputantur (...) tomus prior [tomus posterior]*. Alla teologia rivelata sono invece dedicate le prime righe del *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*: «quemadmodum fieri nequit ut quis in theologus perfectus evadat nisi firma prius metaphysicæ jecerit fundamenta, ita intellexi semper operæ pretium fuisse ut, antequam theologica scriberem commentaria, (...) opus hoc, quod nunc, christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum præmitterem». L'opera nasce dunque per un motivo teologico ed è diretta a un lettore cristiano. Suárez accetta di vestirsi dei panni del filosofo, ma di nuovo teologico è il criterio che soggiace alla scelta degli argomenti trattati e delle soluzioni assunte: «ita vero in hoc opere philosophum ago ut semper præ oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse ac divinæ theologiæ ministram. Quem mihi scopum præfixi non solum in quæstionibus pertractandis, sed multo magis in sentiis seu opinionibus seligendis, in eas propendens quæ pietati ac doctrinæ revelatæ subservire magis viderentur».

Queste parole hanno sollecitato Martin Heidegger a formulare un giudizio che ha trovato ascolto presso alcuni storici e che deve quindi essere soppesato. La tesi del pensatore tedesco è contenuta nella redazione

¹⁹⁸ IRIARTE, *La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en la filosofía de los días del Barroco*, in «Razón y Fe», 138 (1948), pp. 229-263. COPLESTON, *A history... cit.*, III, pp. 344.355. DI VONA, *La Scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, in *Storia della filosofia*, VII, Milano 1976, pp. 756-758.770.774.

del corso dedicato ai “*Grundbegriffe der Metaphysic: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*” che egli tenne nel semestre invernale del 1929-30 all’Università di Freiburg. Il giudizio di Heidegger su Suárez può essere esposto suddividendolo in due momenti. Il primo di questi consiste nella determinazione della natura del pensiero medioevale in generale e si divide a sua volta in un’osservazione e due considerazioni. Innanzi tutto Heidegger osserva che sia Tommaso d’Aquino che Suárez fondono in un’unica nozione di metafisica due definizioni diverse di tale scienza: quella di metafisica intesa come ontologia, cioè come studio dell’ente in quanto ente, ossia dell’ente in generale; e quella di metafisica intesa come teologia razionale, cioè come studio di quell’ente che è Dio, ossia di un ente in particolare. Detto questo il pensatore tedesco dà due giudizi di merito. I medioevali, egli sostiene, hanno accorpato due definizioni di metafisica inconciliabili e generato una nozione di questa scienza estranea alla domanda che la pone: «anders gesprochen, der Begriff des Philosophierens oder der Metaphysik in dieser mannigfaltigen Vieldeutigkeit ist nicht an der inneren Problematik selbst orientiert, sondern hier sind disparate Bestimmungen des Hinübergehens zusammengeschlossen». Ciò, poi, è stato possibile, solo perché la metafisica è stata assunta entro la prospettiva religiosa medioevale ed è stata, di conseguenza, annullata come filosofia, così che «es im Grunde keine Philosophie des Mittelalters gibt». Il secondo momento della tesi di Heidegger consiste nella determinazione della specificità del pensiero di Suárez. Sia l’Aquinata che il granadino racchiudono nella nozione di un’unica scienza due diverse definizioni di essa; tuttavia mentre Tommaso denomina “metafisica” la metafisica principalmente perché essa tratta dell’ente in quanto ente, al contrario Suárez chiama “metafisica” tale scienza perché è innanzi tutto studio dell’ente divino. Ciò aggrava ulteriormente la posizione di Suárez nel già compromesso panorama del pensiero medioevale, ma ne fa anche colui che involontariamente smaschera l’intima essenza e la menomazione di fondo della filosofia medioevale: il suo totale asservimento alla prospettiva e alle finalità religiose¹⁹⁹. Come ho anticipato, questo insieme di tesi riceve oggi un certo credito. A metà del nostro secolo Siewerth ne ha coerentemente dedotto che l’ontologia suareziana è possibile solo in uno spazio posto dal cri-

¹⁹⁹ HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysic. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, nn. 12-14, in HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 29-30, Frankfurt a. M. 1983, pp. 63-81. Testi riportati rispettivamente da n. 13, p. 74 e n. 12, p. 68.

stianesimo e come naturalizzazione di verità già conosciute per fede²⁰⁰. Esposito, introducendo la propria traduzione delle *Disputationes metaphysicæ*, giudica di fatto positivamente la tesi di Heidegger per cui la metafisica di Suárez è essenzialmente un'ontoteologia²⁰¹ e ritiene che il pensatore di Granada porti a compimento un'intera tradizione filosofica la cui caratteristica di fondo è il circolo vizioso per cui «non è solo l'ontologia che fornisce i concetti fondamentali per pensare la dogmatica teologica, ma ancor prima è la teologia che precomprende la natura come ontologicamente e concettualmente compiuta»²⁰². A ciò si aggiunga che questa lettura pare incontrarsi con quella di quei medievisti, tra cui Vignaux, che rivendicano la natura principalmente teologica delle indagini dei maestri del XIII e XIV secolo²⁰³, ed effettivamente si sposa con essa, per il tramite di Gadamer, nelle tesi già viste di Buzzetti su Scoto.

Nonostante l'autorevolezza dei proponenti, reputo che questo complesso di posizioni presenti alcuni difetti. Innanzi tutto va osservato che la tesi di Heidegger sulla natura del pensiero medioevale si fonda su un preciso presupposto teoretico. La prima delle due considerazioni del pensatore tedesco presuppone che sia impossibile che ontologia e teologia razionale siano intimamente connesse; essa dunque presuppone che la metafisica sia ciò che Heidegger ha stabilito essere metafisica, vale a dire scoperta ed esercizio di *Endlichkeit*. Ancor più ciò vale per la seconda: essa pone un'equivalenza tra teologia razionale e contenuti concettuali della religione cristiana; dunque presuppone che ogni categoria che non sia convertibile con quella di finitudine derivi dalla fede. Altrettanto dicasi per i giudizi di Siewerth e di Esposito: per essi solo la fede può presentare il mondo come ontologicamente e concettualmente compiuto; il che presuppone, evidentemente, che la filosofia non possa scoprirlo che come strutturalmente *in itinere*. Questi presupposti sono teoretici; i giudizi storiografici che ne seguono valgono e sono condivisibili nella misura in cui valgono e sono condivisibili tali presupposti. Veniamo ora alla tesi di Heidegger su ciò che caratterizza specificamente Suárez. A mio avviso essa non solo non porta alla luce il punto di

²⁰⁰ Apprendo la tesi di Siewerth da ESPOSITO, introduzione... cit., p. 22, nota 14 e pp. 23-24, nota 28.

²⁰¹ *Id.*, p. 22, nota 13.

²⁰² *Id.*, pp. 16-17; testo riportato da p. 17.

²⁰³ Si vedano, a titolo di esempio, VIGNAUX, *Condition d'une métaphysique médiévale: Jean Duns Scot*, in IDEM, *De saint Anselme a Luther*, Paris 1974, pp. 245-252; ID., *Lire... cit.*; ID., art. *Nominalisme*, in D.Th.C., XI/1, col. 769.

vista del pensatore granadino, ma addirittura lo occulta. Heidegger tace su due punti importanti: egli non spiega né come Suárez intende il rapporto tra filosofia e teologia, né come il teologo gesuita tenta di connettere quelle due definizioni di metafisica che il pensatore tedesco ritiene inconciliabili. Quel che è peggio, però, è che Heidegger sostiene che, diversamente da quanto accade nel caso dell'Aquinate, per Suárez la metafisica è tale innanzi tutto perché si occupa dell'ente divino. La tesi dello studioso tedesco non è priva di plausibilità. Si è visto che il soggetto della metafisica è, per Tommaso, l'ente comune; ora, Dio non rientra a pieno titolo nell'ente comune; pertanto egli è considerato dalla metafisica in qualità non di soggetto, bensì solo di causa del soggetto. Ne viene che la metafisica dell'Aquinate è tale perché studio dell'ente, non perché studio di Dio. Nel caso di Suárez le cose stanno diversamente. Dio rientra a pieno titolo nell'oggetto della metafisica ed è addirittura l'oggetto primo per dignità di tale scienza; non è dunque del tutto infondata l'affermazione per cui la metafisica per Suárez è tale perché scienza innanzi tutto di Dio. Va tuttavia detto che la tesi del pensatore tedesco è errata: per il gesuita spagnolo la metafisica è tale in virtù del suo oggetto adeguato, non in virtù del suo oggetto primo in perfezione; ma l'oggetto adeguato della metafisica, secondo Suárez, non è Dio; dunque essa non è tale perché teologia razionale. Va però soprattutto notato che l'interpretazione data da Heidegger tradisce proprio la specificità del pensiero dell'autore granadino. È vero che entro la metafisica di Suárez la teologia razionale ha un peso maggiore di quello che ha nella metafisica dell'Aquinate, tuttavia ciò accade non perché la teologia razionale acquisisca un primato sull'ontologia, bensì perché il pensatore spagnolo integra ontologia e teologia razionale in modo più organico e profondo di quanto faccia Tommaso, come si vedrà più avanti. Detto questo, ritengo che occorra comunque mettere in evidenza il tenore del discorso di Heidegger e sottolineare la diversità dei piani dell'indagine teoretica e di quella storica. Il pensatore tedesco non intende far emergere le tesi di Suárez o di Tommaso d'Aquino; intende far emergere la propria. È dunque giustificabile e sensato che le posizioni del granadino trovino scarso ascolto. Ma ciò che è legittimo in ambito teoretico non sempre lo è in campo storiografico. Ogni storico ha il diritto di essere guidato nella ricerca dalla propria teoresi e di giudicare in base ad essa gli autori di cui si occupa; tuttavia proprio perché storico, e non teoretico, dovrà comunque avere per intento principale l'emergere del pensiero dell'autore che egli studia, non l'emergere del proprio. Per questa stessa ragione non potrà perdere di vista le sfumature, i dettagli, quelle diffe-

renze inizialmente esili ma che sul lungo periodo assumono un peso decisivo. Nel nostro caso lo storico ha l'obbligo di portare alla luce il dettaglio dei modi in cui gli autori in esame hanno concepito la metafisica, hanno congiunto le due o più definizioni di essa a loro disposizione, hanno distinto e correlato gli ambiti di ciò che essi ritenevano conoscibile rispettivamente naturalmente o per rivelazione. Al termine di questo lavoro chi lo vorrà potrà giudicare la validità delle dottrine che verranno alla luce; nel frattempo chi evita questa fatica non fa mestiere di storico. Entro questa prospettiva, sottratti alla fretta della teoresi, anche i giudizi di Vignaux manifestano il proprio significato storiografico. Al di là della loro validità, ciò che essi affermano va distinto da ciò su cui tacciono. Essi delineano un quadro d'insieme dello spirito del tempo. Richiamano al fatto che da Agostino a Ockham i teologi hanno svolto la professione di teologo: i loro intenti sono teologici anche quando considerano e assumono dottrine dei *philosophi* e null'altro che teologico può essere detto l'esito di una speculazione per cui cosmo e uomo sono incomprendibili al di fuori del disegno salvifico di Dio e della conoscenza che solo la rivelazione offre di esso. Al tempo stesso, però, le osservazioni di Vignaux non esauriscono i contenuti del periodo storico che delimitano. Non tolgono la necessità di porsi in ascolto dei pensatori e di segnalarne concordanze e differenze, e neppure colgono l'intero ambito dei rapporti tra ragione e fede, tra filosofia e teologia soprannaturale: altro sono le intenzioni degli autori, altro i procedimenti che utilizzano, altro gli esiti, complessivi e particolari, cui pervengono. Lo storico francese non ha appiattito sotto la sua interpretazione d'insieme le voci dei singoli autori, né si è sentito esentato dall'obbligo di esaminarle nel dettaglio. Ed è proprio su alcuni dettagli che occorre meditare per cogliere la specificità di Suárez.

Le dichiarazioni del gesuita spagnolo a proposito degli intenti teologici che lo mossero alla stesura delle *Disputationes* fanno tutt'uno con l'impressione di avere di fronte un'indagine e una materia compiute in sé stesse, libere da debiti nei confronti della teologia. In un passo del *ad lectorem* che ho già riportato Suárez scrive di aver scelto le posizioni più utili (*subservire*) alla pietà e alla dottrina rivelata; dopodiché aggiunge: «eamque ob causam philosophico cursu nonnunquam intermisso ad quædam theologica diverto, non tam ut in illis examinandis aut accurate explicandis immorer (quod esset abs re de qua nunc ago), quam ut veluti digito indicem lectori quanam ratione principia metaphysicæ sint ad theologicas veritates confirmandas referenda et accommodanda». Il brano è degno di nota per almeno due ragioni. In primo luogo ci suggerisce

la radicalità della distinzione che sussiste per Suárez tra filosofia e teologia. Egli ritiene di saper bene quando parla da metafisico e quando da teologo soprannaturale; dunque tra metafisica e teologia soprannaturale egli dovrà porre una distanza sufficiente a garantire questa separazione di ruoli. Inoltre avverte che dovrà talvolta soffermarsi per mostrare *veluti digito* come i contenuti della prima siano *referenda et accommodanda* alla seconda; segno questo che la riferibilità dei principi filosofici alla teologia è tutt'altro che evidente e che, probabilmente, essa è già qualcosa di esterno alla metafisica stessa. In secondo luogo il passo fornisce una precisa chiave di lettura dell'opera. Suárez informa il lettore che le trattazioni presenti in essa di tematiche teologiche sono delle digressioni, degli "ex-cursu". L'autore le ha scritte con lo scopo di introdurre all'uso teologico dei principi metafisici e il *lector christianus*, desideroso di apprenderne tale uso, le leggerà. Nondimeno l'omissione della loro lettura non toglie nulla alla continuità e al procedere del *cursu philosophico*; dunque chi non fosse interessato ad esse potrà evitarle senza che ciò influisca sulla comprensibilità e sulla validità dell'argomentare filosofico. La fortuna di Suárez anche in ambito protestante ha qui se non altro la sua *conditio sine qua non*. Altrettanto interessante è l'apertura del *Proœmium* delle *Disputationes*: «divina et supernaturalis theologia, quanquam divino lumine principiisque a Deo revelatis nitatur, quia vero humano discursu et ratiocinatione perficitur, veritatibus etiam naturæ lumine notis juvatur eiusque ad suos discursos perficiendos et divinas veritates illustrandas tanquam ministris et quasi instrumentis utitur». Il passo manifesta pienamente la ragione teologica di fondo che ha spinto Suárez a scrivere le *Disputationes*: la teologia soprannaturale si compie per mezzo del discorso e del ragionamento umano; dunque essa ha bisogno delle verità conosciute per via naturale. Vi è però qualcosa di non meno importante su cui Suárez tace e che, quindi, implicitamente oblia: la natura e la consistenza di un'eventuale dipendenza della metafisica dalla teologia soprannaturale. Il tenore delle due prefazioni alle *Disputationes* è perfettamente unitario: la scienza "debole", bisognosa di soccorso, non è la filosofia; è la teologia. È la teologia che ha un debito tanto cospicuo nei confronti della metafisica da indurre un teologo a scrivere un'opera dedicata a tale scienza; al contrario la metafisica si presenta come autonoma, compiuta in se stessa, autosufficiente, indipendente dalla teologia soprannaturale e da dati rivelati, "arricchita" da apporti teologici solo per ragioni estrinseche ad essa e al suo procedere. Il contenuto delle *Disputationes metaphysicæ* è

perfettamente coerente con queste dichiarazioni, né mi è noto chi abbia sostenuto il contrario.

Queste osservazioni ci introducono alla specificità di Suárez, ma non ci permettono ancora di coglierla. In fondo anche il tardo medioevo aveva prodotto opere di metafisica pura sotto forma di commenti alla *Metafisica* aristotelica; e già nel XIII secolo vi era chi, come Tommaso d'Aquino, scriveva che «diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. (...) Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicæ disciplinæ tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quæ pars philosophiæ ponitur»²⁰⁴. Venendo a tempi più recenti, durante il concilio Lateranense V Tommaso de Vio si era opposto, senza successo, alla promulgazione di un decreto che obbligava i professori di filosofia a giustificare nelle loro lezioni la dottrina cristiana: questo infatti, a suo avviso, era compito dei teologi, non dei filosofi²⁰⁵. Su ciò tra Tommaso e Suárez vi è dunque effettivamente continuità; eppure è possibile individuare tra essi almeno tre differenze, che il granadino certo non pone ma che hanno in lui un momento paradigmatico.

La prima è di carattere teologico. Tommaso scrive frequentemente che tutti gli uomini desiderano naturalmente la beatitudine²⁰⁶, però non parla mai di “*beatitudo naturalis*”, se non in un senso qui non pertinente. La ragione di ciò consiste nel fatto che l'unica beatitudine possibile per gli uomini è quella soprannaturale. Qui però sorge un problema: la ragione per cui per l'uomo non vi è altra beatitudine possibile che quella soprannaturale sta in una decisione di Dio o in un'intrinseca impossibilità del darsi di una beatitudine naturale umana? La risposta decide della concezione che si ha dell'uomo e del mondo. Nell'un caso l'uomo e il creato sono completi e non contraddittori in se stessi; Dio, dunque, interviene proponendo all'uomo qualcosa che gli è in una certa misura estraneo. Nel secondo caso la proposta di Dio viene incontro alla più radicale delle esigenze dell'uomo, il quale però è compiuto solo da un punto di vista istituzionale, non naturale. La risposta di Tommaso è ambigua. Egli distingue in Dio un aspetto per cui egli è desiderabile natu-

²⁰⁴ THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, I, q. 1, a. 1, ad 2.

²⁰⁵ COPLESTON, *A history... cit.*, III, p. 340.

²⁰⁶ THOMAS AQUINAS, *In Sent.*, IV, d. 43, q. 1, a. 1, qc. 1, c.; *Id.*, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 1, c.; *De ver.*, q. 23, a. 4, c.; *C. g.*, I, cap. 11; *S. th.*, I, q. 2, a. 1, ad 1; *Id.*, q. 60, a. 2, c.; I-II, q. 5, a. 8, ad 2.

ralmente e un aspetto per cui è desiderabile soprannaturalmente²⁰⁷, tuttavia allorché si tratta di dimostrare che l'uomo non può conseguire la beatitudine naturalmente, la distinzione tra beatitudine naturale e beatitudine soprannaturale scompare sotto un meno preciso “*perfecta*”: «beatitudo hominis perfecta (...) consistit in visione divinæ essentiæ. Videre autem Deum per essentiæ est supra naturam non solum hominis, sed etiam omnis creaturæ (...). Unde nec homo, nec aliqua creatura, potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia»²⁰⁸. Ma vi è la possibilità che la beatitudine dell'uomo consista in qualcosa di diverso dalla visione dell'essenza di Dio? Ciò cui l'uomo aspira naturalmente è qualcosa di diverso dalla «congregationem omnium bonorum per coniunctionem ad universalem fontem totius boni»²⁰⁹? La risposta parrebbe negativa: «dicendum <est> quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo vel participatio ipsius»²¹⁰. Parrebbe dunque che di diritto l'uomo non possa avere altra beatitudine che quella soprannaturale. Se così è, non è possibile una filosofia coerente chiusa in se stessa; ma diviene anche problematica la differenza tra natura e soprannatura. La posizione di Suárez è nominalmente tomista, eppure proprio nel tentativo di togliere l'ambiguità, per non dire la contraddittorietà, delle posizioni di Tommaso, egli ammette esplicitamente la possibilità di uno stato di pura natura e della correlativa beatitudine naturale²¹¹. Gli appigli nel testo dell'Aquinate sono innumerevoli, eppure questa tesi non può essere ascritta a Tommaso. L'argomento è stato oggetto di disputa, sotto varie forme, tra pensatori cattolici lungo tutto questo secolo. Non intendo prendere posizione in essa, poiché si tratta di una disputa teoretica; mi limito a osservare che tra Tommaso e Suárez vi è una lieve differenza, una di quelle lievi differenze che fanno la storia

²⁰⁷ «Deus, secundum quod est universale bonum, a quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque. In quantum vero est bonum beatificans naturaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis». *S. th.*, I, q. 60, a. 2, ad 5.

²⁰⁸ *S. th.*, I-II, q. 5, a. 5, c..

²⁰⁹ *Id.*, q. 3, a. 3, ad 2.

²¹⁰ *Id.*, a. 6, ad 2.

²¹¹ Si vedano TODESCAN, *Lex... cit.*, pp. 29-81 e i capitoli 5-8 di DE LUBAC, *Augustinisme... cit.*, in particolare le pp. 194-200, dedicate espressamente a Suárez. Questi autori sostengono la tesi, teoretica e addirittura teologica, della superiorità della dottrina di Tommaso su quelle cinquecentesche. Per quanto riguarda la presente ricerca, tale presa di posizione è del tutto irrilevante; pertanto rinvio ad essi non perché faccia mia la loro tesi, bensì solo perché documentano egregiamente la differenza tra l'Aquinate e Suárez sul tema in esame. A quanto essi scrivono e riportano, aggiungo che Suárez fa uso del sintagma “*beatitudo naturalis*” anche in *Disputationes metaphysicæ*, d. 1, sect. 3, n. 2.

della filosofia. Le due visioni del mondo che ne risultano non sono identiche. Anche per Suárez angeli e uomini non possono di fatto avere altra beatitudine che nella partecipazione alla soprannatura; nondimeno l'ambito del creato è compiuto e coerente in se stesso: solo a causa del volere di Dio, infatti, il mondo intero, riepilogato nelle creature più nobili tra quelle che lo compongono, è costretto a cercare di conseguire un fine che non è quello dettatogli dalla propria natura e che non è, in astratto, l'unico possibile. Nulla impedisce, allora, che il metafisico, che si occupa delle nature delle cose, non senta mai l'esigenza, in quanto metafisico, di oltrepassare i limiti della propria materia.

La seconda differenza è di carattere stilistico; nondimeno è una differenza essenziale ed è legata alla precedente. Anche Tommaso e Scoto avevano scritto dei trattati di metafisica; però li avevano scritti nella forma di commenti alla *Metafisica* di Aristotele. Le *Disputationes metaphysicæ*, al contrario, non sono un commento al testo dello Stagirita, sebbene la presenza di quest'ultimo in esse sia costante; sono un'opera autonoma. La differenza di stile è espressione di una differenza culturale. Tommaso e Scoto sono in prima fila a lodare o biasimare i *philosophi*, ma questi sono tutti e solo pagani. Le ragioni per cui non vi possono essere filosofi cristiani sono due: una prima per cui il cristiano, in quanto cristiano, è moralmente tenuto a prendere in considerazione quell'ampliamento del proprio orizzonte che gli è dato dalla rivelazione; una seconda per cui tale ampliamento gli mostra che il mondo di cui parla la filosofia è qualcosa di incompiuto. Certamente i teologi accettano di porsi sul piano degli autori antichi, ma solo in quanto questi propongono dottrine virtualmente ostili o virtualmente propizie ai contenuti della *sacra doctrina*, vale a dire interagenti con la sola cosa che quei maestri ritenevano importante. Si spiega dunque l'uso della forma del commento: i teologi bassomedioevali si sentivano autorizzati a scrivere di null'altro che di filosofia solo commentando il pensiero di un filosofo. Suárez scrive di filosofia per le stesse ragioni teologiche che avevano mosso i suoi predecessori, tuttavia la sua teologia garantisce alla scienza umana uno spessore maggiore di quello garantito dai pensatori medioevali. Il mondo creato è incompiuto solo di fatto, non di diritto; ogni ambiguità sulla compiutezza e autonomia delle essenze è stata rimossa e il metafisico, come metafisico, non ha più alcuna sollecitazione a uscire dai propri ambiti. Certamente come cristiano egli è tenuto a trattare anche di altro, ma si tratta di un dovere morale e di una materia del tutto esterna al filosofare, l'autonomia del quale si presenta ora come possibile e giustificata. La stesura di una trattazione sistematica della metafisica

sica in totale indipendenza intrinseca dalla teologia attua, sancisce e istituzionalizza precisamente tale possibilità. La pubblicazione delle *Disputationes* garantisce anche al cristiano la legittimità di scrivere sistematicamente, e dunque compiutamente, di filosofia.

La terza differenza è di carattere storico. Le *Disputationes metaphysicæ* sono pubblicate durante la messa a punto della *ratio studiorum* della Compagnia di Gesù e poco prima della sua promulgazione definitiva, avvenuta nel 1599. Nel *Proœmium* Suárez scrive che era *legentibus ingratum e parum utile* il mischiare la trattazione dei misteri divini con quella di materie metafisiche e *mihi molestum e legentibus importunum* presentare queste ultime senza dare piena ragione delle proprie tesi. Per questo motivo particolare si è sentito costretto a interrompere la pubblicazione delle opere teologiche, in sé più importanti, e a riprendere e completare «quæ de hac naturali sapientia ante plures annos juvenis elaboraveram et publice dictaveram, saltem succisivis temporibus». Impossibile dunque pensare che non vi sia un collegamento tra la stesura delle *Disputationes* e della *ratio*. Quest'ultima articola il corso di studi nei tre momenti della preparazione umanistica, filosofica e teologica. Ad ognuno di essi assegna tempi precisi e insegnanti diversi. Ognuno di essi avrà una manualistica propria²¹². Preso isolatamente questo dato è poco significativo: anche ai tempi di Tommaso e di Scoto la Facoltà delle arti si distingueva dalla Facoltà teologica e aveva programmi autonomi. Ma se si considera questo fatto storico congiuntamente alla intrinseca coerenza riconosciuta al creato e alla creazione di manuali sistematici di filosofia, si vede che i docenti di filosofia possono ora non avere più la percezione di parlare di qualcosa di prodotto nel passato e oggi assorbito dalla teologia; essi, al contrario, parlano di una materia compiuta in se stessa. Ciò che poi i teologi ne fanno, dipende dalle necessità dei teologi ed è affare dei teologi. Ovviamente in tutto questo il ruolo di Suárez è minimo; nondimeno egli porta a maturazione un processo macroscopico e prende parte all'importanza di quest'ultimo. Ciò che almeno alcuni dalla seconda metà del XIII secolo ritenevano possibile, Suárez lo ha garantito: ha garantito piena incontraddittorietà al creato e ha sancito questa visione del mondo scrivendo e pubblicando un trattato compiuto di metafisica. Lo ha poi fatto talmente bene da costituire, contrariamente a Javelli e Mas, un modello obbligato e uno sprone a fare altrettanto. Infine lo ha fatto in un momento in cui la struttura del *curriculum* degli studi, e

²¹² BALANI – ROGGERO, *La scuola in Italia dalla Controriforma al Secolo dei lumi*, Torino 1976, p. 57.

non solo entro la Compagnia²¹³, era pronta ad accogliere questa prospettiva e a confermare ulteriormente in essa.

Veniamo ora alla concezione che Suárez ha della metafisica e che egli espone nella prima *disputatio* dell'opera in esame²¹⁴. Nella prima *sectio* il gesuita si chiede esplicitamente quale sia l'oggetto della metafisica. Vi è chi ha posto l'oggetto della metafisica in qualcosa di troppo ampio. Alcuni hanno ritenuto che tale compito spettasse all'ente reale, accidentale e di ragione; altri solo all'ente ente reale e accidentale. Ma vi è anche chi ha posto l'oggetto della metafisica in qualcosa di troppo ristretto. Ad Alfarabi e ad Averroè si può attribuire la tesi per cui l'oggetto della metafisica è Dio solo. Altri ritengono sia solo la sostanza immateriale in quanto include Dio e le intelligenze; altri solo l'ente che si divide nelle dieci categorie; altri ancora solo la sostanza in quanto sostanza. In tutto questo lungo dispiegarsi di argomentazioni Suárez è avaro di nomi. Attribuisce ad Alfarabi e ad Averroè la tesi di cui si è detto e a Buridano l'ultima, ma sempre con formule dubitative o tramite un generico "si dice che...". Abbonda invece di richiami ad Aristotele, che egli cita sia a sostegno che a confutazione di tutte le posizioni suddette²¹⁵. Giunto al termine dell'esposizione delle dottrine che egli rifiuta, il gesuita propone la propria soluzione: l'oggetto adeguato (*obiectum adæquatum*) della metafisica è l'ente in quanto ente reale (*ens in quantum ens reale*). L'oggetto adeguato, infatti, deve comprendere materiali e immateriali (tra cui Dio), sostanze e accidenti; non deve invece comprendere gli enti di ragione e accidentali. Ma a queste condizioni soddisfa solo l'ente in quanto tale (*ens ut sic*); dunque esso sarà l'oggetto adeguato della metafisica²¹⁶. Contro questa tesi Suárez solleva l'obiezione per cui l'oggetto di una scienza deve possedere proprietà (*proprietas*), principi e cause; ma l'ente non sembra avere nulla di tutto questo; dunque non può essere soggetto di una scienza. Il granadino risponde che la premessa minore del ragionamento è falsa. L'ente ha sia delle proprietà distinte da esso almeno secondo ragione, come "uno", "vero" e "buono", le quali sono dimostrate del loro soggetto dalla metafisica; sia dei principi. I principi che sono richiesti in una scienza, chiarisce Suárez, sono di due tipi: complessi e incompletti. I principi com-

²¹³ Per il *curriculum* degli studi dei Conventuali si veda FORLIVESI, *Bartolomeo... cit.*, pp. 22-42.60-65.74-78.

²¹⁴ Cf. RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 482-484; COPLESTON, *A history... cit.*, III, pp. 356-357.

²¹⁵ FRANCISCUS SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, d. 1 *De natura primæ philosophiæ seu metaphysicæ*, sect. 1 *Quid sit metaphysicæ obiectum*, nn. 2-25.

²¹⁶ *Id.*, n. 26.

plici, o del conoscere, sono quelli grazie ai quali (*ex quibus*) si compie la dimostrazione; e la metafisica ne possiede. Con “principi incomplessi”, o “dell’essere”, si possono intendere due cose: o cause veramente distinte dall’effetto di cui sono principio; o la *ratio* di qualche altro contenuto concettuale. L’oggetto di una scienza non necessita di principi incomplessi del primo tipo; necessita invece di principi incomplessi del secondo tipo: essi infatti sono ciò che funge da termine medio nella dimostrazione in cui si dimostra una qualche proprietà di ciò di cui sono principi. Ora, l’ente ne possiede: «nam ens in quantum ens de se est objectum scibile, habens sufficientem rationem formalem et principia sufficientia ut de eo demonstrantur proprietates»²¹⁷. Se si chiede a Suárez quale sia tale *ratio*, occorre rivolgersi alla quarta *sectio* della seconda *disputatio*: è l’attitudine ad essere²¹⁸.

Nella seconda *sectio* della prima *disputatio* il gesuita di Granada si chiede se sia compito della metafisica analizzare anche le specie ultime e occuparsi di ogni cosa secondo le *rationes* proprie di quest’ultima. Le ragioni che Suárez porta preliminarmente a favore dei due corni dell’alternativa non ci sono nuove: a favore di una risposta affermativa vi è il principio per cui una scienza che tratta di un genere deve trattare anche delle sue specie; a favore della risposta negativa la constatazione che in tal caso la metafisica occuperebbe il posto di ogni scienza²¹⁹. Fattori della prima soluzione sono Egidio romano e Antonio Bernardi della Mirandola²²⁰; fautori della seconda Averroè, Tommaso, Aristotele e lo stesso Suárez. Il gesuita spagnolo procede in tre passaggi. Dapprima mostra che lo Stagirita esclude che il metafisico si occupi di tutte le cose per ciò che è loro proprio²²¹. Poi prova che matematica e fisica sono vere scienze realmente distinte dalla metafisica²²². Infine prende in considerazione la natura stessa della metafisica e su tale base dà ragione del fatto che essa comprende la trattazione di alcune cose e non di altre. Qui fa innanzi tutto due osservazioni. L’ente che è oggetto della metafisica non è preso in considerazione da essa esclusivamente per ciò che è presente nel suo contenuto concettuale considerato a prescindere da ogni

²¹⁷ *Id.*, nn. 27-29.

²¹⁸ *Id.*, d. 2 *De ratione essentiali seu conceptu entis*, sect. 4 *In quo consistat ratio entis in quantum ens et quomodo inferioribus entibus conveniat*, n. 7.

²¹⁹ *Id.*, d. 1, sect. 2 *Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum*, n. 1.

²²⁰ *Id.*, nn. 2-6.

²²¹ *Id.*, n. 7.

²²² *Id.*, nn. 8-11.

altro contenuto concettuale (*ut abstractum abstractione præcisiva, o formali*), cioè per ciò che è allorché è preso esclusivamente come ente; al contrario essa lo considera anche come qualcosa che in un certo modo include i suoi inferiori. Prova ne è che «hæc scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis»²²³. D'altro lato va però osservato che la metafisica si occupa solo di ciò che cade sotto il suo grado di astrazione. Ora, la fisica (*philosophia*) astrae dalle cose singolari, ma non dalla materia sensibile; la matematica non astrae dalla materia intelligibile, ma astrae secondo la ragione (*secundum rationem*) dalla materia sensibile; la metafisica astrae da ogni tipo di materia sia secondo la ragione che secondo l'essere (*secundum rationem et secundum esse*). Quest'ultimo punto merita un approfondimento. Se si chiede cosa sia l'esser astratto *secundum esse*, Suárez risponde: il fatto che «rationes entis, quas <metaphysica> considerat, in re ipsa inveniuntur sine materia». E se si chiede perché abbia tanta importanza l'astrazione, il gesuita risponde con una spiegazione che mi pare identica a quella di de Vio, che però il granadino non nomina: l'oggetto circa il quale si danno dimostrazioni è l'oggetto conoscibile (*obiectum scibile*); l'oggetto conoscibile è costituito come tale dall'astrazione; dunque i diversi tipi di oggetto sono posti dai diversi tipi di astrazione formale. Il nesso tra astrazione e oggetto è poi, così come in de Vio, garantito dal fatto che i diversi tipi di astrazione si fondano su ciò che sono i diversi tipi di oggetto, così che, tenuto presente quest'ultimo chiarimento, si può dire che l'astrazione è la «ratio formalis sub qua objecti in ratione scibilis»²²⁴. Se, infine, si chiede a Suárez quale unità vi sia tra l'esser astratto *secundum rationem* e l'esser astratto *secundum esse*, mi pare che la risposta risieda proprio nell'uso che egli fa della tesi di Gaetano: la metafisica è tale, e non è la matematica, per la ragione che fa astrazione *secundum rationem* da ogni materia precisamente perché le *rationes* che considera non includono la materia nella loro natura, e quindi neppure nella loro definizione. Da queste osservazioni il nostro autore deduce che la metafisica non si occupa di tutte le *quidditates* in particolare, ma solo di alcune. Ad essa spettano non solo l'ente come ente, ma anche la sostanza come sostanza e l'accidente come accidente²²⁵; più in generale essa tratta di tutto ciò che è astratto in modo da potersi trovare in cose senza

²²³ *Id.*, n. 12.

²²⁴ *Id.*, n. 13.

²²⁵ *Id.*, n. 14.

materia²²⁶. Ciò implica che la metafisica si occupa in primo luogo di tutte le *rationes* che possono essere astratte in modo tale da trovarsi in cose immateriali: ente creato o increato, sostanza finita o infinita, accidente assoluto o relativo, qualità, azione, operazione o dipendenza ecc.²²⁷. In secondo luogo di tutte le *rationes* che sono comuni agli enti materiali e immateriali: vivente e intelligente²²⁸. In terzo luogo di tutte le *rationes* che sono proprie solo degli enti immateriali²²⁹. Da ultimo della *ratio* di causa, dei quattro generi di cause e delle cause prime di tutto l'universo²³⁰. Durante l'esposizione procede inoltre a tre chiarimenti. In primo luogo avverte che di *rationes* come “vivente” e “intelligente”, e in generale di quelle tratte dalle operazioni vitali, si può sapere, *ut a nobis cognoscuntur*, solo ciò che si dice in antropologia (*in scientia de anima*); dunque se ne tratta in quella sede²³¹. Poi precisa che il fatto che la metafisica si occupi degli enti immateriali nel dettaglio non implica che gli uomini possano conoscerli perfettamente; noi, infatti, non possiamo conoscere *naturaliter* le differenze proprie e specifiche (*proprias et specificas differentias*) di quel tipo di enti. Infine scrive che la limitazione di cui si è appena detto non toglie che tutto ciò che di essi sappiamo per vie naturali competa alla metafisica. Qualcuno infatti potrebbe pensare che lo studio delle sostanze separate spetti alla fisica, ma non è così: tale scienza, infatti, ne tratterebbe solo per il fatto che essi sono motori dei cieli; ora, questa caratteristica è estrinseca e non abbastanza certa; dunque non è tale da assegnare alla fisica il loro studio²³². Resta un'ultima difficoltà di una certa importanza: la possibilità di ammettere che l'uomo sia capace di elaborare una scienza assolutamente totale, comprensiva di ogni altra conoscenza da lui posseduta, e di appellarsi al fatto che questa scienza non potrebbe aver altro nome che “metafisica”²³³. Suárez liquida l'ipotesi in poche parole: «non posse dari unam humanam scientiam, et propriis actibus humani ingenii acquisita, quæ universaliter illud perficiat quoad omnia scibilia secundum omnes

²²⁶ *Id.*, n. 15.

²²⁷ *Ib.*.

²²⁸ *Ib.*.

²²⁹ *Id.*, n. 16. In SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*. 1-3, Milano 1996, p. 113 Esposito traduce la frase «*pertinere ad hanc scientiam tractare in particulari de...*» come se “*in particulari*” fosse un inciso riferito a “*pertinere*”; a me sembra più corretto e pregnante riferire invece tale espressione a “*tractare*” e tradurla con “nel dettaglio”.

²³⁰ SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*, d. 1, sect. 1, nn. 17-18.

²³¹ *Id.*, n. 15.

²³² *Id.*, n. 16.

²³³ *Id.*, n. 4.

rationes eorum». Se così fosse, infatti, assorbirebbe in sé sia le scienze speculative che le scienze morali; ma l'uomo ha necessità di fare uso di atti di conoscenza e di sviluppi argomentativi distinti; dunque l'unificazione di tutto il sapere in un'unica scienza è impossibile²³⁴.

Questo insieme di tesi lascerà nitide tracce di sé, talvolta in negativo, più spesso in positivo, nel pensiero di Mastri; per il momento è opportuno e sufficiente soffermarsi su tre punti. È innanzi tutto evidente che il pensiero di Suárez presenta un ordine e una chiarezza maggiori di quelli presenti nelle pagine degli autori che abbiamo fin qui esaminato. Si capisce quindi per quale ragione i pensatori posteriori dipendano tanto ampiamente dal gesuita granadino. In particolare, relativamente alla questione ora al centro dell'attenzione, va osservato che ciò che permette a Suárez di elaborare un'esposizione così lineare è l'aver fatto un uso rigoroso di un preciso criterio per stabilire di cosa la metafisica si occupi: la metafisica ha competenza su tutto ciò che è astratto *secundum considerationem et secundum esse*. Parte della corrente tomista e, in una certa misura, Antonio Andrés avevano tentato di comprendere lo studio di Dio e delle sostanze immateriali nella metafisica in base al principio che essi sono vera causa dell'ente. Rispetto a tale prospettiva il criterio invocato da Suárez ha il vantaggio di permettere di distinguere tra la posizione di un oggetto nel panorama delle scienze e il procedimento utilizzato per conoscerlo. Ne viene che il fatto che le sostanze immateriali siano causa di qualcosa di materiale resta il fondamento della loro conoscibilità per noi, ma diviene un dato irrilevante per la loro collocazione in questa o quella scienza. Rispetto a Trombetta, che Suárez non nomina ma che è per noi importante per il suo influsso su Mastri, la speculazione suareziana comporta un occultamento e una rigorizzazione. La soluzione del francescano di Padova, come si è detto, era bifronte. Da un lato egli sosteneva che la metafisica entra nel dettaglio delle realtà separate nel senso che, nello stato presente, essa è quella scienza che si occupa di tutto ciò che gli uomini fanno di esse. Dall'altro scriveva che la metafisica, presa per quel che è *in se*, si occupa delle quiddità immateriali nel dettaglio, cosa che non fa nel caso delle quiddità materiali: ciò accade, argomentava, perché le è consono occuparsi di ciò che è astratto *secundum esse* più che di ciò che non è astratto in tale modo. Suárez, come si è visto, ignora la prima soluzione e fa un uso chiaro della seconda; su questo punto, come su altri, Mastri lo seguirà. Anche rispetto alla dottrina di de Vio, infine, quella di Suárez presenta delle rifiniture.

²³⁴ *Id.*, n. 24.

Certamente Gaetano è una delle principali fonti del gesuita spagnolo e con lui Suárez ritiene che l'oggetto di qualsivoglia scienza speculativa sia non il grado di astrazione, bensì ciò che è astratto in un certo grado. Più di Gaetano, tuttavia, sottolinea il fatto che lo *obiectum* è un principio che comprende in sé sia l'astrazione come prodotto della mente, sia l'astrazione come *status* intrinseco della *ratio* conosciuta. Un secondo punto degno di nota concerne la qualità logica delle argomentazioni con cui Suárez pone il proprio criterio epistemologico. L'esordio dell'argomentazione è indubbiamente *quia*, ma una volta che il criterio è stato guadagnato e illustrato sulla base di ciò di cui di fatto la metafisica si è sempre occupata, esso è utilizzato come fondamento di argomentazioni *propter quid*: quelle che mostrano il cadere entro l'oggetto della metafisica delle nozioni di sostanza, di accidente, di causa, e, in generale, di tutte quelle *rationes* proprie degli enti separati e comuni a essi e agli enti materiali. La struttura epistemologica della metafisica, dunque, è guadagnata con un itinerario mentale circolare in cui al centro dell'attenzione non vi è la *Metafisica* di Aristotele, ma la metafisica stessa come scienza. La stessa circolarità, seppur più faticosa e ampia, la troveremo nelle pagine di Matri. Infine va notato che anche Suárez accenna a una differenza tra metafisica *in se* e così come noi la elaboriamo: la ove scrive che dei concetti come “vivente” e “intelligente” *ut a nobis cognoscuntur* si può sapere solo ciò che si dice trattando della natura dell'anima²³⁵. È tuttavia evidente che per il gesuita spagnolo la questione è di scarsa importanza: il modo in cui ha delimitato la metafisica vale in assoluto, a prescindere dal fatto che ci si stia interrogando sulla natura di una metafisica fatta nella vita presente o in uno stato caratterizzato da una maggior forza speculativa. L'assunzione del criterio del *secundum esse et considerationem* avrà su Matri il medesimo effetto: anche nel suo pensiero, infatti, ciò che è essenziale è la determinazione in assoluto delle proprietà dell'oggetto della metafisica. Questo, tuttavia, non implica che la distinzione tra i due tipi di metafisica non abbia per lui alcuna importanza: al contrario, le sollecitazioni che gli giungeranno da Trombetta sulla distinzione tra metafisica in sé e metafisica per noi lo aiuteranno a dare una soluzione più chiara di quella del gesuita al problema circa la natura della scienza che ha competenza sulle nature immateriali prese nel dettaglio.

Quanto detto non deve far pensare che la dottrina di Suárez si distenda sempre lineare e senza punti deboli. Il più importante tra questi è

²³⁵ *Id.*, n. 15.

contenuto proprio nella *sectio* immediatamente seguente, terza della prima *disputatio*. Qui Suárez affronta il problema del grado di unità che consegue al criterio di delimitazione che egli ha stabilito e si trova di fronte due difficoltà. La prima consiste nella tesi di *aliqui*, che non è difficile identificare nei *nominales*, per cui la metafisica è priva di unità specifica e comprende entro sé almeno due, se non almeno tre, scienze inferiori distinte per specie: la scienza dell'ente in quanto ente, la scienza delle intelligenze create e la scienza di Dio. Il problema sta nel fatto che le astrazioni di Dio, delle sostanze create separate e dei concetti trascendenti sono diverse: Dio è astratto *secundum esse* di un'astrazione *necessaria* e assoluta; le sostanze create separate sono astratte *secundum esse* di un'astrazione necessaria, ma sono comunque composte; i concetti trascendenti sono astratti *secundum esse* di un'astrazione *permissiva*. Ma tale differenza «videtur sufficiens ad variandum secundum speciem objectum scibile, ut sic, et consequenter scientiam»²³⁶. Suárez risponde che la differenza indicata «non variet specificam rationem objecti scibilis» perché «Deus et intelligentiæ (...) prout in nostra consideratione cadunt, non possunt a consideratione transcendentium sejungi». La difficoltà sta ovviamente nel dimostrare quest'ultima affermazione. Di essa il gesuita granadino dà tre prove. La prima è una semplice osservazione: le differenze indicate non rompono l'unità specifica della metafisica «propter necessariam connexionem talium rerum et prædicatorum inter se, præsertim in ordine ad cognitionem». La seconda è poco di più. Suárez sostiene che «perfecta scientia de Deo et aliis substantiis separatis tradit cognitionem omnium prædicatorum quæ in eis insunt; ergo etiam prædicatorum communium et transcendentium»; e se ci si chiede per quale ragione ciò non accade anche nelle altre scienze, che pure dovrebbero indagare perfettamente il proprio oggetto, la sola risposta che si trova è che quelle sono scienze inferiori, mentre la metafisica è la scienza «suprema omnium <scientiarum> naturalium». In sintesi, l'unità specifica è garantita «propter eundem ordinem doctrinæ et certitudinis». La terza prova, argomenta il gesuita, sta nel fatto che in caso contrario potremmo continuare a distinguere specie entro specie fino ad avere tante specie di scienze quante sono le specie delle cose; il che non è comunemente ammesso²³⁷. Ma, mi permetto di aggiungere, questo è proprio ciò che i nominalisti sostengono. Al di là del terzo argomento, che in fondo è una semplice professione di appartenenza alla *schola*

²³⁶ *Id.*, sect. 3 *Utrum metaphysica sit una tantum scientia*, nn. 2.8.

²³⁷ *Id.*, nn. 10-11.

realium, il tenore del discorso del pensatore spagnolo è chiaro: la ragione ultima per cui la metafisica è una, e specificamente una è la *ratio formalis sub qua* del suo oggetto, sta nel fatto che le *rationes* incluse negli enti separati dalla materia e le *rationes* dei contenuti concettuali *transcendentes* formano, specialmente dal nostro punto di vista, un complesso inestricabile. Tanto inestricabile, osservo, che in queste pagine non è stabilito se la supremazia della metafisica sulle altre scienze sta nel fatto che essa tratta dei concetti trascendenti o degli enti separati. Resta che tale inestricabilità è affermata, non esposta, e che in fondo appellarsi ad essa non è qualcosa di qualitativamente diverso da ciò che aveva fatto Antonio Andrés. Reputo, nondimeno, che all'esigenza di dar ragione di essa, Suárez abbia inteso rispondere propriamente con la sua intera metafisica. Se così è, però, ancora una volta la natura della metafisica è determinata sulla base dei suoi contenuti; contenuti che, dal punto di vista dello sviluppo del *cursus*, in questa *disputatio* sono a tutti gli effetti presupposti. La seconda difficoltà trattata nella *sectio* terza si pone dal lato della scienza considerata come *habitus*. Anche in questo caso vi sono ragioni per ritenere che la metafisica, così come le altre scienze, non consista, nel soggetto che la possiede, in un unico *habitus* dotato di unità specifica²³⁸. Su questo argomento Suárez è molto più incerto; in definitiva avanza come più probabile l'ipotesi che nel soggetto ogni scienza unitaria sia costituita da una pluralità di *habitus* correlati secondo un ordine di subordinazione²³⁹. Su entrambe le difficoltà faticherà non poco anche Mastri, come si vedrà a suo tempo.

Quanto detto mi permette di delineare la natura complessiva della metafisica di Suárez. Alcune pagine or sono ho contestato la tesi di Heidegger per cui per Suárez la metafisica è tale innanzi tutto perché è teologia. Feci a tale scopo uso del seguente argomento: la teologia razionale occupa nella metafisica di Suárez un posto più importante di quello che occupa nella metafisica di Tommaso non perché il pensatore granadino definisca la metafisica innanzi tutto sulla base del fatto che essa è teologia razionale, bensì perché egli integra in un'unica scienza teologia razionale e ontologia a un livello più profondo di quanto faccia Tommaso, la cui teologia razionale è esterna alla sua metafisica almeno quanto Dio è esterno all'ente comune. Posso ora dar ragione di questa tesi. Per l'autore granadino la metafisica non si esaurisce né nello studio di alcuni contenuti concettuali generalissimi, né nell'esame dell'ente divino e de-

²³⁸ *Id.*, nn. 3-6.

²³⁹ *Id.*, n. 12.

gli altri enti in quanto dipendono da esso. Al contrario, tale scienza studia l'insieme delle *rationes* che hanno in comune la proprietà di non includere la materia nella loro definizione reale; questo, infatti, è il suo oggetto adeguato: l'ente astratto dalla materia *secundum rationem et secundum esse*. Che queste *rationes* siano immateriali perché non fanno riferimento alla materia o perché la escludono, per Suárez poco importa: esse sono, a suo avviso, tanto connesse da non poter essere esaminate separatamente. Ne viene che anche la scienza delle *rationes* immateriali del primo tipo e la scienza delle *rationes* immateriali del secondo tipo sono tanto connesse da non poter essere scienze specificamente diverse. In termini più consoni all'orecchio di Heidegger, il gesuita spagnolo fonde ontologia e teologia razionale nella stessa *innere Problematik* della metafisica; dunque la scienza che ne risulta è tale perché è tutto questo, non perché sia più l'una dell'altra cosa. Fa dunque bene Copleston ad osservare che nella metafisica di Suárez non vi è distinzione tra metafisica generale e metafisiche speciali e che, pertanto, il suo antico correligionario non può essere additato, su questo punto, come antesignano di Wolff²⁴⁰. Che, poi, la *innere Problematik* della metafisica sia quella indicata da Heidegger o quella indicata da Suárez, è questione che lascio all'acume dei teoreti; per quanto mi riguarda, come storico, devo osservare che la metafisica del gesuita spagnolo non è priva di un punto interno di riferimento. Aggiungo ora che Suárez non si limita a congiungere in un'unica scienza ontologia e teologia razionale; congiunge in essa anche la considerazione dell'ente *ut sic* come dipendente da un ente particolare e la considerazione dell'ente *ut sic* come *ratio* dotata di autonoma consistenza. Ho già osservato che Esposito rileva che per Heidegger la metafisica del granadino è un'ontoteologia; ora aggiungo che egli ricorda anche che per Honnefelder la metafisica di Suárez è un'ontologia pura, così com'è un'ontologia pura quella di Scoto²⁴¹. Sul significato dei termini occorre intendersi. Si potrebbe dire "ontoteologia" ogni metafisica che comprende una dimostrazione del darsi di un primo motore, o della incontraddittorietà di un ente primo, e "ontologia" ogni metafisica che determina le proprietà generali dell'ente. Se così è, ogni metafisica classica è sia una ontoteologia che

²⁴⁰ COPLESTON, *A history... cit.*, III, pp. 355-356.

²⁴¹ ESPOSITO, introduzione... *cit.*, pp. 22-23, nota 18. Quest'ultima tesi è contestabile: come mostra BELIĆ, *Quaedam elementa analogiae entis secundum philosophiam Duns Scoti*, in *Regnum... cit.*, I, Romae 1978, pp. 315-324, per il Sottile l'ente è, *in re*, analogo, ed è ente per dipendenza dal creatore. Ne viene che anche la metafisica di Scoto è, almeno sotto questo aspetto, un'ontoteologia.

una ontologia e non vi è altro da dire sull'argomento. I due vocaboli possono però essere usati per esprimere caratteristiche più interne delle diverse metafisiche: ontoteologia è quella metafisica che determina le proprietà dell'ente in generale in virtù della dipendenza di quest'ultimo da un ente particolare, cioè, ad esempio, da Dio; ontologia è quella metafisica che determina le proprietà dell'ente in generale sulla base della sola *ratio* di "ente", a prescindere da ogni riferimento a qualsivoglia ente particolare. Presi in questo senso "ontoteologia" e "ontologia" sono termini contrari e parrebbero determinare due differenti specie di metafisica; ora, questi sono precisamente i significati che i due termini hanno nei giudizi di Heidegger e di Honnefelder; dunque tali giudizi sono contrari l'uno all'altro: o la metafisica di Suárez è un'ontologia pura, o è un'ontoteologia. Di fronte a questa conclusione, che pongo *dialectice*, rilevo che Esposito non solo non segnala la contrarietà suddetta, ma addirittura vede di buon occhio sia la valutazione di Heidegger che quella di Honnefelder. Premesso che, mi pare, anche lo studioso italiano intende i termini "ontologia" e "ontoteologia" nel secondo dei due sensi, ritengo degno di attenzione che egli faccia proprie entrambe le posizioni. A mio avviso la ragione ultima di ciò sta nel fatto che la metafisica di Suárez pretende di sfuggire a questo aut aut. Il gesuita di Granada sostiene che il contenuto concettuale di ente è al tempo stesso unitario e analogico. In quanto analogico, e analogico di attribuzione, esso è incomprendibile se non visto in relazione all'ente da cui dipende; dunque la metafisica che se ne occupa dovrebbe essere un'ontoteologia. Ma in quanto unitario gode di autonomia e di proprietà che gli competono a prescindere dalla considerazione di qualunque ente particolare; dunque la metafisica che se ne occupa dovrebbe essere un'ontologia. Mastri in più di un'occasione sosterrà che questa concezione dell'ente è contraddittoria; non spetta a me decidere del valore della dottrina del gesuita o delle critiche del conventuale, nondimeno posso dire che questo modo di intendere l'ente da un lato permette a Suárez di integrare i modi di concepire l'ente e la metafisica di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto, dall'altro impedisce agli storici di qualificare il pensiero del gesuita in un senso piuttosto che nell'altro.

La scuola domenicana

Introduzione

Nelle pagine precedenti ho cercato di mostrare che alcune delle caratteristiche fondamentali della metafisica di Suárez nascono da un'applicazione rigorosa del principio per cui l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente nel senso di ciò che è astratto *secundum rationem et secundum esse*. Quanto detto, tuttavia, non significa che Suárez sia il primo a fare tale uso di quel criterio; al contrario, esso sembrerebbe utilizzato in quel modo anche nel corso di tutto il Cinquecento da tomisti domenicani della statura di Javelli, Mas e Bañez²⁴². La ragione per cui ho preferito soffermarmi sul pensiero del granadino sta nel fatto che le sue *Disputationes metaphysicæ* costituiscono realmente una cerniera tra la speculazione scolastica del XVI e del XVII secolo e influenzano in modo decisivo, in positivo o in negativo, le posizioni degli autori secenteschi. Ciò è palese in Mastri, come si vedrà, ma più in generale l'influenza del pensiero del gesuita spagnolo è presente negli scritti degli esponenti di ogni scuola classica.

Francisco de Araujo

Il tomista domenicano Francisco de Araujo è autore di un commento alla *Metafisica* di Aristotele pubblicato in due tomi rispettivamente nel 1617 e nel 1631. Qui accoglie lo schema suareziano delle posizioni storiche sulla natura dell'oggetto della metafisica; lo integra, tuttavia, con i nomi degli autori delle posizioni stesse, che in Suárez mancavano, e lo riordina in vista della propria soluzione. La peculiarità di questo autore è data dal fatto che da un lato egli accetta di formulare la domanda sull'oggetto della metafisica in termini, per l'appunto, di "*obiectum*"; dall'altro tenta di adeguare ad essa la tesi di Tommaso, per cui Dio non ricade nel *subiectum* della metafisica, sostenendo che lo *obiectum adæquationis* della metafisica è il solo ente creato. Nella *quæstio prima proæmialis de obiecto metaphysicæ* egli nega, con Suárez, che l'oggetto adeguato della metafisica sia l'ente comprendente ente reale ed ente di ragione. La difficoltà sorge nel momento in cui si tratta di decidere se lo *obiectum* della metafisica sia l'ente reale preso in tutta la sua estensione o solo l'ente creato. Araujo risponde che occorre innanzi tutto distinguere due tipi di oggetti di una scienza: oggetto comunissimo e oggetto di

²⁴² RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 296-311.

specificazione (o di attribuzione, o di adeguazione). Il primo è tutto ciò che è trattato a qualunque titolo da una scienza. Il secondo è ciò che è congruente alla scienza che lo studia (*per se adæquatur scientiæ*) e in riferimento al quale quella scienza si occupa di ogni altra cosa che essa studia. Nel dettaglio, esso deve soddisfare a tre condizioni: dev'essere predicato comune, almeno in obliquo, ad ogni sua parte; dev'essere ciò la cui conoscenza è il fine principale della scienza che lo ha per oggetto; deve contenere virtualmente tutte le verità di quella scienza o come loro soggetto prossimo, o come loro causa universale. Nel caso della metafisica, l'oggetto comunissimo è l'ente che comprende (*amplectitur*) l'ente creato e increato; ma l'oggetto di specificazione è il solo ente creato. Araujo porta tre argomenti in proprio favore. In primo luogo l'autorità di Tommaso. In secondo luogo il fatto che Dio ha un grado di immaterialità diverso da quello considerato dalla metafisica. Infine il fatto che la metafisica deve avere un oggetto inferiore in ampiezza di quello dell'intelletto²⁴³. Lo sforzo dialettico di Araujo è degno di interesse. Egli sente l'esigenza di distinguere sé e la tradizione della scuola tomista dalla dottrina del gesuita granadino; al tempo stesso, tuttavia, è cieco di fronte alla differenza di significato che separa, nel lessico di Tommaso, i termini "*subiectum*" e "*obiectum*" e accetta, almeno nella lettera, il modo in cui Suárez impostava la domanda sulla natura della metafisica. Tra gli strumenti che utilizza per sostenere la propria tesi ve n'è uno di origine scotista: la tesi per cui l'oggetto di una scienza deve contenere virtualmente quella scienza. Il risultato cui perviene presenta almeno due aspetti notevoli. Il primo consiste nell'aver posto l'accento su una delle parti più vulnerabili della dottrina del granadino. Si è visto che nella dottrina suareziana il pericolo maggiore per l'unità della metafisica veniva dalla diversa qualità e dal diverso livello di immaterialità delle *rationes* immateriali per indifferenza, immateriali per esclusione e immateriali in assoluto. Araujo sostiene, conformemente alla tradizione tomista, che la metafisica è una scienza fortemente unitaria, una di specie ultima: «*metaphysicam esse in tota sua latitudine unius dumtaxat speciei atomæ*»²⁴⁴. Ponendo in una certa misura fuori dall'oggetto specificativo di quest'ultima almeno l'ente increato egli ottiene un duplice risultato: si riavvicina a Tommaso ed evita il pericolo di compromettere l'unità della metafisica. Il secondo aspetto degno di nota è dato dal fatto che Araujo accorpa in un'unica dottrina prospettive eterogenee. Gli og-

²⁴³ *Id.*, pp. 467-469.

²⁴⁴ *Id.*, p. 469, nota 113 bis.

getti di una scienza, così come di una potenza, sono per lui qualcosa che al tempo stesso è comune a tutto ciò che quella scienza considera, che include tutto questo e al quale, infine, tutto ciò che quella scienza studia è riferito. Pochi anni dopo la pubblicazione dell'opera di Araujo questa coalescenza di elementi sarà al centro delle critiche e dello sforzo reinterpretativo del gesuita Hurtado de Mendoza.

Giovanni Paolo Nazari

Ritengo che la preoccupazione, che abbiamo visto operare in Araujo, di garantire l'unità della metafisica guidi anche la soluzione diametralmente opposta del domenicano cremonese Giovanni Paolo Nazari. Nel *De subiecto methaphysicæ*, pubblicato entro una raccolta di saggi nel 1631, anch'egli adotta lo schema suareziano delle opinioni in materia, arricchito dei nomi degli autori, e lo riordina a sua volta in vista della propria conclusione. Nazari nega che soggetto adeguato della metafisica sia Dio; afferma, però, che egli ne è il soggetto principalissimo per dignità. Nega che tale soggetto sia la sostanza separata astraente da creata e increata; sostiene, tuttavia, che essa ne è soggetto principale. Nega poi che sia la sostanza astraente da materiale e immateriale; questa, però, ne è soggetto primario rispetto all'accidente, che è considerato solo in riferimento a essa. Nega anche che sia l'ente che si divide nelle dieci categorie. Di ciò il nostro domenicano dà due prove. Per quanto riguarda il pensiero di Tommaso, è vero che l'Aquinate ha detto che Dio rientra nella metafisica come causa del soggetto; tuttavia ciò significa non che egli sia fuori da quest'ultimo, bensì che egli cade entro il soggetto come parte principale di quello e causa delle altre parti. Che le cose stiano effettivamente in questo modo, poi, è provato dal modo in cui la metafisica tratta di Dio. È vero, infatti, che la metafisica dimostra proprietà di Dio in quanto questi è causa di qualcosa, tuttavia ne tratta non solo come causa, ma anche dimostrandone proprietà. Dunque, contro Domenico di Fiandra e Araujo, l'ente che si divide nelle dieci categorie è soggetto della metafisica solo in senso improprio. Ricapitolando, soggetto della metafisica non è né solo Dio, né la sola sostanza immateriale, né la sola sostanza, né l'ente che si divide nelle dieci categorie; eppure tutte queste cose fanno certamente parte di tale soggetto; pertanto esso sarà qualcosa di comune a Dio e creature e a sostanza e accidente. Questo qualcosa di comune è l'ente reale; nondimeno neppure esso è il soggetto adeguato della metafisica. Il punto è che Nazari sostiene, contro Suárez, che il soggetto della metafisica deve comprendere anche gli enti di ragione. L'ente, osserva il nostro domenicano, è un concetto analogico; ma gli

enti di ragione sono enti per analogia; dunque rientrano di diritto nel soggetto della metafisica. Se ne deve concludere che il soggetto della metafisica è l'ente comune a Dio e creature, a sostanza e accidente, a ente reale e ad ente di ragione; e questo qualcosa di comune è l'ente in quanto ente²⁴⁵.

Lo sviluppo delle argomentazioni di Nazari non è particolarmente originale; tuttavia esso merita l'attenzione dello storico per almeno due ragioni. In primo luogo è degna di nota la terminologia stessa del nostro autore. Come il lettore avrà notato, Nazari pone la questione in termini di determinazione del *subiectum adæquatum*. In realtà egli utilizza il vocabolo come equivalente a *obiectum* e nel significato di “ciò che contiene i predicati dimostrati (di qualcosa) da quella scienza”. Lo si vede bene allorché egli sostiene che anche Dio rientra nel *subiectum* della metafisica, ove non disdegna l'uso di “*obiectum*”: «patet Deum a metaphysico considerari ut causam entis in quantum ens, non extrinsecam, sed intrinsecam, id est sub ente quatenus ens est, quod est obiectum metaphysicæ, comprehensam»²⁴⁶. Né Nazari, né Araujo sembrano aver coscienza del fatto che il significato che essi attribuiscono ai termini “*subiectum*” e “*obiectum*” non coincide con ciò che l'Aquinate intendeva con i medesimi vocaboli. Questo dato si inserisce nella più generale incapacità degli scolastici rinascimentali e barocchi di cogliere la distanza che li separa dai propri maestri ideali ed è una delle ragioni del perdurare nella scuola tomista ortodossa del dibattito sul posto da assegnare a Dio in metafisica. Un secondo punto degno di nota sta nel fatto che le ragioni che Nazari porta a favore della sua tesi mostrano, come dicevo, che la sua soluzione è guidata dalla stessa preoccupazione per l'unità della metafisica che muoveva Araujo. Suárez da un lato aveva incluso nell'oggetto della metafisica realtà caratterizzate da livelli di immaterialità diversi; dall'altro aveva escluso da esso l'ente di ragione e l'ente puramente accidentale. Dal punto di vista di Araujo quella inclusione comprometteva l'unità della metafisica; dal punto di vista di Nazari la stessa unità è compromessa da questa esclusione. Ho scritto che egli fa leva su un'osservazione di carattere metafisico: anche gli enti di ragione sono enti per analogia. In verità la sua argomentazione è più raffinata. L'intento del nostro domenicano non si esaurisce nel mostrare che gli

²⁴⁵ Ioannes Paulus NAZARIUS, *Opuscula varia theologica et philosophica*, opusculum 7 *Controversiæ metaphysicales*, controversia 1 *De subiecto methaphysicæ*; Bononiæ 1631, pp. 220-251. Alcuni passi dello scritto di Nazari sono pubblicati in RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, pp. 464-467.

²⁴⁶ NAZARIUS, *Opuscula... cit.*, opusculum 7, controversia 1, resolutio; p. 238.

enti di ragione sono enti; egli ha di mira, in effetti, le conseguenze epistemologiche di tale fatto. A ben vedere, nello sviluppo del suo ragionamento l'osservazione suddetta riveste il ruolo di premessa minore; la premessa maggiore, ciò che gli permette di trarre da tale osservazione le conseguenze epistemologiche desiderate, ha carattere epistemologico ed è esplicitata solo nelle ultime righe delle pagine dedicate alla questione: «sub quolibet adæquato scientiæ subiecto plurima magnam graduum inter se latitudinem habentia contineri». Esposto, come si usava dire, *in forma*, l'argomento è allora il seguente: il soggetto di una scienza contiene cose tra loro molto diverse per grado; ente reale ed ente di ragione sono qualcosa di molto diverso, ma differiscono solo per grado; dunque sono entrambi contenuti entro il soggetto della medesima scienza²⁴⁷. Come si può vedere, il principio enunciato da Nazari non coincide con quello, o con quelli, utilizzati da Suárez per accomunare l'ente creato e l'ente increato nell'ente oggetto della metafisica; ciononostante svolge il medesimo ruolo di fondo: in generale, custodire l'unità della scienza a fronte della diversità delle cose che ricadono entro il suo soggetto; in particolare, difendere l'unità della metafisica storicamente data a fronte della diversità delle *rationes* di cui tale scienza si occupa.

La scuola scotista

Tra gli scotisti dei primi due decenni del Seicento è particolarmente degno di nota per questa ricerca il conventuale faentino Filippo Fabri. Il meldolese ricorda di frequente nelle proprie opere le dottrine del correligionario e da esse si allontana non di rado, in particolare proprio sull'argomento della natura della metafisica. A ciò si aggiunga che i due francescani appartenevano alla medesima provincia religiosa e che Mastro ebbe occasione di conoscere Fabri di persona, sebbene non l'abbia mai avuto come insegnante. Le tesi del conventuale faentino, dunque, erano ben presenti al nostro autore. La carriera accademica di Filippo Fabri ha inizio, come di consueto, con gli incarichi di reggenza nei collegi dell'Ordine. Nel 1603 gli è assegnata la cattedra di metafisica *in via Scoti* dell'Università di Padova; la tiene fino al 1606, anno in cui passa alla cattedra di teologia *in via Scoti* presso la facoltà di filosofia della medesima Università. Fabri trascorre a Padova tutta la propria vita di maturo docente. Negli ultimi anni della sua vita tenta in più occasioni di lasciare l'insegnamento, ma è fortemente ostacolato dal governo veneziano, presso il quale gode di grande stima. Riuscirà nel suo intento solo

²⁴⁷ *Id.*, pp. 227-229.

pochi mesi prima della morte, avvenuta nel 1630. Le sue opere sistematiche godettero di notevole fortuna presso gli scotisti del tempo. Qui ci interessano le *Expositiones et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*, pubblicate postume a cura del confratello Matteo Frée nel 1637²⁴⁸. La data di edizione inganna sul tenore dell'opera. Fabri, come si è detto, era morto nel 1630; dunque essa fu scritta anteriormente a tale data. Inoltre mancano riferimenti alle dottrine sull'oggetto della metafisica elaborate e pubblicate dai *neoterici* degli anni Venti del Seicento, tra cui Hurtado de Mendoza e Aversa; è invece, ad esempio, ricordata con dovizia di particolari la posizione di Agostino Nifo. Matri e Belluto scrivono che gli avversari ideali di Fabri furono Francesco Piccolomini, Mercenario, Zabarella, Gaetano, Javelli, Soto; tutti autori cinquecenteschi. Essi aggiungono che da allora, però, erano comparsi nuovi e profondi autori: i Conimbricensi, i Complutensi, Suárez, Ruvio, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Aversa, Amico, Aresi, Morisan, Mas, Pasqualigo, Poincot e altri²⁴⁹. Matri e Belluto si riferiscono, propriamente, ai contenuti di un'opera di Fabri intitolata *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti ex quatuor libris Sententiarum et Quodlibetis collecta*. Essa fu pubblicata per la prima volta nel 1602; è inevitabile, dunque, che gli interlocutori del conventuale faentino siano autori del XVI secolo. Va aggiunto, poi, che le affermazioni dei due confratelli hanno lo scopo di valorizzare il proprio lavoro e che è evidente che nelle *Expositiones et disputationes* Fabri conosce le tesi del gesuita granadino. Ciononostante le parole di Matri e Belluto colgono un aspetto della speculazione del loro correligionario che vale anche nel caso del suo ultimo lavoro: il fatto di essere espressione dei dibattiti recepiti come tali nell'ambiente padovano entro i primi anni Venti del loro secolo. Per quanto riguarda la struttura dell'opera, va detto che le *Expositiones et disputationes* sono articolate su due livelli di commento, entrambi tradizionali: quello della *expositio*, cioè della spiegazione riga per riga del testo dello Stagirita, e quello della *disputatio*, cioè della discussione di una serie di temi riportati, come a fonte ideale di ispirazione, alla *Metafisica* di Aristotele. Anche l'elenco degli argomenti affrontati nelle *disputationes* appare, a prima vista, consueto: accanto alle questioni di argomento propriamente metafisico, trovano posto anche le classiche domande “*Utrum inter om-*

²⁴⁸ L'opera ebbe un'unica edizione: Philippus FABER, *Expositiones, et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*, Venetiis 1637. Per cenni biografici su Fabri e per indicazioni sulle dottrine contenute nelle *Expositiones* cf. SCAPIN, *La metafisica... cit.*, pp. 510-521.

²⁴⁹ MASTRIUS-BELLUTUS, *Ad lectorem*, in IDEM, *In Organum*, Venetiis 1639, c. a3r.

nes sensus magis sensum visus diligamus” e “*Utrum in brutis sit prudentia*”. L’aspetto tradizionale dell’opera non implica, tuttavia, che Fabri non risenta della tendenza a dar corpo a un trattato sistematico. Spesso liquida le questioni di carattere fisico con un semplice rinvio alla *Philosophia naturalis Ioannis Duns Scoti* di cui prima si è detto e altrettanto frequentemente rimanda al luogo che gli sembra più idoneo la trattazione delle questioni di carattere metafisico che ritiene sollevate in un momento inopportuno.

Una prima particolarità dell’opera rispetto non solo ai commenti alla *Metafisica* di Antonio Andrés e Trombetta, ma anche rispetto alle *Disputationes* di Suárez, sta nel fatto che Fabri tratta del problema della determinazione del soggetto della metafisica solo dopo aver presentato alcune caratteristiche di fondo di tale scienza: la sua estensione, la sua unità e il suo rapporto con le altre scienze. Il conventuale faentino presenta le proprie riflessioni sull’estensione della metafisica sotto forma di una discussione su quale sia la scienza più nobile. Nel secondo capitolo della prima *disputatio* egli osserva che vi è pressoché totale accordo sulla tesi per cui la più nobile delle scienze è la metafisica, ma non vi è accordo sulle ragioni di tale affermazione. Alcuni sostengono che la metafisica sia superiore a ogni altra scienza perché considera le sostanze separate. Fabri però non condivide questa opinione; a suo avviso essa è la più nobile perché si occupa dell’ente, che è il più nobile di ogni concetto. Il centro della discussione diviene allora la dimostrazione della superiorità di tale concetto. Fabri ritiene che si possa dar ragione della sua ultima affermazione con un chiarimento. L’ente non è un concetto superiore a ogni altro concetto in assoluto: nel concetto di corpo naturale, ad esempio, vi sono più ragioni (*rationes*) di nobiltà che nel concetto di ente. Esso, invece, è superiore a ogni altro concetto nel senso che è il concetto più esteso di tutti: «se extendit ad omne ens et de omnibus est». Dunque la scienza che ne tratta è la scienza più estesa, cioè è la scienza che si estende a un numero di oggetti maggiore di quello cui si estende ogni altra scienza²⁵⁰. Come si vede, Fabri ha trasformato il tema tradizionale della nobiltà della metafisica in una determinazione dell’onnicomprendività della stessa.

Nel terzo capitolo della prima *disputatio* il nostro autore si preoccupa di mostrare l’unità della metafisica di Aristotele. Questa affermazione richiede un chiarimento. Certo è che qui Fabri presenta una visione

²⁵⁰ FABER, *Expositiones... cit.*, I, d. 1 *De structura metaphysicorum*, cap. 2 *Excellentia metaphysicæ explicatur*; pp. 12a-15a.

d'insieme della *Metafisica* di Aristotele; il problema ermeneutico che si pone è: il conventuale romagnolo si limita a presentare l'unità della *Metafisica* come opera o giunge a delineare l'unità e le caratteristiche fondamentali della metafisica *simpliciter*? I dati offerti dal testo di Fabri sono discordanti. Da un lato si pone il titolo stesso della *disputatio* prima: *De structura metaphysicorum*; cioè, si potrebbe interpretare, dei libri della *Metafisica*. Tale titolo, tuttavia, non è del tutto certo. Nel corpo del testo esso è scritto nella forma abbreviata “*metaph.*”, che potrebbe essere sciolta anche in “*metaphysicæ*”. La forma che ho accolto è ricavata dall'indice del volume. Qui, tuttavia, il titolo della *disputatio* quarta del medesimo libro è riportato in forma errata: nel corpo del testo si legge “*De subiecto methaphysicæ*”; nell'indice, al contrario, si legge “*De subiecto methaphysicorum*”. Ne viene che “*metaphysicæ*” e “*metaphysicorum*” potrebbero essere per Fabri termini equivalenti o che la dicitura “*De structura metaphysicorum*” sia errata. Un secondo dato è costituito dal fatto che il nostro autore presenta sempre le caratteristiche della metafisica di Aristotele sotto la forma di tesi dello stesso Aristotele. Anche in questo caso, tuttavia, ciò non costringe a interpretare il brano in un modo invece che in un altro. Innanzi tutto, per mostrare l'unità della *Metafisica* di Aristotele Fabri delinea le caratteristiche fondamentali della metafisica stessa. In secondo luogo è vero che il nostro scotista presenta tali caratteristiche come tesi dello Stagirita, tuttavia non vi è presa di posizione espressa in questo capitolo che non sia abbracciata dallo stesso Fabri. Infine egli presenta il testo di Aristotele come un'opera perfettamente organica, strutturata secondo l'ordine che egli stesso dà alla metafisica. Si comprende, pertanto, per quale ragione Fabri non senta l'esigenza di fare ciò che aveva fatto Suárez: dal punto di vista del francescano faentino la risposta al bisogno di un'opera coerente e sistematica è data dalla stessa *Metafisica* di Aristotele. Difficile dunque, se non impossibile, distinguere in Fabri tra i contenuti della sua interpretazione della *Metafisica* di Aristotele e la metafisica *simpliciter*. Vediamo allora come il nostro autore ci presenta l'unità in questione. Una scienza, scrive il conventuale faentino, si occupa del suo soggetto. Del suo soggetto una scienza indaga i principi, le parti e le proprietà (*passiones*). Tali principi, poi, si dividono in principi della conoscenza del soggetto (*cognoscendi*) e in principi dell'essere del soggetto (*essendi*). Tra tutte le scienze ve n'è una che indaga l'ente in quanto ente (*in quantum ens est*). Essa si occupa solo dell'ente in generale (*universaliter*) e si distingue dalle altre scienze perché mentre queste ultime studiano ognuna una qualche parte dell'ente, essa studia l'ente in generale e

solo quello. Questa scienza è la metafisica e l'ente in quanto ente è il suo soggetto. Non vi sono, propriamente parlando, principi dell'essere (*essendi*) dell'ente; in senso improprio, tuttavia, si possono dire principi dell'essere dell'ente le sue parti principali: sostanza e accidente. Vi sono, invece, principi della conoscenza (*cognoscendi*) dell'ente; questi sono i principi comuni, le quattro cause, il principio per cui nelle cause non si dà processo all'infinito, e altri. Le parti principali dell'ente in quanto ente, come si è già detto, sono la sostanza e l'accidente. Le sue proprietà, infine, sono quelle comuni a tutti gli enti. In realtà, riconosce Fabri, la metafisica si occupa anche delle sostanze astratte; tuttavia, in che misura e in che modo ciò avvenga è cosa che esaminerò a parte²⁵¹.

Alla questione del rapporto con le altre scienze Fabri dedica la *disputatio* terza del primo libro. Per gli scopi di questa ricerca basti dire che in essa il nostro autore sostiene due tesi. Da un lato scrive che la metafisica non subalterna a sé le altre scienze. Dall'altro, però, afferma che il soggetto della metafisica dev'essere anteriore al soggetto di ogni possibile scienza. Le condizioni del soggetto di ogni possibile scienza, infatti, sono che abbia esistenza, essenza e proprietà; ma l'aver esistenza, essenza e proprietà è precisamente essere ente; e l'ente è il soggetto della metafisica²⁵².

Solo a questo punto, nella *disputatio* quarta sul primo libro, lo scotista romagnolo si occupa della tematica determinazione del soggetto della metafisica. Il primo capitolo della *disputatio* è dedicato a un'analitica ricapitolazione delle posizioni in merito. Pur essendo di chiara ascendenza suareziana, essa è tuttavia integrata da indicazioni sui nomi degli autori che in buona parte collimano con quelle di Araujo, da cui potrebbero dunque derivare. Vi sono autori, scrive Fabri, che sostengono che soggetto della metafisica sono le sostanze separate. Essi si dividono in coloro per cui il soggetto della metafisica è Dio, coloro per cui è la causa prima e coloro per cui è il genere delle sostanze separate. Per altri il soggetto della metafisica è la sostanza. Questi si dividono tra quanti sostengono che tale soggetto è la sostanza in generale e quanti sostengono che è la sola sostanza corruttibile. Infine vi è chi difende la tesi per cui il soggetto della metafisica è l'ente. Anch'essi, tuttavia, si dividono in quattro gruppi. Alcuni sostengono che esso è l'ente comune a ente reale e di ragione, per sé e accidentale; altri che è l'ente comune a ente reale e di ragione; altri ancora che è l'ente comune ai dieci predi-

²⁵¹ *Id.*, d. 1, cap. 3 *Ad rationes adversariorum Aristotelis*; pp. 16a-17b.

²⁵² *Id.*, d. 3 *Utrum metaphysica sit scientia subalternans*; pp. 18b-19b.

camenti; altri che è l'ente comune a Dio e creatura, sostanza e accidenti. Tra questi ultimi troviamo gli autori migliori, come Scoto, Andrés, Tommaso, Alessandro di Hales, Alberto di Sassonia e Averroé; alla loro posizione si associa anche Fabri²⁵³. Come già Lichetto, che però Fabri non cita, anche per il nostro faentino la metafisica studia l'ente in quanto ente (*in quantum ens*) e solo quello; si differenzia pertanto dalle altre scienze perché esse studiano una qualche parte (*pars*) dell'ente. Di ciò Fabri dà un'unica dimostrazione. Il soggetto di una scienza deve comprendere (*amplectatur*) tutto ciò di cui si tratta in quella scienza; la metafisica tratta di Dio, sostanze astratte, sostanza e accidente; dunque il soggetto della metafisica deve essere: lo *ens, ut ens est quo ad materiale; in quantum ens vero est formale*²⁵⁴. Lo scotista romagnolo non dà altre prove, né fornisce alcuna spiegazione delle espressioni con cui conclude la propria argomentazione. Stabilito quanto detto sopra, Fabri ne garantisce la validità mostrando che l'ente soddisfa alle condizioni richieste al soggetto di una scienza. A questo argomento sono dedicate la parte conclusiva della *disputatio* quarta e la *disputatio* quinta. Nel primo dei due luoghi egli elenca cinque condizioni: avere un *quod est*; avere un *quid est*; essere univoco; avere parti; avere proprietà (*passiones*). Ebbene, sostiene Fabri, l'ente in quanto ente soddisfa a tutte le condizioni elencate. In particolare soddisfa anche alla seconda. Essa prescrive che il soggetto di una scienza sia qualcosa di definito non in assoluto, bensì solo nella misura in cui occorre. Ebbene, non occorre che il soggetto di una scienza abbia una definizione reale; è sufficiente, invece, che abbia una definizione nominale. Ma l'ente possiede effettivamente una definizione di questo tipo; dunque rispetta la condizione posta²⁵⁵. Nel secondo luogo Fabri aggiunge la discussione su una sesta condizione: avere principi. Su questo tema lo scotista faentino non offre uno *status quæstionis*; è tuttavia chiaro che egli rifiuta la posizione di Antonio Andrés, mentre concorda con Suárez. I principi in questione possono essere di due tipi: dell'essere (*essendi*) del soggetto e della conoscenza (*cognoscendi*) del soggetto. Fabri intende i primi come vere e proprie cause ed esclude che l'ente in quanto ente ne abbia. Le cose stanno diversamente per i principi del secondo tipo. Essi sono le *propositiones maximæ* di una scienza e

²⁵³ *Id.*, d. 4 *De subiecto metaphysicæ*, cap. 1 *Aliorum opiniones adducuntur et rejiciuntur*; p. 19b.

²⁵⁴ *Id.*, d. 4, cap. 4 *Vera opinio*; pp. 21b-22a.

²⁵⁵ *Id.*, p. 22a.

in questo caso non solo nulla impedisce che l'ente in quanto ente ne abbia, ma di fatto ne ha senz'altro²⁵⁶.

Nella *disputatio* tredicesima Fabri affronta il problema della pervasività della metafisica. Egli nega che tale scienza studi le quiddità di tutte le cose in particolare; al contrario, sostiene, essa studia le singole quiddità solo in universale, in quanto, cioè, sono enti e partecipano delle proprietà e delle prerogative dell'ente: «ad metaphysicum spectat considerare omnes quidditates quatenus entia sunt et participant passiones et proprietates eius»²⁵⁷. Nel primo capitolo il nostro scotista distingue più sensi della tesi che egli avversa e critica le posizioni di numerosi autori, concentrandosi in particolare su quella di Nifo²⁵⁸. Nel secondo capitolo espone e difende la propria dottrina. Fabri riprende il tradizionale argomento per cui se le cose non stessero in questo modo, non vi sarebbe spazio per scienze diverse dalla metafisica. Il punto è, egli osserva, che se si conosce una quiddità, è possibile mostrare quali sono le sue proprietà. Se, dunque, la metafisica si occupa delle quiddità particolari, essa si occupa anche delle proprietà particolari. Dunque non si vede di cosa possano occuparsi le altre scienze²⁵⁹. L'argomento, come dicevo, è tradizionale; sia Trombetta che Suárez avevano difeso la tesi sostenuta ora da Fabri sulla base del medesimo principio: chi conosce una quiddità, può dimostrarne le proprietà. Stranamente lo scotista faentino non menziona il proprio correligionario; avanzo pertanto l'ipotesi che egli considerasse tale dottrina comune. Meno stranamente tace, così come il suo predecessore padovano, sul fatto di essere in disaccordo con Antonio Andrés. Una seconda argomentazione fa leva sull'impossibilità di unificare tutte le conoscenze umane in un'unica scienza. Le cose prese sotto le loro *rationes* particolari sono diverse; dunque non è possibile unirle sotto un unico *obiectum*; dunque di esse non vi può essere una scienza unica²⁶⁰. L'argomento è interessante per due ragioni. In primo luogo costituisce una delle rare occasioni in cui Fabri fa uso del termine “*obiectum*” per indicare ciò in cui è unificato tutto quello di cui una scienza si occupa. In secondo luogo ci introduce alla ragione di fondo della tesi del nostro autore: la sua concezione della natura della scienza. Essa è efficacemente espressa in un passaggio del primo capitolo della presente *dispu-*

²⁵⁶ *Id.*, d. 5 *Utrum ens habeat veras causas et principia*, cap. 1 *Quid sit dicendum*; p. 22a-b.

²⁵⁷ *Id.*, d. 13 *Utrum ad metaphysicam pertineat cognoscere omnes quidditates rerum in particulari*, cap. 2 *Opinio Scoti explicatur et rationes in oppositum solvuntur*; p. 53a.

²⁵⁸ *Id.*, d. 13, cap. 1 *Aliorum opinionem adducuntur et refelluntur*; pp. 49b-53a.

²⁵⁹ *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 54a.

²⁶⁰ *Ib.*.

tatio: «scientiæ sunt de rebus, et sciuntur sicut res, de quibus sunt»; ma le cose hanno un certo ordine e sono contenute in certe serie; dunque anche le scienze si distinguono in questo modo, cioè «sicut genera rerum»²⁶¹. Gli aspetti degni di nota di questa tesi sono almeno tre. Innanzi tutto si osservi che Fabri parla di *res*, non di *obiecta*; parla, cioè, di realtà extramentali, non di contenuti concettuali. Conseguenza di tale prospettiva è che se la metafisica si distingue dalle altre scienze, è perché si occupa di *res* realmente diverse dalle *res* di cui si occupano le altre. Infine è chiaro che il nostro scotista pone uno stretto parallelismo tra l'ordine della realtà e l'ordine della dottrina. Da notare che al fine di garantire la medesima conclusione di Fabri, cioè che la metafisica non si occupi di ogni cosa nel dettaglio, Mastri e Belluto sosterranno che nel caso di tale scienza vale la tesi opposta: l'ordine della dottrina differisce da quello della realtà. La posizione del conventuale faentino gli permette, nondimeno, di dar ragione della differenza della metafisica dalle altre scienze e di illustrare con maggior precisione di cosa si occupi. La differenza tra la metafisica e le altre scienze sta nel fatto che mentre la prima considera tutti gli enti in universale, le seconde considerano *quidditates inferiores*²⁶². Come aveva scritto illustrando l'unità della metafisica di Aristotele, la metafisica «est distincta a scientiis particularibus quia illæ speculantur unam partem entis, non universaliter de ente, in quantum ens est»; al contrario essa si occupa solo dei principi *cognoscendi*, delle parti e delle proprietà generalissimi: «inferius non descendit, sed reliquarum scientiarum hoc est munus»²⁶³. Ciò implica, entrando nel dettaglio, che tale scienza studia innanzi tutto ogni quiddità in quanto è ente e partecipa delle proprietà (*passiones*) e delle prerogative (*proprietates*) dell'ente; poi i dieci predicamenti, la sostanza, l'accidente e le sostanze incorporee. Occupandosi di questa seconda serie di cose, infatti, la metafisica non esce dal proprio ambito. I dieci predicamenti, la sostanza e l'accidente, argomenta Fabri, dividono immediatamente l'ente e di essi sono dimostrabili *via sensus* solo proprietà trascendenti; e ancora solo proprietà trascendenti sono dimostrabili *via sensus* delle sostanze incorporee. Ne viene che allorché la scienza in questione considera tutte queste cose, in realtà non si occupa d'altro che di proprietà trascendenti²⁶⁴.

²⁶¹ *Id.*, d. 13, cap. 1; p. 50b.

²⁶² *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 53b.

²⁶³ *Id.*, d. 1, cap. 3; p. 16b.

²⁶⁴ *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 53a.

La questione del modo in cui, secondo il nostro conventuale, la metafisica tratta delle sostanze separate merita un approfondimento. Scrive Fabri che sul fatto che la metafisica parli di tutto in generale e delle sostanze separate in particolare vi è un consenso pressoché universale; ciononostante, prosegue, nessuno spiega perché le cose stiano così²⁶⁵. È certo, per il nostro autore, che la scienza in questione si occupa anche delle sostanze separate. Contro la tesi per cui il soggetto della metafisica è l'ente comune ai dieci predicamenti egli fa uso di tre argomenti. Un primo di autorità: per Aristotele la fisica non è la filosofia prima solo perché vi sono sostanze separate. Il passo che Fabri richiama è lo stesso su cui avevano riflettuto Antonio Andrés e, implicitamente, Trombetta; ciononostante, diversamente da quanto avevano fatto questi ultimi, il conventuale faentino non dedica all'affermazione dello Stagirita particolari attenzioni. Il secondo argomento, di ragione, è un'esplicita presa di posizione contro le tesi di Domenico di Fiandra e di Araujo: «Deus et intelligentiæ sunt entia scibilia, non solum ut sunt principio [sic] et causæ rerum, sed absolute secundum se. Ergo debent pertinere ad aliquam scientiam secundum eorum absolutam considerationem; sed ad nullam aliam quam ad metaphysicam. Ergo continentur sub subiecto adæquato metaphysicæ». Ove dobbiamo osservare, come risulterà più chiaro tra breve, che la *absoluta consideratio* in questione è una *absoluta consideratio* di Dio e delle intelligenze in quanto sono enti, non per tutto ciò che sono. Infine, scrive Fabri, la metafisica comprende i trascendenti e le proprietà (*passiones*) dell'ente; dunque il suo soggetto deve includerli; dunque l'ente che si divide nei dieci predicamenti non è l'ente che è soggetto della metafisica²⁶⁶. Sul significato di quest'ultimo argomento tornerò in sede di valutazione delle dottrine del nostro francescano. Proseguiamo ora nell'esposizione del problema del modo in cui la metafisica tratta delle sostanze separate. Presentando l'unità della metafisica di Aristotele, Fabri si interroga esplicitamente su quale scienza si occupi di tali sostanze e in che modo se ne occupi. Di esse, scrive il nostro autore, vi sono tre tipi di predicati: *communis*, *propria sed sumpta ex communibus* e *propria desumpta ex propriis*. Ebbene, considerate quanto alla propria natura, cioè quanto ai predicati *propria desumpta ex propriis*, esse richiedono una scienza propria, distinta dalla metafisica; al contrario, considerate quanto ai predicati comuni, se ne occupa la metafisica. Fin qui Fabri espone con linearità la propria tesi;

²⁶⁵ *Id.*, p. 53b.

²⁶⁶ *Id.*, d. 4, cap. 1; p. 21b.

la difficoltà sorge nel momento in cui si debba stabilire quale scienza si occupi delle sostanze separate considerate quanto ai predicati propri ma tratti *ex communibus*. Ed ecco la sorprendente soluzione del nostro conventuale: «propter hæc pauca prædicata non oportuit constituere particularem scientiam»²⁶⁷. Nella tredicesima *disputatio*, in cui Fabri si chiede se la metafisica debba occuparsi di ogni quiddità per ciò che essa ha di particolare, il nostro conventuale sostiene una dottrina in gran parte simile. «Secundum doctrinam Aristotelis», scrive il faentino, la trattazione delle sostanze separate appartiene alla metafisica perché «de substantia incorporea non possunt via sensus demonstrari nisi passionες entis»; ciononostante «quantum est ex se, de illis est nata esse alia scientia particularis». Riprova di ciò è un'osservazione dello stesso Scoto: il metafisico non può conoscere i predicati propri delle sostanze separate. Ne viene che è vero che la metafisica tratta delle sostanze separate scendendo nel dettaglio; tuttavia ciò accade non nel senso che ne studi le quiddità nel dettaglio, il che è compito di un'altra scienza, bensì nel senso che la metafisica studia di esse tutto ciò che *via sensus* possiamo sapere di loro²⁶⁸. La stessa posizione è espressa da Fabri nella quarta *disputatio* del libro sesto: «de substantiis abstractis est alia et propria scientia possibilis, at non nobis, sed intellectui cognoscenti illas sub propria ratione, quod non contingit nobis pro hoc statu ex principijs naturalibus, quæ sensui innituntur»²⁶⁹. Questa dottrina, come ho scritto poc'anzi, è in gran parte simile a quella contenuta nella prima *disputatio* del libro primo; non è però identica. Vi è infatti un aspetto che è andato perduto: la collocazione dei predicati propri tratti dai comuni. All'inizio del volume Fabri ricomprende la loro trattazione nella metafisica per ragioni di opportunità; nelle *disputationes* successive, più formali, egli tace sull'argomento. A quale scienza tali predicati spetterebbero di diritto? Si intravede fin d'ora la ragione per cui Mastri percorrerà una strada diversa.

Nel libro sesto Fabri affronta esplicitamente il tema dell'unità intrinseca delle singole scienze e della loro distinzione reciproca. Al primo argomento è dedicata la *disputatio* terza. Allo scopo di far chiarezza sul problema il nostro scotista distingue due sensi della domanda: altro è chiedersi quale unità derivi alla scienza dal *subiectum*, altro quale unità

²⁶⁷ *Id.*, d. 1, cap. 3; p. 17a-b.

²⁶⁸ *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 53a-b.

²⁶⁹ *Id.*, VI, d. 4 *Utrum trimembris divisio speculativæ scientiæ in phisicam, mathematicam et metaphysicam sit conveniens*, cap. 2 *Resolutio difficultatis et solutio rationum in oppositum*; p. 461a.

abbia la scienza presa come *habitus*, cioè secondo l'entità fisica che essa ha nella mente. Alla prima domanda Fabri risponde ribadendo che si dà uno stretto parallelismo tra realtà e contenuti della conoscenza. Per il nostro autore vi sono due dati certi. In primo luogo è evidente che le conoscenze sono disposte in insiemi. In secondo luogo è evidente che le singole conoscenze non possono essere collocate indifferentemente in un insieme o in un altro: se così non fosse, argomenta Fabri, la scienza dell'uomo non sarebbe più scienza dell'uomo di quanto sia scienza della pietra. Detto in altri termini, presentare l'unità della scienza come semplice aggregazione di proposizioni non dà ragione del carattere non arbitrario di tali aggregazioni. La ragione di ciò, al contrario, sta nel fatto che la scienza è scienza di qualcosa di reale; occorre cioè ammettere che le conoscenze hanno un certo ordine solo perché le cose, di cui sono conoscenze, ne hanno uno. Conseguenza di tutto questo è che il soggetto di una scienza contiene le conclusioni che di esso sono note virtualmente: la scienza, infatti, si limita a esplicitare ciò che un certo oggetto è. Ciononostante, e siamo alla risposta al secondo quesito, Fabri nega che ogni scienza sia costituita nella mente da un unico *habitus*; si tratta, al contrario, di più *habitus* di specie diversa ma del medesimo genere²⁷⁰.

Il brano è degno di nota per due ragioni. In primo luogo è opportuno osservare quanto su questo tema Fabri concordi con Suárez e quanto invece si allontanano dal granadino. Il modo in cui i due autori impostano il problema dell'unità della metafisica è molto simile. Molto simile, dico, ma non identico. Fabri, infatti, intende ricondurre l'unità di qualsivoglia scienza speculativa a null'altro che a un ordine reale di cose reali; Suárez, al contrario, intende ricondurre l'unità di qualsivoglia scienza speculativa a un *obiectum* che egli concepisce come qualcosa avente una pensabilità di un certo tipo. Le soluzioni che essi forniscono, poi, differiscono sensibilmente. Suárez, come si è visto, sostiene che la metafisica si occupa anche di tutte le *rationes* che sono proprie solo degli enti immateriali. Se gli si chiede se tale tesi ha una qualche connessione con il fatto che l'uomo conosce per astrazione dal sensibile, la sua risposta è tutt'altro che chiara. Allorché determina la natura dell'oggetto della metafisica, Suárez non pone alcun collegamento tra esso e il fatto che l'uomo conosce in un certo modo; ora, quando introduce l'affermazione in questione, egli ne dà ragione sulla base del solo fatto che quei tipi di sostanze ricadono entro l'oggetto della metafisica; vi è, dunque, un riferimento al conoscere, ma non sembra esservene alcuno al modo umano

²⁷⁰ *Id.*, d. 3 *Utrum scientia sit una qualitas simplex*; pp. 450b-459a.

di conoscere. Allorché, invece, egli difende l'unità della metafisica, precisa che la considerazione delle sostanze separate e quella delle *rationes* trascendenti sono indisgiungibili «prout in nostra consideratione cadunt» e «præsertim in ordine ad cognitionem». È questo un riferimento al fatto che l'uomo conosce per astrazione, o discorsivamente? Ritengo che a questa domanda si possa rispondere affermativamente, ma con una precisa limitazione. Non mi pare affatto che Suárez stia dicendo che l'uomo ora come ora dimostra delle sostanze separate solo predicati trascendenti. Reputo, invece, che egli si appelli semplicemente al fatto che non è possibile per noi dimostrare la incontraddittorietà e le proprietà di Dio senza far uso dei risultati dell'indagine sulla natura dei concetti trascendenti, delle cause ecc.; senza ricorrere, cioè, a tutti gli strumenti messi a disposizione dalla metafisica nel suo complesso. La soluzione di Fabri è, almeno all'apparenza, molto più stabile. Lo aiutano sia il forte parallelismo che egli pone tra ordine della realtà e ordine della conoscenza, sia la consistenza extramentale della distinzione tra le varie *rationes*. Il *subiectum* di una scienza non è un nostro punto di vista; è la semplice espressione di uno stato di cose. È cioè in virtù della natura stessa delle cose che le scienze che indagano queste ultime si distinguono e si dispongono secondo un certo ordine. Ed è ancora in virtù della natura delle cose che predicati propri e predicati comuni sono distinti. La loro considerazione, dunque, appartiene a scienze diverse anche nel caso delle sostanze separate. Mastri avrà sotto gli occhi entrambe le posizioni e saprà sfruttarle entrambe. Il gesuita e il conventuale faentino differiscono anche sulla soluzione da dare al secondo aspetto del quesito: quello relativo all'unità della scienza considerata come *habitus*. Dubbioso Suárez; chiaro e deciso Fabri. Mastri, in questo caso, abbraccerà la posizione del correligionario. La seconda ragione per cui questa *disputatio* è degna di nota è connessa al fatto che gran parte di essa è dedicata a un'ampia discussione delle tesi dei *nominales*. Gli aspetti rilevanti in proposito sono due. In primo luogo l'analiticità con cui Fabri delinea posizioni e dottrine. In secondo luogo il fatto che egli, nonostante il suo realismo, recepisce alcune espressioni tipiche della terminologia nominalista e, quindi, alcuni tratti della prospettiva di fondo che le genera; tra esse i sintagmi “*scientia totalis*” e “*scientia partialis*”. Mastri e Belluto faranno uso a loro volta di queste espressioni e, più radicalmente, faranno propria l'attenzione per l'aspetto proposizionale della scienza che esse portano con se. Non sono in grado di dire se i due confratelli abbiano o non abbiano letto direttamente opere di nominalisti; posso però dire che le nove pagine in folio di questa *disputatio* di Fabri contengono già

tutte le dottrine nominaliste note a Mastri e Belluto in ambito epistemologico.

Nella *disputatio* successiva Fabri affronta la questione della distinzione delle scienze speculative. In essa il nostro autore riprende in gran parte tesi già viste; nondimeno vi espone anche alcuni elementi fin qui non esplicitati. Innanzi tutto egli ribadisce quale sia, a suo avviso, l'origine dell'unità della scienza: «omnis cognitio est de obiecto reali». Da ciò trae nuovamente la conseguenza per cui l'unità della scienza viene dal soggetto e il soggetto deve contenere le conclusioni che di esso sono note virtualmente²⁷¹. Forte di questa premessa, il conventuale faentino traccia il proprio schema delle scienze. In primo luogo pone il darsi di una scienza prima. Come argomenta il Sottile, scrive Fabri, è possibile astrarre l'ente comune e univoco; esso ha proprietà; dunque di esso vi può essere scienza. Ora, solo dopo aver astratto il predicato di ente si va alla ricerca di predicati più particolari; dunque tale scienza è prima. Ma tale scienza, conclude il faentino, è la metafisica²⁷². Dopodiché il nostro autore pone le divisioni che generano le altre scienze. Queste trattano di predicati più particolari di quello di "ente" e proprio per questo sono distinte tra loro e dalla metafisica. La prima divisione è quella tra sostanza incorporea e sostanza corporea. Essa genera da un lato la scienza dei predicati propri delle sostanze incorporee; dall'altro il gruppo delle scienze che si occupano delle realtà corporee. La sostanza corporea, a sua volta, si divide in mobile e quanta; tale divisione dà origine a fisica e matematica. Altre divisioni infine, su cui sorvolo, generano scienze sempre più particolari. Detto questo, Fabri fa osservare che la scienza dei predicati propri delle sostanze incorporee non è, in realtà, una scienza che gli uomini *pro hoc statu* possano praticare; nondimeno resta che delle sostanze astratte «erit alia scientia secundum se» e che di esse «est alia et propria scientia possibilis, at non nobis, sed intellectui cognoscenti illas sub propria ratione»²⁷³.

Gli aspetti meritevoli di attenzione della metafisica di Fabri e le tensioni che l'attraversano sono numerosi. In primo luogo dobbiamo soffermarci sul modo in cui il faentino pone il soggetto della metafisica. Un primo problema è dato dal rapporto tra il procedere del nostro autore e la struttura letteraria delle *Expositiones et disputationes*. Nel primo libro dell'opera il conventuale romagnolo parte dal fatto che una metafisica si

²⁷¹ *Id.*, d. 4, cap. 2; p. 460b.

²⁷² *Id.*, pp. 460b-461a.

²⁷³ *Id.*, p. 461a.

dà, studia le caratteristiche con cui essa si presenta e solo successivamente, fondandosi proprio su tali caratteristiche, indica quale sia il soggetto della metafisica. Ci si può chiedere se ciò sia solo un effetto della natura di commento delle *Expositiones et disputationes* o se risponde a un disegno sistematico. Ebbene, ritengo più probabile la seconda ipotesi. Abbiamo visto che nella prima *disputatio* del primo libro Fabri difendeva l'unità e la sistematicità della *Metafisica* di Aristotele. Ne deduco due conseguenze: una prima per cui allorché Fabri segue l'ordine che egli ha rinvenuto nella *Metafisica*, segue un piano sistematico; una seconda per cui il nostro francescano riteneva un valore la sistematicità dell'esposizione. È dunque improbabile che egli non abbia voluto strutturare la propria opera secondo un ordine sistematico. Resta, certamente, un margine di dubbio; si può, cioè, pensare che il metodo con cui Fabri giunge alla determinazione del soggetto della metafisica non sia l'unico che egli riteneva corretto. Si comprende pertanto per quale ragione Mastri incorporerà il proprio modo di procedere entro una struttura sistematica autonoma: così facendo, infatti, eviterà ogni ambiguità sul fatto che il metodo da seguire al fine di determinare la natura della metafisica ha per lui valore squisitamente teoretico. Un secondo problema interpretativo è dato dal fatto che Fabri sembra procedere diversamente nel libro primo e nella quarta *disputatio* del libro sesto. In quest'ultimo luogo egli determina la natura del soggetto della metafisica a partire dal solo darsi dell'ente: si dà l'ente astratto, univoco, dotato di proprietà, anteriore a ogni altro predicato; dunque, egli argomenta, si dà una scienza che lo studia e che è prima di ogni altra. Ci si può allora chiedere se secondo Fabri l'indagine sulla natura della metafisica procede avendo come punto di partenza alcune caratteristiche della metafisica e come punto di arrivo la determinazione del suo soggetto oppure avendo come punto di partenza la natura del suo soggetto e come punto di arrivo le proprietà di tale scienza. Presentando la *disputatio* che Suárez dedica alla natura della metafisica ho rilevato che il gesuita granadino parte dall'osservazione di alcune caratteristiche della metafisica, giunge alla determinazione dell'oggetto di tale scienza e conclude con una migliore comprensione delle caratteristiche della metafisica stessa. Nel caso di Fabri lo schema è meno limpido. Certamente anche il conventuale faentino parte da una metafisica che già si dà. L'introduzione delle caratteristiche dell'ente nella *disputatio* quarta del sesto libro non è una posizione assoluta di esse: Fabri ha già determinato, nei libri precedenti, che l'ente è univoco, dotato di proprietà e anteriore a ogni altro concetto; la scienza che ha studiato tale concetto, dunque, c'è già stata. Si tratta però

di capire se la riflessione del francescano romagnolo sulla natura di quella scienza abbia come punto di partenza le caratteristiche di tale scienza o alcuni contenuti di tale scienza. Ebbene, ritengo che la speculazione di Fabri contenga entrambe le tendenze e le contenga senza conciliazione. Egli concepisce il soggetto di una scienza come qualcosa avente un fondamento reale e tale da contenere già in sé tutte le conclusioni virtualmente dimostrabili di tale scienza. Con ciò Fabri non intende dire solo che la scienza è già tutta data *in re*; intende dire anche che è data con un certo ordine, il quale ha il suo cominciamento nel soggetto. Si è visto anche che egli pone uno stretto parallelismo tra ordine delle cose e ordine della conoscenza o, per meglio dire, della dottrina. Ma se l'ordine della dottrina è il medesimo delle cose, allora la scienza comincia non con la discussione sul soggetto, bensì con il porsi del soggetto per quel che è; solo in seguito il soggetto si manifesterà come soggetto e ancor dopo da esso saranno ricavate le caratteristiche della scienza che lo ha per soggetto. Indubbiamente Fabri difende le premesse di questo ragionamento; tuttavia egli è fedele solo in parte alla conclusione. Lo dimostra il fatto che nel primo libro delle *Expositiones et disputationes* egli giunge alla determinazione del soggetto della metafisica a partire da alcune caratteristiche di tale scienza. La struttura stessa della sua opera, dunque, contraddice la tesi per cui l'ordine della dottrina dev'essere lo stesso delle cose. Non per nulla, in conclusione, Mastri e Belluto si allontaneranno dalla posizione di Fabri: entrambi, nel *In Org.*, negheranno che l'ordine della dottrina debba essere in ogni caso lo stesso delle cose; il solo Mastri, nel *In Met.*, procederà alla determinazione dell'oggetto della metafisica a partire dalle caratteristiche della metafisica stessa.

Sofferamoci ora sull'ordine in cui sono presentati i contenuti del primo libro delle *Expositiones et disputationes*. In esso Fabri innanzi tutto delinea l'unità della *Metafisica* di Aristotele, che è peraltro, come si è visto, anche l'unità della metafisica *simpliciter*. Poi introduce due caratteristiche di tale disciplina: il fatto che essa è onnicomprensiva e il fatto che è anteriore alle altre scienze pur non subordinando queste ultime a sé. Dopodiché, sulla base di tali caratteristiche egli determina la natura del soggetto della metafisica. Infine introduce una caratteristica ulteriore: il fatto che la metafisica non si occupa di alcuna quiddità particolare. Mastri offre una scansione diversa degli argomenti: antepone, infatti, a ogni altra questione quella sul modo in cui la metafisica si occupa delle quiddità particolari. Vedremo a suo tempo la ragione storica di questa disposizione. Per il momento mi soffermo su un solo aspetto del problema di fondo che genera tali divergenze: il ruolo della cono-

scenza delle sostanze separate in metafisica. Antonio Andrés e Trombetta avevano distinto la metafisica dalla fisica sulla base del fatto che vi sono, cioè sono possibili, sostanze separate. Lo scotista padovano era stato particolarmente chiaro sull'argomento: se non vi sono sostanze separate, i concetti trascendenti di cui si occupa il metafisico mantengono un intrinseco riferimento alla materia; sono dunque di competenza del fisico. La posizione di Fabri su questo tema, al contrario, è perlomeno confusa. Come si è già visto, nel primo capitolo della *disputatio* quarta del primo libro il nostro autore rifiuta la tesi per cui il soggetto della metafisica è l'ente comune ai dieci predicamenti. Egli ricorda, sì, l'affermazione di Aristotele per cui la fisica non è la filosofia prima solamente perché vi sono sostanze separate, ma non la sviluppa. Il secondo argomento di ragione è, invece, sintomatico della prospettiva di Fabri: il *subiectum* di una scienza deve includere tutto ciò di cui quella scienza tratta; ma la metafisica comprende la trattazione dei trascendenti e delle proprietà (*passiones*) dell'ente; dunque l'ente che si divide nei dieci predicamenti non è l'ente che è soggetto della metafisica. Lasciamo cadere per il momento l'attenzione dalla premessa maggiore del sillogismo e concentriamoci sui rapporti tra la minore e la conclusione. È chiaro che la conclusione vale solo se i trascendenti e le proprietà dell'ente sono qualcosa di più ampio, o perlomeno di ulteriore, rispetto all'ente comune ai dieci predicamenti. Ebbene, Fabri non dà dimostrazione di questo assunto. La spiegazione di tale assenza potrebbe risiedere in una precisa tesi dell'ontologia del faentino: quella per cui l'ente è distinto *ex natura rei* dagli inferiori²⁷⁴. Parrebbe, dunque, che Fabri ritenga evidente che l'ente trascendente è una realtà diversa dall'ente comune ai dieci predicamenti. Sennonché nella pagina seguente, al capitolo quarto, la prospettiva muta. Qui egli intende dimostrare che la metafisica studia l'ente in generale. A tal fine argomenta così: il soggetto di una scienza deve comprendere (*amplectatur*) tutto ciò di cui si tratta in quella scienza; la metafisica tratta di Dio, sostanze separate (*abstractæ*), sostanza e accidente; dunque la metafisica ha come soggetto materiale l'ente come ente (*ut ens est*) e come soggetto formale l'ente in quanto ente (*in quantum ens*). Freniamo in questo caso la curiosità sulla distinzione tra i due aspetti del soggetto e chiediamoci: Fabri presuppone qui che Dio e le altre sostanze separate siano possibili? Posto che la risposta è chiaramente affermativa, la domanda conseguente è: per quale ragione pone un tale presupposto? Dunque la questione in conclusione è: la distinzio-

²⁷⁴ VOLPI, *La "univocatio entis" secondo Filippo Fabri, in Regnum... cit.*, II, p. 301.

ne tra l'ente trascendente e l'ente che si divide nei dieci predicamenti richiede o non richiede che Dio e le altre sostanze separate siano possibili? Come ho detto, non ho trovato in Fabri una risposta chiara a questo interrogativo.

Tratteniamoci ancora sulle sostanze separate e chiediamoci a quale scienza appartenga, per Fabri, lo studio delle loro quiddità particolari. Dopo tutto ciò che si è detto, non dovrebbero esservi più dubbi: a una scienza diversa dalla metafisica che non è però, nello stato presente, alla portata del nostro intelletto. Ciononostante restano almeno due difficoltà. In primo luogo ci si può chiedere se quella scienza sia alla portata dell'intelletto considerato *ex natura potentiae*. Ebbene, la risposta parrebbe, almeno in parte, negativa. Nella *disputatio* ottava del secondo libro lo scotista faentino si chiede se l'intelletto umano sia capace di conoscere l'infinito. Egli risponde introducendo innanzi tutto alcune distinzioni: altro è accertare che l'infinità è un concreto modo di esistere, altro comprendere l'infinito; altro è avere la nozione di infinito, altro è conoscerne il contenuto; altro è l'infinito per negazione, altro quello per privazione e altro quello per contrarietà. Fabri argomenta sui singoli casi e conclude che della nozione di infinito l'uomo può avere conoscenza, ma solo intendendola come privazione del finito. Circa il contenuto, poi, l'intelletto umano non può conoscere l'infinito in sé; tuttavia, posseduta la nozione può verificare l'esistenza delle varie forme di infinito. Ragione delle limitazioni suddette, scrive il nostro autore, è che l'intelletto umano è finito e può pertanto conoscere compiutamente (*adæquare*) solo realtà finite; dunque non può conoscere l'infinito come tale²⁷⁵. Nella propria risposta Fabri non fa cenno alla distinzione tra *pro statu isto* e *ex natura potentiae*: in qualunque stato naturale si trovi l'intelletto umano, esso resta finito; dunque non può conoscere naturalmente l'infinito come infinito; dunque non può conoscere Dio come Dio. Una seconda domanda che ci si può porre è quale sia la collocazione di diritto di quei predicati delle sostanze separate che Fabri denomina *propria sed sumpta ex communibus*. Questo gruppo di predicati, che il nostro scolastico dice *pauca*, non trovano nella speculazione del faentino alcuna collocazione. Siccome sono pochi, egli scrive, non occorre costituire per loro una particolare scienza. Ragione valida, mi pare, per non scrivere e pubblicare un trattato dedicato esclusivamente ad essi, ma non per tacere su quale sia la scienza cui formalmente appartengono. Sta di fatto, come già dissi, che Fabri accenna ad essi nel terzo capitolo della

²⁷⁵ FABER, *Expositiones... cit.*, II, d. 8 *Utrum infinitum possit a nobis cognosci*; pp. 108a-114b.

prima *disputatio* del primo libro; tace, invece, sul loro destino sia nella quarta *disputatio* dello stesso libro, sia nella quarta *disputatio* del libro sesto. In definitiva, la teoresi di Fabri si rivela meno solida di quanto appariva a prima vista; viene pertanto alla luce una delle ragioni per cui Mastri reintegrerà nella metafisica lo studio dettagliato delle quiddità particolari delle sostanze separate.

Un quarto aspetto degno di nota del pensiero del faentino concerne la concezione della scienza, e in particolare della metafisica, di cui egli fa uso nei propri argomenti. Ci si può chiedere, cioè, se egli determini le caratteristiche di qualsivoglia scienza intendendola come scienza *quia* o come scienza *propter quid*. Il punto è che Fabri non pone mai una distinzione tra una metafisica *in se* e una metafisica per noi. Certo ciò in parte dipende dal fatto che le sostanze separate appartengono semplicemente a una scienza che non è la metafisica; non ha dunque ragion d'essere, nel pensiero del faentino, una distinzione tra metafisica *in se* e metafisica per noi così come la pone, per un certo aspetto, Trombetta. Tuttavia la distinzione tra i due tipi di metafisica ha in Scoto, e precisamente nei testi di Scoto accessibili a Fabri, anche un altro e più profondo scopo: quello di distinguere tra ciò che la metafisica è allorché è considerata come scienza *propter quid* e ciò che la metafisica è allorché può essere praticata solo come scienza *quia*. Come ho detto, Fabri su tale distinzione tace; ci si può dunque chiedere se essa abbia una qualche importanza nella concezione della metafisica che egli elabora. Ebbene, la risposta è affermativa. In un punto fondamentale della propria teoresi il conventuale romagnolo ricorre a una concezione della metafisica come conoscenza *propter quid*; in un altro, altrettanto fondamentale, ricorre a una concezione della metafisica come conoscenza *quia*. Nel secondo capitolo della tredicesima *disputatio* del primo libro egli così argomenta: la scienza che conosce le quiddità particolari può dimostrare le proprietà particolari di esse; dunque se la metafisica prendesse in considerazione, e quindi conoscesse, le quiddità particolari di tutte le cose per ciò che sono nel dettaglio, essa assolverebbe i compiti di tutte le scienze. Ora, la premessa maggiore del ragionamento vale solo se la scienza in questione è una scienza *propter quid*. Di ciò Fabri è perfettamente consapevole. Egli si obietta che nulla impedisce che una medesima conclusione appartenga a più scienze; la sua risposta è la seguente: nulla impedisce che da *signa* diversi scienze diverse giungano alla medesima conclusione; tuttavia ciò è vero solo nel caso di conoscenze che vanno dall'effetto

alla causa²⁷⁶. Nella pagina precedente a quella dalla quale ho tratto l'argomento sopra riportato, Fabri fa invece uso di una concezione della metafisica come scienza *quia*. Come abbiamo già visto, il nostro francescano riesce a includere nella metafisica lo studio dei predicamenti, della sostanza, dell'accidente e delle sostanze separate solo a condizione di precisare che di tutte queste cose sono dimostrabili *via sensus* solamente i concetti trascendenti. Ne deduco che non solo le sostanze separate, bensì anche predicamenti, sostanza e accidente presi *secundum se*, sono oggetto di scienze diverse dalla metafisica. Alla luce di quanto detto, ritengo che la dottrina di Fabri presenti su questo intero argomento una duplice lacuna. Una prima, più superficiale, sta nel non aver esplicitato una distinzione che si rivela invece fondamentale nel suo sistema. Una seconda, più profonda, consiste nell'aver delineato i caratteri della metafisica considerandola in un punto come una scienza *propter quid*, in un altro come una scienza *quia*. Suárez si era mosso con più prudenza, istituendo un unico criterio di inclusione valido in assoluto, e Mastri lo seguirà.

Un quinto elemento degno di attenzione è la concezione che Fabri ha del *subiectum* di una scienza e, in particolare, della metafisica. Esso presenta tre aspetti. In primo luogo è qualcosa che contiene tutto ciò di cui una scienza si occupa. Nella *disputatio* quarta del primo libro, infatti, Fabri fa uso almeno due volte di argomenti del tipo seguente: la metafisica si occupa di *a* e di *b*; dunque il soggetto della metafisica contiene *a* e *b*²⁷⁷. In secondo luogo è qualcosa che è predicabile di tutto ciò di cui una scienza si occupa. Lo prova il ragionamento con cui il faentino dimostra, nella tredicesima *disputatio* del primo libro, che la metafisica si occupa di tutte le quiddità in quanto sono enti, dei dieci predicamenti, della sostanza, dell'accidente e delle sostanze separate: di tutto questo, argomenta, sono dimostrabili *via sensus* solo le *passiones entis*. In terzo luogo è qualcosa di rinvenibile nella realtà. Questo punto è affermato esplicitamente nelle *disputationes* terza e quarta del libro sesto, tuttavia se ne trova un accenno anche nella tredicesima *disputatio* del primo libro allorché Fabri scrive, come già si vide, che «scientiæ sunt de rebus et sciuntur sicut res de quibus sunt».

La dottrina del conventuale romagnolo sembra ben definita; ciononostante, essa è meno semplice di quanto appaia a un primo esame. Un primo problema concerne il senso di “*obiectum*” nel linguaggio episte-

²⁷⁶ *Id.*, I, d. 13, cap. 2; p. 54a.

²⁷⁷ Si vedano ad esempio i passi, già ricordati, alle pp. 21b e 22a.

mologico di Fabri. Innanzi tutto si constata che egli non utilizza quasi mai tale termine; occorre pertanto dare ragione di questa assenza. Certamente essa ha una radice storica. Si è visto che anche Antonio Andrés e Trombetta preferiscono il termine “*subiectum*” al termine “*obiectum*”; il faentino si pone, dunque, nel solco della tradizione della scuola cui appartiene. Occorre tuttavia comprendere le ragioni di tale mancanza interne alla sua speculazione. Scoto, come ho osservato a suo tempo, non solo fa uso di “*obiectum*”, ma scrive che per indicare ciò di cui una scienza si occupa tale termine è da preferire a “*subiectum*”. È impossibile che Fabri non conoscesse questa indicazione del Sottile e ci si deve dunque chiedere perché ritenesse di poterla disattendere. Una ragione più interna ci è fornita da un passo della tredicesima *disputatio* del libro primo. Qui Fabri scrive che le cose prese sotto le loro *rationes* particolari sono diverse e non è pertanto possibile unirle *sub* un unico *obiectum*; dunque non possono essere unificate in un’unica scienza²⁷⁸. Ora, nella *disputatio* quarta dello stesso libro egli scrive che Dio e le sostanze separate sono studiati dalla metafisica; dunque tutte queste cose sono contenute *sub subiecto adæquato metaphysicæ*²⁷⁹. È chiaro che lo “*obiectum*” del primo passo e il “*subiectum*” del secondo hanno il medesimo significato. Possiamo dunque fornire una prima risposta alla nostra questione. Fabri non utilizza quasi mai il termine “*obiectum*” per il sovrapporsi di due ragioni: lo ritiene sinonimo di “*subiectum*” ed è spinto dalla scuola cui appartiene a preferire quest’ultimo. Si tratta ora di far luce su due punti: occorre capire in primo luogo perché il nostro autore consideri i due termini pressoché equivalenti; in secondo luogo se la preferenza che egli dà al termine “*subiectum*” sia dettata solo da una consuetudine di scuola o anche da ragioni interne alla sua teoresi. Un primo dato da tenere in considerazione è il carattere della prospettiva epistemologica a seguito della quale ci si interroga sullo *obiectum* di una scienza. Andare alla ricerca dello *obiectum* di una scienza è il modo di procedere proprio della tradizione tomista, almeno a partire da Gaetano. Ora, nella speculazione di de Vio la determinazione dello *obiectum* di una scienza speculativa è condotta sulla base del criterio del grado di astrazione dalla materia. Si può dunque ritenere che Fabri dia tanto spazio all’uso del termine “*obiectum*” quanto ne dà all’uso del criterio del grado di astrazione dalla materia nella determinazione del soggetto delle scienze. Ebbene, il faentino non fa uso, di fatto, di tale criterio, ma nep-

²⁷⁸ *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 54a.

²⁷⁹ *Id.*, d. 4, cap. 1; p. 21b.

pure lo respinge. Egli lo richiama all'inizio del quarto capitolo della quarta *disputatio* del primo libro. Il contesto è degno di nota: si tratta del capitolo in cui egli stabilisce quale sia il soggetto della metafisica. Qui Fabri non solo non sviluppa obiezioni contro il criterio in questione, ma lo riconduce al primo capitolo del sesto libro della *Metafisica*²⁸⁰. Questo dettaglio non è marginale. Per vedere il criterio suddetto in *Metafisica*, 6, 1 occorre molta fantasia e, soprattutto, occorre leggere quel passo dell'opera dello Stagirita avendo sotto gli occhi la *Expositio* di Antonio Andrés. Ciò che più conta, però, è che così facendo Fabri riconosce implicitamente l'autorevolezza e il valore di tale criterio. Ne deduco che il nostro autore non ha difficoltà ad ammettere che la metafisica si occupi di ciò che è astratto *secundum considerationem et secundum esse*. Anche su questo punto egli non esce dalla tradizione della sua scuola. Sia Antonio Andrés che Trombetta, come si è visto, accolgono questa prospettiva. Possiamo allora fornire una risposta parziale alla seconda questione che ci siamo posti. Fabri ritiene sinonimi “*subiectum*” e “*obiectum*” per due ragioni: è spinto a ciò dalla scuola cui appartiene e non è contrario al modo, o almeno non è contrario a tutti gli aspetti di esso, in cui la tradizione tomista imposta la questione dello *obiectum* della metafisica e la risolve. Questa risposta non può però essere considerata soddisfacente. Innanzi tutto lascia inevasa la seconda parte della domanda che ci eravamo posti: perché Fabri dia la preferenza al termine *subiectum*. In secondo luogo non dà ragione di un dato che abbiamo osservato poc'anzi: come egli non usa il termine “*obiectum*”, così non fa uso del criterio del grado di astrazione. È vero, infatti, che lo introduce all'inizio di un passaggio fondamentale della sua speculazione, ciononostante è anche evidente che lo abbandona, o almeno non ne fa un uso esplicito. Infine va spiegato come potesse ritenere quel criterio conciliabile con quello per cui la natura della scienza dipende dalla natura del suo *subiectum*.

Prima di tentare di risolvere tali quesiti, è opportuno portare allo scoperto una seconda difficoltà. Fabri ritiene che vi sia un rapporto biunivoco tra una certa scienza e una certa classe di predicati. Nel capitolo terzo della prima *disputatio* del primo libro, ad esempio, egli distingue le diverse scienze che si occupano delle sostanze separate sulla base dei diversi tipi di predicati che possono essere attribuiti a tali sostanze. Il principio che sostiene operazioni logiche come la precedente è enunciato esplicitamente dallo stesso faentino nel primo capitolo della tredicesima *disputatio* del primo libro. Qui egli scrive che scienze diverse

²⁸⁰ *Id.*, d. 4, cap. 4; p. 21b.

considerano le cose secondo predicati diversi e che, viceversa, uno stesso predicato non può essere di competenza di più di una scienza²⁸¹. Ora, a ben vedere il rapporto in questione si dà non tra una certa scienza e un certo predicato, bensì, come ho scritto, tra una certa scienza e una certa classe di predicati. In altri termini, se è vero che un certo predicato può essere di competenza di un'unica scienza, non è però vero che una certa scienza abbia competenza su un unico predicato. Che questo sia il pensiero di Fabri è provato dal medesimo esempio ricordato poco sopra relativo alle scienze che si occupano delle sostanze separate. In tale occasione il nostro autore distingue le diverse scienze che si occupano di quelle sostanze sulla base della diversità dei *predicata* su cui esse hanno competenza. Altra prova può essere tratta dall'elenco delle cose di cui si occupa la metafisica che Fabri stila nella tredicesima *disputatio* del libro primo. Qui egli scrive che tale scienza si occupa innanzi tutto di ogni quiddità in quanto è ente e partecipa delle proprietà (*passiones*) e delle prerogative (*proprietaes*) dell'ente; poi dei dieci predicamenti, della sostanza ecc., in quanto di essi sono dimostrabili *via sensus* solo le proprietà (*passiones*) dell'ente. L'uso del plurale ci dice che i predicati dimostrati di quelle cose sono più d'uno. Nella pagina successiva il faentino è ancora più esplicito: la metafisica si occupa di tutti i predicati più generali, benché «demum usque ad illa prædicata et rationes quæ competunt substantijs ipsis antequam arcentur et contrahantur per rationes formales scientiarum particularium»²⁸². Il problema che si ora pone è quale sia il rapporto tra i predicati considerati da una certa scienza e il soggetto di tale scienza. Consideriamo il caso della metafisica. Il soggetto di questa scienza è, ci dice Fabri, l'ente in quanto ente. Ora, l'ente rientra indubbiamente tra i predicati di competenza della metafisica. Abbiamo però visto che tale scienza ha competenza anche su altri predicati e che, per quanto prima si è detto, essi sono di competenza solo di essa. Ebbene, ci si può chiedere: che rapporto c'è, da un punto di vista epistemologico, tra questi predicati e il predicato "ente"? È chiaro che, per Fabri, in quanto essi sono oggetto di studio, in quanto di essi si dimostrano proprietà, sono inclusi nell'ente in quanto ente. Ma in quanto proprietà dimostrate, ed è qui il punto, cos'hanno in comune tutti questi predicati? Perché sono di competenza di un'unica scienza? Il faentino ha una precisa risposta a questa domanda, e l'abbiamo appena vista: perché sono predicati generali, più generali di quei predicati che sono di com-

²⁸¹ *Id.*, d. 13, cap. 1; p. 52a.

²⁸² *Id.*, d. 13, cap. 2; p. 54a-b.

petenza delle scienze particolari. Ciò solleva una nuova difficoltà. Rispondere in quel modo equivale ad accogliere il nucleo fondamentale del criterio tomista e suareziano di unità e distinzione delle scienze: il grado di universalità dei predicati su cui una certa scienza ha competenza. Se così è, si ripropone in forma nuova l'interrogativo che ho sollevato al termine della precedente serie di osservazioni. Fabri delimita l'ambito delle singole scienze speculative tramite non uno, bensì due criteri: tramite il soggetto, che è ciò che contiene tutto quello di cui una certa scienza speculativa si occupa; e tramite il grado di universalità dei predicati su cui quella certa scienza ha competenza. Ebbene, come può il nostro autore ritenere conciliabili i due criteri?

Fabri non si preoccupa di dare risposte esplicite alle domande che ci siamo ora poste. Nondimeno offre elementi sufficienti, o almeno utili, a dar ragione dei dati che abbiamo rilevato. In primo luogo va osservato che il faentino non si limita a scrivere che il soggetto di una scienza contiene tutto ciò che quella scienza considera; precisa, infatti, che ciò che una scienza considera, lo considera quanto a certi predicati. Ciò significa che il soggetto di una scienza contiene sì tutte le cose che una scienza considera, ma prese come predicabili di certe proprietà e non di altre. È questo, ad esempio, ciò che distingue le diverse scienze che considerano le sostanze separate. Ed è ancora questo ciò che permette al soggetto della metafisica di comprendere Dio e creatura, sostanza e accidenti: tutte queste cose sono considerate dalla metafisica solo in quanto di esse sono predicabili le proprietà trascendenti; solamente a tale titolo, pertanto, quelle cose sono incluse nel soggetto della scienza in questione. Questa osservazione non è però ancora sufficiente. Occorre introdurre un'ipotesi su un punto a proposito del quale Fabri tace. Abbiamo visto che egli ammette che il grado di astrazione sia criterio valido per distinguere le scienze speculative. Ciò però non implica che egli lo ammetta secondo il senso che ad esso davano Tommaso e de Vio. Vedo un unico modo per garantire coerenza e unità alla posizione del faentino: avanzare l'ipotesi che egli ritenga equivalente, in questo caso, parlare di grado di astrazione e di grado di universalità. In altri termini, ritengo probabile che allorché Fabri scrive che la fisica si occupa di ciò che è immerso nella materia, la matematica di ciò che è astratto *secundum considerationem tantum* e la metafisica di ciò che è astratto *secundum esse et considerationem*²⁸³, egli pensi tale sequenza come equivalente a quella, già vista, per cui la metafisica ha competenza sui predi-

²⁸³ *Id.*, d. 4, cap. 4; p. 21b.

cati più universali, la matematica sui predicati propri della sostanza corporea *quanta* e la fisica sui predicati della sostanza corporea mobile. Se questa ipotesi interpretativa è corretta, hanno riposta tutte le domande precedentemente avanzate. In primo luogo è chiaro come abbia luogo la conciliazione tra il criterio del contenuto del soggetto e il criterio del grado di astrazione. Il soggetto contiene ciò che contiene solo in quanto predicabile di una certa classe di predicati. Ora, tali predicati sono uniti dal fatto che hanno tutti un certo grado di universalità. Ma abbiamo detto che vi è equivalenza, in questo caso, nel parlare di grado di universalità e di grado di astrazione. Dunque il soggetto include ciò che include solo in quanto predicabile di predicati caratterizzati dall'averne un certo grado di astrazione. In secondo luogo è introdotta la ragione per cui Fabri non fa esplicito uso del criterio del grado di astrazione: posta la correttezza dell'ipotesi suddetta, è chiaro che egli ritiene il criterio del grado di astrazione incluso nel criterio del contenuto del *subiectum*. Una motivazione connessa alla precedente spiega, in parte, la netta preferenza che egli riserva al termine "*subiectum*" rispetto al termine "*obiectum*". Per i tomisti e per Suárez tutto ciò che una scienza considera è unificato dal fatto di essere astratto in un certo grado; ebbene, ciò che è astratto in quel grado è lo *obiectum*. Per Fabri tutto ciò che una scienza considera è unificato dal fatto di essere predicabile di una certa classe di predicati; questi sono unificati a loro volta dal fatto di essere astratti in un certo grado. Ora, egli non dà alcun nome all'unità della suddetta classe di predicati; tuttavia, posta l'equivalenza tra grado di astrazione e grado di universalità, essa corrisponde allo *obiectum* dei tomisti. Ma si è visto che il *subiectum* è, per il faentino, ciò che include tutte le cose che una scienza considera in quanto predicabili da una certa classe di predicati. Dunque dal suo punto di vista la ricerca dello *obiectum* è inclusa nella ricerca del *subiectum*.

A proposito degli ultimi due punti, e in generale della preferenza data dal nostro scotista al tema del *subiectum*, vi è ancora qualcosa di importante da dire. Prima di approfondire l'argomento, tuttavia, trovo opportuno utilizzare i risultati fin qui raggiunti per tentare di chiarire un punto della teoresi di Fabri rimasto oscuro. Egli scrive, come si è visto, che soggetto materiale della metafisica è lo *ens ut ens est* e che soggetto formale di tale scienza è lo *ens in quantum ens*. In questo Fabri è esplicito; ciononostante da un lato non dà spiegazioni di tale distinzione, dall'altro non sembra neppure farne uso. Occorre dunque chiarire quale sia la natura, secondo Fabri, del soggetto formale di una scienza, quale sia la natura del soggetto materiale e per quale ragione egli non utilizzi,

almeno esplicitamente, questa distinzione. A tal fine può essere utile richiamare una tesi di Trombetta. Questi aveva distinto tra il *subiectum* preso come *quod* e la *ratio formalis* del *subiectum*. Il primo è ciò cui tutti gli oggetti (*cognoscibilia*) di una certa scienza sono ordinati; la seconda è ciò per cui (*quo*) il soggetto è tale ed è ciò che delimita il campo delle cose di cui una scienza si occupa. Ebbene, presentata in questi termini, la distinzione introdotta da Trombetta è presente anche nel pensiero di Fabri. Abbiamo visto, infatti, che nell'opera del faentino altro è il soggetto, altro il grado di universalità dei predicati quanto ai quali le cose incluse nel soggetto vi sono incluse. Ora, il grado di universalità in questione è precisamente ciò che per Fabri determina la classe dei predicati su cui quella scienza ha competenza; è pertanto il principio delimitatore del campo quanto al quale la scienza si occupa delle cose di cui si occupa. È dunque probabile che con l'espressione *subiectum formale* lo scotista romagnolo designi precisamente il grado di universalità per cui i predicati su cui quella scienza ha competenza sono accomunati. Se così è, inoltre, il *subiectum* formale di Fabri, similmente a quanto accadeva in Trombetta, svolge nella sua concezione del *subiectum* il ruolo che la *ratio formalis sub qua* svolge nella concezione gaetanista del *obiectum*. In entrambi i casi, infatti, i due principi stabiliscono le condizioni alle quali qualcosa è preso in considerazione da una certa scienza. Circa la natura del soggetto materiale, il confronto tra Trombetta e Fabri è meno utile che nel caso precedente. Lo scotista padovano distingue, come si è detto, tra il *subiectum* di una scienza e la *ratio formalis* di tale *subiectum*. La distinzione posta dal faentino è, o almeno sembrerebbe essere, lievemente diversa. Egli distingue nel *subiectum* un aspetto formale e un aspetto materiale. Ora, vedere una corrispondenza tra la forma del *subiectum* di Trombetta e il *subiectum formale* del faentino è facile; più difficile è vedere una corrispondenza tra il *subiectum* del primo e l'aspetto materiale del *subiectum* del secondo. Un piccolo aiuto ci viene da Mastri e Belluto. Per costoro, come si vedrà, lo *obiectum* materiale di una scienza è la cosa che è considerata da una scienza e che è detta materiale perché può essere considerata da scienze diverse²⁸⁴. Il solo Mastri dirà ancora che è ciò che abbraccia gli oggetti parziali della scienza di cui è oggetto materiale²⁸⁵. È possibile che la nozione di *subiectum* materiale in Fabri abbia un significato simile a quello della nozione di *obiectum* materiale di Mastri e Belluto; va tuttavia detto che le differen-

²⁸⁴ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 1, n. 17; p. 836b.

²⁸⁵ *In Met.*, d. 1, q. 2, n. 35; I, p. 26a.

ze tra il pensiero del faentino e quello dei suoi due confratelli sono non di rado rilevanti. Resta l'ultimo interrogativo: per quale ragione il nostro autore non fa uso della distinzione che egli stesso introduce. Ora, il fatto che egli non la utilizzi ci dice che quando Fabri individua il soggetto di una scienza, ritiene che occorra individuare il soggetto preso nella sua totalità, cioè nell'unità degli aspetti formale e materiale; e che quando, viceversa, deduce alcune delle caratteristiche di una scienza dal suo soggetto, ritiene che occorra dedurle dal soggetto preso nella sua globalità. La terminologia stessa del faentino conduce alla medesima conclusione: qualunque sia la natura dell'aspetto materiale e formale del soggetto di una scienza, è chiaro che solo la loro unità costituisce il *subiectum* propriamente detto. Questo rilievo è banale; tuttavia esso permette tre considerazioni un po' più profonde. In primo luogo si può osservare che questa prospettiva accomuna Trombetta, Fabri e Mastri. Per Trombetta la *ratio formalis* del *subiectum* è ciò che permette di spiegare per quale ragione quel *subiectum* sia tale; tuttavia non essa è il *subiectum* della scienza, bensì ciò cui dà forma. Fabri vede le cose nello stesso modo: come si è appena detto, anche per lui l'unità e la determinazione di una scienza hanno fondamento nel suo *subiectum*, e non nella sola forma o nella sola materia di quest'ultimo. Mastri e Belluto giungono a esplicitare e formalizzare tale tesi. In verità, si è visto che essi preferiscono parlare di *obiectum* della scienza e distinguere tra *obiectum* materiale e *obiectum* formale e, come ho detto, non ho dati sufficienti per affermare con assoluta sicurezza che vi è equivalenza tra la distinzione di Fabri e quella dei due confratelli. Tuttavia resta che anche questi ultimi sostengono esplicitamente che ciò che specifica una scienza non è né il solo *obiectum* materiale, né il solo *obiectum* formale, bensì lo *obiectum* tutto intero²⁸⁶. Con ciò non intendo dire che questa tendenza sia una caratteristica esclusiva della scuola scotista. Per Suárez, ad esempio, l'oggetto di una scienza speculativa non è il grado di astrazione. Non lo è né intendendolo come prodotto della mente, né come *status* intrinseco della *ratio* conosciuta, né come l'unità delle due prospettive precedenti. È, invece, ciò che è astratto in un certo grado. Parimenti per Fabri il soggetto di una scienza non è né il grado di universalità di una classe di predicati, né quella certa classe di predicati; soggetto della metafisica è ciò che include tutto ciò che è predicabile di quella classe di predicati in quanto è predicabile di quei predicati. Così facendo, lo ripeto, egli congiunge nel soggetto sia il grado di universalità dei predicati attribuibili a

²⁸⁶ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 1, n. 18; p. 837b.

ciò che è incluso in tale soggetto, sia le cose cui tali predicati sono attribuibili. Infine il modo di procedere di Fabri ci suggerisce l'ultimo degli aspetti della sua teoresi che dobbiamo ancora mettere in chiaro: il fatto che egli considera il soggetto della scienza non meno concreto delle cose che include e anteriore rispetto all'unità e al grado di universalità dei predicati che esso incorpora.

Si tratta finalmente di stabilire quale sia per Fabri il grado di realtà del *subiectum* di una scienza in generale e della metafisica in particolare. Nel medesimo capitolo in cui il faentino afferma che scienze diverse considerano le cose secondo predicati diversi, egli scrive anche che «scientiæ sunt de rebus et sciuntur sicut res de quibus sunt»²⁸⁷. Il senso complessivo di quelle pagine può essere allora così sintetizzato: la diversità delle scienze si fonda sulla diversità dei predicati; la diversità dei predicati, a sua volta, si fonda sulla diversità delle *res*. Non v'è dubbio, dunque, che per il nostro autore il soggetto di una scienza abbia un fondamento reale per tutto ciò che esso è. Questo dato è sufficiente per portare alla luce la ragione fondamentale per cui Fabri preferisce il termine *subiectum* al termine *obiectum*. «*Obiectum*» rinvia pur sempre, almeno indirettamente, a una potenza, o a un *habitus*. «*Subiectum*», al contrario, rinvia solo a ciò cui il *subiectum* fa da fondamento. Il secondo termine, pertanto, meglio si presta a esprimere una prospettiva in cui il *subiectum* fonda la scienza per quel che esso è in se stesso e per la realtà che lo sorregge, in modo indipendente da quanto avviene sul piano della conoscenza. Ma abbiamo visto che questo è precisamente la prospettiva di Fabri: per il nostro autore, infatti, la scienza ha certi contenuti disposti in un certo ordine non perché è frutto di conoscenza, bensì perché le cose stesse hanno certe proprietà disposte secondo un certo ordine. Resta tuttavia una domanda: il *subiectum* è, come tale, semplicemente fondato sulla realtà o è esso stesso qualcosa di reale? Alcune affermazioni di Fabri farebbero pensare che egli propenda per il secondo corno dell'alternativa. Più volte ho ricordato ciò che Fabri scrive nel libro sesto delle *Expositiones et disputationes*: «omnis cognitio est de obiecto reali». A dimostrazione della tesi per cui il soggetto deve contenere le conclusioni che di esso sono virtualmente note, egli argomenta che in caso contrario la scienza dell'uomo non sarebbe più scienza dell'uomo di quanto sarebbe scienza della pietra. Uomo e pietra sono esempi di ipotetici *subiecta*; e sono *res*. Se ne deve concludere che per Fabri il *subiectum* di una scienza non è qualcosa di fondato nella realtà; è, bensì,

²⁸⁷ FABER, *Expositiones... cit.*, I, d. 13, cap. 1; pp. 50b.52a.

qualcosa di reale esso stesso. Nonostante quanto detto, altri passi del nostro autore provano una conclusione diversa. Per il faentino la logica *docens* è una scienza. Ora, egli ritiene che il *subiectum* di tale scienza sia il sillogismo; ma il sillogismo è un ente di ragione; dunque vi sono *subiecta* che non sono enti reali. Indubbiamente il francescano romagnolo difende energicamente il fondamento reale delle *secundæ intentiones*; dunque anche il *subiectum* della logica è fondato nella realtà²⁸⁸. Nondimeno resta che esso non è un ente reale. Ne concludo che per Fabri il *subiectum* di una scienza non è, in quanto tale, qualcosa di reale. Ciò non toglie che il *subiectum* di certe scienze sia reale. Occorre allora chiedersi come stanno le cose nel caso del *subiectum* della metafisica. Ebbene, da un lato va osservato che per Fabri il soggetto della metafisica non è una *res*, o perlomeno non è una *res* così come sono *res* gli individui. Egli scrive, infatti, che la metafisica si occupa dello *ens in universalibus*, dello *ens in quantum ens*; ma gli universali, sostiene il nostro autore, non possono esistere isolatamente²⁸⁹. D'altro lato va però detto che il soggetto in questione ha una ben precisa realtà. Per comprendere questo punto occorre innanzi tutto notare che per Fabri lo *ens* che è soggetto della metafisica è lo stesso *ens* di cui egli si chiede se sia univoco e se abbia proprietà e prerogative (*passiones et proprietates*). Prova ne è che nella *disputatio* quarta del primo libro egli scrive esplicitamente che l'ente che è soggetto della metafisica ha un *quod est*, un *quid est*, è univoco, ha parti ed ha *passiones*, sia assolute che disgiunte. Ne traggo la conseguenza che anche per Fabri la natura dell'ente che è soggetto della metafisica è decisa entro la metafisica stessa. Ora, la dottrina del faentino sulla natura dell'ente contiene due tesi emblematiche. La prima riguarda il rapporto tra l'ente e le sue *passiones*. Suárez, scrive Fabri nella *disputatio* quinta del primo libro, ha sostenuto da un lato che le *passiones entis* si distinguono dall'ente solo di ragione, dall'altro che per ciò che esse aggiungono all'ente non sono enti. Ebbene, ciò è falso, ribatte il francescano. Se fosse vera la tesi di Suárez, egli argomenta, le *passiones entis* sarebbero enti di ragione. La vera natura di tali proprietà è dunque un'altra: formalmente esse non appartengono all'essenza dell'ente, realmente vi appartengono. Considerando il rapporto tra l'ente e le sue proprietà dal punto di vista della loro distinzione, va detto che le

²⁸⁸ POPPI, *La natura della logica negli scotisti padovani del Seicento*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 540-543. BOTTIN, *L'opera logica di Giacomo Zabarella e gli scotisti padovani del XVII secolo*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 283-284.

²⁸⁹ SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 518.

seconde non sono distinte dal primo né per distinzione solo di ragione, né per distinzione reale; al contrario esse sono distinte dall'ente così come "rationale" è distinto da "animal". "Rationale", osserva Fabri, non è distinto da "animal" per una distinzione solo di ragione, ma non è neppure distinto dal secondo per distinzione reale: in caso contrario potrebbe darsi un *rationale* non *animal*. Occorre pertanto dire che sia la distinzione di "rationale" e "animal", sia la distinzione delle *passiones entis* e dell'ente, è formale²⁹⁰. La seconda tesi che occorre tenere presente concerne il rapporto tra l'ente e le *rationes inferiores*. A questo proposito Fabri sostiene che il primo si distingue dalle seconde non per una distinzione di ragione, bensì per una distinzione *ex natura rei*²⁹¹. Risulta ora chiara la natura della realtà dell'ente che è soggetto della metafisica. Lo "ente" che è soggetto della metafisica, come si è provato, è il medesimo "ente" sulla cui natura il nostro autore discute nel corso della sua opera. Ora, questo ente non è un individuo, ma ciò non toglie che sia reale. Esso è infatti a tutti gli effetti una *formalitas* e la sua realtà è quella di qualsiasi altra natura comune. Dunque l'ente che è soggetto della metafisica è reale così come sono reali le nature comuni.

Tutto questo ci permette, infine, di comprendere più a fondo l'epistemologia di Fabri. Egli ha distinto e ordinato le singole scienze sulla base del fatto, in ultima analisi, che esse hanno competenza su predicati distinti e disposti in un certo ordine. Ha poi ricondotto la distinzione e l'ordine dei predicati alle stesse *res*, cioè, in definitiva, alla distinzione e all'ordine delle *formalitates*. L'epistemologia di Fabri si regge dunque su due presupposti metafisici. In primo luogo le occorre che le *formalitates* siano realmente disposte secondo un certo ordine. In secondo luogo richiede che l'ente sia una *formalitas* come le altre. Prova ne è che se l'ente fosse qualcosa frutto in una certa misura dell'opera dell'intelletto, verrebbe meno la possibilità di quella corrispondenza punto per punto tra conoscenza e realtà che è invece una costante delle pagine del faentino. Ebbene, l'ontologia del nostro francescano garantisce precisamente tali presupposti. È chiaro che per Fabri la realtà è ordinata. Ora sappiamo anche che l'ente è una *formalitas* e si distingue dalle *rationes* differenti da esso così come ogni natura comune si distingue dalle altre. Possiamo allora cogliere la radicalità del realismo della tesi del nostro autore. L'eleganza e la semplicità dell'albero delle scienze che egli delinea affondano le radici in quelle due dottrine metafisiche.

²⁹⁰ FABER, *Expositiones... cit.*, I, d. 5, cap. 1; p. 22b.

²⁹¹ SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 517.

L'epistemologia di Fabri, dunque, è una diretta espressione della sua ontologia. Aver difeso la distinzione formale tra l'ente e le sue *passiones* proprio all'interno della discussione sulle tematiche epistemologiche ne è prova palese. La facilità con cui nel libro sesto deduce il darsi di una metafisica e i caratteri di quest'ultima a partire dal darsi dell'ente, di cui ha già dimostrato nei libri precedenti *passiones* e non poche *proprietates*, ne è ulteriore conferma. Mastri concepirà i rapporti tra l'ente e le altre *rationes* in modo diverso dal suo conterraneo; non stupirà vedere che si discosterà da esso anche in campo epistemologico.

Posizioni scolastiche negli anni Venti del XVII secolo

INTRODUZIONE

La dottrina di Suárez a proposito dell'oggetto della metafisica è un'efficace sintesi e chiarificazione di alcune delle concezioni in merito elaborate dalla metà del XIII secolo alle fine del XVI; ciò non fa sì, tuttavia, che essa sia inattaccabile.

Una prima tesi contestabile è la stessa impostazione del problema dell'unità della scienza. Suárez concepisce la scienza come una conoscenza stabile unificata dall'unità di ciò che essa considera. Nel caso della metafisica questa concezione si traduce nella tesi per cui l'oggetto adeguato di tale scienza è ciò che è astratto *secundum esse et considerationem*. La scienza, però, può essere concepita in tutt'altro modo, e precisamente come la concepivano i *nominales*: come un complesso di proposizioni. Questa concezione della scienza non pare facilmente conciliabile con quella del granadino. Il criterio unificatore della scienza, infatti, va in tal caso cercato sul piano sintattico e consiste in quel termine al quale sono riconducibili tutti i termini presenti nelle proposizioni di quella scienza presi nell'uso che di essi viene fatto. Suárez non prende in considerazione questa visione della scienza né per integrarla con la propria, né per contestarla; in un breve passaggio che vedemmo a suo tempo si limita a negare la tesi, approssimativamente nominalista, per cui vi sono tante scienze quante specie di cose. Al contrario, Pedro Hurtado de Mendoza sviluppa le proprie posizioni anche a partire dall'esigenza di studiare la scienza in quanto insieme di proposizioni.

Un secondo punto critico concerne la possibilità del darsi di un'unica scienza. Suárez esclude che vi possa essere un'unica scienza umana comprendente tutte le conoscenze particolari: ciò perché è impossibile, egli argomenta, accorpare le scienze teoretiche e quelle pratiche in

un'unica scienza. Resta tuttavia la possibilità che si dia un'unica scienza superiore a metafisica e fisica che non neghi la differenza di queste ultime, ma ne comprenda i contenuti come suoi casi particolari. Suárez non prende in considerazione questa ipotesi e non elabora argomenti contro di essa. Reputo che ciò accada perché egli ritiene di aver mostrato a sufficienza la diversità delle tre scienze speculative; nondimeno ci si può chiedere se metafisica e fisica pur essendo diverse sono abbastanza simili da poter essere comprese in un'unica scienza, così come la scienza dell'ente astratto per indifferenza e la scienza dell'ente astratto per esclusione positiva della materia sono abbastanza simili da dover essere comprese nella metafisica. Su questa possibilità si inserisce la speculazione di Raffaele Aversa.

Una terza questione concerne la frazionabilità dell'oggetto adeguato della metafisica. Il problema che genera questa difficoltà è noto anche a Suárez: il soggetto di una scienza dev'essere tale da far sì che di esso si dimostrino proprietà; perché ciò sia possibile, occorre che vi siano una o più *rationes* che fungano da termini medi nelle dimostrazioni in cui si dimostra che certe proprietà appartengono a tale soggetto; ne viene che il soggetto di una scienza deve possedere tale tipo di *rationes*. Di fronte a questo problema Suárez aveva risposto che l'ente, in quanto oggetto conoscibile, ha una *ratio* formale sufficiente e principi sufficienti affinché di esso si possano dimostrare proprietà; ciò significa, mi pare, che il gesuita granadino ritiene che lo stesso contenuto concettuale di ente sia sufficiente a fungere da termine medio nelle dimostrazioni suddette. La soluzione del pensatore spagnolo, però, non pare inoppugnabile: si potrebbe sostenere, infatti, che le *rationes* tramite cui si dimostrano proprietà dell'ente non possano essere semplicemente la stessa *ratio* dell'ente, bensì debbano essere *rationes* interne all'ente e in una certa misura altre da esso; ma se così è, l'ente che è oggetto della metafisica dev'essere concepito come scomponibile. Su questa convinzione costruisce la propria posizione Zaccaria Pasqualigo.

PEDRO HURTADO DE MENDOZA

Gesuita, docente a Valladolid e all'Università di Salamanca, è autore di un corso di filosofia stampato per la prima volta a Valladolid nel 1615 con il titolo di *Disputationes a summulis ad metaphysicam* e pubblicato in nuova edizione a Lyon nel 1624 con il titolo di *Universa philoso-*

*phia*²⁹². Hurtado de Mendoza recepisce il favore con cui nell'Università di Salamanca si guarda ai tentativi di conciliazione tra concettualismo e realismo tomista a proposito della natura dell'universale, studia Guglielmo di Ockham, Gregorio da Rimini e Gabriel Biel e propone una lettura concettualista, sebbene non propriamente ockhamista, dei testi di Tommaso d'Aquino. La sua dottrina ha un peso decisivo nell'evoluzione della scolastica barocca. Da essa trae origine entro la scuola gesuitica una corrente nominalista che annovera tra i suoi membri, entro la metà del secolo, personalità della statura di Rodrigo de Arriaga e Francisco de Oviedo. I tomisti e gli scotisti ortodossi del secondo quarto del XVII secolo, come i Complutensi, Poincot, Compton Carleton e Matri, si confrontano con le tesi di Hurtado de Mendoza più ancora che con quelle di Suárez. Nel quarto di secolo successivo il dibattito rimane vivace: Antonio Bernardo de Quirós si schiera su posizioni nominaliste, Francisco Soares accoglie le tesi dei realisti, Sebastián Izquierdo tenta nuove soluzioni non risparmiando critiche a entrambe le posizioni²⁹³.

Il nominalismo del gesuita spagnolo non è confinato alla soluzione del problema sulla natura degli universali; si estende, per quanto ci riguarda, anche alle posizioni che egli prende nelle questioni relative alle nature della scienza e dell'oggetto della metafisica. Gli stessi Matri e Belluto sono testimoni dell'importanza delle dottrine di Hurtado de Mendoza allorché ricordano che Arriaga e Oviedo le fanno proprie²⁹⁴. A proposito della natura degli universali, il nostro gesuita sostiene due tesi. In primo luogo ritiene che l'universale non abbia una consistenza autonoma rispetto all'individuo: l'unica unità, infatti, è quella individuale. In secondo luogo spiega il darsi dell'universale, quanto a contenuto conoscitivo, intendendolo come una conoscenza confusa del parti-

²⁹² L'opera fu stampata anche a Lyon nel 1617, a Valladolid e a Toulouse nel 1618. La ristampa lionese del 1624, in un unico volume, si presenta come una vera nuova edizione, ma CARUSO, *Pedro Hurtado... cit.*, pp. 44-45 scrive di non aver notato differenze tra l'edizione tolosana del 1618 e quella del 1624 nelle parti della logica e della metafisica di cui si è occupata. Per ragioni contingenti utilizzo un esemplare di una ristampa lionese dell'edizione del 1624: Petrus HURTADUS DE MENDOZA, *Universa philosophia*, Lugduni 1634. Il testo è formalmente diviso in tomi, tuttavia è contenuto in un unico volume i cui fascicoli e le cui pagine sono numerati con continuità.

²⁹³ CARUSO, *Pedro Hurtado... cit.*, pp. 81-112.

²⁹⁴ *In Org.*, d. 12 *De scientia*, q. 2 *De obiecto scientiae*, a. 1 *Quid et quotuplex sit obiectum scientiae*, nn. 13-14; p. 835a-b. *Id.*, a. 6 *Quo sensu subiectum respiciat omnia considerata in scientia*, n. 48; p. 854a. Nel primo dei due brani citati Matri aggiunge che anche John Ponce giudica favorevolmente la tesi di Hurtado de Mendoza; va tuttavia osservato che lo scotista irlandese su questo punto non segue il gesuita spagnolo.

colare²⁹⁵. I nostri conventuali colgono con perfetta lucidità il nesso tra le posizioni di ordine metafisico e gnoseologico del gesuita spagnolo e le sue dottrine epistemologiche. Per Hurtado de Mendoza, essi osservano, la scienza non si occupa principalmente di un concetto universale o, addirittura, di concetti particolari dal punto di vista di un concetto universale: scopo della scienza, argomenta il gesuita, è pervenire a una conoscenza chiara; ma la conoscenza dell'universale è una conoscenza meno chiara di quella del particolare; dunque la scienza mira alla conoscenza del particolare e riferisce ogni universale a particolari²⁹⁶. Più radicalmente, per Hurtado de Mendoza non vi è *a parte rei* alcuna realtà generica comune a più individui; ne viene che più individui non possono essere unificati dalla presenza in essi di qualcosa di comune; dunque la scienza non può consistere nell'indagine di un insieme di individui unificati dalla presenza in essi di qualcosa di comune; al contrario, essa sarà essenzialmente un insieme di proposizioni unite per aggregazione²⁹⁷.

Questi sono i presupposti sulla cui base il nostro autore rilegge e riformula le tradizionali distinzioni e categorie epistemologiche. Una prima usuale distinzione è quella tra oggetto formale e oggetto materiale. Hurtado de Mendoza la introduce in termini consueti: oggetto formale è ciò che è inteso per sé dalla facoltà (*potentia*) o dalla scienza; oggetto materiale è ciò che è inteso a causa di altro. La terminologia, come ho detto, è consueta, nondimeno la sua applicazione alla concezione hurtidiana della scienza genera un risultato che se non è del tutto inedito, non è neppure familiare al tomismo cinquecentesco: oggetto formale della scienza sono le premesse; oggetto materiale le conclusioni²⁹⁸. Una seconda distinzione che Hurtado de Mendoza presenta come consueta è quella tra oggetto proprio e oggetto di attribuzione. Oggetto proprio è ciò che è effettivamente colto dall'atto che l'ha come oggetto proprio; oggetto di attribuzione è ciò che è formalmente considerato da una certa facoltà, o scienza, e grazie al quale tutto ciò che quella facoltà o scienza considera è considerato da quella facoltà o scienza. Una terza distinzione è quella tra oggetto adeguato e oggetto parziale: oggetto adeguato è

²⁹⁵ CARUSO, *Pedro Hurtado... cit.*, pp. 46-80.

²⁹⁶ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 6 *Quo sensu subiectum respiciat omnia considerata in scientia*, n. 48; p. 854a e n. 51; pp. 855b-856a.

²⁹⁷ *In Org.*, d. 12, q. 3 *De unitate scientiæ*, a. 3 *Qualis sit unitas scientiæ totalis*, n. 77; p. 870b.

²⁹⁸ HURTADUS DE MENDOZA, *Universa... cit.*, tomus 3 *Disputationes metaphysicæ de ente transnaturali, sive abstracto a materia*, d. 1 *Proæmium*, sect. 1 *De obiecto et subiecto in commune*, subs. 1 *De obiecto formali*, nn. 15-17; p. 695a-b. Cf. *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 1, n. 14; p. 836a.

l'oggetto totale, ciò che è considerato da una scienza per mezzo (*per*) di tutti i suoi atti; oggetto parziale è quell'oggetto che una scienza considera solo per mezzo di alcuni dei suoi atti. Ora, l'oggetto adeguato può essere proprio o di attribuzione: oggetto adeguato proprio, o comunissimo, è l'insieme di ciò che è rappresentato da tutti i singoli atti di una scienza; oggetto adeguato di attribuzione è ciò per cui gli altri oggetti sono considerati da una certa scienza ed è l'oggetto principale di quest'ultima. Ove si tenga però presente, avverte Hurtado de Mendoza contro i tomisti, che non si deve intendere l'oggetto adeguato di attribuzione come l'oggetto, neppure in obliquo, di tutti gli atti di una certa scienza. Altrettanto dicasi, infine, per l'oggetto parziale: anch'esso, infatti, è divisibile in oggetto parziale proprio e oggetto parziale di attribuzione²⁹⁹. Il senso di questa dottrina è ben compreso, al di là di alcuni dettagli terminologici, da Mastri e Belluto. Per Hurtado de Mendoza né l'oggetto adeguato proprio, né l'oggetto adeguato di attribuzione possono essere qualcosa di generico. Ecco allora che l'oggetto adeguato proprio, o oggetto totale, o proprio comunissimo, è l'aggregazione dei soggetti, dei predicati e dei nessi di tutte le conclusioni di una scienza; l'oggetto adeguato di attribuzione è, invece, un individuo al quale tutto ciò che una scienza considera è ricondotto in un gioco di rimandi. Dunque anche l'oggetto adeguato di attribuzione è solo una parte dell'oggetto totale³⁰⁰.

L'applicazione di questo schema al problema dell'oggetto della metafisica conduce a una tesi già vista in Buridano. Come si è detto, l'oggetto adeguato proprio di una scienza è l'insieme degli oggetti parziali propri; dunque se si vuol conoscere quale sia l'oggetto adeguato proprio, occorre conoscere quali sono tutti gli oggetti parziali propri. Hurtado de Mendoza ne trae la conseguenza che sia il concetto di ente reale, che quello di ente di ragione, che la sostanza spirituale (in genere e in specie), sono solo oggetti parziali propri della metafisica. Oggetto adeguato proprio o comunissimo, quindi, è solo l'insieme di tutti questi³⁰¹. Quale sia l'oggetto adeguato di attribuzione della metafisica, infine, è guadagnato da Hurtado de Mendoza in due passaggi. Dapprima mostra che il concetto di ente è considerato dalla metafisica solamente

²⁹⁹ HURTADUS DE MENDOZA, *Universa... cit.*, tomus 3, d. 1, sect. 1, nn. 1-45; pp. 693a-700b.

³⁰⁰ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 1, nn. 13-14; p. 835a-b.

³⁰¹ HURTADUS DE MENDOZA, *Universa... cit.*, tomus 3, d. 1, sect. 2 *De obiecto metaphysica proprio seu communissimo*, nn. 48-80; pp. 700b-705b.

in quanto riferito alla sostanza immateriale³⁰²; poi riferisce anche queste ultime a Dio. Dunque l'oggetto adeguato di attribuzione della metafisica è Dio solo. Che le cose stiano in questo modo, si difende Hurtado de Mendoza, lo diceva peraltro già Tommaso: non scriveva forse l'Aquinate che la conoscenza di Dio è il fine della metafisica e che l'ente è effetto di Dio? Dunque Dio è ciò cui va ricondotto ogni proposizione e ogni oggetto parziale della metafisica³⁰³.

I testi di Hurtado de Mendoza sollecitano ancora tre considerazioni. In primo luogo va osservato che anche questo autore ritiene che la metafisica si occupi delle sostanze spirituali nel dettaglio; è ciò che egli intende dire allorché precisa che tra gli oggetti parziali propri della metafisica vi è la sostanza spirituale in genere e in specie. In secondo luogo noto che, stranamente, non emerge il problema della pervasività della metafisica. Ci si può chiedere cosa impedisca a Hurtado de Mendoza di riferire a Dio la totalità delle conoscenze umane, ma la risposta non mi è nota. Da ultimo merita attenzione una riflessione che il gesuita spagnolo pone in apertura della stessa *disputatio* prima del tomo terzo. Qui Hurtado de Mendoza si chiede per quale ragione ciò che ai suoi tempi è chiamato *obiectum* era nel passato chiamato *subiectum* e risponde avanzando due congetture. *Subiectum*, scrive il nostro gesuita, è ciò che soggiace; dunque lo *obiectum* della scienza era chiamato *subiectum* perché soggiace a qualcosa. Ora, esso può soggiacere da due punti di vista: da un punto di vista gnoseologico, esso soggiace alla potenza conoscente; da un punto di vista logico, esso soggiace nella proposizione ai predicati. È comunque chiaro agli occhi del nostro autore che questi significati di "*subiectum*" sono ricompresi ai suoi tempi entro il termine "*obiectum*"³⁰⁴. Hurtado de Mendoza non causa, con questo brano, il passaggio dall'uso del primo termine all'uso del secondo; al contrario, egli si interroga su un passaggio che presenta come avvenuto da tempo. Ciò che è per noi più interessante è che egli non solo pare del tutto all'oscuro delle ragioni storiche di quel cambiamento, ma mostra addirittura di essere nell'impossibilità di vedere che un tempo tra i due termini vi era una differenza di significato.

³⁰² *Id.*, d. 1, sect. 3 *Utrum substantia spiritualis completa ut sic sit metaphysicæ obiectum adæquatum attributionis?*, nn. 81-99; pp. 705b-708b.

³⁰³ *Id.*, d. 1, sect. 4 *Deus est adæquatum obiectum metaphysicæ*, nn. 100-112; pp. 708b-710b. Hurtado de Mendoza riassume la propria dottrina sulla natura dell'oggetto della scienza in *Id.*, tomus 1 [*De summulis. Logica*], d. 1 *De obiecto logicæ*, sect. 1 *De obiecto et subiecto in commune*, nn. 1-13; pp. 46a-47b.

³⁰⁴ *Id.*, d. 1, sect. 1, n. 1; p. 693a.

Le dottrine di Raffaele Aversa sono un ulteriore esempio della libertà dai vincoli di scuola di cui godevano in età Barocca gli appartenenti agli Ordini religiosi di recente formazione. Membro dell'Ordine dei Chierici regolari minori, fondato a Napoli nell'ultimo quarto del Cinquecento da Francesco Caracciolo, Aversa è autore di un corso di filosofia articolato in due opere: la prima, dedicata alla logica, è edita nel 1623; la seconda, dedicata alla metafisica e alla fisica, è edita a Roma in due volumi, rispettivamente nel 1625 e 1627, con il titolo di *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*³⁰⁵.

Si è visto che sia Suárez che Hurtado de Mendoza dedicano la prima *disputatio* dell'esposizione della metafisica alla natura stessa di questa scienza. Nelle *Disputationes metaphysicæ* tale *disputatio* è presentata con un proprio titolo e senza particolari avvertenze; nella *Universa philosophia*, invece, essa ha la qualifica di *Proæmium*. Da questo dato traggo l'indicazione che Hurtado de Mendoza comincia a porsi il problema dello statuto epistemologico di tale *disputatio*. La questione potrebbe essere posta nei termini seguenti: spiegare quale sia la natura della metafisica, quali cioè siano i suoi oggetti, i suoi metodi, i suoi rapporti con altre scienze, è già fare metafisica? Se la risposta fosse positiva, se ne dovrebbe dedurre che la metafisica si occupa anche di oggetti che parrebbero di competenza della logica e dell'antropologia. Se la risposta fosse negativa, se ne dovrebbe dedurre che la metafisica è subordinata, almeno accidentalmente, a un'altra scienza. Ci si potrebbe chiedere, poi, con che diritto quella *disputatio* sia inserita nel trattato di metafisica. Ritengo che precisamente questa domanda muova Aversa allorché, introducendo la prima *quaestio* della *Philosophia*, egli scrive che il primo compito della filosofia è l'indagine di se stessa: «primum philosophiæ officium est de se ipsa disserere. Nihil enim est se ipsa illi propinquius. Priusque debet sui conditionem et statum, naturam et obiectum inspicere»³⁰⁶. Si vede bene che Aversa ritiene che la trattazione della natura della filosofia vada collocata in quel luogo non per ragioni di comodità

³⁰⁵ La voce del D.B.I. dedicata ad Aversa è utile, ma scadente; rinvio pertanto all'ancora fondamentale Clemente PISELLI, *Notizia storica della religione de' PP. chierici regolari minori*, Roma 1710, pp. 301-302.330.340-348. Per ragioni contingenti utilizzo la ristampa bolognese dell'opera: Raphael AVERSA, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*, 2 vol., Bononiæ 1650. Questa ristampa si presenta al frontespizio come una vera seconda edizione dell'opera, tuttavia è noto che questo genere di dichiarazioni devono essere accolte con scetticismo.

³⁰⁶ AVERSA, *Philosophia... cit.*, q. 1 *De philosophia, metaphysica et physica*, [prologus]; I, p. 2.

espositiva, bensì per la natura della filosofia stessa. Nel pensiero del nostro autore questa posizione si sposa con una precisa concezione della filosofia: quella per cui essa è una scienza unitaria che si occupa della natura di tutte le cose e comprende ed eccede fisica e metafisica.

Aversa enuncia e difende tale tesi nella sesta *sectio* della prima *quaestio*: «convenientius atque etiam commodius nobis esse videtur hanc totam philosophiam per modum unius totalis scientiæ, metaphysicam et physicam complectendo, disponere atque contexere consequenter et ordinate una serie continuando tractationes et quæstiones philosophicas de omnibus rebus a supremo entis prædicato per omnia eius genera usque ad ultimas species». Difficile non vedere in questa posizione l'enunciazione programmatica dell'enciclopedismo secentesco; certo è che la struttura complessiva della *Philosophia* è conforme alla presente dichiarazione d'intenti. Difendere tale tesi è, per Aversa, lo stesso che sostenere che la filosofia si occupa di ogni cosa nel dettaglio³⁰⁷. Solo dopo aver provato tutto questo, il nostro teatino passa, nella seconda *quaestio*, alla determinazione dell'oggetto della metafisica. Intendendo per filosofia la scienza totale in cui non si distinguono fisica e metafisica, scrive il nostro autore, il suo oggetto adeguato è l'ente preso in tutta la sua ampiezza e considerato sia in generale, sia in particolare: «ens in tota amplitudine sumptum, tum in communi, tum in speciali quantum ad omnia genera et species». Questo ente, precisa immediatamente Aversa, è l'ente preso senza specificazioni, cioè l'ente reale: «intelligitur autem ens reale; hoc enim significatur nomine entis absolute dicto»³⁰⁸.

La tesi di Aversa sull'oggetto della metafisica è storicamente degna di nota per più di una ragione. In primo luogo viene incontro all'istanza di Araujo di distinguere l'oggetto adeguato dell'intelletto e l'oggetto adeguato della metafisica. In effetti la "filosofia" di Aversa assimila in sé solamente la metafisica e la fisica, lasciando fuori da sé la matematica, la logica e le scienze pratiche; nondimeno il suo oggetto è più ampio di quello della sola metafisica o della sola fisica e comprende tutto ciò che si può dire, a parere di Aversa, a proposito della struttura della realtà. Mastri farà propria tale tesi, riconoscendone al teatino la paternità. In secondo luogo è rilevante anche l'ordine in cui Aversa presenta e giustifica la propria dottrina. Come si è visto, egli dapprima dimostra che la

³⁰⁷ *Id.*, q. 1, sect. 6 *Utrum philosophia sit una totalis scientia, metaphysicam physicamque complectens*; I, pp. 26a-33b. Testo riportato da p. 26b.

³⁰⁸ *Id.*, q. 2 *De obiecto philosophiæ*, sect. 8 *Ens adæquate sumptum esse philosophiæ obiectum per modum unius scientiæ totalis*; I, p. 80a. Su questo tema cf. RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, p. 486.

filosofia si occupa di ogni realtà nel dettaglio e solo successivamente determina l'oggetto di tale scienza. Ora, abbiamo già incontrato un'opera in cui l'analisi delle caratteristiche della metafisica precede, in modo chiaro, la determinazione del suo soggetto: le *Expositiones et disputationes* di Filippo Fabri. È altamente improbabile che i due autori si conoscessero: il conventuale faentino non menziona Aversa e, d'altro lato, le *Expositiones* furono pubblicate dodici anni dopo la stampa del primo volume della *Philosophia*. Ne traggo la conseguenza che negli anni Venti del XVII secolo maturano le condizioni per impostare il problema della natura della metafisica nei due momenti suddetti: prima l'esposizione delle caratteristiche della metafisica, poi la determinazione del suo oggetto. Matura dunque la convinzione per cui la determinazione dell'oggetto della scienza che si pone al vertice del sapere ha luogo solo come chiarificazione della natura di un'attività speculativa che già si dà e i cui caratteri essenziali devono essere previamente esplicitati. In Mastri, come si vedrà, opera precisamente questa tendenza. Per di più, essa opera nella forma datale da Aversa, non in quella datale da Fabri. Nelle *Expositiones et disputationes* del faentino la determinazione del soggetto della metafisica è preceduta dalla determinazione del grado di comprensività della metafisica e seguita dalla determinazione del suo grado di pervasività. Nella *Philosophia*, invece, la determinazione dell'oggetto della filosofia è preceduta sia dalla determinazione del grado di comprensività di tale scienza, sia dalla determinazione del suo grado di pervasività. Tra queste due caratteristiche, per di più, è il grado di pervasività che è esaminato per primo: Aversa, infatti, stabilisce nella sesta *sectio* della prima *quæstio* che la filosofia si occupa nel dettaglio di tutto ciò di cui si occupa e solo nella seconda *quæstio* che si occupa di ogni cosa. Ebbene, Mastri stabilirà prima, nella prima *quæstio* della prima *disputatio* del *In Met.*, il grado di pervasività con cui la metafisica si occupa di ciò di cui si occupa e nella seconda *quæstio*, contestualmente alla determinazione dell'oggetto della metafisica, che tale scienza si occupa di ogni cosa. Infine, per quanto riguarda specificamente la presente ricerca, va segnalato che tutta la prima *quæstio* della prima *disputatio* dello *In Met.* è una replica punto per punto alla sesta *sectio* della prima *quæstio* della *Philosophia*. Occorre però precisare che si tratta di una replica a un'interpretazione dei testi di Aversa conforme agli interessi del meldolese. Come si è detto, infatti, Mastri concede al teatino un punto fondamentale: la possibilità di una scienza che si occupa di tutto e nel dettaglio, scienza che il meldolese descrive con parole vicinissime a quelle di Aversa che ho precedentemente riportate: «qui

vellet servare ordinem naturæ, deberet continuata serie quæstionum et tractatum eas explicare inchoando a supremo entis prædicato et per omnia et singula eius genera discurrendo usque ad ultimas species»³⁰⁹.

ZACCARIA PASQUALIGO

L'ultimo autore che è necessario conoscere al fine di comprendere la *Disputatio præmialis in metaphysicam* di Mastri è il teatino veronese Zaccaria Pasqualigo³¹⁰. La sua produzione libraria è dedicata per lo più a temi di teologia morale e di diritto canonico. Qui ci interessa un lavoro che egli compose e pubblicò in età relativamente giovane: i due volumi di *Disputationes metaphysicæ*. Diversamente da quanto accade con altri autori del suo tempo e similmente a ciò che era avvenuto con le *Disputationes* di Suárez, quest'opera non è un commento alla *Metafisica* di Aristotele, ma neppure fa parte di un *cursus philosophicus*: non è, infatti, né preceduta, né seguita da altri lavori di argomento filosofico. Conseguenza di ciò è che non tutto quello di cui in essa si tratta è di argomento metafisico; infatti, al fine di garantire coerenza e compiutezza al proprio discorso, Pasqualigo vi discute anche alcuni temi di fisica. Dal punto di vista tipografico l'opera si compone di due tomi, pubblicati rispettivamente nel 1634 e nel 1636, le cui pagine sono numerate autonomamente. Dal punto di vista dell'organizzazione del contenuto, l'opera è costituita da due *partes*, coincidenti con i due tomi, divise a loro volta in *disputationes*. Le *disputationes* delle due *partes* sono numerate autonomamente e sono raggruppate in insiemi preceduti da un titolo complessivo; questi insiemi, tuttavia, non danno luogo a soluzione di continuità nella numerazione delle *disputationes*³¹¹.

Nonostante la *approbatio* di stampa del primo volume sia del 1629, in esso Pasqualigo mostra di conoscere già le tesi di Raffaele Aversa. Nella settima *disputatio*, dedicata al problema *Quomodo philosophia speculativa dividenda sit*, il nostro teatino distingue la posizione del chierico regolare da quella di Bernardi e di Egidio romano, ricordata da Suárez. Questi ultimi avrebbero incluso nell'unica scienza speculativa anche la matematica; al contrario Aversa accorpa in un'unica scienza solo metafi-

³⁰⁹ *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 3; I, p. 4a-b.

³¹⁰ Non mi sono noti studi storici moderni su Pasqualigo. Rinvio pertanto ad Antonio Francesco VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, II, Roma 1780, pp. 156-161.

³¹¹ Zacharia PASQUALIGUUS, *Disputationes metaphysicæ*, I, Romæ 1634.

sica e fisica³¹². Nonostante tale diversità, Pasqualigo respinge l'una e l'altra tesi: se è vero, egli argomenta, che fisica e metafisica sono scienze prossime e in continuità, è anche vero che non sono tanto unite da non poterle distinguere³¹³. L'opposizione del teatino al chierico regolare non impedisce a quest'ultimo di lasciare un segno profondo nella speculazione del primo. Il gruppo di *disputationes* denominato *De natura et divisione philosophiæ* precede, nelle sue *Disputationes*, il gruppo denominato *De natura et obiecto metaphysicæ*. Il teatino veronese si pone con ciò tra quegli autori che determinano l'oggetto della metafisica solo dopo aver messo in luce alcune caratteristiche di tale scienza; e vi si pone al seguito di Aversa. Nelle *Expositiones et disputationes* di Fabri la determinazione del soggetto della metafisica è preceduta dalla determinazione della sua onnicomprensività e seguita sia dalla determinazione del suo grado di pervasività, sia, molte pagine dopo, dalla distinzione tra le scienze speculative. In Aversa la determinazione del grado di pervasività della scienza speculativa che incorpora fisica e metafisica precede la determinazione del suo oggetto; quest'ultima, poi, è contestuale alla determinazione della sua onnicomprensività. In Pasqualigo la determinazione del grado di pervasività della metafisica in parte precede la determinazione dell'oggetto della metafisica, in parte è contestuale ad essa. Inoltre quest'ultima è preceduta dalla difesa della distinzione delle scienze speculative ed è contestuale alla determinazione del grado di comprensività di tale scienza. Va tuttavia notato che nel caso delle *Disputationes* di Pasqualigo la collocazione della discussione sulla distinzione delle scienze speculative può dipendere dal fatto che tale testo non fa parte di un'opera più vasta, comprensiva di una sezione dedicata alla fisica.

Il nostro autore pone il problema della determinazione della natura della metafisica in termini di determinazione dello *objectum* di tale scienza. Nella quindicesima *disputatio* egli affronta la questione a fronte del grado di comprensività di tale scienza. Egli esclude innanzi tutto che l'oggetto della metafisica comprenda l'ente di ragione e l'ente occasionale (*per accidens*). Esclude poi che sia Dio, o la sostanza immateriale in generale, o la sostanza in generale. Sostiene, invece, che esso è l'ente

³¹² PASQUALIGUUS, *Disputationes... cit.*, pars 1, De natura et divisione philosophiæ, d. 7 *Quomodo philosophia speculativa dividenda sit*, sect. 1 *Quid sentiant auctores*, nn. 2-4; I, p. 40a-b.

³¹³ *Id.*, sect. 2-4; I, pp. 41a-48b.

reale³¹⁴. La conclusione sembrerebbe del tutto tradizionale; un avvertimento dello stesso Pasqualigo, tuttavia ci fa capire fin d'ora che così non è: cosa si debba intendere per ente reale, egli scrive, lo si dirà più avanti³¹⁵.

La *disputatio* successiva offre una delimitazione di tale contenuto concettuale a fronte del grado di pervasività della metafisica. Egli si pone il seguente problema. La metafisica tratta ordinariamente dell'ente, delle sue proprietà, della sostanza e dell'accidente. Ora, se diciamo che la metafisica tratta solo dell'ente in generale, allora non tratta di sostanza e accidente; se diciamo che tratta dell'ente in particolare, allora tratta di tutto³¹⁶. Suárez aveva risolto il problema scrivendo che da un lato la metafisica considera l'ente anche come qualcosa che in un certo modo include i suoi inferiori; dall'altro che tale scienza si occupa solo di ciò che cade sotto il suo grado di astrazione. La risposta di Pasqualigo è assai simile. Il grado di astrazione non è per lui la *ratio* formale specificativa di una scienza, tuttavia è criterio sufficiente a circoscriverla; ora, la metafisica considera ciò che è astratto da ogni materia; pertanto comprende non solo la *ratio* di ente, bensì tutte quelle *rationes* che non implicano nessuna materia³¹⁷. Risposta assai simile a quella di Suárez, dicevo, ma non identica. In primo luogo Pasqualigo introduce, come si è ora visto, una differenza tra criterio circumscrivente e criterio specificatore di una scienza. Mastri farà uso di tale distinzione. In secondo luogo intende il criterio del "astratto *secundum esse*" diversamente dal gesuita spagnolo. Di questo secondo argomento dirò tra breve. Ora seguiamo il nostro teatino nella determinazione della *ratio* dell'oggetto della metafisica.

Abbiamo visto cosa egli scriva dell'oggetto della metafisica a fronte del grado di comprensività e del grado di pervasività di tale scienza metafisica. Nella *disputatio* seguente, la diciassettesima, egli affronta il problema a fronte del fatto che l'oggetto di una scienza esige di avere cause e principi. La questione non è nuova. Ad essa gli autori fin qui esaminati avevano risposto sostenendo che l'ente possiede le cause e i principi richiesti. Li dividevano, tuttavia, divergenze non di poco conto. Tommaso, Andrés, Domenico di Fiandra e Araujo sostenevano che l'ente avesse

³¹⁴ *Id.*, De natura et obiecto metaphysicæ, d. 15 *Quodnam sit obiectum adæquatum metaphysicæ*; I, pp. 91b-114b.

³¹⁵ *Id.*, d. 15, sect. 6 *Statuitur obiectum metaphysicæ*, n. 1; I, p. 108b.

³¹⁶ *Id.*, d. 16 *An ens, quod est obiectum metaphysicæ, includat inferiora*, sect. 1 *Ratio dubitandi et auctorum sententiæ*, n. 1; I, p. 115a.

³¹⁷ *Id.*, d. 16, sect. 2 *Vera sententiæ*; I, pp. 116a-118b.

vere cause; tutti gli altri ammettevano cause e principi solo in senso improprio, o lato. Pasqualigo taglia la testa al toro. L'oggetto di una scienza deve, per essere tale, avere cause intrinseche e principi intrinseci; ma l'ente comunissimo, trascendente, non ha nulla di tutto questo; dunque non può essere l'oggetto della metafisica. Se la metafisica è una scienza deve avere per oggetto qualcosa di completo e, viceversa, è perché ha tale oggetto che essa può essere una scienza. Cos'è, allora, l'oggetto della metafisica? È, risponde il nostro autore, l'ente che è costituito dalle sue cause intrinseche e dai suoi principi intrinseci. Per l'esattezza, la *ratio* materiale dell'oggetto della metafisica è la *quidditas rei præscindentis a materia*, ove per *quidditas* si intende tutto ciò che è frutto dell'unità dei suoi principi quidditativi; la *ratio* formale dell'oggetto della metafisica è il particolare modo d'essere della *quidditas* astratta dalla materia, modo d'essere che è normalmente detto "ente". Questa precisazione permette di dire che l'ente reale che è oggetto della metafisica porta con sé i suoi principi quidditativi, che non sono altro che le sue parti metafisiche; esso, in sintesi, è la *quidditas* comprensiva dei suoi principi³¹⁸.

Con ciò le sorprese per il lettore non sono finite. Occorre ancora vedere cosa esattamente intenda Pasqualigo per "astratto *secundum esse*" e di quale *quidditas* parli. La questione emerge nelle due *disputationes* seguenti, dedicate rispettivamente al posto di Dio e delle sostanze separate in metafisica. Nella *disputatio* diciottesima il nostro autore si chiede *An Deus contineatur sub obiecto metaphysicæ*. Nella *disputatio* quindicesima Pasqualigo si era limitato a sostenere che né Dio, né la sostanza separata in generale sono l'oggetto della metafisica. Ora aggiunge che non solo Dio non è oggetto adeguato della metafisica, ma non vi è neppure contenuto né come oggetto parziale, o di attribuzione, o in qualunque altro modo; è meglio, in altri termini, che di esso tratti la teologia, anche quando lo si considera prima causa o ultimo fine. Di questa tesi Pasqualigo fornisce cinque prove. In primo luogo, sostiene, Dio non è ente; dunque non partecipa alla ragione formale dell'oggetto della metafisica. Che Dio non sia ente è poi dimostrabile nel modo seguente: la *ratio entis* in Dio è impartecipata e tale per essenza; ora la *ratio entis* è inclusa in ogni creatura; se la *ratio entis* di Dio fosse quella che è inclusa nella creatura, allora ogni creatura sarebbe ente in modo impartecipato e per essenza; dunque sarebbe Dio. Inoltre: Dio è privo di principi intrinseci;

³¹⁸ *Id.*, d. 17 *Quodnam ens fit obiectum metaphysicæ; ubi de ratione formali et materiali obiectiva*; I, pp. 121a-133b.

ma la metafisica studia l'ente costituito dai suoi principi; dunque non studia l'essere ente di Dio. In secondo luogo, prosegue il teatino veronese, Dio astrae dalla materia *ex natura sua* e come qualcosa di singolare; l'oggetto della metafisica astrae dalla materia per mezzo dell'intelletto, per mezzo di una astrazione eseguita dall'intelletto (*facta per intellectum*); dunque non ricade nell'oggetto della metafisica. In terzo luogo Dio è singolare; ma la metafisica si occupa dell'universale; dunque non si occupa di Dio. In quarto luogo i principi mediante i quali conosciamo Dio spettano alla scienza di Dio, alla teologia; dunque non spettano alla metafisica. Infine Dio secondo la sua natura non è naturalmente conoscibile; ma la metafisica, come ogni scienza, si occupa della natura delle cose per quanto sono conoscibili naturalmente; dunque non si occupa di Dio³¹⁹. La natura dell'astrazione di ciò di cui la metafisica si occupa è al centro anche della *disputatio* diciannovesima. Qui Pasqualigo esclude anche le sostanze immateriali create dall'ambito dell'oggetto della metafisica. La prospettiva generale del nostro autore è la seguente: le sostanze immateriali prese come tali sono astratte dalla materia *secundum esse*, cioè per propria natura; ma la metafisica si occupa solo di *rationes universaliores*, cioè di *rationes* la cui astrazione è un'operazione dell'intelletto; dunque la metafisica non si occupa delle sostanze immateriali. Al centro dell'attenzione di Pasqualigo vi è, ovviamente, la premessa minore del ragionamento con cui ho sintetizzato il suo pensiero. L'oggetto della metafisica, argomenta, è tratto dalla materia; dunque non gli deve ripugnare l'essere nella materia. In secondo luogo, essere astratto dalla materia solo secondo la considerazione ed essere astratto dalla materia per quel che si è (*secundum rem*) sono modi di astrazione opposti; dunque non possono convenire a una stessa scienza. In terzo luogo astrarre è separare qualcosa da qualcos'altro al quale era unito; ma gli angeli non sono uniti alla materia; dunque, a rigori, non sono né astratti dalla materia, né astraibili. In quarto luogo quando l'ente è contratto al corporeo cessa di essere oggetto della metafisica; altrettanto accade quando è contratto all'incorporeo. Infine è un fatto che gli angeli siano meglio conosciuti in teologia; dunque è quella la scienza che se ne occupa. D'altronde le intelligenze sono connesse ai sensibili solo in quanto motori dei cieli; ma tale connessione è solo contingente, dato che quel moto potrebbe provenire direttamente da Dio; dunque l'esistenza

³¹⁹ *Id.*, d. 18 *An Deus contineatur sub obiecto metaphysicæ*; I, pp. 133b-145b, in particolare sect. 3 *Propria sententia*; I, pp. 137b-143b.

dei motori dei cieli è solo probabile³²⁰. Alcune osservazioni di Pasqualigo ricordano affermazioni di Fabri. Per entrambi, ad esempio, è vero che la contrazione dell'ente all'immateriale dà luogo a una scienza diversa dalla metafisica così come la contrazione dell'ente al corporeo. Ciononostante la differenza tra i due autori, che probabilmente si conoscevano³²¹, è notevole. Fabri nega che la metafisica si occupi delle sostanze immateriali nel dettaglio perché ritiene che essa tratti solo di ciò che è massimamente comune; Pasqualigo nega che tale scienza si occupi a qualsiasi titolo degli immateriali perché ritiene che essa tratti solo di *rationes* astraibili dai materiali.

Le dottrine del pensatore veronese sulla natura della metafisica e del suo oggetto si saldano in un coerente circolo con i contenuti fondamentali della metafisica che egli elabora. Per rendersene conto è sufficiente prestare attenzione a due sole tesi del nostro. La prima concerne la nozione dell'ente trascendentale (*transcendens*). Egli distingue, come di consueto, l'ente preso *participialiter* e l'ente preso *nominaliter*. Il primo designa lo *exercitium existentiae*. Il secondo designa lo *esse* della cosa per cui essa è qualcosa, ovvero l'essenza; dunque è lo *habens essentiam*³²². Ciò che va notato è che dalla definizione dell'ente preso *nominaliter* è espunto ogni riferimento all'esistenza. Questo fatto, diversamente dalla distinzione tra i due sensi del termine ente, non è consueto. In Mastri, ad esempio, troveremo ancora un riferimento all'esistenza. La ragione di questa differenza è indirettamente messa in luce dallo stesso meldolese. Nella concezione di Mastri il riferimento all'esistenza acquista il valore e il ruolo di un principio intrinseco dell'ente. Ma Pasqualigo nega che l'ente trascendente abbia principi intrinseci; si capisce pertanto perché egli lo intenda come *habens essentiam* e, viceversa, si comprende a partire da tale nozione la ragione per cui egli nega che l'ente possieda principi intrinseci: la concezione dell'ente come *habens essentiam* è del tutto monolitica. La seconda tesi saliente concerne l'attribuibilità a Dio

³²⁰ *Id.*, d. 19 *An intelligentiae contineantur sub obiecto metaphysicæ; ubi etiam quam late pateat abstractio metaphysicæ*; I, pp. 145b-153b, in particolare sect. 1 *Intelligentias non claudi in obiecto metaphysicæ*; I, pp. 145b-150b.

³²¹ Apprendo da Vezzosi che Pasqualigo fu docente di filosofia nel collegio dei teatini di Padova in un periodo di tempo in cui Fabri era docente di teologia *in via Scoti* all'Università. Resta che i due non si citano: Fabri scrisse la propria opera prima che quella di Pasqualigo fosse pubblicata e, viceversa, Pasqualigo pubblicò la propria prima che fosse pubblicata quella di Fabri.

³²² DI VONA, *La sovreminenza di Dio nella scolastica del '600*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario dal Pra*, Milano 1984, p. 209. DI VONA, *I concetti... cit.*, p. 44.

del termine “ente”. Pasqualigo si chiede se sia vero che l’ente si divide in positivo e negativo; che l’ente positivo si divide in reale e di ragione; che l’ente reale si divide in creato e increato. Ebbene, egli sostiene che tutte e tre le divisioni sono abusive: non vi è un concetto comune, sia esso univoco o analogo, all’ente positivo e negativo, reale e di ragione, creato e increato. Sul giudizio a proposito delle prime due divisioni Pasqualigo sostiene una tesi ampiamente condivisa, sulla quale concordano ad esempio sia Suárez che Mastri. Il punto degno di nota sta nel fatto che il teatino veronese rifiuta anche la distinzione tra ente creato e increato. La ragione di tale tesi è fondamentalmente una sola: Pasqualigo ritiene che la creatura sia ente in virtù della propria *ratio* di ente e che, quindi, sia ente intrinsecamente e assolutamente. Ora, tale *ratio* non può essere identica in Dio e nella creatura: essa sarebbe intrinseca a Dio e alla creatura e, pertanto, nel primo sarebbe increata, nella seconda sarebbe creata. Ma non può neppure essere analoga. Pasqualigo nega che abbia senso parlare di analogia di attribuzione intrinseca: attribuzione e intrinsecità si oppongono. Si deve invece dire che quando la *ratio* analoga è intrinsecamente presente in tutti gli analogati, si ha analogia di proporzione; quando la *ratio* analoga è intrinsecamente presente solo in uno degli analogati, si ha analogia di attribuzione. Se così è, la creatura certamente non è ente per analogia di attribuzione; neppure, tuttavia, può essere analoga di analogia di proporzione: essa, come si è detto, è ente per la *ratio entis* propria, non per l’altrui³²³. Ne viene che Dio non è ente; egli infatti è, propriamente, qualcosa di superiore all’ente. Certamente Dio è reale ed esistente, ma lo è grazie a una *ratio* superiore a quella dell’ente. Ciò non toglie né che vi sia proporzione tra le funzioni che la *ratio entis* svolge nella creatura e quelle che la *ratio* superiore all’ente svolge in Dio; né che l’ente della creatura dipenda da Dio; né che sia impossibile attribuire la *ratio* dell’ente a Dio. Tuttavia attribuire tale *ratio* a Dio è attribuire a Dio un nome tratto dalle creature per indicare in lui la capacità di causare l’ente delle creature; si tratta dunque di una predicazione per un’analogia di attribuzione estrinseca che ha il suo analogato principale nella creatura³²⁴.

Di Vona riassume il senso della dottrina di Pasqualigo osservando che l’ambito della metafisica è per il teatino veronese l’ente naturale. Così facendo Pasqualigo in primo luogo rende la metafisica totalmente indipendente dalla teologia, presa sia nel senso di teologia soprannaturale,

³²³ DI VONA, *La sovreminenza... cit.*, pp. 210-213.

³²⁴ *Id.*, pp. 212-217. DI VONA, *I concetti... cit.*, pp. 57-58, note 8.11.

sia nel senso di teologia razionale. In secondo luogo fa della metafisica un'ontologia pura, la quale ha per suo oggetto solo la sostanza e l'accidente³²⁵. A queste note mi permetto di aggiungere alcuni rilievi. In primo luogo ritengo che, in realtà, Pasqualigo non elimini dalla sua ontologia ogni riferimento all'ambito teologico: anche per lui, infatti, l'ente continua a derivare da Dio. Con ciò resto in perfetto accordo con quanto scrive Di Vona: nel pensiero dell'autore veronese l'ente deriva da Dio, ma tale derivazione non ha alcun peso nello studio dell'ente stesso. In secondo luogo mi chiedo come possa Pasqualigo evitare di far coincidere la metafisica con la fisica: egli sostiene, infatti, che l'ontologia non ha diritto di parlare di altro che dell'ente naturale; ma questo è compito della fisica. Questa osservazione mi permette di istituire un confronto tra Fabri e Pasqualigo. Entrambi e contemporaneamente fanno della metafisica una pura ontologia; anzi, fra tutti gli autori fin qui ricordati essi sono probabilmente coloro in riferimento ai quali l'espressione "ontologia pura" può essere usata meno a sproposito. Lo fanno, tuttavia, in modo diverso. Il faentino ritiene che la metafisica debba avere competenza solo sulle *rationes* massimamente universali. Abbiamo visto che non è chiaro se ciò richieda la possibilità del darsi di sostanze immateriali; certo è, tuttavia, che la metafisica ha, per Fabri, piena competenza anche sugli immateriali, creati e increato, sebbene solo nella misura in cui gli sono attribuibili i predicati massimamente universali. Il veronese, al contrario, pensa che non vi siano *rationes* comuni non solamente a cose create e increate, ma addirittura a materiali e immateriali. La sua ontologia, pertanto, si occupa solo dell'ente materiale perché solo esso è ente. Accade, dunque, con Pasqualigo ciò che paventavano Antonio Andrés e Trombetta: se non si ammette la possibilità di enti immateriali, non si vede come la metafisica non si identifichi con la fisica. A rigore, inoltre, l'ontologia del teatino non parrebbe neppure un'ontologia: essa ha infatti per oggetto qualcosa di diverso dall'ente trascendentale (*transcendens*). Infine l'ontologia di Pasqualigo mantiene uno dei caratteri distintivi e fondamentali dell'ontoteologia tomista. Per il veronese l'ente trascendente da un lato è incluso quidditativamente anche nelle differenze ultime, dall'altro si distingue perfettamente dai suoi inferiori. Pasqualigo difende, dunque, una tesi di matrice suareziana: la *præcisio non mutua* tra ente ed enti. È dunque vero che per Pasqualigo, come si è visto, la comprensibilità dell'ente non dipende dall'ente primo. È però anche ve-

³²⁵ *Id.*, pp. 54-55. Queste non sono le uniche pertinenti osservazioni di Di Vona sulla dottrina del pensatore veronese; tuttavia le rimanenti esulano dai confini della presente ricerca.

ro che ricompare nel suo pensiero l'ambiguità che avevo segnalato in Suárez: da un lato pare che la natura dell'ente possa essere esaminata in perfetta autonomia; dall'altro resta che l'ente è incomprendibile se si elimina il suo rapporto con gli enti e, in particolare, il suo rapporto con la sostanza e l'accidente, che ne costituiscono la contrazione immediata³²⁶. Il che, mi sembra, è l'anima di ogni tesi ontoteologica. Per Fabri, al contrario, l'ente non si predica *in quid* di ogni cosa. Pertanto la sua ontologia è più pura di quella di Pasqualigo.

³²⁶ *Id.*, pp. 46.50-51.

SEZIONE 2

LA RIFLESSIONE DI BARTOLOMEO MASTRI SULLA NATURA DELLA METAFISICA

Introduzione

Mastri si occupa della natura della metafisica in due sedi: con Belluto nella dodicesima *disputatio* del *In Org.*; da solo nella prima *disputatio* del *In Met.*. La dodicesima *disputatio* del *In Org.* contiene un trattato di epistemologia generale; il suo esame ci è pertanto indispensabile per mettere a fuoco la natura della scienza, e in particolare la natura di qualsivoglia scienza speculativa, in quanto scienza. La prima *disputatio* del *In Met.* è dedicata specificamente alla natura della metafisica.

La natura della scienza in generale

INTRODUZIONE

La natura della scienza in generale è oggetto della dodicesima *disputatio* del *In Org.*³²⁷. Essa è articolata in cinque questioni. La prima è un'introduzione generale alla tematica³²⁸; la seconda è dedicata all'oggetto, o soggetto, della scienza³²⁹; la terza all'unità della scienza³³⁰; la quarta ai rapporti tra scienze³³¹; la quinta alla distinzione tra scienze speculative e pratiche e alle loro caratteristiche³³². Nelle prime tre *quæstiones* Mastri e Belluto stabiliscono le caratteristiche essenziali della scienza in generale, la natura dell'oggetto di una scienza e i rapporti che vi sono tra l'oggetto di una scienza, tutto ciò di cui tale scienza si occupa e la scienza stessa. Nelle rimanenti due *quæstiones* i nostri

³²⁷ *In Org.*, d. 12 *De scientia*; pp. 829-904.

³²⁸ *Id.*, q. 1 *Quid sit scientia*; pp. 829a-833a.

³²⁹ *Id.*, q. 2 *De obiecto scientiæ*; pp. 833a-857b. Nell'indice del volume la presente *quæstio* reca il titolo "*De subiecto scientiæ*".

³³⁰ *Id.*, q. 3 *De unitate scientiæ*; pp. 857b-872a.

³³¹ *Id.*, q. 4 *De subalternatione scientiarum*; pp. 872b-881b.

³³² *Id.*, q. 5 *De divisione scientiæ in speculativam et practicam*; pp. 881b-904b.

autori trattano del rapporto tra le scienze in generale e delle caratteristiche generali dei due primi sottoinsiemi di scienze, ossia delle scienze speculative e pratiche. Gli argomenti affrontati nella quarta e nella quinta *quæstio* toccano solo incidentalmente il tema della presente ricerca; pertanto saranno prese in esame solo le prime tre *quæstiones*. La prima di esse è, come si è detto, una sorta di introduzione generale. Nel primo articolo della seconda *quæstio* Mastri e Belluto introducono la problematica dell'oggetto della scienza; ne darò conto, pertanto, unitamente alla prima *quæstio*. Il cuore dell'epistemologia dei due convenzionali è esposto nei seguenti cinque articoli della seconda *quæstio* e nella terza *quæstio*. A dispetto della loro divisione, esse sono profondamente unite: qualsiasi scienza, scrivono gli stessi Mastri e Belluto, trae unità dal proprio oggetto e, viceversa, la natura dell'oggetto di qualsivoglia scienza dipende dalla unità della stessa. Una distinzione importante, che non coincide con quella tra le due *quæstiones* suddette, si dà invece tra la scienza così come è nella mente e la scienza così come si dà di fronte alla mente. Nella prima *disputatio* del *In Org.* Mastri e Belluto avvertono che non solo il concetto, ma anche la definizione, la divisione e l'argomentazione possono essere prese in senso formale o in senso oggettivo. La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo sarà esaminata tra breve. Basti qui dire, con i nostri due autori, che la definizione, la divisione e l'argomentazione prese in senso formale sono gli atti del definire, del dividere e dell'argomentare; prese in senso oggettivo sono ciò che grazie a quegli atti la mente ha presente, cioè le regole della definizione, della divisione e dell'argomentazione³³³. Ora, una scienza può essere considerata come un insieme di definizioni, di divisioni e di argomentazioni; ne traggio la conclusione che per i due convenzionali anche la scienza può essere presa in senso formale e in senso oggettivo. La mia ipotesi è confermata da quanto essi scrivono nel primo articolo della *quæstio* terza della dodicesima *disputatio*: «duplex in scientia, sicut et in quolibet alio habitu, assignari potest unitas: intrinseca, quæ propriam consequitur entitatem tamquam passio; extrinseca altera, quam ex obiecto <scientia(?)> dicitur desumere a quo specificatur et essentialiter dependet, unde <hæc unitas(?)> et obiectiva dici solet»³³⁴. Ebbene, gli ultimi cinque articoli della seconda *quæstio* e il primo articolo della terza *quæstio* di tale *disputatio* trattano della scienza a livello

³³³ *Id.*, d. 1 *De modis seu instrumentis sciendi*, q. 1 *Quid et quotuplex sit modus seu instrumentum sciendi*, n. 8; p. 187b.

³³⁴ *Id.*, d. 12, q. 3, a. 1 *Unde sumenda sit unitas et specificatio scientiæ*, n. 58; p. 859a.

di oggetto, così come essa si dà di fronte alla mente; al contrario i restanti due articoli della terza *quæstio* ne trattano per ciò che essa è entitativamente, per ciò che essa è nella mente considerata come un *ens*. Di conseguenza, organizzerò l'esposizione delle dottrine di Mastri e Belluto sulla base dei vincoli e delle divisioni suddette.

LA SCIENZA DI FRONTE ALLA MENTE

Introduzione alla natura della scienza

Concetto, contenuto concettuale e verità

La scienza, scrivono Mastri e Belluto all'inizio della *quæstio* prima, dev'essere innanzi tutto vera: «error, nam, et falsitas non sunt scientia»³³⁵. Su questa caratteristica della scienza i due conventuali non aggiungono altro; nondimeno, il tema della verità offre lo spunto per esporre una dottrina che riveste un ruolo fondamentale all'interno del loro sistema: quella relativa alla distinzione tra *conceptus formalis* e *conceptus obiectivus*. Le *Disputationes in Organum* si aprono con un'introduzione generale alla logica intitolata “*Institutiones dialecticæ*”. Mettendo a confronto ciò che Mastri e Belluto scrivono nel secondo trattato della prima parte di tale introduzione con ciò che si legge nella seconda *quæstio* della decima *disputatio* del *In Org.*, si ricava che i nostri autori distinguono, fondamentalmente, due tipi di verità. Il primo tipo è la verità trascendentale (*trascendentalis*)³³⁶; essa è una proprietà dell'ente e conviene a ogni realtà, compresa la proposizione falsa. Il secondo tipo è la verità della rappresentazione (*in repræsentando*); essa conviene al concetto dell'intelletto quando esprime la cosa (*res*) così come quest'ultima è. A questo secondo tipo va ricondotto un terzo tipo di verità: la verità della significazione (*in significando*). Essa conviene a voci e segni e alle proposizioni vocali e si riconduce al secondo tipo poiché le proposizioni vocali, osservano i nostri autori, sono vere o false solo in quanto subordinate alle proposizioni mentali. Ciò che qui interessa è il secondo tipo di verità. Con il sintagma “*conceptus intellectus*” Mastri e Belluto non intendono solamente ciò che, nella terminologia

³³⁵ *Id.*, q. 1, n. 3; p. 830a.

³³⁶ Nelle opere degli scolastici della prima metà del XVII secolo ciò che noi chiamiamo trascendentale è designato dal vocabolo “*trascendens*”, non dal vocabolo “*trascendentalis*”; in effetti, solo nel corso del tempo il secondo vocabolo rimpiazzerà il primo. Il fatto che il nostro autore utilizzi “*trascendentalis*” è dunque degno di nota: ciò, infatti, pone un termine *ante quem* alla sua introduzione.

dei tomisti, concerne la *simplex apprehensio*; al contrario con esso i due conventuali designano e accomunano sia la prima, sia la seconda operazione dell'intelletto. Tali operazioni, cioè, si distinguono non perché l'una sia un concetto e l'altra sia qualcosa di diverso da un concetto, bensì perché l'una rappresenta qualcosa di semplice, l'altra rappresenta qualcosa di complesso (*obiectum complexum*). Ebbene, la verità, scrivono i nostri autori, è la conformità del concetto con ciò che esso rappresenta. Ciò non toglie che anche per Mastri e Belluto la verità *in re-præsentando* competa principalmente al giudizio, tuttavia la loro concezione del *conceptus* gli permette di dire che si può parlare di verità anche in riferimento alla prima operazione dell'intelletto. Tra la verità detta della prima operazione dell'intelletto e la verità detta della seconda operazione dell'intelletto vi è analogia; in particolare, scrivono i due conventuali, la verità è attribuita al giudizio come ad analogato principale³³⁷. Premesso questo, i nostri autori si chiedono se la verità consista nella conformità del concetto formale (*conceptus formalis*) con il concetto oggettivo (*conceptus obiectivus*) o nella conformità del concetto formale, o oggettivo, con la cosa reale. Per comprendere la loro risposta occorre mettere a fuoco i significati dei sintagmi “*conceptus formalis*” e “*conceptus obiectivus*”.

È opinione comune tra gli studiosi del XX secolo che la distinzione tra i due tipi di concetto sia opera di Scoto³³⁸. In effetti già Paolo Barbo ammetteva che l'Aquinate non aveva trattato esplicitamente di tale distinzione³³⁹ e Mastri, due secoli dopo, sostenne che «*distinctionem hanc (...) declaravit Doctor theoremate 8 et 9*» e che da lui «*postea alii acceperunt*»³⁴⁰. Ciononostante, ritengo impossibile comprendere correttamente gli sviluppi del senso della distinzione suddetta senza esaminare la questione a partire dagli scritti di Tommaso d'Aquino. In un passo del *In I Sententiarum* sulla distinguibilità in Dio di *rationes* diverse, il maestro italiano delucida i significati che egli attribuisce ai termini “*ratio*” e “*intentio*”. Egli fa innanzi tutto due affermazioni: in primo luogo, scrive, il nome con cui qualcosa è nominato significa la conoscenza intellettuale

³³⁷ *Id.*, d. 10 *De enunciatione*, q. 2 *De veritate et falsitate*, [prologus], n. 5; pp. 764b-765a. In *Org.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 1 *De attinentibus ad formam sillogismi*, tract. 2 *De propositione et eius affectionibus*, cap. 3 *Quid sit propositio, seu enunciatio, et quotuplex*, n. 54; pp. 38b-39a.

³³⁸ Cf. RIVA, *Analogia... cit.*, pp. 51-52

³³⁹ Citato in *Id.*, p. 52.

³⁴⁰ *In Met.*, d. 2, q. 1, n. 2; I, p. 66a.

(*conceptio*³⁴¹) di quel qualcosa; in secondo luogo la *ratio* di quel qualcosa è il significato del suo nome e l'atto del rappresentare (*intentio*) proprio di quel concetto. Il concetto, prosegue, è «in anima sicut in subiecto»; ma la *intentio* è qualcosa che conviene alla conoscenza intellettuale; dunque, conclude implicitamente, anche la *intentio* è qualcosa che è *in anima*. Nondimeno, precisa, si può anche dire che la *ratio*, o la *intentio*, sia *in re extra animam*: è *in re*, infatti, in quanto *in re* vi è ciò che corrisponde (*respondet*) alla conoscenza intellettuale (*conceptioni animæ*). In definitiva, in questo brano Tommaso distingue: la *conceptio*, che è *in anima*; la *intentio* della *conceptio*, che è anch'essa *in anima*; ciò che fonda il *conceptus* vero e la sua *intentio*, ossia la *intentio* che è, in un certo senso, *in re extra animam*. Ebbene, la distinzione tra i due tipi di *intentio*, o di *ratio*, è precisamente la progenitrice della distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo, come si vedrà tra breve. Quanto detto, invero, non conclude il nostro sforzo interpretativo; occorre infatti mettere in luce il senso che tale distinzione ha nel pensiero dell'Aquinate. Vi sono infatti due questioni ancora aperte. In primo luogo ci si può chiedere quale sia la natura della *intentio in anima*. In particolare: la *intentio in anima* è un aspetto entitativo di quella qualità che è la *conceptio* o è la manifestazione della *res* nella *conceptio* di tale *res*? Nel primo caso la *intentio* è qualcosa di reale: è l'attitudine, reale, di una certa *conceptio* a manifestare una certa cosa. Nel secondo caso essa non è qualcosa di reale: è la cosa presente. In secondo luogo va osservato che Tommaso ritiene che si dia *intentio extra animam* solo nel caso di concetti veri di prima intenzione. Il punto è che per il nostro autore la *conceptio* dell'intelletto si rapporta con ciò che è *extra animam* in tre modi. Una prima possibilità è che essa sia immediatamente fondata in qualcosa di extramentale; il che accade, ad esempio, nel caso di ciò che è concepito con il nome "uomo". Una seconda possibilità è che la *conceptio* derivi (*consequitur*) dal modo in cui qualcosa è concepito; è questo il caso, ad esempio, di ciò che è concepito con il nome "genere". In questa circostanza, nota l'Aquinate, la *conceptio* è ancora fondata sulla cosa extramentale, tuttavia lo è solo remotamente; cessa inoltre di essere *similitudo* di qualcosa. Infine è possibile che la *conceptio* non sia fondata in alcun modo in qualcosa di extramentale; è il caso dei concetti falsi, come quello di "chimera". Ebbene, conclude Tommaso: «ratio dicitur esse in re in quantum significatum nominis, cui accidit esse ratio-

³⁴¹ Sono restio a tradurre "*conceptio*" con "concetto"; il termine latino, in effetti, designa più il concepire qualcosa, che il risultato di tale concepire.

nem, est in re; et hoc contingit proprie quando conceptio intellectus est similitudo rei». Ora, si è visto che la *ratio in re* è lo stesso che la *intentio in re*; si deve dunque concludere che per l'Aquinate si può parlare di *intentio extra animam* solo nel caso di concetti veri e di prima intenzione. Questa precisazione è la chiave per comprendere il significato della distinzione tra i due tipi di *intentio* nel *In I Sententiarum* del maestro italiano. Quel “*extra animam*” riferito al secondo tipo di *intentio* va inteso in senso forte; va, cioè, inteso nel senso di “distinto dalla mente quanto all'entità”, non in quello di “di fronte alla mente”. Ne viene che la *intentio in re* non è ciò che l'intelletto vede; è, propriamente, la cosa veduta. Dunque la distinzione posta da Tommaso non è tra lo “stato” entitativo dell'intelletto e ciò che l'intelletto coglie grazie alla forma che esso in quel momento possiede; è, piuttosto, tra il modo in cui la cosa è presente nell'intelletto e la cosa colta. La differenza tra le due prospettive è rilevante: è chiaro che anche nel caso dei concetti di seconda intenzione e dei concetti falsi l'intelletto concepisce qualcosa; dunque se la *intentio in re* fosse ciò che l'intelletto ha presente, si potrebbe parlare di tale tipo di *intentio* anche nel caso di tale tipo di concetti³⁴². I termini della questione riemergono, con alcuni significativi ritocchi, in un luogo del *Contra gentes* ove l'Aquinate discute della natura del *verbum* divino. Nell'intelletto, scrive in esso il maestro italiano, non vi è la *res* conosciuta; vi sono, invece, la *species intelligibilis* della *res* e la *intentio intellecta* della *res*. La *species* è sia una similitudine della cosa conosciuta, sia la *forma* dell'intelletto stesso allorché esso conosce quella cosa. Il primo aspetto della specie fonda la relazione dell'intelletto con la cosa conosciuta; il secondo aspetto della specie permette a quella similitudine di essere principio dell'atto di conoscenza; insieme fanno sì che l'atto di conoscenza che ha una certa specie come suo principio sia atto di conoscenza della cosa di cui quella specie è similitudine. La *species intelligibilis*, però, non è sufficiente a dar ragione del modo in cui opera la nostra conoscenza. Gli uomini, argomenta l'Aquinate, conoscono intellettivamente anche cose assenti o immateriali, cioè non percepibili; dunque occorre ammettere che l'intelletto «per speciem rei formatus» produca una «intentionem rei intellectæ». Poche righe dopo la “*intentio rei intellectæ*” si trasforma in “*intentio intellecta*”. Essa appare qualcosa di distinto dalla *species intelligibilis*: la *species* è principio dell'atto di conoscenza, la *intentio* ne è *quasi terminus*. Essa è qualcosa di distinto anche dalla *res*: è un prodotto, in un certo senso, dell'atto di conoscenza ed

³⁴² THOMAS AQUINAS, *In I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3. c..

è anch'essa *similitudo* della cosa. Nondimeno, Tommaso scrive che essa è la *ratio* della cosa stessa, ciò che è significato dalla definizione della cosa³⁴³. Ora, tra il primo e il secondo brano vi sono tre differenze. Prima differenza. Nel *In I Sententiarum* l'Aquinate fa uso dei termini "conceptio" e "intentio". Nel *Contra gentes* egli ignora il termine "conceptio"; introduce i sintagmi "*species intelligibilis*", o semplicemente "*species*", e "*operatio intellectualis*"; aggiunge, almeno in alcuni passaggi, la specificazione "*intellecta*" a "*intentio*". Seconda differenza. Nel *In I Sententiarum* la *intentio* sembra una caratteristica della *conceptio*. Nel *Contra gentes* tra la *species intelligibilis* e la *operatio intellectualis* da un lato e la *intentio intellecta* dall'altro sembra esservi una distinzione entitativa. Diviene dunque problematico stabilire un'equivalenza tra gli usi di "*intentio*" propri della prima e della seconda opera; diviene altresì impossibile stabilire quale delle tre espressioni utilizzate nel *Contra gentes* erediti il significato del termine "conceptio" del *In I Sententiarum*. Terza differenza. Nel *In I Sententiarum* la *intentio* ha un duplice significato: presa entro la *conceptio*, essa è *in anima*; presa entro la *res* realmente esistente su cui la *conceptio* è fondata, essa è *extra animam*. Nel *Contra gentes* Tommaso si sofferma sulla *intentio* che è *in anima* ed emerge, amplificata, l'ambivalenza di tale nozione che già si osservò nel primo brano. Da un lato la conoscenza di una *res* non è, per l'Aquinate, la conoscenza della *intentio intellecta* di quella *res* e, viceversa, la *intentio intellecta* è qualcosa che è conosciuto solo per riflessione³⁴⁴. D'altro lato, però, essa è *quasi terminus* della *operatio intellectualis* ed è ciò grazie alla quale possono essere presenti all'intelletto umano le cose assenti o non percepibili sensibilmente. Questa formulazione del ruolo della *intentio* sposta il significato del termine da "cosa veduta" verso "ciò che l'intelletto vede": quanto alla sua entità essa è una qualità della mente, quanto al suo ruolo conoscitivo essa è la cosa veduta; è, dunque, la cosa veduta senza essere entitativamente tale cosa.

Veniamo ora al pensiero di Duns Scoto. Nel *In Met.* Bartolomeo Mastri cita due passi molto brevi ma comunque interessanti. Nell'ottavo teorema dei *Thoremata* si legge che «sicut (...) intentio æquivoce dicitur de obiecto et de actu, ita et conceptum»; e nel nono che «conceptum dico obiectum actu intellectum prout scilicet in intellectu non ut forma, sed ut actu cognitum. Hic autem "esse in" non est nisi habere relationem

³⁴³ THOMAS AQUINAS, *C. g.*, I, cap. 53.

³⁴⁴ *Id.*, IV, cap. 11.

actualem ad intellectum, sive intellectum ad ipsum, sive utrumque ad utrumque»³⁴⁵. La dottrina di Scoto è dunque la seguente: altro è il concetto preso come forma o come atto dell'intelletto; altro è il concetto preso come oggetto conosciuto. Nel primo caso il concetto è qualcosa che è nella mente realmente, è una qualità della mente; nel secondo caso è ciò che è conosciuto, preso cioè nel suo rapporto con l'intelletto. Tra i testi dell'Aquinate e quelli del Sottile vi sono elementi di continuità ed elementi di discontinuità. Come si vede neppure il maestro scozzese fa uso dei sintagmi "*conceptus formalis*" e "*conceptus obiectivus*", o "*obiectalis*"; non è tuttavia difficile cogliere nelle espressioni "*conceptus ut forma*" e "*conceptus ut obiectum actu intellectum*" i predecessori prossimi delle formule in questione. Il più chiaro collegamento tra i due autori medievali è dato dalla nozione di "*intentio*". Nel primo dei due passi di Tommaso precedentemente ricordato, il termine "*intentio*" ha un duplice significato: vi è una *intentio in anima* e vi è una *intentio extra animam*. Nel secondo la *intentio* in esame è quella *in anima*, la quale è però nuovamente bifronte: è qualcosa che quanto all'entità appartiene realmente all'anima, quanto alla funzione conoscitiva si identifica con la stessa cosa conosciuta. Ora, Scoto compie tre operazioni. In primo luogo osserva che tra i due tipi di *intentio* vi è una distinzione: «dicitur de obiecto et de actu». Poi rileva che il termine "*intentio*" è, nei due casi, equivoco. Infine scrive che anche il termine "*conceptus*" può essere utilizzato nello stesso modo in cui è utilizzato il termine "*intentio*". È chiaro che il Sottile ha la paternità del secondo e del terzo passaggio; è però anche chiaro che egli opera su un materiale presente già in Tommaso. Il problema ora è comprendere quale significato il maestro francescano attribuisca ai due tipi, equivoci, di *intentio*. Una prima possibilità è che i due tipi di *intentio* designino due realtà entitativamente diverse: il concetto come qualità reale della mente e la cosa come realtà extramentale. Una seconda possibilità è che essi designino rispettivamente qualcosa dotato di entità e una presenza solo conoscitiva: l'attitudine a rappresentare propria del concetto e la cosa manifestata. La discriminante tra le due ipotesi è data dal significato da attribuire al "*cognitum*" che specifica il termine "*obiectum*" nel sintagma "*obiectum actu cognitum*". Scoto è consapevole dell'importanza della questione, tanto che proprio su questo punto verte l'unica spiegazione presente nelle poche righe sopra riportate. Egli scrive che l'essere *cognitum*, cioè l'essere nell'intelletto, è «habere relationem actualement ad

³⁴⁵ JOANNES DUNS SCOTUS, *Theor.*, theor. 8.

intellectum, sive intellectum ad ipsum, sive utrumque ad utrumque». La distinzione fra i tre tipi di relazione non solleva problemi esegetici particolari: essi, infatti, rispecchiano i rapporti che l'intelletto ha rispettivamente con l'oggetto solo motivo, solo terminativo, o sia motivo che terminativo. Ciò non toglie che questa affermazione del Sottile possa avere, nuovamente, due possibili interpretazioni. Una prima possibilità è che il "*cognitum*" designi una relazione tra l'intelletto e la cosa extramentale realmente esistente; se così fosse lo *obiectum actu cognitum* sarebbe la cosa extramentale realmente esistente considerata quanto al rapporto che ha con l'intelletto. Una seconda possibilità è che il "*cognitum*" designi una relazione tra l'intelletto e ciò che esso ha presente; in tal caso lo *obiectum actu cognitum* sarebbe ciò che l'intelletto coglie considerato quanto all'unica consistenza reale che esso possiede: il riferirsi a esso dell'intelletto. Non mi pare vi siano elementi tali da permettere di decidere per l'una o l'altra delle alternative; ciononostante vi è un indizio che mi spinge a propendere per la seconda. Scoto, come si è visto, afferma che la relazione tra intelletto e oggetto designata dal "*cognitum*" è attuale; precisa anche che può trattarsi di una relazione dell'oggetto all'intelletto, dell'intelletto all'oggetto o di entrambi a entrambi; tuttavia non esige che tali relazioni debbano darsi tra due termini realmente esistenti. Ne viene che è possibile che egli ammetta che tali relazioni si diano anche nel caso in cui il termine extramentale non esiste nella realtà. Ma se così è, il Sottile pone la possibilità di intendere lo *obiectum cognitum* come una pura manifestazione: nel caso ora ipotizzato, infatti, il *cognitum* designerebbe il puro riferirsi dell'intelletto a qualcosa che in realtà non esiste e la cui unica consistenza è il riferirsi ad esso dell'intelletto.

La distinzione utilizzata da Tommaso ed enunciata da Scoto si impose anche agli esponenti della scuola tomista. Essi recepirono la terminologia del Sottile ma intesero la distinzione in questione conformemente al senso e ai modi con cui la reperirono negli scritti dell'Aquinate. Jean Cabrol, che ricorderò con il nome italianizzato in Giovanni Capreolo, introduce la distinzione esponendo un'obiezione al pensiero di Tommaso sull'analogia dell'ente. Il domenicano francese richiama la prima *quæstio* del libro quarto delle *Quæst. subt.* del Sottile e avverte che in tale sede il maestro francescano parla del concetto di ente preso non *in potentia concipiente* o *pro actus ejus*, cioè della potenza, bensì *objecti-*

ve³⁴⁶. È appena il caso di osservare che in questo testo Scoto non fa alcun cenno alla distinzione tra i due tipi di concetti. In realtà essa è necessaria a Capreolo per difendere la tesi del suo maestro ideale: altro, scrive, è il concetto preso «pro conceptione quam intellectus format dum concipit ens», altro è il concetto *objectalis*, «qui non est aliud quam intelligibile quod objicitur intellectui formanti dictam conceptionem, sicut natura humana diceretur conceptus objectalis illius intellectionis qua intelligitur homo in quantum hujusmodi»; ebbene, sostiene il nostro domenicano, il concetto formale di ente è uno, ma il concetto oggettuale di ente è analogo³⁴⁷. In primo luogo si osservi l'uso di “*conceptio*”. È noto che dalla fine del XIII secolo all'epoca di Gaetano i commentatori di Tommaso e lo stesso Ordine dei Frati predicatori danno la preferenza alle opere giovanili dell'Aquinate. Anche Giovanni Capreolo, nel primo quarto del XV secolo, privilegia il *In libros Sententiarum* e la presenza del termine suddetto lo conferma³⁴⁸. In secondo luogo, anche di fronte a questo testo ci si può chiedere se quel *intelligibile quod objicitur intellectui* sia ciò che è conosciuto preso nella sua entità o preso nel suo essere presente alla mente. La difficoltà di intendere il pensiero dell'Aquinate su questo punto emerge chiarissima nelle pagine delle *Defensiones* dedicate alla capacità dell'uomo di conoscere Dio come Dio. Il domenicano francese distingue in tale sede tra *apparentia formalis* e *apparentia objectiva*. I due sintagmi mi paiono del tutto equivalenti ai precedenti: la prima è la *visio* dell'oggetto, «vel species, quæ est ratio videndi»; la seconda è lo «objectum per eam <apparentiam formalem> apprehensum». Dopodiché spiega che «tanta est præcise apparentia objectiva in esse objectivo, quanta est species intelligibilis in esse repræsentativum»; al contrario, prosegue, la *apparentia objectiva* non consegue alla specie intelligibile presa nel suo essere entitativo. Quest'ultima tesi, che va palesemente contro ciò che Tommaso scrive nel *In I Sententiarum*, è un'ipotesi *ad hoc* che Giovanni utilizza per rendere possibile all'uomo la conoscenza di Dio come Dio. Il punto è che se la *apparentia objectiva* dipendesse dalla consistenza entitativa della specie intelligibile, l'uomo non potrebbe in alcun modo conoscere Dio direttamente: è impossibile, infatti, che una specie intelligibile creata sia

³⁴⁶ JOANNES CAPREOLUS, *Defensiones... cit.*, in *I Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, objectiones, contra nonam conclusionem; I, p. 129. Trovo strano che Capreolo si sia rifatto a un testo di Scoto che concede molto all'analogicità dell'ente e non capisco la ragione della sua scelta.

³⁴⁷ *Id.*, a. 2, solutiones, ad argumenta contra nonam conclusionem; I, p. 141.

³⁴⁸ CONFORTI, *La tradizione scolastica tomista fra Umanesimo e Rinascimento. Trecento e Quattrocento*, in ISTITUTO S. TOMMASO, *Studi 1995*, Roma 1995, pp. 268-269.276.

entitativamente simile a Dio. Dunque, sostiene Capreolo, ciò che è appreso è appreso non grazie alla consistenza entitativa della specie intelligibile, bensì in virtù della capacità rappresentativa di quest'ultima. È chiaro che questa dottrina complica non poco i termini della questione: se la capacità rappresentativa della specie intelligibile non si fonda sulla sua consistenza entitativa, ci si può chiedere su cosa si fondi. Ciononostante essa fornisce un interessante indizio per la nostra questione: con essa Capreolo sembra riconoscere che ciò che l'intelletto coglie dipende dalla forma che esso possiede allorché conosce qualcosa; sembra, cioè, riconoscere che la *apparentia objectiva* dipende dalla *apparentia formalis*, e non viceversa. Nondimeno le sorprese non sono terminate. Nelle righe successive il nostro domenicano fa un'importante precisazione. La *apparentia formalis*, scrive, è due cose: è specie intelligibile ed è atto di intellesione. Pure la *apparentia objectiva*, prosegue, è due cose: è il *verbum*, cioè specie espressa, ed è lo «*ipsum objectum quod est res extra intellectum*»³⁴⁹. Impostata in questo modo, la distinzione è una distinzione tra realtà dotate di una consistenza entitativa. Enti sono la specie intelligibile e l'atto di intellesione; ente è il *verbum*; ente sarà quindi anche lo *objectum*, tanto più che esso è detto essere la *res extra intellectum*. Si torna dunque alla prospettiva per cui il concetto inteso come oggetto conosciuto è la cosa conosciuta, la *res extra animam*. Il lettore può restare sorpreso nel constatare che Giovanni Capreolo sostiene che la dottrina che egli ha esposto è opera di Tommaso d'Aquino. In effetti i passi dell'Aquinate che ho esaminato, e che sono riportati dallo stesso Capreolo³⁵⁰, sembravano dire altro. Eppure il domenicano francese non ha tutti i torti. Fino a ora ho presentato e confrontato tra loro i passi dell'Aquinate sulla base di un presupposto ermeneutico proprio della storiografia contemporanea: quello per cui è possibile, e certo, che Tommaso abbia modificato il proprio pensiero nel corso del tempo. Non è questa tuttavia la prospettiva sotto la quale i commentatori tomisti leggevano usualmente l'opera del loro maestro di riferimento; al contrario, infatti, essi ritenevano che il *corpus* degli scritti dell'Aquinate costituisse un tutto omogeneo. Se collazioniamo con questa ottica i passi del *In I Sententiarum* e del *Contra gentes*, le realtà distinte da Tommaso divengono quattro: la *species intelligibilis*, che è *forma* dell'intelletto che co-

³⁴⁹ JOANNES CAPREOLUS, *Defensiones... cit.*, in III Sent., d. 14, q. 1, a. 3, ad argumenta contra primam conclusionem, ad quartum principale; V, p. 189.

³⁵⁰ *Id.*, in I Sent., d. 2, q. 1, a. 2, solutiones, ad argumenta contra primam conclusionem; I, p. 132.

nosce ciò di cui quella specie è similitudine; la *operatio intellectualis*; la *intentio intellecta*, che è la *intentio* che è *in anima* e che è similitudine essa stessa della *res* conosciuta; la *intentio* che è *extra animam*, la quale è la *res* che fonda la conoscenza di se stessa e che è considerata in quanto fondamento di tale conoscenza. Tali realtà, inoltre, viste alla luce del *In I Sententiarum* risultano raggruppate a due a due: da un lato vi è la *conceptio*, che ricomprende la *species intelligibilis*, la quale è esplicitamente detta da Tommaso “*forma*”, e la *operatio intellectualis*; dall’altro vi è la *intentio*, la quale ricomprende, almeno come vocabolo, la *intentio in anima* e la *intentio extra animam*. Al fine di ottenere la posizione di Giovanni Capreolo manca tuttavia ancora una componente: l’oblio dell’equivalenza delle distinzioni tra i due tipi di concetto e i due tipi di *intentio*.

Ciò che Tommaso de Vio scrive sulla distinzione tra i due tipi di concetto è notorio: «conceptus est duplex: formalis et objectalis. Conceptus formalis est idolum quoddam quod intellectus possibilis format in seipso representativum objectaliter rei intellectæ; quod a philosophis vocatur intentio seu conceptus, a theologis vero verbum. Conceptus autem objectalis est res per conceptum formalem repræsentata in illo terminans actum intelligendi. Verbi gratia: conceptus formalis leonis est imago illa quam intellectus possibilis format de quiditate leonina cum vult ipsam intelligere; conceptus vero objectalis ejusdem est natura ipsa leonina repræsentata et intellecta»³⁵¹. Gaetano continua dunque a semantizzare la distinzione con i termini utilizzati da Giovanni Capreolo, ossia “*conceptus formalis*” e “*conceptus objectalis*”; ciononostante si differenzia dal suo predecessore su due punti fondamentali. Il domenicano francese aveva identificato il concetto formale con la specie intelligibile, o impressa, e con l’atto di conoscenza intellettiva; de Vio lo identifica con il *verbum*, cioè con la specie espressa, considerato quanto alla sua entità. Il primo, poi, aveva concepito la *apparentia objectiva* come una realtà, o, per meglio dire, come una coppia di realtà: la *intentio intellecta* e la *res* extramentale conosciuta. Il secondo vede nel concetto oggettuale qualcosa di rappresentato e intelletto; lo considera, cioè, non come un’entità, bensì come una presenza alla conoscenza: «est res per conceptum formalem repræsentata in illo», ossia, intendo, nel concetto oggettuale. La chiarificazione operata da Gaetano è sensibile anche rispetto ai testi dell’Aquinata. Ci si può chiedere se la *intentio intellecta*

³⁵¹ Thomas DE VIO, *In De ente et essentia d. Thomæ Aquinatis commentaria*, cap. 1, n. 14; ed. Laurent, p. 25.

sia termine della conoscenza nel senso che è termine reale dell'atto, reale, del conoscere o nel senso che è ciò che l'intelletto vede allorché conosce. Ora, in Tommaso d'Aquino i due sensi dell'essere termine sono fusi e confusi. Benché egli neghi che la conoscenza di una cosa consista nella conoscenza della *intentio intellecta* che permette di conoscere tale cosa, nondimeno sostiene che il *verbum* è *quasi terminus* della conoscenza ed è ciò che permette all'intelletto di aver presenti le cose assenti o non percepibili. Ebbene, è chiaro che quel "pressoché termine" ha sia un valore entitativo, sia un valore manifestativo. Tommaso de Vio è meno equivocabile, ma proprio per questo è ormai lontano dal suo maestro di riferimento. Egli afferma che il concetto formale è un *idolum* formato dall'intelletto possibile; è dunque termine reale di un'operazione reale. Per di più, di seguito al passo sopra riportato il domenicano italiano precisa che il nome è «signum conceptus formalis ut medii, seu quo, et est signum conceptus objectalis ut ultimi, seu quod»³⁵². Ne viene in primo luogo che se il concetto formale è termine dell'operazione conoscitiva, non è però ciò cui la conoscenza giunge: è, infatti, un mezzo. In secondo luogo che ciò cui la conoscenza giunge, il vero «terminans actum intelligendi» quanto a ciò che la conoscenza conosce, è il concetto oggettuale: è, infatti, un ultimo, un *quod* conosciuto. Ma abbiamo visto che il *conceptus objectalis* non è qualcosa di reale, bensì è la cosa conoscitivamente presente; dunque ciò cui la conoscenza giunge è non la cosa, bensì la cosa così come è presente, così come essa si dà di fronte alla conoscenza³⁵³.

Un secolo dopo Gaetano, Suárez introduce la distinzione tra i due tipi di concetto presentandola come una *vulgaris distinctio*. «Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum, quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit». Esso è detto formale o perché è la forma definitiva della mente, o perché rappresenta formalmente alla mente la cosa conosciuta, «vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis». «Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quæ proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repræsentatur». Esso è detto concetto «per denominationem extrinsecam a conceptu formali per quem objectum ejus concipi dicitur»; mentre è detto oggettivo «quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio». Per queste sue caratteristiche, prosegue

³⁵² *Ib.*

³⁵³ Si veda anche RIVA, *Analogia... cit.*, pp. 51-53.

Suárez, il concetto oggettivo fu detto da alcuni, traendo ispirazione da Averroè, *intentio intellecta*, da altri *ratio objectiva*. Fino a questo punto il nostro autore spiega il significato della distinzione con una chiarezza pari a quella con cui l'aveva illustrata Gaetano; il senso complessivo del discorso è comprensibile, ma non mancano espressioni ambigue. Nelle righe successive, tuttavia, l'esposizione del gesuita assurge a un livello di limpidezza superiore. Suárez fa uso di ciò che ha scritto come di osservazioni dalle quali ricavare le caratteristiche emblematiche dei due tipi di concetto. Il concetto formale «semper est vera ac positiva res» e, per la precisione, «in creaturis <est> qualitas menti inhærens»; esso quindi è sempre anche «res singularis et individua, quia est res producta per intellectum eique inhærens». Il concetto oggettivo, al contrario, «non semper est vera res positiva: concipimus enim interdum privationes et alia quæ vocantur entia rationis quia solum habent esse objective in intellectu». Esso, inoltre, non è neppure sempre una cosa singolare ed individua: in alcuni casi, infatti, la mente può avere come oggetto cose siffatte; «sæpe vero est res universalis vel confusa et communis, ut homo, substantia et similia»³⁵⁴. Alcuni punti dell'esposizione del granadino meritano un approfondimento. Innanzi tutto è chiaro che l'aggettivo “*vulgaris*” attribuito alla distinzione in esame vale non “banale”, bensì “risaputa”. In effetti, il ruolo che la distinzione tra i due tipi di concetto svolge nel pensiero di Suárez, così come in quello di Giovanni Capreolo e di Tommaso de Vio, è fondamentale: è, infatti, uno degli strumenti elaborati dai tomisti per difendere l'analogicità del concetto di ente; specificamente, è ciò che permette ai tomisti di concedere agli scotisti che il concetto di ente sia unitario e di continuare a negare che esso sia univoco³⁵⁵. Non per nulla tanto Capreolo, che Gaetano, che Suárez introducono la distinzione a titolo di premessa alla trattazione della natura dell'ente. Ciò non toglie che fra i tre autori vi siano alcune differenze. In primo luogo tra i due domenicani da un lato e il gesuita dall'altro vi è un lieve mutamento di terminologia: i primi fanno uso del sintagma “*conceptus obiectalis*”; il secondo del sintagma “*conceptus obiectivus*”, espressione che troveremo negli autori secenteschi. Una divergenza più consistente riguarda la natura del *verbum*. Per Giovanni Capreolo la *apparentia formalis* è specie intelligibile ed è atto di intellezione, la *appa-*

³⁵⁴ SUAREZ, *Disputationes... cit.*, d. 2, sect. 1 *Utrum ens in quantum ens habeat in mente nostra unum conceptum formalem omnibus entibus communem*, n. 1.

³⁵⁵ Quanto detto non impedisce che le ontologie dei tre autori citati divergano su punti importanti.

rentia objectiva è il *verbum* e la cosa extramentale. Per Gaetano il concetto formale è il *verbum*, il quale è termine dell'operazione intellettiva ed è qualcosa di prodotto, in un certo senso, dalla stessa operazione intellettiva. Per Suárez il concetto formale è il *verbum*, il quale è la stessa operazione intellettiva ed è, in un certo senso, il termine di se stessa. Vi è dunque un punto su cui il gesuita granadino concorda con il domenicano italiano contro il domenicano francese: per quest'ultimo il concetto formale non è il termine reale dell'operazione intellettiva; per i primi due, al contrario, il concetto formale è il termine, quanto all'entità, dell'operazione intellettiva. Vi è però anche un punto su cui Suárez dissente da Capreolo e da Gaetano: per questi ultimi il *verbum* si distingue entitativamente, almeno in una certa misura, dall'operazione intellettiva; per il primo il *verbum* è entitativamente identico, almeno in una certa misura, all'operazione intellettiva. Ciononostante, la differenza di opinioni tra de Vio e Suárez su quest'ultimo tema è accidentale, almeno quanto alla natura della distinzione qui in esame. Entrambi, infatti, concordano su un punto essenziale: il concetto formale è il termine reale di quella operazione reale che è l'intellezione; il concetto oggettivo è ciò che la conoscenza ha presente. Va infine notato il significato che il gesuita granadino dà al sintagma *intentio intellecta*. Egli scrive, come ho detto, che il concetto oggettivo «ab aliquibus, ex Averroë, intentio intellecta appellatur». Non è difficile vedere tra questi *aliqui* Tommaso d'Aquino; il che, però, è cosa tutt'altro che pacifica. Si vede che l'Aquinate attribuiva all'espressione in questione un significato ambiguo: essa, infatti, designava inestricabilmente sia il termine reale dell'operazione intellettiva, ossia ciò che essa produce, sia il termine conoscitivo della medesima, ossia ciò che essa coglie. Ora, scrivere che vi sono alcuni i quali denominano il concetto oggettivo “*intentio intellecta*”, è introdurre una precisa esegesi del maestro italiano: quella per cui la *intentio intellecta* è termine della operazione intellettiva non nel senso di prodotto reale di essa, bensì in quello di ciò che essa ha presente. La quale tesi, mi pare, è il corrispettivo esegetico di quella per cui il *verbum* non si distingue entitativamente dall'operazione intellettiva stessa.

Se la distinzione in esame era *vulgaris* ai tempi di Suárez, essa divenne universalmente nota ad opera del cistercense francese Eustachio da s. Paolo. Il lavoro per cui qui lo ricordo è la *Summa philosophiæ quadripartita*, pubblicata per la prima volta a Parigi nel 1609. Sulla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo il testo non brilla per profon-

dità: si limita infatti a ripetere la posizione suareziana³⁵⁶. Nondimeno la rilevanza storica di tale opera obbliga a tenerne conto. Il suo carattere di compendio, appena alcune centinaia di pagine in 8°, ne fecero il testo d'elezione per chiunque volesse conoscere la soluzione scolastica di qualsivoglia problema senza dedicarvi troppo tempo e fatica. Il successo editoriale del volumetto fu straordinario: da quel che ho potuto vedere consultando studi e cataloghi, entro la prima metà del Seicento esso fu stampato almeno tredici volte³⁵⁷.

L'esigenza di delineare la natura del piano delle *rationes*, e con ciò di porre su un piano distinto le “cose vedute” e le cose extramentali, è giunta a compimento. La piena espressione di questa prospettiva è rilevabile nelle parole di Zaccaria Pasqualigo. Il nostro teatino non dice cose diverse da Suárez; merita tuttavia di essere ricordato per la perfetta chiarezza con cui espone la natura del concetto oggettivo. Concetto formale, scrive, è «actus ille intellectus quo res concipitur et manifesta fit intellectui». Concetto oggettivo, prosegue, è la «res cognita, quatenus tamen repræsentatur et obijcitur intellectui, non autem quatenus habet esse a parte rei, quia tali pacto habet rationem obiecti, non vero conceptus obiectivi. Unde fortasse melius explicaretur <cum dicitur> quod conceptus obiectivus sit actus intellectus quatenus est imago obiecti, seu quatenus dicit esse obiecti modo intentionali in ipso existens, ita ut actus intellectus, quatenus ad ipsum intellectum ordinatur tanquam repræsentans illi obiectum, sit conceptus formalis; quatenus vero dicit ordinem ad obiectum quod repræsentat et continet in se obiectum intentionali modo, sit conceptus obiectivus. Quod <ultimum> videtur etiam significari quando dicitur conceptum obiectivum esse rem cognitam quatenus obijcitur seu repræsentatur intellectui: per hanc enim reduplicationem videtur conceptus obiectivus formaliter importare ipsam rationem repræsentati, quæ in nullo alio consistit præterquam in illo esse intentionali quo res existit in intellectu»³⁵⁸. Le espressioni “*existere modo inten-*

³⁵⁶ Ho utilizzato l'esemplare posseduto da Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio: EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa philosophiæ quadripartita*, Parisiis 21611. Sembra che si tratti di una vera seconda edizione. Il volume è diviso in quattro parti, concepite evidentemente per essere vendute separatamente: ogni parte, infatti, presenta un proprio frontespizio, semplificato, e una numerazione autonoma delle pagine e dei fascicoli. La distinzione tra concetto formale e oggettivo è illustrata in: pars 4 *Metaphysica*, pars 1 *metaphysicæ Tractatus de natura entis*, d. 1 *De conceptu entis*, q. 2 *Quid sit in genere conceptus formalis et obiectivus*; pp. 10-13.

³⁵⁷ Per la precisione nel 1609, 11, 14, 16, 18, 19, 20, 23, 29, 34, 40, 47, 49.

³⁵⁸ PASQUALIGUUS, *Disputationes... cit.*, pars 1, *De conceptu entis*, d. 33 *An conceptus formalis entis sit unus*, sect. 1 *Aliorum sententia*; I, pp. 263b-264a.

tionalis” ed “*esse intentionale*” mi paiono particolarmente degne di nota. La *res* esiste nell’intelletto non realmente, bensì solo in quanto l’atto d’intellezione si riferisce ad essa. Al tempo stesso, tuttavia, è una realtà il fatto che l’atto d’intellezione si riferisca alla cosa. Ne viene che “*existere modo intentionali*” ed “*esse intentionale*” designano qualcosa di reale, tuttavia ciò che esiste o è in tal modo, esiste o è solo come rappresentato, come qualcosa cui la conoscenza si riferisce. Non meno interessante, e anzi fondamentale, è la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto. Pasqualigo scrive che il primo è la cosa in quanto rappresentata, il secondo è la cosa così come è dal lato di se stessa. Ne sembrerebbe derivare la conseguenza che la distinzione si dà tra due modi diversi di considerare la *res*; tuttavia, se si tiene presente che l’unica realtà della cosa rappresentata è il riferirsi ad essa dell’intelletto, si vede che il concetto oggettivo è, propriamente parlando, ciò che si pone di fronte all’intelletto, ciò che l’intelletto coglie, non la cosa colta. Tornando con la mente a quanto scrivevano Gaetano e Suárez, si potrebbe pensare che anch’essi considerassero ovvia la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto. Ora, in questa affermazione c’è del vero; tuttavia sta di fatto che essi non l’hanno esplicitata. L’assenza di tale esplicitazione ha una precisa conseguenza: il far sì che il concetto oggettivo possa partecipare alle caratteristiche dell’oggetto e che, viceversa, lo *obiectum* possa partecipare alle caratteristiche del concetto oggettivo. Per de Vio, ad esempio, lo *obiectum* è la *res* extramentale che si pone di fronte alla mente; difficile talvolta capire se tale *obiectum* sia una cosa o un concetto oggettivo. Distinguere lo *obiectum* dal concetto oggettivo è dunque evitare che il secondo si identifichi con la *res*; ma è anche offrire la possibilità di intendere il primo come qualcosa di diverso da un contenuto concettuale, ossia come la *res* stessa.

Ho scritto che la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo svolge una funzione centrale nell’ontologia di Giovanni Capreolo, di Gaetano e di Suárez. La medesima funzione è svolta dalla distinzione in esame anche nel pensiero di Zaccaria Pasqualigo: anche in questo caso, infatti, la distinzione è posta come introduzione alla trattazione della natura dell’ente. Ciononostante, non per tutti gli autori secenteschi le cose stanno in questo modo. Il tomista domenicano ortodosso João Poinset, ad esempio, non sembra darle particolare peso. Egli la illustra con queste parole: «sumitur intentio in præsentibus (...) pro actu seu conceptus intellectus, qui dicitur intentio generalis modo quia tendit in alio, scilicet in obiectum. Et ita sicut conceptus alius est formalis, alius obiectivus, scilicet ipsa cognitio vel res cognita, ita alia est intentio formalis, alia

obiectiva. Obiectiva dicitur ipsa relatio rationis, quæ attribuitur rei cognitæ; formalis vero ipse conceptus, per quem formatur. Sicut quando concipimus animal tamquam superius ad sua inferiora, ipsa universalitas ex parte animalis se tenens dicitur intentio obiectiva seu passiva, ipse vero conceptus, quo sic concipitur animal, dicitur intentio formalis»³⁵⁹. Come si vede, Poincot mette in atto un procedimento inverso a quello utilizzato da Scoto: il maestro medievale illustrava la duplicità di significato di “*conceptus*” a partire dal duplice significato di “*intentio*”; il tomista barocco illustra la duplicità di significato di “*intentio*” a partire dal duplice significato di “*conceptus*”. Segno, questo, che nel XVII secolo la distinzione tra concetto formale e oggettivo era considerata più ovvia di quella tra *intentio* formale e oggettiva. Invero, ciò che mi sembra maggiormente degno di nota è la scarsa importanza che la distinzione in questione ha nel pensiero di Poincot. Egli dedica molte pagine alla natura e alla capacità rappresentativa del segno, della *species impressa* e della *species expressa*, eppure in esse né fa uso della distinzione in questione, né ne esamina la natura. Piuttosto, se una distinzione vi è, essa è tra oggetto e concetto. Ritengo che questo dato possa avere due spiegazioni. La prima fa riferimento all’ontologia del nostro autore. Giovanni Capreolo, Gaetano, Suárez e Pasqualigo pongono una distinzione tra il concetto formale e il concetto oggettivo di ente. Essi hanno uno scopo preciso: mostrare che i due tipi di concetto di ente hanno (in relazione al problema della sua analogicità) caratteristiche diverse. Poincot non ha lasciato un trattato autonomo di metafisica, tuttavia affronta il problema dell’analogicità del concetto di ente nella sezione del proprio *Cursus* dedicata alla logica. Qui egli scrive che «analogia attributionis et analogia metaphorica non possunt habere unum conceptum communem neque obiectivum, neque formale, sed plures»; al contrario «analogia proportionalitatis propriæ possunt habere conceptum unum respectu omnium analogatorum inadæquatum et imperfectum (...). Et loquimur tam de conceptu obiectivo quam formali; utrumque enim sibi ad invicem correspondet tamquam repræsentans et repræsentatum»³⁶⁰. Ebbene, è chiaro che su questo punto Poincot si differenzia dagli autori precedentemente

³⁵⁹ IOANNES A. S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, Ars logica, pars 2, q. 2 *De ente rationis logico, quod est secunda intentio*, a. 2 *Quid sit secunda intentio et relatio rationis logica et quotuplex*, supponenda (...) sunt; ed. Reiser, I, pp. 290b-291a. Pubblicato diviso in cinque parti nei primi anni '30 del XVII secolo, questo *cursus* è pressoché contemporaneo alle *Disputationes metaphysicæ* di Pasqualigo.

³⁶⁰ *Id.*, q. 13 *De antepredicamentis et analogis*, a. 5 *Utrum in analogis detur unus conceptus ab inferioribus præcisus*; I, pp. 491a.492b-493a.

elencati: per lui vi è stretta corrispondenza tra rappresentante e rappresentato; dunque i due tipi di concetto non possiedono caratteristiche diverse; pertanto la loro distinzione è, in ontologia, di secondaria importanza. Questa, come dicevo, mi pare una delle ragioni della mancanza di interesse che il nostro tomista manifesta per la distinzione in questione; eppure essa non può essere la ragione decisiva: anche Mastri sosterrà che vi è una stretta corrispondenza tra concetto formale e concetto oggettivo, eppure egli darà alla distinzione tra essi più importanza di quanta gliene dia, o sembri dargliene, Poincot. Il punto fondamentale mi pare stia nel fatto che il nostro domenicano fatica più del suo contemporaneo Pasqualigo a considerare la natura del concetto oggettivo a prescindere dalla sua consistenza entitativa. Ciò è probabilmente una conseguenza dello sforzo del nostro tomista di adeguarsi ai testi dell'Aquinate. Per Tommaso la *intentio* era sia un'entità appartenente realmente all'anima, sia l'atto del rappresentare qualcosa proprio di un certo concetto, sia il fondamento extramentale del concetto e della sua capacità di rappresentare quel qualcosa; era, cioè, vista pressoché sempre quanto alla sua realtà entitativa, così che solo raramente e con difficoltà era possibile intravedere la posizione di qualcosa di diverso sia dalla cosa conosciuta, sia dalla capacità in atto di rappresentare tale cosa propria di una qualche qualità della mente. Poincot dà ordine e sistematicità alle tesi del suo maestro di riferimento. Egli ritiene che l'oggetto debba, in ultima analisi, essere unito alla potenza sia come principio, cioè come ciò in virtù del quale è generata la conoscenza di esso, sia come termine, cioè come ciò di cui è colta la conoscibilità. Ma l'oggetto non è entitativamente unito alla potenza né in qualità di principio, né in qualità di termine. Dunque occorre ammettere che vi sono due realtà, che egli insieme alla tradizione tomista denomina *species impressa* e *species expressa*, le quali si uniscono alla potenza in vece dell'oggetto. Per compiere la loro funzione, esse devono avere tre caratteristiche comuni: in primo luogo devono essere, come si è detto, due realtà; in secondo luogo devono essere realmente unite alla potenza conoscente; in terzo luogo devono possedere la capacità in atto di rappresentare l'oggetto. Ora, tale capacità in atto di rappresentare l'oggetto è sia qualcosa di reale, sia il modo in cui l'oggetto è nella potenza conoscente: in altri termini, l'oggetto ha nella mente una realtà non entitativa, bensì intenzionale, cioè referenziale, rappresentativa; al tempo stesso, però, la capacità delle *species* di rinviare ad esso è reale³⁶¹. Ebbene, anche per

³⁶¹ «Esse intentionale est esse repræsentativum», scrive in *Id.*, *Philosophia naturalis*, pars 4, q. 6
continuat

Pasqualigo lo *esse intenzionale* proprio del concetto formale è l'unica realtà che il concetto oggettivo possiede nella mente. Eppure il teatino ammette il darsi di tre "cose": del concetto formale; dell'oggetto; del concetto oggettivo. Le prime due sono reali; la terza non lo è. Poinsot, al contrario, parla solo di due cose, entrambe reali: dello *esse intenzionale* che l'oggetto possiede entro le qualità mentali che ne permettono la conoscenza; dell'oggetto extramentale che, grazie a tali qualità, è o principio, o termine, o principio e termine della conoscenza. In realtà, nonostante quanto detto anche nel sistema del nostro tomista vi è spazio per una distinzione tra concetto oggettivo e oggetto. Il punto è che non tutto ciò che si trova nella sua opera ha origine in Tommaso. Nella ventunesima *quaestio* della seconda parte della *Ars logica* Poinsot tratta con ampiezza della natura del segno. Anche in tale sede, com'è sua abitudine, egli cerca di ricondurre le proprie affermazioni ai testi dell'Aquinate; nondimeno è chiara la presenza di influssi nominalisti. Il segno, scrive il nostro autore, è essenzialmente una relazione; in particolare, il segno naturale è una relazione predicamentale. Ora, a proposito della natura della relazione egli sostiene due tesi interessanti: in primo luogo scrive che condizione necessaria di una relazione reale è che esistano entrambi i termini della relazione; in secondo luogo scrive che la relazione si divide in trascendentale e predicamentale e che questa si divide a sua volta in reale e di ragione. Questo implica che una relazione può essere veramente tale anche quando non è reale; dunque può essere veramente tale anche quando uno dei termini della relazione non esiste. Ciò ha un'importante conseguenza: il segno naturale continua a essere tale anche quando ciò cui esso rimanda non esiste. Ebbene, nelle medesime pagine il nostro autore sostiene che il concetto è un segno naturale. Ne viene che esso continua a designare anche quando ciò che esso designa non esiste. La conseguenza, che Poinsot però non trae, è ovvia: il concetto formale rende presente alla mente qualcosa indipendentemente dal fatto che ciò che il concetto designa esista *ex parte rei*; dunque grazie al concetto la mente ha presente un qualcosa che non è una cosa esistente nella realtà³⁶².

De obiectis sensuum externorum in communi, a. 3 *Expediuntur difficultates articulo praecedenti positae*, ad primam difficultatem; III, p. 184a. Per la documentazione di quanto ora ho scritto a proposito della dottrina di Poinsot sulla conoscenza mi permetto di rinviare a FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di san Tommaso*, Bologna 1993, pp. 70-217.

³⁶² Cf. *Id.*, in particolare pp. 76-85. Alle medesime conclusioni si giunge riflettendo sull'elaborazione poinsotiana del tema della *suppositio naturalis* del concetto; su questo ar-

*continua*γ

La semiotica di Mastri e Belluto non ha la medesima ampiezza di quella di Poincot; contrariamente a quest'ultimo, tuttavia, essi illustrano e sfruttano a fondo la distinzione tra i due tipi di concetto. Il testo fondamentale su tale argomento si trova, come ho anticipato, nelle pagine in cui i due conventuali trattano della natura della verità della rappresentazione. Essi presentano una distinzione trimembre: «in quælibet intellectione tria præcipue, ut ad presens spectat, interveniunt: adest intellectio ipsa, quæ dicitur conceptus formalis; est obiectum cognitum ut cognitum et terminans intellectionem, et dicitur conceptus obiectivus; et adest obiectum in se consideratum». Ciò premesso, Mastri e Belluto si chiedono se la verità della rappresentazione consista nella conformità di concetto formale e concetto oggettivo o nella conformità di concetto e cosa reale. Ebbene, il primo corno dell'alternativa è escluso in pochi rapidi passaggi. Tra conoscenza e concetto oggettivo vi è sempre conformità: detto in altri termini, ogni conoscenza rappresenta la cosa così come essa è rappresentata nel concetto oggettivo. Dunque se la verità del rappresentare consistesse nella conformità tra concetto formale e concetto oggettivo, nessuna conoscenza sarebbe falsa. Si può inoltre osservare che «esse obiectivum realiter est ipsemet cognitionis actus constituens rem in esse obiectivo»; dunque se la verità fosse la conformità tra i due tipi di concetto, essa sarebbe conformità di qualcosa con se stesso³⁶³. Stabilito ciò, i nostri autori dedicano il grosso dell'articolo a mostrare che la verità sta propriamente nella conformità non di cosa e concetto oggettivo, bensì di cosa e concetto formale. I passaggi ora veduti mi sembrano di grande interesse. A metà degli anni '30 Pasqualigo aveva enunciato esplicitamente la distinzione tra concetto oggettivo e oggetto, tuttavia l'aveva introdotta nel discorso in modo pressoché incidentale. A cinque anni di distanza, giacché la prima edizione del *In Org.* è del 1639, essa è esposta in forma sistematica ed è accolta a livello dei fondamenti di una dottrina sulla verità del conoscere. Ebbene, tale distinzione conferisce un carattere finalmente ben definito alla distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo: grazie ad essa, infatti, Mastri e Belluto divengono pienamente consapevoli che il concetto oggettivo non va confuso con l'oggetto e fanno del primo ciò che la mente ha presente. In verità il puro e semplice periodo in cui i due conventuali espongono la distinzione tra concetto formale, concetto oggettivo e og-

gomento si vedano gli accenni di FEDRIGA, art. *Tradizione scolastica*, in *Encyclomedia*, Il Seicento, Milano 1995, (archivio elettronico).

³⁶³ *In Org.*, d. 10, q. 2, a. 1 *An veritas sit in conceptu formali vel obiectivo*, n. 6; p. 765a.

getto lascia aperta la possibilità di intendere il concetto oggettivo così come pare intenderlo Poincot: come la cosa stessa considerata unitamente alla relazione di ragione che la lega alla potenza conoscente allorché quest'ultima la conosce. Tuttavia, le righe seguenti allontanano ogni dubbio. I due argomenti che ho riportato mettono in luce la corrispondenza biunivoca tra concetto formale e concetto oggettivo da due punti di vista diversi. Il primo la considera dal lato di ciò che è reso presente: un certo concetto oggettivo si dà solo in dipendenza di un certo concetto formale e, viceversa, un certo concetto formale dà luogo a un certo concetto oggettivo. Detto in altri termini: la mente ha presente una certa cosa solo perché essa ha una certa forma e, viceversa, il fatto di avere una certa forma è la ragione per cui essa ha presente una certa cosa. Il secondo argomento considera la corrispondenza tra i due tipi di concetto dal lato di ciò che si dà realmente: un certo concetto oggettivo ha come unica realtà un certo concetto formale e, viceversa, un certo concetto formale è l'unica realtà di un certo concetto oggettivo.

Il testo del *In Org.* ora analizzato contiene, come si è detto, la più chiara enunciazione della natura del concetto oggettivo tra quelle che i due conventuali ci hanno lasciato nel loro *cursus*; nondimeno anche altri luoghi portano notevoli contributi alla questione. Il primo, in ordine di data di pubblicazione, in cui Mastri e Belluto fanno uso della distinzione tra concetto formale e oggettivo è un passo del *In Phys.* dedicato alla disamina della natura delle idee umane. Esso si apre con due premesse. La prima consiste nella distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo: «in intellectu sint duo: conceptus formalis, quæ est cognitio et species expressa; alter est conceptus obiectivus, et est res cognita per intellectum»³⁶⁴. La seconda consiste in una nozione preliminare di idea: essa è quel qualcosa nella mente dell'artefice ad immagine del quale l'artefice stesso intende produrre alcunché fuori dalla mente. Ciò posto il problema è il seguente: nel caso di un artefice umano le idee sono concetti oggettivi o concetti formali? Mastri e Belluto rispondono: l'artefice vuole riprodurre nella realtà non la conoscenza che egli ha della cosa conosciuta, bensì la cosa conosciuta stessa; dunque le idee sono concetti oggettivi. I due conventuali proseguono tentando di riportare alla propria posizione quella dei tomisti Poincot e Manca. Per questi ultimi, argomentano i nostri autori, l'idea è il concetto formale non «secundum se, et ut informat intellectum, ipsumque intelligentem reddit»,

³⁶⁴ *In Phys.*, d. 7 *De causis extrinsecis, efficienti et finali*, q. 7 *De causa ideali seu exemplari*, [prologus]; n. 143; p. 557a.

bensi «ut dicit habitudinem ad obiectum quod immaterialitatum et intellectum in actu reddit et illuminat, quomodo constituitur in esse obiecti imitabilis et expressi». Ora questo, commentano i nostri francescani, propriamente parlando non è il concetto formale; è, al contrario, il concetto oggettivo. Esso, in effetti, non è semplicemente il concetto formale in quanto ha un rapporto con l'oggetto extramentale; è, invece, lo «*obiectum cognitum habens esse diminutum in intellectu, id est illud esse depuratum a conditionibus materialibus*»; o, il che è lo stesso, è l'oggetto «in ipso conceptu formali redditum immateriale et intelligibile per modum expressionis». Resta che il fondamento del concetto oggettivo è comunque il concetto formale: infatti, ciò che è realmente simile in qualcosa (sebbene non nell'essenza, o nella natura) alla cosa extramentale è la conoscenza, e non il concetto oggettivo³⁶⁵. Anche questo passo, come dicevo, porta utili contributi alla comprensione della natura del concetto oggettivo. In primo luogo si può osservare che la distinzione presentata da Mastri e Belluto è in questo caso bimembre: da un lato vi è il concetto formale, dall'altro vi è il concetto oggettivo. In realtà essa è conforme alla distinzione tra concetto formale, concetto oggettivo e oggetto formulata nel *In Org.*. Innanzi tutto va notato che la distinzione in esame è presentata come distinzione di qualcosa che è *in intellectu*. Ora, nel *In Met.* Mastri scrive che ogni buona distinzione dev'essere bimembre o riconducibile a una distinzione bimembre³⁶⁶. Posto tale principio, che il pensatore meldolese presenta come assolutamente universale, occorre ammettere che la distinzione introdotta nel *In Org.* non sia, in realtà, trimembre; al contrario, è presumibile che i nostri conventuali la pensino come espressione sintetica di due distinzioni bimembri: la prima, tra ciò che è *in intellectu*, cioè il concetto, e ciò che è *extra intellectum*, cioè l'oggetto; la seconda, entro ciò che è *in intellectu*, tra concetto formale e concetto oggettivo. A ciò si aggiunga che anche nel passo ora in esame Mastri e Belluto distinguono, implicitamente, tra oggetto e concetto oggettivo: l'uno è ciò che si dà fuori dalla mente; l'altro è l'oggetto così come si dà nell'intelletto ed è reso manifesto dal concetto formale. Un secondo dato interessante è fornito dal passaggio dedicato alla polemica con Poincot e Manca. In esso i due conventuali scrivono che il concetto oggettivo è l'oggetto in quanto dotato di un *esse diminutum* nell'intelletto e pongono un'equivalenza tra il possedere un

³⁶⁵ *Id.*, q. 7, a. 1 *Ostenditur ideam esse proprie conceptum obiectivum*(sic), nn. 145-147; pp. 558a-560a.

³⁶⁶ *In Met.*, d. 2, q. 6, a. 2, n. 166; I, p. 194a.

esse diminutum nell'intelletto e l'essere reso immateriale e intelligibile *per modum expressionis* nella conoscenza. Al di là della questione contingente, ciò che mi pare importante osservare è il tentativo dei nostri autori di delineare con maggior precisione la natura del concetto oggettivo. Sul significato del sintagma "*esse diminutum*" mi soffermerò tra breve. Ora, invece, richiamo l'attenzione su una tematica presente anche nel *In Org.* e alla quale ho dedicato precedentemente solo un accenno. Dopo aver stabilito che la verità del conoscere sta nella corrispondenza non tra concetto formale e concetto oggettivo, bensì tra concetto e cosa, i due conventuali si chiedevano se la corrispondenza in questione sia quella tra concetto formale e cosa o tra concetto oggettivo e cosa. Essi rispondevano, come dissi, che la verità del conoscere sta nella corrispondenza tra cosa e concetto formale; ebbene, mi pare che nel testo del *In Phys.* Mastri e Belluto affermino sinteticamente la medesima tesi: l'unico nesso reale tra cosa e conoscenza sta nella similitudine tra concetto formale e cosa; solamente posta la similitudine suddetta, il concetto oggettivo è manifestazione veritiera di qualcosa.

Nove anni più tardi, il solo Mastri riespone la distinzione tra i due tipi di concetto nelle prime righe della prima *quaestio* della *disputatio* dedicata alla natura dell'ente. Il contesto è ormai classico. In Giovanni Capreolo e Gaetano la distinzione in esame funge da premessa alla trattazione della questione dell'analogicità o univocità dell'ente. In Suárez tale questione è incorporata in una discussione più ampia sulla natura della *ratio entis* e la distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo diviene premessa all'intera trattazione dell'ente in generale. Pasqualigo e, come vediamo ora, Mastri fanno proprio il modo di procedere suareziano. Il concetto formale, scrive il meldolese, è «actus ipse intelligendi». Esso è detto "concetto" perché è «proles mentis» e "formale" perché «per ipsum formaliter intelligimus». Il concetto oggettivo è «ipsa res mente concepta, vel saltim menti repræsentata per speciem». Esso è detto "concetto" per una denominazione estrinseca, derivante dal concetto formale per mezzo del quale è detto essere concepito; è detto "oggettivo" perché «cum res concipitur, non se habet ut forma inhærens concipienti potentiæ, sed ei ut consideranda obijcitur et obversatur». Ecco allora la differenza tra i due tipi di concetto: «formalis est semper vera res positiva menti inhærens; obiectivus vero non semper, cum privationes, et non entia, ac etiam entia rationis menti objiciantur. Item conceptus formalis semper est res singularis in essendo, licet possit esse universalis in repræsentando, cum sit ipsemet intelligendi actus; sed obiectivus esse potest universalis et singularis: nam et singularia, et uni-

versalia intellectui obijciuntur, ut intelligantur»³⁶⁷. Il testo del meldolese ricalca fedelmente ciò che Suárez aveva scritto nelle *Disputationes metaphysicæ*: identico è lo schema espositivo; identiche a quelle del gesuita sono molte delle espressioni utilizzate da Mastri. Le differenze sono per lo più esigue e riconducibili a divergenze sul piano della natura dei momenti del processo conoscitivo. Un unico particolare mi pare degno di nota: la tesi per cui il concetto oggettivo è «ipsa res mente concepta, vel saltim menti repræsentata per speciem». Questa proposizione riprende la seguente affermazione di Suárez: il concetto oggettivo è «res illa, vel ratio, quæ proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repræsentatur»³⁶⁸. Il significato delle due frasi è pressoché identico; eppure l'uso dell'avverbio “*saltem*” accentua, mi sembra, un aspetto peraltro presente anche nella tesi del granadino: quello per cui ciò che è reso presente è non la cosa dotata di realtà autonomamente dalla mente, bensì la cosa che la mente ha presente grazie al concetto formale, indipendentemente dalla consistenza di tale cosa al di fuori del concetto formale che la rende presente.

Ci si può chiedere, ora, se si dia un concetto oggettivo anche nel caso in cui il concetto formale non sia similitudine di nulla. Mastri e Belluto non esaminano la questione in modo così diretto; nondimeno una risposta a tale domanda può essere trovata in due sedi: allorché essi si occupano della conoscenza falsa e nella *quæstio* in cui trattano del senso in cui si può dire che è ente l'ente di ragione. Per i due conventuali la cosa che ha consistenza autonomamente dall'atto di conoscenza è conoscibile per tutto ciò che è; essi, in altri termini, sotto questo profilo concepiscono la cosa così come essa si dà nella realtà in modo diverso da come Kant concepisce il noumeno. Questo non toglie, però, che tra ciò che l'intelletto vede e ciò che la cosa è vi sia conformità solo se la conoscenza è veritiera. Ebbene, la conoscenza umana non è garantita dall'errore; ossia: il concetto formale può essere difforme dalla cosa. In tal caso ciò che è presente alla mente non è la cosa che si dà nella realtà. Mastri e Belluto sono molto chiari in proposito: «conceptus obiectivus dicitur conformis rei in se, dependenter tamen a conceptu formali, qui si non recte repræsentaret rem, neque recte res in conceptu obiectivo repræsentaretur»³⁶⁹. Questa dottrina ha, a mio avviso, tre conseguenze. La

³⁶⁷ *Id.*, q. 1 *An ens habeat conceptum unum tam formalem, quam obiectivum*, n. 2; p. 66a-b.

³⁶⁸ SUAREZ, *Disputationes... cit.*, d. 2, sect. 1, n. 1.

³⁶⁹ *In Org.*, d. 10, q. 2, a. 1, n. 8; p. 766b. *Id.*, a. 4 *Quid sit falsitas cognitionis*, n. 39; pp. 783b-784a.

prima è la conferma, se ce ne fosse ancora bisogno, del fatto che il concetto oggettivo non è l'oggetto così come esso è nella realtà. La seconda è un po' più sottile: il concetto oggettivo non è immediatamente la manifestazione di qualcosa che si dà *ex parte rei*; è, piuttosto, la manifestazione di qualcosa che si dà realmente, ma non nella forma di quel qualcosa, nella mente. La terza è ancora più notevole. Il punto è che anche nella conoscenza falsa il rapporto tra concetto formale e concetto oggettivo non muta: posto un certo concetto formale, la mente avrà presente una certa cosa. Certamente, come osservano i due conventuali, l'intelletto può tornare sui propri passi e correggersi³⁷⁰; resta però che allorché l'intelletto emette un atto di conoscenza, per lui non vi è altra cosa che quella che gli si manifesta; non vi è altra cosa, cioè, che ciò che l'intelletto coglie come concetto oggettivo. Detto in altri termini, la conoscenza falsa di qualcosa appare, nella conoscenza diretta, come una conoscenza vera di quella cosa. Mastri e Belluto non si esprimono così esplicitamente, tuttavia quest'ultima affermazione mi pare del tutto conforme al loro pensiero. Mi pare anche che si possa dire che l'essenza della loro dottrina della verità sta nel diverso ruolo che essi attribuiscono alla *res* e al concetto oggettivo: la prima è principio, ma non termine, o almeno non termine immediato, della conoscenza; il secondo è termine ma non principio, o almeno non principio immediato, della conoscenza. Il fatto che la conoscenza abbia come suo principio la cosa garantisce il suo collegamento con la realtà e fonda la possibilità di avvicinarsi conoscitivamente ad essa; il fatto che la conoscenza abbia come suo termine il concetto oggettivo spiega la ragione per cui ogni nostra conoscenza pare del tutto vera nel momento in cui è acquisita e fonda l'impossibilità di trovare un criterio interno alla conoscenza per garantire la veridicità di qualsivoglia concetto o proposizione. Una conferma di tutto questo, e un ulteriore approfondimento a proposito della possibilità che il concetto formale non sia similitudine di nulla, si trova nell'ultima *quæstio* della seconda *disputatio* del *In Met.*. In essa Mastri si occupa del senso in cui l'ente di ragione è ente. La dottrina del meldolese è complessa e si dispiega nelle volute di una polemica con Ponce sulla natura dell'ente di ragione; basti qui prestare attenzione ad alcuni punti. Il nostro autore precisa che con "ente di ragione" egli qui intende qualcosa che non può esistere. Da ciò egli ricava l'essenza dell'ente di ragione: il puro essere attualmente conosciuto. Nel dettaglio. Se ci si chiede cosa vi sia di reale nell'ente di ragione, la risposta è: l'atto dell'intelletto che termina a tale

³⁷⁰ *Ib.*; p. 783b.

oggetto. Se ci si chiede cosa sia formalmente un ente di ragione, la risposta è: ciò in cui l'atto dell'intelletto termina come a oggetto da esso stesso prodotto³⁷¹. Ancora: l'ente di ragione può essere conosciuto sia perché è *obiective* nell'intelletto, sia perché nella conoscenza diretta di esso è conosciuto come un ente reale. Ciò, poi, che permette di distinguerlo dall'ente reale è solo la conoscenza riflessa che si ha di esso³⁷². Ricapitolando, l'ente di ragione presenta due facce: da un lato è qualcosa che non può esistere nella realtà; dall'altro può essere conosciuto solo se è pensato come ente reale. Ne deduco che se vi può essere un concetto formale di un ente di ragione, allora da un lato vi può essere un concetto formale che non è simile ad alcuna cosa reale; dall'altro tale concetto non è, però, del tutto difforme, almeno *intentionaliter*, da qualsiasi realtà: esso, infatti, è tale da costringere a vedere, nella conoscenza diretta, l'ente di ragione come ente reale.

Si possono ora porre due questioni: in primo luogo ci si può chiedere cosa sia il concetto oggettivo preso come concetto; in secondo luogo ci si può chiedere cosa sia il concetto oggettivo quanto al suo contenuto. Al fine di meglio illustrare il significato del primo quesito richiamo l'attenzione sul passo, già ricordato, della prima *disputatio* del *In Org.* ove Mastri e Belluto pongono una distinzione tra la definizione, la divisione e l'argomentazione prese in senso formale e le medesime prese in senso oggettivo. Ho già fatto menzione di questo punto e pertanto non torno sull'argomento; ci interessano qui, invece, le righe successive. In esse i due conventuali approfondiscono la distinzione tra la definizione presa in senso formale e la definizione presa in senso oggettivo. Considerata dal punto di vista formale, la definizione di qualcosa è il concetto formale di ciò che qualcosa è (*notitia ipsa quidditatis*); considerata dal punto di vista oggettivo, la definizione di qualcosa si distingue dalla notizia di ciò che qualcosa è così come la cosa concepita oggettivamente (*res obiective concepta*) si distingue dalla cosa stessa come esiste realmente nella realtà (*seipsa ut existit realiter a parte rei*): quanto al modo d'essere (*modus essendi*)³⁷³. Ebbene, la domanda è: in cosa differisce l'essere del concetto oggettivo dall'essere della cosa così come essa esiste nella realtà? Qual è l'essere del concetto oggettivo? Una risposta a questo interrogativo può essere trovata nelle pagine che i due conven-

³⁷¹ *In Met.*, d. 2, q. 9 *An detur ens abstrahens ab ente reali et rationis, positivo, et negativo*, a. 1 *Nonnulla de ente rationis recoluntur ex logica*, nn. 236-238; I, pp. 238a-239b.

³⁷² *Id.*, n. 245; I, pp. 243a-244a.

³⁷³ *In Org.*, d. 1, q. 1, n. 8; p. 188a.

tuali dedicano alla discussione sulla consistenza delle essenze, cioè dei possibili, anteriormente alla loro creazione. Negli sviluppi secenteschi di tale dibattito si intrecciano un aspetto teoretico e un aspetto storiografico. Gli autori barocchi si chiedono se nell'intelletto divino le essenze siano dotate, anteriormente alla loro creazione, di un *esse diminutum*, quale significato abbia tale espressione e se il padre di tale dottrina sia Scoto. All'inizio della seconda decade del XVII secolo, il gesuita calabrese Francesco Albertini scrive che vi sono due posizioni a proposito dello statuto dei possibili: una per cui le essenze anteriormente alla creazione sono del tutto nulla; un'altra per cui prima della creazione esse sono dotate, grazie all'attività dell'intelletto divino, di un essere relativo, *diminutum*, inferiore a quello reale e maggiore di quello di ragione. Egli attribuisce la seconda tesi agli scotisti Lichetto e Tartaret e aggiunge che essa, nonostante siano stati sollevati dubbi, è molto probabilmente ascrivibile allo stesso Scoto³⁷⁴. Anche Pasqualigo, vent'anni più tardi, ritiene che sia Scoto, che Lichetto, che Tartaret abbiano sostenuto la tesi per cui le essenze anteriormente alla creazione hanno un essere eterno non attuale, bensì *cognitum*³⁷⁵. Mastri scrive che tale dottrina è difesa dagli scotisti Francisco de Herrera, le cui opere si collocano a cavallo tra il XVI e il XVII secolo, e John Ponce³⁷⁶. Quest'ultimo, in effetti, all'inizio degli anni '40 scrive chiaramente che le essenze hanno un qual certo essere *diminutum* e che questo è un essere medio tra essere di ragione ed essere reale³⁷⁷. La posizione del conventuale meldolese è articolata. Da un lato egli non fa distinzione tra le dottrine di Lichetto e Tartaret e quelle del Sottile; afferma che Scoto sostiene che le essenze possibili hanno, anteriormente alla creazione, un *esse cognitum*; fa uso dell'espressione "*esse diminutum*". Dall'altro, però, sostiene che l'interpretazione dello *esse diminutum* accolta da Herrera e da Ponce è opera dei tomisti, che tale interpretazione è errata e che, pertanto, lo *esse cognitum* di cui parla Scoto non dev'essere inteso come gli scotisti suddetti intendono lo *esse diminutum*. Dal punto di vista teoretico, Mastri argomenta nel modo seguente: essere reale ed essere di ragione sono contraddittori; dunque non vi può essere un medio tra essi; dunque lo

³⁷⁴ DI VONA, *Studi sulla Scolastica... cit.*, p. 96.

³⁷⁵ *Id.*, p. 158.

³⁷⁶ *Id.*, p. 234. SANTORO, *Saggio... cit.*, p. 38, ove l'autore dà riferimenti ai testi di Herrera e di Ponce.

³⁷⁷ DI VONA, *Studi sulla Scolastica... cit.*, p. 232.

esse cognitum non può essere un tale medio³⁷⁸. Certamente lo *esse cognitum* è l'essere che i possibili hanno anteriormente alla loro creazione; ma cos'è, allora, lo *esse cognitum* di cui parla Scoto? Ecco una risposta preliminare che il nostro conventuale ricava da Vasquez e che egli dichiara di condividere pienamente: il Sottile «per tale *esse cognitum*, ac diminutum, quod tribuit creaturis ab æterno in mente divina, solum intelligit illud esse possibile creaturarum secundum quod ab æterno obijcia<n(?)>tur intellectui divino virtute suæ intellectionis, ratione cuius dicuntur ab ipso divino intellectu secundum quid produci, hoc est repræsentari»³⁷⁹. Alcune colonne più avanti Mastri ribadisce che la denominazione “*esse cognitum*” esprime il fatto che la cosa è nella mente «ut cognitum in cognoscente»³⁸⁰. In altri termini, lo *esse cognitum* esprime la natura della cosa conosciuta vista non quanto a ciò che tale cosa è, bensì quanto al suo essere conosciuta. Questi passi confermano quanto abbiamo trovato scritto nel *In Phys.*: lo *esse diminutum*, o *cognitum*, è precisamente lo *esse* che le cose hanno in quanto sono poste di fronte all'intelletto allorché sono conosciute da esso, è l'essere del concetto oggettivo. Ne viene che comprendere cosa sia lo *esse cognitum* è comprendere cosa sia ciò che differenzia l'oggetto dal concetto oggettivo; è, cioè, comprendere cosa sia un contenuto concettuale dal punto di vista non del suo contenuto, bensì dell'essere qualcosa di rappresentato. La descrizione che ho ora riportata è, come ho detto, preliminare. Mastri procede a un approfondimento in quattro punti. Primo punto. Lo *esse cognitum*, che è l'essere che le creature ricevono nell'intelletto che le conosce, è un puro essere di ragione; ove, precisa il nostro autore, per “essere di ragione” va inteso qui non una qualche opera dell'intelletto (*esse rationis formale et fabricatum*), bensì qualcosa che è visto dal lato della cosa stessa ma che è opera del solo intelletto (*esse rationis materiale et derelictum*)³⁸¹. Secondo punto. Lo *esse cognitum* riveste un ruolo

³⁷⁸ *In Met.*, d. 8 *De entis finiti essentia et existentia*, q. 1 *An status essentiae creaturarum ut ab existentia præscindit sit solius possibilitatis an etiam alicuius actualitatis*, a. 2 *Creaturas ab æterno non habuisse esse diminutum medium inter ens reale et rationis; ubi explicatur quid sit esse cognitum quod habuerunt*, nn. 12-15; II, pp. 56b-59a.

³⁷⁹ *Id.*, n. 16; II, p. 59b.

³⁸⁰ *Id.*, n. 19; II, p. 62a.

³⁸¹ *Id.*, n. 17; II, p. 59b. Per la distinzione tra i due tipi di *esse rationis* Mastri rinvia a *In Org.*, d. 3 *De ente rationis et secundis intentionibus*, q. 2 *Quid sit formaliter ens rationis et in quo eius essentia consistat*, a. 1 *Ens rationis formaliter non consistere in extrinseca denominatione, neque in aliqua relatione ex ea resultante in rebus*, n. 15; p. 297b. Tale riferimento rischia però di trarre in inganno. Nel passo citato, infatti, Mastri e Belluto parlano non dell'ente di ragione *materiale*, bensì della denominazione estrinseca considerata *pro materiali*, la quale

diverso a seconda del tipo di intelletto e del tipo di ente che è prodotto *in esse cognito*. Nel caso dell'essere prodotto *in esse cognito* dall'intelletto divino, i possibili non hanno alcun essere proprio anteriormente alla loro intellesione da parte di tale intelletto e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è intrinseca. Anche allorché qualcosa è conosciuto da un intelletto creato, tale cosa è prodotta *in esse cognito*; occorre tuttavia porre una distinzione. Nel caso in cui un intelletto creato conosca un ente reale, lo *esse cognitum* che tale ente acquisisce non è il primo essere posseduto da tale ente e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è estrinseca. Nel caso in cui un intelletto creato conosca un ente di ragione, lo *esse cognitum* che tale ente acquisisce è il primo essere posseduto da tale ente e la denominazione "essere prodotto *in esse cognito*" è intrinseca³⁸². Terzo punto. Lo *esse cognitum* è in ogni caso un *esse diminutum*. La determinazione "*cognitum*" non toglie l'essere creature e l'essere possibili delle creature possibili; dunque non toglie ciò che è posto dal termine "*esse*". Ciononostante attenua il senso in cui si può dire che le creature sono³⁸³. Quarto punto. Sia nel caso in cui il *cognitum* è un ente reale, sia nel caso in cui è un ente di ragione, lo *esse cognitum* non è una relazione tra la cosa e l'intelletto che la conosce; è, invece, un *esse rationis absolutum*. Mastri spiega che l'ente di ragione si distingue in assoluto e relativo: ente di ragione assoluto è quello che è pensato come un ente per sé; ente di ragione relativo è quello che è pensato come un ente che è tale in riferimento ad altro. Ebbene, le seconde intenzioni sono enti di ragione relativi; al contrario lo *esse cognitum* è un ente di ragione assoluto: esso non esprime, cioè, il rapporto di un intelletto con la cosa conosciuta, bensì il fondamento del rapporto di ragione tra la cosa e la conoscenza³⁸⁴.

Veniamo ora alla questione della natura del concetto oggettivo quanto al suo contenuto. Il problema può essere posto in questi termini: cosa sono le *res cognitæ*, prese come *res*, che il concetto formale manifesta e di cui il concetto oggettivo è manifestazione? Si è visto che Mastri e Belluto ritengono che il concetto formale possa rendere presente alla mente tanto enti reali, quanto enti di ragione. Si è però anche visto che,

esprime, a loro avviso, qualcosa di reale. Per evitare equivoci occorre pertanto tenere presente lo scopo dell'articolo suddetto e le tesi che i due conventuali espongono in *Id.*, a. 2 *Statuitur et declaratur formalitas entis rationis*, in particolare al n. 30; p. 308b.

³⁸² *In Met.*, d. 8, q. 1, a. 2, nn. 18-19; II, pp. 60b-61b.

³⁸³ *Id.*, n. 20; II, p. 62a.

³⁸⁴ *Ib.*; II, p. 62a-b.

per i nostri autori, l'ente di ragione può essere presente alla conoscenza diretta solo se esso è pensato come un ente reale. Ciò spinge ad affrontare la seguente questione: cos'è l'ente reale che è presente alla mente? Con questo non intendo, propriamente, porre la domanda su cosa sia un ente reale; intendo porre tale domanda sotto un particolare punto di vista: quello della natura dei contenuti concettuali quanto al loro contenuto. Ebbene, in primo luogo va detto che non occorre che la *res cognita* sia un individuo. Come si è visto, nel *In Met.* Mastri scrive che il concetto oggettivo può essere sia singolare che universale, giacché di fronte alla mente si pongono sia singolari che universali. Ne deduco che il nostro autore ritiene che *res cognitæ* possano essere non solo le sostanze complete e individue effettivamente esistenti (ovviamente sempre non per ciò che sono per se stesse, bensì in quanto poste di fronte alla mente), ma anche realtà incapaci di esistere isolatamente, come tutto ciò che rientra nella grande famiglia degli universali. In secondo luogo osservo che non occorre che la *res cognita* sia una realtà del tutto indipendente dall'operazione dell'intelletto. Il punto è che con il termine "universali" il nostro autore intende non solo gli universali metafisici, cioè le *formalitates*, ma anche *res* assai più esotiche. Già nella *quæstio* seconda della *disputatio* seconda del *In Met.* Mastri nega che Scoto abbia sostenuto che il concetto oggettivo di ente corrisponda a una realtà comune *ex parte rei*, a una *formalitas*: se così fosse, aveva argomentato, in Dio vi sarebbe composizione; ma ciò è impossibile³⁸⁵. Nelle *quæstiones* terza e quarta egli oltre a ribadire tale tesi³⁸⁶ e si chiede in modo tematico quale realtà abbia la *ratio entis*, cioè il concetto oggettivo di ente. Scoto aveva scritto che l'ente è qualcosa di reale³⁸⁷ e Mastri sostiene la medesima posizione. Il concetto oggettivo di ente, argomenta il meldolese, è reale sia perché immediatamente astratto dalla cosa, sia perché non è il puro prodotto di un'operazione dell'intelletto: «non habet esse in intellectu obiective per actum intelligendi a quo dependeat in esse et in conservari,

³⁸⁵ *Id.*, d. 2, q. 2 *An conceptus entis sit unus nedum respectu substantiæ et accidentis, sed etiam Dei et creaturæ*, nn. 40-46; I, pp. 98b-103b.

³⁸⁶ *Id.*, q. 4 *An conceptus entis sit ex natura rei ante intellectum præcisus et distinctus ab inferioribus*, a. 1 *Respectu substantiæ et accidentis conceptus entis est ex natura rei actualiter præcisus, non tamen respectu Dei et creaturæ*, nn. 70.76.77.80; I, pp. 119b.124a-b.125a.127a-b.

³⁸⁷ «Ens (...) est obiectum reale; quod patet quia de rebus dicitur in quid». JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, VI, q. 1, n. 10.

neque etiam dependet ab actu collativo intellectus»³⁸⁸. Ciò provoca una difficoltà: se l'ente non è una *formalitas*, in che senso esso è qualcosa di reale? Mastri dichiara di adottare la risposta di Trombetta. Essa è articolata in due punti. Primo: nel caso dell'ente, *ex parte rei* vi è non qualcosa di distinto dagli inferiori, bensì il fondamento di tale concetto. Secondo: il concetto oggettivo di ente si costituisce come distinto dagli inferiori solo per opera dell'intelletto³⁸⁹. In altri termini: il concetto oggettivo di ente non corrisponde a una realtà, ma solo a un fondamento di esso, sufficiente a permettere all'intelletto di elaborarlo e a costituirlo come concetto perfettamente unitario e perfettamente distinto dagli inferiori; è dunque un concetto né «omnino præcisum et distinctum ab inferioribus ante opus intellectus», né «omnino rationis»³⁹⁰. Dunque per Mastri vi sono *res cognitæ* che non hanno consistenza del tutto autonoma dall'operazione dell'intelletto. Aggiungo ora, come terzo luogo, che per il nostro autore non occorre neppure che la *res cognita* abbia una qualche consistenza autonoma dall'operazione dall'intelletto; occorre solamente che essa sia vista come dotata di tale consistenza. Mastri e Belluto, come si è detto, ritengono che vi siano concetti oggettivi anche di enti di ragione; avvertivano, però, che in tal caso gli enti suddetti dovessero essere visti, nella conoscenza diretta, come enti reali. A rigore, tra gli enti di ragione occorrerebbe fare una distinzione: in effetti, per i nostri conventuali le seconde intenzioni non sono prive di un qualche fondamento remoto nella realtà³⁹¹; al contrario la chimera, cioè l'impossibile per definizione, non ne ha alcuno³⁹². Resta, comunque, che i due correligionari ammettono che si dia concetto oggettivo anche della chimera; dunque anche di ciò che è pura opera dell'intelletto. Eccoci, allora, alla questione fondamentale: cosa la *res cognita* dev'essere per poter essere *cognita*, ossia per poter essere qualcosa di posto di fronte alla mente? Come la *res cognita* deve manifestarsi per poter essere una

³⁸⁸ Oltre all'intero *In Met.*, d. 2, q. 4, a. 1, si veda anche *Id.*, a. 2 *Quæ fuerit Scoti sententia circa præcisionem et realitatem conceptus entis*, n. 103, I, p. 144a.

³⁸⁹ *Id.*, nn. 97.100.104; I, pp. 138b.140b-141a.145b.

³⁹⁰ *Id.*, q. 4, [prologus], n. 66, p. 117b. Cf. anche *Id.*, q. 3 *An conceptus entis sit perfecte unus et præcisus*, nn. 51.63; I, pp. 106b-107a.115b-116a.

³⁹¹ *In Org.*, d. 3, q. 8 *De præcipua specie entis rationis, quæ dicitur secunda intentio*, a. 1 *Quid sit secunda intentio, quomodo fiat, et a prima differat*, n. 114; p. 349a. *Id.*, a. 2 *Ubi conferuntur secundæ intentiones cum primis et ad se invicem*, n. 124; p. 355a. Cf. SANTORO, *Saggio... cit.*, pp. 167-175.

³⁹² Ritengo che tra il XIII e il XVII secolo il termine "*chimæra*" muti di significato. Nel lessico di Tommaso d'Aquino mi pare valga "cosa inesistente"; nel lessico di Mastri vale certamente "cosa impossibile".

res cognita? Anche in questo caso la risposta può essere trovata là ove Mastri discute della consistenza dei possibili anteriormente alla loro creazione; e la risposta è: non occorre che la *res cognita* sia qualcosa di esistente; è sufficiente che essa sia qualcosa di possibile. Il conventuale meldolese scrive che altro sono le creature conosciute da Dio dall'eternità; altro è lo *esse possibile* che l'intelletto divino sa non ripugnare ad esse; altro è lo *esse cognitum*, cioè la semplice denominazione di "conosciute", che le creature acquiscono in quanto sono colte dalla conoscenza divina. Ora, l'essere che i possibili possiedono nell'intelletto divino in quanto sono detti "conosciuti" è un *esse simplicis denominationis* ed è pertanto un puro *esse rationis*. Al contrario lo *esse possibile* delle creature, cioè quell'essere che la conoscenza divina sa essere conveniente ai possibili, è lo *esse reale potenziale*, o *esse nominaliter*, ossia lo *ens reale nominaliter <sumptum>*. Infine, la creatura conosciuta da Dio dall'eternità è in parte qualcosa di reale, in parte qualcosa di ragione: è un ente reale se considerata secondo quell'essere che l'intelletto divino sa non ripugnare ad essa; è un ente di ragione se considerata in quanto quell'essere è detto conosciuto³⁹³. L'operazione compiuta da Mastri è chiara: egli ha distinto lo *esse possibile* dallo *esse cognitum* ed ha confinato quest'ultimo entro gli enti di ragione. Chiaro è anche che così facendo la difficoltà si trasferisce sullo *esse possibile*. Il problema diviene allora il seguente: cos'è quello *esse potenziale*, o *possibile*, di cui i possibili parrebbero costituiti? Il francescano romagnolo ne è consapevole; giunto a questo punto della trattazione egli si pone, in forma concisa, un'interessante obiezione. Al fine di comprenderla in tutta la sua portata e di cogliere il senso della risposta del meldolese, volgiamo per qualche istante l'attenzione al prologo della seconda *disputatio* del *In Met.*. Qui il nostro autore afferma che altro è l'ente considerato come participio, altro è l'ente considerato come nome: l'ente considerato come participio significa primariamente l'esistenza, o la cosa esistente in atto; l'ente considerato come nome significa primariamente l'essenza, o la cosa avente l'essenza. Il primo è un predicato quidditativo solo di Dio; il secondo è il predicato universalissimo, quidditativo ed essenziale

³⁹³ *In Met.*, d. 8, q. 1, a. 2, nn. 17.21[o.e.]; II, pp. 59b.63a. Il numero del paragrafo 21 è erroneamente omissso; mi pare logico individuare tale paragrafo nella parte del testo che inizia con il primo capoverso di p. 63a e si conclude con l'inizio del paragrafo 22. Sulle posizioni secentesche a proposito della natura dei possibili cf. l'intero DI VONA, *Studi sulla Scolastica... cit.*; ID., *Studi sull'ontologia... cit.*, II, pp. 176-188; COOMBS, *The possibility of created entities in seventeenth-century scotism*, in «The philosophical quarterly», 43 (1993), pp. 447-457.

di tutte le cose³⁹⁴. Ora, con il termine ente, scrive Mastri nella *disputatio* ottava, si potrebbe intendere lo *esse realis existentiae*, cioè lo *ens reale verbaliter sumptum*. Ebbene, se così fosse, egli prosegue, si potrebbe ritenere che l'ente possibile sia in qualche modo qualcosa di intermedio tra ente reale ed ente di ragione. Ed ecco la sua risposta. Vi è qualcosa che permette ai possibili di essere distinti *ab aeterno* dagli enti di ragione e dagli impossibili (*a chimæris*); questo è precisamente il loro *esse*; ma il loro *esse* è lo *esse possibile*; dunque lo *esse possibile* è ciò che fa sì che i possibili non siano enti di ragione. Ne viene che «absolute et in rigore loquendo» lo *esse possibile* «est ens reale»; quindi «simpliciter et absolute loquendo nomine entis realis non solum intelligendum venit quod est existens in rerum natura extra causas, (...) sed etiam id cui non repugnat esse sic in rerum natura». In definitiva: l'ente possibile non è qualcosa di intermedio tra ente reale ed ente di ragione perché è esso stesso l'ente reale, o almeno l'ente reale preso come nome³⁹⁵. In queste righe emerge uno dei principali nodi teoretici della scolastica secentesca. La soluzione adottata da Mastri a proposito della natura dell'ente possibile non è una sua creazione; al contrario, tra gli scolastici rinascimentali e barocchi, e non solo tra gli scolastici, essa riscuote ampio consenso, seppur con alcune differenze di accento³⁹⁶. Gli autori di questa corrente di pensiero hanno almeno due buone ragioni, strettamente connesse, per affermare l'identità di ente reale ed ente possibile. Una la vedremo più avanti, allorché si affronterà il tema dell'essenzialismo nella scienza. L'altra è precisamente quella che abbiamo ora sotto gli occhi. La domanda è semplice: l'ente possibile è qualcosa di intermedio tra ente di ragione ed ente reale? Le esigenze teoretiche in campo sono altrettanto lineari: da un lato è problematico introdurre un medio tra ente di ragione ed ente reale; dall'altro occorre spiegare cosa permette ai possibili di essere distinti *ab aeterno* dagli impossibili. La soluzione del meldolese è comune tra gli autori deuterioscolastici e sorge spontanea

³⁹⁴ *Id.*, d. 2, [prologus]; I, p. 65.

³⁹⁵ *In Met.*, d. 8, q. 1, a. 2, n. 21[o.e.]; II, p. 63b. Colpisce la facilità con cui Mastri passa dal termine “*esse*” al termine “*ens*” e viceversa; essa, vorrei osservare, è propria del testo.

³⁹⁶ Non pochi tomisti sono inclini a concepire l'ente in termini di participio, e dunque in riferimento all'esistenza, più di quanto lo siano Mastri e i neoterici; cf. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza*, I, Firenze 1960, pp. 178-179.253-266 e *Id.*, *Studi sull'ontologia... cit.*, II, pp. 109-113. Si veda comunque ciò che ho scritto a proposito della tradizione tomista nella primo capitolo della ricerca. Ciò non toglie che neppure la tradizione scotista sia del tutto omogenea; si veda ad esempio la tesi di Filippo Fabri in SCAPIN, *La metafisica... cit.*, p. 516.

dalla stessa impostazione della questione: lo *esse possibile* non può essere qualcosa di medio tra ente reale ed ente di ragione; ma esso non è ente di ragione; dunque è ente reale; dunque, ancora, non vi è identità tra ente reale ed ente esistente. Se l'esistenzialismo neoscolastico o post-neo-scolastico sia o non sia riuscito a elaborare una dottrina sulla natura del possibile migliore di questa, è cosa che non sta a me giudicare. Certo è invece, da un punto di vista storico, che quando Leibniz rifletteva sulla natura dei possibili ed entrava su questo tema in conflitto con Spinoza, egli aveva alla spalle e a disposizione i frutti di un dibattito secolare. Lascio ai modernisti l'indagine su questo argomento. Ciò che va ora osservato è che questa dottrina illustra la natura della *res cognita* quanto al suo contenuto. Mastri ci aveva detto che essa è un ente reale; ossia, più precisamente, che affinché qualcosa si manifesti, deve manifestarsi alla conoscenza diretta come ente reale. Ebbene ora sappiamo che l'ente reale è l'ente possibile. Dunque, affinché la *res* sia *cognita*, cioè si manifesti, occorre che in qualche modo si manifesti come possibile. In altri termini, la condizione minima che qualcosa deve possedere per essere pensabile è l'averne non un essere di esistenza, bensì un essere possibile.

In sintesi, la tesi di Mastri e Belluto sulla natura della cosa conosciuta è la seguente. Allorché un intelletto emette un atto di conoscenza, per tale intelletto non vi è altra cosa in sé che quella che esso coglie come concetto oggettivo, cioè come contenuto concettuale; detto in altre parole, non vi è per l'intelletto altra cosa in sé che quella vista. Essa, poi, può essere considerata in quanto è vista o in quanto è una certa cosa: lo *esse cognitum* è l'essere di tale cosa considerata nel suo essere conosciuta; lo *esse possibile* è l'essere di tale cosa considerata per ciò che di essa si manifesta.

Tutto questo ha considerevoli ricadute sul piano epistemologico. La prima e più generale sta nel fatto che le scienze, tutte le scienze, si occupano di *rationes*, cioè di concetti oggettivi. Esse, in altri termini, si occupano delle cose manifeste, non delle cose così come esse sono *ex parte rei*; nondimeno esse si occupano di tali cose non in quanto manifeste, bensì in quanto cose; si occupano, cioè, del contenuto di tali manifestazioni. Questo vale anche per la metafisica: anche l'ente di cui si occupa la metafisica, infatti, è una *ratio*, un concetto oggettivo, un contenuto concettuale. Va però osservato che per Mastri e Belluto i concetti oggettivi non sono tutti del medesimo tipo. Alcuni sono manifestazione di qualcosa che esiste solo nella mente, come i concetti oggettivi delle seconde intenzioni; altri sono manifestazione di qualcosa che esiste anche nella realtà. Le scienze, che si occupano di tali contenuti concettuali,

risentono ovviamente di tali diversità: la logica, ad esempio, è una scienza che si occupa di seconde intenzioni; la fisica è una scienza che si occupa di prime intenzioni. In questo panorama, la metafisica ha una collocazione peculiare. Essa si occupa della *ratio entis*. Ora, si è visto che per i due conventuali il concetto oggettivo di ente è sì un concetto oggettivo di prima intenzione, tuttavia esso acquisisce il proprio contenuto solo a seguito di una certa operazione dell'intelletto. In altri termini, esso non è manifestazione di un qualcosa che esista nella realtà così come esso si manifesta; nella realtà, lo ricordo, vi è solo il suo fondamento. Ne viene da un lato che la metafisica è, con la fisica e diversamente dalla logica, scienza di qualcosa di reale; dall'altro che essa non è però scienza di qualcosa di reale così come è scienza di qualcosa di reale la fisica. Resta in ogni caso che anche le scienze che si occupano di qualcosa di reale si occupano, a rigore, solo di un qualcosa che è presente alla mente.

I caratteri generali della scienza

La scienza non dev'essere solo vera; dev'essere anche certa, evidente, necessaria, dell'universale e deve procedere per discorso sillogistico formalmente corretto. I caratteri enumerati dai due francescani sono tradizionali; non del tutto scontato, tuttavia, è il modo in cui essi li interpretano³⁹⁷.

A proposito del secondo carattere, i nostri autori distinguono due tipi di certezza: intrinseca, o oggettiva, o metafisica, è quella che proviene dall'oggetto stesso; estrinseca è quella che proviene da una fonte esterna all'oggetto. La prima è propria di ciò che non può stare diversamente; la seconda si distingue in morale e fisica: morale è quella di ciò che è affermato tale in seguito a un atto della volontà (compreso ogni tipo di assenso emesso sulla fiducia, escluso l'assenso per fede teologale); fisica è quella di ciò che naturalmente non può stare diversamente ma che è tale per cui Dio può disporre che le cose vadano in altro modo. Ebbene, scienza perfetta, scrivono i due colleghi, è solo quella che ha evidenza metafisica³⁹⁸. In poche righe, senza dare particolari spiegazioni, Mastri e Belluto tagliano, sul piano epistemologico, il nodo di Gordio del problema dell'estensione della *onnipotencia Dei absoluta*: vi sono cose che

³⁹⁷ Scoto non enumera esplicitamente tra i caratteri della scienza l'essere vera e dell'universale; inoltre intende l'essere "del necessario" in un senso diverso da quello in cui lo intenderanno Mastri e Belluto. Sulla concezione del Sottile su questo argomento si veda BETTONI, *Duns...* cit., pp. 187-190.

³⁹⁸ *In Org.*, d. 12, q. 1, n. 3; p. 830a.

neppure Dio può far essere diversamente e solo di queste si occupano le scienze perfette.

Il terzo carattere consiste in una chiarezza di conoscenza tale per cui l'intelletto vede chiaramente la verità dell'oggetto e la connessione del predicato con il soggetto della proposizione. Essa presenta due aspetti: dal lato della potenza conoscente è la chiarezza della conoscenza che percepisce la connessione dei termini; dal lato dell'oggetto conosciuto è l'attitudine presente nell'oggetto stesso a manifestarsi «clare ed distincte» all'intelletto. Quest'ultima è di due tipi: immediata e mediata. Vi è evidenza immediata quando l'intelletto può assentire alla proposizione sulla base della sola apprensione dei termini; è questa l'evidenza dei principi immediati. Vi è evidenza mediata quando l'intelletto ha evidenza della verità di una proposizione solo a partire da un altro principio. In questo passo Mastri e Belluto osservano che la scienza è conoscenza di conclusioni, non di principi; dunque, ne deducono, l'evidenza che è propria della scienza è quella mediata³⁹⁹. Con ciò, nondimeno, essi non intendono negare l'importanza dell'evidenza dei principi. La discussione che essi aprono a questo punto dell'esposizione ha come sfondo il problema dello statuto epistemologico della *sacra doctrina*. La questione viene così impostata. I tomisti ritengono che affinché si dia scienza, è sufficiente che la conclusione sia evidente in sé, cioè che esprima un nesso effettivamente esistente *ex parte rei*, e che l'intelletto veda che essa dipende dai principi e sappia in un qualunque modo che quei principi sono veri; non occorre, invece, che l'intelletto abbia evidenza della verità dei principi. Mastri e Belluto, al contrario, ritengono che occorre che l'intelletto abbia evidenza della verità dei principi. Essi argomentano, in definitiva, che vi è scienza solo se l'intelletto vede «clare et distincte» la conclusione; ma ciò accade solo se l'intelletto trae la conclusione, e la sua evidenza, da principi che esso coglie come evidenti; dunque vi è scienza solo se l'evidenza della conclusione è percepita ed è percepita come proveniente dall'evidenza dei principi. Ne viene che la teologia rivelata, propriamente parlando, non è una scienza. Poco importa, proseguono i nostri autori, che i suoi principi siano evidenti nella mente del beato: affinché generino scienza, essi devono essere evidenti nella mente di colui che trae conclusioni da essi; se così non è, le conclusioni non saranno evidenti. Ma il viatore non possiede l'evidenza di quei principi; dunque nella mente del viatore la *sacra do-*

³⁹⁹ *Id.*, n. 4; p. 830a-b.

crina non è una scienza⁴⁰⁰. Questa difesa dell'importanza dei principi non deve far pensare che i due conventuali concepiscano il procedere della scienza come un puro dedurre conclusioni da principi immediatamente evidenti. Ciò non è vero in primo luogo perché essi ritengono che il momento iniziale della scienza operata dall'uomo sia *quia*; ritengono cioè che la conoscenza umana si muova, almeno inizialmente, dall'effetto al principio⁴⁰¹. In secondo luogo perché non è affatto detto che i principi da cui sono tratte le conclusioni siano evidenti in modo immediato. Nella seconda parte delle *Institutiones dialecticæ* Mastri e Belluto chiariscono che proposizioni "immediate" sono quelle non dimostrabili a priori per un altro medio dello stesso genere. Ciò implica, proseguono, che esse non sono tali da essere del tutto indimostrabili; possono invece essere dimostrate o a posteriori, o a partire da principi appartenenti a un genere diverso, cioè, in definitiva, a un'altra scienza. Dunque, concludono, vi è un'immediatezza assoluta e una relativa: principi formalmente immediati sono quelli del tutto indimostrabili; principi virtualmente immediati sono quelli primi in una certa scienza, la quale può però essere subordinata a un'altra scienza e i cui principi possono pertanto essere dimostrati a partire da quelli della scienza alla quale essa è subordinata⁴⁰². Resta, come si è visto, che affinché per un dato intelletto la scienza subordinata sia effettivamente una scienza, occorre che ad esso siano presenti sia la scienza subordinante che la scienza subordinata. Un fatto che avrà probabilmente destato l'interesse del lettore è la presenza del sintagma «clare et distincte». Dico subito che esso non costituisce prova di un qualche rapporto diretto tra i due conventuali e Descartes. È invece vero che essi operano in un ambiente comune. Le *Meditationes de prima philosophia* furono pubblicate nel 1641, due anni dopo la prima edizione del *In Org.* e cinque anni prima della seconda edizione della medesima opera. Difficile comunque istituire un confronto. L'espressione utilizzata da Mastri e Belluto è avverbiale e riferita all'atto del conoscere; in Descartes, invece, essa è aggettivale e riferita alla nozione. Recentemente si è tentato di leggere il "*distinctus*" cartesiano mettendolo in rapporto con le dottrine sulla distinzione tardomedioevali, di Suárez e dello stesso Descartes. Ne è risultato che si danno effettivamente nessi tra il "*distinctus*" delle cartesiane idee chiare e di-

⁴⁰⁰ *Id.*, nn. 4-6; pp. 830b-831b.

⁴⁰¹ Su questo tema mi soffermerò più avanti.

⁴⁰² *In Org.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2 *De attinentibus ad materiam syllogismi*, tract. 1 *De syllogismo demonstrativo*, cap. 4 *De demonstratione propter quid*, n. 22; p. 114a-b.

stinte e i diversi tipi di distinzione. Chiaro e distinto è ciò che può essere pensato prescindendo completamente da qualcos'altro. Tale caratteristica è propria, nel linguaggio di Descartes, innanzi tutto di ciò che è distinto di distinzione reale: le sostanze tra di loro. Non è propria, invece, di ciò che è distinto di distinzione di ragione: sostanza e attributo e attributo e attributo. È propria, infine, solo di uno degli estremi distinti di distinzione modale: la sostanza rispetto al modo, ma non il modo rispetto alla sostanza⁴⁰³. Nel caso dei due convenutali è difficile cogliere un nesso definito tra il “*distincte*” e la loro dottrina, peraltro molto articolata⁴⁰⁴, sulle distinzioni. Quel “*distincte*” parrebbe essere un semplice opposto di “*confuse*”. Ora, contestando il modo tomista e suareziano di intendere la predicazione in retto del genere nei confronti della specie, Mastri sostiene che “*confuse*” significa “potenzialmente”⁴⁰⁵. Ne viene che “*distincte*” parrebbe avere il semplice significato di “non entro qualcosa di più generale”, “per se stesso”. Impossibile, almeno alla luce dei dati a mia disposizione, collegare il termine in esame con un tipo di distinzione piuttosto che con un altro.

Il quarto carattere della scienza è la sua necessità. Essa, precisano immediatamente Mastri e Belluto, non dev'essere intesa nel senso che la scienza si occupa solo di ciò che non può non esistere. Il punto è, osservano, che occorre distinguere due tipi di necessità: incompleta e completa. Necessità incompleta è quella propria di ciò che non può non esistere. Necessità completa è quella che si dà quando due cose hanno tra loro un rapporto tale per cui una include necessariamente l'altra; è, cioè, la necessità di un rapporto. Ebbene, il secondo tipo di necessità si ripercuote nel giudizio. Le due cose, infatti, saranno significate da termini. Allorché l'intelletto affermerà il primo dei due termini a proposito del secondo in virtù di quel rapporto, genererà una proposizione in cui i termini saranno legati necessariamente. Tale proposizione, inoltre, sarà sempre conforme allo stato delle cose; dunque necessariamente vera. Ora, il secondo tipo di necessità è possibile anche nel caso di corruttibili: essi infatti hanno predicati che non possono non convenire loro. Ma

⁴⁰³ GHISALBERTI, *La dottrina delle distinzioni nei “Principia”*: tradizione e innovazione, in ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI, *Descartes: “Principia Philosophiae” (1644-1994). Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera. Parigi, 5-6 maggio 1994. Lecce, 10-12 novembre 1994*, Napoli 1996, pp. 179-201.

⁴⁰⁴ Cf. POPPI, *Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni*, in *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padova 1966, pp. 723-773.

⁴⁰⁵ *In Org.*, d. 5 *De universalibus in particulari*, q. 1 *De genere*, a. 4 *Expeditur varia quæsitæ de genere*, nn. 49.54-55; pp. 438a-b.440a-b.

alla perfezione della scienza è richiesto solo il secondo tipo di necessità, non il primo. Dunque, concludono Mastri e Belluto, vi può essere scienza necessaria, e perfetta, anche dei corruttibili. Il brano presenta più di una ragione di interesse. Richiamo l'attenzione innanzi tutto sul presupposto che mi pare al centro, in qualità di premessa minore, dell'intera argomentazione dei due conventuali. Essi scrivono che «ad scientiam perfectissimam non requiritur prima necessitas (...), sed secunda»: non gli occorre, cioè, la necessità incompleta; gli occorre invece quella completa. Con questa duplice tesi Mastri e Belluto operano una radicale scelta di campo e portano allo scoperto due dei tratti fondamentali del loro pensiero filosofico. La loro affermazione suppone in primo luogo che vi possa essere una necessità completa; suppone, dunque, che si diano *rationes* tali per cui esse e i loro rapporti sono assolutamente stabili e immutabili. E difatti poche pagine più avanti essi sostengono che «obiectum non quatenus mutabile causare notitiam immutabilem sui, sed potius quatenus natura; et quia natura obiecti mutabilis habet immutabilem habitudinem ad aliud, poterit gignere notitiam sui ipsius immutabilem»⁴⁰⁶. In secondo luogo suppone che le scienze, anche quelle più perfette, si occupino di tali *rationes* e dei loro rapporti; suppone, dunque, che la scienza non si occupi dell'esistenza delle cose, a meno che questo non sia un loro predicato essenziale. Mastri e Belluto sono pienamente consapevoli di questo tratto della loro dottrina e lo enuncieranno esplicitamente più avanti. Vediamo ora le ragioni che essi portano a favore della propria tesi. La scienza non può essere necessaria di necessità incompleta per due motivi: «præter Deum omnia contingentem existunt» e «etiam ipsa scientia corruptibilis est». Essi offrono ulteriori elementi su cui riflettere. In primo luogo osservo che le affermazioni di Mastri e Belluto conducono alla posizione che essi difendono solo se si ritiene che vi possa essere scienza di qualcosa che non è Dio. Anche questo, mi pare, è un modo per secolarizzare l'orizzonte della conoscenza umana: per fare scienza di qualcosa non occorre ritrovarlo in Dio; è sufficiente, invece, considerarlo per quel che è. Se l'aver posto l'attenzione sull'essenze è la cifra della Scolastica a partire dal XIV secolo, allora è alla Scolastica che spetta il merito, o il demerito, di aver concluso il medioevo dando vita a una scienza laica. Una seconda conseguenza è che la scienza di cui parlano i nostri autori è qualcosa di umano: anch'essa infatti, considerata come *res*, è corruttibile. La ragione, poi, per cui la scienza dev'essere necessaria di necessità incompleta

⁴⁰⁶ *Id.*, d. 12, q. 1, n. 9; pp. 833a.

è la seguente: «*quatenus talem habet veritatem ut nunquam possit contingere mutari in falsam, spectata quacunq̄ue potentia et temporis differentia*». Questo ci introduce al problema dell'esatta determinazione della natura della necessità della scienza. Il problema è dato dal fatto che Mastri e Belluto fanno riferimento a due diverse necessità: alla necessità del legame dei termini che significano ciò che nella realtà è unito per la natura stessa delle cose; e alla necessità della verità della proposizione costituita dall'unione dei due termini. Ebbene, la questione è la seguente: la necessità della scienza sta nel fatto che le sue proposizioni sono necessariamente vere o nel fatto che le sue proposizioni sono costituite da termini legati necessariamente? Il testo riportato nell'ultima citazione fornisce una risposta apparentemente inequivocabile: la scienza è necessaria perché (e, dunque, nel senso che) le proposizioni di cui essa è costituita non possono mai divenire false. Sennonché nelle righe successive Mastri e Belluto scrivono, concludendo la loro esposizione, che la condizione per cui la scienza dev'essere necessaria è inclusa in quella per cui essa dev'essere certa di certezza metafisica. L'attenzione, in tal caso, va al fatto che la scienza tratta di qualcosa che non può essere diversamente da come è; dunque al fatto che le sue proposizioni sono costituite da termini legati necessariamente. Ora, è chiaro che Mastri e Belluto vedono tra le due necessità uno stretto collegamento: la necessità del legame tra termini non fonda la verità della proposizione, tuttavia fonda la necessità della verità della proposizione vera. Resta che aver sottolineato, se non privilegiato, questo secondo aspetto non può essere privo di significato. Mettere l'accento sulla necessità della verità è richiamare l'attenzione sul legame che sussiste tra la formulazione della proposizione e lo stato di cose che essa significa; è, dunque, richiamare l'attenzione sul fatto che la scienza è tale non per la sola ragione che i termini nelle proposizioni che la compongono sono uniti necessariamente, bensì anche perché tale necessità è espressione del legame tra ciò che i termini designano. Cosa sia, poi, ciò che in ultima analisi i termini designano, Mastri e Belluto qui non lo dicono chiaramente⁴⁰⁷.

⁴⁰⁷ *Id.*, n. 7; pp. 831b-832a. Per un approfondimento sulla natura della necessità e della contingenza nell'ambito della proposizione nel pensiero di Mastri e Belluto, cf. SCAPIN, *Necessità e contingenza in Mastri-Belluti*, in *Problemi... cit.*, pp. 793-803. Devo tuttavia osservare che Scapin non coglie che la necessità incompleta a livello logico ha un corrispettivo ontologico, o almeno oggettuale. Addebito tale carenza al fatto che egli utilizza solamente quanto Mastri e Belluto scrivono nelle *Institutiones dialecticæ*, ove i nostri autori presentano le proprie dottrine in forma abbreviata.

Quinto carattere della scienza è l'essere scienza dell'universale. Lo prova il fatto, scrivono i nostri autori, che la scienza dimostra le proprietà del suo oggetto proprio e adeguato. Ma esso dev'essere universale: in caso contrario quella proprietà non potrebbe convenire ad altri singolari. Dunque, concludono implicitamente i due conventuali, la scienza si occupa di universali. L'argomento si regge su due premesse. La prima è enunciata in modo esplicito: la scienza dimostra le proprietà del suo oggetto proprio. La seconda è posta solo implicitamente: è falso che le proprietà dimostrate da una scienza debbano convenire a un solo individuo. Ebbene, in primo luogo va notato il significato che assume nelle righe in esame il termine "scienza". Esso designa non un insieme di proposizioni, bensì un centro di attività che compie una certa azione rispetto a un certo oggetto. In secondo luogo osservo che Mastri e Belluto non si preoccupano di dar ragione della premessa che è qui al centro dell'attenzione: quella per cui è falso che le proprietà dimostrate da una scienza debbano convenire a un solo individuo. L'argomento è seguito da un esempio e da una precisazione che ci aiutano a diradare parte dell'oscurità su questo punto. La capacità di ridere, scrivono i nostri autori, non può convenire adeguatamente a Pietro; essa, al contrario, deve convenire all'uomo: se così non fosse, infatti, nessuno potrebbe essere capace di ridere se non Pietro. La caratteristica in esame, aggiungono, vale per le scienze che si occupano di un oggetto creato, ma non per quella che si occupa di Dio. Vale per le prime perché le cose create sono tali per cui un universale si realizza in più individui. Non vale per la seconda per la ragione seguente. Se si desse una natura singolare per se stessa (*de se hæc*) la quale possedesse proprietà, o quasi-proprietà (*quasi passiones*⁴⁰⁸), sue proprie (*primo*), allora di essa vi potrebbe essere scienza; ma questo è precisamente il caso della natura divina; dunque la natura divina è oggetto di scienza anche se non si dà in più individui⁴⁰⁹. Questo insieme di tesi ci mostra più chiaramente il senso della posizione di Mastri e Belluto. In primo luogo appare ora che essi ritengono evidente sia che l'intelletto è capace di dimostrare che una medesima proprietà conviene a più individui, sia che la scienza è precisamente ciò che esegue tali dimostrazioni. È dunque la scienza così come si dà a richiedere che essa si occupi di universali. In secondo luogo i due conventuali

⁴⁰⁸ "Passio", che normalmente traduco con "proprietà", è per Mastri e Belluto l'accidente proprio: cf. *Id.*, d. 13 *De demonstratione*, q. 2 *De terminis demonstrationis*, a. 3 *De maiori extremo demonstrationis*, n. 39; pp. 922b-923a.

⁴⁰⁹ *Id.*, d. 12, q. 1, n. 7; p. 832a.

esplicitano le caratteristiche che deve avere qualcosa per poter essere oggetto di scienza: essere una natura dotata di proprietà sue proprie. È solo, dunque, perché le nature create sono universali che le scienze create sono dell'universale. In definitiva queste precisazioni mostrano che per Mastri e Belluto la scienza si occupa sempre e solo di nature. Ciò non toglie che essa si occupi anche dei singolari creati; se ne occupa, tuttavia, indirettamente, materialmente, solamente in quanto essi includono una natura. Sarebbe ora interessante sapere se l'universale di cui i nostri scotisti parlano sia l'universale logico o quello metafisico. Sarebbe anche interessante sapere cosa si debba intendere con "natura". Circa il primo quesito osservo che i due conventuali danno una definizione di "universale logico" e di "universale metafisico" che mal si adatta a ciò che molti autori moderni e contemporanei hanno denominato chi "realismo ingenuo", chi "realismo immediato". Universale logico è l'universale in atto, cioè predicabile; universale metafisico è l'universale in potenza e il fondamento del primo. Il secondo «dupliciter sumi potest: vel pro fundamento remoto, et est natura ipsa per differentiam contracta; vel pro propinquo et immediato, et est ipsa natura per intellectum abstracta a conditionibus individuantibus»⁴¹⁰. Ora, i nostri autori non si stanno chiedendo se la scienza si componga di concetti universali; si stanno chiedendo se si occupi di universali. Dunque, l'universale in questione non è quello di cui una scienza si compone; è quello che una scienza ha per oggetto, che sta, cioè di fronte alla mente come conosciuto da essa. Ne viene che l'universale in questione è quello metafisico. Circa la seconda domanda, un primo dato delimitatore sta nel fatto che per i due conventuali l'ente non è, sul piano metafisico, una *natura communis*; eppure di esso vi è scienza. Ne viene che il termine "natura" ha in questo brano un significato più generico di quello di "natura communis". In secondo luogo sottopongo all'attenzione del lettore un quesito. Ci si può chiedere per quale ragione Mastri e Belluto escludano che vi possa essere scienza del singolare preso nella sua singolarità. Esso è qualcosa di definito e di ultimo; pertanto gli competono proprietà sue proprie. Inoltre è conoscibile. I nostri autori negano che l'intelletto *pro statu isto* conosca intuitivamente il singolare e ciò che lo rende tale: la potenza intellettuale, argomentano, nello stato presente co-

⁴¹⁰ *Id.*, d. 4 *De universalibus in communibus*, q. 1 *An detur universale a parte rei*, a. 2 *Resolutio quaesiti de universalibus in praedicando*, n. 27; p. 373a. Per qualche indicazione sulla dottrina sugli universali in Mastri e Belluto cf. CARUSO, *Pedro Hurtado... cit.*, pp. 104-106. Devo tuttavia osservare che Caruso non si avvede che per i nostri autori l'universale logico non è riconducibile *ex parte rei* alla sola natura comune.

nosce il singolare solo a partire da ciò che gli è fornito dalla conoscenza sensibile; dunque solo a partire dagli accidenti. Rivendicano, tuttavia, che anche *pro statu isto* l'intelletto possa conoscere astrattivamente il singolare in modo diretto e per la specie sua propria. Resta poi che *ex natura potentiae* l'intelletto è capace di cogliere intuitivamente il singolare anche quanto a ciò che lo rende tale⁴¹¹. Tutto questo suggerisce un secondo dato delimitatore: nel brano in esame il termine “*natura*” ha un significato più ristretto del termine “conoscibile”. Ne concludo, sotto un profilo strettamente esegetico, che Mastri e Belluto sostengono tre tesi: che le scienze si occupano di qualcosa che definisce una classe di individui; che vi può essere una classe che comprende di diritto un solo individuo; che né la *ultima formalitas* di un individuo, né l'insieme delle *formalitas* di un individuo definiscono una classe di individui e che, pertanto, l'individuo che ne risulta non appartiene a una classe composta di diritto da un solo individuo.

Sesto e ultimo carattere della scienza è che essa sia prodotta (*causata*) per mezzo di un discorso sillogistico corretto. La scienza, infatti, non è una conoscenza qualsiasi; è, invece, una conoscenza di qualcosa che è conosciuto per mezzo della sua causa, una conoscenza ottenuta discorsivamente e ponendo conclusioni (*cognitio rei per causam, discursiva et illativa*). Ma nel porre la conclusione (*illatio*) l'intelletto può errare; dunque occorre che esso giunga a quest'ultima attraverso una dimostrazione corretta. Questa condizione però, precisano i nostri autori, non è della scienza come tale; essa è, piuttosto, effetto di un modo imperfetto di fare scienza. Mastri e Belluto ritengono che alla sua radice vi siano due deficienze: dal lato della scienza, il fatto che *causatio dicit dependentiam*; dal lato della potenza conoscente, il fatto che essa acquisisca una conoscenza per volta, una dopo l'altra. Con ciò, ritengo, essi intendono dire non che la caratteristica in questione è effetto diretto delle imperfezioni suddette, bensì che essa è ciò che garantisce alla scienza la possibilità di rimanere tale nonostante il modo deficitario in cui quest'ultima si attua. Ora, le deficienze segnalate sono, appunto, delle deficienze e non appartengono alla scienza divina: l'intelletto divino, infatti, «unico actu simul omnia attingit clare et distincte». Dunque la scienza divina può essere scienza anche senza essere generata per mezzo

⁴¹¹ In *De anima*, d. 6 *De potentiis animae rationalis et primo de intellectu ac eius actibus*, q. 7 *De cognitione universalis et singularis*, a. 1 *Resolutio quaesiti quoad cognitionem singularis*; pp. 473a-488b. Cf. SANTORO, *Saggio... cit.*, pp. 149-157.

di un discorso sillogistico⁴¹². Mastri e Belluto attribuiscono questa tesi a Scoto e, in effetti, non vi è dubbio che essa appartenga al Sottile; nulla di nuovo, dunque, sul piano storico. Nondimeno vorrei richiamare l'attenzione sulle due ragioni con cui i nostri autori la sostengono. Esse fanno riferimento, come si è visto, a due deficienze della scienza che procede sillogisticamente; si tratta ora di capire quali esattamente esse siano e, di conseguenza, perché Mastri e Belluto scrivano che l'una si pone dal lato della scienza, l'altra dal lato dell'intelletto. La prima fa leva su ciò che i nostri autori chiamano "*causatio*": la scienza che procede sillogisticamente è imperfetta, essi argomentano, perché *causatio dicit dependentiam*. Ora, il punto è: di quale *causatio* parlano i due convenzionali? Una prima ipotesi è che si tratti della causalità esercitata dalla *res* su certi tipi di intelletto. L'intelletto divino non dipende dalla cosa per conoscerla; al contrario l'intelletto umano conosce la cosa solo se essa esercita su di lui un qualche tipo di azione. Ritengo, tuttavia, che questa interpretazione sia poco probabile. In primo luogo Mastri e Belluto non accennano in alcun luogo, nel testo in esame, alla dipendenza della conoscenza umana dalla *res*. In secondo luogo osservo che l'imperfezione che essi additano compete non alla conoscenza umana, bensì alla scienza umana; ma la scienza, come si è visto, non è una conoscenza qualsiasi; dunque l'imperfezione che i nostri autori segnalano sembra riguardare la scienza presa non come conoscenza, bensì come un certo tipo di conoscenza. Ebbene, vi è solo un'altra *causatio* che può essere presa in esame in questo conteso ed è di essa sola, in effetti, che i nostri autori fanno qui menzione: la causazione della scienza da parte del discorso sillogistico corretto. Ora, Mastri e Belluto ci hanno spiegato che il discorso sillogistico corretto causa la scienza solo allorché quest'ultima è scienza di qualcosa visto nella dipendenza dalla sua causa; è, cioè, conoscenza previa di quella causa la cui conoscenza è ciò che fa sì che la conoscenza della *res* sia una conoscenza scientifica. Detto in altri termini: posto " $a \rightarrow b$ ", la scienza che procede sillogisticamente è conoscenza di *b* nella sua dipendenza da *a*. Ne viene che la deficienza di tale tipo di scienza è il fatto che in quest'ultima la conoscenza scientifica di *b* debba dipendere dalla conoscenza dell'implicazione di *b* da parte di *a*. Dunque, utilizzando il modo di esprimersi dei nostri autori, la deficienza che essi qui invocano è il fatto che la scienza che procede sillogisticamente è scienza *per causas* e dunque, tornando alle conseguenze di ciò sul piano logico, che è tale per cui la conoscenza della conclusione dipende dalla

⁴¹² *In Org.*, d. 12, q. 1, n. 8; p. 832a.

conoscenza delle premesse. La seconda ragione per cui il procedere sillogisticamente è condizione propria solo di una scienza imperfetta fa leva sul fatto che questo tipo di scienza è una scienza discorsiva. Posto “ $a \rightarrow b$ ”, un intelletto che proceda sillogisticamente conosce prima a , poi b . La natura delle due imperfezioni suddette viene ulteriormente illuminata dall’ultima frase dell’esposizione dei nostri autori sulla sesta condizione della scienza. In essa Mastri e Belluto illustrano la natura della scienza in Dio: l’intelletto divino, essi scrivono, «unico actu simul omnia attingit clare et distincte». Possiamo ora capire per qual motivo la prima deficienza sia una *imperfectio in seipsa* della scienza che procede sillogisticamente mentre la seconda si collochi nella potenza conoscente. Il fatto che un intelletto conosca *simul* tutti i principi e tutte le conclusioni che derivano dai primi non toglie che la scienza sia un complesso di conclusioni tratte da principi. Dunque, che l’intelletto umano conosca discorsivamente, mentre l’intelletto divino conosca tutto *simul*, riguarda il modo in cui un intelletto possiede la scienza, non ciò che la scienza è. Al contrario, che la scienza sia conoscenza di b alla luce di a o sia qualcos’altro, ciò riguarda la scienza in se stessa. Ma cos’è, allora, la scienza *ut sic*? Se confrontiamo le caratteristiche della scienza divina con quelle della scienza che procede sillogisticamente otteniamo il risultato seguente. Entrambe devono essere conoscenze chiare e distinte: è questa, infatti, la quarta condizione della scienza. Alla discorsività si oppone la simultaneità. Ci si può però chiedere a cosa si opponga il dipendere dall’argomentazione e dunque, in ultima analisi, l’essere conoscenza *per causas*. Ebbene, ritengo che quel “*simul*” includa anche il significato di “direttamente”. La differenza su questo punto tra la scienza umana e la scienza divina diviene allora chiara. La scienza umana è scienza *per causas* nel senso che l’intelletto umano consegue una conoscenza chiara e distinta di qualcosa solo per mezzo della conoscenza della sua causa; la conoscenza della causa è, in altri termini, l’unico strumento che l’intelletto umano possiede per conseguire una conoscenza chiara e distinta di ciò che quella causa causa. Al contrario la scienza divina consiste in una conoscenza chiara e distinta conseguita in modo diretto; in altri termini, l’intelletto divino non ha bisogno di dipendere dall’argomentazione, e dunque in ultima analisi dalla conoscenza della causa, per conoscere chiaramente e distintamente la conclusione, e dunque in ultima analisi l’effetto. Resta aperta una questione. Non mi è chiaro se per Mastri e Belluto la conoscenza scientifica *ut sic* sia identica alla conoscenza scientifica divina o se quest’ultima presenti delle peculiarità. Mi chiedo cioè se la conoscenza scientifica *ut sic* sia sempli-

cemente una conoscenza chiara e distinta o se essa debba essere anche diretta e simultanea. Il brano in esame spinge a propendere per il secondo corno dell'alternativa, tuttavia i nostri autori non forniscono elementi utili a fare chiarezza su questo punto. Mi chiedo anche se una simile tesi possa essere compatibile con tutto ciò che essi hanno scritto presentando le altre condizioni della scienza. Il fatto è che fino a ora i due conventuali non hanno mai parlato della scienza come tale; al contrario essi hanno presentato i caratteri della scienza così com'essa è quando è opera di uomini, posti per di più nello stato presente. La scienza di cui si sono occupati, cioè, è una scienza costituita da conclusioni evidenti dipendenti da principi evidenti; è una scienza i cui principi sono spesso dimostrati con dimostrazioni *quia*; è una scienza la cui entità nella mente è corruttibile. Ci si può chiedere, ad esempio, se la scienza *ut sic* sia necessaria anche di necessità incompleta, o se sia anche *de singularibus*.

Collazionando le spiegazioni che Mastri e Belluto hanno dato dei caratteri della scienza, si ricava di essa una nozione articolata su due livelli. La scienza presa assolutamente è una conoscenza vera, chiara e distinta di rapporti assolutamente stabili tra *naturæ*, nel senso prima veduto, assolutamente stabili. Questa, però, non è ancora la scienza così com'è praticata dagli uomini. Affinché la conoscenza umana sia scientifica è necessario che quei rapporti siano noti nella dipendenza dalle loro cause immediate e che la loro conoscenza sia espressa in proposizioni necessariamente vere causate, sul piano logico, da premesse vere ed evidenti. I due conventuali hanno precisato, aprendo la prima *quæstio* della *disputatio* in esame, che le considerazioni che abbiamo ora veduto valgono per la scienza attuale. Esse, anzi, sono un'illustrazione della definizione di scienza che i nostri autori accolgono dal primo libro degli *Analitici posteriori*: «scire est rem per causam cognoscere propter quam res est quod illius est causa et non contingit aliter se habere»⁴¹³. Non è questo, però, l'unico senso in cui si può parlare di scienza, e di fatto non è questo l'unico senso in cui ne hanno parlato. Altra cosa, infatti, è la scienza come *habitus*; altra cosa ancora è considerare la scienza come una proposizione, o come l'insieme di più proposizioni. All'inizio della *quæstio* in esame i nostri autori distinguono tra scienza abituale, ossia considerata come *habitus*, e scienza attuale: la scienza abituale è un *habitus* intellettuale generato dalla ripetizione di atti di conoscenza scientifica il quale dispone l'intelletto a conoscere scientificamente con pron-

⁴¹³ Cf. anche *Id.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2, tract. 1, cap. 2 *De scientia demonstrationis effectu*, n. 7; pp. 103b-104a.

tezza, facilità e celerità. La scienza attuale è, invece, la conoscenza dotata delle caratteristiche prima vedute⁴¹⁴. Ci può chiedere ora se con “conoscenza” i due conventuali intendano qui un singolo atto di conoscenza. Una prima risposta a questa domanda è rinvenibile nel paragrafo introduttivo della *quæstio* seguente. In esso Mastri e Belluto distinguono tra scienza parziale e scienza totale. Da quanto essi scrivono si può estrapolare che scienza parziale è la scienza di una singola conclusione, scienza totale è la scienza di tutte le conclusioni concernenti un certo soggetto. I nostri autori, tuttavia, non danno definizioni di scienza parziale e di scienza totale prese isolatamente; introducono invece le definizioni di scienza attuale parziale, scienza abituale parziale, scienza attuale totale e scienza abituale totale. La prima è la conoscenza di una singola conclusione dimostrata in un singola dimostrazione. La seconda è lo *habitus* generato «ex frequentatis actibus circa illam conclusionem, qui sunt scientiæ actuales partiales». La terza è la conoscenza ottenuta raccogliendo più scienze attuali parziali; essa è, di conseguenza, la conoscenza di tutte le proprietà di cui si è dimostrato che competono a un certo soggetto (*cognitio omnium passionum demonstratarum de aliquo subiecto*). La quarta è lo *habitus* generato dalla ripetizione della scienza attuale totale e inclinante nelle conclusioni di quest’ultima. Mastri e Belluto avvertono che discuteranno più avanti della natura dell’unità della scienza attuale totale e dell’unità della scienza abituale totale⁴¹⁵; fin da ora, però, essi mettono a disposizione tre interessanti elementi a proposito della scienza attuale parziale. Nella definizione che i nostri autori hanno dato di tale tipo di scienza, essa è descritta come una singola “*conclusio*”. Nella precisazione, sopra riportata, che segue la definizione di scienza abituale parziale, viene posta un’equivalenza tra gli *actus circa illam conclusionem* e le *scientiæ actuales partiales*. Infine nella definizione di scienza attuale totale, viene posta un’equivalenza tra l’aggregazione di tutte le scienze attuali parziali e la conoscenza di tutte le proprietà di un certo soggetto, proprietà conosciute scientificamente quanto al loro competere a tale soggetto. Ora, mi pare che la diversità di questi modi di presentare la scienza attuale parziale si fondi sulla diversità di punti di vista dai quali essa può essere considerata. Nella definizione che i nostri autori ne hanno dato, essa è descritta da un punto di vista, mi permetto di dire, materiale. Da tale punto di vista essa è una singola proposizione. Nella definizione della scienza abituale parziale

⁴¹⁴ *Id.*, d. 12, q. 1, n. 2; p. 829a-b.

⁴¹⁵ *Id.*, q. 2, [prologus], n. 10; p. 833b.

essa è presa da un punto di vista formale, ossia quanto alla sua entità. Da tale punto di vista essa è un singolo atto di conoscenza. Infine nella definizione della scienza attuale totale essa è presa da un punto di vista oggettivo; ci viene detto, cioè, di cosa è conoscenza tale tipo di scienza. Ebbene, da tale punto di vista essa è conoscenza di un singolo stato di cose; è, cioè, conoscenza scientifica del fatto, e solo di quello, che una certa proprietà compete a un certo soggetto.

La posizione del problema dell'oggetto

Nella definizione che Mastri e Belluto danno della scienza attuale totale, e di conseguenza della scienza abituale totale, compare, come si è visto, il vocabolo "*subiectum*". Insieme ad "*obiectum*", esso è senza dubbio il termine più importante dell'epistemologia bassomedioevale e deuteroscilastica. È intorno ad esso che si sviluppano i dibattiti sulla natura della scienza che ho delineato nella prima sezione della presente ricerca; è la concezione che si ha di esso che decide della natura della scienza e, viceversa, esso è tale per cui la concezione che si ha della scienza decide della sua natura. Non stupisce pertanto che Mastri e Belluto dedichino al *subiectum* l'intera seconda *quaestio*, la prima di una certa mole, della *disputatio* dodicesima. Da un punto di vista materiale essa è divisa in sei articoli. Il primo è dedicato, attraverso precisazioni di carattere terminologico, alla presentazione della natura dell'oggetto della scienza; il secondo è dedicato all'esistenza del soggetto; il terzo alla definibilità del soggetto; il quarto ai rapporti tra il soggetto e le proprietà dimostrate di lui stesso o di sue specie; il quinto alla necessità del soggetto; il sesto ai rapporti tra il soggetto e tutto ciò che è considerato in una scienza. Ora, da un punto di vista formale non tutti questi articoli sono sul medesimo piano. Una prima divisione si pone tra il primo articolo e i seguenti: quello funge da introduzione all'argomento; questi affrontano il tema nel dettaglio. Una seconda suddivisione può essere vista tra gli articoli dal secondo al quinto e l'articolo sesto: negli articoli dal secondo al quinto Mastri e Belluto elaborano la propria concezione della scienza come scienza di *quidditates*; nell'ultimo affrontano esplicitamente il tema della riferibilità a un unico soggetto di tutto ciò di cui una scienza tratta. Infine l'articolo secondo si distanzia da quelli dal terzo al quinto più di quanto questi ultimi si differenzino tra loro: l'articolo secondo, infatti, affronta esplicitamente il tema del rapporto che la scienza ha con l'esistenza di ciò di cui si occupa; quelli dal terzo al quinto, invece, possono essere considerati come un esame del rapporto che la scienza ha con il suo oggetto considerato come un'essenza.

Nel primo articolo della *quæstio* in esame i nostri autori introducono alcuni degli elementi fondamentali della tematica. Il testo è articolato in quattro momenti: nel primo i due conventuali espongono una prima parte della propria tesi; nel secondo polemizzano con Hurtado de Mendoza e i suoi seguaci sul tema cui è dedicato il primo momento dell'esposizione; nel terzo polemizzano nuovamente con Hurtado de Mendoza, i suoi seguaci e i tomisti a proposito di una seconda parte della propria tesi; nel quarto espongono la seconda parte della propria tesi.

Mastri e Belluto esordiscono indicando cosa si debba intendere per "*subiectum*" allorché si parla di "*subiectum scientiæ*". Il soggetto qui in questione, scrivono, non è né il soggetto di inesione, né il soggetto grammaticale; è, invece, il soggetto nel senso di ciò di cui una qualsivoglia scienza si occupa: «circa quod quælibet scientia versatur». Esso è detto "*subiectum*" o in riferimento alle proprietà che si dimostrano di esso, o in riferimento alla scienza di cui è fondamento. Alcuni autori, annotano polemicamente i due conventuali, pongono una differenza tra il significato del termine "*subiectum*" e quello del termine "*obiectum*"; in realtà nell'ambito qui in questione essi sono equivalenti: infatti il soggetto «solet etiam dici obiectum sumpta similitudine ab obiecto potentiæ; sicut nam ex eo quod obijcitur potentiæ dicitur obiectum, ita quia subiectum quasi scientiæ obijcitur, ut ab ipsa cognoscatur, dicitur obiectum». Si dà distinzione, piuttosto, tra soggetto complesso e incompleto: soggetto complesso è la conclusione scientifica; soggetto incompleto è ciò che nella conclusione è soggetto grammaticale e di cui è dimostrata una certa proprietà. Entro il soggetto incompleto occorre ulteriormente distinguere tra soggetto in senso lato e soggetto in senso proprio: soggetto in senso lato è tutto ciò che è preso in considerazione in una scienza; soggetto in senso proprio è ciò in rapporto al quale (*in gratiam cuius*) una scienza considera le altre cose che essa considera. Il soggetto in senso proprio, infine, si distingue in totale e parziale. Il soggetto totale è detto anche soggetto adeguato, o soggetto di attribuzione. È detto totale in ordine alla scienza totale dalla quale è considerato; è detto adeguato in quanto non eccede, né è ecceduto dalla scienza totale; è detto di attribuzione poiché tutte le cose considerate nella scienza di cui è soggetto hanno un riferimento ad esso. In generale, esso è ciò tale per cui «quidquid ad perfectam cognitionem pertinet huius subiecti, consideretur a scientia»; viceversa «nihil consideret scientia quod ad ipsum non reducatur». In particolare la scienza si occupa di tutto ciò che è riconducibile a tale soggetto in quanto ne è o sua specie, o suo principio,

o sua proprietà, o principio di proprietà inferiori di esso, o altro in un simile rapporto. Soggetto parziale è un qualunque principio o proprietà che sia anche specie soggettiva del soggetto totale. Esso si divide poi ulteriormente in soggetto parziale principale e meno principale⁴¹⁶. Per Mastri e Belluto la tesi dei gesuiti Hurtado de Mendoza, Arriaga e Oviedo differisce dalla loro su due punti. In primo luogo per questi ultimi altro è il soggetto, altro l'oggetto: il primo è ciò che fa da soggetto nella conclusione scientifica; il secondo è l'intera conclusione. In secondo luogo altro è l'oggetto di attribuzione, altro l'oggetto totale, o adeguato, o proprio comunissimo: il primo è ciò cui tutto quello che una scienza considera si riconduce, il secondo è l'aggregazione dei soggetti, dei predicati e dei nessi di tutte le conclusioni di una scienza. Ne viene, concludono Mastri e Belluto, che ogni oggetto preso per sé stesso è parziale e che l'oggetto di attribuzione è una parte dell'oggetto totale. Per comprendere il sunto che i nostri autori fanno delle dottrine dei tre gesuiti occorre tenere presente quanto si disse riassumendo il pensiero di Hurtado de Mendoza. In particolare occorre ricordare che per quest'ultimo non vi può essere *in re* alcuna realtà generica e che, pertanto, egli concepisce l'oggetto di attribuzione come un individuo al quale tutto ciò che una scienza considera, ossia l'oggetto totale, va riferito. La critica esplicita di Mastri e Belluto ai tre neoterici spagnoli è di basso profilo: in fondo si limitano a rimproverargli di utilizzare le espressioni "oggetto di attribuzione", "oggetto comune", ecc., in modo difforme dall'uso consueto⁴¹⁷.

Una prima possibile osservazione sul testo ora riassunto concerne il ruolo dei significati di "soggetto" che Mastri e Belluto giudicano non pertinenti sul piano epistemologico. I due conventuali scrivono che "*subiectum*" ha tre significati: quello di soggetto grammaticale, quello di soggetto di inesione e quello di soggetto di cui si occupa una scienza. Dopodiché dichiarano, come si è visto, che allorché si parla di soggetto della scienza, i primi due significati non sono pertinenti. Con questa dichiarazione i nostri autori aderiscono a una tradizione plurisecolare; tuttavia ciò non significa che essi non recuperino in seconda battuta i due significati respinti. Al contrario, essi determineranno, come si vedrà, la natura del soggetto della scienza proprio alla luce del suo ruolo a livello grammaticale e del suo rapporto con le proprietà che gli sono attribuite. Soffermiamoci ora sullo schema di Mastri e Belluto dei significati

⁴¹⁶ *Id.*, q. 2, a. 1 *Quid et quotuplex sit obiectum scientiæ*, nn. 11-12; pp. 834a-835a.

⁴¹⁷ *Id.*, nn. 13-14; p. 835a-b.

epistemologicamente rilevanti di “*subiectum*” e di “*obiectum*”. Esso si presenta come una semplice prefazione alla discussione del problema della natura della scienza; in realtà, però, le cose stanno diversamente. Nel corso della trattazione i nostri autori contestano in definitiva solo due tesi: quella per cui vi è una distinzione tra oggetto adeguato e oggetto di attribuzione e quella per cui vi è una distinzione tra il significato di “soggetto” e il significato di “oggetto”. La prima è attribuita esplicitamente a Hurtado de Mendoza, Arriaga e Oviedo. Come si è detto, essi sono criticati attraverso un semplice appello alla consuetudine; nondimeno un esame più approfondito della questione mostra la radicalità dell’opposizione dei due conventuali ai tre gesuiti. Allorché si delineò il pensiero di Hurtado de Mendoza, si vide che la distinzione che egli pone tra oggetto adeguato e oggetto di attribuzione è effetto del suo concettualismo: egli ritiene che non vi possa essere alcuna realtà generica; dunque da un lato l’oggetto di attribuzione può essere solo un individuo, dall’altro l’oggetto adeguato di una scienza può essere solo l’insieme di tutte le conclusioni che la compongono. Il ragionamento sviluppato dal gesuita spagnolo è del tutto coerente e può essere rifiutato solo rifiutando le premesse. Ne viene che l’opposizione di Mastri e Belluto alla distinzione tra oggetto adeguato e oggetto di attribuzione è dotata di senso solo a due condizioni: aver conferito all’universale più realtà di quella riconosciutagli da Hurtado de Mendoza e aver mostrato come l’oggetto di una scienza dia unità a tale scienza e contenga tutto ciò di cui essa si occupa. Il che suggerisce, ancora una volta, che negli autori che vado esaminando l’epistemologia non sia, di fatto, il cominciamento assoluto del filosofare, bensì il frutto delle dottrine metafisiche e gnosologiche che essi accolgono. Vediamo ora la seconda tesi contestata da Mastri e Belluto e quella che essi le oppongono. Va innanzi tutto detto che non è palese quali siano gli autori ai quali essi attribuiscono la distinzione rifiutata. Nel passo in cui esprimono la propria condanna, i nostri conventuali non fanno nomi. Tuttavia nella pagina seguente essi scrivono che Hurtado de Mendoza intende con “soggetto” ciò che fa da soggetto nella conclusione e con “oggetto” l’intera conclusione; dunque anche questa seconda critica parrebbe rivolta a questo pensatore, sebbene non a lui solo. Va poi osservato che Mastri e Belluto non si limitano a sostenere esplicitamente l’equivalenza tra i significati dei due termini; al contrario, nella *disputatio* in esame li utilizzano indifferentemente e, addirittura, nella prima *disputatio* del *In Met.* il solo Mastri dà chiaramente la preferenza a “*obiectum*”. Ebbene, di fronte a tali dati occorre interrogarsi sul significato che l’equivalenza suddetta ha nell’epistemologia dei

nostri francescani. Certo, sul piano storico essa non è una novità: l'abbiamo trovata, se non altro in forma implicita, in Trombetta, in Fabri, in Araujo, in Nazari e, al di là della questione della distinzione tra conclusione e suo soggetto, nello stesso Hurtado de Mendoza. In effetti in quest'ultimo la distinzione tra soggetto e oggetto è utilizzata per porre una distinzione accolta anche dai due conventuali, i quali preferiscono semplicemente una diversa terminologia. Soprattutto, l'equivalenza in questione è rinvenibile, pur con la necessità di fare alcune precisazioni, nello stesso Scoto. È però anche vero che gli autori scotisti esaminati nella prima sezione di questa ricerca preferiscono di gran lunga il termine "*subiectum*" e accolgono, quando accolgono, tale equivalenza solo in forma implicita. Occorre pertanto spiegare per quale ragione Mastri e Belluto, allontanandosi dalla consuetudine della loro scuola, affermino l'equivalenza in esame in modo esplicito e facciano un uso così ampio del termine "*obiectum*". Di fronte a questo interrogativo si potrebbe osservare che in Suárez il vocabolo utilizzato ordinariamente per indicare ciò di cui una scienza si occupa è "*obiectum*" e che il granadino godeva, come si è scritto a suo tempo, di particolare stima. Nondimeno, va notato che la terminologia del pensatore di Granada non è neutrale. Egli pone al centro della propria epistemologia lo "*obiectum*" perché accoglie una prospettiva propria della scuola tomista: quella per cui ciò che è comune a tutto quello di cui una scienza si occupa è, tutto sommato, l'esito di un particolare punto di vista sulle cose. Mastri e Belluto, come vedremo nei paragrafi successivi, sono perfettamente coscienti del tenore di tale tesi e, di conseguenza, del fatto che l'uso del termine "*obiectum*" porta con sé una certa impostazione del problema epistemologico. Ne deriva che anche in questo caso l'equivalenza affermata dai due conventuali non può essere considerata ovvia o irrilevante ai fini dell'insieme dell'epistemologia dei nostri autori. Quanto osservato permette di concludere che lo schema fornito da Mastri e Belluto dei significati pertinenti di "*subiectum*" e di "*obiectum*" contiene in nuce almeno due delle tesi epistemologiche fondamentali che i nostri francescani dispiegheranno nel corso della trattazione e, viceversa, ne è loro effetto. Esso, dunque, non può essere inteso come un'innocua introduzione al tema della natura della scienza; al contrario, è il risultato e l'espressione della loro intera epistemologia. Di più: dato che, come si è notato, le dottrine opposte a tali tesi sono le uniche criticate nella parte dell'articolo esaminata, se ne può dedurre che probabilmente l'equivalenza di soggetto adeguato e soggetto di attribuzione e dei significati di "soggetto" e "oggetto" manifestano il nucleo stesso della dottri-

na dei due conventuali sulla natura della scienza. Da ultimo, tutto questo spiega anche il basso profilo delle obiezioni che Mastri e Belluto muovono qui a Hurtado de Mendoza: se il dissenso con il gesuita è profondo e tocca le strutture portanti dell'epistemologia dei due francescani, nondimeno è chiaro che l'articolo ora in esame non è il luogo idoneo per un confronto serrato con il pensiero del neoterico spagnolo.

La seconda metà dell'articolo è incentrata sulla distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale. Le prime battute sono nuovamente dedicate a Hurtado de Mendoza, Arriaga e Oviedo e alla confutazione della loro posizione. Secondo i tre gesuiti oggetto formale di una potenza, o di una scienza, è ciò che è inteso dalla potenza, o dalla scienza, per se stesso; oggetto materiale è ciò che è inteso dalla potenza, o dalla scienza, a causa di altro. Come osservai a suo luogo, questa nozione di oggetto formale e di oggetto materiale non è una novità; insolita è invece la conseguenza che Hurtado de Mendoza e i suoi seguaci ne traggono: se così è, essi argomentano, oggetto formale della scienza sono le premesse, oggetto materiale la conclusione. Mastri e Belluto concedono al gesuita spagnolo che questo modo di distinguere l'oggetto formale dall'oggetto materiale possa valere per l'oggetto della volontà; negano, tuttavia, che esso valga per l'oggetto dell'intelletto. Le critiche che i due conventuali muovono a Hurtado de Mendoza fanno leva su due tesi. In primo luogo essi affermano che la distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale vale sia per l'oggetto adeguato che per l'oggetto inadeguato; ma se il gesuita spagnolo avesse ragione, essi argomentano, ne verrebbe che solo l'oggetto di attribuzione sarebbe oggetto formale; dunque egli ha torto. In secondo luogo sostengono che la scienza concerne più le conclusioni delle premesse; anzi: le conclusioni sono precisamente la causa finale della scienza, mentre le premesse ne sono causa efficiente. Dunque se l'oggetto formale della scienza è ciò che essa cerca per se stesso, ne viene che esso corrisponde alle conclusioni più che alle premesse⁴¹⁸. Le righe successive sono dedicate al modo in cui la distinzione tra oggetto formale e materiale è intesa dai tomisti. Essi, scrivono Mastri e Belluto, concepiscono l'oggetto materiale come ciò che la scienza considera solo in forza dell'oggetto formale e l'oggetto formale come ciò che la scienza considera per se stesso e in ragione di sé. Entro quest'ultimo, proseguono i due conventuali, i tomisti distinguono tra la *ratio formalis quæ*, o *obiectum formale quod*, che è la cosa considerata, e la *ratio formalis sub qua*, o *per quam*, o *propter quam*, che è ciò per cui la cosa diviene og-

⁴¹⁸ *Id.*, nn. 14-15; pp. 836a-b.

getto e conoscibile. Contro questa dottrina i nostri autori non muovono vere e proprie obiezioni; si limitano a rilevare che tale tesi può essere espressa in modo meno farraginoso⁴¹⁹. Tale modo è, ovviamente, il proprio. Entro l'oggetto, scrivono Mastri e Belluto, è necessario e sufficiente distinguere oggetto materiale e oggetto formale. Oggetto materiale è la cosa che è considerata da una scienza. Esso è detto tale poiché è la cosa vista come qualcosa di materiale: è, infatti, la cosa in quanto può essere presa in considerazione da diverse scienze. Tale tipo di oggetto, osservano i due conventuali, è denominato dai tomisti "*ratio formalis quæ*". Oggetto formale è la *ratio* sotto la quale l'oggetto materiale è considerato da una scienza; esso è, cioè, il *modus considerandi* quella cosa. Esso si comporta da differenza che contrae la cosa considerata, ovvero l'oggetto materiale, al modo di considerarla proprio di una certa scienza; ove però occorre avvertire che l'oggetto formale contrae l'oggetto materiale non secondo ciò che quest'ultimo è (*secundum esse*), bensì solo secondo il suo essere conoscibile. Il che implica che l'oggetto formale, cioè il modo di considerare l'oggetto, e l'oggetto considerato (cioè, intendo, non l'oggetto materiale, contraendo, bensì l'oggetto *simpliciter*, contratto) sono coestensivi. Se dunque, ad esempio, oggetto della fisica è il corpo naturale, oggetto formale della fisica è il modo di considerare il corpo naturale come naturale; oggetto formale, dunque, sarà in tal caso la *naturalitas*. Mastri e Belluto non istituiscono qui un'esplicita equivalenza tra la propria terminologia e quella degli epigoni dell'Aquinate: è tuttavia abbastanza chiaro che essi ritengono che ciò che denominano "oggetto formale" corrisponde nel lessico dei tomisti a "*ratio formalis sub qua*"⁴²⁰. Sulla base di questa dottrina i due conventuali determinano la natura dell'oggetto specificativo di una scienza, ossia del soggetto completo e adeguato che specifica una scienza. Esso, precisano i nostri autori, non è il solo soggetto formale; al contrario è l'oggetto costituito sia dall'oggetto materiale, sia dall'oggetto formale. La medicina, esemplificano, è costituita come tale non dalla sanabilità, bensì dall'uomo in quanto sanabile. Ne viene, dunque, che la fisica ha come oggetto non la naturalità, bensì il corpo naturale in quanto naturale; e la metafisica ha come oggetto non l'entità, bensì l'ente in quanto ente. Quel "in quanto", proseguono i due conventuali, deve però essere inteso correttamente: esso, scrivono, ha significato non reduplicativo, bensì specificativo. Se avesse valore reduplicativo, argomentano,

⁴¹⁹ *Id.*, n. 16; p. 836b.

⁴²⁰ *Id.*, n. 17; pp. 836b-837b.

l'affermazione "l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente in quanto ente" significherebbe che il predicato "oggetto adeguato della metafisica" conviene all'ente a causa del fatto che quest'ultimo è ente. Ebbene, ciò è falso: infatti, quel predicato conviene all'ente a causa del fatto che l'ente ha tutti i requisiti, di cui poi si dirà, per essere oggetto adeguato di quella scienza. Lo "in quanto", dunque, ha valore specificativo: indica cioè che, nell'esempio in esame, il predicato "oggetto adeguato della metafisica" conviene all'ente quando quest'ultimo è preso come ente. In altre parole lo "in quanto" non dice la causa secondo la quale il predicato "essere oggetto adeguato della scienza x " conviene a quel soggetto; dice, al contrario, la *ratio* quanto alla quale quel predicato conviene a quel soggetto⁴²¹.

Il riassunto della tesi di Hurtado de Mendoza offerto da Mastri e Belluto e le nuove obiezioni che questi ultimi muovono al gesuita spagnolo meritano un breve commento. La polemica sul significato della distinzione tra oggetto formale e oggetto materiale rende manifesto un dato di fatto rilevabile già dalla schermaglia precedente: quello per cui i due conventuali pur comprendendo bene il senso generale della prospettiva di Hurtado de Mendoza, ne criticano le tesi estrapolandole arbitrariamente dal complesso della posizione del neoterico. Quel che si è visto nelle poche pagine che ho dedicato esplicitamente a quest'ultimo mi porta a ritenere che la dottrina per cui oggetto formale di una scienza sono le premesse e oggetto materiale la conclusione non sia affatto un elemento accessorio o a sé stante del suo pensiero. Per Hurtado de Mendoza l'oggetto adeguato di attribuzione di una scienza è un individuo e, precisamente, quell'individuo al quale tutto ciò di cui una scienza si occupa è riferibile, cioè attribuibile. Il nesso che lega gli oggetti parziali di attribuzione e propri di una scienza con l'oggetto adeguato di attribuzione può essere visto anche dal lato di quest'ultimo; in tal caso risulta che ciò di cui una scienza si occupa è una cascata di oggetti e proprietà dipendenti da quel certo individuo, la cui natura funge da premessa a ogni conclusione scientifica. Mi pare che questa interpretazione del pensiero di Hurtado de Mendoza sia condivisa dagli stessi Mastri e Belluto: ciò che osservano, infatti, è precisamente che dalla dottrina del gesuita consegue che solo l'oggetto di attribuzione possa essere oggetto formale. Ebbene, come nel caso della questione relativa all'identità o distinzione di oggetto adeguato e oggetto di attribuzione, anche in questa occasione la critica dei due conventuali vale solo presupponendo un'epistemologia

⁴²¹ *Id.*, n. 18; pp. 837b-838a.

diversa da quella sostenuta da Hurtado de Mendoza; all'interno di quest'ultima, al contrario, la tesi per cui solo l'oggetto di attribuzione è oggetto formale è del tutto legittima. A ciò si aggiunga che Mastri e Belluto premettono surrettiziamente alla propria argomentazione la distinzione tra oggetto di attribuzione e oggetto inadeguato e dunque, nuovamente, l'identità di oggetto di attribuzione e oggetto adeguato. Ebbene, tale distinzione, e tale identità, sono rifiutate da Hurtado de Mendoza, il quale sostiene che vi possono essere anche oggetti parziali di attribuzione. Ne viene, a fortiori, che la critica dei due conventuali alle nozioni hurtadiane di oggetto formale e di oggetto materiale presuppone il rifiuto degli stessi elementi fondamentali della metafisica e dell'epistemologia del gesuita spagnolo.

Veniamo ora al confronto che Mastri e Belluto istituiscono con la posizione tomista. Riassunta in due battute, la tesi dei due conventuali è la seguente: entro l'oggetto specificativo occorre distinguere tra oggetto materiale e oggetto formale; tuttavia l'oggetto specificativo di una scienza è l'unità di oggetto materiale e oggetto formale. Ora, come si è visto, Mastri e Belluto scrivono che la dottrina dei tomisti è inutilmente complessa; in particolare sostengono, più o meno esplicitamente, che la *ratio formalis quæ* e la *ratio formalis sub qua* di cui parlano i seguaci dell'Aquinate corrispondono a ciò che essi denominano rispettivamente "oggetto materiale" e "oggetto formale". Ne deduco che i nostri francescani ritengono superfluo introdurre ciò che i tomisti denominano "oggetto materiale". Ebbene, l'interpretazione che Mastri e Belluto danno della posizione dei seguaci dell'Aquinate dev'essere attentamente soppesata. Lo schema delle tipologie di oggetto che i due conventuali assegnano ai tomisti mi pare quello proposto da Gaetano: per il tomista rinascimentale, infatti, altro è l'oggetto materiale, altro l'oggetto formale; entro quest'ultimo altro è la *ratio formalis quæ*, altro la *ratio formalis sub qua*. Nondimeno il parallelismo che essi pongono tra la *ratio formalis quæ* e la *ratio formalis sub qua* dei tomisti e ciò che essi denominano oggetto materiale e oggetto formale non mi sembra si adatti alle posizioni di de Vio. Per costui la *ratio formalis quæ* dello *obiectum* di una scienza è la caratteristica essenziale dell'oggetto studiato da quella scienza. Ne consegue che la *ratio formalis quæ* non è solo l'aspetto materiale di tale *obiectum*; è, al contrario, o l'intero *obiectum formale*, o la *ratio formalis sub qua* presa in quanto costituisce lo *obiectum formale*. Prova ne è che tra la *ratio formalis sub qua* e la *ratio formalis quæ* Gaetano pone una corrispondenza biunivoca: a ogni *ratio formalis quæ* corrisponde un'unica *ratio formalis sub qua* e viceversa. Se, come sem-

brerebbero volere i nostri francescani, pensiamo alla *ratio formalis sub qua* come a una differenza contraente l'oggetto sul piano della conoscibilità, allora la *ratio formalis quæ* dev'essere pensata non come qualcosa di contraendo, bensì o come qualcosa di contratto, cioè come il risultato della contrazione, o come la stessa *ratio* contraente presa però in stato di contrazione. A ciò si aggiunga che nella dottrina di de Vio ciò che funge da contraendo è l'oggetto materiale. Ne viene che lo *obiectum materiale* di cui parlano Mastri e Belluto non corrisponde alla *ratio formalis quæ* di cui parla Gaetano; corrisponde, al contrario, a ciò che anche de Vio chiama "*obiectum materiale*". Dunque l'interpretazione data dai due conventuali della dottrina tomista è errata. La cosa mi lascia in verità stupito. Il modo in cui intendo lo schema di de Vio è il medesimo nel quale lo intende il tomista domenicano João Poinot. Entro l'oggetto preso con funzione di specificatore egli distingue tra oggetto primario, o formale, e oggetto secondario, o materiale. Oggetto formale è ciò che «per se vel primo aut formaliter specificat, seu est forma et ratio specificandi»; per tale ragione esso è detto «per se obiectum seu ratio obiecti». Oggetto materiale è l'oggetto secondario, «seu per aliud et materialiter obiectum». Ora, spiega Poinot, «ipsa ratio specificandi secundum se sumpta solet etiam dici ratio sub qua seu obiectum quo; ut autem consideratur in aliqua re afficiendo ipsam, dicitur res sic affecta ratio quæ; obiectum vero materiale obiectum quod»⁴²². Ebbene, il *Cursus philosophicus* di Poinot, noto a Mastri e Belluto con il nome di Ioannes a s. Thoma, è frequentemente citato dai due conventuali; è pertanto difficile capire per quale ragione essi abbiano posto un'equivalenza tra il proprio oggetto materiale e la *ratio formalis quæ* dei tomisti. In definitiva, l'elemento dello schema dei tomisti non correlabile con alcun elemento dello schema dei nostri autori parrebbe la *ratio quæ*, non l'oggetto materiale.

Ciononostante, la seconda parte della tesi di Mastri e Belluto impone di non considerare esaurito l'argomento. Come si è visto, i due conventuali sostengono che l'oggetto specificatore di una scienza è l'oggetto tutto intero, unità di oggetto formale e oggetto materiale. Se esaminiamo

⁴²² IOANNES A S. THOMA, *Cursus... cit.*, *Ars logica*, pars 2, q. 21 *De signo secundum se*, a. 4 *Qualiter dividatur obiectum in motivum et terminativum*, ultima conclusio; I, pp. 674b-675a. Erravo in FORLIVESI, *Conoscenza... cit.*, p. 96 a considerare equivalenti nel lessico di questo autore le espressioni "*ratio quæ*", oggetto materiale e "*obiectum quod*": *ratio quæ* è in effetti l'oggetto in quanto specificato da una certa *ratio*. A mia discolpa dirò che fui tratto in inganno dalla punteggiatura accolta da Reiser; punteggiatura che, nell'ultimo dei passaggi riportati, ho modificato.

la posizione dei tomisti constatiamo che anch'essi inclinano a vedere l'oggetto specificatore di una scienza nell'unità di due elementi: la *ratio formalis sub qua* e la *ratio quæ*. Questa tendenza è già presente in Gaetano, è accentuata da Suárez ed è sostenuta con energia ancor maggiore dai tomisti secenteschi. Nella nona controversia del primo volume delle *Controversiæ in divi Thomæ et eius scholæ defensionem*, pubblicato a Valladolid nel 1605, il tomista domenicano Baltasar Navarrete sostiene che la *ratio quæ* e la *ratio sub qua* dell'oggetto adeguato di una scienza sono una medesima cosa. La prima è la *ratio* costitutiva della natura dell'oggetto in questione sul piano reale e l'origine delle proprietà di tale oggetto; la seconda è la *ratio* costitutiva della natura dell'oggetto in questione sul piano della conoscibilità e il principio per cui sono ricondotte a tale natura tutte le sue proprietà. Ma una natura è conoscibile quanto a ciò che essa è; dunque la *ratio sub qua* qualcosa è conoscibile dev'essere la medesima *ratio* per cui esso è quel che è, cioè la *ratio quæ*⁴²³. Nel caso dell'oggetto della metafisica, addirittura, esso è per tale scienza sia ciò che fonda la verità delle conclusioni, sia la ragione per cui sono riconducibili a lui le proprie proprietà (*passiones*); in questa occasione, dunque, non solo la *ratio quæ* è lo stesso della *ratio sub qua*, ma addirittura tale oggetto è identico alla propria *ratio quæ* e alla propria *ratio sub qua*⁴²⁴. Ne concludo che nella prospettiva di Navarrete ciò che conta, nella specificazione di una scienza, è la *ratio formalis* dell'oggetto, più che le *rationes quæ* e *sub qua* distintamente considerate. Ebbene, dal punto di vista dei nostri conventuali la propria tesi doveva essere vicinissima a una dottrina come quella di Navarrete: in effetti, sono gli stessi Mastri e Belluto a porre un'equivalenza tra la *ratio quæ* e la *ratio sub qua* di cui parlano i tomisti e, rispettivamente, il proprio oggetto materiale e oggetto formale. La realtà è però più complessa. Tra i tomisti e i nostri francescani resta una differenza. Come ho scritto poc'anzi, Navarrete pone il principio specificatore di una scienza nell'interezza della *ratio formalis* dell'oggetto; non nell'interezza dell'oggetto. La medesima prospettiva è rinvenibile anche in Poincot: come si è visto nel passo che ho sopra ricordato, egli ritiene che l'oggetto formalmente specificatore sia l'oggetto formale, non l'oggetto complessivamente considerato. Mastri e Belluto, al contrario, pongono l'accento sull'oggetto tutto intero. Nondimeno una somiglianza vi è. Per i tomisti la *ratio quæ* e la *ratio sub qua* sono aspetti dell'oggetto preso

⁴²³ RODRIGUEZ, *El ser... cit.*, p. 462, nota 95.

⁴²⁴ *Id.*, p. 463, nota 96.

in funzione specificativa che si collocano rispettivamente dal lato della cosa e dal lato del conoscente. Ora, in Mastri e Belluto l'oggetto formale e l'oggetto materiale hanno il medesimo ruolo. Ne viene che, vista sotto questa prospettiva, la *ratio quæ* dei tomisti è effettivamente ricompresa entro l'oggetto materiale di Mastri e Belluto. Ecco allora la prossimità tra i seguaci dell'Aquinate e i nostri scotisti. Entrambi ritengono che l'oggetto specificatore di una scienza sia costituito dall'unità di due elementi: uno che si pone dal lato della cosa, e che essi denominano rispettivamente *ratio quæ* e oggetto materiale; l'altro che si pone dal lato dell'intelletto che considera la cosa, e che essi denominano rispettivamente *ratio sub qua* e oggetto formale. Ne concludo che è questa la ragione per cui i nostri francescani ritengono di poter porre una corrispondenza tra le *rationes sub qua* e *quæ* dei tomisti e, rispettivamente, l'oggetto formale e l'oggetto materiale così come essi li concepiscono.

La fonte di ispirazione della dottrina di Mastri e Belluto è certamente la tradizione scotista. Una tesi vicinissima a quella dei due conventuali si trova in Fabri. Quest'ultimo, infatti, da un lato distingueva nel soggetto un aspetto formale e un aspetto materiale; dall'altro considerava principio specificatore di una scienza il soggetto tutto intero. Risalendo maggiormente nel tempo, osservo che la posizione di Mastri e Belluto non è distante neppure da quella di Trombetta. Lo scotista padovano poneva una distinzione tra il *subiectum* di una scienza e la *ratio formalis* di tale *subiectum*. Scriveva, inoltre, che la *ratio formalis* del *subiectum* si rapporta a quest'ultimo come un *quo* a un *quod* ed è ciò *sub qua* il soggetto primo, cioè adeguato, di una scienza è considerato da quella scienza stessa. Ciò non toglieva, tuttavia, che il soggetto adeguato di una scienza, e dunque, intendo, il suo principio specificatore, fosse il *subiectum*, non la *ratio formalis* di quest'ultimo. Ebbene, mi pare che la *ratio formalis* del *subiectum* e il *subiectum* di cui parla Trombetta corrispondano rispettivamente a ciò che Mastri e Belluto denominano oggetto formale e soggetto completo e adeguato, ossia l'oggetto unità di oggetto materiale e formale. Nelle pagine che dedicai al francescano di Padova feci osservare il parallelismo tra la sua terminologia e quella di de Vio; in particolare scrissi che il *subiectum* di cui parla Trombetta corrisponde alla *ratio formalis quæ* di cui parla il suo avversario domenicano. Alla luce degli sviluppi che la questione ha in Mastri e Belluto aggiungo ora che tra le due nozioni, quella di Trombetta e quella di de Vio, vi è però anche una differenza: la *ratio formalis quæ* di Gaetano è pur sempre qualcosa di formale, tanto che Poinsot sarebbe stato costretto, un secolo e mezzo più tardi, a porre l'essere *quod* dell'oggetto nell'oggetto

materiale; al contrario Trombetta concepisce il *subiectum* specificatore stesso come un *quod* e la sua *ratio formalis* immediatamente come un *sub qua*, come un principio *quo*. È forse questa la chiave per comprendere la ragione per cui Mastri e Belluto ritengono che la propria dottrina sia più snella ed elegante di quella tomista, benché convergente con essa. Applicando a tomisti come Poincot la terminologia di Trombetta, si può ritenere che essi distinguano nell'oggetto specificativo un aspetto *quod* e uno *quo* ed entro quest'ultimo ulteriormente un aspetto *quæ* e uno *sub qua*. Ora, lo scotista padovano riteneva che la funzione di *ratio sub qua* fosse espletata immediatamente dall'aspetto *quo* dell'oggetto primo. Mastri e Belluto lo seguono: in effetti, dal loro punto di vista non occorre né distinguere diversi aspetti entro la *ratio formalis* dell'oggetto, né, evidentemente, separare l'aspetto *quæ* della *ratio formalis* dell'oggetto dall'oggetto considerato come un *quod*. Come si vede, la speculazione di Trombetta è senza dubbio un momento importante nella storia dello scotismo; nondimeno ritengo possibile retrocedere ancora nel tempo e collegare la dottrina dei due conventuali con quella di Antonio Andrés. Il francescano spagnolo aveva utilizzato il termine *subiectum* per indicare sia ciò di cui una certa scienza dimostra le proprietà, sia ciò che tutte le cose considerate da quella scienza hanno in comune; tuttavia, come ho osservato a suo luogo, egli non pose alcun nesso tra questi due modi di concepire il *subiectum*. Al contrario, Trombetta sostiene una dottrina capace di unificarli: nella sua opera, infatti, ciò di cui una certa scienza dimostra le proprietà e ciò che hanno in comune tutte le cose considerate da quella scienza si trasformano rispettivamente nell'oggetto stesso di quella scienza e nella sua *ratio* formale, la quale è ciò che accomuna tutto quello che una scienza considera. Ebbene, come si è visto le posizioni di Fabri prima e di Mastri e Belluto poi costituiscono il tentativo di chiarificare ulteriormente le tesi del loro correligionario padovano; ne traggo dunque la conclusione che i due colleghi conventuali portano a compimento l'impresa di rendere coerente la prospettiva di Antonio Andrés.

Un'ultima osservazione sulla seconda parte dell'articolo ora in esame può essere fatta sulla precisazione di Mastri e Belluto a proposito del valore del "in quanto". La distinzione tra il valore reduplicativo e il valore specificativo di questa espressione non è una novità nella scuola scotista. Ho già ricordato che all'inizio del XVI secolo l'osservante Francesco Lichetto scriveva che sebbene si possa dire sia che l'ente in quanto ente è soggetto primo della metafisica, sia che l'ente in quanto ente è l'oggetto adeguato dell'intelletto, tuttavia l'espressione "ente in

quanto ente” ha nei due casi un significato diverso. Nel primo lo “in quanto” è preso *specificative*; con “ente in quanto ente” si intende dunque dire che l’ente è soggetto primo della metafisica allorché è preso nella sua ragione formale di ente, in ciò per cui è ente. Nel secondo lo “in quanto” è preso *reduplicative*; con “ente in quanto ente” si intende dunque dire che è preso in considerazione tutto ciò che è ente, e dunque tutti gli enti⁴²⁵. Il senso della distinzione tra i due valori del “in quanto” mi sembra il medesimo in Lichetto e nei nostri due conventuali; diverso, tuttavia, è l’uso che essi ne fanno. Il commentatore osservante intende evitare che la metafisica occupi il campo dell’intera conoscenza umana. A tale scopo stabilisce che il soggetto primo della metafisica è l’ente in generale, introduce una distinzione tra oggetto adeguato dell’intelletto e soggetto primo della metafisica e fonda tale distinzione sui diversi significati dell’espressione “ente in quanto ente”. Ne viene che nella speculazione di Lichetto la distinzione tra i due valori del “in quanto” conduce a concepire la metafisica come una scienza che tratta soltanto delle realtà più generali. Come si vedrà, anche Mastri e Belluto intendono evitare che la metafisica coincida con la conoscenza stessa, tuttavia vogliono far rientrare in tale scienza anche lo studio del dettaglio delle sostanze separate. Ne viene che allorché essi affermeranno che l’oggetto adeguato della metafisica è l’ente in quanto ente, non potranno far ricorso alla semplice distinzione tra lo “in quanto” preso con valore specificativo e lo “in quanto” preso con valore reduplicativo; al contrario dovranno introdurre precisazioni sulla natura della specificazione. La semplice distinzione tra i due valori del “in quanto” è, invece, sufficiente e perfettamente funzionale ora, ove essi intendono mostrare solamente che le scienze si occupano di qualcosa preso quanto a una certa *ratio*.

È chiaro che l’articolo ora in esame non costituisce un cominciamento assoluto né dell’epistemologia, né tanto meno della filosofia di Mastri e Belluto: troppe sono le tesi di cui essi fanno uso senza darne adeguata spiegazione. È altresì vero che i due conventuali non intendono costruire la propria dottrina su tesi introdotte surrettiziamente: le nature della scienza, della sua unità e del suo principio unificatore saranno ampiamente discusse negli articoli successivi. Si tratta piuttosto di un’esposizione preliminare degli elementi fondamentali della loro epistemologia, esposizione costruita intorno alla nozione di soggetto, o oggetto, della scienza. Si tratta, come risulterà chiaro più avanti, del punto

⁴²⁵ Franciscus LYCHETUS, *In Ioannis... cit.*, commento a IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., q. 3, n. 14; ed. Wadding, i, n. 3; V/1, p. 20a.

di attacco di un itinerario spiraliforme che porterà a tornare più volte sui medesimi argomenti per trarre da essi nuove indicazioni e gettare su di essi nuova luce.

La scienza e l'esistenza: attualità, possibilità, oggettività

Con l'articolo secondo della *quæstio* seconda, dedicato al tema “*An de subiecto debeat præcognosci “quin est”, seu existentia*”, Mastri e Belluto entrano nel dettaglio della natura della scienza. Gli interrogativi posti dal titolo dell'articolo, spiegano immediatamente i due conventuali, sono due: in primo luogo ci si chiede se una scienza possa o non possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto, così che tale esistenza debba essere presupposta; in secondo luogo ci si chiede se l'esistenza che dev'essere eventualmente presupposta sia quella attuale, possibile (*aptitudinalis*) o oggettiva (*obiectiva*). Circa il primo problema, proseguono i nostri, gli autori sono così divisi. I *recentiores*, tra cui Diego di Gesù, Morisan e Poincot, e gli scotisti Antonio Andrés, Tartaret, Trombetta, Lichetto, Malafossa e Fabri ritengono che una scienza non possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto a priori (*a priori*), ma lo possa a posteriori (*a posteriori*). Bassoles, Tartaret e Amico ritengono almeno probabile che una scienza possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto anche a priori. Barbo e Gaetano ammettono che una scienza possa dimostrare l'esistenza di un proprio soggetto parziale, ma negano che possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto totale. Infine Nifo, Zabarella e Balduino negano in assoluto che una scienza possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto. Circa il secondo problema, poi, Mastri e Belluto sistemano le posizioni in merito secondo lo schema seguente. Una prima divisione si dà tra coloro che ammettono che vi sia scienza dell'ente di ragione e coloro che lo negano. I primi ritengono che sia sufficiente presupporre l'esistenza oggettiva del soggetto. I secondi, invece, si dividono in due gruppi. Schwarz (Nigri), Gaetano e Toletto sostengono che si deve presupporre che il soggetto abbia un'esistenza attuale reale, sebbene non sempre, bensì almeno talvolta e in ciò che virtualmente contiene tale soggetto. Al contrario Ruvio, Bianchi e Amico sostengono che quanto a ciò che è richiesto dalla natura stessa della scienza, sia sufficiente presupporre l'esistenza possibile del soggetto; tuttavia, quanto a ciò che è richiesto dal modo umano di cono-

scere, occorre presupporre che il soggetto sia dotato di esistenza attuale almeno in qualche occasione⁴²⁶.

Al primo quesito i nostri autori rispondono facendo leva su due distinzioni: la prima tra la scienza considerata come l'intero sviluppo delle conoscenze che si danno su una certa materia (*pro toto processu cognoscendorum in aliqua facultate*) e la scienza considerata come la conoscenza rigorosa della conclusione in cui si dimostra una proprietà del soggetto (*pro notitia conclusionis demonstrationis potissimæ*)⁴²⁷; la seconda tra la conoscenza fondata a priori e quella fondata a posteriori. Ebbene, se si considera la scienza come l'intero sviluppo delle conoscenze che si danno su una certa materia, allora *pro statu isto* entro tale scienza l'esistenza del soggetto, sia parziale che totale, di quest'ultima può essere provata a posteriori, ma non a priori. Che una scienza possa provare a posteriori l'esistenza del proprio soggetto è dimostrato da due argomenti. In primo luogo Mastri e Belluto sostengono che vi sono scienze che, di fatto, dimostrano l'esistenza del proprio soggetto; il che accade, proseguono i due conventuali, perché in esse è disponibile un medio dimostrativo sufficiente a permettere tale prova. In secondo luogo i nostri francescani affermano che almeno la metafisica possiede la capacità in questione: se così non fosse, infatti, occorrerebbe introdurre una scienza, superiore alla metafisica stessa, capace di dimostrare l'esistenza del soggetto della metafisica; ma la metafisica è, per definizione, la scienza più alta. Che, poi, la scienza non possa provare a priori l'esistenza del proprio soggetto è così dimostrabile. Si può distinguere il caso dell'esistenza attuale da quello dell'esistenza possibile. Vediamo il caso dell'esistenza attuale. Per quanto riguarda i soggetti che sono enti creati, vanno fatte due osservazioni. In primo luogo va detto che nel caso delle creature l'esistenza attuale è un predicato contingente; ma la dimostrazione rigorosa (cioè a priori) è fondata su predicati necessari (che cioè, intendo, fossero legati necessariamente al loro soggetto); dunque non si può dimostrare a priori l'esistenza attuale di una creatura. In secondo luogo si noti che la scienza astrae dall'esistenza attuale del soggetto; dunque, mi pare concludano implicitamente Mastri e Belluto, essa non può decidere di tale esistenza. Per quanto riguarda Dio, invece, se è vero che l'esistenza attuale è un suo predicato essenziale, è però anche

⁴²⁶ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 2 *An de subiecto debeat præcognosci "quin est", seu existentia*, n. 19; p. 838a-b.

⁴²⁷ La dimostrazione *potissima* è la dimostrazione *propter quid* perfetta. Cf. *Id.*, d. 13 *De demonstratione*, q. 3, a. 2 *De medio demonstrationis potissimæ*, n. 27; p. 917a.

vero che *pro statu isto* gli uomini non conoscono l'essenza divina; dunque *pro statu isto* non possono dimostrare a priori la sua esistenza attuale. Passiamo ora al caso dell'esistenza possibile. L'esistenza possibile è quella per cui un soggetto è un ente possibile, che cioè può esistere attualmente nella realtà. Ora, l'esistenza possibile è un predicato essenziale del soggetto reale, tuttavia essa non può essere dimostrata a priori: infatti, per dimostrare che qualcosa è possibile, scrivono Mastri e Belluto, occorre dimostrare che la sua nozione non include alcuna falsità; ma la verità o la falsità di una nozione derivano dal fatto che un ente è o non è, e quindi sono effetto della possibilità o impossibilità dell'ente di cui quella nozione è nozione; dunque argomentare a partire dalla verità di una nozione è argomentare a posteriori. Tutto questo vale, come si diceva, se si considera la scienza come sviluppo di conoscenze; se invece la si considera come conoscenza della conclusione dimostrata in modo rigoroso in cui si afferma una certa proprietà del soggetto, allora la conoscenza dell'esistenza del soggetto non può essere provata né a posteriori né, almeno *pro statu isto*, a priori; al contrario essa dev'essere presupposta⁴²⁸.

Circa il secondo quesito, Mastri e Belluto osservano che vi è scienza anche dell'ente di ragione: anche questo, infatti, possiede a suo modo entità, esistenza e proprietà, e anche di questo si possono formulare proposizioni necessarie. Ma l'ente di ragione è dotato solo di esistenza oggettiva (*obiectiva*). Dunque la scienza, considerata come qualcosa di comune sia alla scienza dell'ente di ragione (*scientia rationalis*), sia della scienza dell'ente reale (*scientia realis*), richiede che del suo soggetto sia presupposta solo l'esistenza oggettiva. Se invece la scienza in questione è la scienza del solo ente reale, allora le cose stanno diversamente. Presa per se stessa, essa presuppone che il suo soggetto sia dotato di esistenza non attuale, bensì solo potenziale. Che le cose stiano in questo modo, scrivono Mastri e Belluto, è dimostrato dal fatto che la scienza astrae dall'esistenza attuale dell'oggetto: se così non fosse, infatti, essa si darebbe quando l'oggetto esiste attualmente e non si darebbe quando esso non esiste attualmente; il che, sostengono implicitamente i due conventuali, è assurdo. Al contrario si può dar scienza anche di cose che non furono, non sono e non saranno; l'unica condizione affinché ciò accada è che tali cose possiedano un «verum esse reale potentiale». Quanto detto non esaurisce però la questione. Il fatto è che la scienza dell'ente reale può essere considerata anche in quanto è opera

⁴²⁸ *Id.*, d. 12, q. 2, a. 2, nn. 20-21; pp. 838b-839a.

dell'intelletto umano. Ora, in un intelletto siffatto la conoscenza scientifica richiede che la *species* dell'oggetto concorra all'atto di conoscenza; ma tale *species* o è infusa da Dio, o è prodotta dall'oggetto stesso e dall'intelletto agente; dunque occorre che l'oggetto esista attualmente. Con ciò, invero, mi pare che i nostri conventuali non intendano dire che l'oggetto deve esistere attualmente e compiutamente nel momento in cui l'intelletto lo apprende. Poche righe prima essi hanno presentato la propria tesi scrivendo che ciò che occorre è che qualcosa sia esistito attualmente almeno in un qualche momento (*aliquando res aliqua existit*); il che significa che essi ritengono che un oggetto esistente attualmente in un qualche modo e in un qualche tempo sia fondamento sufficiente della conoscenza scientifica umana⁴²⁹.

Il testo pone un importante tassello alla concezione, espressa dai nostri due autori, della scienza come scienza di *quidditates*. Mastri e Belluto hanno già dato una chiara indicazione in proposito allorché hanno spiegato cosa intendono per “necessità della scienza”. Come si è visto, in quella sede essi hanno scritto che la scienza è necessaria non nel senso che riguarda solo ciò che esiste necessariamente, bensì nel senso che riguarda i rapporti necessari che effettivamente sussistono tra due “cose”, rapporti che essa esprime nella forma di proposizioni necessariamente vere e in cui soggetto e predicato sono legati necessariamente. Le “cose” in rapporto, hanno avvertito i due conventuali, possono essere anche corruttibili: anche nel caso dei corruttibili, infatti, si danno predicati che non possono non convenire loro. Ora Mastri e Belluto entrano nei dettagli della propria posizione stabilendo quali legami vi siano, o non vi siano, tra la scienza e l'esistenza e, dunque, esplicitando le proprie concezioni di scienza e di esistenza. «*Demonstratio rigorosa (...) est ex necessarijs*», essi scrivono in un passo già veduto; e alla riga seguente aggiungono: «*scientia abstrahit ab existentia actuali subiecti*»⁴³⁰. Rispondendo a un'obiezione, ricapitolano con efficace sintesi il proprio pensiero sulla natura delle proposizioni necessarie: «*in propositionibus necessarijs verbum “est” abstrahit a quacunque temporis differentia, nec dicit realem inhærentiam prædicati in subiecto, sed solum realem connexionem; ita ut si res illa existeret, necessario tale prædicatum haberet*»⁴³¹. E noi sappiamo che le proposizioni necessarie sono precisamente le proposizioni di cui la scienza è costituita. Per quanto riguarda

⁴²⁹ *Id.*, n. 24; pp. 840b-841a.

⁴³⁰ *Id.*, n. 20; p. 838b.

⁴³¹ *Id.*, n. 25; p. 841a.

l'esistenza, i nostri autori distinguono tra esistenza attuale, possibile (*aptitudinalis*) e oggettiva. L'esistenza attuale è per le creature un «*prædicatum contingens a causis contingenter existentibus causatum*»; solo nel caso dell'ente increato essa è, al contrario, un predicato essenziale⁴³². Come si vede, la tesi opposta da Scoto al necessitarismo avicenniano è ancora pienamente operativa nel XVII secolo; e ancora Scoto è l'autore della concezione che Matri e Belluto hanno dell'esistenza possibile. Già affrontando il tema della natura del concetto oggettivo quanto al suo contenuto si vide che per i due francescani l'ente reale si identifica con l'ente possibile. Qui troviamo conferma di questa prospettiva. L'esistenza possibile, scrivono i nostri autori, è quella «*qua subjectum est ens quoddam possibile in rerum natura non prohibitum nec repugnans*»⁴³³; essa è, in sintesi, la «*non repugnantia in effectu*»⁴³⁴. Ente possibile, poi, è ciò che non è contraddittorio in se stesso: «*nihil est purum impossibile, nisi cuius ratio est in se falsa*», e «*nulla ratio est in se falsa, nisi partes inter se contradicant*»⁴³⁵. È l'esistenza possibile, e non l'attuale, quella di cui devono essere dotate le cose delle quali una scienza si occupa: «*sufficit quod habeant verum esse reale potentiale*»⁴³⁶. Esistenza possibile, dunque, ed essere reale possibile sono lo stesso. Essa è un «*modus intrinsecus rei*» e come tale «*nequit concipi sine re cuius est modus*»; viceversa «*conceptus huius existentiaë*» è incluso «*in conceptu (...) quidditatis*»⁴³⁷. In definitiva, essa consiste nell'avere una vera essenza: all'obiezione per cui «*verbum “est” de secundo adiacente dicit existentiam actualem, unde non est verum dicere “Antichristus est”*»⁴³⁸, Matri e Belluto rispondono che non «*semper “est” de secundo adiacente dicit actualem existentiam, sed aliquando veram essentiam, quo sensu concederetur hæc propositio “Antichristus est”; sed communiter negatur propter æquivocationem, quia potest dicere existentiam actualem, ideoque indiget explicationem*»⁴³⁹. Il sintagma «*existentia obiectiva*», infine, costituisce una semplice, seppure importante, delucidazione di quanto già si disse a proposito del modo in cui l'ente di ragione è concepito. Si è visto che per i nostri autori tale tipo di ente può

⁴³² *Ib.*; p. 838b.

⁴³³ *Id.*, n. 20; p. 839b.

⁴³⁴ *Id.*, n. 25; p. 841b.

⁴³⁵ *Id.*, n. 20; p. 839b.

⁴³⁶ *Id.*, n. 24; p. 840b.

⁴³⁷ *Id.*, n. 23; p. 840b.

⁴³⁸ *Id.*, n. 24; p. 841a.

⁴³⁹ *Id.*, n. 25; p. 841b.

essere conosciuto con una conoscenza diretta solo se considerato come un ente reale; dunque, deduco ora, solo se considerato come dotato di esistenza alla stregua dell'ente reale. Si è però anche visto che preso per ciò che esso è, e prescindendo dalla realtà che possiede in quella qualità della mente che lo rende presente, l'ente di ragione si esaurisce nell'essere visto dalla mente, nell'essere un concetto oggettivo. Posso allora concludere che l'esistenza oggettiva è, per i nostri francescani, l'esistenza propria dei concetti oggettivi, cioè dei contenuti concettuali, presi quanto al loro contenuto e considerati per quel che effettivamente sono, ossia concetti oggettivi. I rapporti che Mastri e Belluto pongono tra la scienza dell'ente reale e l'esistenza dipendono dalla concezione che essi hanno della scienza dell'ente reale presa per se stessa, della scienza umana in particolare e dei diversi tipi di esistenza. L'esistenza attuale è per le creature, come si è detto, un predicato contingente. Questo fa sì che sia in assoluto impossibile dimostrare a priori l'esistenza attuale delle creature: infatti la dimostrazione a priori è «ex necessariis»⁴⁴⁰. Più radicalmente, ciò fa sì che la scienza dell'ente reale non dipenda, di per se stessa, dall'esistenza attuale. Non dipende dall'esistenza attuale del suo soggetto: «scientia abstrahit ab existentia actuali subiecti»⁴⁴¹, scrivono i nostri autori. Non dipende, in generale, dall'esistenza attuale di ciò di cui si occupa: se così non fosse, argomentano i due conventuali, la scienza «posset quandoque esse et quandoque non esse»; ed è per questo, aggiungono, che «de quibus non sunt, nec unquam fuerunt, vel erunt, demonstramus passionem»⁴⁴². Tutto questo non significa, però, che la scienza reale sia inabile a parlare dell'esistenza attuale e sia del tutto indipendente da essa. Nel caso dell'ente increato tale tipo di esistenza è predicato essenziale; dunque è possibile dimostrarla a priori. Per far ciò, tuttavia, occorre conoscere l'essenza propria dell'ente increato; ma l'uomo, almeno *pro statu isto*, non conosce l'essenza di Dio; dunque sulla base della conoscenza naturale di cui è capace *pro statu isto* egli non può dimostrare a priori che Dio esista. Resta che l'impossibilità di dimostrare a priori l'esistenza di questo ente dipende non dalla natura della scienza, bensì dal modo umano di conoscere⁴⁴³. Tornando poi al caso dell'ente creato, se è vero che non è possibile dimostrarne l'esistenza a priori, è però possibile dimostrarne l'esistenza a

⁴⁴⁰ *Id.*, n. 20; p. 838b.

⁴⁴¹ *Ib.*.

⁴⁴² *Id.*, n. 24; p. 840b.

⁴⁴³ *Id.*, n. 20; pp. 838b-839a.

posteriori. Su questo punto Mastri e Belluto sono molto chiari: «si “an sit” est quæstio, erit propositio dubitabilis, ergo poterit probari per syllogismum»⁴⁴⁴. Come ciò sia possibile, è cosa su cui mi soffermerò tra breve. Ora desidero invece mettere l'accento sul fatto che la scienza umana abbisogna dell'esistenza attuale di qualcosa in un qualche tempo. La ragione di questa tesi è già stata vista: affinché l'uomo conosca, occorre che la *species* dell'oggetto partecipi alla generazione dell'atto di conoscenza. Ebbene, tale *species* o è infusa da Dio, o è prodotta dall'oggetto e dall'intelletto agente. Dunque affinché l'uomo conosca, occorre che qualcosa esista attualmente, almeno in qualche modo e in qualche tempo. In particolare l'esistenza attuale dell'oggetto stesso è richiesta (*requiritur*) «maxime pro statu isto, in quo omnis nostra cognitio ducit originem a sensibus»⁴⁴⁵. Più stretti, nondimeno, sono i rapporti che la scienza dell'ente reale ha con l'esistenza possibile. Innanzi tutto la scienza dell'ente reale, considerata per se stessa, può dimostrare l'esistenza possibile delle cose sia a priori che a posteriori. Può dimostrarla a priori perché, come si è osservato, l'esistenza possibile è un modo intrinseco della cosa, è la cosa stessa in quanto dotata di una vera essenza; dunque può dimostrarla a partire dalla conoscenza dell'essenza della cosa. Può dimostrarla a posteriori perché non «potest apprehendi res aliqua ut verum ens, quin ut potens existere concipiatur»: infatti, come si disse, l'essere un vero ente è l'essere un ente privo di contraddizioni. Tuttavia così come nel caso dell'esistenza attuale di Dio, anche in quello dell'esistenza possibile (tanto dell'ente creato, quanto dell'ente increato) la conoscenza scientifica a priori di tale esistenza non è accessibile all'uomo *pro statu isto*. In effetti, per poter dedurre l'esistenza possibile di una cosa dalla sua quiddità occorre conoscerla in modo sufficientemente perfetto a coglierla come vera quiddità; ma «pro statu isto non ita perfecte <res> concipitur, nisi in ordine ad compossibilitatem vel repugnantiam conceptuum». Ebbene, la conoscenza di una cosa sulla base della compossibilità o incompatibilità dei concetti, osservano Mastri e Belluto, è una conoscenza a posteriori⁴⁴⁶. In definitiva, la scienza dell'ente reale, o almeno la scienza dell'ente reale considerata per se stessa, ha piena competenza sull'esistenza possibile. Viceversa, però, il nesso tra la scienza dell'ente reale e l'esistenza possibile è tanto forte che la prima dipende strettamente dalla seconda. Su questo punto Mastri

⁴⁴⁴ *Id.*, n. 22; p. 840a.

⁴⁴⁵ *Id.*, n. 24; p. 841a.

⁴⁴⁶ *Id.*, n. 23; p. 840b.

e Belluto non mostrano tentennamenti; al contrario, contestano esplicitamente la tesi per cui «nulla requiratur existentia obiecti, neque aptitudinalis, in reali scientia»⁴⁴⁷. Ciononostante non presentano una vera e propria prova della propria posizione; la questione, pertanto, richiede un approfondimento.

Gli aspetti della dottrina dei nostri francescani che attendono ancora chiarimenti sono almeno quattro. Un primo punto su cui occorre soffermarsi è l'ideale di scienza che i due conventuali compendiano nell'espressione «scienza presa «pro toto processu cognoscendorum in aliqua facultate»». Nelle risposte alle obiezioni alla prima parte della loro tesi, essi distinguono innanzi tutto tra ciò che accade di fatto e ciò che può accadere di diritto. Ora come ora (*modo*), osservano i nostri autori, è universalmente noto quali siano i soggetti delle scienze; nondimeno ciò non implica che sia impossibile dimostrare la loro esistenza. Si tratta, dunque, di capire come e in che senso una scienza possa dimostrare l'esistenza del proprio soggetto. La soluzione di Mastri e Belluto è la seguente: la conoscenza del soggetto di una scienza è il fine di quella scienza; ma il fine è qualcosa di anteriore a ogni altra cosa quanto all'intenzione, non quanto all'esecuzione; dunque è possibile che una scienza acquisisca la conoscenza dell'esistenza del proprio soggetto solo dopo essersi occupata di qualcosa capace di fungere da medio per acquisire tale conoscenza⁴⁴⁸. Ora, il nodo teoretico principale di questo argomento risiede nella pretesa di porre una tendenza a un fine senza porre una presupposizione dello stesso. Ci si può chiedere, in effetti, come questo ragionamento eviti che l'esistenza del soggetto sia comunque posta anteriormente al darsi della scienza: infatti è il darsi del fine di conoscere una certa cosa che fa sì che una scienza sia. Mi sembra che i due francescani siano coscienti della difficoltà; ecco cosa si obiettano: «scientia pendet ab obiecto, et si datur scientia datur etiam obiectum; ergo si dubitatur de existentia subiecti, dubitaretur etiam de existentia scientiæ, quia subiectum est basis et fundamentum scientiæ»⁴⁴⁹. L'obiezione è importante perché mette in evidenza la forza del nesso tra la scienza e il suo soggetto; la replica di Mastri e Belluto non è meno interessante, articolandosi in una disamina della natura di tale nesso nel caso delle scienze praticate dall'uomo. È possibile, scrivono i nostri autori, che nell'insieme dello sviluppo di una scienza gli uomini conosca-

⁴⁴⁷ *Id.*, n. 25; p. 841b.

⁴⁴⁸ *Id.*, n. 22; p. 839b.

⁴⁴⁹ *Id.*, n. 21; p. 839b.

no un qualche medio, a essi noto a posteriori, meglio di quanto conoscono il soggetto stesso di tale scienza. Ebbene, quel medio permette di dimostrare che il soggetto della scienza suddetta si dà o, ancor più radicalmente, permette di “porre in opera” tale soggetto: è grazie ad esso, infatti, che «potest dari aliqua demonstratio quæ sit positio et quasi projectio fundamenti totius fabricæ scientialis, ut patet de domo, in cuius ædificatione etiam fit fundamentum»⁴⁵⁰. Mastri e Belluto, dunque, sostengono che la *positio*, tramite dimostrazione, dell’esistenza del soggetto di una scienza è una conoscenza interna a tale scienza e fondativa della stessa; la fondazione di una scienza, in altre parole, appartiene per essi a quella scienza stessa, così come il gettare le fondamenta di una casa appartiene all’opera di costruzione di quella casa. Con ciò, tuttavia, la questione non è conclusa: occorre ancora mostrare come qualcosa possa fungere da medio per acquisire la conoscenza dell’esistenza di qualcosa’altro la cui esistenza stessa è ignota; in altri termini, occorre ancora mostrare come lo “esser medio” non comporti il presupporre ciò per conoscere il quale il *medium* è mezzo. I due conventuali si pongono il problema con lucidità: «si <existentia obiecti> probaretur per effectum, hoc esset in virtute connexionis effectus cum causa, ut si diceretur “fumus est, ergo ignis est”, valet consequentiam propter necessariam connexionem fumi cum igne, quæ debet præcognosci; ergo ante istam demonstrationem supponitur ignis existentia»⁴⁵¹. Mastri e Belluto danno all’interrogativo, in ultima analisi, due risposte. Una prima possibile soluzione sta nel fatto che l’esame dell’effetto mette in luce il suo collegamento con la causa e, di conseguenza, l’esistenza della causa. È, cioè, precisamente la scoperta dell’effetto come effetto che fa sì che si ponga l’esistenza della causa. Una seconda soluzione sta nel fatto che è sufficiente che causa ed effetto siano dotati di esistenza potenziale o che, almeno, siano legati in modo condizionale: «puta, si fumus est possibilis, ignis est possibilis, sed fumus est ens possibile, ergo etiam ignis»⁴⁵²; il che permette di conoscere il collegamento tra i due termini lasciando impregiudicata l’esistenza del soggetto. Tutto questo consente di fare chiarezza sulla natura di ciò che i nostri autori denominano “scienza presa «pro toto processu cognoscendorum in aliqua facultate»”. La scienza di cui parlano è una scienza che dall’esame dell’effetto scopre l’essere effetto dell’effetto e, dunque, il darsi della causa; che procede

⁴⁵⁰ *Id.*, n. 22; pp. 839b-840a.

⁴⁵¹ *Ib.*; p. 840a.

⁴⁵² *Ib.*.

determinando nessi tra oggetti ipotetici e che solo in seguito stabilisce la reale possibilità di tali oggetti; che acquisisce la conoscenza del proprio soggetto a partire da un medio; che conosce tale medio solo a posteriori; nella quale, in definitiva, «debet prius investigari an subiectum sit, si est ignotum, ut possimus deinde demonstrare passiones de ipso»⁴⁵³. Si tratta dunque di una scienza il cui sviluppo è opera di uomini posti nello stato presente. Al tempo stesso, però, essa non è solo questo. Mastri e Belluto non negano la realtà del nesso tra la scienza e il suo soggetto, tra il medio e ciò cui esso conduce; si limitano a dire che la scienza in questione percorre tale nesso nel verso che va dalla scienza stessa, o dal medio, al soggetto. In effetti, per poter dire che una certa dimostrazione fa parte di una certa scienza anche prima che l'esistenza del soggetto di tale scienza sia dimostrato, e che quindi sia dimostrata l'esistenza di tale scienza, occorre che quella dimostrazione ne faccia parte realmente, a prescindere dal fatto che tale scienza non sia ancora nella mente degli uomini, o di un certo uomo. I nostri francescani, dunque, concepiscono la scienza umana nel suo complesso da un lato come qualcosa che in sé è già; il che gli permette di ritenere che certe dimostrazioni facciano effettivamente parte di tale scienza. Dall'altro come il prodotto dell'intelligenza umana, intelligenza che opera a partire dalle cose sensibili e che non coglie immediatamente e perfettamente il soggetto di tale scienza; il che gli permette di spiegare perché gli uomini possano dimostrare l'esistenza del soggetto di tale scienza; o, in altri termini, gli permette di spiegare il fatto che tali scienze sono in itinere, sono un edificio costruito dall'uomo.

Mastri e Belluto, in verità, non si limitano ad affermare che la scienza presa nel suo complesso possa dimostrare l'esistenza del suo soggetto; sostengono anche che se per scienza s'intende la conoscenza, che si ha *pro statu isto*, della conclusione della dimostrazione *propter quid* perfetta (*potissima*), allora l'esistenza del soggetto va certamente presupposta. Il punto non è di scarso rilievo: a rigore, l'articolo in esame è formalmente dedicato non ai rapporti della scienza con i diversi tipi di esistenza, bensì alla necessità di presupporre alla scienza stessa l'esistenza del suo soggetto. È precisamente per far fronte a questo interrogativo che i nostri autori trattano delle competenze e delle eventuali dipendenze della scienza nei confronti dei diversi tipi di esistenza; ed è per dare una risposta ad esso che i due conventuali distinguono tra una considerazione della scienza come sviluppo delle conoscenze che si danno su

⁴⁵³ *Ib.*; p. 839b.

una certa materia e un considerazione della scienza come conoscenza rigorosa di una certa conclusione. Ebbene, mi pare che il significato di questa parte della tesi di Mastri e Belluto subisca una fluttuazione. Subito dopo aver scritto che se la scienza è considerata come conoscenza della conclusione della dimostrazione *potissima*, allora «neque a priori, neque a posteriori poterit probari existentia de subiecto», essi aggiungono: «diximus etiam, quod saltim pro statu isto nequeat a priori probari possibilis existentia, quia si quis distincte et in se perciperet, verbi gratia, animalitatem et rationalitatem, posset forte concludere possibilitatem de homine»⁴⁵⁴. Si considerino ora due dati. Primo: per Mastri e Belluto tutte le dimostrazioni *potissimæ* sono a priori, cioè procedono dalla causa all'effetto; dunque dire che non vi può essere dimostrazione *potissima* a posteriori dell'esistenza del soggetto è una tautologia⁴⁵⁵. Secondo: essi affermano indirettamente che qualora gli uomini conoscessero di intuizione intellettuale i costitutivi metafisici delle essenze, allora potrebbero dedurne l'esistenza possibile. Ebbene, da ciò ricavo che in questo brano i nostri francescani stanno semplicemente affermando che nello stato presente non è possibile dimostrare con una dimostrazione *propter quid* perfetta che il soggetto di una scienza esiste o può esistere. Tuttavia, rispondendo alle obiezioni a questa tesi, i due conventuali ammettono che «subiectum supponi in demonstrationibus a priori, et etiam in illis a posteriori, in quibus concluditur aliquod prædicatum supponens subiecti existentiam, et esse verum ipsius»⁴⁵⁶. Il senso di questa affermazione mi pare, in verità, diverso da quello sopra esposto. Ciò che qui Mastri e Belluto affermano è che ogni proposizione del tipo “*a* è *b*” presuppone la proposizione “*a* è”. Due pagine dopo, tornando sull'argomento, essi precisano che la «præcognitio “an sit”» del soggetto di una scienza «non est de esse actuali, sed de non repugnantia in effectum, seu de esse aptitudinali»⁴⁵⁷. Dobbiamo dunque concludere che i due conventuali sostengono che ogni proposizione del tipo “*a* è *b*”, ove *a* è il soggetto di una

⁴⁵⁴ *Id.*, n. 21; p. 839a.

⁴⁵⁵ In *Id.*, Institutiones dialecticæ, pars 2, tract. 1, cap. 4, n. 21; p. 113a e *Id.*, cap. 5 *De demonstratione quia*, n. 27; pp. 117b-118a Mastri e Belluto avvertono che dimostrazione a priori è quella che procede dalla causa all'effetto, mentre dimostrazione a posteriori è quella che procede dall'effetto alla causa. Ciò implica che tutte le dimostrazioni *propter quid* siano a priori e che tutte le dimostrazioni a posteriori siano *quia*, ma non implica che tutte le dimostrazioni *quia* siano a posteriori: vi sono infatti dimostrazioni *quia* che procedono dalla causa remota all'effetto e sono, pertanto, a priori.

⁴⁵⁶ *Id.*, d. 12, q. 2, a. 2, n. 22; p. 839b.

⁴⁵⁷ *Id.*, n. 25; p. 841b.

scienza, presuppone la proposizione “ a è” ove “ a è” significa “è possibile che a esista attualmente”. La qual tesi certo non si oppone a quella per cui non si può *pro statu isto* dimostrare con dimostrazione potissima che a è, tuttavia ha ben altro significato.

Con essa siamo introdotti al nucleo teoretico fondamentale della dottrina di Mastri e Belluto sulla natura della scienza reale: la presupposizione dell’esistenza possibile. Al medesimo tema conduce l’esame di ciò che i due conventuali scrivono a proposito della possibilità di far uso di ipotesi. Essi ritengono che, dal punto di vista dell’uomo che nello stato presente elabora la scienza, le implicazioni del tipo “ a è \rightarrow b è” comportino non che “ b è” sia presupposta all’implicazione stessa, bensì che “ b è” sia data nel momento in cui è data l’implicazione. Essi sostengono anche, almeno implicitamente, che l’esistenza di b è omologa a quella conferita ad a . Ora, ciò che qui mi preme far notare è che tale esistenza può essere non solo potenziale, ma anche semplicemente ipotetica. L’esempio che i due conventuali portano è illuminante: «si fumus est possibilis, ignis est possibilis, sed fumus est ens possibile, ergo etiam ignis». Si tratta, nel dettaglio, di un’esistenza possibile condizionale. È chiaro che, almeno in questa sede, Mastri e Belluto non stanno teorizzando una scienza ipotetico-deduttiva nel senso volgare del termine. A suo luogo ho fatto notare che essi ritengono che la scienza dell’ente reale elaborata dalla creatura debba essere fondata su qualcosa dotato di esistenza attuale; ciononostante, i nostri autori sono scevri da un empirismo crasso: «dicimus scientiam a specie causari, non ab objecto immediate, cum sit abstractiva»; ne viene che «potest etiam intellectus ex cognitione unius rei cognitionem alterius elicere, ut ex visibilibus invisibilia cognoscere»⁴⁵⁸. L’esistenza possibile condizionale in questione non è dunque, o comunque non è principalmente, la posizione di un’ipotesi i cui effetti vanno sottoposti a verifica empirica; è invece, più radicalmente, la posizione almeno ipotetica della condizione minima per poter parlare scientificamente di un ente: la posizione della possibilità di tale ente. Il che equivale a dire che ciò di cui si parla nella scienza che si occupa dell’ente reale dev’essere almeno ipoteticamente possibile, pena l’impossibilità di pensare a connessioni che lo riguardino.

Da ultimo, vi è un tipo di esistenza sul cui ruolo epistemologico non mi sono ancora soffermato: quella oggettiva. Ad occuparci di essa siamo spinti dalla stessa riflessione dei nostri francescani sull’esistenza possibile condizionale. Nel brano al quale ho fatto riferimento nelle righe

⁴⁵⁸ *Ib.*; p. 841a.

precedenti, il sintagma “*existentia conditionalis*” non compare. Mastri e Belluto scrivono che «si connexio effectus cum causa debet præcognosci ante demonstrationem, sufficit vel quod habeatur cognitio aptitudinalis existentiaë, vel saltim cognitio conditionalis, puta “si fumus...”⁴⁵⁹. Ora, quel “*cognitio conditionalis*” può essere letto o come null’altro che “*cognitio conditionalis*”, o come “*cognitio conditionalis <existentiaë>*”. Le ragioni per cui propendo per la seconda ipotesi sono due. Una, molto debole, interna al passo stesso: il parallelismo tra “*cognitio aptitudinalis existentiaë*” e “*cognitio conditionalis*”. Una seconda esterna: nella pagina successiva Mastri e Belluto utilizzano il sintagma “*existentia conditionalis*” in riferimento all’introduzione di una ipotesi. I due conventuali si trovano di fronte all’obiezione seguente: la filosofia, nel senso di “fisica”, è una scienza reale; eppure essa produce dimostrazioni a proposito dell’infinito, del vuoto e della privazione; ma queste sono “cose” prive di esistenza non solo attuale, ma anche possibile; dunque la scienza reale non richiede che il suo oggetto esista neppure di esistenza possibile. Ed ecco la risposta dei nostri autori: «respondetur illas non esse veras demonstrationes, nec de illis dari veram scientiam positivam, sed negativam, quia non habent veras essentias; vel dicendum quod habent existentiam conditionalem: nam philosophus data hypothesi, quod detur infinitum vel vacuum, inquit deinde passiones quæ convenirent si darentur a parte rei; quod sufficit»⁴⁶⁰. Questo passo mostra nuovamente l’importanza dell’esistenza possibile condizionale. L’esistenza oggettiva è, come si è detto, quella propria dell’ente di ragione. Se Mastri e Belluto avessero ammesso che infinito e vuoto sono dotati solo di esistenza oggettiva, essi avrebbero compromesso la distinzione tra scienze dell’ente reale e scienze dell’ente di ragione. Eppure il caso in esame, caso evidentemente di confine, è di grande interesse proprio perché costringe i due conventuali a determinare con precisione il limite tra i due tipi di scienza. Il punto è che le ipotesi che il filosofo avanza, quelle per cui infinito e vuoto sono presi in considerazione come se fossero enti reali, sono destinate a rimanere tali; infinito e vuoto, infatti, possono essere pensati come enti reali, ma non lo sono. Scopriamo allora che nella scienza dell’ente reale occorre che l’ente di cui si parla sia non possibile, bensì almeno ipoteticamente possibile. Nella scienza di ragione, allora, occorre che l’ente di cui si parla sia solo pensato come possibile, non che si ipotizzi la sua effettiva possibilità. Resta che l’esistenza oggettiva

⁴⁵⁹ *Id.*, n. 22; p. 840a.

⁴⁶⁰ *Id.*, n. 25; p. 841b.

è lo sfondo ultimo su cui si può fare scienza; è il presupposto più radicale della possibilità di costruire una scienza, di avere scienza di ciò che è colto.

In conclusione, possiamo ora valutare correttamente quanta e quale importanza abbia l'esistenza per i nostri autori. La sua forza è tale per cui Mastri e Belluto ammettono che essa sia data già a livello del contenuto concettuale, dell'essere veduto: anche ciò che è null'altro che il suo essere di fronte alla mente è dotato di esistenza, sebbene di un'esistenza che è null'altro che l'esistere di fronte alla mente. L'esistenza è altrettanto determinante a livello di scienza reale: solo di ciò che è pensato come almeno ipoteticamente possibile, si può dare tale tipo di scienza. Infine risulta fondamentale il ruolo della stessa esistenza attuale. Si è già osservato che per i nostri francescani essa può essere oggetto di dimostrazione; è chiaro, ora, che tale dimostrazione può essere solo a posteriori. Nondimeno, l'incidenza dell'esistenza attuale sulla scienza non si ferma qui. Come si è visto, Mastri e Belluto ritengono che l'ente preso come nome non significhi primariamente l'esistenza, e quindi tanto meno l'esistenza attuale. Si è anche visto che per essi ente reale è non ciò che esiste attualmente, bensì ciò che può esistere. Eppure nella loro stessa dottrina è l'esistenza attuale ciò che decide dell'essere dell'ente. Il concetto oggettivo è pensato esistente. Esso, come tale, è dotato di sola esistenza oggettiva, tuttavia quanto al suo contenuto può essere conosciuto nella conoscenza diretta solo se è conosciuto come possibile. Ma l'esistenza possibile, a sua volta, è l'esistenza di ciò che può esistere attualmente; e l'ente reale è ciò, e solo ciò, che può esistere attualmente. È dunque l'esistenza attuale il punto di riferimento di ogni esistenza e di ogni ente; è in riferimento ad essa che si decide della possibilità del possibile.

La scienza e l'essenza: soggetto, soggetti e proprietà

La fondazione nel soggetto della scientificità della scienza

Gli articoli dal terzo al quinto della *quæstio* sul soggetto della scienza si occupano della natura di tale soggetto preso come una quiddità. Il terzo, in particolare, esamina lo stesso essere una quiddità del soggetto di qualsivoglia scienza. Il problema che lo genera è la determinazione della consistenza minima di cui il soggetto dev'essere dotato per poter essere soggetto. La prima domanda che Mastri e Belluto si pongono è se esso debba possedere un *quid nominis*. Nelle *Institutiones dialecticæ* i due conventuali spiegano che il contenuto concettuale, o la definizione, di qualcosa può essere confuso oppure distinto. Il contenuto concettuale

confuso di qualcosa è detto “*quid nominis*” di quella cosa; il contenuto concettuale distinto è detto “*quid rei*”⁴⁶¹. Chiedersi, allora, se il soggetto di una scienza debba possedere un *quid nominis* è chiedersi se di esso vi debba essere almeno un concetto confuso. La risposta dei nostri autori è immediata e rapida: il *quid nominis* è la prima tra tutte le conoscenze che si possono avere di qualcosa; dunque è certo che il soggetto di una scienza debba esserne dotato. Più complessa è la questione se esso debba possedere anche un *quid rei*, ossia, aggiungono ora Matri e Belluto, una vera definizione. Il punto è che possedere un *quid rei* propriamente detto compete solo all’ente positivo, uno per sé, reale, realmente composto. È chiaro, osservano i due conventuali, che se si prende il *quid rei* in questo senso, sia l’ente di ragione che l’ente reale preso in generale ne sono privi. In senso lato, tuttavia, si può intendere con “*quid rei*” un qualunque concetto quidditativo, anche *simpliciter simplex*; si può intendere, cioè, un concetto che permetta di dimostrare che le proprietà del soggetto di cui quel concetto è concetto competono a tale soggetto (<*conceptus qui*> *sufficit ad demonstrandas passiones de suo subiecto*). La tesi dei due conventuali è allora la seguente: perché qualcosa sia soggetto di una scienza è sufficiente e necessario che abbia un *quid rei* preso in senso lato. Questo principio fissa la linea di demarcazione tra ciò di cui vi può essere scienza e ciò di cui non vi può essere scienza. Vi può essere scienza, scrivono i nostri autori, dell’ente di ragione, dell’ente comune, di Dio, delle sostanze e degli accidenti. Tutte queste cose, infatti, sono tali per cui vi è di esse un contenuto concettuale che permette di dimostrare il convenire ad esse delle loro proprietà (*conceptum habet per quem passiones demonstrantur de ipso*). Ciò vale, come si è detto, per l’ente comune: benché esso sia un concetto assolutamente semplice, tuttavia è tale da permettere di dimostrare il convenire di proprietà a ciò di cui è concetto. Vale anche per Dio: benché egli sia realmente semplice, tuttavia è composto nel concetto. E vale anche per l’accidente. Contro quest’ultima affermazione, notano Matri e Belluto, si potrebbe osservare che Aristotele nega che si dia scienza dell’accidente. Ebbene, essi replicano, altro è l’accidente che è distinto dalla sostanza, altro l’accidente nel senso di effetto che ha luogo raramente, contingentemente e senza una causa determinata; ed è di quest’ultimo, affermano, che Aristotele parlava quando negava che vi fosse scienza dell’accidente. Al di là di ogni questione esegetica, ciò che

⁴⁶¹ *Id.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 1, tract. 1, cap. 1 *De præcognitionibus et præcognitis*, n. 2; p. 101a.

comunque permette di affermare che vi può essere scienza dell'accidente è ancora l'applicazione del principio prima veduto: l'accidente ha propri predicati essenziali e proprie proprietà anche quando è considerato a prescindere dalla sostanza di cui è accidente; «quapropter poterit habere rationem per se considerati a scientia, etsi ordinem dicat ad substantiam»⁴⁶².

La restante, e più ampia, parte dell'articolo è dedicata al problema se sia possibile o impossibile che vi sia scienza dell'ente accidentale e dell'ente singolare. L'ente accidentale, scrivono Mastri e Belluto, può essere accidentale o per accidentalità della cosa o per accidentalità della causa. Con ente accidentale per accidentalità della cosa i nostri francescani intendono ciò che è solo un aggregato, come è il caso di un mucchio di sassi; con ente accidentale per accidentalità della causa intendono l'evento o l'ente fortuito, come è il caso della scoperta di un tesoro scavando una buca per altri scopi. L'ente accidentale può poi essere preso in modo formale, o *in actu signato*, oppure in modo materiale, o *in actu exercito*. Preso *in actu signato* dice il concetto di accidentalità della cosa, o della causa; preso *in actu exercito* dice la cosa che è ente accidentale. Ebbene, sia dell'aggregato, sia del fortuito, se presi *in actu signato* vi è scienza: si può infatti stabilire che essi non sono un ente *per se*, non hanno proprietà unitarie per se stesse, non sono unitari per se stessi. Del fortuito preso *in actu exercito* vi è scienza se è considerato in quanto è un certo ente; non vi è scienza se è considerato *reduplicative*, cioè in quanto è qualcosa di, appunto, fortuito. Su tutto questo, osservano i due conventuali, gli autori sono concordi. Il dissidio vi è sulla possibilità che vi sia scienza dell'aggregato preso *in actu exercito*⁴⁶³. Ebbene, Mastri e Belluto negano che vi sia di esso una scienza unitaria, ma non negano, a rigore, che vi sia scienza. Una scienza unitaria (*scientia una*), scrivono, «est cognitio inhærentiæ unius passionis per causam, tanquam per medium (quod est ratio et quidditas subiecti), in conclusione demonstratæ de uno subiecto»: è la conoscenza che si ha nella conclusione del ragionamento in cui si dimostra che una certa proprietà inerisce a un certo soggetto, conoscenza che ha come causa e mezzo la *ratio* e la quiddità del soggetto suddetto. Ora, solo da un'essenza unitaria (*unica essentia*) può scaturire una proprietà unitaria (*unica passio*); dunque solo un'essenza unitaria, a livello logico, può permettere di dimostrare una proprietà unitaria del soggetto dotato di tale essenza. Ma in

⁴⁶² *Id.*, d. 12, q. 2, a. 3 *An subiectum debeat habere quid rei*, nn. 26-27; pp. 841b-842b.

⁴⁶³ *Id.*, nn. 28-29; pp. 842b-843b.

qualunque modo un aggregato sia considerato, esso non ha un'essenza unitaria: infatti, perché una pluralità di realtà dia luogo a qualcosa di unitario, occorre che esse siano tali per cui una prima si rapporta a una seconda come atto alla potenza; ma nel caso dell'aggregato le parti che lo compongono sono solo giustapposte; dunque esso non è qualcosa di unitario. Pertanto l'aggregato non può avere proprietà unitarie⁴⁶⁴. Con questo, tuttavia, Mastri e Belluto non escludono che l'aggregato possa essere oggetto di scienza. Il punto è, però, che le proprietà che si dimostrano di esso convengono ad esso e sono dimostrate di esso solo perché convengono a uno dei suoi componenti e sono dimostrate di uno dei suoi componenti. Dunque se scienza vi è, essa è non dell'aggregato preso nella sua interezza, bensì delle sue parti singolarmente prese. Così il concorrere di più cause a un solo effetto non permette di studiare quelle cause come qualcosa di unitario: la loro unità, in effetti, è solo d'ordine e le proprietà che competono a tale unità competono propriamente a una o all'altra delle cause unitarie che concorrono a quel certo effetto⁴⁶⁵. Per quanto riguarda la possibilità che vi sia scienza del singolare preso come singolare, abbiamo già visto Mastri e Belluto sostenere che la scienza è, relativamente alle cose create, solo dell'universale e che essa riguarda il singolare solamente in quanto in esso è presente l'universale. Qui i due conventuali innanzi tutto fanno esplicita menzione di coloro che affermavano la tesi contraria: Vasquez, che ammetteva che vi fosse scienza dei singolari incorruttibili presi come singolari; Bianchi e Morisan, che invece ammettevano vi fosse scienza di tutti i singolari presi come singolari⁴⁶⁶. Inoltre approfondiscono le ragioni della tesi propria. La premessa maggiore della loro argomentazione è la stessa delle argomentazioni con cui difendono la possibilità che vi sia scienza dell'assolutamente semplice e respingono la possibilità che vi sia scienza unitaria dell'aggregato: perché di qualcosa vi possa essere scienza, occorre che esso possieda una definizione che possa fungere da medio per dimostrarne proprietà. Ora, le proprietà derivano non dalla differenza individuale di una cosa, bensì dall'essenza di tale cosa; ma l'essenza è, nelle cose create, universale; dunque i singolari, presi come singolari, non possiedono né una definizione come quella richiesta, né proprietà singolari convenienti ad essi come singolari. Ne viene che neppure un

⁴⁶⁴ *Id.*, n. 30; p. 844a-b.

⁴⁶⁵ *Id.*, n. 32; p. 845a-b.

⁴⁶⁶ *Id.*, n. 29; p. 843b.

intelletto considerato *ex natura potentiae* può avere scienza del singolare come tale, seppure con un'eccezione di cui dirò tra poche righe⁴⁶⁷.

Nell'articolo ora in esame Matri e Belluto non si limitano a fornire una teoria generale su ciò che può o non può essere soggetto di una scienza; al contrario, soprattutto in sede di risposta alle obiezioni, riconducono al proprio schema la natura dei soggetti di alcune scienze che potevano essere portate come prova della mancanza di validità della loro dottrina. Un primo gruppo di scienze è ricordato a proposito dell'impossibilità di elaborare una scienza unitaria dell'aggregato. Gli oggetti delle scienze subalterne ad altre, si obiettano i due conventuali, sono costituiti dall'oggetto della scienza subalternante con l'aggiunta di una differenza accidentale; così, ad esempio, la medicina considera l'uomo in quanto curabile e l'etica l'uomo in quanto può essere guidato nelle sue azioni. La matematica, poi, si occupa del numero e la politica si occupa della *respublica*; cioè, intendo, si occupano di una molteplicità. Inoltre le arti meccaniche si occupano di enti artificiali, e non solo in quanto hanno una certa forma (*figura*), bensì in quanto sono costituiti da un certo materiale. Infine i farmaci sono composti di diverse erbe e radici, le quali separatamente prese non conseguirebbero l'effetto cercato; dunque la scienza che li studia si occupa di enti accidentali⁴⁶⁸. Ebbene, in primo luogo, replicano Matri e Belluto, la medicina e l'etica solo in apparenza studiano degli aggregati di essenza e proprietà, cioè di essenza e accidente differenziante: a ben vedere, infatti, esse utilizzano tali aggregati per indicare quel qualcosa di unitario e innominato che è presente in quell'essenza e che è principio di quella proprietà. L'aritmetica, poi, studia sì il numero, però non *in actu exercito*, cioè quanto al sostrato numerato, bensì *in actu signato*; dunque, concludono, è vero che essa studia un ente accidentale, tuttavia lo studia da un punto di vista dal quale di esso possono essere dimostrate proprietà. La politica e la farmacologia, invece, semplicemente non sono scienze unitarie. «Respublica dicit aggregationem plurium, et quicquid de ipsa demonstratur, non est unum per se prædicatum, sed aggregatione illis pluribus immediate conveniens»; dunque «politica non est unus per se habitus, sed plures aliquo ordine congregati». I farmaci, da parte loro, sono degli aggregati che causano una pluralità di effetti tali da intervenire sulla pluralità di aspetti che costituiscono la malattia; anche in questo caso, pertanto, la scienza che li studia non è una scienza unitaria. In linea generale, infine,

⁴⁶⁷ *Id.*, n. 34; p. 246a-b.

⁴⁶⁸ *Id.*, n. 31; p. 845a.

va osservato che gli oggetti delle scienze speculative sono tali per cui l'oggetto di una prima di esse è essenzialmente contenuto nell'oggetto di una seconda di esse; il che non accade nel caso degli oggetti delle arti meccaniche e degli *habitus* morali. Ne viene che le scienze speculative sono più coese tra loro di quanto lo siano le arti meccaniche e l'etica⁴⁶⁹. Un secondo gruppo, meno numeroso, di scienze è preso in considerazione allorché Mastri e Belluto sostengono l'impossibilità che si dia scienza del singolare come tale. Anche per i nostri autori è chiaro che di Dio vi è scienza; ma Dio è un singolare; dunque è possibile che una scienza abbia per soggetto un singolare come singolare. I due conventuali fanno propria l'osservazione, ma negano che essa abbia validità al di fuori del caso di Dio. Vi è scienza di qualcosa di singolare, argomentano, quando questo è per se stesso quello che è (*de se hæc*). Dunque vi può essere scienza del singolare come singolare solo nel caso di Dio e, aggiungono, dal punto di vista di Aristotele nel caso delle sostanze separate, le quali, secondo lo Stagirita, sono necessarie e sono per se stesse quello che sono (*de se hæc*)⁴⁷⁰. Così dicendo, si noti, essi accolgono la tesi di Vasquez e, più radicalmente, ammettono la plausibilità sul piano filosofico di una concezione rigidamente aristotelica delle sostanze separate inferiori a Dio. Non solo la teologia, invero, costituisce un pericolo per la posizione dei due conventuali: infatti, una seconda difficoltà proviene dall'astronomia. Il fatto è, si obietano i nostri autori, che è possibile dimostrare il luogo e il tempo delle eclissi; ma tali dimostrazioni riguardano il Sole e la Luna in quanto si trovano in un certo luogo in un certo momento; dunque riguardano il Sole e la Luna in quanto singolari. Nella risposta Mastri e Belluto negano che si possa trarre quest'ultima conseguenza e ribadiscono il valore universale anche di queste dimostrazioni. Esse, replicano, valgono non per quel Sole e per quella Luna, bensì per un qualunque sole e una qualunque luna che si trovassero in quel luogo in quel momento. In altri termini, essi ammettono, implicitamente, che di fatto vi è un solo Sole e una sola Luna, ma negano che ciò implichi che Sole e Luna non appartengano alle specie "sole" e "luna"; negano, cioè, che il fatto che vi siano un solo Sole e una sola Luna sia un'esigenza interna alle specie "sole" e "luna". Sole e Luna, concludono, danno luogo ad eclisse non perché sono quel sole e quella luna lì: in-

⁴⁶⁹ *Id.*, n. 33; pp. 845b-846a.

⁴⁷⁰ *Id.*, n. 34; p. 846a-b.

fatti qualunque sole e qualunque luna che si trovassero in quel luogo in quel momento darebbero luogo ad eclisse⁴⁷¹.

Un confronto tra i contenuti dell'articolo precedente e quelli dell'articolo ora in esame ci aiuterà a comprendere meglio il significato di quest'ultimo. Nell'articolo secondo Mastri e Belluto hanno sostenuto che la condizione minima per cui qualcosa può essere soggetto di una scienza che si occupi dell'ente reale è che esso sia conosciuto come effettivamente dotato, almeno per ipotesi, di esistenza possibile, cioè sia pensato come effettivamente capace di esistere attualmente; più ampiamente, hanno affermato che la condizione minima per cui qualcosa può essere oggetto di una scienza è che esso sia dotato di esistenza oggettiva, ossia, interpretai, che si presenti alla conoscenza diretta come dotato di esistenza possibile. Ma, come ho fatto notare, poter esistere, o, in altri termini, essere dotato di un'esistenza possibile, è per i due conventuali lo stesso che essere dotato di una vera essenza. Dunque per Mastri e Belluto la condizione minima affinché qualcosa possa essere oggetto di una scienza è che esso si presenti come dotato di una vera essenza alla conoscenza che lo indaga. Ebbene, l'articolo ora in esame riafferma che il soggetto di una scienza dev'essere dotato di una vera essenza. Lo riafferma allorché esclude che un aggregato possa essere soggetto di una scienza unitaria: soggetto di una scienza unitaria, infatti, può essere solo ciò che «habet unam essentiam», «unam per se rationem»⁴⁷²; ma il semplice aggregato di più enti è privo di tale essenza unitaria; dunque non può essere soggetto di una scienza unitaria. Più radicalmente, lo riafferma allorché esclude che il singolare come singolare possa essere soggetto di una scienza anche per un intelletto considerato *ex natura potentiae*. Soggetto di scienza, argomentano Mastri e Belluto, può essere solo ciò che ha un'essenza tale da permettere di dimostrare il convenire ad esso delle sue proprietà; ma nessuna proprietà deriva dalla differenza individuale; quindi nessuna proprietà è dimostrabile del singolare che non sia dimostrabile anche di altri enti della medesima specie; dunque l'ente singolare creato, o almeno materiale, in quanto singolare non può essere soggetto di una scienza. Rispetto all'articolo secondo, tuttavia, la tesi per cui il soggetto di una scienza dev'essere pensato come dotato di una vera essenza è affermata in forma diretta, esplicita e, soprattutto, dal punto di vista della sua valenza epistemologica. Nell'articolo secondo il requisito in esame è posto per ragioni genericamente gnoseologiche. Al

⁴⁷¹ *Id.*, n. 35; p. 846b.

⁴⁷² *Id.*, n. 30; p. 844a-b.

centro dell'attenzione vi è il fatto che ciò che è soggetto di una scienza dev'essere conoscibile; ma ciò che è conoscibile, argomentano implicitamente i due conventuali, dev'essere pensato come possibile; ed è per questo che essi giungono alla conclusione che il soggetto di una scienza dev'essere pensato come possibile. Ora, invece, al centro dell'attenzione vi è il fatto che il soggetto della scienza è soggetto di quella particolare conoscenza che è la scienza. Mastri e Belluto, cioè, mostrano qui la rilevanza epistemologica dell'avere una vera essenza: il fatto che la definizione di tale essenza funge da medio nella dimostrazione in cui si dimostra che una certa proprietà conviene a ciò che è dotato di tale essenza. Una seconda differenza tra i due articoli concerne la diversità delle questioni che i nostri autori pongono a proposito del “*an sit*” e del “*quid sit*” del soggetto di una scienza. L'articolo secondo stabilisce che il fatto che il soggetto della scienza sia pensato come dotato di esistenza almeno possibile è per un verso presupposto, per un altro verso acquisibile. È acquisibile nel senso che la scienza nel suo complesso è in grado di dimostrare l'esistenza del proprio soggetto. È presupposto nel senso che le singole conclusioni scientifiche presuppongono l'esistenza almeno oggettiva del soggetto del quale viene dimostrato il convenire ad esso di proprietà. Ebbene, nell'articolo terzo Mastri e Belluto non si chiedono in alcun punto se la scienza possa acquisire il *quid rei* del suo soggetto. A rigore, peraltro, non si chiedono neppure se il *quid rei* del soggetto di una scienza sia presupposto da quella scienza. Il titolo del secondo articolo recita: “*An de subiecto debeat præcognosci “quin est”, seu existentia*”. Nel titolo del terzo articolo cade il riferimento al *præcognoscere*; la domanda, infatti, diviene “*An subiectum debeat habere quid rei*”. Nel corpo dell'articolo secondo, poi, il problema della misura in cui debba essere preconosciuta o presupposta l'esistenza del soggetto è al centro dell'attenzione. Nel corpo dell'articolo terzo il termine “*præcognitio*” è utilizzato una sola volta, nella prima riga; non compare, invece, in alcun punto il verbo “*præsupponere*”. Questa differenza non può essere priva di importanza, tuttavia non sono in grado di comprenderne chiaramente il significato. Forse Mastri e Belluto ritengono che la definizione del soggetto di una scienza, e quindi il fatto che il soggetto ne sia dotato, è presupposta alla totalità della scienza, sia considerata in quanto singola conclusione scientifica, sia considerata nell'interezza del suo sviluppo. Forse, al contrario, i nostri autori ritengono che ciò che hanno scritto nell'articolo secondo risolva la questione: se, infatti, una scienza può stabilire che il suo soggetto è dotato di esistenza possibile, e dunque di una vera essenza, ne viene che può stabilire anche il *quid rei*

di tale essenza, ossia la sua definizione. La spiegazione sta probabilmente nel fatto che nell'articolo terzo i due conventuali parlano della scienza non così come essa è elaborata dagli uomini, bensì così come essa è.

Per meglio cogliere quest'ultimo punto è opportuno procedere a un confronto tra i contenuti dell'articolo ora in esame e quelli della *quæstio* precedente. Nel corso dell'esposizione dell'epistemologia di Mastri e Belluto abbiamo già incontrato un luogo ove cui essi negano che la scienza abbia per oggetto il singolare creato in quanto singolare: la parte della *quæstio* prima in cui affermano che la scienza è dell'universale. Quel passo e l'articolo ora in esame presentano alcune differenze e alcune, sostanziali, identità. Si constata innanzi tutto un diverso approccio alla questione. Là i nostri autori si appellavano in primo luogo al fatto che la scienza dimostra proprietà che valgono per intere classi di individui; si appellavano, dunque, alla natura della scienza così come essa si presenta. Qui fanno ricorso direttamente al fatto che ciò di cui si occupa la scienza deve presentarsi come un'essenza dotata di proprietà. Ciò costituisce anche un approfondimento. Nella *quæstio* prima non vi è una spiegazione *propter quid* della impossibilità che vi sia scienza del singolare preso come tale; ora invece i due conventuali costruiscono il proprio argomento a partire dal fatto che la differenza individuale non può essere fonte di alcuna proprietà. Resta invece invariato il senso di ciò che nella *quæstio* prima Mastri e Belluto denominano "*natura*" e ora chiamano "*essentia*": in entrambi i casi siamo di fronte a qualcosa di più ampio di una *natura communis* e che ha sia una valenza logica, sia una valenza ontologica. Nella *quæstio* prima utilizzavano il termine "*natura*" anche in riferimento all'ente comune; nell'articolo qui in esame scrivono che il *quid rei* di cui dev'essere dotato il soggetto di una scienza è posseduto anche dall'ente comune. Ebbene, come si è visto l'ente comune non è per essi una natura comune. Ora, in aggiunta, essi forniscono la ragione delle loro affermazioni: il *quid rei*, ossia l'essenza, di cui è necessario e sufficiente che qualcosa sia dotato affinché possa essere soggetto di una scienza è non il *quid rei* propriamente detto, bensì quello che permette di dimostrare proprietà di ciò di cui è il *quid*⁴⁷³. La duplice valenza di tale *essentia*, poi, è chiaramente percepibile in tutto lo sviluppo dell'articolo. Nelle prime battute del testo Mastri e Belluto presentano il *quid rei* (preso in senso lato) come un *conceptum aliquem quidditativum*, ossia, interpreto, come un contenuto concettuale, un con-

⁴⁷³ *Id.*, n. 26; p. 841b.

cetto oggettivo quidditativo⁴⁷⁴; lo esemplificano nel *conceptus entis*; spiegano che esso è il *quid rei* di cui dev'essere dotato il soggetto di una scienza «quia talis conceptus sufficit ad demonstrandas passiones de suo subiecto»⁴⁷⁵. Che si stia parlando di contenuti concettuali è addirittura affermato tematicamente là ove i due conventuali scrivono che benché nella realtà Dio sia assolutamente semplice, tuttavia *in conceptu* esso è composito⁴⁷⁶. E, ancora, Mastri e Belluto escludono che vi possa essere scienza unitaria dell'ente accidentale perché «non habere unum per se conceptum intrinsece convenit enti per accidens»⁴⁷⁷. Eppure, poche righe dopo aver scritto l'ultima delle frasi riportate, i due conventuali spiegano che la *unica passio* «ab unica essentia nata est dimanare»; ove è chiaro la *essentia* in questione è quella che si dà *a parte rei*, non quella che si dà nel pensiero, o nella proposizione⁴⁷⁸. Parallelamente a quanto accade con “*essentia*”, anche il termine “*passio*” designa sia la proprietà logica che quella ontologica. Come si è visto, Mastri e Belluto parlano di *passiones* il cui convenire al loro soggetto è dimostrato nella conclusione dell'argomentazione scientifica. Ebbene, dibattendo sul senso in cui si può dire che vi è scienza della sostanza, essi scrivono: «nec urget quod ait Aristoteles *Met.* 6, 1 “*substantiæ non esse demonstrationem*”; non urget quia est sensus quod substantia non concluditur ut prædicatum et passio in conclusione, sed bene ut subiectum de quo passiones demonstrantur»⁴⁷⁹. È chiaro che il soggetto e la proprietà di cui i nostri autori parlano è ciò che è rispettivamente soggetto e predicato nella proposizione. Nondimeno poche colonne dopo essi affermano che «nulla aptitudo et proprietas fluit a differentia individuali, sed omnes ab essentia dimanant» e che «singularitas non est ratio agendi, sed potius conditio agentis; solum essentia est principium et ratio agendi; sed essentia communis est et indifferens omnibus individuis possibilibus illius spe-

⁴⁷⁴ A rigore Mastri e Belluto non chiariscono se il *conceptus* di cui parlano sia quello oggettivo o quello formale. Probabilmente per essi la questione è scarsamente rilevante: dal loro punto di vista, infatti, a un certo concetto formale corrisponde un certo concetto oggettivo e viceversa; dunque alla mente è presente un certo *quid rei* perché vi è un certo concetto formale che ne è portatore e che lo rende manifesto. Ciononostante osservo che i due conventuali da un lato presentano il *conceptum* aliquem quidditativum come qualcosa capace di rientrare in una dimostrazione, dall'altro pongono l'accento sui contenuti di tale dimostrazione. Ritengo pertanto che il concetto in questione sia innanzi tutto un concetto oggettivo.

⁴⁷⁵ *Ib.*.

⁴⁷⁶ *Ib.*; p. 842a.

⁴⁷⁷ *Id.*, n. 30; p. 844a.

⁴⁷⁸ *Ib.*; p. 844b.

⁴⁷⁹ *Id.*, n. 26; p. 842a.

ciei»⁴⁸⁰. Il piano del discorso qui è ontologico, non logico. Osservando tutto questo, invero, non intendo affatto muovere una critica al modo di procedere dei due conventuali. Quello che agli occhi di un tipico pensatore del XX secolo potrebbe sembrare un continuo e indebito scivolare da un piano all'altro, ha nella dottrina di Mastri e Belluto una precisa ragione. «Passiones propriæ sunt aptitudines ad operandum ex operationibus a posteriori cognitæ», scrivono i nostri autori⁴⁸¹. Esse sono sia qualcosa di reale, sia qualcosa di conosciuto; dunque sono sia proprietà procedenti da una certa essenza, sia predicati uniti a un certo soggetto nella conclusione scientifica. Più propriamente, dato che Mastri e Belluto ritengono che si possano dimostrare proprietà anche degli enti di ragione, si dovrebbe dire che per i nostri francescani le essenze e le passioni di cui parlano sono sia qualcosa di posto di fronte alla mente, qualcosa di colto, sia qualcosa che la mente coglie connettendoli, per unirli o separarli, nella proposizione; proposizione, che a sua volta, in quanto concetto oggettivo complesso è qualcosa di posto di fronte alla mente. Ho già fatto osservare che nella prospettiva dei due conventuali ciò che la conoscenza coglie è il concetto oggettivo, ossia che ciò che si coglie è colto allorché esso è concetto oggettivo. Non vi è cioè nulla che la mente colga che non sia un contenuto concettuale, complesso o incompleto. È allora chiara la ragione per cui non vi è alcun impedimento a passare dal piano ontologico a quello logico: tutto ciò che è colto, lo è come contenuto concettuale. Essenze e proprietà sono già contenuti concettuali; dunque sono già all'interno del discorso mentale, sono già definizioni, soggetti e predicati. Al tempo stesso, però, ciò che accade nell'ambito dei contenuti concettuali non è autoreferenziale (o almeno, come si vedrà, è solo in parte autoreferenziale). La conoscenza non esce dal contenuto concettuale quanto a ciò che essa coglie, tuttavia il secondo non è del tutto dipendente dalla prima; non ha, cioè, la sua spiegazione solo nella conoscenza stessa. In altri termini, il singolo contenuto concettuale non è la manifestazione della sola conoscenza ed i modi in cui esso si lega con gli altri contenuti concettuali non dipendono dalla sola conoscenza. Ciò che distingue Kant da Mastri e Belluto su questo punto non è la convinzione che il contenuto concettuale dipenda da quanto avviene nella conoscenza; è la convinzione che non si possa porre il legame della causalità tra il contenuto concettuale e quel qualcosa che non è la conoscenza stessa e da cui il contenuto concettuale dipende.

⁴⁸⁰ *Id.*, n. 34; p. 846a-b.

⁴⁸¹ *Ib.*; p. 846a.

Per i due conventuali il darsi di certi contenuti concettuali e non di altri non è sempre un fatto arbitrario, convenzionale o che abbia la sua sola ragione nell'attività conoscitiva; il che, ed è qui la differenza, per essi richiede che il contenuto concettuale abbia almeno un fondamento nella realtà così come è in se stessa per il tramite della causalità che lega oggetto e concetto formale. Vista sotto questa prospettiva, diviene chiara la ragione per cui i nostri francescani passano con disinvoltura dal piano ontologico a quello logico e viceversa. Il soggetto della scienza, hanno affermato, dev'essere dotato di un contenuto concettuale che permetta di dimostrare il convenire ad esso delle sue proprietà. Questa è la rilevanza epistemologica del *quid rei*. Ma ciò che nel procedere argomentativo di Mastri e Belluto fonda questa affermazione è il fatto che le proprietà fluiscono dalle essenze: infatti, è perché le proprietà fluiscono dalle essenze che si può dimostrare che le prime convengono alle seconde sulla base della definizione di queste ultime. Dunque il *quid rei* a livello logico è epistemologicamente rilevante perché è espressione del *quid rei* a livello ontologico. Ciò non toglie che nel discorso di Mastri e Belluto resti un punto oscuro. Essi ritengono che anche l'ente di ragione sia dotato di un *quid rei* a livello di contenuto concettuale; tuttavia tale *quid rei* non è certo espressione, almeno immediata, di un *quid rei* a livello ontologico. Una parziale risposta alla questione potrebbe risiedere nel fatto che per i due conventuali alcuni enti di ragione, come le seconde intenzioni, hanno un fondamento ontologico remoto; tuttavia, per un'indicazione più precisa e più radicale dobbiamo attendere quanto essi scrivono nel prossimo articolo.

La fondazione nel soggetto della riferibilità delle proprietà al soggetto

Nell'articolo terzo Mastri e Belluto illustrano il requisito fondamentale che dev'essere posseduto dal soggetto di cui vi è scienza: l'essere dotato di un contenuto concettuale definitorio tale da permettere di dimostrare il convenire ad esso delle proprietà che gli competono. Ora, nell'articolo quarto, i nostri autori illustrano i rapporti di tale soggetto con la totalità delle proprietà delle quali una scienza dimostra il convenire a qualcosa e, indirettamente, con i principi che la medesima scienza utilizza per elaborare tali dimostrazioni.

Come si è visto a suo tempo, Hurtado de Mendoza aveva criticato i modi in cui i tomisti avevano tentato di connettere il soggetto di una scienza con il soggetto grammaticale delle proposizioni di cui quella scienza è costituita; dopodiché egli aveva risolto il problema concependo l'oggetto di attribuzione di una scienza come un singolo da cui tutte

le proposizioni di quella scienza dipendono. La sua soluzione, osservai, è vicina a quella di Buridano ed è tale perché con Buridano Hurtado de Mendoza condivide un'impostazione concettualista. Allorché esamineremo l'articolo sesto della presente *quæstio* vedremo che Mastri e Belluto condividono le critiche di Hurtado de Mendoza ai tomisti; nondimeno non ne condividono né la prospettiva di fondo, né la soluzione al problema particolare. La contrarietà dei nostri francescani al concettualismo è sperimentabile pressoché in ogni punto della loro opera; nell'articolo terzo, ad esempio, essi affermano che le proprietà di un'essenza non dipendono da comparazione: «quod intrinsece et formaliter convenit aliqui, semper illi conveniet, cuicumque comparetur: nam comparatio non aufert quod per se et formaliter competit comparato»⁴⁸². Che, poi, essi respingano la tesi hurtadiana sulla natura del soggetto di attribuzione di una scienza e sui rapporti che esso ha con le proposizioni che compongono tale scienza è cosa chiara fin dal momento in cui esposero la propria schematizzazione dei significati epistemologicamente rilevanti di "soggetto". Nell'articolo ora in esame i nostri autori non nominano né il filosofo medioevale, né il neoterico gesuita, tuttavia escludono la loro dottrina sui rapporti tra gli elementi che compongono materialmente una scienza e il soggetto di quest'ultima attraverso un esplicito e diretto attacco a Ockham: «Ocham cum suis nominalibus in prologo Sententiarum negat subiectum continere virtualiter passiones in esse cognito (imo negat etiam in esse reali, sed procedit ex eo, quod physicum cum metaphysico agente confundit putatque ad quamlibet continentiam requiri distinctionem realem, quod est falsum). Communis sententia est affirmativa cum Scoto...»⁴⁸³. Come si vede Mastri e Belluto non si preoccupano in questa sede di contestare analiticamente la posizione dei concettualisti; si limitano a indicare per sommi capi le ragioni di tale rifiuto e si dedicano immediatamente a elaborare una soluzione diversa, che non sia però esposta alle critiche avanzate da Hurtado de Mendoza.

Secondo i due conventuali, su questo tema Scoto sosterebbe la tesi seguente: il soggetto adeguato di una scienza è quello che contiene in se stesso *primo* virtualmente tutte le verità dello *habitus* di cui è soggetto. Mastri e Belluto non ci lasciano senza spiegazioni. Il significato di quel "*primo*", scrivono, è bene illustrato dagli scotisti: esso vale "in modo

⁴⁸² *Id.*, n. 30; p. 844a.

⁴⁸³ *Id.*, a. 4 *An subiectum debeat primo continere virtualiter omnes veritates scientiæ*, n. 37; p. 847b.

adeguato” e “sulla sola base di quel che è”. Cosa poi, proseguono, il Sottile intenda con “contenere virtualmente” è spiegato da egli stesso. Secondo il maestro medioevale, affermano, qualcosa può contenere qualcos’altro in tre modi: essenzialmente, potenzialmente o virtualmente. L’atto di contenere essenzialmente (*continentia essentialis*) è quello proprio di ciò che contiene qualcos’altro nel primo modo *dicendi per se*; l’atto di contenere potenzialmente è quello per cui il superiore contiene l’inferiore; l’atto di contenere virtualmente è quello proprio di ciò che contiene qualcos’altro come producibile da lui. Quest’ultimo tipo di contenere, inoltre, può aver luogo secondo l’essere reale e secondo l’essere conosciuto. Qualcosa contiene virtualmente qualcos’altro secondo l’essere reale quando può produrre quest’ultimo sul piano dell’essere reale (*in esse reali*); qualcosa contiene virtualmente qualcos’altro secondo l’essere conosciuto quando può produrre quest’ultimo sul piano dell’essere conosciuto (*in esse cognito*), ossia dei contenuti della conoscenza. Infine, l’atto di contenere virtualmente sul piano dell’essere reale può essere fisico o metafisico. Si ha il primo caso quando qualcosa può produrre, sul piano dell’essere reale, qualcos’altro come realmente distinto da sé; si ha il secondo caso quando qualcosa può produrre, sul piano dell’essere reale, qualcos’altro come formalità semplicemente germogliante da sé. Da ultimo, concludono i due francescani, si noti che ha torto Gaetano quando sostiene che il soggetto di cui parla Scoto è il solo oggetto materiale: in realtà, infatti, si tratta dell’insieme di oggetto formale e oggetto materiale⁴⁸⁴. Detto questo, secondo Mastri e Belluto sorge una difficoltà: la definizione ora esaminata vale solo per un soggetto specifico, cioè per un soggetto che sia specie specialissima, o anche per un soggetto generico, cioè per un soggetto che sia un qualche genere? Detto in altri termini: il soggetto completo di una scienza contiene virtualmente, sul piano del conoscere, tutte, nessuna esclusa, le proprietà dimostrabili dalla scienza di cui è soggetto?⁴⁸⁵ Nelle righe seguenti i due conventuali espongono le diverse posizioni che gli scotisti hanno assunto in merito. Il passo non è privo di interesse, tuttavia quale sia l’oggetto del contendere emerge con maggiore chiarezza in due altri punti dell’articolo ora in esame. La seconda edizione del *In Organum* comprende un buon numero di postille, prive di particolari segnalazioni tipografiche e opera del solo Mastri, dirette in gran parte contro alcune delle tesi contenute nei corsi di filosofia pubblicati

⁴⁸⁴ *Id.*, n. 36; p. 847a-b.

⁴⁸⁵ *Id.*, n. 37; p. 847b.

tra la fine degli anni '30 e l'inizio degli anni '40 dal gesuita Francisco de Oviedo e dal recolletto irlandese John Ponce⁴⁸⁶. Una di queste integrazioni, dedicata precisamente a Ponce, occupa l'ultima colonna del presente articolo. Lo scotista irlandese, scrive qui Mastri, sostiene che è vero che l'oggetto adeguato contiene virtualmente tutte le verità di una scienza, tuttavia afferma che esso è capace di ciò solo se è preso non da solo, bensì con tutto ciò che è ad esso riconducibile. Ebbene questa soluzione, replica il meldolese, è contraria al testo di Scoto: il Sottile infatti, sostiene il nostro conventuale, afferma esplicitamente che il contenere in questione è proprio del soggetto di una scienza preso assolutamente⁴⁸⁷. A mio avviso la critica di Mastri a Ponce non è molto felice, così come poco felice è peraltro la replica al conventuale che il recolletto inserì nella seconda edizione del suo corso. Invero, più che gli sviluppi di questa polemica, ciò che qui è degno di nota è la ragione per cui Ponce giunge a elaborare la tesi suddetta. Il fatto è, spiega lo stesso recolletto, che Scoto afferma da un lato che il soggetto di una scienza contiene virtualmente tutte le verità di quella scienza, dall'altro che l'ente non contiene virtualmente tutte le verità della metafisica, in particolare quelle sugli angeli⁴⁸⁸. All'inizio del Cinquecento l'osservante Francesco Lichetto aveva risposto alla difficoltà sostenendo che l'ente di cui Scoto parla nella seconda delle sue tesi è l'oggetto adeguato della metafisica e che la metafisica, in effetti, non si occupa delle verità particolari concernenti le sostanze separate⁴⁸⁹. La soluzione di Lichetto era certamente nota sia a Ponce, che aveva curato la pubblicazione del testo dell'osservante nell'edizione Wadding delle opere di Scoto, sia a Mastri, tuttavia non poteva soddisfarli né sotto il profilo teoretico, né, di conseguenza, sotto il profilo esegetico⁴⁹⁰: come si vedrà, infatti, entrambi gli scotisti secenteschi ritengono che la metafisica si occupi delle sostanze

⁴⁸⁶ Elenco delle integrazioni di Mastri alla seconda edizione del *In Org.* in COSTA, *Il p. Bonaventura Belluto, OFMConv (1603-1676)*, in «Miscellanea francescana», 76 (1976), pp. 161-162.

⁴⁸⁷ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 4, n. 43; p. 851a-b.

⁴⁸⁸ Ioannes PONCIUS, *Integer philosophicæ cursus ad mentem Scoti*, [Logica], d. 2 *De natura logicæ, seu dialecticæ*, q. 2 *Quidnam sit obiectum attributionis, seu adæquatum, scientiæ totalis*, nn. 12.18-19; Parisiis 1649, pp. 53a.54a-b.

⁴⁸⁹ Franciscus LYCHETUS, *In Ioannis... cit.*, commento a IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., q. 3, n. 14; ed. Wadding, i, n. 3; V/1, p. 20a.

⁴⁹⁰ Con ciò non intendo dire che l'interpretazione dei maestri medioevali data da questi autori sia sempre e solo un effetto della loro teoresi; è infatti evidente anche che alla loro teoresi non mancavano radici esegetiche. Circa il problema particolare, poi, anche a me pare che la lettura di Lichetto sia insoddisfacente.

separate nel dettaglio. Si spiega allora la grande attenzione di Mastri e Belluto per la questione: sul tappeto vi è la possibilità o l'impossibilità per una scienza di dare dimostrazione dell'inerire di proprietà anche a specie del suo soggetto; vi è dunque, in prospettiva, la possibilità o l'impossibilità per la metafisica di studiare le proprietà delle sostanze separate. I nostri due conventuali ne sono pienamente consapevoli, tant'è che scrivono che la tesi che essi propongono, e che ci accingiamo a esaminare, vale nella misura in cui si accetta che la scienza che considera una sola specie appartenente a un certo genere sia parte della scienza che considera quel genere⁴⁹¹. Abbandoniamo, però, per il momento quest'ultima affermazione e vediamo la soluzione dei nostri autori.

Secondo Mastri e Belluto, l'autentica posizione del Sottile è la seguente: sul piano dei contenuti della conoscenza (*in esse cognito*) il soggetto, sia esso generico o specifico, di una scienza contiene in modo virtuale le proposizioni vere (*veritates*) di tale scienza che lo riguardano immediatamente, cioè in cui è attribuita al soggetto una certa proprietà, mentre contiene in modo solo potenziale le proposizioni vere di tale scienza che riguardano direttamente i suoi inferiori. La dimostrazione della prima parte di questa tesi procede in tre passaggi. La causa dell'inerenza di una certa proprietà di un soggetto a tale soggetto, scrivono i due conventuali, è ciò che è contenuto nelle proposizioni che costituiscono le premesse della dimostrazione scientifica; la conclusione della dimostrazione contiene quella certa proprietà nel suo essere dimostrata inerente al suo soggetto; la conclusione valida e vera, infine, è causata dalla causa dell'inerenza di quella certa proprietà al suo soggetto, la quale causa è contenuta nelle premesse della conclusione. Ora, la causa per cui le proprietà ineriscono al soggetto è la definizione del soggetto; ma quando si conosce il soggetto, se ne conosce la definizione (infatti il soggetto rende presente la sua definizione per mezzo della propria *species*); dunque quando si conosce il soggetto, si conosce la causa per cui le proprietà ineriscono al soggetto; il che equivale a dire che il soggetto, conosciuto (*in esse cognito*), è, sul piano del conoscere, la causa della conoscenza della causa per cui le proprietà ineriscono al soggetto. Ne viene che il soggetto, conosciuto, è, sul piano del conoscere, la causa della conoscenza della causa dell'inerenza di una certa proprietà di un soggetto a tale soggetto e, dunque, è anche la causa della conoscenza di quella proprietà nel suo essere dimostrata inerente al suo soggetto; è, cioè, la causa, sul piano del conoscere, delle proposizioni

⁴⁹¹ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 4, n. 39; p. 848a-b.

vere, quanto alla loro verità, (*veritates*) che costituiscono la scienza sia come premesse che come conclusioni; il che equivale a dire, infine, che il soggetto, conosciuto, di una scienza contiene virtualmente sul piano del conoscere (*in esse cognito*) tutte le proposizioni vere, quanto alla loro verità, (*veritates*) della scienza di cui è soggetto. Ove, si noti, ciò che contiene virtualmente sul piano del conoscere le proposizioni in questione è non la definizione del soggetto, bensì il soggetto stesso preso come conosciuto: infatti la definizione del soggetto è non ciò che contiene virtualmente sul piano del conoscere quelle proposizioni vere (*ratio “quæ” continendi*), bensì ciò per cui il soggetto contiene virtualmente, sempre sul piano del conoscere, le proposizioni in questione (*ratio “qua”*). Tutto questo, però, vale solo per le proprietà che ineriscono immediatamente al soggetto e per le proposizioni vere (della scienza che lo ha per soggetto) relative a tali proprietà. Al contrario, infatti, il soggetto in questione contiene in modo solo potenziale le proprietà che ineriscono immediatamente a un suo inferiore e le proposizioni vere (sempre della scienza che lo ha per soggetto) relative a tali proprietà. Prova ne è, argomentano i nostri autori, che se queste ultime fossero incluse virtualmente nel soggetto, esse dovrebbero applicarsi a tutto il soggetto e dunque anche a tutti i suoi inferiori; il che è stato escluso precisamente allorché si è detto che le proprietà qui in questione sono quelle che ineriscono immediatamente solo a uno degli inferiori del soggetto⁴⁹². In sintesi: la definizione del soggetto adeguato di una scienza fa da medio nelle dimostrazioni di quella scienza; ma lo fa in due modi diversi: rispetto alle proprie proprietà, è medio adeguato; rispetto alle proprietà delle proprie specie, è medio inadeguato, poiché è solo parte della definizione della specie in questione. Dunque l’inclusione, da parte del genere, delle proprietà delle sue specie dev’essere diversa dall’inclusione

⁴⁹² *Id.*, n. 38; pp. 847b-848a. La dimostrazione è importante, ma il testo di Mastri e Belluto la espone con qualche ellissi e non *in forma*. Riporto pertanto il passo, conservando anche l’originaria punteggiatura, relativo alla prima parte della dimostrazione, così che il lettore possa più agevolmente controllare e giudicare la mia interpretazione: «propositiones quæ in demonstratione assumuntur, aliæ sunt immediatæ, ut principia, aliæ mediatæ, ut conclusio, in illis continetur causa inhærentiæ passionis in subiecto, quæ est definitio subiecti, in ista continetur ipsa passio de subiecto demonstrata, ergo subiectum est causam, cur illæ veritates cognoscantur ab intellectu, patet quia per suam speciem repræsentat definitionem, quam essentialiter continet; hæc est causa, cur passio cognoscatur, ergo virtualiter in esse cognito continet omnes veritates scientiæ, nam definitio non est ratio *quæ* continendi, sed ratio *qua* subiectum continet». Corsivi di Mastri e Belluto.

di tali proprietà da parte della specie; così la prima sarà potenziale, la seconda virtuale⁴⁹³.

Ho notato poc' anzi che gli argomenti di Mastri e Belluto poggiano sul presupposto che una scienza si occupi anche delle proprietà che ineriscono alle specie del suo soggetto e ho aggiunto che i due conventuali sono consapevoli di questo aspetto della loro tesi. Va ora osservato come essi ne trattino. È chiaro, scrivono Mastri e Belluto, che la posizione che essi hanno assunto vale nella misura in cui si ammette la divisibilità del soggetto totale in più soggetti parziali; se si nega questo si nega, in altri termini, che la scienza che considera una sola specie appartenente a un certo genere non sia parte della scienza che considera quel genere. Al contrario, una volta ammesso che il soggetto di una qualche scienza totale sia un genere e che tale scienza si occupi anche degli inferiori del genere suddetto, allora si deve affermare che «de ratione subiecti scientiæ non esse continere virtualiter omnes veritates illius scientiæ, sed virtualiter proprias, potentialiter illas inferiorum». Con queste affermazioni i nostri francescani pongono un'implicita equivalenza tra specie del soggetto adeguato e soggetti parziali e ribadiscono la propria ostilità al concettualismo: solo in una prospettiva realista, infatti, è possibile concepire i soggetti parziali di una scienza come specie del soggetto adeguato della stessa. Non lasciano tuttavia senza difesa la loro premessa: se così non fosse, scrivono, «male in initio Phylosophiæ, Logicæ, Metaphysicæ, ecc. institueretur quæstio de subiecto ipsarum, sed solum quæri deberet subiectum illorum librorum, vel illius libri, qui primo explicandus occurrit»⁴⁹⁴. Come dire: la possibilità di fissare un *subiectum* nel modo suddetto è anche ciò che permette di definire un trattato di fisica, di logica o di metafisica non come mero aggregato di libri, ma come trattazione di una scienza; il che è dunque, osservo, anche ciò che ai loro occhi permette il passaggio dal commento letterale al *cursus*. Non dimeno, va detto che anche la giustificazione offerta da Mastri e Belluto della loro presupposizione nasce da una prospettiva realista: solo in una prospettiva realista, infatti, l'unità di una scienza è garantita dal fatto che vi sia qualcosa che racchiude, come genere, tutti i soggetti parziali di cui tale scienza si occupa; e, si noti, i due conventuali stanno sostenendo che tutte le scienze che hanno ora nominate hanno un soggetto generico, non specifico.

⁴⁹³ *Id.*, n. 43; p. 850b.

⁴⁹⁴ *Id.*, n. 39; p. 848a-b.

Alla loro tesi Mastri e Belluto oppongono due gruppi di obiezioni: uno volto a mostrare che è falso che il soggetto contenga virtualmente tutto; l'altro volto a mostrare che è falso che il soggetto non contenga virtualmente tutto. Dalle loro risposte trarrò solo alcuni spunti utili a precisare quanto fin qui detto. Un primo dato degno di nota concerne ciò che è contenuto nel soggetto. Mastri e Belluto hanno affermato che il soggetto di una scienza contiene, sul piano del conoscere, le proposizioni vere (*veritates*) che costituiscono la scienza sia come premesse che come conclusioni. Ora sottolineano il fatto che il soggetto non contiene solo la verità della conclusione, ma anche i principi e i predicati di quest'ultima. Propriamente parlando, osservano, il soggetto non è la causa totale, sul piano del conoscere, della conclusione: infatti alla causazione di quest'ultima concorrono anche il predicato che è attribuito al soggetto e i principi contenuti nelle premesse. Nondimeno, ribadiscono, il soggetto contiene tutti questi elementi⁴⁹⁵. Altra indicazione interessante è fornita dalla risposta alla seguente obiezione: se fosse vero che un soggetto contiene virtualmente i suoi effetti, allora dalla notizia incompleta del Sole si potrebbe ricavare la conoscenza di tutti gli effetti da esso producibili⁴⁹⁶. Ed ecco la replica di Mastri e Belluto: l'effetto di cui si parla nell'articolo ora in esame è quello che è *passio* del soggetto, e che è dunque convertibile con la causa, non l'effetto in generale, in particolare gli effetti esterni, i quali possono avere altre cause; resta, aggiungono, che se si percepisce la *virtus* interna a qualcosa produttiva di un effetto, si può giungere alla conoscenza di quell'effetto⁴⁹⁷. Ebbene, quest'ultima affermazione mi pare particolarmente interessante. Essa può essere interpretata in due modi: nel senso che una volta che mi sia chiara la natura della *virtus* produttiva di un certo effetto, posso dedurre la natura di tale effetto; oppure nel senso che una volta che mi sia chiaro quale sia la natura della *virtus* produttiva e che tale natura esista attualmente, allora posso dedurre che esiste attualmente un effetto di tale natura. Ora, ritengo che la prima lettura sia corretta. Nel *In Met.* Mastri scrive che la contingenza, che è propria solo delle cose create, ha una radice intrinseca e una ultima: radice intrinseca è l'essenza stessa delle cose create, la quale, per quanto dipende da sé, può essere o non essere, è indifferente a essere o non essere (*indifferens tam ad esse quam ad non esse*); radice ultima è la libertà divina, tolta la quale sarebbe tolta

⁴⁹⁵ *Id.*, n. 41; p. 849b.

⁴⁹⁶ *Id.*, n. 40; p. 849a.

⁴⁹⁷ *Id.*, n. 41; p. 849b.

l'indifferenza suddetta⁴⁹⁸. Questo spiega per quale ragione l'esistenza attuale sia per le creature un predicato contingente; tuttavia non impedisce che per esse non sia un predicato contingente l'esistenza possibile. Essa, infatti, è per le creature, create o creabili, lo stesso che avere una vera essenza; ma ciò non dipende in alcun modo dalla libertà divina; dunque l'esistenza possibile non è, per le creature, un predicato contingente. Questa tesi permette a Mastri e Belluto di garantire la possibilità della scienza in un mondo attualmente contingente: infatti, anche in un mondo attualmente contingente l'esistenza possibile e i rapporti tra essenze sono del tutto necessari. E gli permette dunque di affermare che se si percepisce la virtù interna a qualcosa produttiva di un effetto, si può giungere alla conoscenza di quell'effetto. Ci si deve tuttavia chiedere se anche la seconda possibile interpretazione di questa affermazione non sia corretta. È chiaro che se si conosce chiaramente, adeguatamente, l'essenza del Sole, si possono dedurre i suoi possibili effetti. Parimenti, se si conosce chiaramente l'essenza divina pare possibile, per i nostri autori, dedurre tutti gli effetti possibili, cioè in assoluto tutti i possibili. Ma se si conoscesse chiaramente l'essenza del Sole e la sua attuale esistenza (o le essenze e le esistenze attuali di ciò che costituisce la causa totale di qualcosa), vi sarebbe qualche ragione per cui non sarebbe possibile dedurre i suoi possibili effetti e la loro esistenza attuale? E se si conoscesse chiaramente in Dio tutto ciò che costituisce in lui la *virtus* produttiva delle creature, ossia l'essenza divina, la sua esistenza e la sua decisione di creare, vi sarebbe qualche ragione per cui non sarebbe possibile dedurre da tutto questo l'essenza e l'esistenza attuale delle creature che esistono attualmente? Nel corso di filosofia di Mastri e Belluto non ho trovato una risposta a tali domande; nondimeno mi pare vi siano tutte le premesse per rispondere ad esse negativamente. Il che significa che, nel mondo delineato dai nostri francescani, la contingenza termina là ove inizia: fuori dalla mente divina, una volta creati il Sole e la Terra, da quest'ultima non potranno non nascere rane.

I contenuti delle pagine dell'articolo terzo meritevoli di un approfondimento sono numerosi. Uno di questi risiede nel modo in cui Mastri e Belluto trattano la tesi, che essi attribuiscono a Scoto, per cui il soggetto adeguato di una scienza è quello che contiene in se stesso *primo* virtualmente tutte le verità dello *habitus* di cui è soggetto. Ebbene, come il lettore avrà già notato, in nessun punto del presente articolo i nostri autori accennano a una concezione della scienza come *habitus*; al contra-

⁴⁹⁸ SCAPIN, *Necessità... cit.*, pp. 820-821.

rio, la scienza alla quale va qui la loro attenzione è quella che essi hanno denominato “scienza attuale totale”. Nondimeno, la questione del rapporto tra soggetto della scienza e scienza abituale totale è solo rinviata. Un secondo punto su cui soffermarsi brevemente è l’accento che i due conventuali dedicano a Gaetano. Come si è visto, secondo i nostri autori il tomista rinascimentale avrebbe criticato Scoto sulla base della convinzione che il soggetto di cui parla il Sottile fosse quello materiale. Mastri e Belluto ritengono questa lettura errata; nondimeno a mio avviso essa non è del tutto fuori luogo: il soggetto per Scoto è qualcosa di reale, non qualcosa di conosciuto; è, inoltre, cosa diversa dal soggetto primo. Dunque è comprensibile che esso appaia al tomista cinquecentesco privo di determinazione sia sul piano dell’essere conosciuto che sul piano dell’essere reale.

Su questi temi, e su altri che si potrebbero mettere in evidenza, spiccano invero due questioni fondamentali: una prima relativa al rapporto tra il piano della cose e il piano del conoscere: una seconda relativa al rapporto tra una concezione del soggetto come ciò che contiene le premesse e le conclusioni di una scienza e una concezione del soggetto come qualcosa che è comune a tutto quello che una scienza considera. Alorché Mastri e Belluto illustrano la natura del “contenere virtualmente” qualcosa, essi introducono una distinzione. «Quia duplex est esse, scilicet reale et cognitum», scrivono, allora anche il contenere virtualmente qualcosa può essere di due tipi: può essere la capacità di produrre qualcosa *in esse cognito* e può essere la capacità di produrre qualcosa *in esse reali*. Il significato della distinzione mi pare chiaro: qualcosa causa qualcos’altro *in esse reali* quando sia l’uno che l’altro sono dotati di entità reale e il primo causa, in virtù della sua entità, il secondo quanto all’essere un ente reale; qualcosa, invece, causa qualcos’altro *in esse cognito* quando sia l’uno che l’altro sono dei contenuti di conoscenza e il primo causa, come contenuto di conoscenza, il secondo quanto all’essere un contenuto di conoscenza. In altri termini, il causare *in esse cognito* è un causare sul piano dei contenuti della conoscenza, così come i contenuti delle premesse di un ragionamento causano il contenuto della conclusione del ragionamento. La distinzione tra i due tipi di essere, ossia di piani, e conseguentemente tra i due tipi causare è posta esplicitamente solo nel presente articolo, ma è chiaramente operativa in tutti quelli che ho fin qui esaminato. In particolare, la tesi, sostenuta nell’articolo precedente, per cui il soggetto dev’essere dotato di un contenuto concettuale definitorio tale da permettere di dimostrare il convenire ad esso delle proprietà che gli competono, vale sul piano dei contenuti di cono-

scenza. Mastri e Belluto tentarono di giustificarla sul piano del conoscere, invocando il ruolo della definizione del soggetto nel ragionamento con cui se ne dimostra una proprietà, eppure, come si vide, in definitiva la fondarono sul piano delle cose, della realtà. L'articolo quarto presenta il medesimo andamento. Quando i nostri autori enunciano la tesi per cui il soggetto di una scienza contiene in modo virtuale le proposizioni vere ecc., essi specificano immediatamente il “*continet*” con “*in esse cognito*”; dunque ciò che importa, l'ambito in cui vale la tesi per cui il soggetto contiene ecc., è quanto accade sul piano dei contenuti di conoscenza. La ragione che essi portano, poi, è articolata (per una parte) sul piano del conoscere: così è infatti, argomentano, perché il soggetto, cioè il soggetto conosciuto, è causa della validità della dimostrazione della conclusione a partire dalle premesse. Eppure è chiaro che il fondamento della dimostrazione si trova *a parte rei*. Ciò che fa conoscere che la proprietà inerisce al soggetto è la definizione del soggetto; ma la definizione del soggetto è nota per mezzo della specie dello stesso: «per suam speciem <subiectum> repræsentat definitionem, quam essentialiter continet». Dunque il soggetto contiene *in esse cognito* le proprietà che ineriscono ad esso solo perché il soggetto *in esse reali* ha una certa natura che viene resa presente alla conoscenza nella forma di una definizione. Questo accenno a quanto accade *a parte rei* non può essere eliminato dalla dimostrazione suddetta: è chiaro, infatti, che per Mastri e Belluto la definizione del soggetto causa, unitamente agli altri elementi costitutivi delle premesse del ragionamento, una conclusione vera soltanto allorché quel soggetto è realmente causa metafisica, attraverso la sua essenza, delle sue proprietà. È questa la radice di affermazioni come la seguente: «*eclipsabilitas, sicut continetur virtualiter in Luna quoad esse reale, ita quoad esse cognitum; attamen quia ordinem dicit ad Terram, vel aliud corpus opacum, in esse reali, ita quoque in esse cognito dependet ab illo*»⁴⁹⁹. Torna dunque, evidente, la continuità tra piano della realtà e piano dei contenuti di conoscenza che i nostri autori pongono come costitutivo della scienza; e diviene anche evidente che essi pongono tale continuità consapevolmente. Ciononostante essa non esaurisce la loro prospettiva. Abbiamo visto che i due conventuali ammettono che la conoscenza umana possa essere più o meno veritiera. Abbiamo anche visto che il termine immediato della conoscenza è il concetto oggettivo, complesso o incompleto, e non la cosa così come è in se stessa. Ora alcuni accenni mi permettono di aggiungere qualche altro elemento alla

⁴⁹⁹ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 4, n. 41; p. 849a-b.

ricostruzione della loro posizione. Un primo dato interessante concerne le proprietà che competono un soggetto solo in riferimento a un altro. Mastri e Belluto si muovono la seguente obiezione: l'essere eclissabile è una proprietà della Luna; però per conoscere questa proprietà occorre conoscere la Terra; dunque tale proprietà non è virtualmente contenuta nella Luna⁵⁰⁰. Essi rispondono: è vero che per conoscere quella proprietà della Luna occorre conoscere la Terra, tuttavia ciò non implica che la proprietà in questione non sia contenuta virtualmente nella Luna; in effetti, l'unica deduzione che si può trarre da tale osservazione è che la conoscenza della Luna non è causa adeguata della conoscenza di quella proprietà. Come dire: è falso che quella proprietà sia solo espressione di un confronto, ma è vero che è frutto di un confronto, di una correlazione, la conoscenza di tale proprietà⁵⁰¹. Più in generale, i nostri autori sono costretti a porre il problema del modo in cui la relazione contiene le proprie proprietà. La relazione reale, si obietta, non è qualcosa di attivo, tale da poter prendere parte alla produzione delle proprie proprietà o da muovere l'intelletto a conoscerla; dunque non contiene virtualmente le proprie proprietà⁵⁰². La risposta di Mastri e Belluto al problema è articolata in due momenti. La relazione reale, scrivono, non è attiva fisicamente, tuttavia lo è metafisicamente; e, come abbiamo visto, il sorgere metafisico delle proprietà da un soggetto non richiede un'attività fisica dello stesso⁵⁰³. Con questa replica i nostri autori ottengono un primo risultato: mostrare che anche la relazione reale ha proprietà dimostrabili di essa per mezzo della sua definizione. Resta tuttavia ancora aperta una questione fondamentale: essi ammettono che la relazione reale non è capace di muovere l'intelletto a conoscerla; come può, allora, l'intelletto formulare su di essa proposizioni veritiere? Lo stesso interrogativo si pone ancor più radicalmente per l'ente di ragione: esso non può in alcun modo produrre le sue proprietà né *in esse reali*, né *in esse cognito*. In questo caso, in effetti, siamo di fronte a qualcosa che non solo non può muovere l'intelletto a conoscerlo, ma non può neppure produrre in alcun modo le proprie proprietà. La questione è degna di nota. Mastri e Belluto hanno costruito la propria dottrina sul ruolo epistemologico del soggetto della scienza *in esse cognito* sulla base di due presupposti: vi è qualcosa che ha effettivamente delle proprietà e le ha sul piano reale;

⁵⁰⁰ *Id.*, n. 40; p. 849a.

⁵⁰¹ *Id.*, n. 41; p. 849b.

⁵⁰² *Id.*, n. 40; p. 848b-849a.

⁵⁰³ *Id.*, n. 41; p. 849a.

questo qualcosa concorre attivamente, fisicamente, alla produzione della conoscenza di sé. Ora, l'ente di ragione né ha sul piano reale delle proprietà, né si vede come possa concorrere nel modo suddetto alla conoscenza di sé; eppure di esso si dimostrano, veritieramente, delle proprietà. Il darsi di una scienza dell'ente di ragione appare pertanto come la smentita delle strutture fondamentali della dottrina di Mastri e Belluto sulla scienza, cioè sulla conoscenza veritiera e per dimostrazione. In risposta alla difficoltà i due conventuali innanzi tutto osservando che «entia rationis suo modo habent causalitatem erga proprias passiones». Poi riportano il fondamento degli enti di ragione al piano della realtà: «fundamentum entis rationis est quod causat notitiam entis rationis»; vi è, cioè, qualcosa nella realtà che causa fisicamente la conoscenza dell'ente di ragione. Infine, una volta garantita l'acquisibilità di tale *notitia*, da quest'ultima ricavano la conoscibilità delle proprietà di tale tipo di ente: quella *notitia*, infatti, causa «notitiam passionis ipsius, qua ratione dicitur ens rationis ut cognitum causare notitiam passionis». La seconda e la terza parte della risposta vale anche per il caso della conoscibilità della relazione reale: anch'essa, infatti, «non causat notitiam passionis propriae nisi ut cognita, ut de ente rationis diximus, eo quia non est obiectum motivum intellectus, sed terminativum»⁵⁰⁴. Il che mi pare significhi: affinché il concetto (formale e oggettivo) della relazione reale, o dell'ente di ragione, sia prodotto, occorre l'intervento sulla conoscenza di qualcosa di diverso da esso; tuttavia, una volta che tale concetto è stato prodotto, esso causa i concetti (formali e oggettivi) delle proprie proprietà. Questa raffinata soluzione risponde a uno degli aspetti fondamentali del problema che si erge di fronte ai nostri autori. Allorché esaminai i passi di Mastri e Belluto sulla verità e la falsità della proposizione, giunsi alla conclusione che, nella prospettiva dei due conventuali, la possibilità per l'uomo di entrare in contatto in modo conoscitivo con la realtà così com'è per se stessa risiede nel fatto che la realtà è principio della conoscenza umana. Come si vide, infatti, termine immediato della conoscenza è il concetto oggettivo: invalicabile in quanto termine; validato fin dalla sua origine in quanto principiato da altro. Ebbene, ammettere che un concetto (formale e oggettivo) possa avere come principio qualcosa di diverso da ciò che è reso presente in quel concetto permette di ricondurre alla realtà anche quei contenuti concettuali che non possono avere per principio immediato ciò di cui sono la manifestazione. Eppure reputo che questa stessa soluzione metta in crisi la capacità,

⁵⁰⁴ *Ib.*.

che essa intendeva garantire, della conoscenza umana di far presa sulla realtà. Ciò che fa difficoltà non è il caso della relazione reale: sebbene essa non possa partecipare fisicamente alla produzione del concetto formale che la rappresenta, resta che il concetto oggettivo che ne è manifestazione è manifestazione di qualcosa che si dà nella realtà così come esso si manifesta. Ciò che fa difficoltà, invece, sono i casi dell'ente comune e, ancor più, dell'ente di ragione. Sia il concetto oggettivo dell'ente comune, sia il concetto oggettivo dell'ente di ragione sono concetti oggettivi di cose che non si danno nella realtà così come esse si manifestano in tali concetti. Ci si può allora chiedere cosa impedisca di dire lo stesso anche degli altri contenuti concettuali, di dire che non vi è differenza tra i trascendentali e i predicamentali; ci si può cioè chiedere cosa impedisca di ritenere che tutti i contenuti concettuali abbiano sì un fondamento reale, che sia però altro rispetto a ciò è reso presente come contenuto concettuale. Questa domanda è per Mastri ragione di continuo imbarazzo e ritengo che essa resti, nell'opera del meldolese, in ultima analisi senza risposta⁵⁰⁵. Nel caso dell'ente di ragione, poi, il rapporto con il fondamento è tanto debole che le proprietà che tale ente possiede non sono proprietà del suo fondamento. Eppure l'ente di ragione, come ammettono Mastri e Belluto, le possiede effettivamente e stabilmente. Grazie a cosa, allora, esso le possiede nel modo suddetto? E per quale ragione ciò che permette all'ente di ragione di possedere effettivamente e stabilmente le sue proprietà non dovrebbe operare anche nel caso degli altri soggetti? Ci si può chiedere, in conclusione, cosa impedisca,

⁵⁰⁵ Questo non significa che Mastri non sia cosciente del problema e non tenti di dare ad esso una risposta. Ciò che lo costringe a dire che ai concetti trascendenti corrisponde *a parte rei* qualcosa di diverso da ciò che corrisponde ai concetti predicamentali è il fatto che egli reputa che il concetto predicamentale corrisponda a una *realitas* la cui natura è tale per cui se la si rinvenisse in Dio in quest'ultimo si darebbe composizione. La sua soluzione è allora la seguente: i concetti trascendenti sono astratti immediatamente ma inadeguatamente da Dio e creatura. In altri termini, egli fa uso della dottrina scotista sugli universali per spiegare quanto accade nel caso dei concetti predicamentali e della dottrina tomista sul medesimo tema per illustrare quanto accade nel caso dei concetti trascendenti. Si veda al proposito l'intero *In Met.*, d. 2, q. 4, a. 1. Si comprende quindi che egli fosse assai sensibile a un'obiezione come la seguente: «dices, si ergo salvatur universalitas in gradibus transcendentibus per solos conceptus inadæquatos, cur non etiam salvabitur æque bene in gradibus prædicamentalibus». L'importanza della domanda è chiara: si tratta di difendere la noetica scotista contro quella tomista sul piano dei predicamentali. Mastri risponde che tra i due tipi di concetti vi è una diversità e che tale diversità è reda evidente dal fatto che in Dio non si può dare composizione metafisica. Il che ha tutta l'aria di una petizione di principio. *Id.*, a. 2, n. 102; I, p. 143a-b.

nell'ottica dei nostri conventuali, di ritenere che la conoscenza stabilisca da sé le nature, le proprietà e le connessioni di ciò che le è manifesto.

Una seconda questione di rilievo è sollevata dalla seguente obiezione: il soggetto sta alle scienze come l'oggetto alle facoltà (*potentiæ*); ma l'oggetto primo e adeguato è tale perché si predica di tutto ciò che ricade sotto quella facoltà; lo stesso, dunque, accade nel caso del soggetto delle scienze; e infatti, a riprova, questo è precisamente ciò che si verifica in scienze come la geometria, l'aritmetica e la metafisica⁵⁰⁶. Mastri e Belluto rispondono che il parallelismo tra oggetto di una facoltà e soggetto di una potenza non è perfetto: l'uno, infatti, si rapporta alla facoltà come motore a mobile, l'altro si rapporta alla scienza come causa a effetto. Ora, questa differenza si ripercuote sulla loro natura, rispettivamente, di oggetto e di soggetto: se una certa *ratio* è capace di muovere una certa facoltà, allora tutto ciò che possiede quella *ratio* potrà muovere quella facoltà; al contrario, non è detto che tutte le specie di un certo soggetto possano causare una certa scienza. Per quanto riguarda, poi, i casi degli oggetti di geometria, aritmetica e metafisica, va detto che è vero che essi sono comuni agli oggetti parziali di quelle scienze, tuttavia si deve anche osservare che non solo per questo essi sono soggetti di quelle scienze: lo sono, infatti, anche perché le altre cose considerate da quelle scienze, come le proprietà e i principi, si riconducono ad essi. In conclusione: «assignantur subiecta non tantum ut habent illam prædicationem communem ad inferiora, sed ut continentia virtualiter proprias passiones et prædicata»⁵⁰⁷. Per quanto mi riguarda, non mi pare che l'argomento proposto da Mastri e Belluto sia valido: allorché i due conventuali delineano il ruolo dell'oggetto di una facoltà, lo concepiscono come qualcosa che rimane immutato negli inferiori; allorché, invece, delineano il ruolo del soggetto di una scienza rispetto alla scienza, lo concepiscono come qualcosa che è presente negli inferiori in modo depotenziato. Valuteremo strada facendo la coerenza di questo modo di conciliare una concezione del soggetto come ciò che contiene le premesse e le conclusioni di una scienza con una concezione del soggetto come qualcosa che è comune a tutto quello che una scienza considera. Resta, per il momento, che se i nostri francescani hanno celato la disparità tra queste due concezioni del soggetto ponendo come sinonimi i termini “*obiectum*” e “*subiectum*”, è però anche vero che tale disparità si dà e si costituisce come problema anche all'interno della loro dottrina. Si può nondimeno

⁵⁰⁶ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 4, n. 40; p. 849a.

⁵⁰⁷ *Id.*, n. 41; pp. 849b-850a.

concludere che la loro tesi è così articolata: contro il concettualismo, sostengono che il soggetto di una scienza è qualcosa dotato per se stesso di proprietà e comune alle sue specie e ai suoi individui; al tempo stesso, però, ammettono che esso non è qualcosa di comune a tutto ciò che una scienza considera e, con i concettualisti, considerano i principi e le proprietà del soggetto come qualcosa che è ricondotto (*reducuntur*) ad esso.

La fondazione nel soggetto del modo del nesso tra soggetto e proprietà

Dopo aver mostrato che il soggetto di una scienza deve avere un concetto oggettivo quidditativo e deve contenere virtualmente, sul piano dei contenuti di conoscenza, le sue proprietà, Mastri e Belluto affrontano la questione della natura del legame tra soggetto e proprietà e illustrano ciò che tale legame implica riguardo alla natura del soggetto. Nelle prime righe dell'articolo quinto essi ricapitolano i contenuti della tesi per cui la scienza è necessaria. Essa è necessaria, scrivono, non di necessità incompleta, tale cioè per cui «semper reperiri debeat in rerum natura, et nunquam corrumpi», bensì di necessità completa, relativa alla sua verità, tale cioè per cui essa «non possit ullo pacto in falsam mutari». La necessità in questione, in altri termini, è quella della proposizione, ossia la «habitus necessaria inter subiectum et prædicatum conclusionis demonstratæ»⁵⁰⁸. Mi sono già soffermato su tale dottrina e, soprattutto, sul senso dell'equivalenza che i nostri autori pongono tra la necessità della verità della proposizione e la necessità del legame tra il soggetto e il predicato della stessa; procedo pertanto a dire che da questa necessità i due conventuali deducono la necessità del soggetto stesso della scienza. Si è visto che per Mastri e Belluto le proposizioni della scienza esprimono, nella forma di rapporti tra soggetto grammaticale e predicato, i rapporti tra il soggetto che la scienza ha per oggetto e le sue proprietà. Ora, se i rapporti tra il soggetto della scienza e le sue proprietà fossero mutevoli e corruttibili, allora la proposizione che esprime un certo rapporto potrebbe divenire formalmente falsa. Ma la scienza richiede di essere necessaria; dunque anche i rapporti tra il soggetto della scienza e le sue proprietà devono essere necessari. Ne viene che il soggetto dev'essere in se stesso tale da avere un rapporto insopprimibile e invariabile con le sue proprietà; in tal senso esso dev'essere necessario⁵⁰⁹. Sul fatto che le cose stiano in questo modo, osservano i nostri francescani, vi è pieno accordo; divergenze, invece, vi sono sui modi di spiegare la necessità suddetta. Mastri e Belluto sono avari di nomi. Essi

⁵⁰⁸ *Id.*, a. 5 *An subiectum debeat esse necessarium*, n. 44; p. 851b.

⁵⁰⁹ *Id.*, n. 46; p. 852b.

scartano la soluzione di un primo gruppo di autori, non meglio specificati, in base al fatto che questi ultimi non distinguono tra necessità complessa e incompleta. Tale distinzione è invece utilizzata da un secondo gruppo di autori, tra i quali viene nominato il solo Amico; nondimeno anche la loro soluzione viene scartata per una ragione di cui mi accingo a dire⁵¹⁰. Il soggetto della scienza, spiegano i due conventuali, è necessario quanto all'essenza e la sua necessità può essere detta "necessità incompleta dell'essenza": "dell'essenza" perché la necessità dei rapporti riguarda i predicati essenziali del soggetto; "incompleta" perché la quiddità del soggetto è qualcosa di incompleto. Può essere anche detta "necessità complessa oggettiva", o "necessità complessa virtuale": essa infatti è la ragione per cui a proposito di quella quiddità che è il soggetto si possono formulare proposizioni formalmente necessarie⁵¹¹. Esso non è invece necessario quanto all'esistenza. Stando a quanto scrivono Mastri e Belluto, Amico, e coloro ai quali egli si ispira, distinguono tra necessità incompleta positiva e necessità incompleta astrattiva (*præcisiva*), o negativa. La prima è la necessità propria di Dio; la seconda è la necessità di cui gode, quanto all'esistenza, tutto ciò che è considerato facendo astrazione dalla sua esistenza. Ebbene, secondo Amico il soggetto della scienza quanto all'esistenza non è necessario di necessità incompleta positiva, tuttavia è necessario di necessità incompleta astrattiva. Ora, anche Mastri e Belluto concordano con la prima parte della tesi dell'autore suddetto: vi è scienza, essi argomentano, anche di ciò che non è Dio. Non concordano, però, con la seconda parte della tesi di Amico. Per quest'ultimo "necessario di necessità astrattiva quanto all'esistenza" significa che le scienze prescindono assolutamente dall'esistenza del soggetto; ma le cose che sono eseguibili o producibili (*agibilia et factibilia*), e sono considerati dalle scienze pratiche in ordine all'esistenza, non prescindono dall'esistenza neppure come oggetti conosciuti (*in esse intelligibili*); dunque tali soggetti non godono della caratteristica della necessità incompleta astrattiva quanto all'esistenza. Di conseguenza, le scienze che li hanno per oggetti non sono vere scienze⁵¹². Mastri e Belluto replicano difendendo la scientificità delle scienze pratiche. È vero, scrivono, che le scienze morali e pratiche considerano i loro oggetti in quanto realizzabili, ciononostante a proposito di questi possono formulare proposizioni necessarie: la medicina, ad esempio,

⁵¹⁰ *Id.*, nn. 44-45; pp. 851b-852b.

⁵¹¹ *Id.*, n. 46; pp. 852b-853a.

⁵¹² *Id.*, n. 45; p. 852a-b.

considera le cose in universale, eppure le considera in quanto possono esistere. Ne viene sia che non è vero che le scienze debbano prescindere dall'esistenza del soggetto, sia che le scienze morali e pratiche sono vere scienze⁵¹³. Detto questo, il senso della tesi dei due conventuali non va equivocato. Quando essi affermano che la medicina considera i suoi oggetti in ordine all'esistenza, precisano che essa li considera «ut potentes existere et in ordine ad existentiam possibilem». L'esistenza da cui la scienza non astra è non quella attuale, bensì quella possibile; al contrario anche per Mastri e Belluto qualunque scienza astra dall'esistenza attuale delle cose in particolare: «scientiam necessario debere abstrahere ab existentia rerum in particulari et ut actualiter existunt a parte rei, non ab universali et ut possunt existere: nam ut sic possunt formari propositiones necessariae complexae (...); ex quo evidenter sequitur res ipsas habere necessitatem obiectivam veritatis ut quoque concernunt aliquo pacto existentiam». Un passo degno di nota a proposito di questo punto concerne l'interpretazione che i nostri francescani danno di una nota tesi di Aristotele. Lo Stagirita, si obietta a Mastri e Belluto, afferma che «scientiæ sunt de ijs quæ semper eveniunt, aut plurimum»; ma allora non è necessario che l'oggetto della scienza sia immutabile e perpetuo. A ciò i due conventuali replicano che «non intelligere ibi Aristotelem res ut actu existentes, vel semper, vel ut plurimum, sed ut potentes existere». Ed eccone la ragione: allorché vediamo che dal darsi di una qualche causa segue, almeno nella maggior parte delle occasioni, un certo effetto, traiamo (*arguimus*) a posteriori la conclusione che in quella causa vi è la capacità (in senso attivo: *virtus*) di produrre quell'effetto; ebbene, così facendo viene prodotta una proposizione universale e si astra dall'esistenza attuale; ma questa operazione, ossia la produzione di una dimostrazione a posteriori, non si può fare nel caso di quelle cose che avvengono raramente o accidentalmente⁵¹⁴.

Questi passi costringono a riflettere nuovamente sulla posizione di Mastri e Belluto a proposito dei rapporti tra scienza ed esistenza. Ci si può chiedere, in particolare, se il richiamo all'esistenza possibile che essi introducono a proposito delle scienze pratiche aggiunga qualcosa a quanto già detto. Un primo punto fermo sta nel fatto che ciò che i due conventuali scrivono negli articoli della *disputatio* dodicesima fin qui esaminati è a monte della distinzione tra scienze speculative e scienze pratiche; ne concludo che essi ritengono che ogni scienza, sia speculati-

⁵¹³ *Id.*, n. 46; p. 853a.

⁵¹⁴ *Id.*, nn. 46-47; p. 853a-b.

va che pratica, rispetti le due condizioni fondamentali che abbiamo rilevato strada facendo: prescindendo dall'esistenza attuale del suo soggetto e, più in generale, di tutto ciò su cui sono formulati i giudizi scientifici; esiga, come condizione minima, che il soggetto in questione si presenti alla conoscenza diretta come dotato di esistenza possibile, oppure, nel caso delle scienze dell'ente reale, che il loro oggetto sia pensato come effettivamente dotato, almeno ipoteticamente, di esistenza possibile. È chiaro che la prima condizione si applica anche alle scienze pratiche. Mastri e Belluto lo hanno affermato nei passi visti poco sopra e lo riaffermano nella *quæstio* quinta, dedicata espressamente alla differenza tra scienze teoretiche e scienze pratiche: «de operabilibus universaliter consideratis fieri <possunt> propositiones necessariæ»; e poco importa, aggiungono, che l'oggetto sia contingente, giacché, ad esempio, «actus qui contingenter elicitur, concluditur necessario debere esse taliter circumstantionatus, ut sit rectus»⁵¹⁵. È chiaro, cioè, che ciò che è oggetto di scienza pratica non è, ad esempio, l'atto preso nella sua contingenza, bensì il rapporto necessario che vi è tra quell'atto posto in certe circostanze e la sua rettitudine. Anche le scienze pratiche, poi, rispettano la seconda condizione: come si è visto poc'anzi, e come emerge anche dall'ultimo dei brani riportati, si suppone che il soggetto sia dotato di una quiddità tale da permettere di attribuire ad esso delle proprietà; dunque si suppone che esso sia conosciuto, almeno nella conoscenza diretta, come dotato di esistenza possibile. Ciononostante, Mastri e Belluto distinguono esplicitamente scienze speculative e scienze pratiche sulla base del diverso rapporto che esse hanno con l'esistenza: «cognitio (...) practica fertur in obiectum ut operabile, ex se est directiva operationis, respicit obiectum in ordine ad existentiam; speculativa vero ex propria natura respicit obiectum in se, non in ordine ad opus, non est directiva operis et ab existentia præscindit»⁵¹⁶. Ebbene, si è visto che prescindono dall'esistenza attuale non solo le scienze speculative, ma anche le scienze pratiche; dunque l'esistenza da cui le scienze speculative prescindono e da cui le scienze pratiche non prescindono non può essere l'esistenza attuale. D'altro lato si è visto che non prescindono dall'esistenza possibile non solo le scienze pratiche, ma neppure le scienze speculative; dunque l'esistenza da cui le scienze speculative prescindono e da cui le scienze pratiche non prescindono non può essere l'esistenza possibile. In

⁵¹⁵ *Id.*, q. 5 *De divisione scientiæ in speculativam et practicam*, a. 3 *An practicum et speculativum convenient scientiæ, et quomodo*, n. 125; p. 898a.

⁵¹⁶ *Id.*, n. 129; p. 901a.

che senso, allora, Mastri e Belluto affermano qui che la scienza speculativa «ab existentia præscindit»? La questione è importante perché non vi sono, nella realtà (*a parte rei*), scienze che prescindano dall'essere speculative o pratiche; al contrario, la scienza è sempre o speculativa, o pratica⁵¹⁷. Ebbene, la metafisica, che è la scienza che in questa ricerca principalmente interessa, è una scienza speculativa; occorre dunque comprendere adeguatamente quale rapporto i due conventuali pongano tra essa, presa come scienza speculativa, e l'esistenza, sia possibile che attuale.

Mastri e Belluto forniscono gli elementi per una risposta al nostro quesito nel secondo articolo della *quæstio* quinta. Essi scrivono che le cose che sono producibili dall'uomo possono essere conosciute in due modi: «primo quoad eorum essentias et prædicata præscindendo ab existentia; secundo etiam quoad existentiam, scilicet quatenus sunt producibiles in rerum natura considerando modum et circumstantias productionis illorum ut recte et congrue fiant». La conoscenza del primo tipo è detta speculativa: essa, infatti, «sistit in contemplatione veritatis, nec ultra progreditur, eiusque finis est scire». La conoscenza del secondo tipo è detta pratica: infatti essa, al contrario, «se extendit ab opus», ossia giudica che «hoc esse prosequendum, illud fugiendum, eiusque finis est opus»⁵¹⁸. Sulla differenza tra la conoscenza del primo e del secondo tipo i nostri autori introducono numerose precisazioni. Tra esse, ne reputo degne di nota tre. Essi avvertono che non è pratica qualsiasi conoscenza alla quale segua una qualche azione e, viceversa, che anche la conoscenza speculativa è capace di occuparsi di realtà su cui è possibile intervenire (*rem operabilem*). Pratico, scrivono, equivale a “direttivo” e conoscenza pratica è quella che per sua stessa natura è direttiva di ciò che viene diretto (*praxis*) in vista di un certo risultato; di conseguenza la differenza tra conoscenza speculativa e conoscenza pratica sta nel fatto che, diversamente dalla prima, la seconda si occupa (*versetur*) della *rem operabilem* «operabili modo», cioè in modo tale da fissare (*dictet*) «modum et circumstantias actionis faciendæ»⁵¹⁹. Va poi detto che per i due conventuali l'atto può essere pratico, cioè direttivo, in tre sensi. In primo luogo esso può essere pratico virtualmente. È questo il modo in cui è pratica la conoscenza del principio pratico da cui è tratta la conclusione pratica. Dato però che la scienza è conoscenza della conclusione, e non

⁵¹⁷ *Id.*, n. 134; p. 903a.

⁵¹⁸ *Id.*, a. 2 *Quid sit et unde sumenda ratio practici, et speculativi*, n. 115; p. 892a.

⁵¹⁹ *Id.*, n. 116; p. 892b.

del principio, non è questo il senso in cui la scienza pratica è pratica. In secondo luogo l'atto pratico può essere tale formalmente, ossia tale da dirigere espressamente ciò su cui è possibile intervenire. È questo il modo in cui è pratica la conoscenza della conclusione pratica. Di questa conoscenza, però, ve ne sono a sua volta due tipi. Vi può essere una conoscenza formalmente pratica in modo prossimo e una conoscenza formalmente pratica in modo remoto. La prima è quella che dirige qualcosa stabilendo «in particolari» che «hic et nunc esse tali vel tali modo agendum»; la seconda è quella che dirige qualcosa stabilendo «in universali» che «hoc esse prosequendum, illud fugiendum». Ebbene, nell'ambito della direzione dei comportamenti (*in agibilibus*) gli *habitus* costituiti sulla base di questi due tipi di conoscenza formalmente pratica sono precisamente ciò che è detto prudenza e etica (*scientia moralis*); nell'ambito della direzione della produzione di qualcosa (*in factibilibus*) gli *habitus* costituiti sulla base di questi due tipi di conoscenza formalmente pratica sono precisamente ciò che è detto esperienza e arte. È chiaro, proseguono i nostri francescani, che *habitus* come la prudenza e l'esperienza sono più pratici di *habitus* come l'etica e l'arte e, viceversa, che gli *habitus* generatori di azioni che siano formalmente direttive in modo remoto sono più speculativi degli *habitus* generatori di azioni che siano formalmente direttive in modo prossimo; nondimeno, concludono Mastri e Belluto, propriamente parlando anche gli *habitus* del primo tipo sono pratici⁵²⁰. Infine si osservi che essi ritengono che la distinzione tra scienze speculative e scienze pratiche dipenda, almeno immediatamente, non dal fine per cui sono poste tali scienze, bensì dal loro oggetto: è la natura dell'oggetto, infatti, ciò che permette di dimostrare che esso è l'effettivo termine di una certa azione. Esemplicando: la conclusione “*Deus est summe diligibilis*” deriva dalla natura stessa di Dio; una certa *sanitas* è dimostrata dell'uomo perché ha un certa o una certa altra costituzione fisica (*temperamentum*); e, infine, che all'uomo competa una certa beatitudine è dimostrato sulla base del fatto che ha una certa anima⁵²¹. Possiamo ora trarre qualche conclusione sulla natura dell'esistenza da cui le scienze pratiche non prescindono e da cui, invece, prescindono le scienze speculative. Come si è visto, Mastri e Belluto ritengono che le scienze pratiche si occupino dell'oggetto producibile perché è producibile, cioè quanto a ciò che occorre per produrlo, e pongono una precisa equivalenza tra “l'essere producibile nella realtà (*in*

⁵²⁰ *Id.*, n. 117; p. 893a.

⁵²¹ *Id.*, n. 120; p. 895a.

rerum natura)” di qualcosa e l’esistenza su cui ci stiamo interrogando. Ad essere precisi l’equivalenza è posta non tra tale esistenza e il semplice essere producibile, bensì tra l’esistenza in questione e l’essere producibile «in rerum natura considerando modum et circumstantias productionis illorum ut recte et congrue fiant». Ne viene che l’essere producibile della cosa quanto al quale le scienze pratiche considerano i loro oggetti presenta due caratteristiche: in primo luogo è un essere producibile sul piano della realtà (*in rerum natura*); in secondo luogo è un essere producibile in un contesto. Ebbene, mi pare che il primo di questi due aspetti competa, *mutatis mutandis*, anche agli oggetti delle scienze speculative che si occupano dell’ente reale: anche questi oggetti, infatti, sono tali da dover essere pensati come almeno ipoteticamente possibili, ossia come almeno ipoteticamente capaci di essere dotati di esistenza attuale. Al contrario, la seconda delle caratteristiche suddette mi sembra propria delle scienze pratiche: gli oggetti delle scienze speculative dell’ente reale devono, almeno ipoteticamente, poter esistere attualmente; gli oggetti delle scienze pratiche, invece, devono poter esistere attualmente in un contesto. È dunque il contesto quella *existentia* da cui le scienze speculative prescindono e da cui le scienze pratiche non prescindono; o, più compiutamente, è il dirigere una certa opera tenendo conto, a un livello generale, di un contesto, che è però contesto possibile. Azzardo un ulteriore passaggio. Per Mastri e Belluto le scienze pratiche si occupano della direzione di qualcosa in ordine al conseguimento di un certo risultato. Ciò risulta espresso, a livello di formulazione delle proposizioni di tali scienze, dalla presenza più o meno esplicita dell’ausiliare “dovere”. In altri termini, questo ausiliare esprime il nesso tra qualcosa dotato di una certa inclinazione e un certo esito. Allorché esso compare a livello di principio pratico, ha ancora un valore speculativo; quando, però, è presente (anche solo implicitamente) nella conclusione dimostrata di una scienza pratica, esso lega inclinante ed esito entro un certo contesto posto come valido in universale. Ne ricavo che l’esistenza da cui le scienze speculative astraggono e le scienze pratiche non astraggono è il darsi di questo nesso, del nesso espresso nella conclusione scientifica pratica dall’ausiliare “deve”.

Conclusione: la questione dello “essenzialismo”

L’esame della parte fin qui veduta della *disputatio* dodicesima del *In Org.* ha posto in evidenza alcuni dei presupposti a partire dai quali Mastri e Belluto costruiscono la propria epistemologia: l’ostilità al concettualismo; il complesso intreccio tra contenuti di conoscenza e riferimenti

fondativi al piano della realtà così come essa è per se stessa; il fatto che essi concepiscono la scienza come scienza di *quidditates*. Sul secondo tema ho già scritto quanto ritenevo utile nell'ambito della presente ricerca; sul primo tornerò più avanti; il terzo, invero, merita un approfondimento.

Riprendiamo l'esame dell'interpretazione che i due conventuali danno dell'affermazione di Aristotele per cui vi è scienza solo di ciò che è sempre o per lo più. Si è visto che per i nostri autori essa riguarda non ciò che esiste attualmente, bensì i possibili; e si è visto anche che i due colleghi provano la loro lettura osservando che si può elaborare una dimostrazione a posteriori solo di fronte a qualcosa di costante. Ebbene, ci si può chiedere se l'argomento che Matri e Belluto portano a sostegno della loro tesi sia pertinente. Un empirista darebbe di certo una risposta negativa: è possibile arguire che vi è un nesso tra ciò che è posto anteriormente e ciò che si dà posteriormente soltanto perché si constata che al primo segue costantemente il secondo; ma una tale constatazione richiede che sia ciò che viene prima, sia ciò che viene dopo esista attualmente; dunque una dimostrazione a posteriori è possibile solo sulla base del ripetersi di un evento sul piano di ciò che è dotato di esistenza attuale. Forse è proprio questo ciò che Aristotele intendeva dire; nondimeno la tesi di Matri e Belluto, al di là del suo valore esegetico, non è affatto stravagante. Ciò su cui qui essi richiamano l'attenzione non è il modo in cui gli uomini elaborano una dimostrazione a posteriori; è il valore scientifico della conclusione di tale dimostrazione. Ebbene, la conclusione in questione, che è una proposizione, ha valore scientifico se il legame che essa pone tra soggetto e predicato è costante e veritiero. Matri e Belluto ritengono che la stabilità del legame sia garantita dal fatto che la proposizione scientifica non afferma nulla circa l'esistenza attuale di ciò che è significato da soggetto e predicato. Ne viene che essa non afferma neppure «*realem inhærentiam prædicati in subiecto*»: se così facesse, infatti, significherebbe anche l'esistenza attuale di ciò che essa connette e, di conseguenza, diverrebbe falsa non appena ciò che il suo soggetto grammaticale significa cessasse di esistere. Essa, dunque, afferma «*solum realem connexionem, ita ut si res illa existeret, necessario tale prædicatum haberet*»⁵²². Si comprende, dunque, che la verità di una proposizione non consiste nel suo essere adeguata a uno stato di cose attualmente esistente; consiste, invece, nel suo essere adeguata a uno stato di cose possibile. Il desiderio di elaborare una scienza anche di ciò

⁵²² *Id.*, q. 2, a. 2, n. 25; p. 841a.

che è creato ha portato a reinterpretare la nozione di verità. Ebbene, con ciò è già posta la prospettiva per cui la scienza è scienza di essenze. Se le proposizioni scientifiche non possono avere altro significato complesso che i nessi stabili e immutabili tra un soggetto e un suo effetto, fisico o metafisico, allora esse prescindono, almeno immediatamente e nel caso di enti creati, dall'esistenza attuale. E se i nessi in questione devono essere stabili e immutabili, allora anche ciò che è connesso dovrà essere, almeno in un certo modo, stabile e immutabile; dunque, nel caso si tratti di una creatura, dovrà essere considerato non in quanto attualmente esistente, bensì in quanto possibile. Diviene allora chiara la ragione per cui la filosofia è, per i nostri autori, una conoscenza di essenze, o, per meglio dire, di *quidditates*: se pretendesse di essere conoscenza dell'attualmente e contingentemente esistente in quanto attualmente e contingentemente esistente, cesserebbe di essere scienza. Questa posizione deriva ineluttabilmente dalla concezione che Matri e Belluto hanno della proposizione e può essere evitata solo in due modi: o negando che la filosofia sia scienza, o elaborando una dottrina sulla natura della proposizione del tutto diversa da quella accolta dai nostri autori. Con ciò essi né relegano l'esistenza attuale a un ruolo marginale, né rinunciano a parlare dell'attualmente esistente. Circa il primo punto, ho già fatto osservare che l'esistenza attuale fornisce il criterio per stabilire cosa sia possibile e cosa non lo sia: possibile, infatti, è solo ciò che può esistere attualmente. Circa il secondo punto si noti, innanzi tutto, che i nessi che si danno sul piano degli attualmente esistenti sono un sottoinsieme di quelli che si danno sul piano dei possibili. Ne viene che la scienza fa presa anche sui primi, seppure non in quanto esistenti attualmente. Questo aspetto della posizione di Matri e Belluto è ben illustrato dalla tesi dei nostri autori per cui è possibile stabilire che in un certo luogo e in un certo tempo avrà luogo un'eclisse. Ebbene, essi ribadiscono esplicitamente e tematicamente che anche le proposizioni scientifiche di questo tipo prescindono dall'esistenza attuale di ciò che è significato dai termini che in esse sono posti in relazione; eppure è altresì evidente che quanto è affermato in esse riguarda il piano degli attualmente esistenti: in effetti quelle proposizioni prescindono dall'esistenza in quanto esprimono in assoluto il darsi, che è in un certo luogo e in un certo tempo, di un certo nesso; nondimeno esprimono qualcosa di attualmente esistente nella misura in cui in quel certo luogo e in quel certo tempo accadrà, accade o accadde quanto previsto. Ritengo che si possa dunque dire che per Matri e Belluto la scienza si occupa delle creature in quanto attualmente esistenti così come si occupa di esse in quanto singolari: si occu-

pa della creatura singola in quanto in essa è presente l'universale; si occupa della creatura attualmente esistente in quanto in essa è presente il possibile.

La questione dello “essenzialismo”, invero, è più ampia. Con questo termine nel nostro secolo si qualificano le filosofie ritenute incapaci di occuparsi dell'esistenza degli esistenti, di occuparsi dell'ente nella sua dinamicità, attiva e passiva, nel suo essere relato; quelle filosofie, in definitiva, che non sono autentica filosofia. Il vocabolo, con il giudizio negativo che esso connota, è stato assunto dai neotomisti ed è stato utilizzato per esprimere al meglio il tradimento che la “tarda Scolastica” avrebbe perpetrato ai danni dell'autentico pensiero di Tommaso. Tale prospettiva ha trovato fortuna anche tra gli storici di professione e non è difficile incontrare chi scrive, ad esempio, che la concezione suareziana dell'ente è una concezione essenzialista, ovviamente in senso deteriore⁵²³. Ebbene, non è questo il luogo per affrontare la questione della natura dello *actus essendi* nel pensiero dell'Aquinate; mi limito a richiamare l'attenzione su ciò che il maestro medioevale scrive nel suo commento al *De Trinitate* di Boezio: «ex parte (...) scientiæ competit ei», cioè all'oggetto della facoltà speculativa, «quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in I *Posteriorum*. Omne autem necessarium, in quantum huiusmodi, est immobile; quia omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in IX *Metaphysicæ*. Sic ergo speculabili, quod est obiectum scientiæ speculativæ, per se competit separatio a materia et motu vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiæ speculativæ distinguuntur»⁵²⁴. Come si vede Matri e Belluto appartengono a un orizzonte di pensiero ben più ampio di essi e che ha anche in Tommaso un suo esponente: sia quel che sia dello *actus essendi*, infatti, esso può essere considerato dalla scienza solo se visto come qualcosa di assolutamente stabile; e la metafisica, per l'Aquinate, è una scienza. Circa, poi, la questione della capacità della filosofia di cogliere l'attualmente esistente nella sua dinamicità, mi limito a osservare che i nostri due conventuali non ritengono affatto che non si possa trattare filosoficamente della dinamicità degli enti; ritengono, invece, che per poter trattare filosoficamente, cioè scientificamente, di essi, e dunque anche della loro capacità attiva e passiva di mutare, oc-

⁵²³ ESPOSITO, introduzione... cit., pp. 10-12. ID., *L'ente, l'essenza, il bene. Suárez e Heidegger*, in «Annali chieresi», 14 (1998), (in corso di pubblicazione).

⁵²⁴ THOMAS AQUINAS, *In Boet. De Trin.*, q. 5, a. 1, c..

corra coglierne le *quidditates* e ricostruire grazie ad esse la trama dei nessi che costituisce la realtà. Come dire: per descrivere correttamente lo sviluppo dinamico del reale, occorre fissarlo punto per punto nelle sue derivate. Per poter trattare direttamente dell'esistenza i pensatori del XX secolo hanno negato la scientificità del filosofare; ci si può chiedere, mettendoli a confronto con gli essenzialisti di un tempo, chi ha praticato con più coerenza il proprio ideale di filosofia.

Arbitrio e fondamento

Premessa

In più occasioni ho posto in evidenza il realismo di fondo di Mastri e Belluto e la loro ostilità verso il concettualismo. Si può anzi senza dubbio affermare, sulla base di quanto veduto, che il realismo scotista è una delle basi dell'epistemologia dei due conventuali. Vi è tuttavia un punto su cui i nostri francescani non hanno ancora fatto chiarezza. Nell'articolo quarto della presente *quæstio* essi sostengono che il soggetto di una scienza comprende solo potenzialmente le proprietà delle sue parti soggettive, ossia delle sue specie. Questa affermazione, osservai, presuppone che il soggetto di una scienza possa essere qualcosa di generico, possa essere un genere. Ora, l'esame di quell'articolo mostrò che Mastri e Belluto sono coscienti di aver fatto uso di tale presupposizione e sanno che essa va dimostrata; si vide anche, però, che la dimostrazione di tale tesi che essi forniscono in quella sede non può dirsi conclusiva. Feci infatti notare che la dimostrazione in questione presuppone a sua volta una qualche forma di realismo degli universali: presuppone infatti che vi possa essere una conoscenza chiara del genere preso separatamente dalle sue specie e dai suoi individui. Aggiungo ora che essa ha una seconda limitazione: tace sul collegamento tra un tale realismo e la possibilità che un genere sia soggetto di una scienza. Per affermare che qualcosa di generico può essere il soggetto di una scienza non è sufficiente affermare che esso può essere conosciuto scientificamente; occorre anche affermare che esso può essere il principio unificatore di un'intera scienza, ciò su cui un'intera scienza gravita. Il senso dell'articolo quarto mi sembra in definitiva il seguente: anche nel caso in cui il soggetto di una scienza sia un genere, si può comunque dire che esso contiene anche le proprietà che si predicano direttamente solo dei suoi inferiori. Ma resta aperta la domanda: un genere può essere soggetto di una scienza? Può essere un genere ciò in riferimento al quale è conosciuto tutto quello di una scienza si occupa? Nell'ultimo articolo della *quæstio* seconda e nel primo articolo della *quæstio* terza della *di-*

sputatio dodicesima Mastri e Belluto portano a compimento l'esibizione della propria concezione di scienza totale dando risposta precisamente a questa domanda.

La riferibilità al soggetto di ciò di cui la scienza si occupa

L'articolo sesto si presenta come una risposta al seguente interrogativo: in che senso il soggetto di una scienza riguarda tutto ciò che quella scienza considera. Alcuni tomisti, che Mastri e Belluto non nominano ma in cui è facile scorgere almeno Araujo, sostengono che tutte le cose considerate da una scienza sono inferiori del soggetto di tale scienza, il quale è quindi loro predicato essenziale⁵²⁵. Tutti gli altri autori, al contrario, sostengono che tutte le cose considerate da scienza sono riferite (*attributa*) al soggetto. Entro questa posizione di fondo Mastri e Belluto distinguono tre varianti. Alcuni ritengono che in una scienza oggetti di riferimento (*attributionis*) sono sempre gli inferiori, oggetti riferiti (*attributa*) sono sempre i superiori. Detto in altri termini, in una scienza i superiori sono considerati sempre grazie agli inferiori, mai il contrario; dunque oggetto di attribuzione di una scienza è sempre una specie specialissima. È questa, secondo i nostri francescani, la posizione di Hurtado de Mendoza, Arriaga e Oviedo⁵²⁶. Altri, tra cui John Ponce, sostengono invece che oggetti di riferimento sono sempre i superiori, oggetti riferiti sono sempre gli inferiori. In altri termini, il recollecto irlandese sostiene che gli inferiori sono considerati sempre in forza dei superiori, mai il contrario⁵²⁷. La dottrina più comune, concludono Mastri e Belluto, è però quella per cui oggetto di riferimento è più frequentemente qualcosa di superiore, talvolta qualcosa di inferiore. Secondo questa tesi, dunque, sono più frequenti le scienze in cui gli inferiori sono considerati grazie a qualcosa di superiore, tuttavia talvolta avviene anche il contrario⁵²⁸. I nostri francescani abbracciano l'ultima delle posizioni illustrate e innanzi tutto contestano la tesi che essi attribuiscono a una parte della scuola tomista. Come scrive Aristotele, argomentano i due conventuali, la scienza si occupa di tre cose: di un soggetto, di cui sono dimostrate le proprietà; di proprietà, che sono dimostrate del soggetto; di principi, grazie ai quali le proprietà sono dimostrate del soggetto. Ebbene, il soggetto di una scienza non si predica né delle proprietà, né dei principi di

⁵²⁵ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 6 *Quo sensu subiectum respiciat omnia considerata in scientia*, n. 48; p. 853b.

⁵²⁶ *Ib.*; p. 854a.

⁵²⁷ *Id.*, n. 50; p. 855b.

⁵²⁸ *Id.*, n. 49; p. 854a.

cui la scienza di cui è soggetto si occupa; in altre parole, né le proprietà, né i principi sono inferiori del soggetto⁵²⁹. È invece possibile dimostrare la correttezza della seconda posizione. Il fine della scienza, osservano Mastri e Belluto, è la conoscenza del proprio oggetto; l'oggetto di una scienza è dunque ciò in vista del quale tutto quello che tale scienza considera è da essa considerato. Ora, qualcosa può essere considerato da una scienza in quanto principio del soggetto, parte componente, proprietà, principio delle proprietà, opposto del soggetto, parte soggettiva, principio e proprietà delle parti soggettive. Si vede bene, dunque, che tutte le cose che una scienza considera sono riferite al soggetto di tale scienza⁵³⁰. Con questo, invero, la questione non può dirsi conclusa. Che la scienza possa occuparsi delle parti soggettive del soggetto e dei loro principi e proprietà è cosa che dev'essere dimostrata. A questo compito Mastri e Belluto adempiono con la critica alla posizione di Hurtado de Mendoza. Contro il gesuita spagnolo e i suoi seguaci i nostri autori fanno leva sulla distinzione tra ciò che accade sul piano della realtà (*in esse rei*) e ciò che accade sul piano della considerabilità (*in esse scibili*). Sul piano della realtà, scrivono, i superiori sono da ricondurre agli inferiori; nondimeno sul piano della considerabilità gli inferiori possono essere considerati in forza e in vista dei superiori. Su quest'ultimo piano, infatti, un superiore può essere considerato per se stesso; ora, considerando qualcosa di generico, si considererà sia ciò che è attualmente contenuto in esso, sia ciò che vi è contenuto potenzialmente; dunque gli inferiori saranno considerati in quanto potenzialmente contenuti nel superiore. Questo, incalzano Mastri e Belluto, è ciò che per ammissione dello stesso Hurtado de Mendoza avviene nel caso della fisica: anche per il pensatore spagnolo, infatti, la fisica comprende sotto di sé molte scienze aventi oggetti più specifici. Ebbene, osservano i due francescani, se si pone mente all'unità delle scienze comprese nella fisica, si porrà mente all'oggetto unitario di tale scienza: è infatti l'unità dell'oggetto ciò che permette l'unificazione di più scienze in una scienza superiore. Dunque, così facendo gli oggetti inferiori saranno considerati in ordine al superiore⁵³¹. Con ciò, invero, i nostri conventuali non ritengono che l'oggetto di una scienza debba essere necessariamente il più ampio tra i contenuti concettuali presi in considerazione da essa: vi sono anche scienze, infatti, che considerano i superiori in vista di qualcosa di inferiore. È questo,

⁵²⁹ *Id.*, n. 48; p. 853b-854a.

⁵³⁰ *Id.*, n. 49; p. 854a-b.

⁵³¹ *Id.*, n. 50; pp. 854b-855a.

ad esempio, il caso della logica e della fisica. La logica ha per oggetto il sillogismo ma considera anche l'ente di ragione, la seconda intenzione e l'argomentazione; li considera, però, in riferimento al sillogismo. La fisica, poi, ha per oggetto il corpo naturale ma considera anche l'ente materiale e l'ente mobile; li considera, però, in riferimento al corpo naturale. Se poi si chiede quando ciò accada, quando cioè una scienza consideri dei superiori grazie a un inferiore, Mastri e Belluto rispondono: quando l'ordine della dottrina (*ordo doctrinæ*) coincide con l'ordine della natura (*ordo naturæ*). Resta, comunque, che secondo i due conventuali gli oggetti adeguati della logica e della fisica non sono delle specie specialissime⁵³².

Il testo dei nostri francescani offre numerosi spunti di riflessione. Un primo problema su cui occorre soffermarsi concerne i significati dei diversi tipi di *esse* e dei diversi tipi di *ordo* cui Mastri e Belluto fanno riferimento. La questione più rilevante è se l'espressione *in esse scibili* equivalga o non equivalga all'espressione *in esse cognito*; se, in altri termini, l'espressione *in esse scibili* indichi o non indichi il piano dei contenuti concettuali. O, più finemente, se e come lo *esse scibile* si distingua dallo *esse reale* e se e come si distingua dallo *esse cognitum*. Un dato interessante è fornito da due passaggi a breve distanza l'uno dall'altro: nel primo i nostri autori scrivono che gli inferiori considerati in forza del superiore «in esse scibili sunt connexa in unum obiectum scibile adæquatum»; nel secondo che «in esse obiectivali scibili uniuntur in illo communi». Ebbene, lo *esse obiectivali* parrebbe essere lo *esse cognitum*, lo *esse* di cui le cose sono dotate in quanto concetti oggettivi, in quanto contenuti di conoscenza; il fatto, dunque, che Mastri e Belluto abbiano sentito l'esigenza di specificare ulteriormente tale *esse obiectivali* con l'aggettivo “*scibilis*” suggerisce che la *scibilitas* da un lato sia qualcosa di ulteriore rispetto allo *esse cognitum*, dall'altro sia qualcosa di interno ad esso: sia il modo in cui i contenuti di conoscenza possono essere considerati. Tuttavia, al tempo stesso il termine “*obiectum*” designa, come si è visto, non il concetto oggettivo, bensì la cosa così come è in se stessa e alla quale la conoscenza in definitiva tende; il fatto, dunque, che i nostri francescani abbiano sentito l'esigenza di specificare lo *obiectum adæquatum* con l'aggettivo “*scibilis*” suggerisce che la *scibilitas* sia qualcosa di ulteriore allo *esse reale*, ossia all'essere delle cose per quel che sono in se stesse, eppure sia qualcosa di interno ad esso: sia il modo in cui le cose così come sono in se stesse si prestano a essere

⁵³² *Ib.*; p. 855a-b.

considerate⁵³³. Tutti questi elementi si fondono nella spiegazione che Mastri e Belluto danno del sintagma “*in esse scibili*”: «ut res cadunt sub consideratione scientiæ»⁵³⁴. Qui compaiono le *res*, cioè le cose come sono in se stesse. Ma compare, implicitamente, anche lo *esse cognitum*: la scienza, infatti, è una conoscenza e le cose che essa considera sono cose conosciute. E compare, infine, la *consideratio*; e dunque, di nuovo implicitamente, la considerabilità delle cose. Ebbene, ritengo che la prospettiva di Mastri e Belluto sia delucidabile richiamando due lineamenti del pensiero filosofico dei nostri autori di cui si disse parlando della natura del concetto oggettivo: la conoscenza umana termina immediatamente sempre e solo a concetti oggettivi; tuttavia la verità della conoscenza sta nella sua conformità con la cosa così come è in se stessa. Ora, la conoscenza scientifica è per i nostri francescani una conoscenza veritiera; è dunque una conoscenza conforme alle cose così come sono in se stesse. Al tempo stesso, però, essa è una conoscenza; dunque termina immediatamente a concetti oggettivi. Ne viene che le cose che sono considerate dalla scienza sono sempre e solo concetti oggettivi, presi però in quanto manifestazioni delle cose così come sono in se stesse. Si capisce, allora, come possa lo *esse scibilis* essere altro sia dallo *esse cognitum*, sia dallo *esse reale*, eppure essere una specificazione di entrambi: da un lato esso è la considerabilità dei concetti oggettivi, ossia delle cose conosciute; dall'altro è la considerabilità delle cose stesse, di cui i concetti oggettivi sono manifestazioni. Tutto questo non toglie che non vi sia alcun “scavalco” del concetto oggettivo. L'unità che il superiore dà agli inferiori *in esse scibili* è una *unitatem obiectivam*. E il superiore considerato come unità degli inferiori è il *finis obiectivus* dello scienziato; ove, si osservi, Mastri e Belluto distinguono tra *finis obiectivus* e *finis formalis* dello scienziato in termini equivalenti alla distinzione tra concetto oggettivo e concetto formale: il primo è l'insieme di alcune cose considerate in un certo modo; il secondo è una *cognitio*⁵³⁵.

Chiarito ciò risulta più agevole intendere la differenza tra *ordo naturæ* e *ordo doctrinæ*. Mastri e Belluto rinviano per spiegazioni alla sesta *quæstio* della prima *disputatio* del *In Org.*. In tale sede i due conventuali affermano che nell'esposizione di una dottrina va seguito non l'ordine della natura, bensì quello grazie al quale il lettore impara più

⁵³³ *Id.*, n. 52; p. 856a-b.

⁵³⁴ *Id.*, n. 50; p. 854b.

⁵³⁵ *Id.*, n. 53; pp. 856b-857a.

facilmente quella dottrina⁵³⁶. Il passo presenta aspetti degni nota. Esso prende esplicitamente posizione contro la pretesa di scrivere un trattato che parta dai primi principi e giunga alle specie specialissime; è, dunque, una confutazione più o meno esplicita della tesi di Aversa. Dà, inoltre, una chiara indicazione circa la natura del progetto editoriale e filosofico dei nostri francescani: non una semplice cascata di deduzioni, bensì un itinerario di progressiva delucidazione della natura delle cose aperto sia verso l'alto che verso il basso. Infine spiega che l'ordine della dottrina è l'ordine della trattazione, l'ordine dei giudizi e degli argomenti, mentre l'ordine della natura è quello delle cose stesse. Ora, è chiaro che mentre l'ordine della natura è uno solo, ossia dalla causa all'effetto, quello della dottrina può essere duplice: dalla considerazione della causa a quella dell'effetto o dalla considerazione dell'effetto a quello della causa. Dunque, concludono i nostri autori, tra ordine della dottrina e ordine della natura vi è conformità «quando in scientia res illa prius cognoscitur et consideratur quæ etiam in essendo est prior»⁵³⁷; e difformità, precisa il passo in esame della *disputatio* dodicesima, quando, ad esempio, si procede a posteriori⁵³⁸. Non è questa, invero, l'unica integrazione offerta dal brano della *disputatio* dodicesima. Esso infatti mette in evidenza altri due punti importanti. In primo luogo dichiara la parziale arbitrarietà della scienza; ma su questo mi soffermerò tra breve. In secondo luogo esplicita, nel medesimo luogo ora citato, che lo *ordo doctrinæ* è qualcosa che si dà all'interno dello *esse scibile*: esso, infatti, consiste nell'ordine in cui la scienza considera ciò che considera. Esso, dunque, non è identico allo *esse scibile*; è, invece, l'ordine in cui le cose sono considerate, ossia l'ordine che le cose hanno *in esse scibili*. È dunque l'ordine in cui le cose manifeste sono considerate; è l'ordine in cui la mente umana concatena i propri contenuti concettuali. Parimenti, lo *ordo naturæ* è l'ordine che si dà all'interno dello *esse reale*. In questo caso, tuttavia, l'unità tra *ordo* ed *esse* è più stretta: lo *esse reale*, infatti, ha un unico ordine.

Un secondo punto cui occorre prestare attenzione è il senso complessivo della tesi di Mastri e Belluto. Da quanto si è visto risulta chiaro che i due conventuali intendono provare, in ultima analisi, che la scienza può avere per oggetto un genere comprensivo delle sue specie, o almeno

⁵³⁶ *Id.*, d. 1, q. 6 *De ordine et methodo procedendi in facultatibus tradendis*, nn. 96-97.99; pp. 233a-234a.235a.

⁵³⁷ *Id.*, n. 96; p. 233b.

⁵³⁸ *Id.*, d. 12, q. 2, a. 6, n. 52; p. 856a-b.

di alcune; intendono cioè provare che una scienza può occuparsi di un superiore come suo soggetto adeguato e degli inferiori di quest'ultimo come suoi soggetti parziali. Ora, questa posizione non è svincolata da presupposti metafisici. Il primo di questi emerge prendendo in considerazione la posizione di quel gruppo di tomisti speditamente liquidato dai nostri francescani. Ciò che Mastri e Belluto non dicono al lettore è la ragione per cui gli autori di questa scuola professano una dottrina apparentemente così attaccabile. Ebbene, ritengo che i tomisti rispondessero con essa ad almeno due esigenze. Per costoro, così come per Suárez, l'oggetto della metafisica è l'ente che è astratto secondo la ragione e secondo l'essere. Ora, questa espressione solleva due difficoltà. La prima è data dal fatto che l'essere astratto secondo la ragione e secondo l'essere è il grado di astrazione cui appartengono tutte le cose di cui la metafisica si occupa; si potrebbe dunque pensare che tutte le cose di cui la metafisica si occupa debbano essere ente nel senso dell'ente che è astratto nel modo suddetto; quindi che l'ente astratto nel modo suddetto si predichi essenzialmente di tutte le cose che la metafisica considera. La seconda difficoltà è data dal modo in cui i tomisti concepiscono la trascendentalità dell'ente. Essi sostengono che l'ente è predicato essenziale di tutto e contiene tutto confusamente ma attualmente; al tempo stesso, come si è appena detto, sostengono che l'ente è il soggetto adeguato della metafisica; si capisce, pertanto, che almeno alcuni di essi abbiano avvertito l'esigenza di garantire la possibilità che il soggetto di una scienza sia ciò che si predica essenzialmente di tutto quello che tale scienza considera. Anche Mastri e Belluto dovranno risolvere la prima questione; ma di questo parlerò esaminando il prossimo articolo. Ora, invece, mi limito a osservare che i nostri francescani non hanno né la preoccupazione di garantire che il soggetto della metafisica si predichi *in quid* di tutto, né quella di garantire che contenga attualmente i suoi inferiori: nel *In Met.*, infatti, benché Mastri non ammetta che l'ente finito e l'ente infinito siano potenzialmente contenuti nell'ente comune come in un loro superiore propriamente detto, nondimeno rifiuta la dottrina per cui l'ente comune contiene attualmente tutto, comprese le differenze contraenti, e nega che l'ente comune contenga attualmente l'ente finito e l'ente infinito. Si può dunque concludere che da questo versante non veniva alcuno stimolo ai nostri autori a far propria la posizione che essi criticano.

Il secondo presupposto metafisico del discorso di Mastri e Belluto è già stato messo in evidenza in più occasioni: affermare che è possibile porre mente, cioè chiarificare, ciò che sta alla radice dell'unità delle

scienze contenute entro una scienza più vasta equivale ad ammettere che vi possa essere una conoscenza chiara e distinta di un concetto generico. Ebbene, al di là di tutte le critiche mosse dai nostri francescani alla dottrina di Hurtado de Mendoza, rimane che questo è precisamente ciò che il gesuita nega: ha senso parlare di conoscenza chiara e distinta solo a proposito di un inferiore. Come ho scritto a suo tempo, Hurtado de Mendoza è concettualista; dunque la conoscenza del superiore come superiore è soltanto una conoscenza scendente dell'inferiore e il superiore stesso non ha una consistenza autonoma rispetto all'inferiore. È evidente che Mastri e Belluto premettono alle proprie argomentazioni la tesi contraria. È però anche evidente che questa premessa viene sviluppata dai nostri autori sul piano dell'epistemologia; è cioè evidente che essi non ritengono sufficiente porre tale premessa: ritengono, invero, che sia necessario porla sul piano dell'oggetto del contendere, ossia sul piano della natura della scienza. Particolarmente utile per mettere a fuoco questo aspetto della dottrina dei due conventuali è la difesa che essi aprontano della propria posizione in sede di risposta alle obiezioni. Secondo i nostri autori, l'argomento di Hurtado de Mendoza è così sintetizzabile: la conoscenza dell'inferiore è qualitativamente migliore della conoscenza del superiore, che è sempre una conoscenza confusa e parziale; la scienza tende alla conoscenza chiara; dunque essa mira alla conoscenza dell'inferiore⁵³⁹. Mastri e Belluto replicano riproponendo la distinzione tra piano reale e piano della considerabilità. Le osservazioni di Hurtado de Mendoza, scrivono, sono vere sul piano reale e sul piano della considerabilità (*in esse scibili*) quando l'ordine della dottrina coincide con l'ordine della natura; ma sono false sul piano della considerabilità quando l'ordine della dottrina non coincide con quello della natura. Il fatto è, argomentano, che l'ordine della dottrina e l'ordine della natura possono essere diversi. Seguendo l'ordine della realtà (*a parte rei*) la conoscenza della causa è ordinabile alla conoscenza dell'effetto, e non viceversa, poiché l'effetto dipende dalla causa; parimenti la conoscenza del medio è ordinata alla conoscenza del fine, e non viceversa, poiché il medio dipende dal fine. È tuttavia possibile decidere di studiare la natura della causa e la natura del medio; in tal caso la conoscenza dell'effetto sarà ordinata alla conoscenza della causa, come avviene nella dimostrazione a posteriori, e la conoscenza del fine alla conoscenza del medio. Il medesimo procedimento può essere adottato per mostrare la possibilità di considerare l'inferiore in forza del superiore. Il fatto è

⁵³⁹ *Id.*, n. 51; pp. 855b-856a.

che è possibile decidere di mettere in chiaro la natura di una serie di cose: «poterit (...) quis ex suo arbitrio, cum fundamento tamen in re (ut dicemus quæstione sequenti), assumere aliquam rerum seriem declarandam». Ebbene, ciò cui in tal caso lo scienziato intende pervenire, il suo fine oggettivo (*finis obiectivus*), è l'insieme di tali cose non in quanto sono diverse, bensì in quanto sono unite. Ora, questa unificazione ha luogo precisamente in forza di qualcosa di comune: infatti se non si considera ciò che accomuna i molti, questi «non essent unum obiectum, sed plura obiecta». È dunque «per hanc communitatem generis» che «species interveniunt ad constitutionem unius obiecti adæquati scibilis ab artifice», cioè dallo scienziato, «intenti». Risulta allora provato che lo «esse partem potentialem specierum, quamvis in esse rei sit ratio ordinans genus ad species, in esse scibilis tamen est ratio cur species ordinentur et attributionem dicant ad genus»; risulta cioè provato che lo scienziato può considerare gli inferiori in quanto il superiore ne è parte e le differenze contraenti in quanto lo contraggono. Ne viene anche che quel qualcosa di generico che «habet rationem totius et principalis in esse scibilis» dev'essere concepito non come un tutto solo attuale, che è cioè semplicemente se stesso, bensì come un tutto potenziale, cioè qualcosa che comprende potenzialmente degli inferiori: è in quanto è un tutto potenziale, infatti, che esso dà unità alla serie di cose unitariamente considerate dallo scienziato e che esso, nell'ordine della loro considerabilità, contiene come inferiori. Ove, però, si presti attenzione al fatto che questa unità dei molti «habet fundamentum in rebus ipsis propter convenientiam in illo communi» e che, di conseguenza, gli inferiori sono così uniti per un vincolo reale, ossia non per aggregazione, bensì per composizione⁵⁴⁰. Le argomentazioni ora vedute mettono allo scoperto le basi della costruzione speculativa dei due conventuali con maggior chiarezza di quanto faccia il, per così dire, corpo dell'articolo. Al di là della distinzione tra *ordo rei* e *ordo doctrinæ* vi è ciò che permette a quest'ultima di procedere di moto retrogrado rispetto al dispiegarsi delle cose in se stesse: la libera decisione dello scienziato. Mastri e Belluto lo affermano con grande chiarezza: «assumere aliquam rerum seriem declarandam» è qualcosa che lo scienziato fa «ex suo arbitrio». Questa tesi dei nostri autori riveste un'importanza fondamentale nella loro epistemologia: è infatti proprio questa componente soggettiva (nel senso contemporaneo del termine) della scienza ciò che permette a quest'ultima di non ridursi allo studio della moltitudine delle specie specialissime; ciò

⁵⁴⁰ *Id.*, nn. 52-53; pp. 856a-857a.

che, dunque, le permette di soffermarsi su un certo livello di unità della realtà e di essere una visione sinottica di quello che si manifesta alla mente. La concezione della scienza che ne deriva è quella di una *scientifica fabrica*, di un «unum quoddam artificiosum»⁵⁴¹; e lo scienziato, di conseguenza, è presentato dai due conventuali come un *artifex*. Questa posizione, invero, è solo uno dei pilastri dell'epistemologia di Mastri e Belluto. Grazie ad essa i nostri francescani dimostrano che la scienza può avere per oggetto adeguato qualcosa di generico non solo come un tutto attuale, bensì anche come un tutto potenziale; nondimeno non è ancora sufficiente per evitare la tesi che essi attribuiscono a Hurtado de Mendoza. Anche il neoterico gesuita, infatti, ritiene che la scienza consista in una conoscenza ordinata e unificatrice del mondo; nondimeno egli reputa che questa caratteristica della scienza sia garantita da una semplice unità di aggregazione, di ordine, delle conoscenze particolari. Ebbene, il semplice ricorso al fatto che lo scienziato può decidere di occuparsi di un certo insieme di cose non impedisce, agli occhi dei nostri conventuali, di considerare l'unità di tali cose come l'unità di un aggregato; non impedisce, di conseguenza, di concepire l'unità della scienza come un'unità di aggregazione. Per evitare questa possibilità occorre evitare di concepire come del tutto arbitraria la decisione dello scienziato di occuparsi di un certo insieme di cose; occorre dare, quindi, un fondamento alla sua decisione. Ecco allora che l'affermazione per cui la scienza è un «unum quoddam artificiosum» è seguita dalla precisazione: «cum fundamento in rebus ipsis cognitis». E quella per cui «poterit (...) quis ex suo arbitrio (...) assumere aliquam rerum seriem declarandam» è integrata da un esplicito richiamo al fondamento che rende possibile questa operazione: «cum fundamento tamen in re». Questi sono dunque i due pilastri prossimi dell'epistemologia di Mastri e Belluto: il poter prendere in esame direttamente qualcosa di generico è una prerogativa della conoscenza; la quale, però, così facendo fa leva sulla realtà. Sulla dialettica tra gli estremi del puro arbitrio e del puro fondamento i due colleghi costruiscono la propria epistemologia: infatti, è solo l'integrazione tra questi due aspetti della scienza, ossia arbitrarietà e fondatezza, ciò che permette loro di concepire la scienza come lo studio di un insieme non arbitrario di strutture particolari. Un'ultima osservazione. L'interpretazione che i due francescani danno del pensiero di Hurtado de Mendoza è acuta, ma anche forzata e basata su presupposti realistici. L'unità di aggregazione cui ricorre il pensatore gesuita non è

⁵⁴¹ *Id.*, n. 48; p. 854a.

un coacervo arbitrario; è un insieme ordinato. In realtà solo presupponendo che vi possa essere ordine soltanto ove vi è reale comunanza si può presentare l'unità di aggregazione come un'unità solo apparente. Con ciò ribadisco quanto ho affermato più volte: la tesi di Hurtado de Mendoza può essere rigettata solo presupponendo una qualche forma di realismo, solo presupponendo che «si genus non esset, quod sua unitate congregaret dispersa, non daretur una scientia totalis ex partialibus conflata»⁵⁴². Matri e Belluto ne sono evidentemente consapevoli, ma preferiscono mantenere il discorso sul piano epistemologico. Essi avvertono che la tesi per cui «assumere aliquam rerum seriem declarandam» avviene «cum fundamento tamen in re» sarà dimostrata nella *quæstio* seguente. Ebbene, l'unico luogo della *quæstio* terza nel quale i nostri francescani si occupano in qualche modo del problema suddetto è la prima parte dell'articolo terzo. Ora, questa è dedicata a mostrare che l'unità di un oggetto adeguato generico di una scienza non è l'unità di un aggregato. Se ne deve concludere che per i due colleghi dimostrare che una certa serie di cose, e di specie, è realmente unita da qualcosa di comune equivale, in questa sede, a mostrare che tale serie di cose non è unita solo per aggregazione. Come si vede, Matri e Belluto intendono dar ragione del proprio realismo; lo fanno però, come dicevo, sul piano delle sue implicazioni epistemologiche.

La radice dell'unità della scienza totale

Hurtado de Mendoza, Arriaga e Oviedo non sono gli unici autori con cui Matri e Belluto si confrontano. Il primo articolo della terza *quæstio* della dodicesima *disputatio* è dedicato pressoché interamente alle posizioni dei tomisti. Anteriormente ad esso, tuttavia, i due conventuali si occupano implicitamente delle tesi di un autore da essi seguito quanto avversato: Raffale Aversa. Il problema riguarda il senso in cui si deve intendere l'essere totale della scienza, per l'appunto, totale; o, in altri termini, la possibilità che si diano più scienze totali. Bernardi e Sireno, spiegano i due conventuali, sostengono che la natura delle cose fonda il darsi di un'unica scienza onnicomprensiva e che la pluralità delle scienze è frutto solamente di arbitrio. Secondo questa prospettiva, dunque, vi può essere propriamente solo una scienza, la quale è assolutamente totale. Al contrario altri, tra i quali i Conimbricensi, affermano che è impossibile che vi sia un'unica scienza assolutamente totale. Secondo questa prospettiva, dunque, debbono esservi più scienze, tutte relativamente

⁵⁴² *Id.*, n. 50; p. 855a.

totali. Mastri e Belluto ritengono che vada tenuta una via media: non è assurdo che si dia un'unica scienza assolutamente totale, onnicomprensiva; nondimeno il darsi di più scienze non è frutto di arbitrio. La prima parte di tale tesi, affermano i nostri autori, può essere dimostrata sia assumendo come principio specificativo delle scienze l'oggetto, sia assumendo come principio specificativo delle scienze il grado di astrazione. Nel caso in cui si assuma come principio specificativo delle scienze l'oggetto, si osserva che tutti i conoscibili convengono nell'ente, del quale sono parti; dunque le scienze che studiano tali conoscibili saranno parte di quella scienza che ha come oggetto l'ente preso come insieme di tutti i conoscibili. Nel caso in cui si assuma come principio specificativo delle scienze il grado di astrazione, si osserva che non è assurdo che vi sia una scienza di ciò che è, in generale, astratto; dunque le altre scienze, distinte secondo i gradi di astrazione, ne saranno parte. Ciò non toglie però, come si diceva, che la moltiplicazione delle scienze non sia arbitraria. In primo luogo essa è opportuna: infatti se tutto fosse organizzato in un'unica scienza vi sarebbe confusione. Va tuttavia notato, aggiungono i nostri autori, che come se vi fosse un'unica scienza vi sarebbe confusione, così se vi fosse una scienza per ogni specie specialissima vi sarebbe dispersione. Dunque è opportuno da un lato che vi siano più scienze, dall'altro che queste si occupino di insiemi relativamente ampi di cose. In secondo luogo, proseguono Mastri e Belluto, la moltiplicazione delle scienze è fondata (non è *voluntarie facta*): infatti si fonda sulla convenienza o differenza che più cose hanno realmente tra loro. Il che implica, concludono i due conventuali, che solo la scienza unica e onnicomprensiva è assolutamente totale; al contrario, le molte e diverse scienze saranno totali solo relativamente, così come sono somme solo relativamente le dieci categorie⁵⁴³.

Chiarito che vi possono essere più scienze relativamente totali, i nostri francescani pongono il problema della radice dell'unità che tali scienze hanno in se stesse. Mastri e Belluto espongono tre risposte a questo interrogativo. La prima è quella dei tomisti. Costoro sostengono che una data scienza è specificata dal suo oggetto preso quanto al suo essere considerabile (*in esse scibili*); ora, la *ratio* quanto al quale esso è considerato (*ratio scibilitatis*) è ciò dal punto di vista (*sub*) della quale quella scienza considera le cose di cui si occupa; dunque essa è detta *ratio sub qua* dell'oggetto specificativo della scienza in questione. Ebbene per i tomisti, procedono i nostri francescani, la *ratio* di considera-

⁵⁴³ *Id.*, q. 3 *De unitate scientiæ*, [prologus], nn. 55-57; pp. 857b-859a.

bilità dell'oggetto di una scienza consiste in un certo grado di astrazione formale, cioè della forma dalla materia, dell'oggetto stesso. Ove tale grado di astrazione, o immaterialità, è però da intendersi intrinseco all'oggetto: si tratta, in effetti, di quel grado di immaterialità proprio dell'oggetto per cui esso è fatto per essere intelletto secondo quel certo grado di immaterialità⁵⁴⁴. Questa è, secondo Mastri e Belluto, la tesi condivisa dai seguaci dell'Aquinate; nondimeno non tutti i tomisti, osservano i due conventuali, spiegano nel medesimo modo l'astrazione che essi invocano. Secondo Ruvio, i Complutensi, Poinot e Amico le diverse scienze sono distinte grazie ai diversi principi che sono utilizzati per dimostrare le conclusioni. Ebbene, argomentano, la diversità di detti principi è una forma di intelligibilità; ma l'intelligibilità proviene dall'immaterialità ed è specificata da un certo grado di immaterialità. Per questi autori, dunque, la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto specificativo di una scienza è *sub qua*, ossia *lumen*, nel senso che è ciò che illumina le conclusioni; e tale *lumen* sono i principi. Secondo Bañez, Zumel e Albertini, invece, le scienze speculative sono distinte tra loro per la diversa capacità conoscitiva grazie a cui il loro oggetto è conoscibile: rispettivamente i sensi esterni, l'immaginazione e l'intelletto. Per questi autori, dunque, la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto specificativo di una scienza è *sub qua*, ossia *lumen*, nel senso che è ciò che permette di conoscere le diverse cose; e tale *lumen* sono le diverse capacità conoscitive delle facoltà. Infine, scrivono i nostri francescani, altri ritengono che i gradi di astrazione consistano nel fatto che in un primo grado è colto intelligibilmente qualcosa che non è astratto né realmente, né di ragione; in un secondo qualcosa che è astratto di ragione, ma non realmente; in un terzo qualcosa che è astratto realmente e di ragione. Questa posizione, commentano Mastri e Belluto, «est frequens expositio apud multos»; omettono però di dire che è ammessa, seguita e utilizzata anche dagli autori scotisti⁵⁴⁵. Alla dottrina dei seguaci dell'Aquinate i due conventuali oppongono quella di Scoto. Secondo il Sottile, scrivono i nostri francescani, la differenza tra le scienze e la loro specificazione è data dall'oggetto totale e adeguato, nel senso che sono distinte quelle scienze ognuna delle quali studia un oggetto che essa considera in quanto non connesso con gli oggetti di altre scienze. Tesi, questa, abbracciata secondo i due confratelli non solo dagli scotisti, ma anche dal fior fiore dei neoterici: Suárez, Fonseca, Hurtado de Mendoza, Aversa, Arriaga, Mori-

⁵⁴⁴ *Id.*, a. 1 *Unde sumenda sit unitas et specificatio scientiæ*, nn. 58-59; pp. 859a-860a.

⁵⁴⁵ *Id.*, n. 60; p. 860a.

san, Bianchi⁵⁴⁶. A queste due posizioni ne va aggiunta una terza, che Mastri e Belluto ricordano quasi incidentalmente: quella di Pietro Aureolo, secondo il quale la differenza delle scienze dipende dalla differenza dei principi⁵⁴⁷.

I nostri francescani prendono, ovviamente, le parti della dottrina del Sottile e danno inizio alla difesa della stessa attaccando la posizione dei tomisti per quanto, specificano, è diversa da quella del maestro scozzese. Mastri e Belluto criticano sia la tesi generale dei seguaci dell'Aquinate, sia le prime due tra le articolazioni di essa che hanno precedentemente presentato. Contro la tesi generale i due conventuali sostengono che è falso che la specificazione delle scienze dipenda dal fatto che il loro oggetto sia concepito astraendolo, cioè distinguendolo, da qualcos'altro. L'atto di astrarre non riguarda la scienza e consiste, semmai, in un avvicinare l'oggetto alla scienza. L'essere astratto, poi, è una mera denominazione estrinseca. L'essere astraibile, infine, in quanto consiste nella possibilità di concepire qualcosa senza concepire qualcos'altro informa sì sulla natura di ciò che è astraibile, tuttavia in modo puramente negativo; dunque l'astrabilità non è criterio sufficiente per mettere in luce ciò che è proprio di quel qualcosa. Al contrario, la *ratio* che fa sì che un oggetto sia considerabile da una certa scienza è ciò per cui nelle dimostrazioni di quella scienza si può dimostrare che le proprietà di quel soggetto ineriscono ad esso; è, dunque, ciò per cui quell'oggetto è quell'oggetto. Ne viene che la ragione per cui un oggetto specifica la scienza di cui è oggetto non può essere qualcosa che non delimita positivamente la natura di quest'ultimo. Contro la seconda articolazione della dottrina dei tomisti, poi, Mastri e Belluto osservano che gli oggetti delle scienze sono tutti universali; dunque sono tutti intelligibili. Ma allora è falso che la specificazione delle scienze dipenda dalla facoltà con cui sono conoscibili i loro oggetti. Infine contro l'articolazione della posizione tomista sostenuta da Ruvio e accolta dai Complutensi e da Poinsot, Mastri e Belluto ribadiscono l'insufficienza del criterio del grado di astrazione. È vero, scrivono i due conventuali, che il criterio della distinzione delle scienze sta nella *ratio* dell'oggetto in quanto questo per sua natura include i principi grazie ai quali si può dimostrare che ad esso ineriscono le sue proprietà; ciononostante esprimere questa tesi nei termini del grado di astrazione è fuorviante. Si osservi, argomentano i nostri francescani, che sia la logica che la metafisi-

⁵⁴⁶ *Ib.*; p. 860a-b.

⁵⁴⁷ *Id.*, n. 63; p. 862a.

ca astraggono da ogni materia, eppure sono scienze distinte; dunque il criterio del grado di astrazione non è sufficiente a specificare in modo definitivo una scienza. E non è sufficiente, proseguono Mastri e Belluto, neppure a specificare una classe di scienze. La matematica, ad esempio, si occupa del numero così come è comune a materiali e immateriali; ma un tale grado di astrazione è metafisico. L'astronomia (*astrologia*), poi, è una scienza che appartiene all'ambito della matematica, e come tale dovrebbe collocarsi nel secondo grado di astrazione; però si occupa dei moti e degli aspetti dei corpi celesti; dunque si occupa di qualcosa che è collocato nel primo grado di astrazione. Inoltre è un dato di fatto che fisica e metafisica si occupano non di rado delle medesime cose; ma questo non sarebbe possibile se i loro oggetti fossero distinti in base al grado di astrazione. Occorre dunque nuovamente concludere che il grado di astrazione non è sufficiente a spiegare la specificazione delle scienze⁵⁴⁸. Chiarito questo punto, Mastri e Belluto affermano che la soluzione corretta della questione consiste nel ricorrere alla *ratio* formale del soggetto stesso: l'unità e la distinzione delle scienze, scrivono i nostri autori, dipendono dall'unità e dalla distinzione dell'oggetto formale; ove l'oggetto formale, spiegano, è il modo diverso per ogni scienza con cui una scienza considera un certo oggetto (*modus contemplandi; modus considerandi; modus definiendi*). I due conventuali non danno una vera dimostrazione di questa tesi; si limitano a chiarificarne il significato mostrando che essa permette di integrare e superare quella di Aureolo. Il modo di considerare l'oggetto, proseguono, è infatti ciò che fa da medio tra il soggetto e le sue proprietà nelle dimostrazioni in cui si dimostra l'inerire al soggetto di quelle proprietà; ma questo compito è espletato dai principi della dimostrazione; dunque è vero che scienze diverse hanno principi diversi. Ha quindi ragione Aureolo allorché dice che sono i principi a specificare e differenziare le scienze; tuttavia ha torto allorché pensa che i principi siano la ragione ultima di tale specificazione e differenziazione: la ragione ultima, infatti, è il soggetto, il quale contiene quei principi come sua *ratio* formale; dunque, concludono i due conventuali, i principi di una scienza sono sì ragione prossima della sua specificazione, ma non ne sono ragione ultima⁵⁴⁹. Detto questo, i nostri francescani introducono due chiarimenti. In primo luogo affermano che non è compito del logico determinare quali siano gli oggetti delle diverse scienze. In secondo luogo avvertono che non a qualunque *ratio* for-

⁵⁴⁸ *Id.*, nn. 61-62; pp. 860b-862a.

⁵⁴⁹ *Id.*, n. 63; p. 862a

male di un oggetto deve corrispondere di fatto una scienza. Se così fosse, osservano, vi sarebbero tante scienze quante nature; ma in tal caso vi sarebbe troppa dispersione. Occorre dunque raggruppare le nature collegate naturalmente tra loro in una *ratio* più comune, la quale darà luogo a una certa scienza relativamente totale; al contrario quelle cose che non hanno tra loro alcuna affinità o proporzione daranno luogo a scienze diverse⁵⁵⁰.

Ho scritto che il prologo alla *quaestio* è dedicato a Raffaele Aversa; ebbene, questa affermazione richiede una giustificazione. Il fatto è che Mastri e Belluto non fanno il nome del chierico regolare in alcun punto di quelle pagine. Nondimeno è proprio a costui e alle sue tesi epistemologiche che va l'attenzione dei nostri autori. Nel corso del successivo articolo primo i nostri francescani citano esplicitamente Aversa e le sue opere allo scopo di richiamarne due dottrine: quella per cui non è possibile distinguere fisica e metafisica⁵⁵¹ e quella per cui si distinguono scienze diverse solo per convenzione, per una ragione di convenienza⁵⁵². A ciò si aggiunga che anche nel prologo Aversa è ricordato, seppure solo implicitamente. Bernardi e Sireno, scrivono i nostri autori, sostengono che la moltiplicazione delle scienze è frutto di arbitrio; la qual tesi, chiosano, dev'essere abbracciata anche da chi ritiene che la metafisica si occupi delle essenze particolari degli enti⁵⁵³. Il che è precisamente ciò che sostiene il chierico regolare. La presenza di Aversa in queste pagine riveste grande importanza. Mastri e Belluto in parte lo contestano, in parte lo seguono. Accettano la possibilità che si dia una scienza assolutamente totale, onnicomprensiva; accettano la tesi per cui la distinzione tra le scienze è frutto di convenienza e della decisione dello scienziato. Negano, però, che tale distinzione sia fondata sulla sola convenienza; negano che la decisione dello scienziato sia arbitraria. Ebbene, questa posizione e, ancor più radicalmente, il problema stesso sollevato da Aversa, ossia la possibilità che si dia una scienza onnicomprensiva, determinano la struttura dell'esposizione dei nostri conventuali. Affinché si possa dibattere sulla natura del principio specificatore e diversificatore delle scienze, occorre stabilire che di scienze ve n'è più d'una. Occorre dunque riflettere sulla legittimità di una situazione di fatto, storicamente data, ed esaminare le caratteristiche della scienza e delle scienze al fine

⁵⁵⁰ *Ib.*; p. 862a-b.

⁵⁵¹ *Id.*, n. 62; p. 862a.

⁵⁵² *Id.*, n. 63; p. 862b.

⁵⁵³ *Id.*, [prologus], n. 55; pp. 857b-858a.

di rinvenire in esse ciò che giustifica, almeno a livello di condizione, la loro molteplicità. Nell'articolo primo Mastri e Belluto intendono mostrare per quale ragione l'oggetto della scienza sia il principio specificatore della stessa; tuttavia l'affermazione per cui l'oggetto della scienza svolge tale funzione è preparata dalla *quæstio* seconda e stabilita nel prologo alla *quæstio* terza. Gli articoli della *quæstio* seconda mettono in luce la natura di ciò di cui una scienza in definitiva si occupa e riportano gradatamente ad esso tutto quello che in quella scienza è preso in considerazione. Certo, già nella prima e nella seconda *quæstio* i due conventuali hanno affermato, e più volte, che la natura della scienza dipende dalla natura dell'oggetto. Eppure è solo nel prologo alla *quæstio* terza che l'esame su quel nesso, sul nesso tra scienza e oggetto, giunge a maturazione: è solo qui, infatti, che la vera unitarietà e la reciproca distinzione dei soggetti si manifesta esplicitamente come il fondamento della vera unitarietà e della reciproca distinzione delle scienze. Ed è solo a partire dall'aver mostrato che vi sono, e che hanno diritto ad esservi, scienze relativamente totali, che è possibile passare all'indagine sulla natura del principio specificante le scienze di questo tipo. Ritroveremo Aversa e le questioni che egli solleva nella *disputatio proæmialis* del *In Met.*; e troveremo che la scansione degli argomenti trattati in quella sede da Mastri presenta un evidente parallelismo con la scansione ora veduta: qui i nostri conventuali dapprima mostrano la piena legittimità del darsi di scienze relativamente totali, poi trattano la questione della ragione per cui le scienze di questo tipo sono specificate dal loro principio specificatore; là il solo meldolese dapprima mostrerà la piena legittimità del darsi di una metafisica non esaustiva dell'ambito del sapere, poi tratterà la questione della natura del principio specificatore di tale scienza.

Veniamo ora alla polemica che i nostri francescani sollevano con i tomisti. A parte il breve accenno alla tesi di Aureolo di cui ho detto, essa occupa l'intero articolo primo. La rende particolarmente interessante non solo l'argomento affrontato, bensì anche la prossimità tra le posizioni di Mastri e Belluto e quelle dei migliori seguaci secenteschi dell'Aquinate. È chiaro che i due conventuali fanno uso di una terminologia diversa da quella dei Complutensi e di Poinsot; tuttavia le differenze sono poco più che accidentali. Il testo mostra nuovamente, e con grande chiarezza, che ciò che i due conventuali denominano "oggetto formale" corrisponde a ciò che i tomisti denominano "*ratio formalis sub qua* dell'oggetto". E mostra anche, nuovamente, che è contestabile l'affermazione di Mastri e Belluto per cui ciò che essi chiamano "oggetto materiale" corrisponde a ciò che i tomisti chiamano "*ratio for-*

malis quæ dell'oggetto". Ho fatto notare a suo tempo che la *ratio formalis quæ* di cui parlano i tomisti è la stessa *ratio formalis sub qua* considerata in quanto costitutiva dell'oggetto; al contrario i due correligionari denominano "oggetto materiale" ciò che può essere oggetto di più scienze. Ebbene, il testo dell'articolo ora in esame conferma questa interpretazione. Mastri e Belluto ribadiscono qui che un medesimo oggetto può essere studiato da più scienze e aggiungono che può addirittura accadere che più scienze dimostrino la medesima conclusione⁵⁵⁴. Non vi è, dunque, molta differenza tra il modo in cui i tomisti concepiscono l'oggetto materiale e il modo in cui lo concepiscono i nostri francescani. Circa, poi, la questione dibattuta nell'articolo, sono gli stessi Mastri e Belluto a scrivere che essi contesteranno la tesi dei seguaci dell'Aquinate «si explicetur ut a Scoti sententia diversa»⁵⁵⁵ e che la posizione di Ruvio, dei Complutensi e di Poinot «est sententia Scoti», illustrata però in modo scorretto⁵⁵⁶. Al centro di tutta la discussione vi è il *modum considerandi*. Mastri e Belluto da un lato e i tomisti secenteschi dall'altro concordano pienamente su due punti: il *modum considerandi* costituisce intrinsecamente l'oggetto di una certa scienza; proprio da tale *modum considerandi* dipende la specificazione di quella scienza. Qual è, allora, l'oggetto del contendere? Gli estremi della risposta sono già a nostra disposizione: in questione vi è la pretesa dei tomisti di spiegare il *modum considerandi* sulla base del grado di astrazione. Nondimeno Mastri e Belluto forniscono ulteriori e importanti elementi nella parte dell'articolo dedicata alle obiezioni alla loro dottrina. Secondo i Complutensi e Poinot, scrivono i due correligionari, è vero che le scienze si differenziano per il diverso modo di definire (*definiendi*) l'oggetto, tuttavia occorre a sua volta spiegare in cosa consista tale diversità nel definire. Appellarsi al fatto che le definizioni utilizzate in (*assignatæ in*) una scienza hanno un riferimento a un oggetto, osservano questi tomisti, è una petizione di principio: quel riferimento, infatti, è proprio ciò di cui si cerca la ragione. Dunque la spiegazione corretta è la seguente: il diverso modo di definire l'oggetto può derivare solo dal diverso modo di conoscere (*apprehendendi*) l'oggetto; quindi il principio differenziante gli oggetti formali può essere solo il diverso grado di immaterialità con cui sono appresi⁵⁵⁷. A questo argomento va affiancata una seconda ri-

⁵⁵⁴ *Id.*, a. 1, n. 58; p. 859a.

⁵⁵⁵ *Id.*, n. 61; p. 860b.

⁵⁵⁶ *Id.*, n. 62; p. 861b.

⁵⁵⁷ *Id.*, n. 64; pp. 862b-863a.

flessione, utile anche a chiarire la precedente. Intelligibile, sostengono i tomisti, è lo stesso che spirituale; ma il principio della spiritualità è l'allontanamento dalla materia; quindi qualcosa è intelligibile per quanto è astraibile dalla materia. Se così è, una diversa astraibilità dalla materia dà luogo a una diversa considerabilità (*scibilitas*); dunque un certo grado di astraibilità dalla materia definisce una certa classe (*species*) di definizioni. Ebbene questa classe costituisce, per l'appunto, l'ambito delle proposizioni di una certa scienza⁵⁵⁸. Le repliche dei due conventuali agrediscono i presupposti di fondo della prospettiva tomista. Contro la prima tesi Mastri e Belluto affermano che la ragione formale dell'oggetto, ossia il *modus considerandi*, è spiegazione sufficiente e ultima dell'unità e della specificazione di una scienza. Il ricorso al grado di astrazione, argomentano, non solo non spiega di più, ma addirittura spiega di meno. In primo luogo esso è un criterio insufficiente a distinguere perfettamente le scienze, come si è già visto. In secondo luogo, e più radicalmente, non è la ragione per cui un oggetto è considerabile in un certo modo. Non è vero, ad esempio, che il corpo naturale sia considerabile come naturale o che la quantità sia misurabile perché astraggonno dalla materia singolare. Al contrario, essi sono considerabili in quel modo perché hanno una certa natura; «petere autem cur aliqua obiecta habeant naturas consimiles et affines, aliqua non, alia ratio adduci nequit nisi quia hoc est hoc et illud est illud». Se poi, scrivono i nostri francescani, con quel “dare spiegazione di ciò per cui quella ragione formale è differente” si intende il rinvenire le ragioni particolari per cui ogni scienza è diversa da ogni altra, bisogna dire che questo non è compito del logico, ma dei cultori di ogni singola scienza⁵⁵⁹. Altrettanto dura è la risposta alla tesi per cui ciò che, in ultima analisi, distingue le diverse scienze è l'immaterialità. Qui Mastri e Belluto negano che vi sia, dal lato dell'oggetto, identificazione tra astrazione, immaterialità, intesa come spiritualità, e intelligibilità delle cose. È innanzi tutto falso, osservano, che gli individui e ciò che è materiale non siano intelligibili. Che gli individui, presi come individui, siano intelligibili è provato dal fatto che proprio su di essi si esercita l'astrazione e la ragione per cui di essi non vi è scienza, spiegano, sta nel fatto che la scienza è scienza dell'universale. In questo senso è vero che la scienza necessita di astrazione, tuttavia è un'astrazione che deve aver luogo anche nel caso degli enti immateriali; è dunque, in definitiva, un'astrazione del superiore

⁵⁵⁸ *Id.*, n. 65; p. 863b.

⁵⁵⁹ *Id.*, n. 64; p. 863a-b.

dall'inferiore. Che, poi, ciò che è materiale sia intelligibile è provato dal fatto che se esso potesse essere intelletto solo se concepito come immateriale, allora tale intellesione sarebbe falsa: ciò che è materiale, infatti, lo è con tutto se stesso (*essentialiter*). Il punto è, proseguono Mastri e Belluto, che bisogna intendere correttamente il senso in cui si può dire che l'astrazione ha a che fare con l'immaterialità. L'immaterialità di ciò che è astratto può essere intesa in due modi: o come qualcosa di intrinseco all'oggetto stesso, o come qualcosa che si dà dal lato della facoltà conoscente. Presa come qualcosa che è intrinseco all'oggetto stesso, i due conventuali mostrano di concepirla o come un predicato dell'oggetto, o come la ragione per cui quest'ultimo è, sul piano della considerabilità, contingente. Ebbene, argomentano i nostri francescani, l'immaterialità in questione non può essere qualcosa di intrinseco all'oggetto stesso. Non può essere un suo predicato: come si è già detto, se qualcosa di materiale fosse appreso come immateriale, tale conoscenza sarebbe falsa. Ma non può neppure essere la ragione per cui il materiale è, sul piano della considerabilità, contingente: anche gli angeli, infatti, possono essere soggetti di proposizioni contingenti. Questo non toglie, aggiungono Mastri e Belluto, che l'immaterialità sia richiesta dal lato della facoltà, tuttavia ciò va inteso nel senso che l'intelletto conosce grazie a *species* immateriali; è dunque questo e solamente questo, concludono i due conventuali, ciò che significano proposizioni come quella per cui le cose materiali non cadono sotto la scienza⁵⁶⁰. Mastri e Belluto si fermano qui; è chiaro, tuttavia, che l'unico nesso che essi ammettono tra astrazione e immaterialità non delimita in alcun modo oggetti diversi: come hanno scritto in precedenza, l'essere conosciuti dall'intelletto, e dunque per mezzo di una *species* immateriale, è prerogativa degli oggetti di tutte le scienze.

Possiamo ora provare a cogliere con maggior profondità su cosa Mastri e Belluto divergono dalle posizioni dei migliori tomisti ortodossi secenteschi. I nostri francescani presentano il primo argomento dei tomisti come un tentativo di mostrare che il *modus considerandi*, l'intrinseca considerabilità dell'oggetto, non è la spiegazione ultima della differenza tra scienze. Si potrebbe pertanto pensare che il dissenso dei due conventuali dai tomisti suddetti risieda proprio in questo: per gli uni quel principio è ragione ultima, per gli altri non lo è. In realtà le cose stanno diversamente. A rigore, neppure Mastri e Belluto sostengono che la considerabilità intrinseca dei diversi oggetti sia la ragione ultima della spe-

⁵⁶⁰ *Id.*, n. 65; pp. 863b-864a.

cificazione e della diversità delle scienze: tale considerabilità, infatti, è fondata nella diversità degli oggetti, la quale si radica a sua volta nella diversità delle nature degli oggetti. Su questo, nondimeno, anche i tomisti secenteschi concordano: nell'interpretazione che essi presentano della tesi caratteristica della loro scuola, il *modus considerandi* è intrinseco all'oggetto; dunque è qualcosa che dipende dalla sua natura. Si potrebbe allora pensare che l'opposizione stia nel fatto che mentre i tomisti affermano che occorre introdurre un principio che spieghi la molteplicità dei modi in cui può essere considerato il medesimo oggetto, Mastri e Belluto si limitano a ricorrere alla natura del soggetto. Nondimeno, anche questa ipotesi non regge all'esame dei testi: i due conventuali, infatti, scrivono chiaramente che la specificazione e diversità delle scienze dipende non dall'oggetto materiale, il quale può essere studiato da più scienze, bensì dal modo in cui è considerato, cioè dalla definizione di quell'oggetto che è posta come principio di una certa scienza. Il dissenso è allora su altro. I due conventuali colgono correttamente e con acume il senso delle posizioni dei tomisti ortodossi secenteschi. È evidente, ad esempio, la prossimità tra la lettera e l'ordine delle spiegazioni e delle prove che João Poinot dà della propria tesi e i passi in cui Mastri e Belluto danno conto della dottrina tomista⁵⁶¹. Rilevo anche che i due conventuali ammettono di aver appreso l'interpretazione del principio dei gradi di astrazione abbracciata da Bañez, Zumel e Albertini dagli scritti di Amico⁵⁶². Ne ricavo in primo luogo che nel secondo quarto del Seicento la tesi degli autori ora nominati non trova più seguito; in secondo luogo che i nostri francescani avevano letto solo gli scritti dei più recenti e rappresentativi esponenti della scuola tomista; infine che, comunque, gli scritti di questi ultimi erano ben presenti ai due conventuali. Orbene, nonostante tutti i punti di contatto messi in evidenza, vi è una tesi della scuola tomista che i nostri francescani rifiutano costantemente. João Poinot la enuncia nel modo seguente: «intelligibile idem est quod spiritualis»; ma «principium (...) spiritualitatis est denudatio a materia»; dunque «unaquæque res in tantum est intelligibilis, in quantum est a materia separabilis»⁵⁶³. Mastri e Belluto, come si è visto, non condividono questa posizione: l'individuo materiale è per essi intelligibile sia

⁵⁶¹ IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus... cit.*, Ars logica, pars 2, q. 27 *De unitate et distinctione scientiarum*, a. 1 *Unde sumatur unitas vel diversitas specifica scientiarum in ratione scibilis*; I, pp. 818a-830a.

⁵⁶² *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 1, n. 60; p. 860a.

⁵⁶³ IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus... cit.*, Ars logica, pars 2, q. 27, a. 1, dico secundo; I, p. 823a.

come individuo, sia come realtà materiale. La differenza nelle epistemologie dei due conventuali e dei tomisti secenteschi deriva dunque da una tesi *philosophica* in senso stretto, fisica: la diversa concezione della materia. Il che non toglie che a sua volta la concezione della materia propria dei tomisti possa affondare le radici nella concezione che essi hanno del processo conoscitivo. Alla luce di quanto Mastri e Belluto affermano nell'ultima delle loro repliche, mi pare di poter dire che essi ritengono che i tomisti commettano due errori. In primo luogo fanno confusione fra astrazione formale e astrazione totale: per i seguaci dell'Aquinate, infatti, l'astrazione formale è già un prescindere dall'individualità. In secondo luogo trasferiscono scorrettamente l'immaterialità costitutiva della *species* intellettuale al contenuto della *species* stessa⁵⁶⁴. Detto questo dobbiamo, invero, porre ancora una domanda ai nostri francescani. Essi hanno negato che la diversità di grado di astrazione sia ciò che fa sì che entro un medesimo oggetto materiale possano essere individuate più *rationes* formali, ossia più *modi definiendi*. Ma, allora, che cosa provoca la moltiplicazione dei *modi definiendi* entro un medesimo oggetto materiale? E, più radicalmente: Mastri e Belluto si pongono questo interrogativo? Essi si sono appellati alla diversità della *ratio* formale dell'oggetto o, espressione che hanno usato come sinonimo della precedente, alla diversità dell'oggetto formale; ma, ed è questo il punto, che cosa permette di considerare in più modi un medesimo oggetto materiale? All'argomento dei tomisti che fa leva proprio su questo tema, i nostri francescani si limitano a replicare che «declarare (...) in quo hic peculiaris definiendi et considerandi modus cuiuscunque scientiæ constat non pertinet ad Logicam, sed ad unamquamque

⁵⁶⁴ In FORLIVESI, *Conoscenza... cit.*, p. 138 scrissi che l'astrazione cui Poinot fa riferimento allorché enuncia la dottrina dei tre gradi di astrazione consiste nel togliere materialità agli enti non nel senso di renderli qualcosa di spirituale, bensì nel senso di prescindere da un certo grado di individuazione. Allora ritenni che la statura teoretica di questo autore fosse tale da impedirgli l'assurdo di equiparare l'immaterialità in questione con la spiritualità, che una tale identità rendesse incomprensibili altre tesi del domenicano iberico e che l'astrazione invocata da Poinot consistesse evidentemente in un prescindere dall'individuazione. Ebbene, ora reputo che quell'interpretazione sia almeno in parte scorretta. Essa va contro due esplicite affermazioni di questo autore: la prima, per cui l'immaterialità propria di un certo grado di astrazione è lo stesso che spiritualità; la seconda, per cui l'astrazione in questione è quella formale, non quella totale. Come si vede, vi era già stato chi, nel Seicento, aveva formulato i medesimi giudizi negativi su quella dottrina ma, diversamente da me, non aveva avuto remore ad ammettere di essere di fronte a un naufragio speculativo. Libertà della teoresi; lo storico, al contrario, deve sempre partire da una presunzione se non altro di coerenza.

scientiam in particulari»⁵⁶⁵. Il passo è per noi di grande importanza e mi soffermerò su di esso più avanti. Devo ora, invece, rilevare che questa non è una risposta al problema. Anche posto, infatti, che sia compito della fisica spiegare quale sia il suo oggetto, resta che è compito della logica (nel senso che ha qui questo termine) spiegare come possano, ad esempio, fisica e geometria delimitare i propri oggetti formali entro un unico oggetto materiale. Ebbene, ritengo che vi sia una ragione precisa per cui Mastri e Belluto non vedono in ciò una difficoltà. Nei brani fin qui considerati essi non si appellano semplicemente alla natura dell'oggetto; si appellano alla natura di un oggetto che essi concepiscono già come qualcosa che accomuna più specie di cose. Questo implica che essi non sentano l'esigenza di spiegare come l'oggetto formale venga isolato entro l'oggetto materiale: la delimitazione, infatti, consiste né più né meno nell'occuparsi di un certo insieme di cose per ciò che hanno di comune. La natura stessa delle cose mette a disposizione più *modi definiendi* e l'intelletto si occupa di quello che ritiene più idoneo e conveniente a cogliere unitariamente più specie di cose. La prospettiva di Mastri e Belluto può essere ulteriormente chiarita dando conto di due divergenze tra i nostri francescani e i tomisti di cui non ho ancora detto. Dal punto di vista di Poincot non vi possono essere tante scienze particolari quante sono le nature particolari. Introducendo il tema del principio specificatore delle scienze, egli afferma che l'intelletto umano, almeno nella condizione naturale del viatore, procede unendo e dividendo; di conseguenza esso è incapace di conoscere adeguatamente le singole nature e si occupa di ognuna di esse stringendola d'assedio con scienze diverse⁵⁶⁶. Nella pagina successiva, poi, il domenicano scrive che la definizione di un soggetto è insufficiente a dimostrare di esso tutte le sue proprietà, giacché nelle diverse scienze esso è definito diversamente⁵⁶⁷. Il che vale, mi pare, solo presupponendo che non si possa avere a disposizione una definizione adeguata di quell'oggetto. Come si è visto, Mastri e Belluto argomentano su basi opposte, o perlomeno da un punto di vista diverso. Essi ritengono che non sia impossibile che si diano tante scienze quante sono le *rationes* formali disponibili; nondimeno anche

⁵⁶⁵ *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 1, n. 64; p. 863a.

⁵⁶⁶ «Nunc (...) cum intellectus sit unitivus et præcisivus, nec quamlibet naturam intelligat ut est adæquate in se, sed coordinat et coniungit cum alia, et e contra unam et eandem rem diversis modis intelligit, contingit diversas naturas pertinere ad eandem scientiam et eandem naturam in diversis scientiis considerari». IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus... cit.*, *Ars logica*, pars 2, q. 27, a. 1, [prologus]; I, p. 820a.

⁵⁶⁷ *Id.*, a. 1, dico primo; I, p. 821a.

nel presente articolo ribadiscono, citando esplicitamente Aversa, che ciò provocherebbe troppa confusione e che pertanto è meglio occuparsi di «rationes illæ formales aliqua naturali proportione et vinculo colligatæ et in una communi ratione convenientes»⁵⁶⁸. Detto in altri termini: se la scienza si occupa di qualcosa di generale, è perché ciò è conveniente, non perché non vi possa essere scienza di tutte e singole le *rationes* formali disponibili, e dunque di tutte e singole le nature delle cose. Simmetrica a quella ora veduta è la questione che emerge in un argomento portato dai tomisti a favore della loro posizione, e riportato dai nostri francescani, su cui ho fin qui taciuto. Esso è molto breve e spiega per quale ragione i Conimbricenses sostenessero che è impossibile il darsi di un'unica scienza onnicomprensiva: «si unio in uno communi sufficeret ad unitatem scientiæ, iam omnium una daretur scientia, nec esset ratio cur omnes mathematicæ scientiæ non sint una scientia genere»⁵⁶⁹. Ciò mostra chiaramente che anche i tomisti si erano resi conto che il puro e semplice darsi di una comunanza toglieva la necessità di introdurre il criterio del grado di astrazione e, viceversa, che a loro avviso quel criterio impediva il darsi di una scienza onnicomprensiva. Ma la risposta dei nostri autori è altrettanto breve: «concedimus sequelam; attamen claritatis et commoditatis gratia hanc scientiam simpliciter totalem in plures secundum quid totales divisam fuisse, ut supra diximus»⁵⁷⁰. Ebbene, come ritenevano impossibile che si dessero tante scienze quante nature, così ora i seguaci dell'Aquinate ritengono che sia impossibile che si dia una scienza onnicomprensiva. E nuovamente Mastri e Belluto sostengono la tesi opposta: è possibile che si dia una scienza onnicomprensiva, ma ciò non è conveniente. Detto in altri termini: se la scienza si occupa di qualcosa di generale solo relativamente, è perché ciò è conveniente, non perché non vi possa essere scienza di tutte le cose collettivamente prese. Ne traggo la conclusione che per i tomisti l'atto di assumere un certo *modus definiendi* come *ratio formalis sub qua* di una certa scienza non ha alcun grado di libertà: i gradi di astrazione sono quelli e non altri; dunque quali siano le scienze speculative e quale il loro oggetto è deciso una volta per tutte. Al contrario per Mastri e Belluto la “decisione” di uno scienziato di occuparsi di un dato oggetto formale è fondata, pena il non essere scienziato, ma non è immediatamente vincolata. Quel tanto di arbitrarismo e convenzionalismo che i nostri france-

⁵⁶⁸ *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 1, n. 63; p. 862b.

⁵⁶⁹ *Id.*, n. 64; p. 863a.

⁵⁷⁰ *Ib.*; p. 863b.

scani hanno accolto da Aversa, e che gli ha permesso di difendere la tesi scotista contro Hurtado de Mendoza, gli è ora utile anche contro i tomisti. Resta che, su questo versante, è difficile tracciare fino in fondo la linea di demarcazione tra le due scuole di pensiero. Anche Poincot parrebbe ammettere che l'impossibilità di conoscere adeguatamente le nature particolari valga solo per l'intelletto umano posto in stato di natura; il criterio dei gradi di astrazione, dunque, potrebbe non avere validità assoluta. Dal lato di Mastri e Belluto, poi, la "convenienza" cui essi ricorrono non è un arbitrio, una pura convenzione: le somiglianze e le differenze che delineano i grandi raggruppamenti di oggetti, la cui omogeneità fonda l'unità e la specificità di una certa scienza, sono presentati dai nostri autori come qualcosa di reale, almeno nel senso che si impongono all'intelletto, non sono soggetti all'arbitrio; dunque sono le cose stesse ad offrire alla mente i *modi considerandi* e sono ancora i rapporti tra le cose stesse, in ultima analisi, ciò che decide quale oggetto formale sia il più conveniente ai fini della chiarezza e dell'ordine di una certa scienza.

Pluralità e unità

Pluralità delle conclusioni scientifiche

Il dibattito sulla natura del principio unificatore della scienza totale si protrae, nei suoi effetti, nell'articolo successivo. Esso è formalmente dedicato alla determinazione del grado di unità di cui è dotato lo *habitus* in cui consiste, a livello mentale ed entitativo, la scienza. Di questo tema si darà conto un po' più avanti; ora l'articolo in questione ci interessa per un problema che esso affronta materialmente. Mastri e Belluto ritengono di poter dimostrare che il tipo di unità che caratterizza la scienza intesa come *habitus* dipende dal tipo di unità che essa possiede a livello oggettivo, ossia presa come qualcosa di posto di fronte alla mente. Ne viene che gran parte dell'articolo secondo della *quæstio* terza è dedicata precisamente alla questione dell'unità di cui la scienza relativamente totale è dotata a livello oggettivo; ed è di questo argomento che ora mi occupo. Contestando la tesi degli scotisti, Poincot scrive che se si accetta che le verità dimostrate in una scienza sono coordinate tra loro e subordinate a un soggetto e che da quella coordinazione e subordinazione esse traggono un'unità specifica o generica, allora occorre spiegare su cosa si fondano tali coordinazione e subordinazione. Ebbene, il domenicano ha una risposta a questo interrogativo: quella coordinazione e quella subordina-

zione si fondano su un certo modo di definire, il quale a sua volta è espressione di un certo grado di immaterialità⁵⁷¹. Ora, si noti che Poinot presenta il suo ragionamento come valido sia per chi ritiene che l'unità della scienza sia generica, sia per chi ritiene che tale unità sia specifica; dunque, a questo livello del procedere argomentativo del domenicano parrebbe che la dottrina dei gradi di astrazione sia compatibile sia con la tesi per cui la scienza è dotata di unità generica, sia con la tesi per cui la scienza è dotata di unità specifica. In realtà, la tesi che Poinot intende sostenere è un'altra. Dopo aver dimostrato, sulla base dell'argomento già ricordato, che i diversi *modi definiendi* propri delle scienze speculative si fondano sui diversi gradi di immaterialità intrinseci agli oggetti, egli scrive: «censetur (...) omnia principia esse eiusdem speciei, quæ procedunt sub eodem modo intelligendi seu eadem abstractione; et sic diversæ definitiones, quæ in una scientia inveniuntur, licet definiant quidditates specie distinctas in esse rei, si tamen eodem modo definiendi procedant, dicuntur esse eiusdem speciei in modo intelligendi et definiendi»⁵⁷². Come si disse a suo tempo, la scienza è per i tomisti una di unità specifica ultima. Poinot esplicita e sostiene questa dottrina sulla base del principio che egli ha posto come unificatore della scienza: tutte le definizioni considerate da una determinata scienza speculativa appartengono a un determinato livello di immaterialità; dunque esse sono tutte della stessa specie; dunque la scienza, cioè la conoscenza dimostrata delle conclusioni, che da essa deriva è una di unità specifica ultima. È evidente che il domenicano iberico vede una profonda continuità tra la tesi per cui la scienza speculativa è specificata dal grado di astrazione e la tesi per cui la scienza è una di unità specifica ultima. Non è questo, tuttavia, l'unico argomento con il quale dà ragione della propria posizione. Nell'articolo successivo, l'unico dedicato formalmente al tema dell'unità della scienza presa come *habitus*, Poinot preferisce far leva sull'unicità dell'oggetto formale⁵⁷³ di una scienza. La tattica di questo autore consiste nel mostrare che non vi è altra possibilità che concepire la scienza o come un insieme di *habitus* scoordinati, o come un *habitus* unico. Se non vi è coordinazione, allora vi sono tanti *habitus* quante dimostrazioni. Al contrario se vi è coordinazione, sostiene in definitiva il domenicano, essa vi è perché tutte le dimostrazioni di una scienza con-

⁵⁷¹ IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus... cit.*, Ars logica, pars 2, q. 27, a. 1, dico primo; I, pp. 821b-822a.

⁵⁷² *Id.*, dico secundo; I, p. 823a-b.

⁵⁷³ Ovviamente nel senso attribuito a questo sintagma dai tomisti.

vengono sul piano della considerabilità (*in genere scibilis*) in un'unica *ratio* formale; ma le cose stanno in questo modo, prosegue, solo se la conoscenza conosce quell'oggetto in un unico modo; dunque la conoscenza tenderà a quell'oggetto grazie a un unico *habitus*⁵⁷⁴. Mastri e Belluto citano esplicitamente la posizione di Poinot solo relativamente a un punto che ora non ci interessa, tuttavia una lettura comparata dei testi dei tre autori mostra che i due conventuali avevano ben presente quanto scritto dal domenicano; in particolare essi avevano colto perfettamente il senso delle argomentazioni che ho ricordato. I nostri francescani le riassumono in poche righe. I tomisti, essi scrivono, precisano che il piano in cui gli atti che costituiscono una scienza sono della medesima specie è quello della considerabilità (*in esse scibili*), della *ratio sub qua*, non quello reale (*in esse rei*), e ciò sia nel caso in cui tale *ratio sub qua* sia concepita come astrazione dalla materia, sia nel caso in cui sia concepita come la *ratio* formale dell'oggetto, sia nel caso in cui sia concepita come la reciproca connessione e dipendenza dei principi di quella scienza⁵⁷⁵. La concezione della *ratio formalis sub qua* come reciproca connessione e dipendenza dei principi è attribuita dai nostri francescani a Ruvio, tuttavia è chiaro che essa è all'opera anche nei tomisti ortodossi. Rimane che i primi due modi di presentare la *ratio* in questione rispecchiano i modi in cui ne parla Poinot rispettivamente nel primo e nel secondo articolo della ventisettesima *quæstio* della *Ars logica*.

Mastri e Belluto sostengono, con Scoto, una posizione assai diversa: se una scienza è costituita dalle dimostrazioni di più proprietà, allora a livello mentale entitativo essa è un insieme di *habitus* che sono tanti quante le conclusioni (di quella scienza) conosciute dal conoscente e che hanno unità solo generica⁵⁷⁶. Per la seconda parte della loro tesi, essi stessi rinviano all'articolo successivo⁵⁷⁷; qui ci occuperemo del fondamento sul piano oggettivo della prima parte della tesi suddetta. I due conventuali intendono sostenere che gli atti scientifici che costituiscono una scienza hanno oggetti diversi per specie e a tale fine propongono due prove, che attribuiscono allo stesso Sottile. La prima è di natura logica. Mastri e Belluto considerano separatamente il caso della dimostrazione di proprietà di più soggetti parziali diversi e il caso della dimostrazione di più proprietà del medesimo soggetto. Nel primo caso è chia-

⁵⁷⁴ *Id.*, a. 2 *Utrum scientia sit una simplex qualitas et habitus, nihilominus sit unica conclusio, fundamentum autem a priori*; I, pp. 833b-834a.

⁵⁷⁵ *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 2 *An scientia sit una simplex qualitas*, n. 68; p. 865b.

⁵⁷⁶ *Ib.*; p. 865a.

⁵⁷⁷ *Id.*, n. 75; p. 869b.

ro che differiscono sia le proprietà di cui è dimostrata l'inerenza a un certo soggetto, sia i soggetti circa cui è dimostrato l'inerire ad essi di quelle proprietà, sia i medi grazie ai quali quell'inerenza è dimostrata; dunque quegli atti scientifici differiscono per specie. Nel secondo caso il medio è il medesimo, giacché è la definizione del soggetto, tuttavia i principi delle diverse dimostrazioni sono diverse: infatti «principia integrantur ex medio et passione, et consequenter si passio est diversa, principia complexa erunt diversa, quia speciales habent veritates, evidentias et complexiones». Dunque sono diverse anche le conclusioni, che sono gli oggetti di quegli atti⁵⁷⁸. La seconda prova è di natura, per così dire, fenomenologica. Non è detto, osservano i due conventuali, che chi conosce una o più conclusioni di una scienza conosca anche le altre conclusioni di quella scienza. In altri termini: conoscere una o più scienze parziali non è come conoscere la scienza totale cui esse appartengono. Dunque quelle conclusioni sono specificamente diverse⁵⁷⁹. Al fine di comprendere il significato di questi argomenti, ritengo utile innanzi tutto osservare che il secondo trova la propria spiegazione nel primo: se, infatti, nel secondo Mastri e Belluto constatano la distanza reciproca delle conclusioni di una scienza, è però nel primo che essi danno ragione di tale distanza. Ricapitoliamo allora gli elementi che compaiono in quest'ultimo. In primo luogo vi sono le conclusioni. Sono queste, infatti, l'oggetto degli atti scientifici; sono queste, di conseguenza, ciò che decide del grado di unità di tali atti. L'intento dei nostri autori sarà dunque mostrare che le conclusioni che costituiscono una scienza sono specificamente diverse tra loro. In secondo luogo vi è tutto ciò che permette di giungere a quelle conclusioni: soggetti, proprietà, principi della dimostrazione e termini medi. Ora, nelle *Institutiones dialecticæ* i due confratelli spiegano che *principium demonstrationis* è la proposizione immediata, cioè tale per cui non ve ne sono di anteriori, per mezzo della quale si dimostra qualcosa. Essa può essere un principio primo indimostrabile, così come è, in matematica, quello per cui il tutto è maggiore della parte. Ma può essere anche la definizione di qualcosa. In tal caso benché essa non sia propriamente una proposizione, tuttavia allorché è assunta nell'argomentazione diviene o un'affermazione, o una negazione⁵⁸⁰. Il *medium demonstrationis* è, a sua volta, la causa, nella conclu-

⁵⁷⁸ *Id.*, n. 68; p. 865a-b.

⁵⁷⁹ *Id.*, n. 70; p. 866a.

⁵⁸⁰ *Id.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2, tract. 1, cap. 3 *De necessitate principiorum, ubi de modis perseitatis*, n. 10; p. 105a-b.

sione, dell'inerenza del predicato al soggetto. Una prima caratteristica del medio è quella di dover essere presente anche nelle premesse del ragionamento: queste, infatti, devono contenere tale causa⁵⁸¹. La natura del medio, poi, dipende dal tipo di dimostrazione. Nel caso della dimostrazione *quia*, il medio può essere qualunque cosa (effetto, o causa remota, o realtà concomitante) che abbia una connessione con la cosa dimostrata⁵⁸². Nel caso della dimostrazione *propter quid* in generale, esso dev'essere causa prossima e adeguata dell'inerenza del predicato al soggetto⁵⁸³; dunque, fatte salve le condizioni necessarie perché si dia dimostrazione *propter quid*, in essa ogni genere di cause (formale, materiale, efficiente e finale) può fungere da medio⁵⁸⁴. Nel caso, infine, della dimostrazione *potissima*, ossia della dimostrazione *propter quid* perfetta, esso è la definizione del soggetto⁵⁸⁵. Quest'ultimo punto richiede una spiegazione. La *quidditas* del soggetto è rispetto al soggetto causa formale, rispetto alla proprietà causa efficiente metafisica, causa formale, causa materiale e causa finale. È causa efficiente metafisica perché le proprietà del soggetto emanano dal soggetto grazie ad essa; è causa formale perché è la ragione formale per cui le proprietà del soggetto ineriscono al soggetto; è causa materiale perché non è realmente distinta dal soggetto che accoglie le proprietà; è causa finale perché non è realmente distinta dal soggetto cui le proprietà sono ordinate come suo completamento⁵⁸⁶. Ora, il medio della dimostrazione perfetta è, propriamente, la definizione causale della proprietà: è infatti ciò che, posta la definizione del soggetto, spiega perché la proprietà inerisca al soggetto. Ma tale definizione dev'essere fondamento certissimo e immediato dell'inerire della proprietà e, di conseguenza, deve avere un nesso con il soggetto cui la proprietà inerisce; dunque è la causa formale del soggetto presa come causa formale metafisica della proprietà. Ne viene che il medio della dimostrazione *potissima* è, come si è visto, la definizione del soggetto, preso però in quanto causa formale metafisica della proprietà⁵⁸⁷. Abbiamo ora gli elementi per comprendere la dottrina dei nostri francescani. Come si è appena detto, la causa formale metafisica delle proprietà è il soggetto; ma ogni proprietà è diversa; dunque il soggetto cau-

⁵⁸¹ *Id.*, cap. 4, n. 23; p. 115a.

⁵⁸² *Id.*, d. 13, q. 2, [prologus], n. 21; p. 914b.

⁵⁸³ *Id.*, a. 1 *De medio demonstrationis "propter quid"*, n. 22; p. 914b.

⁵⁸⁴ *Id.*, n. 23; p. 915a-b.

⁵⁸⁵ *Id.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2, tract. 1, cap. 6 *De medio demonstrationis*, n. 30; p. 120a.

⁵⁸⁶ *Id.*, d. 13, q. 2, a. 2, n. 27; p. 917a-b.

⁵⁸⁷ *Id.*, nn. 29-32; pp. 918a-919b.

sa metafisicamente ogni proprietà in modo diverso. Ora, la definizione del soggetto causa la conclusione in quanto il soggetto è causa formale metafisica della proprietà; ma il soggetto causa metafisicamente ogni proprietà in modo diverso; dunque il soggetto causa le diverse conclusioni in modo diverso. Ebbene, ciò che è causato, è quel che è conformemente al modo in cui è causato; ma la causazione di ogni conclusione è diversa dalla causazione delle altre conclusioni; dunque ogni conclusione è diversa, e lo è presa precisamente nel suo dipendere dalla definizione del soggetto.

Le obiezioni che Mastri e Belluto muovono alla propria dottrina e le relative risposte che essi forniscono ci aiutano a meglio comprendere la loro prospettiva. Una delle questioni più interessanti sollevate dai tomiisti riguarda l'unità dello *habitus* della fede teologale. Essi osservano, scrivono i nostri francescani, che per Scoto la fede teologale è un unico *habitus*; non si vede dunque per quale ragione non si debba dire lo stesso degli *habitus* scientifici acquisiti. La replica di Mastri e Belluto è sottile. Non è impossibile, essi affermano, che una conoscenza sia costituita a livello mentale ed entitativo da un unico *habitus*, tuttavia ciò ha luogo solo nel caso in cui i principi causino le conclusioni secondo una causalità sempre assolutamente identica; al contrario, proseguono, quando ciò per cui i principi causano la conclusione cambia di dimostrazione in dimostrazione, allora non si può dare un unico *habitus*. Ebbene, la ragione formale dell'assenso nelle diverse proposizioni di fede è unica e invariabile: l'autorità di Dio rivelante. Dunque gli atti di assenso emessi per fede possono generare un unico *habitus*. Nel caso della scienza le cose stanno diversamente. Nelle differenti argomentazioni scientifiche i principi causano le conclusioni non solo in virtù della verità, immediata, che i principi stessi ricevono dai termini, ma anche in virtù della verità, mediata, che i termini conferiscono alla conclusione⁵⁸⁸. Il che è come dire: in se stessi i principi di una scienza sono sempre i medesimi, nondimeno allorché sono utilizzati per dimostrare questa o quella conclusione, causano queste ultime grazie ad aspetti diversi di sé; dunque essi entrano nelle diverse conclusioni, in quanto loro cause, in modo sempre differente. La soluzione al caso particolare, come dicevo, è sottile, tuttavia devo osservare che alcune espressioni dei nostri francescani mostrano che essi preferirebbero riconoscere un'unità solo generica anche alle virtù infuse⁵⁸⁹. Nella pagina seguente illustrano ulte-

⁵⁸⁸ *Id.*, d. 12, q. 3, a. 2, n. 73; p. 868a-b.

⁵⁸⁹ *Ib.*.

riormente la propria posizione distinguendo entro l'oggetto formale (nel senso attribuito a questo sintagma dai tomisti) di una scienza tra oggetto formale remoto e oggetto formale prossimo. Il primo è la definizione del soggetto di quella scienza; il secondo sono i principi di ogni singola dimostrazione. Ebbene, certamente questi ultimi sono diversi per ogni dimostrazione; ma diversa in ogni dimostrazione è anche, in un certo senso, la stessa definizione del soggetto: infatti sebbene essa sia unica, «aliter sumitur in una ac in alia demonstratione, scilicet in una ut est causa virtualiter continens unam passionem, in alia ut virtualiter continens aliam; quare est aliquo modo diversa ratio formalis causandi»⁵⁹⁰. Un'ultima difficoltà: alcuni autori, che i due confratelli non nominano, sostengono che è possibile conoscere con un unico atto di conoscenza l'inerire, dimostrato, di più proprietà a un medesimo soggetto; dunque almeno in tal caso lo *habitus* generato è unico. Mastri e Belluto rispondono che quando più proprietà sono dimostrate di un unico soggetto, esse sono concepite non come un'unità, bensì singolarmente prese⁵⁹¹. Il che mi pare significhi: non è impossibile conoscere con un unico atto di conoscenza l'inerire, dimostrato, a un medesimo soggetto di più proprietà prese nella loro unità; qualora però esse siano prese singolarmente, sono prese in quanto diverse; pertanto l'inerire di ogni singola proprietà dovrà essere dimostrato con una dimostrazione diversa da quelle con cui si dimostra l'inerire di ogni altra proprietà.

Nonostante quanto è stato detto, vi è un aspetto della questione che richiede ancora chiarimenti. Le argomentazioni di Mastri e Belluto di cui ho dato fin qui conto sono centrate sulla definizione del soggetto: è questa infatti ciò che in una qualche misura varia, secondo i nostri francescani, nelle diverse definizioni. Ora, le prove che i tomisti portano a sostegno della propria dottrina fanno leva non sulla definizione del soggetto, bensì sul modo di definirlo; occorre dunque vedere come i due conventuali affrontano la tematica dell'unità della scienza a livello di *modus definiendi*. Il punto di forza dei seguaci dell'Aquinate consiste, come si è visto, nel distinguere tra ciò che accade sul piano dell'essere reale e ciò che accade sul piano della considerabilità. Sul piano dell'essere reale, affermano i tomisti, le conclusioni effettivamente differiscono per specie; ciononostante sul piano della considerabilità le cose stanno diversamente. Il fatto è, argomentano, che la *ratio formalis sub*

⁵⁹⁰ *Id.*, n. 75; p. 869b. Si noti che qui Mastri e Belluto parlano di “*obiectum formale*” nel significato che danno ad esso i tomisti, ossia come definizione del soggetto.

⁵⁹¹ *Id.*, n. 76; p. 870b.

quæ, ossia la *ratio* formale dal punto di vista della quale le cose sono considerate da una scienza, è una sola; dunque dal punto di vista della considerabilità, tutto ciò che una scienza considera è della medesima specie. Detto in altri termini: ciò che garantisce l'unità di una scienza è l'unicità del *modus definiendi*, ossia del modo in cui sono definite tutte le cose di cui tale scienza si occupa. Questo significa che tutto ciò che compete a una certa scienza è definito nel medesimo modo e, viceversa, tutto ciò che è definito in un certo modo appartiene a una certa scienza; o, il che è lo stesso, che tutto ciò di cui si occupa una scienza è considerato in un certo modo e, viceversa, tutto ciò che è considerato in un certo modo compete a una certa scienza. Ne viene che, sul piano della considerabilità, ossia quanto al punto di vista, tutte le dimostrazioni di una scienza derivano dal medesimo principio e tutte le sue conclusioni sono identiche. Ciò, poi, è vero sia nel caso in cui la *ratio formalis sub qua* sia un certo grado di astrazione dalla materia, sia nel caso in cui sia la *ratio* formale (in senso tomista) dell'oggetto, sia nel caso in cui sia la connessione e l'interdipendenza dei principi di una certa scienza⁵⁹². Ebbene, i nostri francescani affrontano in due passaggi tutti gli aspetti di questa dottrina, sia nella forma in cui è presentata dai tomisti ortodossi, sia nella forma in cui è presentata da Antonio Ruvio. Il primo passaggio consiste nel mostrare che la tesi che essi, Matri e Belluto, difendono concerne gli oggetti presi precisamente sul piano della considerabilità. Tutto ciò che essi hanno scritto, argomentano, concerne gli oggetti in quanto sono assunti nella dimostrazione; ma il piano della considerabilità è quello in cui l'oggetto viene preso in quanto è considerabile nella dimostrazione. Detto questo, prendono in esame le articolazioni della posizione dei seguaci dell'Aquinate. Una prima possibilità ammessa dai tomisti ortodossi è che la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto di una scienza consista in un certo grado di astrazione; ne viene che l'unità specifica delle definizioni di una scienza dipende dal grado di astrazione in base al quale ha luogo la definizione e al quale, di conseguenza, tali definizioni appartengono. La replica di Matri e Belluto fa leva nuovamente sull'insufficienza di questo criterio. Il punto è, argomentano i due conventuali, che occorre distinguere tra il rapporto che il grado di astrazione ha con le cose da cui le definizioni sono astratte dal rapporto che esso ha con ciò che è astratto. Se lo si riferisce alle cose prese come ciò da cui (*termini a quo*) quelle definizioni sono astratte, effettivamente il grado di astrazione include tutte le definizioni utilizzate in una certa

⁵⁹² Cf. *Id.*, n. 68; p. 865b e quanto ho scritto introducendo la disamina del presente articolo.

scienza. Ma se lo si riferisce alle cose prese come ciò cui l'astrazione perviene (*termini ad quem*), cioè alle cose astratte, allora va ribadito che le definizioni di quelle cose sono viste in ogni diversa dimostrazione in relazione a ciò che con essa viene dimostrato; ne viene che in tal caso il grado di astrazione non determina la specie ultima cui quelle definizioni appartengono. «*Specificatio autem scientiæ non debet sumi ab abstractione ut respicit terminum a quo, nam sic est conceptus negativus, sed ut respicit terminum ad quem*». Ne viene che prendendo il grado di astrazione nell'unico senso in cui si può correttamente ammettere che sia fondamento dell'unità della scienza, esso non ha la capacità di determinare la specie ultima delle definizioni della scienza stessa. La seconda possibilità ammessa dai tomisti ortodossi è che la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto di una scienza consista in una certa *ratio* formale presa sul piano della considerabilità (*in esse scibili*); ne viene che l'unità specifica delle definizioni di una scienza si radica nel fatto che esse dipendono tutte da una medesima *ratio* formale dell'oggetto preso sul piano della considerabilità. Mastri e Belluto rispondono in due momenti. In primo luogo osservano che la *ratio* formale dell'oggetto di una scienza, ossia la *ratio* formale che costituisce il modo di considerare ciò di cui una scienza si occupa, ha una unità solo generica: la naturalità ad esempio, essi argomentano, si comporta da genere rispetto alle nature del cielo, dell'elemento e del composto. Nel caso poi, proseguono, che la *ratio* formale in questione sia nei diversi casi la medesima, resta che nelle differenti dimostrazioni essa è presa (*sumitur*) insieme a proprietà differenti del soggetto; dunque dà luogo a principi e verità complesse diverse; quindi le conclusioni dedotte sono di specie diverse. Una terza possibilità è che la *ratio formalis sub qua* dell'oggetto di una scienza consista nel fatto che i principi di quella scienza sono reciprocamente connessi. Ebbene, se così fosse, ribattono i nostri francescani, la scienza subalternante e la scienza subalternata sarebbero un'unica scienza dotata di unità specifica. Inoltre, aggiungono, la connessione reciproca è qualcosa che fa pensare non a un'identità tra ciò che è connesso, bensì a una distinzione specifica⁵⁹³.

In conclusione, credo di non sbagliare sintetizzando così la posizione dei due conventuali. Essi concordano con i tomisti su quattro punti essenziali: il *modus definiendi*, o *considerandi*, è ciò grazie al quale vengono formulate le definizioni utilizzate da una scienza; le definizioni utilizzate da una scienza in qualità di principi di una dimostrazione sono

⁵⁹³ *Id.*, n. 69; pp. 865b-866a.

ciò che causa le conclusioni di quella scienza; l'unità delle conclusioni della scienza dipende dall'unità dei principi che causano, sul piano della conoscenza, quelle conclusioni; l'unità di quei principi dipende dall'unità del *modus definiendi*. Divergono invece dai seguaci dell'Aquinate su due punti altrettanto decisivi. Per i tomisti l'unità del *modus definiendi* ricade inalterata su tutto ciò che da esso dipende: unico è il *modus definiendi*; unica è la specie cui appartengono i principi; unica è la specie cui appartengono le conclusioni. Per Mastri e Belluto, al contrario l'unicità del *modus definiendi* non si trasferisce rigidamente sui livelli inferiori. Anche per essi il *modus definiendi* è unitario; tuttavia le definizioni che grazie ad esso vengono formulate non sono tutte della stessa specie. In primo luogo, sostengono i due conventuali, possono essere relative a soggetti diversi; dunque le conclusioni che da esse derivano saranno di specie diverse. In secondo luogo anche quella relativa a un certo soggetto, acquisisce valenze diverse a seconda della proprietà il cui inerire al soggetto è dimostrato grazie ad essa; dunque le conclusioni che da essa derivano saranno di specie diverse. Si noti, di conseguenza, che anche l'unitarietà del *modus definiendi* è concepita diversamente dai tomisti e dai nostri scotisti. Per gli uni è un'unità specifica ultima; per gli altri è un'unità solo generica. Il fatto è che la definizione del soggetto dipende dal *modus definiendi*, cioè dal modo in cui lo si è definito; ma se la definizione del soggetto è diversa, allora anche il *modus definiendi* è sempre diverso; dunque il punto di vista sul soggetto è in ogni argomentazione parzialmente diverso. Ciò mi spinge a ritenere che la divergenza ultima tra Mastri e Belluto e i tomisti sia messa bene in luce in un solo passo dei due conventuali: quello in cui, come ho ricordato poco fa, essi affermano che «specificatio (...) scientiæ non debet sumi ab abstractione ut respicit terminum a quo, nam sic est conceptus negativus, sed ut respicit terminum ad quem». Più in generale: per i nostri francescani il grado di unità del *modus definiendi* si misura non sulla base dell'unicità del *modus* suddetto, bensì sulla base del grado di unità delle definizioni definite in tal modo prese negli usi che di esse si fanno nelle diverse dimostrazioni scientifiche.

Unità delle conclusioni scientifiche

L'ultimo articolo della *quaestio* terza occupa appena due pagine della edizione archetipa del *In Org.*, nondimeno ha un contenuto complesso. La compenetrazione tra una considerazione della scienza a livello oggettivo e una considerazione della scienza a livello entitativo è ancor più stretta che nell'articolo precedente e i passaggi dall'uno all'altro piano

del discorso ancor più frequenti. La natura del testo emerge fin dalla presentazione che Mastri e Belluto danno di esso nell'introduzione all'intera *quaestio* e trova conferma nel titolo stesso dell'articolo. Là i due conventuali scrivono che tratteranno di «qualis sit unitas quam <scientia> accipit a proprio specificativo»⁵⁹⁴; qui si chiedono “*Qualis sit unitas scientiae totalis*”; in nessuno dei due casi precisano se la scienza totale in questione, di cui si indaga l'unità, sia la scienza presa come oggetto, o contenuto concettuale, o la scienza presa come *habitus*. Ciò non significa affatto che i nostri francescani confondano i due piani; semplicemente li considerano profondamente uniti, tali per cui quanto accade sul piano oggettivo decide di quanto accade sul piano entitativo⁵⁹⁵. Resta la difficoltà di dispiegare ciò che i due confratelli hanno integrato, nell'articolo ora in esame, tanto strettamente.

In questa sede Mastri e Belluto portano a compimento le linee speculative che essi hanno impostato nell'articolo precedente e al termine della *quaestio* seconda. Nel sesto articolo di quest'ultima essi hanno dichiarato che «assumere aliquam rerum seriem declarandam» è «cum fundamento tamen in re», aggiungendo però che ciò sarebbe stato dimostrato nella *quaestio* seguente. Come anticipai, l'unico luogo che soddisfa tale impegno si trova nella prima parte dell'articolo terzo; si può tuttavia rimanere delusi da ciò che vi si rinviene. I nominalisti, scrivono qui i due conventuali, affermano che l'unità della scienza è pari a quella di un mucchio di sassi e da questi autori, aggiungono, differisce di poco Hurtado de Mendoza. Ebbene, proseguono i nostri francescani, ciò è falso. Gli oggetti parziali studiati da una scienza convengono in un unico oggetto adeguato per un qualche nesso che essi hanno per se stessi (*per se*); se nesso non vi fosse, d'altro lato, non vi sarebbe ragione per cui certe proposizioni appartengono a una certa scienza e non a un'altra e, viceversa, per cui una certa scienza comprende certe proposizioni e non altre⁵⁹⁶. Ne viene che la scienza, a livello oggettivo, è una non per aggregazione, bensì per se stessa (*per se*). Ancora una volta, devo osservare, gli argomenti di Mastri e Belluto si radicano in un pregiudizio realista. Come si è visto a suo tempo, né Buridano, né Hurtado de Mendoza negano che le singole conclusioni di una scienza totale siano coordinate; sostengono, al contrario, che proprio tale coordinazione è ciò per cui la scienza totale è totale. È dunque evidente che i nostri francescani o sono

⁵⁹⁴ *Id.*, [prologus], n. 57; p. 859a.

⁵⁹⁵ *Id.*, a. 1, n. 58; p. 859a.

⁵⁹⁶ *Id.*, a. 3 *Qualis sit unitas scientiae totalis*, n. 77; p. 870b.

in errore quando presentano le tesi dei *nominales* e del gesuita spagnolo come diverse dalle proprie, o presuppongono che non vi possa essere coordinazione degli oggetti e delle conclusioni (prese per il momento a livello oggettivo, non formale) senza che vi sia *a parte rei* qualcosa di effettivamente comune a ciò che si manifesta nel contenuto concettuale o, perlomeno, a ciò che fonda quanto si manifesta nel contenuto concettuale. La questione si trasferisce dunque su un piano gnoseologico più generale: si tratta infatti di capire se e perché i contenuti concettuali, con le nature e i nessi di cui essi sono manifestazione, debbano avere un fondamento in qualcosa di altro dal contenuto concettuale stesso. Resta che per i nostri autori la scienza è una *per se*; tale unità però, precisano nel paragrafo successivo, è l'unità di un artefatto: l'oggetto adeguato stesso di una scienza totale, infatti, è un «opus quoddam artificiosum in genere scibilium». Nondimeno l'unità suddetta, precisano ulteriormente, è non specifica, bensì generica. Mastri e Belluto non si soffermano a dimostrare nessuna delle due affermazioni; evidentemente ritengono di averle documentate già a sufficienza. Queste battute hanno due soli scopi: evidenziare che l'artificialità della scienza totale a livello oggettivo non confligge con la natura generica della sua unità; portare a conclusione il quadro sulla natura della scienza totale a livello oggettivo, presa come qualcosa che si manifesta alla mente⁵⁹⁷.

Conclusionione

Giunti al termine della *quaestio* seconda, Mastri e Belluto scrivono, appellandosi allo stesso Scoto, che le caratteristiche fondamentali che devono essere possedute dall'oggetto di una scienza sono tre: che siano presupposti il fatto che è e ciò che esso è; che a partire da ciò che è, di esso si possano dimostrare proprietà; che tutto ciò che una scienza considera, sia considerato in riferimento a lui⁵⁹⁸. Questa ricapitolazione contiene due aspetti degni di nota. In primo luogo si osservi che le ca-

⁵⁹⁷ *Id.*, n. 78; p. 871.

⁵⁹⁸ *Id.*, q. 2, [epilogus], n. 54; p. 857a. Il paragrafo 54 è collocato tipograficamente all'interno del sesto articolo, ma in realtà non ne fa parte: non ha infatti nessi particolari con l'argomento trattato in quella sede. Al contrario, costituisce chiaramente la conclusione dell'intera *quaestio*. I volumi dei due correligionari non presentano titoli né per i paragrafi in cui è introdotto l'argomento della *quaestio*, né per i paragrafi in cui sono ricapitolati i risultati raggiunti in essa. I primi sono ugualmente ben riconoscibili: sono infatti posti dopo il titolo della *quaestio* stessa e anteriormente al titolo del primo articolo. I secondi, invece, sono privi di ogni segnalazione di carattere tipografico e il loro ruolo può essere ricavato solo dal loro contenuto. Nondimeno essi sono tutt'altro che rari e il paragrafo qui menzionato ne è un palese esempio.

ratteristiche elencate dai nostri francescani sono, a bene vedere, quattro; la prima, infatti, comprende a sua volta due condizioni: che dell'oggetto sia presupposto sia il fatto che è (*quod est*), sia ciò che esso è (*quid est*). Le riflessioni che i due conventuali hanno svolto nel corso del secondo e del terzo articolo della *quæstio* seconda ci hanno mostrato quale complessità si nasconda dietro a domande apparentemente semplici come quelle in cui ci si chiede se il soggetto di una scienza sia e cosa esso sia; ciononostante il fatto che le due tematiche, quella dell'esistere e quella dell'essere qualcosa, siano qui unificate, mostra ancora una volta la continuità che Matri e Belluto vedono tra esse. In secondo luogo va segnalato che il passo non fornisce alcuna precisa indicazione circa il senso secondo cui si deve presupporre che l'oggetto di una scienza sia, esista. Ciò che fa problema, qui, non è l'alternativa tra le possibilità che l'esistenza presupposta sia un'esistenza solo possibile o sia un'esistenza attuale; è l'alternativa tra la possibilità che l'esistenza che dev'essere presupposta sia una di queste due e la possibilità che sia un'esistenza oggettiva. È, in altri termini, l'alternativa tra la possibilità che il soggetto di una scienza debba essere qualcosa di dotato di esistenza reale, possibile o attuale, o possa essere null'altro che un concetto oggettivo. Avanzo l'ipotesi che Matri e Belluto evitino di specificare il "*quod est*" in questione al fine di comprendere nelle condizioni suddette il soggetto di qualsivoglia scienza, dalla logica alla fisica; nondimeno il problema si ripresenta, da una diversa prospettiva, anche tornando con l'attenzione all'ultimo articolo della *quæstio* seconda e all'intera *quæstio* seguente. In queste sedi i nostri autori introducono un'ulteriore caratteristica dell'oggetto di una scienza: l'artificialità. Invero, intendere il pensiero dei nostri autori su questo punto mi risulta faticoso. In quasi tutti i passi in cui Matri e Belluto affermano che la scienza totale è qualcosa di artificiale, essi attribuiscono tale qualifica non all'oggetto della scienza, bensì, per l'appunto, alla scienza stessa. Con ciò essi sostengono tre cose: primo, che la scienza è qualcosa di costruito, è qualcosa che, almeno in quella forma, in natura non si dà; secondo, che è costruita a partire dalla decisione di occuparsi di una certa serie di cose; terzo, che le cose che si è deciso di studiare sono effettivamente unite, sono una serie *in re*. I nostri francescani esprimono il secondo punto scrivendo che la scienza è frutto di una scelta, di una decisione: della decisione di occuparsi di certe cose. Esprimono il terzo punto scrivendo che la scelta di una certa serie di cose dipende non dalla sola volontà, bensì dalla natura delle cose stesse. "Artificiale", dunque, non è sinonimo di effetto della sola volontà: vi è nella sua produzione un elemento di arbitrarietà, che

però opera sfruttando disposizioni intrinseche ai materiali utilizzati. Nel caso di quello *opus artificiosum* che è la scienza, la scelta di occuparsi di certe cose e non di altre si fonda sull'ordine e la connessione delle nature degli oggetti stessi. Ricapitolando: la costruzione di una scienza è l'opera di un artefice conseguente a una scelta compiuta rispettando la natura della cose, fondata sulla natura delle cose. Possiamo ora porci due interrogativi. Primo: ciò che è fondato è la scelta di occuparsi di una certa serie di cose o è l'opera che ne risulta? Secondo: su cosa, esattamente, è fondato ciò che è fondato? Ebbene, circa il primo interrogativo va detto che nella maggior parte delle occasioni Matri e Belluto attribuiscono la caratteristica dello "essere fondato" alla scelta di una certa serie di cose, ossia di un certo oggetto⁵⁹⁹. Vi è tuttavia anche almeno un luogo in cui attribuiscono tale caratteristica alla scienza stessa⁶⁰⁰. In ciò, nondimeno, non vedo particolari difficoltà: sebbene i nostri francescani non forniscano spiegazioni in merito, non è difficile pensare che essi ritenessero lecito trasferire la caratteristica in questione dalla scelta di occuparsi di una certa serie di cose al complesso della trattazione di tale serie di cose. Più impegnativa è la risposta al secondo quesito. La difficoltà sta nel capire se il fondamento in questione può consistere solo in un concetto oggettivo o dev'essere qualcosa di dotato di realtà, di esistente al di là dell'essere presente alla mente. In altri termini: ciò su cui si fonda la scelta di occuparsi di una certa serie di cose, ossia di un certo oggetto, e l'insieme dei contenuti di conoscenza relativi a tali cose sono le *res* così come esistono *a parte rei* o sono le *res* manifeste alla mente, i concetti oggettivi? Ebbene, ritengo che la domanda richieda una risposta composita. Innanzi tutto si noti che lo "esser fondato" invocato da Matri e Belluto si oppone qui al puro arbitrio, alla possibilità che la scelta di occuparsi di un certo oggetto sia del tutto libera, sia opera del solo volere; ora, i concetti oggettivi consistono in nature e nessi manifesti; ma quanto a tali nature e nessi, ossia quanto a contenuto, essi non dipendono dal volere; ne ricavo che al fine di evitare che la scelta di occuparsi di un certo oggetto sia del tutto arbitraria è sufficiente ricorrere al piano dei concetti oggettivi, dei contenuti concettuali. Detto questo occorre però tenere presente che, come si osservò a suo tempo, nella prospettiva dei nostri francescani vi dev'essere una ragione per cui i concetti oggettivi sono quelli e non altri; ma questa può essere solo il fatto che all'origine della conoscenza vi sono le cose così come sono in se

⁵⁹⁹ *Id.*, a. 6, n. 52; p. 856b. *Id.*, q. 3, [prologus], nn. 56-57; p. 858a-b. *Id.*, a. 3, n. 78; p. 871a.

⁶⁰⁰ *Id.*, q. 2, a. 6, n. 49; p. 854a.

stesse; dunque la non arbitrarietà della decisione di occuparsi di una certa serie di cose è fondata in ultima analisi sulle cose così come sono in se stesse. Ciò spiega, mi pare, perché Mastri e Belluto talvolta affermino che la scelta in questione ha un fondamento *in re*, senza specificare ulteriormente tale livello⁶⁰¹, e talvolta scrivano che il fondamento in questione è «in rebus ipsis cognitis»⁶⁰². Lo *artificium* di cui fin qui si è detto è la scienza totale. Vi è tuttavia un luogo in cui Mastri e Belluto affermano che lo stesso oggetto adeguato di una scienza è un «opus quoddam artificiosum in genere scibilium»⁶⁰³. Ma qual è il senso di questa tesi? Ebbene, molto dipende dal significato che ha qui il sintagma «*obiectum adaequatum*». Si può osservare che nel passo in esame esso è opposto alla scienza presa come *habitus*; ne viene che con esso i due confratelli potrebbero intendere l'intera scienza totale presa a livello oggettivo, a livello di contenuti concettuali, ossia presa come qualcosa che si pone di fronte alla mente. In tal caso i nostri autori non starebbero sostenendo nulla di nuovo: abbiamo già visto, infatti, che la scienza totale è per essi qualcosa di artificiale. Si può tuttavia ritenere che l'oggetto adeguato in questione sia né più né meno ciò di cui hanno sempre parlato: quel qualcosa cui sono riferibili tutte le cose prese in considerazione da una scienza. Che cosa significa, allora, che esso è un *opus artificiosum*, per di più *in genere scibilium*? Ritengo che quest'ultima specificazione sia la chiave per comprendere la tesi dei nostri autori. Nell'ultimo articolo della *quæstio* seconda Mastri e Belluto hanno sostenuto che sul piano della considerabilità l'inferiore può essere considerato in forza del superiore. Ora, questo è un artificio: è un arbitrio perché sul piano della realtà il superiore si dà in forza dell'inferiore; è un'operazione fondata perché il nesso tra inferiore e superiore è offerto dalla natura stessa delle cose. Ecco allora il senso dell'affermazione dei nostri francescani: l'oggetto adeguato di una scienza è una realtà artificiale nell'ambito dei considerabili perché esso è preso nella scienza come il centro di una serie di riferimenti che hanno un fondamento nella realtà, tuttavia in quest'ultima non si danno nel medesimo verso o ordine in cui nella scienza sono sviluppati. Se, infine, si chiede se il fondamento in questione sia un contenuto concettuale o una cosa così come è in se stessa, ritengo di poter rispondere come ho risposto a proposito della natura del fondamento della scienza totale: lo *esse scibile* è qualco-

⁶⁰¹ *Id.*, n. 52; p. 856b. *Id.*, q. 3, [prologus], nn. 56-57; p. 858a-b. *Id.*, a. 3, n. 78; p. 871a.

⁶⁰² *Id.*, q. 2, a. 6, n. 49; p. 854a.

⁶⁰³ *Id.*, q. 3, a. 3, n. 78; p. 871a.

sa di ulteriore allo *esse cognitum*; dunque quello *opus artificiosum* che è l'oggetto adeguato di una scienza avrà il suo fondamento immediato in un concetto oggettivo e il fondamento ultimo in qualcosa che si dà *a parte rei*. Per quanto riguarda, poi, le caratteristiche che Mastri e Belluto assegnano alla scienza presa a livello oggettivo, ossia come complesso di conclusioni dimostrate poste di fronte alla mente, mi pare che se ne possano enumerare due. La prima consiste nell'artificialità. Di essa ho già detto; mi limito a osservare, a titolo di anticipazione, che entro questa trova posto anche la capacità della scienza di procedere con un ordine diverso da quello della natura. La seconda consiste nel grado della sua unità. Si è visto che i nostri francescani distinguono il caso della scienza di un unico soggetto dal caso della scienza di più soggetti parziali specie di un soggetto più generale. È chiaro che la prima sarà più coesa della seconda; resta, tuttavia, che entrambe sono dotate di un'unità solo generica.

Non è compito dello storico procedere a una valutazione formale della qualità teoretica degli autori di cui si occupa; posso nondimeno offrire una valutazione sul piano storico. Il lettore si sarà già reso conto che lo scotismo professato da Mastri e Belluto non impedisce ai due conventuali di appropriarsi di dottrine che difficilmente potrebbero essere rinvenute nell'opera del Sottile e di integrarle nelle tesi di quest'ultimo. Lo Scoto che emerge dalle pagine dei nostri francescani è un autore che ha visto giusto su tutto, o su quasi tutto; è però anche un autore nella cui opera sono rinvenibili tesi che, come storico, ascriverei a pensatori posteriori. Un primo e semplice esempio del modo di procedere dei due confratelli è dato dal trattamento che essi riservano alla tesi di Aureolo per cui il principio specificatore di una scienza sono i principi delle dimostrazioni di quest'ultima. Abbiamo visto che Mastri e Belluto negano che tale principio sia la spiegazione ultima della specificazione di una scienza, tuttavia ammettono che costituisca la spiegazione prossima di tale specificazione. Ebbene, mi pare che questa ammissione abbia nel pensiero dei nostri francescani ben più importanza dello spazio che essi le dedicano. Nel loro sistema la *ratio* formale dell'oggetto di una scienza specifica quest'ultima solo in quanto i principi delle dimostrazioni di tale scienza sono contenuti entro il suo stesso oggetto; ne viene, dunque, che la dottrina sulla specificazione della scienza proposta da Scoto è provata dai due conventuali riconducendo ad essa la dottrina di Aureolo. Altro esempio eclatante è costituito dal rapporto che sussiste tra il pensiero dei nostri autori e la dottrina sulla divisione delle scienze proposta da Raffaele Aversa. Si è visto che costui ritiene che tale divisione sia del

tutto arbitraria, motivata solamente dall'esigenza umana di aver a che fare con settori limitati della realtà. Si è visto anche che Mastri e Belluto se da un lato negano che la divisione in questione sia priva di fondamento *in re*, dall'altro ammettono che in essa vi è un elemento di arbitrarietà. Ora, i nostri francescani riconoscono ad Aversa il merito di aver posto l'accento su questo aspetto, nondimeno tentano di mostrare che già Scoto e Fabri avevano richiamato l'attenzione su di esso. Ebbene, questa operazione è storiograficamente criticabile. Nei passi del Sottile e del suo epigono secentesco citati a tale proposito da Mastri e Belluto l'elemento in questione è presente in misura assai modesta. Si deve pertanto riconoscere che la ragione per cui i nostri francescani prestano attenzione al ruolo dell'arbitrio nella divisione delle scienze non sta nei vaghi richiami ad esso presenti nei testi del maestro scozzese e del suo seguace romagnolo, bensì nel peso che esso riveste nelle pagine delle opere filosofiche di Aversa. Degno di particolare attenzione è anche l'atteggiamento dei nostri autori nei confronti delle posizioni dei *nominales*. Ho messo più volte in evidenza il fatto che i due conventuali rifiutano esplicitamente la posizione dei concettualisti; occorre però anche sottolineare che ne incorporano almeno due dottrine. In primo luogo assimilano la tesi di Buridano per cui una scienza tratta del soggetto, delle sue parti, dei suoi principi, delle sue proprietà ecc. in quella di Scoto per cui una scienza tratta di ciò che è incluso nel suo soggetto: riescono, infatti, a mostrare in che senso tutte quelle cose, o almeno quelle positive tra esse, siano incluse nel soggetto stesso. In secondo luogo acquisiscono la distinzione tra scienza totale e scienza parziale (distinzione assente, ad esempio, in Suárez) e, con essa, la visione della scienza che essa sottende: una visione della scienza intesa come pluralità di conclusioni connesse, una visione proposizionalista. Oltre a ciò va osservato che tra la concezione dell'artificialità propria dei nostri francescani e la concezione dell'aggregazione propria dei *nominales* vi è più prossimità di quanta ve ne sia tra quest'ultima e la concezione dell'aggregazione professata dai due conventuali. Devo rilevare, in altri termini, che quando Mastri e Belluto mettono in bocca ai *nominales* o a Hurtado de Mendoza la propria concezione dell'aggregato, compiono un'operazione facilmente criticabile. La distanza tra i due confratelli e il neoterico spagnolo è dunque molto sottile. È vero che Mastri e Belluto negano che l'oggetto totale di una scienza sia l'insieme di tutte le conclusioni: per essi, infatti, è ciò che accomuna tutte le conclusioni. Al tempo stesso, tuttavia, secondo i nostri francescani l'oggetto in questione va preso, contro i tomisti, così come esso è nelle differenti conclusioni. Ci si può chiedere allo-

ra quanto sia diversa, relativamente a questo aspetto, la tesi di Mastri e Belluto da quella di Hurtado de Mendoza: per quest'ultimo, infatti, l'insieme delle conclusioni di una scienza è non un semplice coacervo di proposizioni, bensì un insieme unificato da una trama di riferimenti a un primo il quale fornisce i principi di tali dimostrazioni. Per quanto riguarda, infine, i rapporti tra i due conventuali e i tomisti, basti dire che Mastri e Belluto non hanno mai negato la validità del principio del grado di astrazione; hanno negato, a ben vedere, solo la sua sufficienza. Il che, come si vedrà a suo tempo, sarà cosa tutt'altro che ininfluenza nell'elaborazione mastriana della concezione della metafisica.

Un'ultima parola a proposito delle fonti della dottrina dei nostri autori. Ho scritto poc'anzi che i due conventuali attingono non pochi elementi dalle dottrine di pensatori estranei alla tradizione scotista; nondimeno resta che la loro posizione affonda le radici in tale tradizione: come si è visto, individuare il principio specificatore di qualsivoglia scienza nell'oggetto formale della stessa è una tesi professata dai seguaci del Sottile almeno a partire da Trombetta. Gli autori ricordati con maggiore assiduità da Mastri e Belluto sono però solo due: Scoto stesso e, con frequenza assai minore, Fabri. Del maestro scozzese i nostri conventuali richiamano principalmente la prima *quæstio* del sesto libro delle *Quæstiones subtilissimæ*. Di Filippo Fabri ricordano in particolare due dottrine. Nell'articolo quarto della seconda *quæstio* i due conventuali sostengono che il soggetto di una scienza è ciò che contiene virtualmente le proprie proprietà; a questa tesi oppongono la prospettiva per cui il soggetto di una scienza è qualcosa di comune a tutto ciò di cui quella scienza si occupa. Alla difficoltà rispondono che è vero che l'oggetto di una scienza è qualcosa di comune agli oggetti parziali, tuttavia una scienza considera anche cose, come le proprietà e i principi del soggetto stesso, per le quali esso non è qualcosa di comune. Ne viene che il soggetto della scienza è soggetto non solo perché è qualcosa di comune agli oggetti parziali, ma anche perché ad esso si riconducono le sue proprietà e i suoi principi. Ebbene, per chiarimenti su questa dottrina Mastri e Belluto rinviano il lettore ai *Theoremata* del conventuale faentino⁶⁰⁴. Una seconda tesi di Fabri che essi ricordano esplicitamente è quella per cui la scienza ha come punto di partenza ciò che possiamo conoscere più facilmente tra tutto ciò di cui quella scienza si occupa⁶⁰⁵. Al di là di questi espliciti richiami, poi, vi è una tesi del francescano ro-

⁶⁰⁴ *Id.*, q. 2, a. 4, n. 41; p. 850a.

⁶⁰⁵ *Id.*, d. 1, q. 6, n. 99; p. 235a.

magnolo che i suoi più confratelli fanno propria e sviluppano: quella per cui entro l'oggetto adeguato di una scienza occorre distinguere tra aspetto formale e aspetto materiale.

LA SCIENZA NELLA MENTE

Premessa

Mastri e Belluto introducono la *quæstio* terza della *disputatio* dodicesima del *In Org.* dichiarando che in essa tratteranno dell'unità di quella qualità che è la scienza abituale⁶⁰⁶. In realtà, come si è visto, buona parte di tale *quæstio* è dedicata alla natura del principio unificatore della scienza totale e all'unità della stessa presi a livello oggettivo. Ciononostante la dichiarazione dei nostri autori non è infondata. Alla determinazione dell'unità della scienza presa come *habitus* si giunge, secondo i due conventuali, solo illustrando la natura della scienza presa a livello oggettivo⁶⁰⁷; dunque la trattazione dell'unità della scienza presa come *habitus* è indubbiamente il punto d'arrivo di queste pagine. Nondimeno, all'inizio dell'articolo secondo i nostri francescani avvertono che tale questione «esse potius animasticam, cum sit commune omnibus habitibus præsupponatque cognitionem quomodo fiat intensio qualitatum»⁶⁰⁸. Orbene, anche in questa ricerca l'argomento ha un ruolo solo complementare; limiterò pertanto l'esposizione ai pochi elementi che Mastri e Belluto sviluppano nel *In Org.*.

Pluralità della scienza

In merito al problema dell'unità della scienza presa come *habitus*, scrivono i nostri francescani, vi sono tre posizioni. Per i tomisti, nella mente vi è un unico *habitus* per ogni scienza; esso è acquisito in seguito alla conoscenza della prima conclusione relativa a quella certa scienza e si estende alla conoscenza di tutte le altre conclusioni⁶⁰⁹. Antitetica a questa è la dottrina di Scoto, per il quale nella mente vi è un *habitus* per

⁶⁰⁶ *Id.*, d. 12, q. 3, [prologus], n. 55; p. 857b.

⁶⁰⁷ *Id.*, a. 1, n. 58; p. 859a. Il brano, a rigore, invoca l'antioriorità non dell'unità a livello oggettivo, bensì dell'unità oggettiva, cioè dall'unità dell'oggetto da cui quella scienza dipende. Tuttavia è chiaro che l'unità oggettiva si colloca a livello oggettivo, cioè sul piano della scienza presa come un insieme di elementi e di rapporti tra questi che si pone di fronte alla mente ed è studiato come suo oggetto, non come sua modificazione fisica. Si veda anche, ad esempio, *Id.*, a. 3, n. 78; p. 871.

⁶⁰⁸ *Id.*, a. 2, n. 66; p. 864a.

⁶⁰⁹ *Ib.*; p. 864a-b.

ogni singola conclusione scientifica. Seguono questa tesi, e le ragioni con cui il Sottile la suffraga, gli scotisti, i nominalisti e i principali *recentiores*: Conimbricensi, Suárez, Hurtado de Mendoza, Arriaga, Aversa, Morisan, Bianchi, Amico⁶¹⁰. Infine vi è chi ha tentato di elaborare una dottrina intermedia. Per costoro occorre distinguere tra il caso in cui si dimostra l'inerire di proprietà a soggetti parziali diversi e il caso in cui si dimostra l'inerire di proprietà diverse a un medesimo soggetto. Nel primo, ad ogni dimostrazione corrisponde un *habitus* distinto per specie dagli *habitus* corrispondenti alle altre dimostrazioni; nel secondo occorre introdurre un'ulteriore distinzione. Una prima possibilità è che le diverse proprietà siano dimostrate di quel soggetto con dimostrazioni distinte; una seconda possibilità è che le diverse proprietà siano dimostrate di quel soggetto con un'unica dimostrazione. Ebbene, nel primo caso ad ogni dimostrazione corrisponde un *habitus* distinto per specie dagli *habitus* che corrispondono alle altre dimostrazioni; nel secondo caso alla dimostrazione, che è unica, corrisponde un unico *habitus* di specie ultima⁶¹¹.

Sappiamo già che Mastri e Belluto difendono la tesi del Sottile. La prova che essi portano alla propria posizione è in definitiva una sola: gli oggetti di quegli atti di conoscenza che sono le scienze attuali parziali sono diversi per specie; ma gli atti sono specificati dagli oggetti; dunque sono diversi per specie; ma gli *habitus* sono generati dagli atti; dunque sono diversi per specie⁶¹². I punti nevralgici dell'argomento sono due. Il primo è costituito dall'affermazione per cui gli oggetti delle scienze attuali parziali sono diversi per specie. Di questo tema mi sono già occupato a suo luogo; non tornerò pertanto sull'argomento. Il secondo consiste nell'affermazione per cui un *habitus* può tendere a oggetti di una sola specie. Una facoltà (*potentia*), si obietano i nostri autori, è capace di tendere a più oggetti di più specie; pertanto non si vede per quale ragione non sia capace di fare altrettanto un *habitus*. Mastri e Belluto rispondono che quanto a questo aspetto le facoltà e gli *habitus* presentano caratteristiche diverse. Se un unico *habitus* potesse tendere a più atti relativi a più oggetti di più specie, allora vi potrebbe essere un unico *habitus* per tutti gli atti di una facoltà; ma ciò è assurdo, argomentano implicitamente i due conventuali. Se ne deve dunque concludere che lo *habitus* ha un comportamento medio rispetto a potenza e atto: un'unica facoltà

⁶¹⁰ *Id.*, nn. 67.68; pp. 864b.865a.

⁶¹¹ *Id.*, n. 67; pp. 864b-865a.

⁶¹² *Id.*, n. 68; p. 865a-b.

può tendere a più atti di più specie; un unico atto può tendere a un unico oggetto; un unico *habitus* semplice (*simplex*) può tendere a più atti simili⁶¹³. Con ciò, invero, i nostri francescani non intendono negare una qualche unità tra i diversi *habitus*. In ultima analisi le dottrine professate dai tomisti e dai due correligionari sollevano problematiche uguali e contrarie. I tomisti riescono agevolmente a spiegare perché la conoscenza di una conclusione scientifica facilita la conoscenza delle altre conclusioni della medesima scienza: tutte le conclusioni di quest'ultima, infatti, fanno capo al medesimo *habitus*. Al tempo stesso, però, gli è difficile spiegare perché lo *habitus* generato dalla conoscenza di una conclusione scientifica non renda pressoché immediata, o comunque senza difficoltà, la conoscenza di ogni altra conclusione scientifica della medesima scienza⁶¹⁴. Mastri e Belluto, al contrario, hanno buon gioco nel dar ragione dell'impegno che è richiesto dall'acquisizione di conclusioni sempre nuove: ad ogni conclusione scientifica, infatti, corrisponde un *habitus* diverso. Tuttavia gli è difficile giustificare il fatto che l'acquisizione di un primo *habitus* facilita l'acquisizione degli altri ad esso coordinati. I tomisti rispondono alla difficoltà ammettendo nello *habitus* una certa variabilità, ammettendo cioè che lo *habitus* è soggetto a modifiche. Contro questa ipotesi i nostri francescani replicano che in qualunque modo le modificazioni dello *habitus* siano concepite, esse sono insufficienti: gli oggetti delle diverse conclusioni, argomentano, sono *plura et diversa*; dunque si richiedono *plura habitus*⁶¹⁵. A loro volta, però, Mastri e Belluto ammettono che tra gli atti che dipendono dai diversi *habitus* vi sia una somiglianza e, di conseguenza, teorizzano che un dato *habitus* assista la potenza nella produzione non solo degli atti che dipendono da lui, ma anche degli atti che sono simili ai propri: la presenza nella mente dello *habitus* relativo a una prima conclusione di una scienza, scrivono i due conventuali, facilita la comprensione delle altre conclusioni «non per facilitatem inclinatem determinate ad cognitionem illarum, sed per facilitatem inclinatem indeterminate ad actus aliquo modo consimiles proprijs actibus, nam idem habitus per concomitantiam iuvat potentiam ad eliciendos actus alterius rationis, quatenus isti conveniunt in ratione generica cum actibus proprijs illius habitus, et quo magis actus isti conveniunt, eo magis habitus iuvat»⁶¹⁶.

⁶¹³ *Id.*, n. 74; p. 868b.

⁶¹⁴ Si veda, ad esempio, IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus... cit.*, *Ars logica*, pars 2, q. 27, a. 2, solvuntur argumenta, secundo arguitur; I, pp. 836b-838a.

⁶¹⁵ *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 2, n. 71; p. 867a-b.

⁶¹⁶ *Id.*, n. 75; p. 869b.

Unità della scienza

La discussione sulla natura dell'unità della scienza presa come *habitus* è il corrispettivo della discussione sulla natura della scienza presa a livello oggettivo. Abbiamo già visto che Mastri e Belluto hanno concluso il proprio esame della scienza totale a livello oggettivo sostenendo che essa è una per se stessa (*per se*), che il suo oggetto adeguato è qualcosa di artificiale e che l'unità che ne consegue è generica. Ebbene, la medesima tesi vale per i nostri autori sul piano formale, entitativo, ossia sul piano della scienza presa come *habitus*: gli *habitus* che compongono la scienza, sostengono i due conventuali, hanno unità non per aggregazione, bensì *per se*; non fisica, bensì artificiale: non specifica di specie ultima, bensì generica. Vediamo partitamente i singoli punti. La scienza presa sul piano oggettivo, si è detto, ha un'unità superiore alla semplice aggregazione. Mastri e Belluto non si preoccupano di esplicitare il passaggio al versante formale; mi pare che si limitino a far valere una considerazione di questo tipo: se gli oggetti parziali studiati da una scienza convengono in un unico oggetto adeguato per un qualche nesso che essi hanno per se stessi, allora anche gli *habitus* saranno in un qualche modo uniti per se stessi⁶¹⁷. Ciò non implica, tuttavia, che la loro unità sia fisica. L'unione fisica, spiegano i nostri francescani, può essere di tre tipi: per atto e potenza, intensiva ed estensiva. Ora, tra i diversi *habitus* relativi alle singole conclusioni di una scienza non ve ne sono che si comportino come atto rispetto ad altri che fungano da potenza; tutt'al più uno è causa efficiente dell'altro. Dunque la loro unione non è un'unione del primo tipo. Il secondo e terzo tipo di unione fisica, poi, richiedono che le realtà integrate siano della stessa specie; ma gli *habitus* integrati non sono della stessa specie. Dunque la scienza abituale è una *per se*, ma la sua unità non è fisica. Il fatto è, spiegano i due confratelli, che essa è qualcosa di artificiale e, pertanto, la sua unità è quella di una realtà artificiale. Essi illustrano cosa si deve intendere per "artificiale" con due esempi. Le categorie, scrivono, sono opere artificiali. Esse «se habent ut mansiones quædam in quibus speciales rerum series suo ordine collocantur»; ciò, tuttavia, «non totaliter hominum arbitrio, sed fundamento et occasione ex rebus ipsis desumpta». Parimenti «domus est unum artificiosum opus non totaliter hominum arbitrio constructum, sed habito respectu ad conditiones partium, ex quibus constat ut graviora deorsum, leviora sursum disponantur, qua ratione nexu quodam naturali dicuntur inter se unita». Lo stesso vale per la scienza totale a livello formale: essa

⁶¹⁷ *Id.*, a. 3, n. 77; p. 870b.

«ex illis partialibus habitibus conflatur»; i quali *habitus*, però, sono «debito ordine dispositis, naturis obiectorum (...) spectatis». Anche in questo caso la ragione di ciò sta nella natura dell'unità dell'oggetto adeguato della scienza totale: già questo, infatti, è un «opus quoddam artificiosum», ovviamente «in genere scibilium», ossia sul piano della considerabilità. Infine va detto che l'unità risultante non è quella di una specie ultima, bensì di un genere, così come solo generica è l'unità dell'oggetto adeguato⁶¹⁸.

Mastri e Belluto ritengono questo punto provato, ma non chiarito. In effetti, scrivono i due conventuali, vi sono ancora due questioni su cui occorre far luce: quale sia il nesso per cui gli *habitus* sono uniti in una scienza parziale e in che senso si dica che la scienza è una di unità generica⁶¹⁹. A tale scopo i nostri francescani richiamano l'attenzione su una tesi che essi hanno illustrato nel quarto articolo della *quæstio* precedente. Tra tutte le proprietà che una scienza considera, scrivono, alcune sono contenute virtualmente in un unico soggetto (*in uno*), altre sono contenute solo potenzialmente in qualcosa di comune. Proprietà del primo tipo sono quelle che possono essere dimostrate per mezzo della quiddità di quel qualcosa; proprietà del secondo tipo sono quelle che possono essere dimostrate solo per mezzo di una *ratio* contenuta potenzialmente in esso. Inoltre, il contenere virtualmente le proprietà è il modo in cui un genere o una specie contengono le proprietà loro proprie; il contenere potenzialmente le proprietà è il modo in cui un genere contiene le proprietà proprie di una o l'altra delle sue specie. Ove si noti, mettono in evidenza i due conventuali, che la *continentia* in questione ha comunque un fondamento *in re*. Ebbene tutto questo, proseguono Mastri e Belluto, ha precise conseguenze sul piano della natura degli *habitus* scientifici. Il tipo di *habitus* scientifico di cui si è parlato fino ad ora è quello che inclina verso la conoscenza di una qualche conclusione scientifica. Esso, scrivono i due conventuali, è formalmente scientifico e per questo motivo Scoto lo denomina "*habitus* formale". Vi è, tuttavia, anche una seconda categoria di *habitus* scientifici: quelli che inclinano alla conoscenza della natura del soggetto. Entro questi, poi, si dà un'ulteriore distinzione. Altro è lo *habitus* che inclina verso il soggetto preso come ciò che contiene virtualmente le sue proprietà; esso è scientifico solo virtualmente e per questo Scoto lo denomina "*habitus* virtuale". Altro è lo *habitus* che inclina verso il soggetto preso come ciò che contiene vir-

⁶¹⁸ *Id.*, n. 78; pp. 870b-871a.

⁶¹⁹ *Id.*, n. 79(n.e. 77); p. 871b.

tualmente le proprietà proprie e potenzialmente le proprietà delle proprie specie; esso è scientifico solo potenzialmente e per questo Scoto lo denomina “*habitus* potenziale”. Ora, chiedersi quale sia l’unità della scienza presa come *habitus* significa chiedersi quale unità tutti questi tipi di *habitus* abbiano in se stessi e quale unità essi abbiano tra loro. Circa il primo problema, occorre innanzi tutto chiarire che altro è l’unità che un *habitus* possiede per quel che è come ente, ossia la sua unità intrinseca; altro è l’unità che ad esso proviene dal suo oggetto, ossia la sua unità oggettiva, estrinseca. Ebbene, lo *habitus* formale quanto all’unità intrinseca è dotato di unità specifica; quanto all’unità oggettiva, ha nuovamente unità specifica: la conclusione, infatti, ha unità di specie. Lo *habitus* virtuale, poi, quanto all’unità intrinseca, ha unità specifica; quanto all’unità oggettiva, ha unità di genere prossimo: l’oggetto adeguato di una scienza, infatti, contiene virtualmente diverse conoscenze distinte per specie. Lo *habitus* potenziale, infine, quanto all’unità oggettiva, ha unità di genere remoto: l’oggetto adeguato di una scienza, infatti, contiene virtualmente diverse conoscenze distinte per specie. Sull’unità intrinseca dello *habitus* potenziale Mastri e Belluto tacciono. Reputo che ciò dipenda dal fatto che i due conventuali ritengono che esso si identifichi, quanto all’entità, con lo *habitus* virtuale, dal quale si distingue solo quanto a ciò con cui è messo in rapporto; pertanto ne concludo che nel pensiero dei nostri francescani anche lo *habitus* potenziale è dotato, quanto all’unità intrinseca, di unità specifica⁶²⁰. Con ciò i nostri francescani non considerano però concluso l’argomento. A loro avviso occorre che sia ben chiaro il senso in cui essi dicono che lo *habitus* virtuale, o potenziale, ha unità generica; si potrebbe infatti ritenere che essi sostengano che lo *habitus* in questione sia il genere costitutivo dell’essenza degli *habitus* delle conclusioni. Ebbene, scrivono Mastri e Belluto, ciò è falso: lo *habitus* virtuale, o potenziale, è distinto per specie da questi ultimi. Il senso esatto della loro affermazione, concludono, è invece il seguente: lo *habitus* virtuale, o potenziale, è dotato di unità generica nel senso che include virtualmente più cose distinte (sul piano dell’esser conosciute) per specie⁶²¹.

L’articolo si chiude con un’interessante precisazione. I nostri autori si pongono il seguente interrogativo: l’oggetto adeguato di una scienza può essere sia una specie specialissima, sia qualcosa di comunissimo; ora, l’unità oggettiva dello *habitus* è fondata sull’oggetto; ma allora come

⁶²⁰ *Id.*, nn. 79(n.e. 77)-80; pp. 871b-872a.

⁶²¹ *Id.*, n. 80; p. 872a.

mai la scienza può comunque avere un'unità generica di genere prossimo? Mastri e Belluto rispondono al problema osservando che le scienze traggono il proprio grado di unità non dal grado di unità della natura del loro oggetto, bensì dall'unità che vi è tra l'oggetto, le proprie specie e le proprie proprietà. Ebbene, in primo luogo va notato che qualsivoglia oggetto può contenere in un certo modo ulteriori specie anche nel caso in cui si tratti di una specie specialissima; ciò premesso, in secondo luogo va notato che il modo in cui un oggetto contiene le proprie specie e le proprie proprietà è il medesimo per tutti gli oggetti, qualunque sia il grado di unità che gli è proprio. Ne viene che tutte le scienze hanno il medesimo grado di unità⁶²².

Conclusione

La soluzione di Mastri e Belluto al quesito sull'unità della scienza è raffinata ed articolata; nondimeno i testi dei due conventuali presentano anche qualche tratto problematico. Sul nesso tra unità intrinseca e unità oggettiva dello *habitus* la *quæstio* terza contiene affermazioni dissonanti. Nel primo articolo si legge che «duplex in scientia, sicut in quolibet alio habitu, assignari potest unitas: intrinseca, quæ propriam consequitur entitatem tamquam passio; extrinseca altera, quam ex obiecto dicitur desumere, a quo specificatur et essentialiter dependet, unde et obiectiva dici solet». Ora, la seconda, proseguono i nostri autori, è ciò che permette di conoscere la prima: «prima, quia non ita facile cognoscitur, innotescit nobis per secundam, et de ista loquimur»⁶²³. Questa tesi ha un ruolo importante nell'economia della dottrina dei nostri francescani: è, infatti, il principio che gli permette di dedurre il differire specifico degli *habitus* delle singole conclusioni di una scienza dal differire specifico delle conclusioni stesse. Nell'articolo terzo, però, Mastri e Belluto scrivono che «unitatem obiectivam, quam habitus sumit ab obiecto, non esse intrinsecam, sed extrinsecam, unde non necessario eadem debet esse unitas scientiæ et obiecti, sed sufficit ut aliquo modo spæcificetur ab obiecto»⁶²⁴. Ebbene, anche questa tesi riveste un ruolo importante nella dottrina dei due conventuali. Essa risponde a due esigenze. In primo luogo è il principio che permette ai nostri autori di sostenere che lo *habitus* virtuale è dotato di unità intrinseca specifica qualunque sia il grado di unità posseduto dal suo oggetto preso per quel che è in se stesso. In

⁶²² *Ib.*.

⁶²³ *Id.*, a. 1, n. 58; p. 859a.

⁶²⁴ *Id.*, a. 3, n. 80; p. 872a.

secondo luogo è il principio che gli permette di sostenere che lo *habitus* virtuale è dotato di unità intrinseca specifica nonostante che l'oggetto adeguato di una scienza, preso sul piano della conoscenza, sia dotato di unità solo generica.

Una seconda difficoltà risiede nel modo equivoco con cui Mastri e Belluto parlano di "unità generica" in riferimento alla scienza abituale. In un primo punto dell'articolo ora in esame, terzo della *quæstio* seconda, la scienza è detta dotata di unità generica nel senso che essa consiste in un insieme di *habitus*, tendenti alla conoscenza delle conclusioni di tale scienza, distinti per specie e disposti con un certo ordine fondato *in re*⁶²⁵; nella pagina seguente, invece, è detta dotata di unità generica poiché lo *habitus* che tende alla conoscenza dell'oggetto adeguato di una scienza include virtualmente la tendenza alla conoscenza di più cose distinte, almeno *in esse cognito*, per specie⁶²⁶. I due conventuali non si preoccupano né di conciliare le due prospettive, né di chiarire se gli *habitus* tendenti alla conoscenza delle conclusioni di una certa scienza appartengono o non appartengono a un medesimo genere. In definitiva mi pare che non soddisfino l'impegno che essi avevano preso di spiegare «quodnam sit fundamentum et nexus quo habitus isti», ossia gli *habitus* delle conclusioni, «uniri dicantur in una totali scientia»⁶²⁷.

CONCLUSIONE

L'arbitrarietà della scienza

Probabilmente Aristotele sarebbe rimasto sorpreso nel vedere in un commento alle sue opere l'ente artificiale collocato tra gli enti *per se*. Eppure è proprio questo ciò che Mastri e Belluto sostengono allorché presentano la scienza e il suo oggetto adeguato come qualcosa di artificiale. L'ente *per se*, come si è visto, viene diviso in ente *per se* dotato di unità fisica ed ente *per se* dotato di unità artificiale. Il secondo tipo di unità è inferiore al primo, ma non è l'unità di un aggregato, un'unità *per accidens*, priva di fondamento nella natura stessa delle cose: esso si dà, infatti, quando qualcosa è prodotto sfruttando le disposizioni intrinseche ai materiali utilizzati. Ebbene, secondo i nostri francescani la scienza e il suo oggetto sono precisamente qualcosa di artificiale: né semplici aggregati, né prodotti del puro arbitrio, bensì realtà costruite sfruttando i

⁶²⁵ *Id.*, n. 78; p. 871a.

⁶²⁶ *Id.*, n. 80; p. 872a.

⁶²⁷ *Id.*, n. 79(n.e. 77); p. 871b.

nessi offerti dalla natura. Della consistenza del fondamento della scienza ho già detto; resta da esaminare la natura e la consistenza dell'altro aspetto costitutivo della scienza: quello per cui essa è qualcosa di arbitrario.

Una prima questione è: cosa permette alla scienza di essere qualcosa di costruito? Perché nella scienza vi è spazio per una componente arbitraria? La risposta ultima sta nel fatto che essa è costituita, a livello oggettivo, da contenuti di conoscenza, da concetti oggettivi. Il suo stesso soggetto, quel soggetto su cui essa si fonda, è, almeno immediatamente, un concetto oggettivo⁶²⁸. Ora, i concetti oggettivi non sono le cose così come sono in se stesse; sono manifestazione di cose, sono cose manifeste. È vero che nel caso in cui la conoscenza sia veritiera, nel caso cioè in cui vi sia similitudine tra il concetto formale e la cosa di cui esso è concetto, i concetti oggettivi sono manifestazione, più o meno ampia e fedele, della cosa così come è in se stessa; ciononostante i concetti oggettivi sono qualcosa di distinto dalle cose così come sono in se stesse, qualcosa di interno alla conoscenza. In quanto interni ad essa, essa può gestirli, ordinarli, operare su di essi. Innanzi tutto essi possono essere ordinati secondo un ordine inverso a quello delle cose di cui sono manifestazione. Sul piano della realtà (*in esse rei*), osservano i due convenzionali, l'effetto non fonda la causa; eppure sul piano della considerabilità (*in esse scibili*) la conoscenza dell'effetto può fondare la conoscenza della causa⁶²⁹. Ciò permette alla conoscenza in primo luogo di estendere la sua indagine a tutta la trama del reale qualunque sia il punto di essa da cui prende le mosse: «quilibet, vel saltim maior pars habituum, possint prius vel posterius alio acquiri»⁶³⁰. In secondo luogo le consente di studiare la trama della realtà ponendosi come fine la comprensione della natura di uno qualsiasi dei suoi livelli, sia esso una specie specialissima, la realtà stessa tutta intera o un insieme unitario e delimitato di più specie⁶³¹. Si è visto, infatti, che Mastri e Belluto ritengono che stabilire di occuparsi di un certo oggetto generico sia un'azione in una qualche misura arbitraria; solo ragioni di opportunità, infatti, impediscono di elaborare un'unica scienza onnicomprensiva o tante scienze quante sono le specie specialissime. Orbene, la conoscenza si avvale effettivamente della possibilità di gestire i propri contenuti e, in effetti, proprio dal fatto

⁶²⁸ *Id.*, q. 2, a. 6, n. 49; p. 854a.

⁶²⁹ *Id.*, n. 52; p. 856b.

⁶³⁰ *Id.*, q. 3, a. 3, n. 78; p. 871a.

⁶³¹ Cf. *Id.*, q. 2, a. 6, n. 52; p. 856b.

che se ne avvale si è inferito il darsi della possibilità suddetta. Si sceglie di occuparsi di qualcosa che non è né la totalità della realtà, né una specie specialissima, bensì un oggetto generico. Si sceglie di occuparsi di un oggetto generico invece di un altro, di una serie di cose invece che di un'altra serie; lo stesso oggetto adeguato di una scienza, in tal senso, è qualcosa di artificiale⁶³²: è un artificio, infatti, che tutto venga riferito ad esso. Si sceglie, infine, di studiare qualcosa partendo da un punto e non da un altro.

Quanto detto, tuttavia, non implica che la conoscenza abbia piena disponibilità dei suoi contenuti. Un primo limite alla loro manipolazione è costituito dal fatto che la conoscenza può intervenire sul verso secondo cui indaga un certo nesso, ma non sul nesso. La trama della realtà è già decisa dalla realtà stessa; i collegamenti tra l'uno e l'altro dei suoi componenti sono già dati. La conoscenza veritiera umana ha la possibilità di elaborare la strategia e la tattica più idonee a portarli alla luce, ma non ha il potere di crearli. Con ciò non è escluso in assoluto un potere di intervento delle facoltà umane sul piano dei concetti oggettivi, nondimeno il punto è molto delicato. Nella prospettiva dei due conventuali la conoscenza per certi aspetti ha potere sui contenuti concettuali, per certi aspetti non ne ha. Non ha potere su di essi quanto al loro contenuto: sono, cioè, i contenuti stessi coloro che decidono quali sono i collegamenti che li uniscono e, quindi, come può essere strutturata la scienza che si occupa di loro⁶³³. Ha però potere su di essi nella misura in cui opera per chiarificarli sia ponendoli in relazione, sia interrogandosi su ciò che ancora non è noto. Se è vero, infatti, che la conoscenza ha nella realtà solo il principio delle sue forme e dei suoi contenuti, è anche vero che in essa il grado di ricettività può variare. Personalmente ritengo che vi siano indizi che suggeriscono che per Mastri e Belluto vi sia più di una classe di ragioni del fatto che una conoscenza presenta nel tempo gradi di ricettività diversi: vi sono ragioni di carattere fisico, come la salute dei sensi; vi sono ragioni di carattere morale, come l'impegno di conoscere come stanno effettivamente le cose; vi sono ragioni di carattere conoscitivo, ossia relative al contenuto della conoscenza stessa, come il conoscere ciò che permette di porsi una certa domanda. Confesso, tuttavia, che questo aspetto della loro dottrina attende di essere meglio documentato. Il secondo limite al potere della conoscenza sta nelle caratteristiche del punto di partenza di qualsivoglia scienza. Si è detto che sul piano della

⁶³² *Id.*, q. 3, a. 3, n. 78; p. 871a.

⁶³³ *Id.*, a. 2, nn. 63-64; p. 862b-863b.

considerabilità tutto può essere esaminato per far luce su qualunque altra cosa abbia un nesso con quello e, pertanto, che tutto può fungere da *primum cognitum*, in ordine di tempo, di una scienza. Rimane, tuttavia, che gli stessi Mastri e Belluto ammettono che l'acquisizione della scienza abbia inizio da ciò che è più facilmente conoscibile⁶³⁴ e che l'esposizione della stessa abbia inizio da ciò che più facilmente può essere appreso dallo studente⁶³⁵.

Tutto questo rende arduo comprendere in che misura l'arbitrio partecipi alla costruzione della scienza. Certamente quest'ultima è qualcosa di costruito dall'uomo; a rigore, anzi, sarebbe bene parlare di scienze e di uomini: vi sono, in effetti, diverse scienze costruite da diversi uomini. Esse vi sono perché «*placuit diversis auctoribus circa diversa subiecta speculari*», scrivono i due conventuali riportando un'affermazione di Scoto⁶³⁶, e in conseguenza di quella decisione tali scienze furono organizzate in un certo modo sia entro se stesse che nei loro rapporti. Eppure ci si può chiedere dove sia il contributo propriamente umano a tale opera, ci si può chiedere quale sia il ruolo dell'arbitrio. Il distinguere più scienze «*sapienter consilio factum est*»⁶³⁷; non si vede, pertanto, che altro sarebbe stato possibile fare che non fosse irragionevole, immotivato. Le serie di cose su cui indagare, come si è visto, sono qualcosa di imposto, in ultima analisi, dalla realtà stessa e con esse sono dati anche gli oggetti adeguati delle diverse scienze. Si osservi, a questo proposito, che Mastri e Belluto difendono con energia le proprie tesi circa la natura del soggetto adeguato della logica, della fisica, della metafisica ecc.; ora, per quel che ho visto di tali difese, in esse l'arbitrio non ha alcun ruolo: quegli oggetti sono quelli e non altri perché è realmente, oggettivamente conveniente che siano quelli e non altri. Ci si può chiedere allora, in definitiva, se nel processo di costruzione di una scienza la volontà abbia una qualche funzione e quale essa sia. Alcuni passaggi dei due correligionari invitano a pensare che per essi la volontà abbia effettivamente un ruolo in tale processo. Essi scrivono, ad esempio, che si può voler istituire una scienza su un certo argomento piuttosto che su un altro⁶³⁸. Inoltre nel prologo alla *quæstio* terza ricordano, implicitamente, la dottrina di Aversa per cui la divisione delle scienze è del tutto arbitraria, nel

⁶³⁴ *Id.*, d. 13, q. 4, n. 70; p. 939a.

⁶³⁵ *Id.*, d. 1, q. 6, n. 99; p. 235a.

⁶³⁶ *Id.*, d. 12, q. 3, [prologus], n. 56; p. 858a.

⁶³⁷ *Id.*, n. 57; p. 858b.

⁶³⁸ *Id.*, q. 2, a. 6, n. 53; p. 857a.

senso di dipendente dalla sola *voluntas* degli scienziati⁶³⁹. Ad essa oppongono la tesi per cui la distinzione delle scienze è solo parzialmente arbitraria, giacché fondata sulle cose stesse. Ebbene, se il significato che Mastri e Belluto conferiscono al termine “arbitrio” in quest’ultima affermazione è il medesimo che essi conferiscono a tale termine entro la ricapitolazione che essi offrono della posizione del chierico regolare, dovremmo concludere che i due conventuali sostengono che la divisione delle scienze dipende in parte dalla volontà. Nondimeno è probabile che questi passaggi vadano intesi nel senso che la divisione in questione dipende non in parte da un atto libero della volontà, in parte da un fondamento *in re*, bensì da una volontà completamente motivata, e dunque non libera. Prova ne è che dopo aver scritto che il distinguere più scienze «sapienti consilio factum est», essi aggiungono: «non est autem hæc scientiarum divisio, ut notat Doctor, voluntarie facta, ut de ipsa verificetur dictum illud “stat pro ratione voluntas”, sed habuit fundamentum in rebus ipsis»⁶⁴⁰.

Il concreto procedere della scienza

Fino ad ora ho concentrato l’attenzione sulla tesi di Mastri e Belluto per cui si può decidere di studiare una certa serie di cose, e con ciò un certo oggetto. Ci si deve ora chiedere in che senso questa decisione sia a fondamento di una scienza e cosa accada una volta che abbia avuto luogo tale decisione. È chiaro che per i nostri francescani la progressiva scoperta delle caratteristiche e delle proprietà del soggetto di una scienza è precisamente lo sviluppo di quella scienza stessa; ma, ci si può domandare, la natura dell’oggetto, la sua stessa definizione, è posta una volta per tutte con un unico atto di conoscenza? Abbiamo visto che i due conventuali sostengono che delucidare la peculiarità del modo in cui sono definiti i singoli oggetti delle singole scienze, ossia delucidare i singoli oggetti formali delle singole scienze, è compito non della logica, bensì delle singole scienze⁶⁴¹. Ora, qual è il processo che conduce a questa chiarificazione? Non mi è nota una risposta diretta dei nostri autori a tale quesito; mi è nota, però, una risposta a una questione più ampia: quella circa il modo di procedere in generale della conoscenza scientifica.

⁶³⁹ *Id.*, q. 3, [prologus], n. 55; p. 858a.

⁶⁴⁰ *Id.*, n. 57; p. 858b.

⁶⁴¹ *Id.*, a. 1, n. 64; p. 863a.

In alcune occasioni ho accennato al fatto che negli scritti di Mastri e Belluto la trattazione degli argomenti segue un andamento spiraliforme, un andamento per cui si torna ripetutamente sul medesimo punto arricchendone di volta in volta la comprensione con ciò che è stato acquisito nella rimanente parte del cammino. Ebbene, i nostri autori sono consapevoli, in una certa misura, di questa caratteristica della conoscenza scientifica. Nella seconda parte delle *Institutiones dialecticæ* essi si chiedono quale rapporto vi sia tra la conoscenza dei principi primi e quella dei loro effetti. Mastri e Belluto si pongono la questione nella forma di una difficoltà: la conoscenza dei principi primi proviene dalla conoscenza degli effetti; viceversa la conoscenza degli effetti proviene dalla conoscenza dei principi primi; dunque tra la conoscenza degli effetti e la conoscenza dei principi primi parrebbe instaurarsi un circolo vizioso. Essi rispondono al problema illustrando la natura del *regressus*. Il *regressus* è una figura logica sviluppata dai logici padovani Balduino e Zabarella. All'inizio del XVII secolo la scuola scotista padovana, nella persona di Filippo Fabri, l'assimila entro la propria tradizione logica e da qui essa passa al *cursus* dei nostri due conventuali⁶⁴². Nel passo delle *Institutiones* ora ricordato essi descrivono il *regressus* nei termini seguenti: è un andare dagli effetti ai principi con un procedimento *quia* per poi tornare dai principi agli effetti con un procedimento *propter quid*. La diversità di procedimento dimostrativo, essi argomentano, è ciò che impedisce che si dia un circolo vizioso tra conoscenza degli effetti e conoscenza dei principi. La ragione per cui ricordo ora questo passo sta nel fatto che esso non si limita a fornire una spiegazione del rapporto tra effetti e principi; esso, al contrario, delinea lo schema generale del modo umano di fare scienza. La differenza tra i valori logici dei procedimenti implicati è motivata da Mastri e Belluto proprio sulla base di tale modo di conoscere: un conoscere che parte da ciò che è più prossimo ai sensi e in sé meno noto e giunge a ciò che è meno prossimo ai sensi e in sé più noto⁶⁴³. I due conventuali tornano sull'argomento al termine della trattazione della logica, nella quarta *quæstio* della tredicesima *disputatio*. L'esposizione si arricchisce qui di importanti dettagli. Il principale concerne il senso e il valore del *regressus*. La domanda alla quale risponde la tesi di Mastri e Belluto può essere esposta nei termini seguenti: il

⁶⁴² SCHMITT, *Filippo Fabri's "Philosophia naturalis Io. Duns Scoti" and its relation to paduan aristotelianism*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 310-311. BOTTIN, *L'opera logica... cit.*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 285.

⁶⁴³ *In Org.*, *Institutiones dialecticæ*, pars 2, tract. 1, cap. 4, n. 25; pp. 116b-117a.

principio è conosciuto grazie all'effetto; ci si deve dunque chiedere cosa la conoscenza dell'effetto grazie al principio aggiunga a ciò che dell'effetto era già noto. Come si vede, la critica di Stuart Mill al valore del sillogismo non è una novità nella storia della filosofia. I due conventuali spiegano che nel *regressus* non è in gioco un singolo effetto e il suo principio. La conoscenza comincia dall'effetto e, con procedimento *quia*, giunge al principio. Ad esso, tuttavia, conclude non un solo procedimento *quia*, bensì più procedimenti che hanno il loro inizio in effetti diversi. Dunque la conoscenza che si ha del principio è basata non su un solo effetto, bensì su più effetti, ed è pertanto più ampia di quella fornita da un solo effetto. Ne viene che conoscere il singolo effetto a partire dal principio tramite un procedimento *propter quid* è aggiungere qualcosa a ciò che di quell'effetto era precedentemente noto. Solo al termine di questo circolo, scrivono Mastri e Belluto, «habeatur certissima cognitio et scientifica de rebus»⁶⁴⁴. Sia il passo, molto più semplice, delle *Institutiones*, sia la trattazione della *disputatio* tredicesima convergono nel mettere in luce che per i nostri autori il *regressus* è null'altro che lo schema generale del modo in cui la conoscenza umana si impadronisce dei propri contenuti. Nel primo Mastri e Belluto difendono il valore del *regressus* appellandosi direttamente al modo umano di conoscere: da ciò che è più noto ai sensi a ciò che è più noto in sé. Nella seconda ne difendono l'utilità osservando che «hæc via ab effectu ad causam est nobis innata a natura, ut ait Aristoteles (...), et nonnisi hac via ex notioribus nobis fuerunt adiventæ scientiæ; quare si deinde non liceret reverti a causa ad effectum, nullæ, vel paucissimæ, darentur scientiæ “propter quid”»⁶⁴⁵. Ci si può ora chiedere se il *regressus*, così come ne parlano i nostri francescani, sia una teorizzazione di ciò che oggi chiameremmo circolo ermeneutico, in senso gadameriano. La risposta è parzialmente negativa. Gadamer presenta il circolo ermeneutico come strutturalmente incompiuto; inoltre esso è qualcosa che si sviluppa in una dialettica tra ciò che la conoscenza ha ordinato come proprio contenuto e il non ancora ordinato, sistemato, interpretato. Il *regressus*, al contrario, dopo aver portato dagli effetti alla causa e da questa di nuovo agli effetti non pare procedere oltre. A ciò va aggiunto che si può dubitare che il *regressus* sia una dialettica tra un orizzonte e un'alterità, giacché sembrerebbe

⁶⁴⁴ *Id.*, d. 13 *De demonstratione*, q. 4 *De circolo et regressu demonstrativo*; pp. 936b-940b, in particolare nn. 72-73; pp. 939b-940b. Sull'argomento cf. POPPI, *L'articolazione delle scienze nei commenti aristotelici degli scotisti padovani del Seicento*, in IDEM, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, Padova 1989, pp. 177-178.

⁶⁴⁵ *In Org.*, d. 13, q. 4, n. 70; p. 939a.

piuttosto un processo di chiarificazione di contenuti già acquisiti. Ciononostante ritengo che la dottrina di Mastri e Belluto abbia ampi punti di contatto con la nozione gadameriana di circolo ermeneutico; per far luce su questo punto, tuttavia, è necessario prestare attenzione anche ad altri aspetti del pensiero dei nostri autori. In primo luogo occorre non limitarsi a ciò che i due conventuali scrivono a proposito del tipo di *regressus* di cui si è detto finora. Mastri e Belluto si chiedono se sia possibile anche un *regressus* in cui il momento *propter quid* preceda il momento *quia*. Ora, essi rispondono che il *regressus* in cui il momento *quia* precede il momento *propter quid* è maggiormente conforme al modo umano di conoscere, tuttavia non è impossibile che si dia un *regressus* in cui il momento *propter quid* precede il momento *quia*⁶⁴⁶. Ebbene, questa precisazione è per noi preziosa: con essa, infatti, Mastri e Belluto ci dicono che anche nel caso in cui sia nota la causa e da questa si discenda all'effetto, è comunque possibile indagare ulteriormente quest'ultimo e arricchire la conoscenza che si aveva della causa stessa. Ma se così è, è posta la possibilità di intendere il *regressus* come un processo ciclico mai concluso. In secondo luogo occorre richiamare due aspetti della dottrina dei due confratelli sulla verità. Essi scrivono che «formalitas veritatis non consistit in simplicis adæquatione, sed in similitudine quadam intentionali; sed similitudo suo modo dicitur suscipere magis et minus; ergo et veritas»⁶⁴⁷. Il passo è importante perché mostra che l'adeguazione alla realtà è per essi qualcosa che ha dei gradi e che, quindi, può svilupparsi e perfezionarsi⁶⁴⁸. A ciò va aggiunto che, come ho ricordato più volte, per i nostri francescani gli uomini non possono avere altro termine immediato della conoscenza che il concetto oggettivo. Ne viene che la conoscenza scientifica consiste in una continua acquisizione di ciò che si dà come non ancora compreso, acquisito, e che tale acquisizione si manifesta nel piano dei contenuti concettuali precisamente come una chiarificazione di tali contenuti; una chiarificazione che avviene «non statim (...), sed paulisper», a seconda che l'intelletto si soffermi con maggiore o minore perspicacia a investigare i singoli elementi in connessione⁶⁴⁹. Posso dunque affermare che parlare di circolarità ermeneutica in senso gadameriano a proposito della concezione del procedere scientifico espressa dai nostri francescani non è far uso di

⁶⁴⁶ *Id.*, n. 73; p. 940b.

⁶⁴⁷ *Id.*, d. 10, q. 2, a. 4, n. 47; p. 788b.

⁶⁴⁸ *Ib.*; p. 788a-b.

⁶⁴⁹ *Id.*, d. 13, q. 4, n. 73; p. 940a.

una comoda etichetta interpretativa che esime dall'analisi particolareggiata del pensiero dei due colleghi. Avanzo al contrario l'ipotesi che questo sintagma colga lo spirito della loro teoresi. Essi vivono in un tempo in cui non si fa più ermeneutica di un testo; non gli resta altro da fare, allora, che tentare un'ermeneutica dei concetti, dei contenuti concettuali. Le scienze, così come sono concepite da Mastri e Belluto, sono delle ermeneutiche dei concetti, una progressiva chiarificazione del contenuto concettuale che esse pongono come proprio oggetto adeguato.

Tutto questo, come dicevo, è la risposta a un problema generale: come procede la conoscenza scientifica. Posso dunque affermare che i due conventuali ritenevano che il procedimento che porta alla conoscenza scientifica di un soggetto e delle sue proprietà avesse un andamento spirale secondo i modi ora esplicitati. Non vedo tuttavia ragione per cui si debba negare che un tale andamento caratterizzi anche la determinazione della natura stessa dei soggetti delle diverse scienze; si tratterà in tal caso di prestare attenzione non alla natura degli effetti, bensì alla natura della causa. Ne concludo che la decisione di studiare una certa serie di cose e di organizzare una scienza intorno ad esso è, nel pensiero di Mastri e Belluto, qualcosa che si inserisce all'interno di un circolo ermeneutico e che è ulteriore motore di quest'ultimo.

La natura della metafisica in particolare

INTRODUZIONE

La prima *disputatio* del *In Met.*⁶⁵⁰ è articolata in quattro *quæstiones*. Esse sono dedicate rispettivamente alla pervasività della speculazione metafisica⁶⁵¹, all'oggetto adeguato della metafisica⁶⁵², ai compiti e alle prerogative della metafisica rispetto alle altre scienze⁶⁵³ e, infine, alla natura della metafisica considerata sia in se stessa, sia in rapporto alle altre scienze⁶⁵⁴. Conformemente al fine della presente ricerca, darò conto soltanto delle prime due e di parte della quarta.

⁶⁵⁰ *In Met.*, d. 1 [*Disputatio*] *proæmialis in metaphysicam*; I, pp. 1-65.

⁶⁵¹ *Id.*, q. 1 *De sphaera metaphysicæ speculationis, an versetur circa omnia entia in speciali vel tantum in universali*; I, pp. 2a-16b.

⁶⁵² *Id.*, q. 2 *De adæquato metaphysicæ obiecto*; I, pp. 16b-38a.

⁶⁵³ *Id.*, q. 3 *De metaphysicæ muneribus et privilegiis*; I, pp. 38a-52a.

⁶⁵⁴ *Id.*, q. 4 *De natura et qualitate metaphysicæ*; I, pp. 52a-65b.

L'AMBITO DELLA METAFISICA

All'inizio del XIV secolo Antonio Andrés introduceva la prima delle sue *Quæstiones super Metaphysicam* con queste parole: «quia secundum doctrinam Aristotelis I *Posteriorum* notitia subiecti presupponitur toti scientie (nam de subiecto oportet presupponere quia est et quod est), idcirco ad expositionem libri methaphysice manum extendens (...) de subiecto methaphysice talem profero questionem. Utrum...»⁶⁵⁵. In questa prospettiva la determinazione della natura dell'oggetto della metafisica era il cominciamento quasi assoluto della metafisica. Oltre tre secoli più tardi, dopo i dibattiti sul grado di pervasività di tale scienza e, in questo ambito, dopo la pubblicazione delle opere filosofiche di Aversa, Mastri imposta il problema in modo meno diretto. Nel *In Org.*, come si è visto, Mastri e Belluto dedicano i primi paragrafi della terza *quæstio* della dodicesima *disputatio* alla questione relativa al senso in cui si può parlare di scienza totale. In tale sede essi sostengono due tesi e definiscono, in modo implicito, un metodo ben preciso. La prima tesi è quella per cui chi afferma che la metafisica si occupa di ogni natura nel dettaglio, deve affermare che l'orizzonte del sapere è completamente contenuto entro un'unica scienza onnicomprensiva e che, pertanto, vi è un'unica scienza totale, la quale lo è in modo assoluto. La seconda tesi è quella per cui da un lato non vi è nulla di contraddittorio nell'ammettere la possibilità del darsi di una scienza assolutamente totale, dall'altro la divisione dell'intero orizzonte del sapere in più scienze relativamente totali ha un fondamento nella realtà stessa delle cose studiate. Il metodo di indagine qui definito, infine, è quello per cui prima di determinare la natura dell'oggetto di una scienza totale, occorre determinarne in qualche misura l'ampiezza, il grado di pervasività; nel caso in esame, occorre stabilire che la scienza totale sulla natura del cui oggetto ci si interrogava era la scienza solo relativamente totale. Il problema viene sollevato dai nostri francescani anche nella *quæstio proæmialis* del *In Phys.*, opera che segue lo *In Org.* quanto all'ordine della dottrina ma lo precede quanto all'ordine di pubblicazione. Qui i due confratelli scrivono che «non sine magna ratione dubitari solet an metaphysica sit a philosophia», cioè dalla fisica, «condistincta veluti quædam scientia totalis et per se una, num potius sint scientiæ partiales unam totalem integrantes, cuius obiectum sit ens in sua communitate», come sostengono Bernardi e Aversa. Scoto, osservano, sostenne che le scienze si dividono secondo

⁶⁵⁵ ANTONIUS ANDREA, *Quæstiones super... cit.*, I, q. 1; c. A1rb.

il beneplacito degli uomini; il che, concludono, mostra che egli stesso fu dubbioso su questo argomento⁶⁵⁶. Nel *In Met.* Mastri esordisce affermando che la determinazione dell'oggetto adeguato della metafisica richiede la determinazione dell'orizzonte (*sphæra*) della stessa. Che la metafisica tratti di tutte le cose, osserva, è condiviso da tutti; ciò che è in discussione è se si occupi di tutto secondo le *rationes* specifiche di ogni cosa o secondo *rationes* solo universali e trascendenti. Decidere di questo problema, conclude implicitamente, è decidere della natura dell'oggetto adeguato della metafisica. Ecco perché prima di chiedersi quale sia l'oggetto adeguato di tale scienza, occorre interrogarsi *de sphæra metaphysicæ speculationis, an versetur circa omnia entia in speciali vel tantum in universali*, come recita il titolo stesso della *quæstio*⁶⁵⁷. Su questo tema, prosegue il meldolese, vi sono tre posizioni. Una prima è quella per cui la metafisica si occupa delle nature particolari di tutte le cose. Abbracciano questa tesi Egidio Romano, Giovanni Buridano, Paolo Veneto, Bernardi (*Antonius Mirandulanus*), Piccolomini; tra gli scotisti Vigerio, Malafossa (*Bargius*), Graziano da Brescia. A favore di questa dottrina possono essere portate sia argomenti di autorità che argomenti di ragione. In particolare, questi ultimi sono due. In primo luogo, scrive Mastri, la scienza che ha per oggetto adeguato un genere, si occupa anche delle specie contenute sotto quel genere secondo le loro nature specifiche, come accade nel caso di logica e filosofia naturale. In secondo luogo, prosegue il meldolese, come già osservava Scoto le scienze particolari conoscono i propri principi unicamente in modo confuso; ora, la metafisica ha la capacità di conoscere chiaramente quei principi; dunque ha la capacità di studiare la quiddità delle nature particolari da cui quei principi derivano. Una seconda posizione è quella per cui la metafisica si occupa solo dei predicati generali e trascendenti dicibili di tutte le cose. Abbracciano questa tesi sia tomisti, tra cui Domenico di Fiandra e Aquari, che scotisti, tra cui Antonio Andrés, Fabri, Zerbo. Anche a favore di questa dottrina possono essere portati sia argomenti di autorità che argomenti di ragione. Questi ultimi sono essenzialmente due. In primo luogo, si osserva, se la metafisica si occupasse di ogni natura scendendo nel particolare, tutte le altre scienze sarebbero inutili. In secondo luogo va notato che il Sottile afferma che nello stato

⁶⁵⁶ *In Phys.*, q. procemialis ad universam philosophiam naturalem *De adæquato philosophiæ naturalis obiecto*, a. 1 *In quo resolvitur quæstio de obiecto materiali philosophiæ peripateticæ*, n. 4; p. 3a.

⁶⁵⁷ *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 2; I, p. 2a-3a.

presente l'uomo non ha la capacità di elaborare una scienza di ciò che è proprio delle sostanze separate; dunque anche questo tipo di sostanze sarà studiabile e studiato solo nella misura in cui possono essere attribuiti ad esse i predicati dicibili di tutte le cose. Una terza posizione è quella per cui la metafisica si occupa delle nature delle cose materiali solo in modo generale e delle nature delle cose immateriali scendendo nel particolare. Essa è seguita da Averroè e Giovanni di Jandun, dai tomisti migliori, tra cui Barbo, dagli scotisti migliori, tra cui Trombetta e Meurisse, e dai neoterici, tra cui Suárez. Questa, conclude Mastri, è la dottrina che egli intende sostenere⁶⁵⁸.

Per risolvere correttamente il problema, scrive il meldolese, occorre introdurre due chiarimenti preliminari. Il primo riguarda l'unità e la distinzione di fisica e metafisica ed è un approfondimento della discussione contenuta nel *In Org.* circa il senso in cui si può parlare di scienza totale. Mastri sostiene una tesi bimembre. Primo: è possibile che si dia una scienza assolutamente totale il cui soggetto sia l'ente in tutta la sua ampiezza; in tal caso fisica, metafisica e matematica si distinguono da essa non come scienze totali sul suo medesimo piano, bensì come sue parti. Secondo: fisica e metafisica si distinguono tra loro come due scienze totali. Circa la prima parte della tesi, il meldolese osserva che Suárez e Fabri negano che possa esservi una scienza siffatta: fisica, metafisica e matematica, argomentano, non hanno connessione tra loro e differiscono radicalmente nel modo di procedere; dunque non possono costituire le parti di una scienza più vasta. Mastri fa proprie le obiezioni di Aversa a questa dottrina. È falso, egli scrive, che fra tali scienze non vi sia connessione: la conoscenza distinta dell'inferiore presuppone la conoscenza dei gradi superiori; dunque «qui vellet servare ordinem naturæ, deberet continuata serie quæstionum et tractatum eas explicare inchoando a supremo entis prædicato et per omnia et singula eius genera discurrendo usque ad ultimas species». Ne viene che è possibile affermare che la filosofia naturale si divide in fisica e metafisica; è però anche falso, prosegue, che, come sostiene Aversa, esse siano talmente unite da non potersi distinguere: fisica e metafisica, scrive, differiscono per cosa considerata e modo di considerarla; dunque esse devono essere distinte (così come ha fatto Aristotele) per ragioni di comodità, al fine di evitare confusione e, salvato l'ordine della dottrina, essere condotti dalle cose sensibili alle intelleggibili e incorporee. Dunque fisica e metafisica si distinguono come due scienze totali; resta che esse sono tra loro più

⁶⁵⁸ *Id.*, n. 3; I, pp. 3a-4a.

prossime di quanto entrambe siano prossime alla matematica⁶⁵⁹. L'argomentare di Mastri è un po' ellittico e presuppone evidentemente quanto scritto nel *In Org.*; nondimeno l'intero passo merita alcuni commenti. Innanzi tutto va detto che Suárez e Fabri si erano resi conto, almeno in parte, degli inconvenienti della loro posizione. Nelle *Expositiones et disputationes*, ad esempio, il conventuale faentino si pone il seguente problema: se non vi è una scienza che abbraccia fisica e metafisica, come si può sapere che esse sono scienze diverse? Ed ecco la sua risposta: la potenza intellettuale è una; dunque può confrontarle⁶⁶⁰. Valuti il lettore, se lo desidera, il valore di tale argomento; da parte mia mi limito ad osservare che Fabri nega non che la potenza intellettuale possa conoscere tutto ciò che può conoscere, bensì che vi sia un'unica scienza per tutto ciò che essa può conoscere. Ne deduco che, se non altro, l'ideale enciclopedico secentesco è maggiormente vivo in Mastri di quanto lo sia nel suo più anziano correligionario. Di grande interesse, a questo proposito, è il confronto tra la dottrina del meldolese e quella di Aversa. Il chierico regolare influenza il nostro francescano su almeno tre punti. In primo luogo quanto allo stesso imporsi della problematica. Più che Nifo, Bernardi o Sireno, è Aversa colui che costringe Mastri, così come aveva costretto Pasqualigo, ad affrontare tematicamente la questione e ad ordinare lo sviluppo delle proprie dottrine tenendo conto di essa. In secondo luogo quanto all'ideale di scienza assolutamente totale. Il passo del meldolese che ho riportato poc'anzi ricorda da vicino un passo del chierico regolare: «convenientius atque etiam commodius nobis esse videtur hanc totam philosophiam per modum unius totalis scientiæ, metaphysicam et physicam complectendo, disponere atque contexere consequenter et ordinate una serie continuando tractationes et quæstiones philosophicas de omnibus rebus a supremo entis prædicato per omnia eius genera usque ad ultimas species»⁶⁶¹. In terzo luogo Mastri dipende da Aversa, o perlomeno lo segue, quanto alla convinzione che fisica e metafisica siano più prossime tra loro di quanto siano prossime alla matematica; ove si osservi, però, che così facendo entrambi si inseriscono nel solco dell'imbarazzo dei pensatori medioevali di fronte allo statuto epistemologico di quest'ultima scienza. Non per nulla nessun *cursus* scolastico secentesco, per quanto mi è noto, presenta una sezione dedicata alla matematica. Quanto detto non toglie che il meldolese prenda le distanze

⁶⁵⁹ *Id.*, nn. 3-4; I, pp. 4a-5a.

⁶⁶⁰ FABER, *Expositiones... cit.*, I, d. 13, cap. 2; p. 54a.

⁶⁶¹ AVERSA, *Philosophia... cit.*, q. 1, sect. 6; I, p. 26b.

dal pensatore campano su almeno quattro punti. In primo luogo ritiene che fisica e metafisica si distinguano come scienze totali, contro quanto affermato da Aversa. In secondo luogo aggiunge qualcosa di personale al modo in cui il chierico regolare concepisce l'unità di tali scienze. Non mi pare, per quanto ho visto, che Aversa ammetta nelle scienze altra unità da quella specifica. Mastri, al contrario, ritiene che sia fisica che metafisica siano dotate, a livello oggettivo, solo di unità generica; è quindi per lui spontaneo sostenere che l'argomento di Suárez e Fabri dimostra che le scienze speculative non convengono in una scienza totale dotata di unità specifica, ma non impedisce che esse convengano in una scienza totale dotata solo dell'unità di un genere remoto⁶⁶². In terzo luogo il meldolese fa uso della distinzione tra ordine della dottrina e ordine della realtà. Con ciò egli concede al chierico regolare che il «disporre atque contexere consequenter et ordinate una serie continuando tractationes et quæstiones philosophicas de omnibus rebus a supremo entis prædicato per omnia eius genera usque ad ultimas species» abbia un qualche valore scientifico, tuttavia, con Aversa contro Aversa, gli rimprovera che una siffatta organizzazione del sapere non è affatto comoda o opportuna. Infine noto che non ho trovato il termine “*sphæra*”, che mi sono permesso di tradurre con “orizzonte” e con cui Mastri indica il grado di pervasività di una scienza, né negli scritti del chierico regolare, né in quelli di Pasqualigo, né nei volumi del *cursus* filosofico di Mastri e Belluto curati da entrambi i due confratelli; parrebbe dunque un contributo originale del meldolese.

Il secondo chiarimento preliminare concerne la distinzione tra metafisica in sé e metafisica così come ne parla Aristotele ed è da noi acquisita. Lo *In Met.* dedica alla tematica uno spazio modesto, ma porta a compimento una discussione che ha avuto inizio con la pubblicazione del *In Phys.*. La *quæstio proæmialis* di quest'opera è dedicata alla determinazione dell'oggetto della fisica (*philosophia*). Ora, nelle prime righe di tale *quæstio* Mastri e Belluto scrivono che altro è la fisica così come essa è in sé, altro è la fisica così come la elabora (*tradit*) Aristotele; dunque, concludono, altro è indagare la natura dell'oggetto della fisica così come essa è in sé, altro è indagare la natura dell'oggetto della fisica così come ce la offre Aristotele: «quia quæstio hæc <de obiecto philosophiæ> moveri potest tam de philosophia in se, prout adæquate institui potest secundum totam suam latitudinem, quam de philosophia prout est ab Aristoteli tradita (...), hinc seiunctim de obiecto philosophiæ hoc vel

⁶⁶² *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 3; I, p. 4a.

illo modo consideratae disseremus». La ragione della distinzione tra i due tipi di fisica è illustrata subito dopo: «quia licet Aristotelis philosophiam sumpserimus, et commentariis illustrandam, et disputationibus enucleandam, tamen quia eam conscribere philosophiam intendimus quæ nostræ theologiæ famulari possit et debeat, cum Philosophus in multis erraverit variaque principiis fidei nostræ repugnancia assererit, ideo postquam sensum Philosophi breviter explicuerimus, si principiis fidei non erit consentaneus limites aristotelicæ philosophiæ egrediemur et philosophiam secundum se trademus». Gli strumenti di tale operazione sono la natura stessa delle cose e la ragione naturale: essi, dichiarano, elaboreranno una fisica così come è in se stessa «ipsi naturæ lumini ac naturali rationi, quantum fieri potest, innixi, quæ apud nos semper et ubique magis valebit quam nuda Aristotelis auctoritas»⁶⁶³. Ebbene, presentata in questo modo la distinzione tra una scienza così come è in sé e una scienza così come la elabora Aristotele riecheggia i proclami anti-aristotelici degli umanisti e le polemiche anti-averroiste dell'ambiente padovano. Inoltre, essa potrebbe essere una presa di distanza dal modo in cui Filippo Fabri presenta la propria metafisica: come, si vede, null'altro che un'esposizione della metafisica dello Stagirita. Ai nostri occhi, infine, potrebbe avere anche il valore di una distinzione tra storiografia e teoresi. Senonché, già a partire dalla pagina successiva essa acquisisce un significato almeno in parte diverso. Mastri e Belluto sostengono che la fisica così come la elabora Aristotele e la fisica così come è in se stessa hanno il medesimo oggetto formale ma differenti oggetti materiali. Entrambe hanno per oggetto formale la naturalità detta dalla natura che è principio delle affezioni naturali⁶⁶⁴, tuttavia la prima ha per oggetto materiale il corpo sostanziale e naturale preso in tutta la sua ampiezza⁶⁶⁵, la seconda ha per oggetto materiale la sostanza finita naturale, inclusi gli angeli e l'anima separata⁶⁶⁶. È chiaro che questa tesi modifica in modo consistente il senso della distinzione tra i due tipi di fisica che emergeva dalle prime battute dei nostri francescani e costringe a chiedersi se la distinzione tra i due tipi di fisica sia la distinzione tra una fisica elaborata nel passato da un certo autore e una fisica in fase di elaborazione, oppure sia la distinzione tra la fisica che può essere elaborata da un intelletto *pro statu isto* e la fisica che potrebbe essere elabo-

⁶⁶³ *In Phys.*, q. proœmialis, [prologus], n. 1; pp. 1b-2a.

⁶⁶⁴ *Id.*, a. 3 *In quo resolvitur quæstio de obiecto formali philosophiæ*, nn. 28.29; pp. 17b.18b-19a.

⁶⁶⁵ *Id.*, a. 1 *In quo resolvitur quæstio de obiecto materiali philosophiæ peripateticæ*, n. 5; p. 3b.

⁶⁶⁶ *Id.*, a. 2 *In quo resolvitur quæstio de obiecto materiali philosophiæ in se*, n. 21; pp. 13b-14a.

rata *ex natura potentiae*. Nel dettaglio, si danno tre interrogativi. In primo luogo ci si deve chiedere se la fisica *secundum se considerata et in tota sua latitudine* sia quella che un intelletto *pro statu isto* può elaborare superando gli errori di Aristotele o sia quella che un intelletto può elaborare solo *ex natura potentiae*. Questa domanda trova una risposta esaminando i passi di Scoto invocati dai due conventuali. Essi ovviamente non citano il *De cognitione Dei* edito da Harris: quest'opera, infatti, a quel tempo non era conosciuta. Ma non citano neppure il prologo e la prima *quæstio* del primo libro delle *Quæstiones subtilissimæ*. Si appellano, invece, a ciò che il Sottile scrive nella prima *quæstio* del sesto libro di tale opera. Qui il maestro scozzese osserva che se anche le sostanze separate avessero proprietà (*passiones*) proprie, non le potremmo comunque conoscere con i sensi. Da ciò egli trae tre conseguenze. Primo: la conoscenza speculativa che può essere acquisita dall'uomo «*ex naturali lumine intellectus, scilicet ex principiis cognitis via sensus*» non comprende la conoscenza speculativa delle sostanze separate «*quantum ad propria ipsarum*». Secondo: delle sostanze separate sono note le sole proprietà dell'ente. Terzo: la sostanza separata è «*subiectum secundæ scientiæ speculativæ possibilis intellectui cognoscenti ipsam sub propria ratione, sed non nobis*»⁶⁶⁷. Da queste considerazioni, infine, Scoto ricava uno schema complessivo delle divisioni delle scienze secondo l'oggetto. L'ente si divide in ente comunissimo e in ente meno comune. Il primo è oggetto della metafisica. Il secondo si divide ulteriormente in sostanza incorporea e sostanza corporea. La prima è oggetto di una scienza che «*non est nobis possibilis pro nunc*». La seconda considerata in un modo è oggetto della fisica, considerata in un altro è oggetto della matematica⁶⁶⁸. Matri e Belluto si guardano bene dal ricordare questo schema: esso, infatti, sembrerebbe dar ragione a Fabri la cui posizione, come vedremo, sarà esplicitamente rifiutata dal meldolese. Essi si concentrano invece, e non senza buoni motivi, sull'affermazione per cui la sostanza separata è «*subiectum secundæ scientiæ speculativæ possibilis intellectui cognoscenti ipsam sub propria ratione, sed non nobis*». Ora, il problema è: qual è la *secunda scientia speculativa* di cui Scoto parla in questo passo? Personalmente reputo che si tratti della teologia sacra; i due colleghi rispondono invece che si tratta della fisica e sulla base di questa interpretazione, che ha il pregio di dare una certa coerenza al procedere del Sottile, sostengono che la fisica presa così come è in se stessa ha per

⁶⁶⁷ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. subt.*, VI, q. 1, nn. 9.11.

⁶⁶⁸ *Id.*, n. 12.

oggetto materiale ogni sostanza finita naturale, ossia ogni sostanza creata. Ne viene che la fisica *secundum se considerata et in tota sua latitudine* di cui parlano i nostri francescani è quella che un intelletto può elaborare solo *ex natura potentiae*. Il secondo interrogativo che dobbiamo porci è se per giungere a questo risultato Matri e Belluto ricorrono a dati rivelati, come sono le conoscenze che gli uomini hanno sulla natura degli angeli e sulla condizione dell'anima separata; si potrebbe supporre, infatti, che solo grazie alla rivelazione diviene noto agli uomini che vi sono oggetti che potrebbero essere indagati dalla fisica se l'intelletto fosse in grado di esercitare tutte le sue capacità. Ebbene, la questione è delicata. Nei passi ora in esame non vi è alcun ricorso appariscente alla rivelazione o alla fede. A ciò va aggiunto che per i due conventuali è possibile dimostrare filosoficamente sia che la capacità dell'intelletto *pro statu isto* non è la capacità dell'intelletto *ex natura potentiae*, sia che l'intelletto *ex natura potentiae* è naturalmente capace di conoscere gli immateriali finiti per ciò che hanno di proprio⁶⁶⁹. Resta però senza risposta la questione fondamentale: se sia o non sia possibile dimostrare filosoficamente che gli angeli sono capaci di moto, o almeno che è possibile che essi ne siano capaci. Il terzo interrogativo che ci attende è se vi sia coerenza tra ciò che i nostri autori scrivono nel primo paragrafo della *quæstio* in esame e ciò che scrivono negli articoli della stessa. A mio avviso la risposta è negativa: nel primo luogo la fisica *peripatetica* appare una fisica storicamente superata, macchiata da gravi errori; nel secondo gruppo di luoghi essa si identifica con la fisica di cui gli uomini sono capaci *pro statu isto* e diviene, in tale ambito, al tempo stesso corretta ma non superabile. La posizione dei due confratelli è dunque ambigua. Contro la dottrina di Matri e Belluto prese esplicitamente posizione, nel 1642, John Ponce. I due conventuali, scrive lo scotista irlandese, sostengono che l'oggetto della fisica così come essa ci è offerta da Aristotele è la sostanza materiale, mentre l'oggetto della fisica così come essa è per quel che è in se stessa è la sostanza naturale in generale⁶⁷⁰. Ebbene questa tesi, prosegue il recollecto, è falsa. Gli angeli non rientrano in alcun modo in ciò che la fisica considera: essi, infatti, astraggono dalla materia fisica e la loro mobilità non spetta alla scienza fisica perché non è una mobilità fisica. È falso, inoltre, che quando Scoto nella prima *quæstio* del libro sesto delle *Quæstiones subtilissimæ* parla di se-

⁶⁶⁹ *In De anima*, d. 6, q. 6, nn. 161-163; pp. 447b-449a.

⁶⁷⁰ PONCIUS, *Integer... cit.*, [Physica], d. 1 *Proæmialis de natura physicae*, q. 1 *Quodnam sit obiectum physicae*, [prologus], n. 2; p. 373b.

cunda scientia si riferisca alla fisica. Ne viene che distinguere una fisica «secundum se» da una fisica «secundum quod tradita est a Philosopho» è «omnino inutilem»⁶⁷¹. È chiaro che la critica di Ponce si fonda su un preciso presupposto: quello per cui la fisica ha per oggetto adeguato ciò che è materiale; non si pone dunque per lui il problema di stabilire in qual modo la fisica possa essere competente su qualcosa di spirituale. Nel *In Met.* il meldolese mostra di aver perfettamente compreso quale sia l'oggetto del contendere e dedica precisamente al tema del moto degli angeli gli ultimi tre paragrafi della *quæstio* ora in esame; nondimeno difende anche la distinzione tra fisica così come è in se stessa e fisica così come la elabora Aristotele. Vedremo questo punto tra poche righe; ora invece devo richiamare un secondo luogo dell'opera di Matri e Belluto in cui essi accennano alla distinzione tra una scienza così come è in se stessa e una scienza così come è da noi elaborata. Nell'introduzione alla terza *quæstio* della dodicesima *disputatio* del *In Org.* i nostri francescani introducono la distinzione tra la metafisica così come può essere presentata per se stessa (*tradi*) e la metafisica come è stata posta in essere da Aristotele (*ab Aristotele instituta*). Si è visto che in quella sede i due conventuali sostengono che non vi è nulla di contraddittorio nell'ammettere la possibilità del darsi di una scienza onnicomprensiva. Contro questa posizione essi si muovono la seguente obiezione: nella nona *quæstio* del primo libro delle *Quæstiones subtilissimæ* Scoto nega che la metafisica possa occuparsi delle quiddità di tutte le cose prese in particolare; dunque nega che possa darsi una scienza siffatta. Tra le varie repliche che essi forniscono all'argomento, tutte in verità degne di nota, ci interessa ora soprattutto l'ultima: «loquitur de metaphysica non prout tradi poterat, sed ut fuit ab Aristotele instituta»⁶⁷². Si può avere qualche piccolo dubbio su quale sia il soggetto di «loquitur», tuttavia il senso dell'affermazione dei nostri autori non cambia: Scoto avrebbe negato in quel passo che la metafisica possa occuparsi di tutte le cose perché stava pensando alla metafisica così come fu elaborata da Aristotele; dunque, possiamo concludere, la metafisica *prout tradi poterat* è una scienza onnicomprensiva.

Reputo che Scapin abbia letto con questa precomprensione della distinzione tra i due tipi di metafisica il testo del *In Met.* che mi accingo ad esaminare: egli sostiene, infatti, che secondo Matri Scoto riterrebbe che la metafisica in sé sia un sapere unificante universale, cioè una

⁶⁷¹ *Id.*, concl. 1, nn. 4-7; pp. 374a-374b.

⁶⁷² *In Org.*, d. 12, q. 3, [prologus], n. 57; p. 859a.

scienza di tutti gli enti sia in generale che in particolare, mentre solo la metafisica così come gli uomini sono capaci di elaborarla *pro statu isto* sia una scienza dell'ente corporeo in generale e dell'incorporeo in particolare. Ebbene, questa interpretazione è confacente a quanto Mastri e Belluto scrivono nel *In Org.*, ma non si adatta a ciò che il meldolese scrive nel *In Met.*. Come ho detto, qui Mastri afferma che occorre distinguere tra metafisica *in se* e metafisica *in nobis*, o *prout tradita est ab Aristotele*. Esse hanno in comune l'essere una conoscenza stabile e naturale dell'oggetto metafisico in un intelletto creato. Differiscono però perché la prima è la conoscenza che si ha dell'oggetto per quanto esso è naturalmente capace di manifestarsi all'intelletto *ex natura potentiae*; la seconda è la conoscenza che si ha dell'oggetto per quanto è da noi attingibile *pro statu isto* attraverso i sensi. Orbene, il conventuale romagnolo non applica immediatamente al proprio discorso tale distinzione; essa però, come vedremo tra breve, gli è necessaria non per evitare che la metafisica si occupi di ogni quiddità presa nel dettaglio, bensì per spiegare la ragione per cui apparentemente la metafisica non ha competenza su tutte le proprietà particolari degli enti immateriali: perché, argomenterà, la metafisica alla quale si pensa quando si formula tale osservazione è quella elaborata nello stato presente⁶⁷³. Va dunque rilevato che la distinzione tra i due tipi di metafisica riveste ruoli diversi nel *In Org.* e nel *In Met.*. Tornando al testo ora in esame, va notato che l'introduzione di questa distinzione offre a Mastri l'occasione per difendere la distinzione tra fisica in sé e fisica così come ce la presenta Aristotele. Se, scrive il meldolese, l'oggetto metafisico non si manifesta al nostro intelletto quanto potrebbe manifestarsi ad esso *ex natura potentiae*, «cur (...) obiectum physicum penetrabitur modo ab intellectu nostro totaliter et exacte, adeo ut nulla eum lateat physica veritas» visto che «via et methodus dignoscendi» è *pro statu isto* nei due casi identico, ossia «via sensus»?⁶⁷⁴ Nel 1649 Ponce controbatterà a questa replica ribadendo le sue tesi di fondo: in primo luogo la metafisica astrae non dalla materia per cui un soggetto è detto mobile, bensì dalla materia per cui esso è detto materiale; in secondo luogo gli angeli per il filosofo (con la “f” minuscola) sono mobili, seppur di una mobilità diversa da quella delle sostanze materiali⁶⁷⁵. Si capisce dunque la ragione per cui al raccolto pare del tutto inutile la distinzione tra i due tipi di fisica, tanto da non

⁶⁷³ *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 5; I, p. 5a-b.

⁶⁷⁴ *Ib.*; I, p. 5b.

⁶⁷⁵ PONCIUS, *Integer... cit.*, [Physica], d. 1, q. 1, additio; pp. 378a-379b.

menzionarla neppure: la fisica è capace di far pienamente presa sul proprio oggetto anche *pro statu isto* perché tale oggetto è qualcosa di materiale. In verità Mastri risponde a Ponce anche su questo punto, come vedremo tra breve. Devo tuttavia rilevare che nella tesi del conventuale c'è un aspetto che lo scotista irlandese non coglie, o perlomeno non evidenzia. Il modo in cui il meldolese si esprime mi spinge a ritenere che egli reputasse la fisica una scienza ancora da ultimare e la realtà fisica un ambito ricco di spazi inesplorati. Egli conclude la difesa della propria posizione con questa frase: «fatendum igitur multas nos latere pro statu isto veritates nedum in metaphysica, sed etiam in physica». Ne concludo che anche nel *In Met.* resta viva l'ambiguità presente nel *In Phys.*. Mastri e Belluto ritengono che la fisica *peripatetica* sia non solo superabile, ma anche superata. Essi sono al corrente delle scoperte fisiche, astronomiche e tecnologiche più recenti; le discutono analiticamente, si mantengono fedeli alle tesi tradizionali, tuttavia si mostrano al tempo stesso possibilisti. In materia di struttura dell'universo, ad esempio, sostengono una dottrina geocentrica problematizzata, aperta agli influssi di Brahe ma incline a superare anche le tesi di quest'ultimo. Soprattutto, definiscono il proprio ruolo dichiarando una certa incompetenza su questi argomenti⁶⁷⁶. Certo, il clima inquisitorio dell'epoca favoriva il diffondersi di dichiarazioni di questo tenore, tuttavia vedo anche indizi che invitano a pensare che essi si rendessero conto che la fisica dei loro tempi si stava muovendo su strade che difficilmente potevano essere ricondotte agli itinerari tradizionali. Al tempo stesso, però, la perspicacia dei nostri francescani entra in crisi nel momento in cui essi concepiscono il superamento della fisica *peripatetica* come l'elaborazione di una fisica condotta da un intelletto *ex natura potentiae*; è chiaro, infatti, che in tale prospettiva *pro statu isto* la fisica *peripatetica* è invalicabile. Avanzo l'ipotesi che fosse questa l'unica forma nella quale i due conventuali, stretti dalla fedeltà al dettato ecclesiastico (e dal timore per gli strumenti coercitivi di cui quest'ultimo disponeva), potevano non tanto scrivere di un superamento della fisica *peripatetica*, quanto pensare ad esso.

Poste queste premesse, Mastri presenta la propria soluzione: intendendo per metafisica l'intera filosofia naturale, ossia una scienza speculativa avente per oggetto l'ente in tutta la sua ampiezza, la metafisica

⁶⁷⁶ THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, VII, cap. 15 *The scotist revival*, New York 1958, pp. 465-476. COSTA, *Bonaventura Belluto e le scienze fisico-astronomiche nel "De coelo et metheoris"*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 313-323. POPPI, *L'articolazione... cit.*, 1989, pp. 169-173.

considera tutte le cose sia secondo le loro *rationes* generali, sia secondo le loro *rationes* particolari; intendendo, invece, per metafisica una scienza condistinta dalla fisica, la metafisica considera le cose materiali quanto alle sole loro *rationes* generali, le cose immateriali sia quanto alle loro *rationes* generali, sia quanto alle loro *rationes* particolari. Il meldolese prova con facilità la prima parte della tesi: la metafisica così intesa ricopre l'ambito di tutto lo scibile; dunque riveste i compiti di tutte le scienze⁶⁷⁷. Più laboriosa, invece, è la dimostrazione della seconda parte. Essa è divisa in tre momenti: il primo dedicato alle cose materiali, il secondo alle cose in generale, il terzo alle cose immateriali. Circa le cose materiali, il nostro francescano dimostra che la metafisica presa come scienza condistinta dalla fisica non le può considerare quanto alle loro nature particolari. Mastri fa uso, in definitiva, di due prove. Primo: la metafisica astrae dalla materia; dunque non fa presa su ciò che non può essere definito senza la materia. Secondo: se la metafisica si occupasse delle nature materiali prese per ciò che hanno di particolare, essa da un lato coglierebbe gli aspetti specifici di tali cose, dall'altro li risolverebbe negli aspetti universali; ma le altre scienze si limitano a studiare gli aspetti specifici delle cose; quindi la metafisica non solo farebbe ciò che fanno le altre scienze, ma lo farebbe meglio di come lo fanno queste ultime; dunque renderebbe inutile ogni altra scienza. A questi argomenti il meldolese aggiunge due precisazioni. In primo luogo, osserva, è errato concepire la conoscenza dei particolari solo come risoluzione di questi ultimi nei principi più generali: considerare qualcosa dal punto di vista di una qualche *ratio* comunissima non è considerarlo secondo la sua natura particolare. In secondo luogo, prosegue, è errato separare la scienza delle quiddità particolari da quella degli accidenti propri o comuni. *In primis*, spiega, la scienza delle sostanze e degli accidenti è unica: la scienza si occupa degli accidenti per conoscere il soggetto, come scrive Aristotele, e, viceversa, si occupa del soggetto per conoscere i suoi accidenti propri, come scrive Alessandro di Hales. Inoltre, prosegue, va tenuto presente che non vi è scienza di qualcosa di puramente accidentale⁶⁷⁸. Tali precisazioni sono storiograficamente assai interessanti. Esse vanno contro i tentativi più arcaici di vedere nella metafisica una scienza capace di studiare le cose particolari nel dettaglio. La seconda, per di più, è una precisa presa di posizione contro la tesi di Antonio Andrés per cui alla metafisica compete di conoscere

⁶⁷⁷ *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 6; I, pp. 6a-7a.

⁶⁷⁸ *Id.*, mn. 7-8; I, pp. 7a-8b.

scientificamente la quiddità di tutte le sostanze ma non le compete di conoscere gli accidenti, o almeno gli accidenti *per accidens*, di tali sostanze. Ciò non impedisce, tuttavia, che la metafisica presa come condistinta dalla fisica consideri tutte le cose, e dunque anche quelle materiali, dal punto di vista delle *rationes* generali e trascendenti. In primo luogo, argomenta il nostro francescano, la metafisica considera l'ente in quanto ente; ma l'ente e le sue parti sono qualcosa di generalissimo; dunque considera tutto secondo *rationes* generalissime. In secondo luogo, incalza, tale scienza considera tutto ciò che è astratto dalla materia sia secondo l'essere, sia secondo la considerazione; ora, le *rationes* universalissime e astrattissime possono essere nella materia ma non comprendono la materia nelle loro definizioni; dunque la metafisica si occupa di tutte le cose, anche di quelle materiali, secondo tali *rationes* generali⁶⁷⁹. Infine, circa le cose immateriali Matri sostiene, come si è detto, che la metafisica presa come condistinta della fisica le considera anche dal punto di vista delle ragioni particolari. Il fatto è, scrive il meldolese, che la metafisica si occupa di ciò che è astratto dalla materia. Ma, rileva, vi sono due tipi di realtà astratte dalla materia: quelle astratte per indifferenza, cioè quelle generalissime; e quelle astratte per essenza, cioè quelle separate. Ne, viene che la metafisica presa come condistinta dalla fisica si occupa sia delle une che delle altre; ossia, ed è questo il punto, essa si occupa di tali generi di realtà per tutto ciò che esse sono. Dunque la metafisica si occupa sia di tutti gli aspetti delle realtà generalissime, sia di tutti gli aspetti delle realtà separate; il che significa che si occupa di queste ultime entrando nel dettaglio. Ora, questa dottrina si imbatte in una difficoltà: le proprietà proprie delle sostanze separate sono inaccessibili all'uomo, almeno *pro statu isto*; ci si può dunque chiedere a che titolo si affermi che sono di competenza della metafisica. Ebbene, al fine di difendersi da questa considerazione Matri introduce un'avvertenza. I concetti propri delle sostanze separate, spiega, sono di due tipi: *proprij ex communibus* e *proprij ex proprijs*. Quelli del primo tipo sono generati aggregando più concetti comuni; un esempio di essi sono i concetti di "ente infinito" e "sostanza immateriale". Quelli del secondo tipo sono tratti direttamente dalle sostanze immateriali e si dividono a loro volta in due gruppi: i concetti degli immateriali finiti e i concetti propri di Dio. Tutto questo, conclude il nostro autore, decide della natura della scienza che ha competenza su tali concetti. Lo studio dei concetti *proprij ex communibus* rientra anche nei compiti della metafisica per noi; lo studio

⁶⁷⁹ *Id.*, n. 9; I, pp. 8b-9a.

dei concetti *proprij ex proprijs* delle sostanze immateriali finite rientra solo nei compiti della metafisica in sé; lo studio dei concetti *proprij ex proprijs* di Dio appartiene ai compiti riservati alla teologia sacra⁶⁸⁰.

Il complesso delle argomentazioni di Mastri a proposito degli ambiti dei diversi tipi di metafisica non può non destare sorpresa. Nella soluzione che egli fornisce al problema che genera la presente *quaestio*, il nostro conventuale fa uso di un intreccio di presupposti tutt'altro che evidenti. Talvolta presuppone che la metafisica, presa come condistinta dalla fisica, abbia per oggetto l'ente in quanto ente e presenta tale oggetto come qualcosa di generalissimo; talvolta presuppone che la metafisica, presa nel medesimo senso, abbia per oggetto ciò che è astratto dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione. Ora, ci si può chiedere cosa egli intenda per "ente in quanto ente"; dove abbia dimostrato che la metafisica ha per oggetto l'ente in quanto ente; cosa intenda per "ciò che è astratto dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione"; dove abbia dimostrato che la metafisica ha per oggetto ciò che è astratto dalla materia secondo l'essere e secondo la considerazione; e, infine, dove abbia dimostrato che "ente in quanto ente" equivalga a "ciò che è astratto secondo l'essere e secondo la considerazione". Infine, non può non destare sconcerto il fatto stesso che il nostro francescano presenti l'oggetto della metafisica come ciò che è astratto secondo l'essere e secondo la considerazione. Come si vide a suo tempo, all'inizio dell'articolo del *In Org.* dedicato alla natura dell'oggetto formale di una scienza Mastri e Belluto passano in rassegna le diverse interpretazioni della tesi per cui le scienze si distinguono sulla base del grado di astrazione. Una di queste era quella di coloro per cui i gradi di astrazione consistono nel fatto che in un primo grado è colto intelligibilmente qualcosa che non è astratto né realmente, né di ragione, in un secondo qualcosa che è astratto di ragione, ma non realmente, in un terzo qualcosa che è astratto realmente e di ragione⁶⁸¹. Ora, su questa interpretazione i due francescani non danno alcun giudizio e si limitano a scrivere che «est frequens expositio apud multos»; ebbene, ciò ci pone di fronte a un paradosso: la definizione dell'oggetto della metafisica come ciò che è astratto secondo l'essere e secondo la considerazione nel *In Org.* non riceve alcuna attenzione, nel *In Met.* è a fondamento della soluzione del problema decisivo del grado di pervasività di tale scienza. Di tutto questo Mastri è pienamente cosciente. Nei paragrafi seguenti

⁶⁸⁰ *Id.*, nn. 10-11; I, pp. 9a-10a.

⁶⁸¹ *In Org.*, d. 12, q. 3, a. 1, n. 60; p. 860a.

egli confronta il criterio della generalità dell'oggetto con quello del tipo di astrazione per cui è astratto. Dei contenuti di tali testi renderò conto tra breve; ora desidero mettere in evidenza che in essi il meldolese rinvia per spiegazioni alla *quæstio* seconda, dedicata precisamente all'oggetto della metafisica: al termine del paragrafo tredicesimo vi rinvia per chiarimenti a proposito dei rapporti che sussistono tra l'astrazione e la costituzione dell'oggetto della metafisica⁶⁸²; e al termine del paragrafo quindicesimo vi rinvia nuovamente per spiegazioni sul senso in cui si dice che l'oggetto della metafisica è l'ente in quanto ente⁶⁸³. Ciò ci porta finalmente al problema ermeneutico sollevato dalla *quæstio* in esame: qual è la collocazione di tale *quæstio* nel procedere argomentativo del meldolese; perché essa precede la dimostrazione di pressoché tutti i presupposti su cui si fondano le soluzioni che essa contiene? Ebbene, il fatto è che, così come all'inizio della terza *quæstio* della dodicesima *disputatio* del *In Org.*, anche ora Mastri ha bisogno di chiarire quale sia la pervasività della scienza sul cui soggetto e sulla cui natura egli si interrogherà nelle *quæstiones* seguenti; ha cioè bisogno di mettere preliminarmente a fuoco ciò che intende esaminare. Egli lo ha dichiarato fin dallo stesso *incipit* della *quæstio*: «non possumus adæquatum metaphysicæ obiectum, quod in præsentibus quæstione vestigamus, adinvenire, nisi prius latitudinem metaphysicæ contemplationis perscrutemur»⁶⁸⁴. È questo, dunque, il ruolo e il tenore della prima *quæstio* della prima *disputatio* del *In Met.*: una delimitazione; per l'esattezza, una chiarificazione dei limiti della metafisica. Una metafisica, aggiungo, che già si dà, che è sotto gli occhi dello studioso come scienza storicamente già elaborata. Mi pare che queste osservazioni forniscano la chiave per comprendere il procedere di Mastri. Sarebbe errato presentare lo sviluppo del suo pensiero in questi termini: si dà una scienza con certe caratteristiche; dunque il suo oggetto ha una certa natura. Ma sarebbe anche errato presentarlo in questi altri termini: si dà un oggetto con una certa natura; dunque vi è una scienza che lo studia e che ha certe caratteristiche. L'itinerario che il nostro autore traccia nella prima *disputatio* del *In Met.* è, invece, ancora una volta spiraliforme. Il punto di partenza è il darsi storico di una certa scienza dotata di un oggetto di cui sono note alcune caratteristiche; quelle caratteristiche permettono di precisare i contorni di tale scienza; questi, a loro volta, con-

⁶⁸² *In Met.*, d. 1, q. 1, n. 13; I, p. 11b.

⁶⁸³ *Id.*, n. 15; I, p. 12b.

⁶⁸⁴ *Id.*, n. 2; I, p. 2a.

sentono di determinare ulteriormente la natura dell'oggetto; a partire da essa, nuovamente, altre caratteristiche di quella scienza vengono portate alla luce.

All'atto di introdurre la distinzione tra metafisica in sé e metafisica per noi, il meldolese cita a suo sostegno due autori: Trombetta e Scoto. Ebbene, nonostante che il richiamo del francescano romagnolo sia esplicito, non è facile rinvenire un nesso tra le sue tesi e quelle del maestro scozzese. Matri menziona due testi di quest'ultimo. Il primo è la parte centrale della prima *quæstio* del libro sesto delle *Quæstiones subtilissimæ*, ossia lo stesso al quale aveva fatto ricorso all'inizio del *In Phys.*. Il secondo è un passo del prologo alla *Ordinatio*. In esso il Sottile intende dimostrare che l'uomo non può conoscere naturalmente ciò che è proprio delle sostanze separate e che, di conseguenza, ha bisogno di un'altra scienza⁶⁸⁵. Ora, ritengo che invocando questo luogo dell'opera di Scoto il meldolese abbia preso, mi si consenta l'espressione, il toro per le corna. In esso è presente tutto ciò che occorre per criticare a fondo l'intero edificio speculativo del nostro conventuale. In primo luogo vi si afferma che il metafisico non può conoscere i predicati propri delle sostanze separate; sembrerebbe dunque dar man forte alla tesi di Fabri, il quale non per nulla lo cita come prova della validità della propria lettura del Sottile⁶⁸⁶. È dunque notevole l'abilità con cui Matri lo volge a proprio favore: il metafisico di cui qui parla il maestro medioevale, argomenta implicitamente il meldolese, è quello che opera *pro statu isto*. In secondo luogo Scoto vi scrive che la ragione per cui l'uomo non può conoscere i predicati propri delle sostanze separate sta nel fatto che «ista non includuntur virtualiter in primo subiecto metaphysicæ, scilicet ente». L'edizione critica della *Ordinatio* di cui noi oggi disponiamo riporta questa affermazione in nota ritenendola un testo che il maestro medioevale avrebbe cancellato; potremmo dunque pensare che il Sottile si sia evoluto da una posizione tomista, per il quale il soggetto della metafisica era l'ente creato, a una tesi diversa, per cui l'ente che è soggetto della metafisica dev'essere preso senza limitazioni. Tuttavia ai tempi di Matri la frase suddetta è presente nell'edizione Wadding senza alcuna particolare segnalazione; ora, noi sappiamo che il meldolese non faceva uso, normalmente, di tale edizione, ma sappiamo anche che la conosceva e che, comunque, riteneva quella frase autentica: infatti, precisamente

⁶⁸⁵ JOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.*, Prol., pars 1, q. unica, I, B, tertia ratio principalis, n. 36 (= ed. Wadding: Prol., q. 1, a. 2, n. 14).

⁶⁸⁶ FABER, *Expositiones... cit.*, I, d. 13, cap. 2; p. 53b.

alla necessità si rendere questa affermazione di Scotto compatibile con la propria dottrina il conventuale dedicata l'intero quarto articolo della seconda *quæstio* della dodicesima *disputatio* del *In Org.* e le ultime righe della stessa *quæstio* ora in esame⁶⁸⁷. Ebbene, Mastri e Belluto fornirono una soluzione elegante: il soggetto adeguato di una scienza, scrissero, contiene le proprie proprietà virtualmente, ma solo potenzialmente le proprietà dei propri inferiori; ora, l'ente immateriale è un inferiore dell'ente preso in generale; dunque è perfettamente sensato che il Sottile abbia sostenuto che l'oggetto adeguato della metafisica non contiene virtualmente le proprietà delle sostanze separate: tali proprietà, infatti, sono contenute in tale oggetto solo potenzialmente. Come feci osservare a suo tempo, questa soluzione apre le porte alla possibilità di inserire nella metafisica lo studio delle proprietà delle sostanze separate: esse, infatti, risultano contenute nell'oggetto della metafisica, seppure solo potenzialmente. Terza difficoltà. L'«altra scienza» di cui Scotto parla in questo brano, la scienza di cui a suo avviso l'uomo ha bisogno per dimostrare le proprietà delle sostanze separate, non è la metafisica; è la teologia. Scrive il Sottile: «si in aliqua scientia modo possibili inveniri traderentur talia propria», cioè le proprietà delle sostanze separate, «hoc esset in metaphysica; sed ipsa non est possibilis a nobis naturaliter haberi de propriis passionibus istarum substantiarum separatarum». Ora, come esempio di proprietà (di una sostanza separata) che non può essere naturalmente nota nello stato presente, Scotto porta l'essere comunicabile a tre, cioè la proprietà (*proprietas*, non *passio*) per cui Dio è trino. Come si vede, si tratta di una proprietà propria di Dio, ossia di una proprietà che lo stesso Mastri colloca tra quelle che rientrano nelle competenze della sola teologia sacra. Tutto questo mostra che il maestro scozzese non intende provare solamente che la metafisica elaborata *pro statu isto* non può occuparsi di Dio per ciò che gli è proprio; intende, invece, più ampiamente provare che Dio è oggetto soltanto della teologia sacra. Il suo scopo, dunque, è in questo luogo il medesimo che persegue, sviluppandolo con più ampiezza, nel *De cognitione Dei*. Come ho già ricordato, Mastri non poteva conoscere quest'ultima opera, nondimeno rimane che vedere nel passo della *Ordinatio* ora in esame l'introduzione di una distinzione tra metafisica in sé e metafisica per noi è un'interpretazione quantomeno temeraria. Eppure va anche detto innanzi tutto che il meldolese non afferma, a rigore, che Scotto in quel luogo distingue tra metafisica in sé e metafisica per noi; afferma solo che tale di-

⁶⁸⁷ *In Met.*, d. 1, q. 2, n. 47; I, pp. 37b-38a.

stinzione *colligitur* da quel passo e da quello delle *Quæstiones subtilissimæ*. A ciò va aggiunto che il francescano romagnolo fa uso di uno strumento di cui il Sottile non si avvale. In entrambi i luoghi ricordati il maestro medioevale parla genericamente di proprietà delle sostanze separate; al contrario Mastri distingue tra sostanze separate finite e sostanza separata infinita. Ebbene, questa distinzione è precisamente lo strumento che gli permette di distinguere con rigore tra le competenze della metafisica in sé e le competenze della teologia sacra: la prima giunge fino alle proprietà proprie delle sostanze immateriali finite; la seconda si occupa delle proprietà proprie della sostanza immateriale infinita. Il francescano romagnolo si muove nel solco di una tradizione che affonda le sue radici almeno fino a Trombetta; ben fa, quindi, il meldolese a indicare nel conventuale padovano una fonte della propria dottrina. Vi è tuttavia anche un altro aspetto della tesi di Mastri che ha in Trombetta un ispiratore: il ricorso a una concezione dell'oggetto della metafisica come ciò che è astratto secondo l'essere e secondo la considerazione. È questo un elemento portante della teoresi mastriana ancor più del precedente. La distinzione tra proprietà proprie delle quiddità separate finite e proprietà proprie della sostanza separata infinita consente al meldolese di distinguere tra ambito della metafisica e ambito della teologia; ma la concezione dell'oggetto della metafisica come ciò che è astratto secondo l'essere e secondo la considerazione è il fondamento sia della capacità di tale scienza di occuparsi degli enti materiali solo in generale e degli enti separati anche nel dettaglio, sia, come vedremo più chiaramente tra breve, della possibilità stessa di una metafisica posta sul medesimo piano della fisica e condistinta da essa. Non stupisce che Mastri valorizzi tale concezione ben più di quanto facesse Fabri: per costui, infatti, oggetto della metafisica sono le sole *rationes* generalissime. In verità, questo modo di intendere l'oggetto adeguato della metafisica è ben più antico di Trombetta. Esso è rinvenibile anche in Antonio Andrés, come rilevai a suo tempo, ed è riconducibile più che a Scoto, a Tommaso d'Aquino. E proprio l'Aquinate mi pare la vera fonte remota, fonte non dichiarata, della dottrina del meldolese. Tutto ciò che quest'ultimo scrive non solo nella *quæstio* ora in esame, ma anche, come si vedrà, nella seguente, non richiama alla memoria la tesi del Sottile per cui l'oggetto di una scienza è ciò che contiene virtualmente le proprietà di cui tale scienza dimostra l'inerire a tale soggetto; richiama invece alla memoria la tesi di Tommaso per cui l'oggetto di una scienza speculativa è delimitato dall'essere o non essere astratto secondo la considerazione, secondo l'essere o secondo entrambi. Si confrontino i testi del nostro francescano con questo

passaggio del prologo del commento alla *Metafisica* dell'Aquinate: «quamvis autem subiectum huius scientiae», cioè della metafisica, «sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non contingeret, si a materia secundum esse dependerent». Il lettore può ben vedere che non vi è un solo elemento della dottrina del maestro italiano che non sia sfruttato dallo scotista secentesco. Ciò non toglie che tra i due autori vi siano differenze. La prima sta nel fatto che in Tommaso il soggetto e l'oggetto della metafisica sono distinti: il primo è lo *ens commune* creato, il secondo, come si comprende chiaramente da quanto egli scrive nel commento al *De Trinitate* di Boezio, è ciò che può essere senza materia. In Mastri, invece, il soggetto e l'oggetto della metafisica sono lo stesso: si tratta, infatti, sempre dello *ens* astratto *secundum esse*, ossia di ciò che non richiede materia per esistere, o per essere ciò che è. Vi è tuttavia la possibilità che questa differenza sia soltanto *de nomine*: in effetti, si può forse porre un'equivalenza tra il modo in cui l'Aquinate concepisce il soggetto e l'oggetto di una scienza e il modo in cui il meldolese concepisce, rispettivamente, l'oggetto completo e l'oggetto formale di quest'ultima. Una seconda divergenza riguarda la natura del soggetto. Per Tommaso il soggetto della metafisica è l'ente comune creato; per Mastri, invero, è l'ente astratto *secundum esse*. Ebbene, questa espressione non dice nulla circa lo l'essere creato o increato di tale ente. Il che, si avverta, non significa affatto che per il meldolese l'ente astratto *secundum esse* sia un genere comune all'ente increato e all'ente creato. In primo luogo ci si può chiedere se l'ente astratto *secundum esse* equivalga all'ente al cui studio il francescano romagnolo dedica la seconda *disputatio* del *In Met.* In secondo luogo, ammesso e non concesso che i suddetti "enti" si equivalgano, va osservato che, come ho già detto, l'ente comune all'ente increato e all'ente creato non è, per Mastri, un concetto perfetto e questi due tipi di enti sono non sue specie, bensì suoi modi intrinseci. Un'ultima osservazione: assumendo come criterio delimitatore dell'oggetto di una scienza il tipo (non: il grado) di astrazione dalla materia, il nostro conventuale si allinea con gli aspetti essenziali della dottrina di Suárez sulla natura della metafisica. Guidano tale convergenza di posizioni la comunanza della fonte remota e l'unificazione dei significati di "*subiectum*" e "*obiectum*".

Al corpo della *quæstio* segue una sezione dedicata all'esposizione di possibili obiezioni e alle relative risposte. In questa sede Mastri fornisce alcune interessanti precisazioni circa la propria dottrina. Uno dei cavalli di battaglia di Aversa sta nel fatto che vi sono non poche cose di cui trattano sia la fisica che la metafisica. Il fisico, ad esempio, giunge a dimostrare l'esistenza di Dio, che è cosa di cui si occupa anche il metafisico; viceversa, il metafisico si occupa delle sostanze materiali in quanto composte di materia e forma, che è cosa di cui si occupa anche il fisico. Secondo il chierico regolare ciò dimostra una volta di più che la distinzione tra le due scienze è del tutto arbitraria. Il meldolese è però di diverso avviso. Come risposta generale al problema, egli afferma che non è sconveniente che «scientias in earum confinjis alteram alterius aliquid participare». In realtà la sua posizione è più formale di quanto lasci presagire questa sola frase e il significato di quel “*participare*” dev'essere soppesato. Circa l'esempio ricordato poc'anzi, Mastri concede che tutte quelle cose siano studiate sia dalla metafisica che dalla fisica, però osserva che tali scienze si occupano delle cose in questione in modo diverso. Una volta che abbia dimostrata l'esistenza di Dio, il fisico si ferma; il metafisico, invece, procede a studiarne gli attributi. Viceversa, una volta che abbia mostrato che le sostanze materiali sono composte di materia e forma, il metafisico si ferma; il fisico, invece, procede a studiarne le nature particolari. Altro caso degno di nota è lo studio dell'anima. Anch'essa, scrive il nostro autore, è oggetto sia della fisica che della metafisica, tuttavia, a rigore, tale studio è compito del fisico quando l'anima è unita al corpo, è compito del metafisico quando ne è separata. Tutto questo ci mostra che il meldolese ritiene che, propriamente parlando, gli oggetti di fisica e metafisica non si sovrappongono affatto; dunque quel “*scientias alteram alterius aliquid participare*” non significa che una scienza possa conferire a un'altra parte della sua *virtus*, quasi che il fisico, restando fisico, possa occuparsi anche di alcune delle cose di cui si occupa il metafisico e, viceversa, il metafisico, restando metafisico, possa occuparsi anche di alcune delle cose di cui si occupa il fisico. Che senso abbia la frase in esame diviene particolarmente chiaro poche righe più avanti. Qui il francescano romagnolo si chiede quale sia la scienza cui competono i concetti di “vivente”, “conoscente” e “intelligente”. La sua risposta al problema è la medesima che ad esso aveva dato Suárez: di quei concetti gli uomini possono sapere solo ciò che apprendono studiando le diverse anime; dunque in metafisica non si può aggiungere nulla a quanto si è detto nel *In De anima*. Ora, nel prologo alla ottava *disputatio* di quell'opera Mastri e Belluto

scrivono che a rigore la trattazione filosofica di ciò che compete all'anima separata spetta alla metafisica, tuttavia affronteranno la questione nel *In De anima* sia per ragioni di comodità, sia in quanto l'anima è ordinata al corpo anche quando è separata⁶⁸⁸. Come si vede i due conventuali ritengono che sia comodo completare lo studio dell'anima umana nel *In De anima*, tuttavia ritengono anche che la trattazione di tale materia rientri nella metafisica, non nella fisica. Ne viene che quando Mastri scrive che negli argomenti di confine le scienze possono *participare* qualcosa l'una dell'altra, ciò significa solo che per ragioni di comodità è possibile inserire nel trattato, ossia nel volume, dedicato a una certa scienza qualcosa che, per propria natura, dovrebbe essere affrontato nel trattato dedicato a una scienza differente⁶⁸⁹.

Alcune pagine or sono ho esposto succintamente la dottrina di Mastri e Belluto a proposito della natura dell'oggetto della fisica. Ho anche ricordato che Ponce critica tale posizione argomentando che gli angeli non rientrano in alcun modo in ciò che la fisica considera. L'obiezione del recolletto, feci notare, equivale a sostenere che oggetto della fisica è ciò che non astraе dalla materia e da questa tesi trae la sua forza: se, infatti, oggetto della fisica è ciò che non astraе dalla materia, allora tutto ciò di cui la fisica si occupa è alla portata dei sensi umani; dunque non vi è alcuno spazio per una fisica in sé distinta da una fisica per noi. Questo implica che per difendere la propria dottrina Mastri e Belluto avrebbero dovuto compiere due operazioni: in primo luogo mostrare che la distinzione tra una fisica in sé e una fisica per noi non è priva di senso; in secondo luogo, e più radicalmente, sostenere una concezione dell'oggetto della fisica che lasciasse spazio a una distinzione tra l'oggetto di una fisica in sé e l'oggetto di una fisica per noi. Mastri ha adempiuto al primo compito trattando della distinzione tra metafisica in sé e metafisica per noi; lo attende, pertanto, l'impegno più arduo e fondamentale: mostrare che la fisica ha, in quanto tale, competenza su un oggetto più ampio di quello accessibile agli uomini *pro statu isto*; dunque mostrare che la fisica ha, come tale, competenza anche su qualcosa di immateriale. A questo argomento sono dedicati i paragrafi conclusivi della *quæstio* prima della *disputatio* prima del *In Met.*. In essi Mastri polemizza lungamente con il recolletto; ciononostante l'oggetto del contendere può essere espresso con brevità: in linea generale, si tratta di comprendere quale sia l'oggetto della fisica; in particolare, si tratta di

⁶⁸⁸ *In De anima*, d. 8, [prologus]; p. 683.

⁶⁸⁹ *In Met.*, d. 1, q. 1, nn. 16-17; I, pp. 13a-14a.

stabilire quale scienza abbia competenza sul moto degli angeli. Ponce, scrive il meldolese, in primo luogo si appella all'autorità di Aristotele: per lo Stagirita, infatti, la metafisica si occupa della totalità degli aspetti delle sostanze immateriali. In secondo luogo distingue la fisica dalla metafisica sulla base della distinzione tra materialità e immaterialità: la prima si occupa solo di ciò che è materiale; la seconda solo di ciò che è immateriale. Ne viene che degli enti mobili sensibili si occupa la fisica, degli enti mobili immateriali la metafisica; dunque il moto degli angeli appartiene alla metafisica. Mastri distingue nel problema l'aspetto esecutivo da quello teoretico. Il fatto è, osserva il meldolese, che lo Stagirita ritiene che le sostanze immateriali siano immobili. Quest'ultima premessa porta due conseguenze. In primo luogo distinguere fisica e metafisica sulla base della differenza tra materialità e immaterialità diviene equivalente a distinguerle sulla base della differenza tra mobilità e immobilità; in secondo luogo diviene possibile affermare senza contraddizione sia che la metafisica astrae dal moto, sia che essa si occupa della totalità dello studio delle sostanze separate. Ebbene, secondo Mastri occorre far chiarezza su ciò che si intende dire quando si afferma che la metafisica astrae dalla materia. La fisica, egli argomenta, ha per oggetto non l'ente corporeo, bensì l'ente mobile; dunque si occupa di ogni ente mobile, sia esso corporeo o incorporeo. La metafisica, a sua volta, ha per oggetto non l'ente immateriale senza ulteriori specificazioni, bensì l'ente che astrae da ogni moto. Certo, si può senz'altro dire, osserva il meldolese, che la metafisica astrae dalla materia. Essa, tuttavia, non astrae né dalla *materia partis*, né dalla *materia physica*; astrae, invece, dalla materia «quæ secundum locum mobile est». Infine, per quanto riguarda il moto degli angeli, conclude il nostro autore, occorre dire che esso non appartiene né alla metafisica, né alla fisica: infatti, per quanto ne può sapere il filosofo, essi sono immobili⁶⁹⁰. La risposta di Mastri al problema dev'essere attentamente soppesata. Essa induce nel lettore una difficoltà: se solo la rivelazione informa l'uomo del fatto che gli angeli sono capaci di moto, ne viene che solo la fede fornisce i dati per affermare che la fisica in sé è più ampia della fisica per noi. Detto in altri termini: se il filosofo deve ritenere che gli angeli sono immobili, come può pensare che la fisica in sé sia più ampia della fisica in noi? Si ripropone l'obiezione di Ponce: la distinzione tra fisica in sé e fisica per noi è, filosoficamente, del tutto inutile; il filosofo non può sapere che la fisica in sé è più ampia della fisica per noi. Non è mio compito difendere

⁶⁹⁰ *Id.*, nn. 17-20; I, pp. 14a-16b.

le dottrine di Matri; devo tuttavia osservare che la questione è più complessa di quanto appaia di primo acchito. I punti fondamentali della tesi del conventuale sono due: quello per cui la fisica ha per oggetto la sostanza mobile e quello per cui il filosofo ritiene che le sostanze immateriali finite sono immobili. Da un lato la concezione che Matri ha dell'oggetto della fisica lascia effettivamente aperta la possibilità che la fisica in sé sia più ampia della metafisica in noi: infatti tale concezione non contiene nulla che impedisca alla fisica di occuparsi di enti immateriali. L'attenzione si sposta allora sul secondo elemento in questione. Se al meldolese si chiede se vi siano enti immateriali finiti mobili, la sua risposta è negativa: per quanto ne può sapere il filosofo, gli enti immateriali finiti sono immobili. Ma allora ne dobbiamo concludere che il nostro autore dovrebbe ammettere che il filosofo non può sapere che la metafisica in sé è più ampia della metafisica in noi; la distinzione continuerebbe ad essere valida, ma del tutto inutile. Vi è però ancora una possibilità per garantire una qualche consistenza alla distinzione suddetta. Si potrebbe chiedere al nostro autore: la filosofia può dimostrare che è almeno possibile che gli angeli siano capaci di moto? In effetti, se la risposta fosse positiva ne verrebbe che il filosofo dovrebbe ritenere possibile che la fisica in sé sia più ampia della fisica per noi; la distinzione non sarebbe pertanto inutile. Ebbene, purtroppo la risposta di Matri a un tale quesito non mi è chiara; non mi è cioè chiaro se, secondo il nostro autore, il filosofo non possa determinare se le sostanze immateriali finite sono mobili o immobili o se debba ritenere che esse sono immobili. Propondo tuttavia per il primo corno dell'alternativa. Il fatto è che gli scolastici barocchi sembrano poco inclini a concedere spazio agli angeli in filosofia e, in particolar modo, in fisica. Secondo Suárez essi potrebbero essere oggetto della fisica solo per il fatto che sono motori dei cieli; ma, aggiunge, questa funzione sarebbe qualcosa di estrinseco a tali enti e, inoltre, non è neppure certo che gli competa⁶⁹¹. Pasqualigo è ancora più radicale. Le intelligenze separate, scrive, sono connesse ai sensibili solo in quanto motori dei cieli; ma tale connessione è solo contingente: quel moto, infatti, potrebbe provenire da Dio. Dunque l'esistenza dei motori dei cieli è solo probabile⁶⁹². Matri accoglie con pieno rigore le istanze di Suárez: è chiaro, infatti, che per il nostro francescano gli angeli possono essere di competenza della fisica solo se sono soggetti, e non semplicemente operatori, di movimento. Contro Suárez e con Pasqualigo,

⁶⁹¹ SUAREZ, *Disputationes... cit.*, d. 1, sect. 2, n. 16.

⁶⁹² PASQUALIGUUS, *Disputationes... cit.*, pars 1, d. 19, sect. 1; I, p. 150b.

tuttavia, egli ritiene possibile fornire solo ragioni probabili della loro esistenza. In particolare, ritiene impossibile provarne l'esistenza a priori e, tra gli argomenti a posteriori, reputa non probante quello che fa leva sul moto dei cieli⁶⁹³. Ne concludo che, probabilmente, dal punto di vista del meldolese il filosofo non ha la capacità di dimostrare né che le sostanze immateriali finite sono immobili, né che esse possono essere mobili. A titolo di postilla, rilevo la distanza degli scolastici barocchi dai maestri teologi del XIII secolo: sia Pasqualigo che Mastri sono ben lungi dall'attribuire in filosofia un qualche ruolo ai piani intermedi tra Dio e mondo.

Un'ultima precisazione, che in verità precede quelle che ho ora esposte, ci introduce alle problematiche dibattute nella *quaestio* seguente. Mastri è consapevole del fatto che le proprie argomentazioni possono aver disorientato il lettore. Egli ha fatto ricorso a due concezioni del soggetto della metafisica almeno apparentemente diverse: quella per cui soggetto della metafisica è l'ente in quanto ente, ossia qualcosa di generalissimo, e quella per cui soggetto della metafisica è ciò che è astratto dalla materia. Occorre dunque mostrare l'unità di queste due concezioni. Inoltre nel *In Org.* egli aveva negato che l'oggetto formale delle scienze speculative consistesse in un certo grado di astrazione; ha dunque l'obbligo di spiegare perché egli ora determini il soggetto della metafisica sulla base dell'astrazione dalla materia. Ebbene, il meldolese afferma che la ragione per cui la metafisica si occupa di tutto da un punto di vista generale e delle sostanze immateriali anche dal punto di vista delle loro nature particolari non sta né in un certo grado di astrazione, né nel fatto che essa si occupa dell'ente in quanto ente. Alcuni, scrive il nostro autore, ritengono che il principio specificatore della metafisica sia un certo grado di astrazione: esso infatti, secondo costoro, sarebbe ciò che delimita il campo di tale scienza alle cose che sono totalmente astratte dalla materia. Altri, invece, reputano sufficiente dire che la metafisica si occupa dell'ente in quanto ente. Mastri concede un qualche valore a queste tesi, tuttavia nega che le nozioni dell'oggetto della metafisica che esse propongono siano sufficienti a spiegare la natura di tale scienza. Il grado di astrazione, scrive il conventuale romagnolo, non è sufficiente a definire una scienza; è invece necessario ricorrere alla *ratio* formale oggettiva dell'oggetto della stessa. Se, poi, ci si limita a dire che la metafi-

⁶⁹³ *In Met.*, d. 13, *De substantijs spiritualibus Deo et intelligentijs*, q. 3 *An possit ratione naturali probari praeter Deum extare alias substantias spirituales in universo*; II, pp. 842b-846b. In particolare cf. n. 21; II, pp. 844b-845b.

sica studia l'ente in quanto ente, allora si cade nell'inconveniente di dover ammettere che essa studia tutto ciò in cui si trova l'ente. La spiegazione corretta è dunque un'altra. Al fine di individuarla occorre tener distinto l'oggetto della metafisica intesa come totalità dalla scienza naturale dall'oggetto della metafisica intesa come scienza condistinta dalla fisica. Oggetto della metafisica intesa nel primo modo è l'ente in quanto ente; oggetto della metafisica intesa nel secondo modo è l'ente astraente dalla materia *tum præcisive, tum positive*⁶⁹⁴. È evidente che questo passo lascia insolute le problematiche di cui ho detto poc'anzi; mostra però che Mastri è cosciente di esse e opera per risolverle; infine suggerisce che la seconda *quæstio* non potrà essere altro che una chiarificazione dei contenuti della *quæstio* presente.

L'OGGETTO DELLA METAFISICA

La natura dell'oggetto della metafisica

Ho già fatto notare che la prima e la seconda *quæstio* della prima *disputatio* del *In Met.* sono momenti di un itinerario speculativo più ampio e dalla struttura spiraliforme; aggiungo ora che un tale andamento caratterizza anche l'organizzazione interna della stessa *quæstio* seconda. In essa Mastri dapprima espone le posizioni dei diversi autori sulla natura dell'oggetto adeguato della metafisica; poi critica le tesi difformi dalla propria; in terzo luogo espone e comprova la propria dottrina; in quarto luogo critica nuovamente le tesi difformi dalla propria sulla base degli elementi acquisiti nel momento precedente; infine difende ulteriormente la propria posizione dalle critiche dei sostenitori di tesi difformi. La posizione del meldolese è presto detta: oggetto adeguato della metafisica è l'ente astratto *secundum esse*. Nondimeno questa nozione dell'oggetto di tale scienza si impone e, almeno in parte, si chiarifica solo con il procedere delle tappe in cui si articola la *quæstio* in esame. Per ragioni di sintesi, tuttavia, accorperò la disamina del secondo momento del discorso di Mastri con la disamina del quarto.

Secondo il conventuale romagnolo vi sono tre posizioni di fondo a proposito della natura dell'oggetto adeguato della metafisica. Alcuni ritengono che esso sia qualcosa di più ampio dell'ente reale. Per costoro oggetto adeguato della metafisica è l'ente astrattissimamente considerato che comprende sia l'ente reale, sia l'ente di ragione, sia l'ente *per accidens*. Sostengono questa tesi Bonet, Aquari, Zanardi e Buratelli; Hurta-

⁶⁹⁴ *Id.*, d. 1, q. 1, nn. 12-13; I, pp. 10a-11b.

do de Mendoza la ritiene probabile. Per altri è qualcosa di più ristretto dell'ente reale. Buridano, Pavesi e Sireno ritengono sia la sola sostanza, astratta da finita e infinita, materiale e immateriale. Averroè ritiene sia la sola sostanza immateriale. Al-Farabi ritiene sia solo Dio; tesi difendibile anche secondo Hurtado de Mendoza. Domenico di Fiandra lo individua nel solo ente creato e finito che si divide nei dieci predicamenti. Per Pasqualigo è la sola quiddità completa, costituita dai relativi principi metafisici; pertanto egli nega che l'oggetto della metafisica comprenda Dio e le intelligenze separate. La terza posizione è quella di coloro che ritengono che l'oggetto in questione sia l'ente reale e positivo comune a Dio e alla creatura, alla sostanza e all'accidente. Tra essi troviamo Aristotele, Alessandro d'Afrodisia, Avicenna, Averroè, Alessandro di Hales, Alberto, Tommaso, Scoto, Egidio, Giovanni di Jandun, Nifo, Javelli, Barbo, Fonseca, Suárez. I sostenitori di questa tesi si dividono, tuttavia, in tre sottogruppi. Tommaso, Francesco da Vicomercato, Scanio (*Scaynus*) e Lichetto individuano l'oggetto della metafisica nell'ente considerato astrattamente e in quanto suppone *simpliciter*. Per altri tale oggetto è l'ente e le sue parti soggettive. Per altri ancora, infine, esso è l'ente astratto, comprendente anche le sostanze immateriali⁶⁹⁵.

Mastri abbraccia la terza articolazione di quest'ultima posizione. Oggetto adeguato della metafisica, scrive, è l'ente reale in quanto ente. La sua tesi presenta però una particolarità. Egli ha ammesso la liceità di intendere la metafisica non solo come scienza condistinta dalla fisica, ma anche come scienza esaustiva delle proprietà di ogni *ratio* reale. Ora, la metafisica presa nel secondo senso ha un ambito più ampio della metafisica presa nel primo senso; dunque, ne conclude il nostro autore, anche il soggetto deve avere nei due casi diversa ampiezza e questa differenza deve riflettersi nella sua stessa definizione. Ebbene, afferma il meldolese, la parte della definizione in esame in cui entra in gioco tale diversità è il "*in quantum*"; detto con più precisione, questa espressione ha sensi diversi nel caso della metafisica concepita come comprendente la fisica e nel caso della metafisica concepita come condistinta da quest'ultima. Che l'oggetto in questione sia l'ente reale è dimostrato dal fatto che questo possiede tutti i requisiti richiesti sia per essere oggetto di una scienza, sia per essere oggetto della metafisica. È conoscibile e considerabile. Ha un *quia est*: è il fondamento unico di ogni realtà considerata così come è per se stessa. E ha un *quid est*: sebbene non abbia una vera definizione, ha tuttavia un concetto *simpliciter simplex*, sufficiente a

⁶⁹⁵ *Id.*, q. 2, nn. 21-22; I, pp. 16b-18a.

permettere di dimostrare l'inerire all'ente, di cui è concetto, delle sue proprietà. Dunque può essere soggetto di una scienza. Inoltre gli convengono le proprietà metafisiche, sia incomplete che complete; e, più in generale, tutto ciò che è considerato dalla metafisica gli conviene o come principio, o come proprietà, o come parte soggettiva. Dunque è soggetto di quella scienza che si occupa di tutte queste cose. Non però, prosegue Mastri, in qualunque senso, bensì in quanto ente. Nell'oggetto di una scienza, spiega il nostro autore rinviando al *In Org.*, sono distinguibili due *rationes*: materiale e formale. La *ratio* materiale dell'oggetto di una scienza è ciò che abbraccia gli oggetti parziali di tale scienza; la *ratio* formale è ciò per cui quegli oggetti parziali riguardano tale scienza e per cui l'oggetto in questione ne è oggetto. Premesso questo, il nostro francescano afferma che la specificazione "in quanto ente" esprime precisamente la *ratio* formale dell'oggetto della metafisica. L'espressione "ente in quanto ente" significa dunque che l'ente è oggetto della metafisica allorché è preso come ente e che le proprietà metafisiche, come uno, vero e buono, gli competono in quanto astratto, cioè in quanto nient'altro che ente (*ens præcise*). Quel "in quanto" ha però, come si diceva, sensi diversi nel caso in cui si parli dell'oggetto della metafisica concepita come comprendente la fisica o nel caso in cui si parli dell'oggetto della metafisica concepita come condistinta da quella. Presa nel primo senso, la metafisica include la *ratio entis* e gli enti; dunque lo "in quantum" introduce una specificazione *in genere rei*, determina una *ratio formalis quæ*. In tal caso, ente in quanto ente è l'ente in quanto distinto (*præcisum*) dagli inferiori. Presa nel secondo senso, la metafisica include la *ratio entis* ma esclude gli enti; dunque lo "in quantum" introduce una duplice specificazione. Una *in genere rei*, per cui determina una *ratio formalis quæ*; e una *in genere scibilis*, per cui determina una *ratio formalis sub qua*. In tal caso l'ente in quanto ente è sì l'ente in quanto distinto (*præcisum*) dagli inferiori, preso però nel senso più ristretto di "l'ente in quanto astraente (*abstrahens*) dalla materia sia secondo l'essere che secondo la considerazione", ossia l'ente preso escludendo tutto ciò in cui si trova la *ratio entis* e che non è astratto in tal modo. Con questa spiegazione Mastri ritiene di aver dato ragione anche del fatto che la metafisica si occupa da un lato dell'ente astratto, dall'altro delle sostanze immateriali scendendo nel particolare. Tra l'oggetto della fisica e quello della metafisica, argomenta, vi è una differenza. Nel caso dell'oggetto della fisica la *ratio formalis sub qua* adegua la *ratio formalis quæ*: i corpi naturali si trovano nel medesimo grado di astrazione in cui si trovano materia e moto. Nel caso dell'oggetto della

metafisica, invece, la *ratio formalis sub qua* non adegua la *ratio formalis quæ*: gli enti materiali, infatti, non si trovano nel medesimo grado di astrazione in cui si trova il concetto di ente. Dunque essi, e le relative loro *rationes*, sono esclusi dal novero delle cose di cui si occupa la metafisica intesa come scienza condistinta dalla fisica; non ne sono invece esclusi gli enti separati. Verrebbe da chiedersi se l'oggetto della metafisica presa come scienza teoretica onnicomprensiva abbia una *ratio formalis sub qua* e quale sia; allo scopo, invero, di non costringere Matri a dar risposta a problemi che non ha voluto o saputo porsi, mi limiterò a una considerazione di carattere storico. Abbiamo visto che nel *In Org.* il nostro conventuale contesta la distinzione tra *ratio formalis quæ* e *ratio formalis sub qua*, tipica della prospettiva dei tomisti, giudicandola faragginosa; nondimeno, come possiamo constatare, egli non si trattiene affatto dal far uso di tale terminologia e di tale prospettiva nel momento in cui essa gli torna utile.

Veniamo ora alla discussione e alla critica cui Matri sottopone le posizioni a lui avverse. Egli respinge la prima delle tre tesi di massima. Affinché qualcosa possa essere soggetto di una scienza, argomenta il meloese, deve possedere tre caratteristiche: deve una natura (*quid est*); deve essere tale per cui la natura suddetta consenta di dimostrare l'inerire ad esso delle sue proprietà; deve essere tale per cui ad esso possa essere ricondotto ogni oggetto considerato in quella scienza. Ora, l'ente comunissimo, ossia l'ente comune a ente reale e di ragione, a ente *per se* e *per accidens*, non soddisfa a nessuna di tali condizioni. Gli enti di ragione, le negazioni e le privazioni sono detti enti non perché partecipano alla *ratio entis*, bensì perché sono pensati a modo di ente; dunque l'ente comunissimo ha un nome comune, ma non ha una natura, cioè un concetto oggettivo effettivamente comune e unitario. Le prime proprietà (*passiones*) metafisiche, poi, ossia “uno”, “vero”, e “buono”, non convengono all'ente di ragione, alla negazione e alla privazione; dunque l'ente comunissimo non ha neppure proprietà di cui sia dimostrabile l'inerire ad esso. Infine va notato che dell'ente *per accidens* non si dà scienza e che l'ente di ragione non è oggetto della metafisica; dunque la metafisica non può ricondurre all'ente comunissimo né il primo, né il secondo degli enti suddetti. Contro il tentativo di negare che l'ente comunissimo sia oggetto della metafisica, Hurtado de Mendoza sviluppa alcuni argomenti di cui Matri rende conto. L'ente di ragione, osserva il gesuita, è qualcosa conoscibile direttamente e astratto dalla materia. Se, poi, si sostenesse che ente reale ed ente di ragione sono opposti, si può rispondere che tutte le scienze trattano sia di un certo oggetto, sia del

suo opposto; dunque in nessun caso la scienza è, rispetto ai suoi oggetti, unitaria. Se, infine, si sostenesse che l'oggetto di una scienza dev'essere unitario, si può rispondere che la scienza può avere per oggetto anche qualcosa che è unitario solo analogicamente; dunque la metafisica si può occupare di enti di ogni tipo, nonostante che fra essi vi sia solo analogia. Per quanto riguarda l'ente *per accidens*, secondo Hurtado de Mendoza è necessario distinguere tale tipo di ente dall'ente fortuito. Ebbene, il punto è che è quest'ultimo il tipo di ente di cui non vi è scienza; al contrario l'ente *per accidens* è conoscibile e definibile, tant'è che si danno definizioni di enti di questo tipo. Di fronte a queste argomentazioni, Mastri ammette che non occorre che l'oggetto di una scienza sia perfettamente unitario; occorre solo che esso sia unitario almeno a livello di concetto obiettivo e quanto basta a quella scienza. Ammette anche che una scienza possa trattare di qualcos'altro indirettamente, per riduzione ad altro; e questo, osserva, è precisamente il modo in cui essa tratta ciò che è contrario al suo oggetto. Ciononostante nega sia che vi sia scienza dell'ente di ragione, sia che vi sia scienza dell'ente *per accidens*. L'ente di ragione, scrive il meldolese, è conoscibile solo per analogia di proporzionalità; dunque è studiabile dalla metafisica solo per quanto si riduce all'ente reale. L'ente *per accidens*, poi, non ha né una unità, né una definizione sufficiente a renderlo oggetto di una scienza. La scienza deve avere un oggetto unitario per sé, e non per sola aggregazione: perché altrimenti, argomenta il nostro francescano, gli oggetti parziali di una scienza costituirebbero quella scienza e non altra? Privo di valore, poi, è il tentativo di Hurtado de Mendoza di rinvenire una differenza tra ente fortuito ed ente per aggregazione: l'ente per aggregazione, nota Mastri, è nient'altro che un'aggregazione fortuita. Infine, circa la questione della definibilità dell'aggregato, occorre introdurre una precisazione. Preso *in esse signato* l'aggregato è effettivamente dotato di una definizione reale, di un *quid rei*; tuttavia in tal caso esso è né più né meno che un ente *per se*. Perché possa essere soggetto di una scienza, esso deve avere una definizione propriamente detta preso *in esse exercito*; ma in tal caso esso possiede non una vera definizione, costituita cioè da un genere e da una differenza specifica, bensì solo una descrizione⁶⁹⁶. Abbiamo già visto i fondamenti, o almeno i fondamenti prossimi, del discorso del francescano romagnolo; limito pertanto il mio commento a due brevi considerazioni. In primo luogo desidero richiamare all'attenzione quanto scrissi a proposito del modo in cui Mastri legge la nozione hurtadiana di

⁶⁹⁶ *Id.*, nn. 23-25.38; I, pp. 18a-20b.27b-29a.

“aggregato”. Come rilevai a suo tempo, e come risulta chiaro anche dal passo ora in esame, il meldolese vede nell’aggregato di cui parla Hurtado de Mendoza nient’altro che un ente fortuito. È questa però un’interpretazione discutibile, frutto principalmente del desiderio dal nostro francescano di contrapporsi alle dottrine del gesuita spagnolo. Invero, se si confronta ciò che Hurtado de Mendoza intende per “aggregato” con ciò che Matri intende per “ente artificiale”, si constata la prossimità delle due posizioni. Una seconda riflessione nasce dal fatto che lo sviluppo serrato delle argomentazioni del meldolese non aiuta a mettere a fuoco le linee essenziali del suo discorso; occorre pertanto soffermarsi brevemente su di esse. Il punto è che se oggetto della metafisica fosse l’ente comunissimo, allora ad esso dovrebbero essere riconducibili sia l’ente reale che l’ente di ragione, sia l’ente *per se* che l’ente *per accidens*. Ciò implica, ulteriormente, che sia l’ente di ragione che l’ente *per accidens* dovrebbero poter essere oggetti parziali della metafisica; dunque dovrebbero essere conoscibili e dotati di un’unità almeno oggettiva, ossia a livello di contenuto concettuale. Ebbene, le argomentazioni di Matri hanno precisamente lo scopo di mostrare che né l’ente di ragione, né l’ente *per accidens* soddisfano a tali requisiti. Ora, per giungere a questo risultato non occorre negare in assoluto che gli enti di quel tipo siano conoscibili e unitari; è, invece, sufficiente provare che essi sono dotati di conoscibilità e unitarietà solo nella misura in cui sono riconducibili e ricondotti all’ente reale e all’ente *per se*. Ma se si dimostra questo, si dimostra sia che l’ente di ragione e l’ente *per accidens* non possono essere soggetti parziali della metafisica, sia che ciò cui è ricondotto tutto quello che la metafisica considera è non l’ente comunissimo, bensì l’ente reale. Resta dunque provato che l’oggetto adeguato di tale scienza è l’ente reale.

Assai più ampio è il complesso delle argomentazioni con cui Matri contesta la seconda delle tre posizioni di massima. Innanzi tutto il nostro autore propone una considerazione di carattere generale. Come osserva Scoto, scrive il meldolese, se la metafisica si occupasse di qualcosa di meno ampio dell’ente reale, ne verrebbe da un lato che essa non potrebbe occuparsi dell’uno, del vero e del bene, che sono proprietà di tale ente; dall’altro che dovrebbe darsi una scienza superiore alla metafisica che se ne occupasse. Contro questa tesi il francescano romagnolo richiama una dottrina cui aveva fatto ricorso Aversa e che egli stesso aveva utilizzato allorché si era trattato di determinare il soggetto della logica e della fisica. Tali scienze, osserva Matri, non hanno per oggetto rispettivamente l’ente logico e l’ente mobile, nondimeno ciò non implica

che esse non trattino di tali enti; infatti quei due tipi di ente sono considerati per l'esatta conoscenza di quei loro inferiori che sono i soggetti delle scienze suddette: sillogismo e corpo naturale. Non si vede dunque perché non debba accadere altrettanto nel caso dell'ente reale e della metafisica: anche questa scienza, in altri termini, potrebbe sì considerare l'ente reale, tuttavia potrebbe considerarlo solo in quanto presente in qualche inferiore. Il meldolese risponde sostenendo che il caso dell'ente mobile e il caso dell'ente reale sono diversi. La prima proprietà considerata dalla fisica è la mobilità; ora, essa riguarda non l'ente mobile come tale, bensì il corpo naturale; dunque il suo soggetto è non l'ente mobile, bensì il corpo naturale. Al contrario le prime proprietà considerate dalla metafisica, ossia i contenuti concettuali trascendenti, riguardano precisamente l'ente reale come tale; dunque il loro soggetto è l'ente reale. Ne viene che l'ente mobile può essere considerato dalla fisica solo in quanto permette di comprendere più perfettamente il corpo naturale; al contrario l'ente reale dev'essere considerato dalla metafisica per se stesso. L'ipotesi di considerare l'ente reale negli inferiori non è però l'unico ostacolo alla dottrina del nostro autore. Per comprendere questo punto occorre osservare che egli non si limita a sostenere che soggetto della metafisica è l'ente reale; egli sostiene, invero, che soggetto della metafisica è l'ente che comprende sia ciò che è massimamente astratto, sia ciò che è separato dalla materia. Contro questo aspetto del proprio pensiero Mastri presenta la possibilità che vi siano due metafisiche: una, superiore, che si occupa dell'ente e degli altri trascendenti; l'altra, inferiore, che si occupa delle sostanze immateriali. Il meldolese non fornisce qui una vera risposta alla difficoltà; fa, piuttosto, un'importante concessione. Egli scrive che anche su questo versante vi è differenza tra ciò che accade nel caso dell'ente mobile e del corpo naturale e nel caso dell'ente reale e dell'ente separato. L'ente mobile è sotto lo stesso grado di astrazione metafisica del corpo naturale: nessuno dei due, infatti, è astratto dalla materia e dal moto. Inoltre il primo è necessario per comprendere il secondo, che è considerato dalla fisica in quanto accidentalmente mobile. Ne viene che l'ente mobile può costituire una scienza altra dalla fisica più difficilmente di quanto l'ente reale possa costituire una scienza altra da una parte della metafisica. Al contrario, prosegue, mentre il contenuto concettuale di ente reale è astratto dalla materia per indifferenza, il contenuto concettuale delle sostanze immateriali è astratto per essenza. Inoltre il primo non è strettamente necessario per comprendere

le sostanze immateriali. «Ideo possunt ad diversas spectare facultates»⁶⁹⁷. Come ho osservato, manca una vera e propria risposta alla difficoltà; va tuttavia notato che questa concessione ha una funzione strategica: aver presentato l'unità della metafisica e del suo oggetto come un'unità imperfetta, un'unità caratterizzata da una certa debolezza, permetterà a Mastri di difendere con più facilità tale l'unità di fronte all'ipotesi di dividere la metafisica in una metafisica generale e in una metafisica speciale.

Detto questo, il nostro conventuale procede a criticare le singole varianti della seconda posizione di massima. È innanzi tutto falso, scrive, che sia oggetto della metafisica la sola sostanza. Coloro che sostengono questa posizione si appellano ad Aristotele. Per lo Stagirita, affermano, gli accidenti sono null'altro che affezioni della sostanza; ora, una scienza non si occupa di ciò che è comune al soggetto e alle sue *passiones*; dunque la metafisica non si occupa di qualcosa di comune a sostanza e accidente. Contro queste considerazioni Mastri argomenta che è vero che la sostanza è oggetto primo della metafisica, ma è falso, anche secondo Aristotele, che sia oggetto unico. Ciò che la metafisica considera nella sostanza non è la sostanza come tale; è, invece, la *ratio entis* e le proprietà trascendenti. Ora, anche l'accidente è soggetto dei trascendenti; per di più anche l'accidente è considerabile per quel che è in se stesso e ha una sua essenza. Dunque la metafisica non ha per soggetto la sola sostanza⁶⁹⁸. È appena il caso di rilevare che lo schema argomentativo di Mastri non subisce variazioni: soggetto di una scienza è ciò cui è riconducibile tutto quello che è studiato in tale scienza; ma l'accidente non è studiato dalla metafisica solo in quanto riconducibile alla sostanza; dunque la sostanza non è soggetto adeguato della metafisica. Va invece posta in evidenza una costante nella concezione che il meldolese ha dell'accidente. Esso è ente *per aliud* non nel senso che il suo essere ente si riduce al fondarsi su altro, bensì nel senso che è un ente fondato in altro. È chiaro che questa prospettiva è quella propria di un difensore dell'univocità dell'ente.

Esaurito questo argomento, Mastri passa a contestare la tesi per cui l'oggetto della metafisica sia la sola sostanza immateriale. I sostenitori della posizione qui avversata, scrive il meldolese, argomentano che per Aristotele le sostanze immateriali sono ciò che rende nobile la metafisica; anzi, più radicalmente, sono ciò che permette alla metafisica di esse-

⁶⁹⁷ *Id.*, nn. 26-27; I, pp. 20b-21b.

⁶⁹⁸ *Id.*, nn. 28.39; I, pp. 21b-22a.29a-b.

re distinta dalla fisica: infatti, si legge nel sesto libro della *Metafisica*, se esse non vi fossero, la filosofia prima sarebbe la fisica. Dunque lo Stagirita ritiene che la metafisica si occupi delle sostanze immateriali come suo oggetto. Prova di questa dottrina, poi, è che la metafisica considera ciò che astrae da ogni materia; ma solo le sostanze immateriali astraggono da ogni materia; dunque la metafisica ha per oggetto la sostanza separata. Ebbene, il nostro francescano non ha alcuna difficoltà a riconoscere che le sostanze immateriali rientrano nell'oggetto della metafisica: non sono né mobili, né caratterizzate dalla quantità, scrive il meldolese; dunque appartengono a una scienza superiore sia alla fisica che alla matematica. Al contempo, però, nega che esse esauriscano l'ambito della metafisica. La replica del nostro autore merita particolare attenzione: egli, infatti, porta qui allo scoperto per la prima volta due componenti fondamentali della propria tesi: il ruolo delle sostanze immateriali nel darsi stesso della metafisica e la nozione di ente astratto *secundum esse*. Il primo punto è al centro della discussione degli argomenti di autorità. È vero, scrive Mastri, che Aristotele ritiene che la metafisica si occupi di tali sostanze; ed è vero anche che per lo Stagirita esse sono sia ciò che dà nobiltà alla metafisica, sia ciò che permette il darsi di una metafisica distinta dalla fisica. Nondimeno, afferma il meldolese, esse sono studiate dalla metafisica e rivestono i ruoli suddetti non come oggetto adeguato, bensì come oggetto principale. Sul fatto che tali sostanze siano ciò che dà nobiltà alla metafisica, il nostro conventuale non si sofferma oltre; al contrario, grande attenzione egli dedica alla tesi per cui le sostanze immateriali sono ciò che fonda la possibilità stessa che vi sia una metafisica. Il fatto è che Mastri condivide pienamente questa posizione. Sia Scoto che Trombetta, egli afferma, la illustrano efficacemente: tolte le sostanze immateriali, è tolta la nozione di ente come qualcosa di comune a sostanze materiali e immateriali; dunque è tolta la nozione di ente che è oggetto della metafisica. Contro questa dottrina, Pasqualigo ha obiettato che i concetti di sostanza e di ente sono astraiabili anche dalle sole sostanze materiali; dunque, conclude il meldolese, quell'autore ne ha tratto la conseguenza che una metafisica sarebbe possibile anche nel caso in cui non vi fossero sostanze separate. Orbene, secondo il francescano romagnolo questo argomento è errato: come ha giustamente osservato Trombetta, egli scrive, se non vi fossero sostanze separate, la sostanza e l'ente sarebbero qualcosa che possono convenire solo alle sostanze materiali; dunque i concetti di ente e di sostanza non sarebbero astratti dalla materia in alcun modo. Non potrebbero, ovviamente, essere astratti per essenza; tuttavia non potrebbero neppure esse-

re astratti per indifferenza: il concetto di ente, infatti, sarebbe sempre e solo un concetto di ente materiale. Ora, la metafisica si occupa di ciò che è astratto dalla materia; quindi non vi sarebbe nulla di cui essa potrebbe occuparsi. Tutto questo però, nota il meldolese, non mostra che le sostanze separate sono oggetto adeguato della metafisica; mostra solo che se esse non vi fossero, nulla potrebbe essere oggetto di tale scienza. Il debito del nostro scotista nei confronti di Trombetta è evidente: è al conventuale padovano che si deve la lettura accolta da Mastri di una tematica già presente nella tradizione dei seguaci del Sottile. Mi limito a osservare che così come in Trombetta, anche nel meldolese si pone il problema del senso in cui occorre ammettere, per il darsi di una metafisica, che vi sono sostanze separate. Ebbene, mi pare che nel caso del francescano romagnolo vi siano ancor meno dubbi di quanti ve ne fossero nel caso del suo correligionario padovano: ciò che importa, per entrambi, non è l'esistenza attuale di sostanze separate; è la loro esistenza possibile. Terminata la discussione sugli argomenti di autorità, Mastri passa alla confutazione di quello di ragione. Secondo il nostro francescano, i fautori della posizione che egli qui avversa fanno leva su due tesi: una prima, per cui la metafisica si occupa di ciò che è astratto da ogni materia; una seconda, per cui solo le sostanze immateriali rispettano tale condizione. Ebbene, il meldolese rifiuta precisamente questo secondo presupposto. Anche i trascendenti, osserva, astraggono da ogni materia; dunque soddisfano la condizione per essere oggetto della metafisica. Più in generale, prosegue, vi sono *rationes* astratte dalla sostanza materiale che sono attribuibili anche alla sostanza immateriale; ma se così è, di tali *rationes* si occupa la metafisica; dunque questa scienza si occupa di *rationes* che riguardano anche la sostanza materiale. Queste considerazioni introducono un tratto della dottrina di Mastri degno di particolare attenzione. Se si chiede al nostro autore cosa faccia sì che i contenuti concettuali trascendenti siano astratti da ogni materia, egli risponde: il fatto che essi sono attribuibili a sostanze separate. Se però gli si chiede se sia più alta l'astrazione dalla materia propria delle sostanze separate o l'astrazione dalla materia propria dei trascendenti (e di qualche altra *ratio*) egli esplicitamente risponde: quella propria dei trascendenti; essi infatti, scrive, sono comuni sia ai materiali che agli immateriali. Ora, questo provoca una dissimmetria entro l'oggetto della metafisica. Come si è già detto, il nostro autore sostiene che l'oggetto di tale scienza è l'ente astratto *secundum rationem et secundum esse*. Questa definizione impone di discutere il valore di quel "et". Esso potrebbe essere inteso nel modo seguente: la metafisica si occupa di ciò che è astratto secondo ra-

gione, ossia di ciò che è astratto per indifferenza, *præcisive*, dei concetti generalissimi, *et* di ciò che è astratto *secundum esse*, ossia di ciò che è astratto per essenza, delle sostanze separate. Vista in questo modo, la metafisica consisterebbe nell'assemblaggio di due scienze: una scienza dei concetti generalissimi, cioè un'ontologia, e una o più scienze delle sostanze separate, cioè un'antropologia, un'angelologia e una teologia razionali. Orbene, Mastri intende evitare questo esito ed è pertanto costretto a interpretare diversamente quel "*et*"; è costretto, dunque, a dare unità all'espressione "*secundum rationem et secundum esse*". A questa esigenza egli risponde precisamente nel passo ora in esame. Come aveva già osservato Suárez, scrive il meldolese, anche i trascendenti possono essere detti astratti *secundum esse*: essi possono essere rinvenuti in cose prive di materia; dunque non includono quest'ultima nella loro *ratio* formale. Detto in altri termini: non includono materia nel loro essere. Il ricorso al gesuita granadino è illuminante: come Suárez, anche Mastri ha il preciso intento di evitare di scorporare la metafisica in un'ontologia e in una serie di metafisiche speciali; dunque, come Suárez, anche Mastri è costretto a ridurre quanto più possibile la distanza tra astrazione positiva e astrazione per indifferenza. Vi è tuttavia una diversità tra i due autori. Per ottenere questo risultato Suárez si appella, in definitiva, alla sola generalità delle *rationes* generalissime e, con ciò, all'efficacia del processo astrattivo; Mastri, invece, conformemente alle sollecitazioni che gli giungono dalla sua scuola e al suo maggiore realismo, dà una fondazione più consistente all'indifferenza delle *rationes* generalissime nei confronti della materia: il fatto che vi possono essere sostanze separate e che tali *rationes* sono in esse rinvenibili. Resta che per entrambi l'aspetto più alto dell'oggetto della metafisica, quello per cui esso è più lontano dalla materia, è la sua universalità⁶⁹⁹.

La terza variante della posizione di massima ora in esame che il meldolese prende in considerazione è quella per cui oggetto adeguato della metafisica è Dio. Coloro che sostengono questa tesi, scrive il francescano, argomentano che tutto è riconducibile a Dio come a principio. Ora, questo è vero, ammette Mastri, ma non è sufficiente per fare di Dio l'oggetto adeguato della metafisica. Nelle pagine del nostro autore possono essere isolate tre prove di tale dichiarazione. La prima parte dal darsi di un oggetto comune agli oggetti di tutte le scienze e ne deduce che vi dev'essere una scienza che se ne occupa. Le scienze particolari, scrive il meldolese, si occupano solo di oggetti particolari; ma si danno

⁶⁹⁹ *Id.*, nn. 29.39-41; I, pp. 22a-b.29b-31a.

rationes comuni agli oggetti di tutte le scienze; è pertanto necessario che vi sia una scienza che se ne occupi. La seconda è speculare alla prima: parte, infatti, da una caratteristica della metafisica. Questa scienza, argomenta il conventuale romagnolo, si occupa di Dio solo dal punto di vista di qualcosa di comune tra lui e le creature; dunque Dio non può essere suo oggetto adeguato. La terza fa leva sulla distinzione tra soggetto e principio. Affinché qualcosa sia oggetto adeguato di una scienza o di una facoltà, occorre che tutte le cose che quella scienza o facoltà considera siano riconducibili ad esso come suoi principi, o parti, o proprietà; essere principio, dunque, non è lo stesso che essere oggetto. Ora, tutto ciò che la metafisica studia si riduce a Dio solo come a un primo efficiente e ad un ultimo fine. È chiaro che questa attribuzione, ossia questo tipo di riferirsi delle cose a Dio, non è sufficiente per fare di Dio l'oggetto adeguato della metafisica. A ciò si aggiunga, a titolo di corollario, che non è sempre necessario ricorrere alla natura di Dio per conoscere le creature: queste, infatti, possono essere considerate anche per ciò che sono in se stesse. Ne viene che certamente la metafisica si occupa di Dio, tuttavia egli ne è solo oggetto parziale, sebbene *magis principale*. L'esposizione di Mastri, invero, non si ferma qui. Egli rende conto, infatti, di un'interessante obiezione di Hurtado de Mendoza: i predicati di ente e di sostanza, osserva il gesuita, sono parti essenziali di Dio e delle sostanze separate; ora, la parte è conosciuta in ordine al tutto; dunque è vero che la metafisica si occupa di quei predicati, tuttavia essi sono conosciuti in riferimento a Dio e come parti di quest'ultimo. Contro questo argomento, il meldolese mette in campo tre repliche. In primo luogo, scrive, è falso che in ogni scienza il superiore sia sempre considerato in ordine all'inferiore; dunque, conformemente a quanto fu detto nel *In Org.*, una scienza può occuparsi direttamente di qualcosa di generico. In secondo luogo è falso che Dio sia metafisicamente composto di realtà metafisiche come di parti essenziali. Da ultimo va notato che l'accidente non è riconducibile a Dio come a oggetto adeguato di attribuzione; dunque Dio non può essere oggetto adeguato di una scienza che si occupa anche dell'accidente⁷⁰⁰. Che le critiche di Mastri al neoterico spagnolo siano o non siano efficaci e, soprattutto, colgano perfettamente il senso della tesi di quest'ultimo, può essere oggetto di discussione. Al di là di questo punto, ciò che va principalmente osservato è la grande distanza che separa l'ambiente del nostro francescano da quello del suo maestro

⁷⁰⁰ *Id.*, nn. 30.41; I, pp. 22b-23a.31a-32a. Il numero del paragrafo 42, il cui inizio potrebbe essere collocato in qualche punto di p. 31, è erroneamente omissso.

ideale. Quando Scoto nega che Dio sia soggetto della metafisica, egli combatte una battaglia in favore della teologia sacra e del ruolo dei teologi e del clero. Per i *philosophi* che egli contesta, dire che Dio è il soggetto della metafisica, è dire che la scienza competente su Dio è, appunto, la metafisica, e non la teologia sacra; è dire, in altri termini, che la teologia sacra è superata e riassorbita, almeno di diritto, da una scienza opera degli uomini. È dunque chiara la ragione per cui il Sottile dedica tanta attenzione alla natura della scienza in genere e della metafisica in particolare: egli difende la propria visione del mondo, il proprio ruolo sociale, la detenzione del potere da parte di una certa organizzazione politica. Ora, Hurtado de Mendoza non è uno di questi *philosophi*, non è un averroista. Mastri non gli rinfaccia in alcun luogo di mettere in pericolo l'autonomia e la possibilità stessa di una teologia sacra. Entrambi, così come gli altri autori del loro tempo, sono pienamente convinti del fatto che Dio non sia integralmente alla portata dell'intelletto naturale umano, in qualunque stato si consideri quest'ultimo. Dunque, la tesi per cui Dio è soggetto della metafisica ha sulla penna di Scoto un senso profondamente diverso da quello che ha sulla penna del neoterico spagnolo: per l'uno rappresenta la possibilità che la metafisica ricomprenda in sé la teologia sacra; per l'altro significa solo che la metafisica si occupa di Dio per quanto esso è naturalmente conoscibile. La diversità di mentalità tra l'epoca del Sottile e quella del suo discepolo barocco è tanto profonda che quest'ultimo avverte come un pericolo la tendenza diametralmente opposta: quella di affidare la conoscenza di Dio esclusivamente alla teologia sacra, ossia, in ultima analisi, alla sola fede.

Proprio l'esigenza di mostrare che l'uomo può conoscere veritiera-mente per vie naturali qualcosa di Dio e delle sostanze immateriali muove le successive considerazioni del meldolese. Se da un lato egli nega che la sostanza immateriale, o la sostanza immateriale increata, siano soggetto adeguato della metafisica, d'altro lato nega anche che siano soggetto adeguato della metafisica o la sola sostanza creata, o, addirittura, la sola sostanza materiale. Egli intende, dunque, dimostrare che l'oggetto adeguato della metafisica comprende sia Dio, sia la sostanza immateriale. Avversari di Mastri in questo cimento sono certamente Domenico di Fiandra e Araujo; ma ben più che a questo ramo dell'ortodossia tomista, l'attenzione del nostro francescano va a Pasqualigo e, con meno clamore, a Fabri. Con questi autori il meldolese condivide un importante presupposto: quello per cui il fatto che Dio sia principio di tutto, in sé né lo include, né lo esclude dall'oggetto adeguato della metafisica. Tommaso e Antonio Andrés ritenevano che la metafisi-

ca avesse una qualche competenza su Dio se non altro perché questi era il principio incomplesso primo del soggetto di tale scienza, ossia dell'ente⁷⁰¹. Dai tempi di quei maestri, però, al XVII secolo sono intervenuti due cambiamenti. In primo luogo, nonostante che Mastri continui a parlare di “*subiectum*”, il punto di vista dal quale egli indaga il fondamento delle diverse scienze è quello dello “*obiectum*”: è, infatti, il punto di vista della ricerca di ciò che accomuna tutti i soggetti parziali di cui una certa scienza si occupa. In secondo luogo, la stessa nozione di “principio dell'ente” è mutata. Per il meldolese i principi incompleksi dell'ente, nella misura in cui ne ha, non sono le sostanze immateriali, o Dio; sono, al contrario, ciò che costituisce l'essenza dell'ente⁷⁰². Ne viene che, per il nostro conventuale, in sede di dibattito sulla natura dell'oggetto della metafisica non ha rilevanza mostrare che Dio è all'origine di tutto; ciò che è rilevante, invece, è mostrare che Dio è soggetto parziale di tale scienza. Mastri espone sei argomenti contrari alla propria posizione. In primo luogo si dimostra che Dio non può essere di competenza di alcuna scienza: l'oggetto di una qualsiasi scienza è universale; ma Dio non può essere considerato se non come singolare. In secondo luogo si dimostra che Dio non può essere di competenza della scienza metafisica. Innanzi tutto perché Dio non è ente, bensì qualcosa di superiore all'ente; ma la metafisica si occupa dell'ente. Poi perché Dio è astratto per sua natura ed è singolare; ma la metafisica si occupa di ciò che è astratto dall'intelletto ed è universale. Infine perché una scienza deve poter rendere manifesta la natura del suo oggetto; ma la metafisica non è capace di manifestare la natura di Dio, o almeno non è capace di manifestarla adeguatamente. In terzo luogo si dimostra che Dio è di esclusiva competenza della teologia sacra: i principi di qualsiasi scienza sono virtualmente contenuti nell'oggetto; ora, i principi relativi a Dio sono noti per lume naturale e rivelato; ma solo la sacra teologia procede sia per lume naturale che per lume rivelato; dunque Dio è oggetto solo della teologia sacra. In quarto luogo va osservato che Aristotele divide l'ente che è oggetto della metafisica nei dieci predicamenti; ma Dio non rientra in alcun predicamento; dunque su di esso la metafisica non ha competenza. Contro questi argomenti, il meldolese discute tutti gli elementi su cui essi si fondano. L'oggetto di una certa scienza, scrive il nostro autore, è ciò in cui può essere contenuta ogni cosa caratterizzata

⁷⁰¹ ANTONIUS ANDREA, *Expositio... cit.*, VI, summa 1, cap. 1, n. 2; p. 205b.

⁷⁰² *In Met.*, d. 3 *De principijs entis*, q. 1 *Num ens, ut sic, aliqua habeat principia, et quae*, n. 1; I, p. 268a.

dall'appartenere a una medesima astrazione; ossia, interpreto, a un certo tipo di astrazione. Ora, l'astrazione che costituisce l'oggetto della metafisica non è qualcosa di eseguito dall'intelletto; è, invece, un essere astratto dalla materia *secundum esse*. Dunque ogni cosa che è astratta in quel modo appartiene all'oggetto della metafisica. Ebbene, essere astratto dalla materia *secundum esse* consiste nel poter «in rerum natura vere ac realiter existere absque materia». Ma ciò caratterizza sia le sostanze separate, sia le *rationes* trascendenti: queste ultime, infatti, si rinven- gono anche nelle sostanze immateriali; dunque «ex debito naturæ materiam non exigunt». Ne viene che l'oggetto della metafisica comprende sia i trascendenti, sia le sostanze immateriali. Resta da provare che rientra nell'oggetto della metafisica quella speciale sostanza imma- teriale che è Dio. Ebbene, in primo luogo, argomenta il meldolese, è fal- so che Dio non sia ente; su questo punto, tuttavia, mi soffermerò più avanti. In secondo luogo è falso che l'oggetto di una scienza debba esse- re esaurito da tale scienza; dunque, nonostante che Dio sia oggetto della teologia sacra, è possibile che altre scienze si interessino di lui. In terzo luogo è falso che solo la teologia sacra abbia competenza sulle verità di lume naturale che essa utilizza: esse, infatti, per loro natura competono alla metafisica. Infine non è di ostacolo la singolarità di Dio: è vero, ammette il nostro autore, che Dio è singolare per se stesso e che nessuna scienza creata può occuparsi di un oggetto siffatto, nondimeno esso è conoscibile anche grazie a concetti propri desunti dai concetti comuni; ebbene, tali concetti sono alla portata anche della scienza creata. In con- clusione, Dio è astratto *secundum esse*, è in una certa misura conoscibile naturalmente e gli sono attribuibili proprietà; dunque *quantum licet lu- mine naturali* rientra nell'oggetto della metafisica. Da ultimo, per quanto riguarda l'argomento di autorità, Mastri replica che esso nasce da un'interpretazione erronea del pensiero dello Stagirita: per costui, infat- ti, ciò che si divide nei dieci predicamenti non è l'ente oggetto della metafisica; è, invece, l'ente finito⁷⁰³.

Le obiezioni riportate dal meldolese contro la possibilità di includere le sostanze immateriali nell'oggetto della metafisica come suoi soggetti parziali riprendono e sviluppano ulteriormente il tema della differenza tra l'astrazione propria delle *rationes* comunissime e l'astrazione propria delle sostanze immateriali. I trascendenti, si osserva, astraggono solo secondo ragione; gli immateriali astraggono secondo realtà. Dunque nei due casi sono diversi sia la conoscibilità, sia il grado di astrazione. A ri-

⁷⁰³ *Id.*, d. 1, q. 2, nn. 31-33.43; I, pp. 23a-25a.32a-33a.

gore, inoltre, le sostanze immateriali non sono astratte: esse, infatti, non sono unibili alla materia; dunque non possono essere intese come qualcosa che è stato separato da quest'ultima. La differenza tra i due tipi di astrazione, poi, risulta evidente nel momento in cui si confronta l'ente comune sia con l'ente separato, sia con l'ente materiale. Il passaggio dall'ente all'ente corporeo è una contrazione, la quale ha luogo grazie all'acquisizione di una nuova *ratio*. Parimenti anche il passaggio dall'ente all'ente incorporeo è una contrazione; anch'essa, dunque, ha luogo grazie all'acquisizione di una nuova *ratio*. Questa considerazione, peraltro, non mostra solo che ente comune ed ente separato non possono essere compresi nell'oggetto di un'unica scienza; mostra, secondo gli avversari della tesi abbracciata da Mastri, l'irrazionalità di chi da un lato comprende in un'unica scienza lo studio dei trascendenti e delle sostanze separate, dall'altro affida a un'altra scienza lo studio delle sostanze corporee. Tutti sono concordi nel dire che l'ente corporeo, che è una contrazione dell'ente comune, è oggetto della fisica, ossia di una scienza diversa da quella che ha per oggetto l'ente comune. Non si vede dunque perché l'ente incorporeo, che è una contrazione dell'ente comune, non debba essere anch'esso oggetto di una scienza diversa da quella che ha per oggetto l'ente comune. Ancor più radicale, infine, è la posizione di Pasqualigo: per questo autore è vero che lo studio delle sostanze separate spetta a null'altra scienza naturale che alla metafisica, tuttavia le spetta solo nella misura in cui esse sono principi estrinseci dell'universo. Contro queste critiche Mastri ripropone l'unità di trascendenti e immateriali nell'ente astratto dalla materia *secundum esse*: questo infatti, argomenta il meldolese, è l'oggetto adeguato della metafisica; e in esso, prosegue, convergono sia i trascendenti che gli immateriali. È chiaro quale sia l'elemento critico di questo discorso, ciò da cui dipende la sua forza o la sua debolezza: che grado di unità ha l'ente astratto *secundum esse*, l'ente comprensivo sia dei trascendenti che degli immateriali? Il nostro francescano è ben coscio del problema. Nella risposta alla seconda difficoltà egli da un lato concede che l'unità in questione non è un'unità perfetta, dall'altro ribadisce che si tratta di un'unità effettiva. Trascendenti e intelligenze separate, scrive, si collocano in livelli di astrazione specifici diversi; ciò non toglie, però, che si trovino allo stesso livello di astrazione generica. Per rafforzare questa affermazione riprende e approfondisce la tesi già introdotta a proposito dell'unità dell'espressione "*secundum rationem et secundum esse*". Il punto è, osserva, che non si può interpretare l'astratto *secundum rationem* semplicemente come ciò che è astratto *præcisive*: l'astrazione *secundum ratio-*

nem tantum, infatti, è quella propria della matematica. Ne viene che l'oggetto della metafisica non può essere concepito come il risultato di un mero assemblaggio dell'astratto *secundum rationem* e dell'astratto *secundum esse*; dev'essere concepito, al contrario, come qualcosa che rispetta entrambe le condizioni. Ma, possiamo ora chiederci, una siffatta unità dell'oggetto è sufficiente per garantire l'unità della scienza? Ebbene, Mastri è consapevole anche di questo problema. Vedremo più avanti il complesso della soluzione del nostro conventuale; per il momento accontentiamoci del seguito della risposta che egli dà al secondo argomento. Non è necessario, egli scrive, che il modo d'essere degli oggetti parziali sia identico al modo d'essere dell'oggetto totale: se così non fosse, infatti, la fisica non potrebbe occuparsi sia di corpi caduchi che di corpi eterni. In verità, mi pare che l'esempio sia poco calzante: ciò su cui fa forza l'argomento in contrario non è la diversità di modo d'essere di due oggetti parziali; è, invece, la diversità di modo d'essere dell'oggetto totale e di un oggetto parziale. Ancora meno limpida, infine, mi pare la sbrigativa risposta del francescano romagnolo all'obiezione basata sul fatto che la fisica si occupa di un concetto frutto di una contrazione del contenuto concettuale di ente. Ciò che provoca il passaggio dalla metafisica alla fisica, egli afferma, non è l'aggiunta di una nuova *ratio* oggettiva; è, invece, l'immersione nella materia. Interpreto: l'ente resta sempre se stesso, ossia immateriale; tuttavia la metafisica lo considera così come esso è per se stesso, la fisica lo considera così come esso si dà immerso nella materia⁷⁰⁴.

Entrambe le sezioni della *quaestio* seconda dedicate alle obiezioni e alle relative risposte si chiudono concedendo ampio spazio alla tesi di Pasqualigo: oggetto della metafisica, egli sostiene, è la quiddità astrante dalla materia e costituita dai suoi principi. Il teatino veronese non si limita a negare che rientrino nell'oggetto della metafisica sia Dio che le sostanze immateriali create; nega anche che vi rientrino l'ente e gli altri predicati trascendenti. Il meldolese riassume efficacemente la dottrina di questo autore. Pasqualigo, scrive il conventuale, argomenta che l'ente ha un concetto assolutamente semplice; dunque non ha principi intrinseci. Inoltre, è un concetto trascendente, ossia è incluso in tutto e nulla può distinguersi da esso; dunque se avesse principi o proprietà, entrerebbe a far parte della loro essenza; ma ciò è assurdo; pertanto occorre ammettere che non ha né principi né proprietà. Infine non è univoco negli inferiori. Ora, secondo Aristotele qualcosa può essere

⁷⁰⁴ *Id.*, nn. 33.44-45; I, pp. 25a.33a-35a.

oggetto di una scienza solo se ha principi e proprietà e se è univoco; dunque l'ente non può essere soggetto della metafisica. Ma proprio perché è incluso in tutto in modo tale che nulla può distinguersi da lui, l'ente non può neppure essere né specie di qualsivoglia oggetto, né sua passione, né suo principio; dunque, resta solo che esso sia fondamento dell'oggetto della metafisica. Già nella prima fase di discussione delle critiche sollevabili contro la propria tesi, Mastri dedica all'esposizione della dottrina di Pasqualigo e alle relative repliche più spazio che a ogni altra difficoltà. A ben vedere, tuttavia, si limita a opporre principio a principio. Il nostro francescano rimprovera al teatino di non aver compreso che solo le sostanze immateriali e i predicati trascendentali sono astratti dalla materia *secundum esse*; di aver sottratto alla metafisica lo studio non solo delle quiddità separate, ma anche di ciò che è comune alle cose materiali e immateriali; di aver reso l'ente oggetto della metafisica solo accidentalmente. Ebbene, mi pare che Pasqualigo sottoscriverebbe senza difficoltà le ultime due affermazioni e ribatterebbe alla prima che l'intelletto ha la piena capacità di astrarre dalla materia il contenuto concettuale di "quidditas". È palese che alla radice del contendere vi sono le divergenti dottrine del veronese e del meldolese sulla natura dell'ente: è questa, in effetti, che, prima di ogni altra considerazione, decide della possibilità di fare di esso l'oggetto di una scienza. Si comprende quindi la ragione per cui nel secondo momento di discussione della propria tesi Mastri risponda a Pasqualigo anticipando alcuni contenuti della metafisica che egli si accinge ad elaborare. Innanzi tutto è falso, afferma, che l'ente non abbia principi intrinseci tali da permettere di dimostrare di esso delle proprietà. È vero, infatti, che il concetto di ente è assolutamente semplice e che, pertanto, l'ente non ha una vera e propria definizione; è però anche vero, aggiunge, che quel concetto è un concetto quidditativo e può fungere da principio, ossia da medio, nella dimostrazione in cui si dimostra l'inerire all'ente di qualche proprietà. L'ente, quindi, ha dei *principia cognoscendi*⁷⁰⁵. In secondo luogo è falso che l'ente sia incluso in tutto in modo tale da rendere impossibile distinguerlo da ciò in cui è incluso: in particolare le sue proprietà quanto a ciò che aggiungono ad esso sono enti non formalmente, bensì realmente⁷⁰⁶.

⁷⁰⁵ Su questo punto cf. *Id.*, d. 3, q. 1, n. 8; I, p. 272a.

⁷⁰⁶ Su questo punto cf. l'intera *Id.*, d. 2, q. 7 *An ens sit de essentia omnium, ita ut in cuiuscunque formali et quidditativo conceptu includatur*. In via breve, cf. *Id.*, a. 1 *Resolutio quæsitæ*, nn. 178.191-195; I, p. 200a-b.208b-211b.

Infine, per quanto riguarda l'univocità dell'ente⁷⁰⁷, il nostro francescano rinvia alla *disputatio* seguente⁷⁰⁸. Al di là della questione particolare, il passo è importante perché fornisce un ulteriore elemento sulla struttura del procedere di Mastri. Per elaborare una scienza è necessario conoscere quali siano le sue caratteristiche e di cosa essa si occupi; per questo il *In Met.* si apre con una *disputatio* dedicata alla natura della metafisica e del suo oggetto. Al tempo stesso, però, la natura dell'oggetto di una certa scienza si chiarifica solo elaborando tale scienza; dunque la natura dell'ente in quanto ente si chiarifica solo elaborando la metafisica. Ma, ripete instancabilmente il meldolese, la natura di una scienza dipende dalla natura del suo oggetto; dunque la stessa natura della metafisica si chiarifica solo praticandola. Il brano che ho ora esaminato manifesta perfettamente tale ricorsività: vi possono essere *disputationes* che si occupano della natura dell'ente e dei suoi principi solo se vi è una scienza che si occupa dell'ente in quanto ente; viceversa, però, si può dire che la metafisica si occupa dell'ente in quanto ente solo tenendo conto dei risultati acquisiti in quelle *disputationes*. In più occasioni ho richiamato l'attenzione sull'andamento spiraliforme dello sviluppo della teoresi mastriana. Abbiamo già visto casi in cui tale circolarità struttura l'organizzazione della speculazione del nostro autore a livello di *quæstio* o a livello di *disputatio*. La si vede all'opera addirittura entro l'intero *cursus philosophicus* di Mastri e Belluto, caratterizzato da numerosi riferimenti incrociati tra logica, fisica e metafisica. Non stupisce, pertanto, di ritrovarla anche all'interno della trattazione di una certa materia.

L'unità dell'oggetto della metafisica

Abbiamo visto i tentativi di Mastri di conferire unità all'ente che è oggetto della metafisica. In particolare abbiamo visto che la nozione dell'ente che è oggetto della metafisica slitta progressivamente dalla nozione di "ente astratto *secundum rationem et secundum esse*" alla nozione di "ente astratto *secundum esse*". Abbiamo anche visto che il meldolese concede che il grado di tale unità è solamente generico. Orbene, nella sezione conclusiva della *quæstio* ora in esame il nostro autore dedica qualche altra riga esplicitamente a questo aspetto della propria dot-

⁷⁰⁷ Per la discussione sull'univocità (o, meglio, sull'analogia univocità) dell'ente, si può vedere in particolare la quinta *quæstio* della seconda *disputatio*; dato però che per Mastri la natura univoca o analogica della *ratio entis* è decisa dai modi in cui quest'ultima è inclusa negli inferiori, nei contraenti e negli opposti, al fine di comprendere questo punto della sua dottrina occorre prendere in esame l'intera *disputatio* suddetta.

⁷⁰⁸ *Id.*, d. 1, q. 1, nn. 32-33.45-46; I, pp. 23b-25b.35a-b.

trina. In questa sede egli presenta, nella forma più chiara ed esplicita, quella che mi sembra l'obiezione fondamentale alla possibilità di intendere la metafisica come studio degli enti materiali solo in generale, ossia come studio dell'ente comune, e degli enti separati anche quanto alle loro *quidditates* particolari. Essa può essere sintetizzata nei termini seguenti: o la metafisica studia con il medesimo grado di pervasività enti materiali ed enti separati, o è una scienza senza unità. Il conventuale trae gli argomenti a sostegno di questa posizione dalle opere di Aversa e Pasqualigo. Costoro osservano che se l'ente è preso separatamente dai suoi inferiori, non si estende agli immateriali più di quanto si estenda ai materiali; se, invece, è preso unitamente agli inferiori, non si separa dai materiali più di quanto non si separi dagli immateriali. Simmetricamente si dimostra che una scienza che si occupi degli enti materiali solo in generale e degli enti immateriali anche in particolare non ha né una unità materiale, né una unità formale. L'ente separato è una specie dell'ente comune così come lo è l'ente corporeo; ora, pretendere di studiare solo l'ente comune e l'ente separato, equivale a integrare il genere con una sua specie abbandonandone un'altra; ebbene, ciò che risulta così composto non ha alcuna unità; dunque l'ente in quanto ente, concepito in quel modo, a livello materiale non è unitario. L'astrazione dell'ente comune, poi, e l'astrazione dell'ente separato sono di tipo differente; ora, pretendere che la specificazione "*ut ens*", riferita all'ente, definisca una *ratio* comune all'ente immateriale e all'ente comune è pretendere di annullare la differenza tra i due tipi di astrazione; occorre pertanto ammettere che una tale *ratio* non avrebbe alcuna unità; dunque l'ente in quanto ente, concepito in quel modo, a livello formale non è unitario. A queste critiche Mastri risponde che lo "*ut ens*" che specifica l'ente che è oggetto della metafisica lo specifica non solo *in genere rei*, ma anche *in genere scibilis*. Ne viene, argomenta il meldolese, che l'ente che è oggetto della metafisica non è l'ente genericamente preso, bensì è qualcosa che discende ad alcuni inferiori e non ad altri. Con ciò, conclude il nostro conventuale, è fatta salva anche l'unità di tale oggetto. In linea generale, va rilevato che l'ente comune (preso distintamente: *præcisive*) conviene con l'ente separato in qualcosa in cui non conviene con l'ente materiale: l'essere astratto *secundum esse*. Ed è vero, ammette Mastri, che sia l'ente separato che l'ente corporeo sono specie dell'ente comune, tuttavia, aggiunge, occorre anche ammettere che nulla impedisce che una

specie abbia con il proprio genere più convenienza di quanta ne abbia un'altra⁷⁰⁹.

LA NATURA DELLA METAFISICA

Il nostro conventuale sostiene e scrive in più occasioni che quale è l'oggetto di una scienza, tale è la scienza che lo ha per oggetto; non suscita pertanto meraviglia vedere che le problematiche relative all'oggetto della metafisica si ripresentano allorché egli discute della natura di quest'ultima. Una prima questione degna di nota è se la metafisica sia una scienza. Tartaret, ricorda Mastri, osserva che essa è costituita da proposizioni immediatamente evidenti; dunque non è propriamente una scienza. In una certa misura anche Malafossa e Vigerio concordano con questa conclusione: il soggetto della metafisica, affermano, non è definibile; dunque non può essere utilizzato per elaborare vere e proprie dimostrazioni. Al di là del richiamo del meldolese alle tesi di questi scotisti rinascimentali, mi pare chiaro che la sua attenzione va nuovamente a Pasqualigo: è costui infatti, come si è visto, il più tenace assertore dell'impossibilità di elaborare una scienza dell'ente in quanto ente nel senso che Mastri dà a questa espressione. Contro queste posizioni, il nostro autore sostiene che la metafisica è una vera scienza. Affinché una conoscenza sia una scienza, scrive rinviando al *In Org.*, occorre che sia una conoscenza discorsiva e dimostrativa in virtù delle cause. Inoltre necessita di un oggetto, di principi propri e di proprietà proprie di quell'oggetto dimostrabili tramite quei principi. Ebbene, la metafisica ha un oggetto, il quale comprende l'ente, le sostanze separate create e Dio. Tutte queste cose, poi, hanno sia principi propri, sia proprietà il cui inerire ad esse è dimostrato per mezzo di quei principi: l'ente, infatti, possiede se non altro principi *intelligendi* e di lui si dimostrano le proprietà trascendenti; e Dio è tale per cui di esso si possono dimostrare attributi a partire da altri attributi. Inoltre la metafisica è una conoscenza discorsiva: infatti si occupa sia dei principi che di ciò che ne deriva. Infine è una conoscenza dimostrativa: l'ente ha un concetto quidditativo ed è causa almeno virtuale delle sue proprietà. Come si vede, conclude il meldolese, la metafisica rispetta tutte le condizioni richieste per essere una vera scienza⁷¹⁰.

Una seconda questione degna di nota concerne il grado di unità proprio della metafisica. Su questo tema Mastri si sofferma e polemizza a

⁷⁰⁹ *Id.*, nn. 46-47; I, pp. 35b-37b.

⁷¹⁰ *Id.*, q. 4, n. 67; I, pp. 52a-53a.

lungo, utilizzando e ripresentando le dottrine che egli ha elaborato, con Belluto, nel *In Org.*. Una scienza, afferma, è dotata di due tipi di unità: una formale, o intrinseca, e una oggettiva, o estrinseca. La prima è l'unità che essa possiede in quanto qualità, *habitus*; la seconda è l'unità che essa possiede in quanto è specificata da un certo oggetto. Il nostro autore ritiene di aver trattato a sufficienza, nel *In Org.*, la questione relativa all'unità formale di qualsivoglia scienza, e dunque anche la questione relativa all'unità formale della metafisica; ora, egli scrive, intende occuparsi fondamentalmente dell'unità oggettiva di tale scienza⁷¹¹. Innanzi tutto, dichiara il meldolese, va detto che l'unità di una scienza totale è un'unità essenziale. Nel *In Org.* gli avversari di questa tesi contro i quali Mastri polemizzava erano i *nominales* e Hurtado de Mendoza. Anche nel *In Met.* il meldolese ricorda la loro posizione, tuttavia dedica ad essi ben poco spazio; egli ha infatti un nuovo bersaglio: la dottrina sull'unità della scienza di John Ponce. Il recollecto irlandese, afferma Mastri, sostiene che l'unità di specie, o di genere, che nella scuola scotista si è soliti attribuire alla scienza è una denominazione impropria: una scienza, scriverebbe Ponce, non è intrinsecamente né un'unica specie, né un unico genere e la sua unità, in definitiva, sarebbe solamente di aggregazione e ordine. La critica del conventuale romagnolo a questa dottrina è risoluta. In linea generale ribadisce che la scienza possiede un'unità superiore a quella di aggregazione e ordine: perché altrimenti, argomenta, congregare in un'unica scienza le sole conclusioni della fisica e non quelle sia della fisica che della logica? A Ponce, in particolare, rinfaccia di aver ammesso che si danno classi di conclusioni delimitate dal convenire in una comune ragione oggettiva e dal fondarsi su di essa. Ebbene, scrive Mastri, un nesso siffatto non è qualcosa *per accidens*; è, invece, qualcosa *per se*: è il nesso costituito dal fatto che le conclusioni di una certa scienza sono contenute virtualmente o potenzialmente in un unico soggetto⁷¹². La critica, come dicevo, è energica; nondimeno, mi pare, fuori luogo e poco significativa. Esaminando le dottrine contenute nel *In Org.* misi in evidenza che le obiezioni che il meldolese muove alle concezioni dell'unità della scienza proprie dei *nominales* e di Hurtado de Mendoza sono infelici. Alcuni presupposti metafisici e il consueto gioco delle parti spingono lui e il suo confratello a mettere in bocca agli autori che essi avversano una concezione dell'aggregato che difficilmente questi ultimi sottoscriverebbero; al contempo, per di più, gli stessi

⁷¹¹ *Id.*, n. 79; I, p. 60b.

⁷¹² *Ib.*; I, pp. 60b-61a.

Mastri e Belluto presentano l'oggetto della scienza come qualcosa di artificiale, ridimensionando così il loro realismo di fondo. Contro Ponce il meldolese fa uso della medesima tattica, con un'aggravante: per distinguere la sua posizione da quella del raccolto non gli è sufficiente attribuirgli una concezione dell'aggregato che con ogni evidenza mal si adatta alle posizioni di quest'ultimo; è costretto anche ad accentuare la componente realista della propria dottrina, tacendo sul fatto che egli aveva presentato la scienza come un artificio. Si potrebbe intendere questo silenzio come l'indizio di un'evoluzione del pensiero di Mastri in proposito; personalmente, invero, ritengo che esso non abbia altra spiegazione del desiderio del meldolese di dare sempre e comunque torto al raccolto.

Anche il grado di unità della metafisica, prosegue il nostro convenzionale, è oggetto di controversie. Aversa, scrive Mastri, nega ogni unità alla metafisica concepita come scienza che tratta dell'ente comune e delle sostanze immateriali. Essa, argomenta il chierico regolare, non può trarre alcuna unità dal suo oggetto né *in esse rei*, né *in esse scibilis*. Sul piano della cosa studiata, essa si occuperebbe di un genere, l'ente comune, e di una sua sola specie, ossia l'ente separato, tralasciandone un'altra, cioè l'ente corporeo; non si vede pertanto quale unità abbia un tale oggetto. Sul piano della considerazione, poi, si cade in un aut aut in cui entrambe le alternative sono inaccettabili. O si invoca genericamente l'astrazione da ogni materia; ma allora non si vede per cosa siano distinte metafisica e logica. O si ricorre ai diversi tipi di astrazione completa dalla materia per ciò che hanno di proprio; ma allora non si vede per cosa siano uniti ciò che è astratto *præcisive* e ciò che è astratto *positive*. Alla tesi di Aversa, il nostro francescano oppone quella di *recentiores* come Suárez e Pasqualigo. Secondo questi autori, scrive il meldolese, qualunque scienza considera i propri oggetti materiali secondo un'unica *ratio* formale. Ora, l'unità di tale *ratio* è specifica, non generica: se, infatti, essa fosse contratta da *rationes* ulteriori, queste o definirebbero oggetti di scienze diverse da quella il cui oggetto è definito dalla *ratio* suddetta, o ricadrebbero in quella *ratio* stessa, e dunque non ne indebolirebbero l'unità. Ma l'unità dell'oggetto di una scienza dipende dall'unità della sua *ratio* formale; dunque l'oggetto di una scienza ha sempre unità specifica. Ebbene, l'unità di una scienza, osservano ancora questi autori, è tanta quanta è l'unità del suo oggetto; dunque, concludono, anche la metafisica, come ogni altra scienza, è dotata di unità speci-

fica⁷¹³. Contro entrambe le posizioni ora ricordate, Mastri difende la tesi propria della tradizione scotista: la metafisica, così come qualunque scienza che abbia per soggetto adeguato qualcosa di universale, è una di unità generica. Si osservi, argomenta il meldolese, che la classe delle conclusioni relative a ciò che è astratto dalla materia può essere distinta dalla classe delle conclusioni relative a ciò che non lo è. Ora, questo è possibile solo se le conclusioni della prima classe hanno un primo fondamento comune in cui sono contenute. Ebbene, questo fondamento primo, che è l'oggetto adeguato della metafisica, è precisamente l'ente in quanto ente. Ma, aggiunge il nostro autore alcune colonne più avanti, l'ente in quanto ente ha unità: si tratta infatti dell'ente che è immateriale *secundum esse*. Dunque la metafisica, che trae la sua unità da tale oggetto, è una scienza unitaria. Ciò non significa però, prosegue Mastri, che essa sia dotata di un'unità specifica. Gli oggetti parziali della metafisica, le loro proprietà e i medi delle dimostrazioni con cui si dimostra l'inerire di tali proprietà ai loro soggetti, differiscono per specie; dunque differiranno per specie anche gli *habitus* parziali prodotti da tali dimostrazioni. Contro questa osservazione a nulla valgono le critiche avanzate dai tomisti e dai *recentiores*. Gli oggetti parziali della metafisica, scrive il nostro conventuale, differiscono per specie non solo *in esse rei*, bensì anche *in esse scibilis*. Se con quest'ultima espressione si intende "quanto al *modus considerandi*", si presti attenzione a ciò che accade nel caso della fisica: essa, infatti, si occupa di corpi caduchi e di corpi celesti in quanto, rispettivamente, caduchi e celesti; anch'essa, dunque, ha oggetti parziali differenti per specie. Se si intende, invece, "quanto all'astrazione", si presti attenzione al fatto che l'ente e Dio non sono astratti secondo la medesima specie di astrazione. Parimenti priva di valore è l'obiezione per cui le eventuali *rationes* contraenti o toglierebbero unità alla scienza, o ricadrebbero nella medesima *ratio scibilis* specifica. È vero, piuttosto, che tali *rationes* convengono in una medesima *ratio scibilis* generica e perfezionano, non non tolgono, l'unità generica in questione. In definitiva, scrive il nostro francescano, si dimostra che la metafisica ha unità solo generica. Il fatto è che l'oggetto della metafisica è qualcosa di generico. Ciò implica che non tutte le verità che esso contiene sono in esso contenute virtualmente; alcune, al contrario, vi sono contenute solo potenzialmente. Ne viene che tutte le verità che esso contiene hanno tra loro un'unità solo generica; e questa è anche l'unità

⁷¹³ *Id.*, nn. 80; I, pp. 61a-62a.

della scienza che esse costituiscono⁷¹⁴. Il lettore vede da sé che Mastri ripropone le dottrine che egli, con Belluto, ha già esposto nel *In Org.*; per una riflessione su di esse, pertanto, rinvio a quanto ho scritto a suo tempo. Per di più, devo notare che quell'opera forniva una trattazione di questi temi maggiormente chiara di quella rinvenibile nel *In Met.*. Al presente, mi soffermo su una sola questione: cos'è quel qualcosa di generico che il meldolese addita come oggetto adeguato della metafisica? Ciò che mi spinge a porre questa domanda è la constatazione di una dissonanza. I paragrafi della quarta *quæstio* qui esaminati invitano in più di un'occasione a ritenere che quel qualcosa di generico che è oggetto adeguato della metafisica sia l'ente comune: è questo, infatti, l'ente cui competono le proprietà trascendentali; ed è questo l'ente che comprende l'ente separato così come un genere comprende una sua specie. Ciononostante, Mastri non afferma affatto che l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente comune; afferma che l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente in quanto ente. Ora, l'ente in quanto ente non è l'ente comune; è l'ente astratto *secundum esse*. Allorché illustra la natura della metafisica presa come condistinta dalla fisica, il nostro francescano scrive che la specificazione "*in quantum ens*" vale sia *in genere rei*, sia *in genere scibilis*; ebbene, presa in questo secondo senso, prosegue, tale specificazione delimita l'ente precisamente nel senso di "l'ente in quanto astraente (*abstrahens*) dalla materia sia secondo l'essere che secondo la considerazione". Ma l'oggetto adeguato di una scienza è ciò che contiene virtualmente tutti i soggetti parziali e, virtualmente o potenzialmente, tutte le conclusioni di quella scienza; dunque quel qualcosa di generico che contiene virtualmente tutti i soggetti parziali di cui la metafisica si occupa e, virtualmente o potenzialmente, tutte le conclusioni dimostrate che la costituiscono è non l'ente comune, bensì l'ente astratto *secundum esse*. Alla medesima conclusione si giunge riflettendo su ciò che il meldolese scrive a proposito della radice dell'oggetto formale di una scienza. Sia nel *In Org.* che nel *In Met.* Mastri afferma che ciò che fornisce la *ratio* formale in virtù della quale gli oggetti parziali considerati da una scienza sono unificati in un unico oggetto adeguato, è la natura stessa di quest'ultimo. Ma, come si è visto, l'oggetto formale della metafisica presa come scienza relativamente totale, cioè in virtù del quale gli oggetti parziali e le conclusioni di una scienza sono di competenza di quella scienza, è l'esser astratto dalla materia *secundum esse*. Ne viene che ciò che contiene virtualmente o potenzialmente le conclusioni della metafisica

⁷¹⁴ *Id.*, nn. 81-83; I, pp. 62a-64b.

sica, è, secondo il meldolese, non l'ente comune, bensì l'ente astratto *secundum esse*. Se si potesse affermare senz'ombra di dubbio che Mastri ritiene che l'oggetto adeguato della metafisica sia l'ente astratto *secundum esse*, che quel qualcosa di generico che essa considera e in cui sono inclusi gli oggetti parziali, i principi e le proprietà di cui essa si occupa sia l'ente astratto *secundum esse*, la dottrina del nostro autore si presenterebbe dotata di solida coerenza. Se così fosse, infatti, la metafisica (così come egli la concepisce) avrebbe un oggetto unitario generico, l'ente astratto *secundum esse*, entro il quale sarebbero compresi, come oggetti parziali della medesima scienza e come specie di quell'oggetto generico, l'ente comune, ossia astratto dalla materia per indifferenza rispetto ad essa, e l'ente separato, ossia astratto dalla materia per contrarietà ad essa; nessun rilievo, dunque, avrebbe il fatto che l'ente separato sia una specie dell'ente comune. Al tempo stesso, però, se le cose stessero in questo modo, sarebbe assai difficile per Mastri sostenere che la metafisica ha per oggetto l'ente reale; ci si può pertanto chiedere se la dottrina difesa dal conventuale romagnolo sia proprio quella ora esposta.

CONCLUSIONE

Abbiamo visto che il nostro meldolese include Antonio Andrés tra i propugnatori della tesi per cui la metafisica si occupa solo dei predicati generali e trascendenti dicibili di tutte le cose. Ciò non può non suscitare perplessità: da un lato il francescano spagnolo afferma chiaramente che la metafisica si occupa delle sostanze separate non solo in generale, ma anche nel dettaglio; d'altro lato è fuor di dubbio che il nostro conventuale conoscesse bene le opere del suo antico correligionario; ci si può dunque chiedere come possa Bartolomeo scrivere ciò che scrive. Ritengo che l'affermazione di Mastri possa avere due spiegazioni. La prima sta nel fatto che nelle *Quæstiones super Metaphysicam* Antonio Andrés afferma che «proprietates (...) que sunt scibiles a nobis via sensus de illis substantiis», ossia delle sostanze separate, «sunt sole passiones entis». Ne viene che anche le sostanze separate sembrerebbero studiate dalla metafisica solo quanto ai predicati più generali. Si tratta, però, di una spiegazione debole. Questa frase non è peculiare di Antonio Andrés; al contrario, essa compare sia in Scoto, sia in Trombetta. Per di più compare in passi di questi autori che Mastri menziona in numerose occasioni; non si vede dunque perché il nostro conventuale avrebbe dovuto ritenere che posta sulla penna dell'antico scotista essa avesse un significato o un'importanza diversi da quelli che le riconosce allorché la trova negli scritti del Sottile o del conventuale padovano. In definitiva, avreb-

be potuto ignorarla in Antonio Andrés così come la ignora in Scoto e in Trombetta. Reputo pertanto che la vera spiegazione sia un'altra. La ragione ultima per cui il francescano spagnolo ritiene che la metafisica debba occuparsi dell'ente separato nel dettaglio sta nel fatto che la metafisica ha l'obbligo, in quanto scienza più alta di ogni altra, di occuparsi dei principi incompletti, ossia delle cause prime, dell'ente; e questi, per lui, si identificano con le sostanze separate. Ora, il meldolese non ritiene affatto che le sostanze separate siano i principi incompletti dell'ente; gli è quindi più difficile utilizzare questa strada per estendere su di esse le competenze della metafisica. Per di più, ed è questo il punto che maggiormente ci interessa, egli non intende affatto introdurre per questa via le sostanze separate tra le cose di cui la metafisica di deve occupare. Affermare che la metafisica di deve occupare delle sostanze separate perché e in quanto cause del suo oggetto, ossia dell'ente comune, è affermare in primo luogo che l'oggetto della metafisica è solo l'ente comune creato o, ancor peggio, l'ente comune materiale: è questo, infatti, il solo ente che dipende da quelle sostanze. In secondo luogo che la metafisica si occupa di tali sostanze non in quanto suoi soggetti parziali, bensì in quanto principi del suo soggetto; il che equivale ad affermare che quelle sostanze sono al di fuori dell'oggetto della metafisica, ossia che l'oggetto della metafisica è, nella migliore delle ipotesi, il solo ente comune reale. Tutto questo ci dice che Mastri opera con coerenza allorché colloca Antonio Andrés tra i sostenitori della tesi per cui la metafisica si occupa solo dei predicati generali e trascendenti dicibili di tutte le cose; e conferma nuovamente, più in profondità, ciò che nella presente indagine è chiaro da tempo: che il meldolese concepisce l'oggetto adeguato di una scienza come qualcosa di comune a tutto quello di cui quella scienza indaga proprietà, principi e opposti, come un genere le cui parti soggettive, o almeno alcune fra esse, sono i soggetti parziali di tale scienza. Ora, se si chiede a Mastri cosa sia ciò che è comune a tutti gli oggetti parziali della metafisica, egli risponde: l'ente astratto *secundum esse*, ciò che è astratto *secundum esse*. Il meldolese afferma questa tesi più volte e con chiarezza. Ente comune ed ente separato convengono nell'essere entrambi astratti *secundum esse*. Ciò che decide se un qualche soggetto è o non è di competenza della metafisica è il fatto che tale soggetto è o non è astratto dalla materia *secundum esse*; ciò che decide se una conclusione appartiene o non appartiene a quella classe di conclusioni che è la metafisica è il fatto che quella conclusione è relativa a qualcosa che è o non è astratto dalla materia *secundum esse*. Ancora; di fronte all'obiezione per cui l'ente in quanto ente non ha una conoscibi-

lità peculiare, atta a delimitare una scienza distinta dalle altre, il nostro conventuale risponde: allorché l'ente si presenta all'intelletto come astratto *secundum esse*, tale modo di presentarsi fonda un modo d'essere (*modus essendi*) che è proprio dell'ente e che è diverso dal modo d'essere dell'oggetto di qualunque altra scienza; dunque l'ente in quanto ente possiede una conoscibilità peculiare⁷¹⁵. In definitiva, se si chiede a Mastri cos'abbiano in comune tutti i soggetti parziali di cui la metafisica dimostra l'inerire ad essi delle proprie proprietà, egli risponde: il fatto che «ex debito naturæ materiam non exigunt».

Con ciò, tuttavia, l'argomento non può dirsi esaurito. Il nostro autore espone la tesi di cui ho ora detto in tutte le occasioni nelle quali ha l'onere di mostrare l'unità dell'oggetto di una scienza che, a suo avviso, si occupa sia dell'ente in generale, sia degli enti separati presi quanto alle loro proprietà particolari. Vi sono però non pochi casi in cui egli utilizza un'espressione diversa dalla precedente: in cui scrive, cioè, che l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente reale, ossia l'ente reale comune. Anche questo punto è chiaro. Mastri si colloca tra coloro che sostengono che l'oggetto della metafisica è l'ente reale e positivo comune a Dio e alla creatura, alla sostanza e all'accidente. Afferma, inoltre, che l'ente che è oggetto della metafisica è il soggetto delle prime proprietà metafisiche, ossia uno, vero e bene; ora, l'ente che è soggetto di tali proprietà è l'ente di cui egli parla nella *disputatio* seconda, intitolata “*De natura entis*”, e in quelle dalla quarta alla sesta del *In Met.*; ma questo è l'ente reale comune. Scrive poi che l'ente che è oggetto della metafisica ha un concetto quidditativo e ha dei principi *cognoscendi*; ora, l'ente che ha tali principi è l'ente di cui egli parla nella *disputatio* intitolata “*De principijs entis*”; e, ancora una volta, questo è l'ente reale comune.

Ricapitolando: in alcuni luoghi Mastri sostiene che l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente reale comune; in altri luoghi sostiene che l'oggetto adeguato della metafisica è l'ente astratto *secundum esse*. Ciò sollecita una domanda: l'ente reale comune è lo stesso che l'ente astratto *secundum esse*? Ebbene, coerenza vuole che Mastri risponda positivamente a tale quesito. Se ente reale comune ed ente astratto *secundum esse* sono qualcosa di diverso, o la metafisica (presa come condistinta dalla fisica) ha due oggetti adeguati, o uno dei due non è suo oggetto adeguato. Ora, il nostro francescano non prende neppure in considerazione l'ipotesi, del tutto assurda, che una scienza abbia due oggetti ade-

⁷¹⁵ *Id.*, q. 2, nn. 46-47; I, pp. 36a.37b.

guati. D'altronde, se oggetto adeguato della metafisica fosse l'ente astratto *secundum esse* ma non fosse l'ente reale comune, ne verrebbe che l'oggetto in questione sarebbe qualcosa di più ampio dell'ente reale; il che è negato da Mastri. Se, invece, oggetto adeguato della metafisica fosse l'ente reale comune ma non fosse l'ente astratto *secundum esse*, ne verrebbe che la scienza in questione non si occuperebbe delle sostanze immateriali nel dettaglio; e anche questo è negato da Mastri. Ne deriva che il meldolese ha l'obbligo di affermare l'identità di ente reale comune ed ente astratto *secundum esse*. Ciononostante, non solo non mi è noto alcun luogo del *In Met.* in cui egli sostenga esplicitamente questa tesi, ma, addirittura, sono numerosi i passi nei quali egli ammette che tra i due enti suddetti non vi è identità. Il nostro francescano scrive con chiarezza che l'ente astratto *secundum esse* è ciò che accomuna un contenuto concettuale generico, quello appunto di ente comune, e una sua specie, cioè l'ente separato. Esso non può pertanto identificarsi né con quella specie, né con quel genere. Forse non possiedo l'acume necessario per cogliere gli aspetti più profondi della dottrina di Mastri sulla natura della metafisica; o, forse, in tale dottrina vi è realmente un'incoerenza. Ciò di cui sono certo è che non mancano punti sui quali meditare. Ente comune ed ente separato convengono in qualcosa che non condividono come, rispettivamente, genere e specie. L'ente separato è astratto positivamente dalla materia e possiede questa caratteristica precisamente come ente separato. L'ente comune, invece, è astratto dalla materia solo se considerato per se stesso: se così non fosse, infatti, anche l'ente materiale dovrebbe essere astratto dalla materia, il che è assurdo. Il nostro francescano non è ignaro di questa componente del problema; mi sembra, però, che egli vi si dibatta senza riuscire a venirne a capo. È possibile, nondimeno, che dal suo punto di vista la questione sia grave di quanto mi appare. Egli ha scritto che la specificazione dell'ente a ente che è oggetto della metafisica avviene non solo *in genere rei*, ma anche *in genere scibilis*. Ora, il piano della considerabilità è, per il conventuale romagnolo, un piano di oggetti artificiali. Ne concludo che è lo stesso Mastri a intravedere nell'ente astratto *secundum esse* qualcosa di artificiale, in una certa misura arbitrario, inesistente come tale *ex parte rei*; eppure, al tempo stesso, qualcosa di legittimo, sul piano dell'organizzazione della conoscenza. Un artificio la cui natura è chiarificata solo elaborando sia una scienza dell'ente reale e di ciò che dice attribuzione ad esso, sia una scienza (per quanto ciò sia consentito al lume naturale) dell'anima separata, degli angeli e di Dio.

CONCLUSIONI

Al termine dei cenni che dedicai al pensiero di Scoto sulla natura della metafisica, osservai che le dottrine del Sottile in proposito presentano tre aspetti problematici o, se non altro, particolarmente suscettibili di sviluppo. È giunto il momento di confrontare quei punti con le soluzioni offerte da Mastri.

Come prima questione mi chiedevo cosa impedisce, dal punto di vista del maestro medioevale, alla metafisica, e in particolare alla metafisica *in se*, di divenire una trattazione di ogni cosa nel dettaglio. Conosciamo ora la soluzione del meldolese: la metafisica non entra nella trattazione particolare delle quiddità materiali perché il suo oggetto non è semplicemente l'ente in quanto ente, ossia tutto ciò che è ente preso per quanto è ente; è, invece, l'ente astratto *secundum esse*. Dunque, la metafisica si occupa solo di ciò che presenta la caratteristica di essere astratto *secundum esse* dalla materia che è principio di movimento quanto al luogo. In questo la dottrina di Mastri è uno sviluppo della posizione di Trombetta, e, più remotamente, di quella di Antonio Andrés, è perfettamente convergente con quella di Suárez e rispetta una delle istanze fondamentali della tesi di Fabri.

Una seconda questione concerneva la distinzione degli enti dall'ente; infatti come osserva, mi pare giustamente, Pasqualigo, se l'ente non si distingue da nulla, è impossibile farne oggetto di una trattazione autonoma. Allora scrissi, rinunciando ad approfondimenti, che Scoto tentava di risolvere il problema distinguendo tra la predicazione *in quid* e la predicazione *in quale* dell'ente: se, infatti, qualcosa è ente non quidditativamente, bensì solo realmente, si apre lo spazio per concepire le determinazioni contraenti l'ente come qualcosa di effettivamente capace di aggiungere qualcosa all'ente stesso e, dunque, per vedere negli enti qualcosa di ulteriore all'ente. Mastri sviluppa pienamente e lucidamente questa prospettiva, tuttavia si rende anche conto, sulla scorta dei risultati dello scontro fra Trombetta e de Vio, che concepire l'ente come una formalità è fonte di gravi difficoltà. Questa consapevolezza lo spinge a fare una concessione importante ai tomisti, concessione peraltro già introdotta nella scuola scotista da Lichetto e Malafossa: quella per cui l'ente preso come distinto dai suoi modi intrinseci fondamentali, ossia finito e infinito, è un concetto imperfetto, che si distingue solo virtualmente dagli enti. Trovo curioso che la storiografia abbia prestato alla dottrina del meldolese sulla distinzione formale più attenzione di quanta ne abbia prestata alla sua dottrina sulla distinzione virtuale: si vede bene, infatti, che è questa, e non la precedente, la distinzione di maggior importanza nella speculazione mastriana sulla natura dell'ente. Tutto

questo non toglie, però, che il nostro francescano continui a difendere l'effettiva unitarietà del concetto, sia formale che oggettivo, di ente e la sua perfetta distinzione dagli inferiori; scrive, infatti, che *ex parte intellectus concipientis* ciò per cui Dio è ente non è lo stesso per cui è Dio, e ciò per cui la creatura è ente non è lo stesso per cui è creatura⁷¹⁶. Applichi il lettore, se lo desidera, le categorie di "ontologia" o "ontoteologia" alla dottrina di Mastri; per quanto mi riguarda, al di là del problema della coerenza della posizione del nostro francescano, preferisco astenermi dal far uso di termini poco adatti a cogliere la raffinatezza della speculazione barocca in genere e di quella del meldolese in particolare.

La terza questione su cui è opportuno soffermarsi concerne lo spazio che Mastri concede e garantisce alla filosofia di fronte alla fede e alla teologia sacra. La speculazione di Scoto, come si vide, è animata da profonde preoccupazioni teologiche. Il suo impegno nel negare che Dio sia oggetto della metafisica ha precisamente lo scopo di permettere alla teologia sacra di restare distinta dalla metafisica anche nel caso in cui l'intelletto che la elabora sia preso quanto a ciò di cui esso è capace *ex natura potentiae*. Più radicalmente, osservai, nella prospettiva di Scoto, così come in quella di Tommaso, il creato è qualcosa di incompiuto e incoerente se considerato al di fuori del piano complessivo di Dio su di esso. Alla stessa filosofia, pertanto, il Sottile assegna un ruolo problematico, teso tra la capacità dell'intelletto umano di conoscere ogni conoscibile e l'inaccessibilità di Dio. Il pensiero di Mastri matura in un tempo in cui la distinzione tra desiderio naturale e desiderio soprannaturale di Dio ha stabile dimora nelle pagine degli autori tomisti, sia ortodossi, sia eclettici. Nelle *Disputationes metaphysicae* di Suárez il mondo di cui si occupa il metafisico è un mondo compiuto, certo al servizio della teologia sacra, docile ai disegni di Dio, ma in definitiva indifferente ad essi. Il meldolese partecipa indubbiamente di questo clima. Nelle pagine della sua opera filosofica usualmente non traspare alcuna preoccupazione teologica evidente, fatta salva la consueta dichiarazione di voler elaborare una filosofia che possa e debba essere sottomessa alla fede. La battaglia sulla natura dell'oggetto della metafisica che egli ingaggia con Hurtado de Mendoza, il fermo rifiuto che egli oppone alla tesi per cui tale oggetto è Dio, non ha affatto lo scopo di salvaguardare la teologia sacra. È chiaro infatti, come ho scritto a suo luogo, che sia per il gesuita spagnolo, sia per il nostro conventuale, il Dio che fosse eventualmente oggetto della metafisica non è quello della fede, bensì quello accessibile

⁷¹⁶ *Id.*, d. 2, q. 4, a. 1, n. 91; I, p. 133b.

all'intelletto naturale. La stessa nozione di scienza difesa da Mastri e Belluto sottrae completamente le creature all'arbitrio di Dio: la stabilità di queste ultime, infatti, è assoluta, e scienza perfetta è solo quella che le coglie in tale loro immodificabilità. Infine si è visto che il meldolese include il concetto di ente infinito tra quelli *proprij ex communibus*; sembrerebbe dunque del tutto pacifico che vi sia una nozione di Dio, preso precisamente come infinito, alla portata dell'intelletto naturale. Ciononostante, la posizione di Mastri è più complessa. Una delle affermazioni del Sottile su cui maggiormente si è concentrata l'attenzione degli storici del nostro secolo è quella in cui egli nega che l'uomo possa conoscere naturalmente che oggetto primo dell'intelletto umano è l'ente preso in tutta la sua estensione, comprensivo, cioè, sia di ciò che è sensibile, sia di ciò che è separato dalla materia. A suo tempo sostenne che questa frase condensava in sé la concezione che Scoto ha dell'intelletto umano *ex natura potentiae*: un intelletto che, si noti, è ad un tempo sia null'altro che se stesso, sia qualcosa che beneficia dell'intervento di Dio sulle sue capacità. In altri termini, l'intelletto umano preso *ex natura potentiae* non è semplicemente un intelletto liberato dall'imposizione di conoscere la realtà solo attraverso i sensi; è, invece, qualcosa di più, qualcosa di riformato da Dio per permettergli di accedere a Dio stesso. Aggiungo ora che il maestro scozzese fornisce, nella quattordicesima *quæstio quodlibetalis*, un'esposizione più rifinita di questa sua tesi. Qui il Sottile distingue tra due modi di intendere l'oggetto primo naturale di una potenza: «obiectum primum naturale potest dupliciter intelligi. Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium». Ebbene, l'oggetto primo dell'intelletto creato è lo «ens in sua communitate» se si parla dell'oggetto cui inclina la potenza; è lo «ens limitatum» se si parla dell'oggetto primo che la potenza può cogliere naturalmente. Detto questo introduce uno schema tripartito dell'oggetto proprio, che però non è chiaro se si riferisca a tutto l'oggetto proprio o al solo oggetto proprio preso nel secondo modo. Le potenze conoscenti, egli scrive, sono di tre tipi: quelle separate dalla materia nell'essere e nell'operare; quelle congiunte alla materia nell'essere e nell'operare; quelle congiunte alla materia nell'essere ma non nell'operare. L'oggetto delle potenze del primo tipo è la quiddità immateriale; l'oggetto delle potenze del secondo tipo è il singolare materiale; l'oggetto delle potenze del terzo tipo è la quiddità materiale⁷¹⁷. Orbene, allorché Mastri e Belluto illustrano, nel *In De ani-*

⁷¹⁷ JOANNES DUNS SCOTUS, *Quæst. quodl.*, q. 14, n. 11. Il passo di Scoto è segnalato e com-

ma, la natura dell'oggetto adeguato dell'intelletto, riprendono precisamente questo passo di Scoto. Essi distinguono tra l'oggetto adeguato dell'intelletto *ex natura potentiae* e l'oggetto adeguato dell'intelletto *pro statu isto*. Oggetto adeguato dell'intelletto *pro statu isto*, scrivono, è la *quidditas rei sensibilis*. In ciò, come si vede, si mantengono nell'alveo tracciato dal Sottile. Di grande interesse per noi, invero, è quanto essi affermano a proposito dell'oggetto naturale dell'intelletto *ex natura potentiae*. Qui, osservano, occorre distinguere tra oggetto adeguato di naturale inclinazione e oggetto adeguato di naturale attingenza, o proporzionato. Oggetto adeguato di naturale inclinazione è ciò cui l'intelletto naturalmente inclina ma che non è capace naturalmente di attingere; oggetto adeguato di naturale attingenza è ciò che la potenza può attingere con le proprie forze e il naturale concorso delle cause seconde. Il secondo è il solo ente finito; prova ne è, scrivono, che l'ente finito non eccede l'intelletto finito né come ente, né come oggetto motivo. Ciò implica, proseguono i nostri autori, che Dio non è oggetto adeguato di naturale attingenza dell'intelletto preso *ex natura potentiae*: egli infatti è colto solo analogicamente. Rientrano però nell'oggetto in questione gli enti separati finiti, giacché è possibile averne concetti non solo comuni, ma anche propri *ex communibus*, e i contenuti concettuali trascendenti. Il secondo, ossia l'oggetto di naturale inclinazione, è l'ente in tutta la sua ampiezza, finito e infinito. Che le cose stiano in questo modo è così dimostrabile: l'intelletto capace di conoscenza intuitiva dell'infinito inclina alla conoscenza di tutto l'ente; il nostro intelletto è capace di ciò; dunque l'intelletto umano inclina alla conoscenza dell'ente in tutta la sua ampiezza. La difficoltà, ovviamente, sta tutta nella premessa minore; ed ecco come la provano Mastri e Belluto: la rivelazione dice che ciò è possibile; se gli uomini non fossero naturalmente capaci di ciò, questo sarebbe impossibile; dunque gli uomini devono essere naturalmente capaci di inclinare all'ente in tutta la sua ampiezza⁷¹⁸. La medesima dottrina è rinvenibile in un breve passaggio del *In Org.*. In esso i due con-

mentato, nel nostro secolo, da LONGPRÉ, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris 1924, pp. 184-186. Lo studioso francese lo interpreta nei termini seguenti: l'intelletto ha per oggetto l'ente in tutta la sua ampiezza; dunque può essere elevato a conoscere qualunque cosa; ciononostante non ha, *ex puris naturalibus*, la forza (*virtus*) per cogliere l'oggetto beatificante. Longpré vede nel passo una dottrina convergente con quella professata dal tomismo di inizio secolo, ma è chiaro che si tratta di una forzatura. Non stupisce pertanto constatare che, nella sua lotta contro la nozione di "pura natura", DE LUBAC, *Augustinisme... cit.*, p. 214, pur rinviando a Longpré, legge nel brano una tesi diversa.

⁷¹⁸ *In De anima*, d. 6, q. 6, nn. 159-178; pp. 446b-461a.

ventuali si chiedono se la conoscenza dell'anima umana renda noto che essa è destinata alla beatitudine. Ebbene, la loro risposta è negativa: l'essere beatificabile dell'uomo dice ordine a Dio come a termine; ma l'oggetto di naturale attingenza dell'intelletto creato è l'ente finito, non Dio; dunque la conoscenza dell'essenza umana non rende nota questa proprietà⁷¹⁹. Ora, rispetto al pensiero di Scoto, la dottrina di Mastri e Belluto costituisce una rigorizzazione e un superamento. I due francescani vivono e lavorano dopo Suárez. Essi non possono ignorare, o semplicemente negare, la tesi per cui l'uomo è di per se stesso inclinato non alla visione di Dio *sub ratione deitatis*, bensì a una beatitudine naturale. Più radicalmente, essi non possono ignorare, o semplicemente negare, una concezione dell'uomo inteso come qualcosa di completo in se stesso, come una natura compiuta. De Lubac osserva che il meldolese è fedele alla dottrina di Scoto per cui si dà nell'uomo un desiderio naturale di un fine soprannaturale⁷²⁰; al contempo, tuttavia, non rileva quella che mi pare una caratteristica essenziale del pensiero del nostro autore: la tendenza a dar ragione di questa tesi stabilendo in modo rigoroso cosa ricada nelle capacità della natura umana e cosa sia frutto di un intervento diretto di Dio. Negli scritti di Scoto, come ho già detto, non è chiaro se la condizione dell'intelletto *ex natura potentiae* sia o non sia uno stato naturale; di conseguenza non è ben chiaro cosa l'uomo possa o non possa conoscere naturalmente degli enti separati. Inoltre, quando Scoto scrive che l'uomo non può naturalmente sapere che il suo intelletto ha per oggetto l'ente preso nella sua massima ampiezza, intende dire che l'intelletto umano non può avere questa conoscenza *pro statu isto* o intende dire che l'intelletto umano non può avere questa conoscenza *ex natura potentiae*? E quando distingue tra oggetto naturale cui la potenza inclina e oggetto naturale che la potenza può cogliere naturalmente, si riferisce all'intelletto preso *pro statu isto* o all'intelletto preso *ex natura potentiae*? Si comprende, pertanto, per quale ragione egli non possa né affermare né negare che l'intelletto preso *ex natura potentiae* sia qualcosa di naturale. Mastri e Belluto rivedono i termini della questione. Innanzi tutto superano l'arcaica classificazione delle potenze conoscenti utilizzata dal Sottile e riducono il problema ai suoi termini ultimi: stabilire qual è l'oggetto adeguato dell'intelletto preso *ex natura potentiae*; stabilire qual è l'oggetto adeguato dell'intelletto preso *pro statu isto*. Inoltre distinguono tra la condizione dell'intelletto di fronte

⁷¹⁹ *In Org.*, d. 12, q. 2, a. 4, n. 41; p. 849b.

⁷²⁰ DE LUBAC, *Augustinisme... cit.*, p. 215, nota 2 e p. 251.

all'ente separato finito e la condizione dell'intelletto di fronte all'ente infinito. Così facendo pervengono a tre risultati. In primo luogo eliminano ogni ambiguità a proposito del fatto che l'intelletto preso *ex natura potentiae* sia l'intelletto preso per ciò che esso è, a prescindere da ogni intervento soprannaturale: è l'intelletto che è capace naturalmente di conoscere ogni ente finito, compresi gli enti finiti separati. In altri termini, parlare dell'intelletto preso *ex natura potentiae* non è parlare di un intelletto già riformato da Dio in modo tale da permettergli di accedere a lui; è, al contrario, parlare di qualcosa che è ancora interno al mondo delle realtà naturali. In secondo luogo essi esplicitano quale sia il punto preciso in cui si inserisce la possibilità di un intervento soprannaturale: rendere l'intelletto capace di conoscere ciò cui può, per sua natura, solo inclinare. Infine portano allo scoperto l'aspetto essenziale della dottrina dei maestri medioevali a proposito della possibilità per l'uomo di accedere alla visione beatifica: la natura dell'elevazione alla capacità di conoscere Dio *sub ratione deitatis*. Nella prospettiva di Mastri e Belluto lo stato elevato dell'intelletto non è più genericamente quello in cui esso opera *ex natura potentiae*; è, invece, quello in cui esso, preso *ex natura potentiae*, viene reso capace di attingere ciò cui naturalmente inclina. Concludendo la mia esposizione del pensiero di Scoto sui rapporti tra filosofia e teologia, scrissi che sebbene il maestro medioevale delinea con rigore la linea di demarcazione tra filosofia e teologia sacra, resta che per lui solo quest'ultima coglie l'effettiva struttura complessiva della realtà. Gli scritti di Mastri e Belluto contengono una dottrina più nitida e risentono assai meno di urgenti preoccupazioni teologiche; nondimeno è chiaro che anche per loro solo la rivelazione prova che l'intelletto umano *ex natura potentiae* ha per oggetto d'inclinazione l'ente preso in tutta la sua ampiezza; solo l'elevazione soprannaturale soddisfa la tendenza di fondo dell'intelletto. In ciò essi sono distanti da Suárez. Affido al lettore l'onere di giudicare se sia più coerente una concezione della filosofia in cui l'ampiezza di questa è decisa dalla filosofia stessa o una visione della filosofia in cui l'ampiezza di questa è decisa dalla teologia sacra. Mi limito a un ultimo appunto. Allorché nella seconda *disputatio* del *In Met.* Mastri difende la tesi dell'univocità (imperfetta) dell'ente in Dio e nella creatura, si trova nella necessità di dimostrare, contro Pasqualigo, che Dio è naturalmente conoscibile relativamente a qualcosa che possiede effettivamente in se stesso: solo se Dio è naturalmente conoscibile, infatti, si può dimostrare che il negare che vi sia un concetto oggettivo unitario utilizzabile per Dio e la creatura impedisce la conoscenza di Dio a partire dalle creature. Ed ecco come

il nostro conventuale prova la conoscibilità naturale di Dio: «quamvis (...) Deus non cadat sub adæquato obiecto naturalis attingentiæ, cadit tamen sub obiecto naturalis inclinationis, quod sufficit ut argumentum procedat etiam in proposito, quia obiectum potentiæ debet esse unum, sive sit naturalis attingentiæ, sive naturalis inclinationis duntaxat»⁷²¹. Ma, come si è detto, che Dio cada entro l'oggetto di naturale inclinazione dell'intelletto preso *ex natura potentiæ* è cosa nota solo sulla base di un dato rivelato; vien da sé che la dottrina sull'univocità dell'ente detto di Dio e delle creature ha, nel sistema del meldolese, un remoto fondamento teologico.

⁷²¹ *In Met.*, d. 2, q. 2, n. 31; I, p. 92a.

BIBLIOGRAFIA

SEZIONE 1

**OPERE DI BARTOLOMEO MASTRI
UTILIZZATE NELLA PRESENTE RICERCA**

Bartholomæus MASTRIUS – Bonaventura BELLUTUS, *Disputationes in Organum Aristotelis*, typis Marci Ginammi, Venetiis ²1646.

DISPVATIONES / IN ORGANVM ARISTOT. / Quibus / Ab Aduersantibvs
tùm Veterum, tùm Recentiorum / iaculis Scoti LOGICA vindicatur, / à PP.
Magistris / BARTHOLOMEO MASTRIO DE MELDVLA / *Eminentissimi*
Cardin. CAPON. Theologo, & / BONAVENTVRA BELLVTO DE CATANA /
nunc Siciliae Prouinciali. / Olim in Augusto S. Antonij Min. Con. Patauino
Collegio / Regentibus. / *Editio Secunda, Priori castigatior, & auctior, nouisq.*
Indicibus / & *Additionibus exculta.* / *Eminentiss. ac Reuerendiss. Principi* /
IO. BAPTISTÆ PALLOTTO / S. R. E. CARDINALI AMPLISSIMO / *Dicatae.*
/ (Marca tipografica) / VENETHIS. Typis Marci Ginammi. MDCXLVI. /
(Linea tipografica) / *Superiorum Permissu, & Priuilegijs.*

[32], 952 p. ; 4° (225×156mm).

Segn.: a-b⁸, A-R⁴, S-Z⁸, Aa-Zz⁸, Aaa-Yyy⁸.

Impr.: s.um 89r- c-e- lare (3) 1646 (R).

Bologna, biblioteca del Convento di S. Francesco dei Conventuali, R. 13. 5.

È edizione archetipa. La prima edizione è del 1639.

Bartholomæus MASTRIUS – Bonaventura BELLUTUS, *Disputationes in Aristotelis Stagiritæ libros Physicorum*, typis Marci Ginammi, Venetiis ²1644.

DISPVATIONES / In Arist. Stag. Libros / PHYSICORVM, / Quibus ab Aduersantibus tùm Veterum, tùm Recentiorum / iaculis Scoti Philosophia vindicatur / A P.P. Magistris / BARTHOLOMEO MASTRIO DE MELDVLA, / Eminentissimi Card. Caponij Theologo, & / BONAVENTVRA BELLVTO DE CATANA, / olim in Augusto S. Antonii Minor. Con, / Patavino Collegio Regentibus. / In hac secunda editione ab eisdem vbiq. sedulò recisæ(sic!), nouisque / Additionibus, ac copiosiori Indice locupletatæ. / Eminentiss. ac Reuerendiss. Principi D.D. / ALOYSIO CARD. CAPONIO / RAVENNAT. ARCHIEPISCOPO / *Dicatæ.* / (Stemma del card. Luigi Capponi) / VENETIIS. Typis Marci Ginammi. MDCXLIV. / *Superiorum Permissu, & Priuilegijs.*

[48], 1028 (nota: in realtà 1016; cfr. *infra*) p. ; 4° (135×166mm).

Segn.: ¶⁴, a-b⁸, c⁴, A-C⁸, D⁴, E-Z⁸ (nota: salto nella numerazione delle pagine tra p. 276 (S6v) e p. 287 (S7r) senza interruzione del testo), Aa-Zz⁸ (nota: salto nella numerazione delle pagine tra p. 482 (Gg8v) e p. 485 (Hh1r) senza interruzione del testo), Aaa-Sss⁸.

Impr.: e-e- 9.3. e,s. &i6. (3) 1644 (R).

Forlì, Biblioteca comunale, fondo Piancastelli, P. 31/1.

È edizione archetipa. La prima edizione è del 1637.

Bartholomæus MASTRIUS – Bonaventura BELLUTUS, *Disputationes in Aristotelis Stagiritæ libros De anima*, sumptibus Francisci Brogiolli, Venetiis ²1671.

DISPVATIONES / In Arist. Stag. Libros. / DE ANIMA / Quibus ab Aduersantibus tùm Veterum, tùm Recentiorum iaculis / Scoti Philosophia vindicatur / A P.P. Magistris / BARTHOLOMÆO MASTRIO / De Meldula, Eminentiss. Cardin. Caponij. Theologo, & / BONAVENTVRA BELLVTO / De Catana, nuper in Augusto S. Antonij Min. Conu. / Patauino Collegio Regentibus. / *His in hac noua editione, maxima opera, studio, & industria elaboratæ, magisq; / ad materiam spectantes Additiones accessere.* / Eminentiss. ac Reuerendiss. D.D. / MARCO ANTONIO FRANCIOTTO / S.R.E. Cardinali Ampliss. / DICATÆ. / (Marca tipografica) / VENETIIS, Sumptibus Francisci Brogiolli. M. DC. LXXI. / (Linea tipografica) / *Superiorum Permissu, & Priuilegijs.*

[32], 709 p. ; 4° (220×163mm).

Segn.: a-b⁸, A-Z⁸, Aa-Xx⁸, Yy⁴.

Impr.: riac 58d. adin liqu (3) 1671 (R).

Bologna, biblioteca del Convento di S. Francesco dei Conventuali, R. 13. 6.

È edizione archetipa. La prima edizione è del 1643.

Bartholomæus MASTRIUS, *Disputationes in XII Aristotelis Stagiritæ libros Metaphysicorum*, 2 voll., typis Marci Ginammi, Venetiis 1646-47.

DISPVATIONES / In XII. Arist. Stag. Libros / METAPHYSICORVM, / Quibus ab Aduersantibus, tum Veterum, tum Re- / centiorum iaculis Scoti Metaph. vindicatur. / AVTHORE / MAG. BARTHOL. MASTRIO DE MELDVLA / Eminentissimi Card. CAPPONII Theologo, Min. Conuent. / Eidemq; Eminentissimo Principi ab eodem / Dicatæ. / TOMVS PRIOR / In quo agitur de Ente, vt sic, eius principijs, / atque passionibus. / (Stemma del card. Luigi Capponi) / VENETIIS. Typis Marci Ginammi. MDCXLVI. / Superiorum Permissu, & Priuilegijs.

[32], 952 (nota: in realtà 932; cfr. *infra*), [3], [1 bianca] p. ; 4° (227×163mm).

Segn.: a-b⁸, A-Z⁸, Aa-Zz⁸, Aaa-Lll⁸ (note: salto nella numerazione delle pagine tra p. 752 (Aaa8v) e p. 773 (Bbb1r) senza interruzione del testo), Mmm¹².

Impr.: t.l- néta odd- omei (3) 1646 (R).

Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, 9. MM. I. 21.

È edizione archetipa.

DISPVATIONES / In XII. Arist. Stag. Libros / METAPHYSICORVM, / Quibus ab Aduersantibus, tum Veterum, tum Recentio- / rum iaculis Scoti Metaph. vindicatur. / AVTHORE / MAG. BARTHOLOMEO MASTRIO DE MELDVLA / Eminentissimi Card. Capponij Theologo, Min. Conuent. / TOMVS POSTERIOR. / In quo ad inferiora Entis descenditur. / (Marca tipografica) / VENETIIS. Typis Marci Ginammi. MDCXLVII. / Superiorum Permissu, & Priuilegijs.

[24], 855 p. ; 4° (228×161mm).

Segn.: (fascicolo senza segnatura)⁴, §-§§⁴, A-Z⁸, Aa-Zz⁸, Aaa-Ggg⁸, Hhh⁴.

Impr.: isl- 8.ua des, vtdi (3) 1647 (R).

Bologna, Biblioteca comunale dell'Archiginnasio, 9. MM. I. 22.

È edizione archetipa.

SEZIONE 2

**STUDI CONTENENTI NOTIZIE
SUL PENSIERO DI BARTOLOMEO MASTRI**

- B. DE ARMELLADA, *El problema del sobrenatural en la Escuela Escotista del siglo XVII*, in *De doctrina... cit.*, IV, pp. 727-820.
- O. BECKER, *Die Gnadenlehre des Duns Scotus nach den Theologischen Disputationen des Bartholomaeus Mastrius*, Druck und Verlag Fritz Nohr und Söhne K.-G., Oberlahnstein 1949.
- Fr. BOTTIN, *L'opera logica di Giacomo Zabarella e gli scotisti padovani del XVII secolo*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 283-288.
- B. A. BROWN, *The numerical distinction of sins according to the franciscan school of the seventeenth and eighteenth centuries*, (Studies in sacred theology, Second series, 10), The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1948.
- E. CARUSO, *Pedro Hurtado de Mendoza e la rinascita del nominalismo nella Scolastica del Seicento*, (Pubblicazioni del «Centro di studi del pensiero filosofico del cinquecento e del seicento in relazione ai problemi della scienza» del Consiglio nazionale delle ricerche, Serie I, 15), La nuova Italia editrice, Firenze 1979.
- L. CONTI, *L'«univocatio» della concezione aristotelica dell'essere in Bartolomeo Mastri*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 331-335.
- J. COOMBS, *The possibility of created entities in seventeenth-century scotism*, in «The philosophical quarterly», 43 (1993), pp. 447-457.
- Fr. COSTA, *Bonaventura Belluto e le scienze fisico-astronomiche nel "De coelo et metheoris"*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 313-323.

Fr. COSTA, *Il p. Bonaventura Belluto, OFMConv (1603-1676)*, in «Miscellanea francescana», 73 (1973), pp. 81-136.387-437; 76 (1976), pp. 125-208.

Fr. COSTA, *Motivi filosofici nel dissenso tra lo scotista B. Belluto e Scoto in merito alla "somma" grazia di Cristo*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 113-133.

De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta congressus scotistici internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 septembris 1966 celebrati, a cura della Commissione scotistica, IV *Scotismus decursu saeculorum*, (Studia scholastico-scotistica, 4), Commissione scotistica, Romae 1968.

P. DI VONA, *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella scolastica del Seicento*, (Libertà della mente, 3), Loffredo editore, Napoli 1994.

P. DI VONA, *Studi sulla scolastica della controriforma. L'esistenza e la sua distinzione metafisica dall'essenza*, (Pubblicazioni della facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Milano, 48; Sezione a cura dell'Istituto di storia della filosofia, 14), La nuova Italia editrice, Firenze 1968.

P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza, II "Res" ed "ens" – La necessità – Le divisioni dell'essere*, La nuova Italia editrice, Firenze 1969.

M. FORLIVESI, *Bartolomeo Mastri OFMConv (1602-1673) e il suo tempo*, pro manuscripto, Bologna 1997 (copia depositata presso la Biblioteca del Convento di S. Francesco di Bologna; in attesa di pubblicazione).

B. JANSEN, *Zur Philosophie der Skotisten des 17 Jahrhunderts*, in «Franziskanische Studien», 23 (1936), pp. 28-58.150-175.

S. E. KLÖCKNER, *Die Lehre vom ewigen Gesetz bei Bartholomäus Mastrius von Meldola. Die Prinzipien der lex aeterna*, (Franziskanische Forschungen, 18), Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalia 1964.

- S. KNUUTTILA, *Duns Scotus and the foundations of logical modalities*, in *John... cit.*, pp. 127-143.
- Th. KOBUSCH, *Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriff bei Scotus und den Scotisten*, in *John... cit.*, pp. 345-366.
- Ch. H. LOHR, *Metaphysics*, in *The Cambridge history of Renaissance philosophy*, a cura di Ch. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Kraie, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 537-638.
- H. DE LUBAC, *Augustinisme et théologie moderne*, (Théologie, 63), Aubier, Paris 1965.
- C. NATALI, *La metafisica e i limiti della teologia naturale in Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 321-29.
- F. OSSANNA, *Bartolomeo Mastri OFMConv. (1602-1673) teologo dell'Incarnazione*, diss. Pontificia facoltà teologica "S. Bonaventura", Roma 1950.
- G. PANTEGHINI, *La teologia speculativa al Santo dal Concilio di Trento al secolo XX*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 415-483.
- Ang. POPPI, *La tradizione biblica al Santo*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 369-413.
- Ant. POPPI, *Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni*, in *Problemi... cit.*, pp. 601-790.
- Ant. POPPI, *La natura della logica negli scotisti padovani del Seicento*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 539-546.
- Ant. POPPI, *L'articolazione delle scienze nei commenti aristotelici degli scotisti padovani del Seicento*, in IDEM, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*, (Centro studi antoniani, 12), Centro studi antoniani, Padova 1989, pp. 169-178.

Problemi e figure della scuola scotista del Santo, (Pubblicazioni della Provincia patavina dei frati Minori conventuali, 5), Edizioni Messaggero - Basilica del Santo, Padova 1966.

Regnum hominis et regnum Dei. Acta quarti congressus scotistici internationalis. Patavii, 24-29 septembris 1976, a cura di C. Bérubé, I *Sectio generalis*, (Studia scholastico-scotistica, 6) e II *Sectio specialis. La tradizione scotista veneto-padovana*, (Studia scholastico-scotistica, 7), Societas internationalis scotistica, Romae 1978.

V. RODRIGUEZ, *El ser que es objeto de la metafísica según la interpretación tomista clásica*, in «Estudios filosóficos», 14 (1965), pp. 283-312.461-492.

A. L. SANTORO, *Saggio sulla filosofia di Bartolomeo Mastri*, Diss. Università cattolica di Milano, anno acc. 1943/44.

P. SCAPIN, *La metafisica scotista a Padova dal XV al XVII secolo*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 485-538.

P. SCAPIN, *Necessità e contingenza in Mastri-Belluti*, in *Problemi... cit.*, pp. 791-822.

St. SOUSEDÍK, *Der Streit um den wahren Sinn der scotischen Possiblenlehre*, in *John... cit.*, pp. 191-204.

Cr. SQUARISE, *Il concetto di coscienza nella teologia morale di Bartolomeo Mastri*, in *Storia e cultura... cit.*, pp. 325-336.

L. THORNDIKE, *A history of magic and experimental science*, VII-VIII *The seventeenth century*, VII, Columbia University press, New York 1958.

SEZIONE 3

**ALTRE OPERE UTILIZZATE
NELLA PRESENTE RICERCA**

ANTONIO ANDRÉS = ANTONIUS ANDREA

[ANTONIUS ANDREA], *Expositio in XII libros Metaphysicorum*, [attribuita a Joannes Duns Scotus], in JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, IV, Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639 (rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968).

ANTONIUS ANDREA, *Questiones super Methaphysicam Aristotelis*, instantia expensisque m. Nicholai Petri de Harlem (= Nikolaus Petri) coadiuvante m. Hermanno de Levilapide de Colonia (= Hermann Liechtenstein), in civitate Vicentina 12 maggio 1477 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 16. G. III. 26. Cf. IGI 470).

ANTONIUS ANDREAS = ANTONIUS ANDREA

Raphael AVERSA, *Philosophia metaphysicam physicamque complectens quaestionibus contexta*, 2 vol., Ex typographia HH. Evangelistæ Ducciæ, Bononiæ 1650 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 9. MM. I. 12-13. La prima edizione è del 1625-27; non mi è noto quale delle due sia da considerarsi archetipa).

F. BAK, "Scoti schola est numerosior omnibus aliis simul sumptibus", in «Franciscan studies», 16 (1956), pp. 144-165.

M. BELIĆ, *Quaedam elementa analogiae entis secundum philosophiam Duns Scoti*, in *Regnum... cit.*, I, Romae 1978, pp. 315-324.

E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966.

Iacobus BRUCKERUS, *Historia critica philosophiae*, IV/1, Apud Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae 1743.

BURIDAN = IOANNES BURIDANUS

BURIDANUS = IOANNES BURIDANUS

D. BUZZETTI, *Metafisica dell'“Esodo” e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, in *Etica e persona... cit.*, pp. 121-158.

CABROL = JOANNES CAPREOLUS

CAPREOLUS = JOANNES CAPREOLUS

P. CONFORTI, *La tradizione scolastica tomista fra Umanesimo e Rinascimento. Trecento e Quattrocento*, in ISTITUTO S. TOMMASO, *Studi 1995*, (Studia Pontificiae universitatis a s. Thoma Aq. in Urbe, Nuova serie, 2), a cura di D. Lorenz - S. Serafini, Pontificia università s. Tommaso d'Aquino, Roma 1995, pp. 259-281.

Fr. COPLESTON, *A history of philosophy*, (The Bellarmine series, 14), III *Ockham to Suárez*, Search press limited, London 1972 (ristampa dell'edizione 1953).

J.-Fr. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses universitaires de France, Paris 1990.

P. DI VONA, *La sovrappresenza di Dio nella scolastica del '600*, in *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario dal Pra*, (Filosofia, 2), Franco Angeli, Milano 1984, pp. 209-220.

P. DI VONA, *La Scolastica dell'età post tridentina e del Seicento*, in *Storia della filosofia*, a cura di M. Dal Pra, VII, Vallardi, Milano 1976, pp. 755-777.948-949.

P. DI VONA, *Studi sull'ontologia di Spinoza, I L'ordinamento delle scienze filosofiche – La “Ratio” – Il concetto di ente*, (Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia dell'Università degli studi di Milano, 4), La nuova Italia editrice, Firenze 1960.

ENRICO DI GAND = HENRICUS DE GANDAVO

C. ESPOSITO, introduzione a Fr. SUÁREZ, *Disputazioni metafisiche*. 1-3, (Testi a fronte, 39), a cura di C. Esposito, Rusconi, Milano 1996, pp. 5-26.

C. ESPOSITO, *L'ente, l'essenza, il bene. Suárez e Heidegger*, in «Annali chieresi», 14 (1998), (in corso di pubblicazione).

Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni del moderno. Atti del Convegno di studi di Bologna, 18-20 febbraio 1993, (Collectio antoniana, 7), Edizioni francescane, Bologna 1994.

EUSTACHIUS A SANCTO PAULO, *Summa philosophiæ quadripartita*, Apud Carolum Chastellain, Parisiis ²1611 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 5. R. I. 7. La prima edizione è del 1609; non mi è noto quale delle due sia da considerarsi archetipa).

Filippo FABRI = Philippus FABER

Philippus FABER, *Expositiones, et disputationes in XII libros Aristotelis Metaphysicorum*, a cura di M. Frée, Typis Marci Ginammi, Venetiis 1637 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 9. RR. II. 2. È edizione archetipa).

Filippo FABRI = Philippus FABER

R. FEDRIGA, art. *Tradizione scolastica*, in *Encyclomedia*, Il Seicento, Opera multimedia, Milano 1995, (archivio elettronico).

M. FORLIVESI, *Conoscenza e affettività. L'incontro con l'essere secondo Giovanni di san Tommaso*, (Lumen, 8), Ed. Studio domenicano, Bologna 1993.

A. GHISALBERTI, *Giovanni Buridano dalla metafisica alla fisica*, (Scienze filosofiche, 13), Vita e Pensiero, Milano 1975.

A. GHISALBERTI, *La dottrina delle distinzioni nei "Principia": tradizione e innovazione*, in ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI, *Descartes: "Principia Philosophiæ" (1644-1994). Atti del Convegno per il 350° anniversario della pubblicazione dell'opera*. Parigi, 5-6

maggio 1994. Lecce, 10-12 novembre 1994, a cura di J.-R. Armogathe e G. Belgioioso, Vivarium, Napoli 1996, pp. 179-201.

A. GHISALBERTI, *Metodologia del sapere teologico nel prologo alla "Ordinatio" di Giovanni Duns Scoto*, in *Via Scoti... cit.*, pp. 275-290.

E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction a ses positions fondamentales*, (Études de philosophie médiévale, 42), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1952.

E. GILSON, *La philosophie au moyen âge*, (Bibliothèque historique), Payot, Paris ²1952.

M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysic. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1929-30), in M. HEIDEGGER, *Gesamtausgabe*, 29-30, a cura di Fr.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1983.

HENRICUS DE GANDAVO, *Summa quæstionum ordinariarum*, 2 vol., opera et impensis Iodoci Badii Ascensii, apud Parrhisios 1520 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 3. G. III. 1-2. È edizione principe).

L. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, in *Via Scoti... cit.*, pp. 77-93.

Petrus HURTADUS DE MENDOZA, *Universa philosophia*, sumptibus Iacobi et Petri Prost fratrum, Lugduni 1634 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 9. RR. I. 6. La prima edizione è del 1615; la seconda edizione, archetipa, è del 1624).

IOANNES...: vedi anche JOANNES...

IOANNES A S. THOMA, *Cursus philosophicus thomisticus*, 1631?-1635 (²1634-1644 di alcune parti) (ed. critica a cura di B. Reiser, 3 vol., Marietti, Torino ²1948-1949).

IOANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen Aristotelis quæstiones argutissimæ*, impensis Iodoci Badii Ascensii, Parisiis 1518 (È edizione prin-

cipe. Rist. anast. JOHANNES BURIDANUS, *Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik*, Minerva, Frankfurt a. M. 1964).

J. IRIARTE, *La proyección sobre Europa de una gran metafísica o Suárez en la filosofía de los días del Barroco*, in «Razón y Fe», 138 (1948), pp. 229-263.

JEAN BURIDAN = IOANNES BURIDANUS

JEAN CABROL = JOANNES CAPREOLUS

JOANNES...: vedi anche IOANNES...

JOANNES CAPREOLUS, *Defensiones theologiæ divi Thomæ Aquinatis in libros Sententiarum*, a cura di C. Paban e T. Pègues, sumptibus Alfred Cattier, Turonibus; I, 1900; V, 1904.

[JOANNES DUNS SCOTUS], *De cognitione Dei*, in C. R. S. HARRIS, *Duns Scotus, II The philosophical doctrines of Duns Scotus*, Clarendon press, Oxford 1927 (ed. anast. Thoemmes press, Bristol 1994), pp. 379-398 (È edizione diplomatica).

JOANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, Sumptibus Laurentii Durand, Lugduni 1639 (È edizione princeps. Rist. anast. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1968).

JOHANNES...: vedi JOANNES... e IOANNES...

John Duns Scotus. Metaphysics and ethics, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 53), a cura di L. Honnefelder, R. Wood e M. Dreyer, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1996.

Francesco LICHETTO = Franciscus LYCHETUS

E. LONGPRÉ, *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, Société et librairie S. François d'Assise, Paris 1924, pp. 184-186.

Franciscus LYCHETUS, *In Ioannis Duns Scotum Super primo Sententiarum clarissima commentaria*, in IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera... cit.*, V, *passim*.

E. P. MAHONEY, *Duns Scotus and the School of Padua around 1500*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 215-227.

P. MARANGON, *Le origini e le fonti dello scotismo padovano*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 11-49.

I. MIRALBELL, *La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto*, in *Via Scoti... cit.*, I, pp. 347-358.

G. DI NAPOLI, *Duns Scoto nel Rinascimento italiano*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 265-282.

Giovanni Paolo NAZARI = Ioannes Paulus NAZARIUS

Ioannes Paulus NAZARIUS, *Opuscula varia theologica et philosophica*, Typis Francisci Catanij, Bononiæ 1631 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 3. H. IV. 12. È edizione archetipa).

Zaccaria PASQUALIGO = Zacharia PASQUALIGUUS

Zacharia PASQUALIGUUS, *Disputationes metaphysicæ*, I, Ex Typographia Andreae Phæi, Romæ 1634 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 9. A. I. 4. È edizione archetipa).

M.-D. PHILIPPE, *Analyse de l'être chez saint Thomas*, in *Atti del congresso internazionale "Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario"*, VI *L'essere*, Edizioni domenicane italiane, Napoli 1977, pp. 9-28.

G. PINI, *Scotistic aristotelianism: Antonius Andreas' "Expositio" and "Quæstiones" on the Metaphysics*, in *Via Scoti... cit.*, I, pp. 375-389.

Clemente PISELLI, *Notizia storica della religione de' PP. chierici regolari minori*, Nella stamperia di Giovanni Francesco Buagni, Roma 1710 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, 1. V. I. 12. È edizione archetipa).

João POINSOT = IOANNES A S. THOMA

John PONCE = Ioannes PONCIUS

Ioannes PONCIUS, *Appendix apologetica*, Sumptibus Ioannis Baptista Smeraldus – Ex typographia Andreae Phæi, Romæ 1645 (esemplare Roma, Biblioteca del Collegio di S. Isidoro degli Irlandesi, 102. PON. È edizione archetipa).

Ioannes PONCIUS, *Integer philosophiæ cursus ad mentem Scoti*, Sumptibus Antonii Bertier, Parisiis ²1649 (esemplare Roma, Biblioteca nazionale “Vittorio Emanuele”, 14. 6. G. 3. È edizione archetipa).

Francesco PONTELONGHI = Franciscus PONTELONGUS

Franciscus PONTELONGUS, *Disputationes philosophycæ*, I, Ex Typographia Nicolai Schiratti, Utini 1653 (esemplare Padova, Biblioteca antoniana, AB. II. 16. n° 2. È edizione archetipa).

P. P. RUFFINENGO, *Astrazione, separazione, fondazione della metafisica*, in «Annali chieresi», 2 (1986), pp. 25-63.

P. P. RUFFINENGO, *Da “ghenos ypokeimenon” a “obiectum scientiæ”*, in «Annali chieresi», 13 (1997), pp. 51-84.

Ch. B. SCHMITT, *Filippo Fabri’s “Philosophia naturalis Io. Duns Scoti” and its relation to paduan aristotelianism*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 305-312.

M. SOLANA, *Historia de la filosofia española. Epoca del Renacimiento (siglo XVI)*, III, Asociación española para el prograso de las ciencias, Madrid 1941.

Dominicus SOTO, *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, libro-sque De demonstratione, absolutissima commentaria*, ex Officina Dominici Guerræi et Io. Baptistæ fratrum, Venetiis 1587 (esemplare Bologna, Biblioteca dell’Archiginnasio, 9. MM. III. 14. La prima edizione, archetipa, è del 1543).

Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l’étude de la philosophie médiévale. 29. August – 3. September

1977. *In Bonn*, (Miscellanea mediaevalia), 2 vol., Walter de Gruyter, Berlin – New York 1981.

Fr. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del sec. XVI*, (Pubblicazioni della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Padova, 65), Cedam, Padova 1973.

Antonio TROMBETTA = Antonius TROMBETA

Antonius TROMBETA, *Opus in Metaphysicam Aristotelis in thomistas discussum*, sumptu ac expensis heredum Octaviani Scoti per Bonetum de Locatellis, Venetiis 1502 (esemplare Ravenna, Biblioteca classense, 139. 1. T/1. È edizione archetipa).

C. VASOLI, *Lo scotismo nella corrente platonica del quattro / cinquecento*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 69-87.

Antonio Francesco VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, II, nella stamperia della sacra Congregazione di Propaganda fide, Roma 1780 (esemplare Bologna, Biblioteca dell'Archiginnasio, consultazione, scienze religiose, 22-1. È edizione archetipa).

Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso scotistico internazionale. Roma 9-11 marzo 1993, (Medioevo, 1), I, Pontificio ateneo antoniano – Edizioni Antonianum, Roma 1995.

P. VIGNAUX, *De saint Anselme a Luther*, (Études de philosophie médiévale, hors serie), Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1974.

P. VIGNAUX, *Lire Duns Scot aujourd'hui*, in *Regnum... cit.*, I, pp. 33-46.

Thomas DE VIO Caietanus, *In De ente et essentia d. Thomæ Aquinatis commentaria*, a cura di M.-H. Laurent, Marietti, Taurini 1934.

Thomas DE VIO cardinalis Caietanus, *Scripta philosophica. De nominum analogia. De conceptu entis*, a cura di N. Zammit, Apud Institutum «Angelicum», Romae 1934.

Fr. VOLPI, *La "univocatio entis" secondo Filippo Fabri*, in *Regnum... cit.*, II, pp. 297-304.

A. WOLTER, *A "reportatio" of Duns Scotus' Merton college dialogue on language and metaphysics*, in *Sprache... cit.*, I, pp. 179-191.

INDICE

INTRODUZIONE	3
L'OGGETTO E IL METODO DELLA RICERCA	4
PRECISAZIONI METODOLOGICHE	10
Problemi di traduzione	10
Regole di citazione e trascrizione	14
LA NATURA DELLA METAFISICA	16
POSIZIONE STORICA DEL PROBLEMA	17
Premessa	17
Dottrine scolastiche bassomedioevali e rinascimentali ...	18
<i>Tommaso e la tradizione tomista</i>	18
Il prologo al <i>In libros Metaphysicorum</i> di Tommaso d' Aquino.....	18
Gli aspetti problematici del pensiero di Tommaso d' Aquino e la tradizione tomista	19
<i>Scoto e la tradizione scotista</i>	25
Giovanni Duns Scoto	25
Antonio Andrés.....	42
Antonio Trombetta.....	54
Francesco Lichetto	66
<i>Giovanni Buridano</i>	67
<i>Conclusion: cenni sull'evoluzione del dibattito sulla natura della scienza dalla metà del XIII alla fine del XV secolo</i>	73
Posizioni scolastiche a cavallo tra XVI e XVII secolo	79
<i>La prima scuola gesuitica</i>	79
Introduzione.....	79
Pedro de Fonseca	82
Francisco Suárez.....	83
<i>Le scuole classiche di fronte alle tesi di Suárez</i>	104
La scuola domenicana.....	104
Introduzione	104
Francisco de Araujo.....	104
Giovanni Paolo Nazari.....	106
La scuola scotista	108
Posizioni scolastiche negli anni Venti del XVII secolo ...	137
<i>Introduzione</i>	137
<i>Pedro Hurtado de Mendoza</i>	138
<i>Raffaele Aversa</i>	143
<i>Zaccaria Pasqualigo</i>	146

LA RIFLESSIONE DI BARTOLOMEO MASTRI	
SULLA NATURA DELLA METAFISICA	155
Introduzione	155
La natura della scienza in generale	155
<i>Introduzione</i>	<i>155</i>
<i>La scienza di fronte alla mente</i>	<i>157</i>
Introduzione alla natura della scienza	157
Concetto, contenuto concettuale e verità	157
I caratteri generali della scienza	190
La posizione del problema dell'oggetto	203
La scienza e l'esistenza: attualità, possibilità, oggettività	217
La scienza e l'essenza: soggetto, soggetti e proprietà ..	230
La fondazione nel soggetto della scientificità della scienza	230
La fondazione nel soggetto della riferibilità delle proprietà al soggetto	241
La fondazione nel soggetto del modo del nesso tra soggetto e proprietà	256
Conclusione: la questione dello "essenzialismo"	262
Arbitrio e fondamento	266
Premessa	266
La riferibilità al soggetto di ciò di cui la scienza si occupa	267
La radice dell'unità della scienza totale	276
Pluralità e unità	290
Pluralità delle conclusioni scientifiche	290
Unità delle conclusioni scientifiche	299
Conclusione	301
<i>La scienza nella mente</i>	<i>308</i>
Premessa	308
Pluralità della scienza	308
Unità della scienza	311
Conclusione	314
<i>Conclusione</i>	<i>315</i>
L'arbitrarietà della scienza	315
Il concreto procedere della scienza	319

La natura della metafisica in particolare.....	323
<i>Introduzione.....</i>	323
<i>L'ambito della metafisica</i>	323
<i>L'oggetto della metafisica</i>	348
La natura dell'oggetto della metafisica	348
L'unità dell'oggetto della metafisica.....	366
<i>La natura della metafisica</i>	368
<i>Conclusione.....</i>	373
CONCLUSIONI.....	377
BIBLIOGRAFIA.....	385
OPERE DI BARTOLOMEO MASTRI UTILIZZATE NELLA	
PRESENTE RICERCA.....	386
STUDI CONTENENTI NOTIZIE SUL PENSIERO DI	
BARTOLOMEO MASTRI	389
ALTRE OPERE UTILIZZATE NELLA PRESENTE RICERCA	393
INDICE.....	402