

Jacopo Francesco Falà*

Alcuni utilizzi degli enti finzionali nel dibattito metafisico tra Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto

Some cases of employment of fictional beings in the metaphysical debate between Henry of Ghent and John Duns Scotus

Abstract

The debate between Henry of Ghent and John Duns Scotus about the status of fictional beings has profound repercussions on the overall elaboration of the two thinkers' metaphysical theories. Different conceptions related to entities such as 'chimera' or 'hircocervus' are related to more general and different descriptions of creatural essences, and to the dynamics of the divine knowledge of these same essences, involving the determination of speculative concepts such as *ratitudo*, *aliquitas* and *res a reor reris*. This contribution takes into consideration the doctrines on the subject of these two authors, both readers of Avicenna, and the question 17 of the *Collationes oxonienses*, where a Franciscan influenced by Henry of Ghent and Scotus (or one of his follower) discuss on fictional beings. A new interpretation of the *collatio* is given, not entirely coinciding with those found in secondary literature.

Keywords: *Collationes oxonienses*, Essences, Chimera.

Ancient and medieval authors: Aristotle, Avicenna, Henry of Ghent, John Duns Scotus, Richard of Conington.

Riassunto

Il dibattito tra Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto circa lo statuto degli enti finzionali ha profonde ricadute sull'elaborazione complessiva delle rispettive metafisiche dei due pensatori. Diverse concezioni relative a entità di questo tipo come 'chimera', 'ircocervo', 'montagna d'oro' sono in relazione a più generali, differenti descrizioni delle essenze creaturali e della dinamica della conoscenza divina delle stesse, investendo la determinazione di concetti speculativi quali *ratitudo*, *aliquitas*, *res a reor*

* Integrated member of the "Instituto de Estudos Filosóficos", Universidade de Coimbra. Via Pasolini 14/B, Chiaravalle (AN), Italia. francescojacopo@gmail.com

reris. Il contributo prende in considerazione le dottrine in materia di questi due autori, che muovono entrambi da Avicenna, e la questione 17 delle *Collationes oxonienses*, dove un francescano inglese influenzato da Enrico e lo stesso Scoto (o un suo seguace) si confrontano proprio sugli enti finzionali. Si tenterà di fornire una nuova interpretazione della *collatio*, non del tutto coincidente con quelle rintracciabili nella letteratura critica.

Parole chiave: *Collationes oxonienses*, Essenze, Chimera

Autori antichi e medievali: Aristotele, Avicenna, Giovanni Duns Scoto, Enrico di Gand, Riccardo di Conington.

1. Introduzione

Oggetto del presente contributo è l'utilizzo degli enti finzionali (come la chimera, la montagna d'oro, l'ircocervo, etc.) nel contesto del dibattito metafisico che Giovanni Duns Scoto instaura con il maestro fiammingo della generazione precedente, Enrico di Gand. Dopo aver tentato di illustrare i lineamenti di questo "confronto a distanza", tratteggiando le posizioni in merito allo statuto degli enti finzionali dei due autori, sarà preso in esame un caso concreto di dialogo sul tema, quello che può essere rintracciato nella questione 17 delle *Collationes oxonienses*, prendendo poi in considerazione e discutendo una recente interpretazione su di essa, cercando infine di trarre alcune conclusioni.

2. Avicenna

La questione della finzione intesa nel senso dello statuto degli enti inesistenti e impossibili, ovvero ciò che non esiste né può esistere nella realtà, ha una parte non marginale nelle elaborazioni metafisiche medievali, in particolare a partire dal XIII secolo, principalmente in seguito alla traduzione e diffusione nel mondo latino dell'opera di Avicenna, .

Secondo il medico e filosofo persiano, l'essenza (*māhiyya* in arabo, *essentia* in latino) o natura (*'tabī'a'* in arabo, *natura* in latino) del cavallo considerata in se stessa è un qualcosa di non coincidente né con la rappresentazione mentale del cavallo, né con il cavallo in quanto effettivamente esistente:

Perciò la cavallinità non è nient'altro che la cavallinità; essa, infatti, in sé non è né uno né molti, non è esistente né nelle cose sensibili né nell'anima, e non è nessuna di queste cose né in potenza né in atto¹.

¹ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, I, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1977, V, 1, p. 228: «Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectus».

La ricezione di questa dottrina da parte del mondo latino produrrà alcune fondamentali questioni sulle quali si cimenteranno tutti o quasi i principali teologi medievali. Per esempio, se in sé l'essenza è solo l'essenza, che cosa fa di un'essenza un'essenza? L'essenza in quanto tale possiede un certo tipo di realtà o esistenza? Ma anche, quale criterio è in grado di permetterci di discernere essenze vere da essenze fittizie?

Nella *Metafisica*, Avicenna affianca al lessico dell'essenza (*māhiyya*) quello della cosa (*šay'* in arabo, *res* nella traduzione dell'*Avicenna latinus*), analizzata, in particolare nel quinto capitolo del primo libro, in rapporto all'esistente (*mawḡūd* in arabo, *ens* nella traduzione dell'*Avicenna Latinus*). Con il concetto o, per usare il lessico avicenniano, con l'intenzione di 'esistente' si indica semplicemente il fatto di esistere, o anche, per citare i sinonimi proposti da Avicenna, 'ciò che è stabilito' (*muḡbat*), 'ciò che è realizzato' (*muḡḡaḡḡal*). Per l'intenzione di 'cosa', invece, vengono fornite due possibili definizioni: la prima, secondo un punto di vista di tipo logico, come «ciò a proposito di cui è valido il predicato (*ḡabar'*) »²; la seconda, invece, secondo una considerazione più schiettamente legata all'oggetto stesso del discorso, come 'certezza intrinseca' (il termine arabo utilizzato, *ḡaḡīqa*, nella versione latina di Gundissalinus viene tradotto con 'certitudo'), ovvero il contenuto, la realtà propria che fa di ciascuna cosa ciò che è, distinguendola da tutte le altre:

Ma la cosa [*res*] e tutto ciò che è ad essa equivalente, significa anche qualcos'altro in ogni lingua; ogni cosa ha infatti una certezza intrinseca [*certitudo*] attraverso cui è ciò che è, come il triangolo ha una certezza intrinseca per cui è un triangolo, e ugualmente la bianchezza ha una certezza intrinseca per cui è bianchezza³.

Riprendendo l'esempio avicenniano del triangolo, possiamo dire che la certezza intrinseca di questa 'cosa' che è il triangolo è di essere una figura piana la somma dei cui angoli interni è 180°. In altri termini, possiamo dire che la certezza intrinseca è designata tramite la definizione.

² Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 33: «Similiter est etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enuntiari».

³ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, pp. 34-35: «Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis; unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo».

L'intenzione di 'cosa', rivelandosi coincidente con la definizione, si connette così con il concetto di essenza o quiddità (la già incontrata *māhiyya*):

Torniamo dunque <sull'argomento> e diciamo che è evidente che per ogni cosa vi è una certezza intrinseca che è la sua quiddità⁴.

Avicenna caratterizza la quiddità come 'essere proprio' della cosa (il termine arabo utilizzato è *wuġūd ḥāṣṣ*, tradotto in latino con '*esse proprium*'). Che cosa significa questa espressione e, soprattutto, di che tipo di essere si tratta? Il filosofo persiano precisa innanzitutto che l' 'essere proprio' non coincide con 'ciò che significa l'esistenza stabilita' (*ma'nā al-wuġūd al-iṭbātī*), o 'esistenza affermativa':

E questo è ciò che potremmo chiamare essere proprio <della cosa>, senza voler indicare con esso ciò che significa l'esistenza affermativa, poiché il termine 'ente' significa anche molte intenzioni, fra le quali vi è 'certezza intrinseca che fa di una cosa ciò che è', ed è come l'essere proprio della cosa⁵.

Se l'essere proprio designa il che cos'è della cosa, l'esistenza affermativa indica il fatto che la cosa è. Con 'esistenza affermativa' si intende, è bene precisarlo, sia l'esistenza nella realtà concreta, fuori dall'anima, ovvero l'esistenza propria degli oggetti sensibili; sia l'esistenza nell'intelletto, ovvero la forma di esistenza che caratterizza le rappresentazioni mentali. Entrambi i modi di esistenza hanno da questo punto di vista, per Avicenna, identica "dignità" ontologica⁶. L'essere proprio della cosa (*esse proprium rei*) non coincide né con l'uno né con l'altro modo di esistenza: non è né l'essere che si accompagna alle rappresentazioni mentali, né quello che appartiene a ciò che esiste nella realtà extramentale, bensì viene enigmaticamente descritto come una «esistenza divina»⁷, variamente inter-

⁴ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 35: «Redeamus igitur et dicamus quod, de his quae manifesta sunt, est hoc quod unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas».

⁵ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 35: «Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei».

⁶ Cfr. O. Lizzini, «Wuġūd-Mawġūd/Existence-Existant in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy», *Quaestio* 3 (2003) 111-138, cfr. p. 118: «[...] in fact, for Avicenna existence in intellect is not less "real" than concrete existence and, in this sense, "existent" is a synonym of "that which has been established" or "affirmed"».

⁷ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., V, 1, p. 237: «Animal

pretata dagli studiosi o come funzione regolativa avente un carattere meramente epistemologico⁸, o come ascrivibile al fatto che le essenze sono pensate eternamente dall'intelletto divino (di qui la qualificazione di esistenza 'divina'), e così dotate di un valore ontologico, in quanto esistenti nella mente divina⁹.

Notiamo dunque come tra cosalità ed essere vi sia un legame, nonostante la loro reciproca differenza. Avicenna invita infatti a non scindere completamente le intenzioni di 'cosa' e di 'esistente': al contrario, almeno secondo la versione esposta nel primo libro dell'opera, nonostante non siano coincidenti, esse sono intenzioni inseparabili o 'concomitanti' (*mutalāzimāni*)¹⁰, senza dunque una apparente priorità dell'una sull'altra¹¹. Sono concomitanti in quanto hanno una stessa e medesima estensione: infatti, la 'cosa' non può mai essere inesistente, al contrario essa deve sempre necessariamente esistere, o nei singoli individui o nell'intelletto:

ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale, sicut simplex prius est quam composito, et hoc est cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est Dei intentione».

- ⁸ Cfr. F. Benevich, «Die 'göttliche existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale* 26 (2015) 103-127, cfr. p. 121: «Epistemisch ist die Menschheit qua Menschheit von der Universalität und Partikularität abstrahierbar und genauso ihre 'göttliche Existenz'. Metaphysisch hingegen ist Menschheit immer entweder eine Universalie oder ein konkreter Mensch, so dass die göttliche Existenz immer entweder mentale oder natürliche Existenz sein muss».
- ⁹ Cfr. D. Black, «Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale* 8 (1997) 425-453, cfr. pp. 440-441: «Given Avicenna's adamant rejection of Platonic ideas, the only sense in which pure quiddities could be said to "exist" in their own right in Avicenna would be in virtue of their eternal existence in the divine mind».
- ¹⁰ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 39: «Iam igitur intellexisti nunc qualiter differant et id quod intelligitur de esse et quod intelligitur de aliquid, quamvis haec duo sint comitantia».
- ¹¹ È stato tuttavia argomentato nella letteratura critica, in base ad altri passaggi dell'opera avicenniana, sia a favore della priorità di 'cosa' su 'esistente', sia al contrario sulla priorità di 'esistente' rispetto a 'cosa'. Quest'ultima interpretazione appare in verità come la più fondata, ed è stata difesa con grande acutezza da Amos Bertolacci in A. Bertolacci, «The distinction of essence and existence in Avicenna's *Metaphysics*: its text and its context», in F. Opwis – D. Reisman (eds.), *Islamic philosophy, science, culture and religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 257-288. Tuttavia, nella prima ricezione medievale e anche in buona parte di quella moderna, viene enfatizzata l'ipotesi di una priorità di 'cosa' su 'esistente', in base a una valorizzazione del testo del primo capitolo del quinto libro della *Metafisica* rispetto al quinto capitolo del primo libro.

Se non ci fosse una reciproca connessione, non potremmo mai sapere che cosa sia la cosa, la cui intenzione stiamo qui cercando: essa non può infatti essere separata in alcun modo da quella di 'esistente'. Infatti, l'intenzione di 'esistente' la segue sempre, poiché la cosa o esiste nei singoli individui, o nella facoltà estimativa, o nell'intelletto. Se così non fosse, non sarebbe una cosa¹².

Il punto nodale di questa posizione avicenniana sta nella consistenza ontologica assegnata all'esistenza mentale. È possibile conoscere e avere scienza dell'inesistente solo se con questo termine si intende indicare non l'inesistente in senso assoluto, ma ciò che, pur se inesistente *in rebus extra*, possiede una forma di esistenza mentale:

È perciò evidente che ciò che di esso viene predicato deve necessariamente avere un'esistenza nell'anima; le enunciazioni, infatti, in senso reale non riguardano che ciò che esiste nell'anima, e accidentalmente ciò che esiste nella realtà extramentale¹³.

Avicenna, per chiarire meglio il punto, fa l'esempio del Giorno della Resurrezione: essendo un evento che accadrà nel futuro, esso non esiste fuori dall'anima, ma non si tratta nemmeno di una cosa inesistente in senso assoluto, si tratta piuttosto di una cosa esistente a livello mentale¹⁴. Questa forma di esistenza mentale necessaria alla predicazione, dunque, non implica immediatamente l'esistenza nella realtà concreta, ma è sufficiente a designare la 'cosa' come 'esistente'.

Allo stesso modo del Giorno della Resurrezione, possiamo dedurre che anche per gli enti fittizi va ammessa una certa esistenza mentale, dunque un certo statuto, seppur minimo, nonostante la loro impossibilità rispetto all'esistenza nella realtà effettuale¹⁵.

¹² Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 36: «Si autem non fuerit hoc propositum et haec coniunctio utriusque, non scietur quid sit res cuius quaerimus intentionem, nec separabitur a comitantia intelligendi ens cum illa ullo modo, quoniam intellectus de ente semper comitabitur illam, quia illa habet esse vel in singularibus vel in aestimatione vel intellectu. Si autem non esset ita, non esset res».

¹³ Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 39: «Manifestum est igitur quod id quod enuntiat de eo necesse est ut aliquo modo habeat esse in anima; enuntiationes enim, re vera, non sunt nisi per id quod habet esse in anima et, secundum accidens, sunt per id quod est in exterioribus».

¹⁴ Cfr. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, cit., I, 5, p. 39: «Si dixeris quod resurrectio erit, intellexit resurrectioem et intellexisti erit, et predicasti erit quod est in anima de resurrectione. Se haec intentio non potest esse vera, nisi de alia intentione, intellecta etiam, quae intelligatur ut, in hora futura, dicatur de ea intentio tertia intellecta: quae est intentio, scilicet est; et secundum hanc considerationem similiter est in praeterito».

¹⁵ Su questo cfr. D. Black, «Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna», *Medieval Studies* 61/1 (1999) 45-79, cfr. p. 52: «This means that the natures or quiddities of even such fictional

3. Enrico di Gand

Tra i più acuti interpreti di Avicenna, e certamente tra gli autori maggiormente influenzati dal grande pensatore persiano, troviamo Enrico di Gand, il quale dedica molta attenzione alla questione delle essenze, introducendo in particolare con forza una attenta valutazione circa la consistenza ontologica delle essenze di cose fittizie e non esistenti nella realtà effettuale.

La posizione di Enrico sul tema è stata recentemente esposta con grande rigore ed efficacia da Francesco Marrone in un importante articolo¹⁶. Il Gandavense muove da questioni squisitamente avicenniane, quali la priorità o meno dell'intenzione di 'cosa' rispetto a 'esistente'; la determinazione di che cosa si intenda esattamente per 'essere proprio' della cosa; lo statuto dell'essenza considerata assolutamente, ovvero in sé e a prescindere dall'esistenza dell'intelletto o nella realtà sensibili; la distinzione, in generale, tra essenza ed esistenza¹⁷.

Per rispondere a questi che possono essere considerati come aspetti in qualche modo aporetici, Enrico elabora una complessa tavola della *res* in rapporto a una altrettanto articolata tavola dell'*ens*, intendendo *res* (cosa) e *ens* (ente) anzitutto in base al significato attribuito a questi termini da Avicenna.

Per quanto riguarda la *res*, Marrone ha parlato molto acutamente di una vera e propria 'topica della cosalità', dove il concetto di cosa assume un assoluto primato in quanto gli è assegnata la funzione fondativa di concetto più generale di cui l'intelletto umano dispone, essendo capace di includere virtualmente ogni possibile determinazione¹⁸.

Va saputo che 'cosa', ovvero 'qualcosa', indica ciò che è a tutti comune, ciò che contiene tutte le cose in qualsiasi ambito analogo, considerato così come ciò a cui nulla si oppone se non il puro nulla. [...] La 'cosa', ovvero 'qualcosa', inteso nel senso più ampio, non ha le caratteristiche di una categoria¹⁹.

beings as phoenixes and unicorns do indeed exist, although they have only a mental, and not a concrete, mode of existence».

¹⁶ Cfr. F. Marrone, «*Res* e *Realitas*. Enrico di Gand e il vocabolario della cosa», *Quaestio* 18 (2019) 99-122.

¹⁷ Cfr. in particolare R. Teske, «Some aspects of Henry's debt to Avicenna's metaphysics», *Modern Schoolman* 85 (2007) 51-70.

¹⁸ F. Marrone, «*Res* e *Realitas*...», cit., p. 100.

¹⁹ Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, ed. G. Wilson, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XI) Leuven University Press, Leuven 1991, q. 1-2, pp. 26-27: «Sciendum quod omnium communissimum, omnia continens in quodam ambitu analogo, est res sive aliquid, sic consideratum ut nihil sit ei oppositum nisi purum nihil. [...] Res autem, sive aliquid sic comunissime acceptum, non habet rationem praedicamenti».

Da questo punto di vista, Enrico sembra rompere l'esitazione avicenniana relativa alla coestensione dell'intenzione di 'cosa' rispetto a quella di 'ente', muovendo con nettezza verso l'affermazione del primato della prima sulla seconda. Questo primato, tuttavia, va correttamente inquadrato come primato epistemologico, e non ontologico. L'intenzione di 'cosa' precede quella di 'ente' esclusivamente dal punto di vista dell'intelletto (*ratio intelligendi*)²⁰, ovvero dal punto di vista della comprensione. 'Cosa' non denota l'esistenza effettiva nella realtà concreta, bensì l'assoluta indeterminatezza di ciò che può essere effettivamente esistente, ma anche eventualmente un mero figmento. Solo il nulla assoluto si oppone alla 'cosa', ma non, per esempio, il concetto di chimera, che è anch'esso un qualcosa, almeno dal punto di vista mentale, anche se non dal punto di vista dell'esistenza, in quanto non incontreremo mai e in nessuno caso un qualcosa di definibile come chimera nella realtà effettuale. È stato giustamente detto che la 'cosa' è anzitutto un «principio di intelligibilità» (Marrone), una funzione che presenta all'intelletto il mero contenuto, la semplice 'certezza intrinseca', a prescindere da ogni valutazione circa la consistenza entitativa dell'oggetto in questione: si tratta semplicemente del modo in cui qualsiasi oggetto si presenta alla facoltà conoscitiva.

Per rendere con più chiarezza questa particolare caratterizzazione noetica, Enrico sdoppia il concetto di 'cosa', distinguendo un significato inteso nella sua più ampia generalità, la *res a reor reris* (dal latino classico '*reor*', ovvero 'immaginarsi', 'opinare'); da un senso più ristretto e determinato, quello della cosa in quanto dotata di una certa stabilità e solidità ontologica, ovvero la *res rata* o *res a ratitudine* (da '*ratus, a, um*', che significa 'stabilito', 'validato', 'fissato').

Con *res a reor reris* Enrico indica qualsiasi realtà di cui è possibile avere solo un concetto, come per esempio l'ircocervo, un animale mitologico, metà cervo e metà capra (un esempio che Enrico trae da Aristotele²¹), ovvero un puro *figmentum*:

La cosa nel primo modo è una cosa solo secondo l'opinione, e viene chiamata *a reor, reris*, che significa lo stesso che *opinor, opinaris* [ovvero, opinare, credere, ritenere], e questa cosa che è solo secondo l'opinione, quanto al modo in cui è concepita dall'intelletto, ovvero secondo la

²⁰ Henricus Gandavensis, *Quodlibet* III, ed. I. Badius, Parisi 1518, q. 9, f. 61rO: «Intentio de re est intentio prima simpliciter, ad quam concomitatur intentio de esse [...]. Et sequitur secundum rationem intelligendi intentio de esse intentionem de re».

²¹ Cfr. Aristoteles, *Analytica posteriora* 92b7.

nozione di qualcosa di intero, come la montagna d'oro, o l'ircocervo, che è metà cervo e metà capra²².

Se, infatti, è certamente vero che le parti di cui è composto l'ircocervo, ovvero il concetto di capra e il concetto di cervo, si riferiscono a essenze ratificate - mi permetto di tradurre così l'aggettivo latino '*ratus, a, um*' -, e sono dunque '*aliquid secundum veritatem*', lo stesso non può dirsi del risultato della loro composizione: 'ircocervo', infatti, non designa alcuna essenza. L'insieme onnicomprensivo delle *res a reor reris* va considerato come indifferente sia all'essere che al non essere, ovvero va inteso non solo nel senso di un'indifferenza rispetto all'esistenza effettiva, ma anche rispetto all'essere un'essenza o meno.

Con *res rata*, invece, si intende ciò che può avere una realtà anche fuori dall'intelletto. Essa designa in modo analogico sia ciò che è l'essere stesso (Dio), sia ciò che può ricevere l'essere (la creatura):

Inoltre, qualcosa, ovvero la cosa che è o che è destinata per natura ad essere qualcosa fuori dall'intelletto, che viene detta *res a ratitudine*, non ha le caratteristiche di un genere o di una categoria, ma viene divisa per divisione analogica in ciò che è l'essere stesso, ed in ciò che è qualcosa cui conviene o a cui appartiene per natura il fatto che l'essere ad essa convenga²³.

Se prendiamo in considerazione il secondo caso, ovvero la *res rata* che non è l'essere stesso, possiamo dire che con questa designazione Enrico indica la 'cosa' in quanto possiede un'essenza che la rende oggettivamente possibile, e dunque in quanto fornita di una certa consistenza e stabilità ontologica, oltre che di una compiuta e ontologicamente qualificata intelligibilità (differente dalla mera pensabilità o intelligibilità *secundum quid* delle *res a reor reris*).

Potremmo ora chiederci: da cosa gli deriva questa consistenza? O ancora, in altri termini, che cosa rende il concetto di uomo una *res rata*? Che cosa fa sì che l'ircocervo non lo sia? Enrico fa dipendere la certificazione della *res* dalla corrispondenza della stessa nei confronti di un'idea divina esemplare che la 'ratifica',

²² Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, cit., q. 1-2, p. 27: «Res primo modo est 'res' secundum opinionem tantum, et dicitur 'a reor, reris', quod idem est quod 'opinor, opinaris' quae tantum res est secundum opinionem, quoad modum quo ab intellectu concipitur, scilicet in ratione totius, ut est mons aureus, vel hircocervus habens medietatem cervi, medietatem hirci».

²³ Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, cit., q. 1-2, p. 27: «Aliquid autem, sive res nata esse vel quae est aliquid extra intellectum, quae dicitur 'res a ratitudine', adhuc non habet rationem generis aut praedicamenti sicut neque prius, sed dividitur divisione analogica in id quod est aliquid quod est ipsum esse, et in id quod est aliquid cui convenit aut natum est convenire esse».

ovvero la dota della sua *ratitudo*, tramite un rapporto di causalità esemplare *ab aeterno*²⁴. I figmenti come l'ircocervo non sono *res ratae* proprio perché non corrisponde a esse nessuna idea divina²⁵.

Infatti qualsiasi cosa, sia esistente che non esistente, se ha l'essere in Dio secondo una ragione esemplare, non solo si dice che è una cosa chiamata *a reor reris*, ma anche che è una qualche essenza e una qualche natura. E perciò viene chiamata *res a ratitudine*²⁶.

Nell'impianto esemplarista della metafisica di Enrico, è l'intelletto divino dall'eternità tramite la propria causalità esemplare a garantire la stabilità ontologica delle essenze considerate assolutamente, in quanto pensandole le dota di un particolare tipo di essere, l'essere dell'essenza (*esse essentiae*) che coincide con la possibilità oggettiva²⁷.

La dazione dell'essere dell'esistenza (*esse existentiae*), ovvero dell'essere che compete alle cose di cui facciamo esperienza mondana, è invece regolata dalla volontà divina tramite la propria causalità efficiente, che produce in un determinato istante del tempo la creatura nel mondo sensibile²⁸.

²⁴ Henricus Gandavensis, *Quodlibet* IX, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XIII) Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1983, q. 1, p. 22: «Sed relatio Dei ad creaturas secundum primum modum relationis respicit essentias creatura<ru>m sub ratione imitationis: sic enim essentiae creaturarum habent similitudinem ad Deum. Et est inter Deum et creaturam realtio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter, licet non effective, sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam».

²⁵ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* VII, cit., q. 1-2, p. 27: «Unde nec ista habent proprias ideas in Deo».

²⁶ Henricus Gandavensis, *Quodlibet* V, ed. I. Badius, Paris 1518, q. 2, f. 154rD: «Res enim quaecumque, sive existens sive non existens, si habet esse in Deo secundum exemplarem rationem, non solum dicitur quod est res dicta a reor reris, sed etiam quod sit natura et essentia aliqua. Et ideo dicitur res a ratitudine».

²⁷ Cfr. P. Porro, «Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand», in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253, cfr. 241: «Se per reale si intende l'effettività o attualità, l'essere dell'essenza non è reale; ma se si riconnette il termine al significato scolastico di "*realitas*" (contenuto oggettivo: *Sachheit* più che *Wirklichkeit*), l'essere dell'essenza è l'unico essere reale. In questo senso, la realtà (*realitas*) del creato sta nella sua possibilità, non nella sua esistenza. Di conseguenza, l'*esse essentiae* non è propriamente né reale (nel senso di extramentale) né mentale, ma è pura potenzialità rispetto ai due differenti atti (non si deve infatti dimenticare che anche l'essere cognitivo umano - laddove ad esempio l'essenza è considerata come universale - è pur sempre una forma di attualità)».

²⁸ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* XI, ed. I. Badius, Paris 1518, q. 3, f. 449rG: «Ille enim primus est secundum genus causae exemplaris et ab aeterno, in quo non distant nec differunt

Si giunge così alla celebre formulazione di Enrico secondo la quale l'essere indica sempre una relazione: all'intelletto divino (essere dell'essenza), o alla volontà divina (essere dell'esistenza).

Ora, focalizzando la nostra attenzione in particolare sulla dinamica metafisica che costituisce l'essenza, e tralasciando il tema dell'esistenza, possiamo dire che per Enrico ogni essenza creaturale è da noi concepita come composta da un contenuto essenziale, che costituisce boezianamente l'*id quod est*, e da una relazione all'intelletto divino, che costituisce boezianamente il *quo est*, ovvero l'essere dell'essenza²⁹.

Nella fase più matura della propria elaborazione metafisica, Enrico conierà il neologismo "*aliquitas*"³⁰ per indicare il contenuto espresso dalla definizione a prescindere dalla relazione con Dio, ovvero, se così possiamo esprimerci, il contenuto formale a prescindere dal fatto di essere un'essenza, al di qua di ogni ratificazione da parte dell'intelletto divino. *Aliquitas* può essere tradotto con "qualcosità": si tratta di un termine che rimanda al lessico della cosalità, ma non a quello dell'essere. Questo poiché, appunto, nel presente livello metafisico ogni tipo di considerazione non riguarda ancora l'essere o il non essere della cosa, ma piuttosto ci troviamo ancora in una zona di indifferenza all'essere, nel puro regno della cosalità.

Compreso ciò, può risultare ora chiara la soluzione fornita da Enrico riguardo gli enti fittizi come l'ircocervo: di essi si dà *aliquitas*, ovvero sono almeno qualcosa di meramente pensabile, senza essere né compiutamente intelligibili né totalmente autocontraddittori come "cerchio quadrato". L'aliquità di questa tipologia di enti non ha alcuna relazione né all'intelletto, né, dunque, a maggior ragione, alla volontà divina; mentre, al contrario, l'aliquità di un'essenza ratificata intrattiene un rapporto con l'intelletto divino, e quella di un qualcosa di esistente anche con la volontà divina.

actus et potentia. Iste vero secundus est secundum genus causae efficientis et secundum actum ex tempore, licet secundum habitum et potentiam fuerint in ipsa essentia ab aeterno». Cfr. in particolare Porro, «Possibilità ed *esse essentiae*...», cit., p. 230.

²⁹ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* X, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. XIV) Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1981, q. 7, p. 152: «[...] esse essentiae non proprie dicitur addi essentiae, quia non est essentia proprie nisi illo esse, sed potius dicitur addi aliquo quod est de propria ratione generis sui, quod cum ratione esse constituit essentiam compositam ex quod est et esse, quod est ipsum quo est».

³⁰ Il termine '*aliquitas*' appare per la prima volta in Henricus Gandavensis, *Quodlibet* XI, cit., q. 4, f. 450rM.

Come detto, per Enrico essere indica sempre una relazione, e l'aliquità dell'ircocervo è semplicemente un qualcosa di pensabile ma non pensato in atto dall'intelletto divino. È dunque anzitutto qualcosa di irrelato, che, abbandonato alla propria autoreferenzialità di puro contenuto, non esisterà mai nella realtà effettuale poiché non costituito come essenza nell'essere dell'essenza.

'Ircocervo' significa qualcosa, ha un *quid nominis*, possiamo riferirci ad esso come "animale per metà capra e per metà cervo", ma non è in senso proprio intelligibile, non è né qualcosa di reale né qualcosa di possibile: non ha, in altri termini, un *quid rei*, poiché non è dotato né di essere dell'essenza né di essere dell'esistenza.

In conclusione, per tornare al tema principale, cosa possiamo dire dello statuto degli enti finzionali? Essi sono qualcosa: qualcosa da un punto di vista mentale, in quanto pensabili, immaginabili; tuttavia, e apparentemente in modo paradossale, sono qualcosa pur non essendo nulla, in quanto non dotati di essere. Ci viene in soccorso ancora una volta l'analisi di Marrone:

La *realitas* non è né l'essere, né un *modus essendi* positivamente determinato, ma costituisce qualcosa che precede l'essere senza assumere la ragione di sostrato. Si tratta di fatto di una *realitas* senza *esse* – di un misterioso fondo che, distinto dall'*esse*, è tuttavia il suo necessario concomitante. Ogni essenza, per esser tale, necessita dunque senz'altro dell'*esse essentiae*, ovvero di quella consistenza che le viene da Dio quale causa formale, ma questa consistenza è sempre preceduta da una *realitas* che, distinta da ogni *esse*, si accompagna necessariamente ad esso. La *realitas* – nell'elaborazione enrichiana – non è dunque il nuovo nome, o il nome alternativo, dell'*esse*. Essere e realtà non sono mai, in Enrico, sinonimi. La *realitas* designa un livello che è in verità più radicale dell'*esse*, vale a dire quel livello di intelligibilità che precede ogni attribuzione ontologica³¹.

Tenendo presente il taglio noetico dell'impostazione di Enrico, possiamo forse giungere a un tentativo di interpretazione: possiamo considerare l'aliquità degli enti inesistenti come il modo confuso e indistinto attraverso il quale la nostra mente concepisce senza alcuna connotazione ontologica il contenuto di oggetti non dotati in verità di alcun essere dell'essenza, ovvero di oggetti meramente immaginabili, e non effettivamente intelligibili secondo una forma di conoscenza, questa volta sì, ontologicamente connotata.

³¹ F. Marrone, «*Res e Realitas...*», cit., p. 117.

4. Giovanni Duns Scoto

Giovanni Duns Scoto, specialmente nella prima parte del suo percorso intellettuale, ha Enrico di Gand come principale riferimento, spesso in negativo, in quanto bersaglio critico, ma a volte anche come stimolo positivo per elaborazioni nuove, senza essere totalmente in rottura rispetto al pensiero del maestro fiammingo³².

Per quanto riguarda lo statuto degli enti finzionali notiamo tuttavia, almeno a mio parere, una cesura decisiva con Enrico, senza significativi punti di continuità.

Scoto, innanzitutto, rifiuta completamente il lessico dell'*aliquitas*, della *res a reor reris* e dell'essere dell'essenza, e concepisce un senso del tutto differente di *ratitudine* (*ratitudo*). Ciò innanzitutto in base a una interpretazione ontologizzante della metafisica di Enrico: Scoto vede infatti nella composizione tra *aliquità* e essere dell'essenza una composizione reale tra termini in sé consistenti; e, allo stesso modo, considera l'essere dell'essenza alla stregua di un «vero essere reale fuori dall'anima» (*verum esse reale extra animam*)³³.

Secondo il maestro francescano, invece, all'essenza non compete un tipo speciale di essere, bensì l'essere parziale o essere diminuito (*esse deminutum*), ontologicamente massimamente debole, che compete a tutte quelle formalità che compongono unitivamente il singolare concreto. Soprattutto, la *ratitudine* non può in alcun modo risultare da una relazione tra Dio e l'*aliquità*. In generale, infatti, per il filosofo scozzese la relazione deve sempre presupporre i relati come cose sussistenti: essa può esistere solo ed esclusivamente a partire dai termini della relazione come elementi metafisicamente anteriori³⁴. La relazione, in cui

³² Cfr. T. Hoffmann, «Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics», in G. Wilson (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 339-367, cfr. p. 347: «Scotus might not have seen any urgency in developing a theory of univocal concepts that are common to God and creatures if he had not been confronted with Henry's solution».

³³ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, ed. Vaticana, (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, vol. XVII), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1966, d. 36, q. un., n. 13, p. 464: «[...] res, in quantum aeternaliter fundat relationem ad Deum et ad cognitionem Dei, sit res habens esse essenziale et verum esse reale extra animam».

³⁴ Cfr. M. Fedeli, *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Macerata 2015, p. 99: «[...] per Scoto la relazione non pone in essere qualcosa, ma collega sempre termini già esistenti». Sulla teoria della relazione di Giovanni Duns Scoto, cfr. J. Decorte, ««Modus» or «res»: Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation», in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Antonianum, Roma 1995, pp. 407-429; M.G. Henninger, *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 68-97;

per Enrico consiste la ratitudine, presupporrebbe dunque una piena consistenza ontologica dell'aliquità, che risulterebbe dunque coeterna a Dio e parimenti dotata di essere. Al contrario, per Scoto la ratitudine non può in alcun modo essere un rapporto («*nullus respectus est ratitudo*»³⁵). Essa non è un qualcosa di acquisito, bensì appartiene *ex se* a tutto ciò che può essere pensato senza contraddizione:

L'uomo è un ente rato di per se stesso, poiché formalmente di per se stesso l'essere non gli ripugna³⁶.

Nella stessa definizione non contraddittoria di un oggetto sta la radice della validazione dell'essenza, ovvero della consistenza ontologica della stessa. La non ripugnanza rispetto all'essere è il criterio necessario e sufficiente per fare di un'essenza un'essenza, a prescindere da qualsiasi rapporto con l'intelletto divino.

Per Scoto, la creatura in quanto termine della creazione divina è formata come *rata* e assoluta prima che sia istituito qualsiasi tipo di relazione verso Dio. La relazione non costituisce la creatura, bensì la presuppone: essa esiste solo successivamente, quando la creatura è data come creata da Dio. Precisato correttamente il lessico filosofico di Scoto, che intende il lemma 'istante di natura' come momento metafisico che non implica una successione temporale, possiamo andare a considerare il decisivo schema proposto in *Ordinatio*, in cui appare evidente la priorità della ratitudine creaturale rispetto alla relazione verso Dio, terzo e ultimo istante di natura:

Perciò così intendo che nel primo istante di natura l'ente è ciò che è lo stesso 'essere', ovvero Dio; nel secondo istante, la pietra è un ente rato, assoluto, che non è inteso ora né come parteci-

M.G. Henninger, «John Duns Scotus and Peter Auriol on the ontological status of relations», *Quaestio* 13 (2013) 221-242; J.P. Beckmann, «Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik», L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York-Leiden-Köln 1996, pp. 367-384.

³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, ed. Vaticana, (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, vol. III), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1954, I, d. 3, p. 2, q. un., n. 323, p. 194: «Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo»; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, cit., d. 3, p. 2, q. un., n. 241, p. 323: «Et ideo dico quod non est dictum illius doctoris, quem sequitur, quod respectus sit ratitudo rei».

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, ed. Vaticana, (Ioannis Duns Scoti Opera Omnia, vol. VI), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1963, I, d. 36, q. un., n. 50, p. 291: «[...] homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnat sibi esse».

pante né come non-partecipante; nel terzo istante, la stessa partecipazione è un certo rapporto, conseguente alla stessa pietra³⁷.

I differenti momenti della ratitudine (secondo momento) e della relazione (terzo momento) sono così distinti nettamente, a favore di una chiara priorità della costituzione dell'essenza come possibile rispetto al rapporto con Dio, che sopraggiunge solo ed esclusivamente in un momento metafisico successivo.

L'argomentazione scotiana in materia è perspicua e fa utilizzo di uno degli strumenti logici più frequentati dal Sottile, ovvero la *reductio ad absurdum*: se la ratitudine è un rapporto, ed è fondato in qualcosa, allora necessariamente deve sopraggiungere come qualcosa di estrinseco rispetto al fondamento della relazione, ovvero, l'aliquità. Questo fondamento non è essenzialmente in relazione a qualcosa, piuttosto può essere concepito per sé come sostrato capace di sostenere successive relazioni. Esso è dunque qualcosa di vero, certo, fermo e stabile, e perciò non ha bisogno ricevere la ratitudine da una relazione estrinseca.

Altrimenti, se esso non è di per sé qualcosa di certo, vero e fermo, si pongono due alternative. Nel primo caso, si potrebbe ipotizzare una capacità propria della stessa aliquità di diventare da cosa non rata a rata: questa eventualità è da escludersi immediatamente, poiché «tutto ciò che è di per se stesso in un certo modo, è necessariamente così». Nel secondo caso, si potrebbe far dipendere la mutazione da cosa rata a non rata da un fattore esterno che causa la ratitudine, ma, se così fosse, questo fattore causante dovrebbe essere qualcosa di assoluto (ovvero, una *res*), e non una relazione, poiché ciò che è assoluto è naturalmente più adatto di una relazione per terminare l'azione della ratificazione³⁸.

³⁷ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I, d. 3, p. 2, q. un., n. 326, p. 197: «Tunc intelligo sic, quod in primo instanti naturae est ens quod est ipsum 'esse', scilicet Deus; in secundo, est lapis ens ratum, absolutum, quod nec intelligitur tunc participans nec non-participans; in tertio, est ipsa participatio, respectus quidam, consequens ad ipsum lapidem».

³⁸ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I, d. 3, p. 2, q. un., n. 323, pp. 194-195: «Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo, sive quo aliquid est firmum ens vel verum ens vel certum ens, in quacumque entitate, quia omnis respectus habet aliquid in quo fundatur, quod secundum se non est ad aliud; et in illo primo, in quo essentialiter ad se, si non est essentialiter ens certum, ens firmum, non est capax alicuius respectus per quem fiat ens ratum, quia non ratum si fiat ratum aut fiet ratum ex se, quod includit contradictionem - quia quidquid est ex se aliqual, est necessario tale, - aut ab aliquo causante fiet ratum, et si hoc, prius naturaliter potest absolutum aliquod terminare illam actionem quam relatio, quia formalis ratio cuiuscumque primi termini producti non est necessario respectus».

La ratitudine non può dunque in alcun modo essere un rapporto («*nullus respectus est ratitudo*³⁹»), e l'aliquità è una costruzione metafisica del tutto priva di fondamento.

Piuttosto, per Scoto, poiché la ratitudine non designa affatto una relazione all'esemplare divino, ma esprime semplicemente la non contraddittorietà della definizione essenziale della cosa, tutte le cose sono *ratae ex se*, e si distinguono dai figmenti in quanto tali, non già per rapporti estrinseci rispetto al proprio contenuto essenziale. Scoto assimila le *res a reor reris* alle cose intrinsecamente contraddittorie, come il cerchio quadrato, che possiedono la stessa natura dei figmenti: con questo termine, così come con *aliquitas*, Scoto non indica affatto un insieme più ampio rispetto a quello delle *res ratae*; al contrario, l'insieme delle *res a reor reris* o *aliquitates* designa semplicemente il complesso di tutte le cose impossibili e inesistenti, che si oppone a quello degli enti di per se stessi rati⁴⁰.

³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I, d. 3, p. 2, q. un., n. 323, p. 194: «Quantum ad istum articulum dico quod nullus respectus est ratitudo»; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Lectura in Librum Primum Sententiarum*, cit., d. 3, p. 2, q. un., n. 241, p. 323: «Et ideo dico quod non est dictum illius doctoris, quem sequitur, quod respectus sit ratitudo rei».

⁴⁰ Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, cit., I, d. 3, p. 2, q. un., nn. 310-313, pp. 188-190: «Contra ista. Ut intelligantur verba ista, distingo tria secundum opinionem illius doctoris in cuius dictis videtur fundari ista opinio, quia secundum ipsum res dicitur uno modo a reor reris, quod est 'opinari', - secundo modo res dicitur a ratitudine. Loco istorum verborum accipio verba planiora: pro re dicta a 'reori' accipio realitatem opinabilem, quae communis est - secundum ipsum figmentis et non figmentis; pro re dicta a ratitudine accipio, secundum intentionem suam, realitatem quiditativam, quia ponit rem quiditativam esse ratam per hoc quod est exemplata, quod non convenit figmentis. Ultra ista non restat nisi realitas 'actualis existentiae'. Habemus igitur tria, per ordinem: realitatem opinabilem, quiditativam et existentiae. Quaero tunc, quid intelligit per aliquitatem? Si enim realitatem opinabilem, cum illa sit communis alicui et nihilo, illa de se nihil est. Igitur si ratitudo fundetur in aliquitate sic sumpta, fundatur in nihilo, - ergo est nihil, quia quod nihil est ad se, nihil est ad aliud, VII *De Trinitate* cap. 3; ergo ratitudo nihil est. Ergo tota res, composita ex ratitudine et aliquitate, sunt duo nihila. Si aliquitas dicatur realitas quiditativa, quaero quid intelligit per ratitudinem: aut realitatem quiditativam, aut realitatem existentiae? Si quiditativam, igitur dicere ratitudinem fundari in aliquitate, est dicere realitatem quiditativam fundari in realitate quiditativa, quod nihil est dictu, quia tunc idem fundaretur in se ipso secundum idem 'esse'. Si realitatem existentiae, - contra: ergo illi praesupponitur ratitudo, quia res secundum istam opinionem habet vere 'esse' ratum ante 'esse' existentiae, et ita non potest prima ratitudo eius esse 'esse' existentiae. Si dicas quod aliquitas quae est realitas opinabilis, est 'quid' commune alicui et nihilo, sed alia est aliquitas, quae est propria rei possibili esse et non convenit figmentis (ex qua componitur res habens aliquitatem, et ex ipso 'esse' sicut ex ratitudine sua), - contra: hoc

Se qualcosa è possibile, infatti, allora può essere liberamente prodotta nella realtà extramentale da Dio: il problema dell'ircocervo, della montagna d'oro, della chimera è che le parti essenziali che compongono i relativi concetti sono in realtà autocontraddittorie. Anche la chimera è in definitiva un *purum nihil*, una mera espressione verbale, non dotata di alcuno statuto, e per questo motivo non creata dalla volontà divina nella realtà extramentale.

5. Un episodio del dibattito sullo statuto degli enti finzionali: la questione 17 delle *Collationes oxonienses*

Dopo aver brevemente attraversato le soluzioni di Enrico e Scoto, vorrei qui analizzare un caso particolare di dibattito metafisico sul tema dello statuto degli enti fittizi, quello che è possibile rintracciare nella questione 17 delle *Collationes oxonienses*, testimonianza che vede protagonisti un francescano influenzato da Enrico (probabilmente Riccardo di Conington) e lo stesso Scoto o un suo seguace (per una accurata ricognizione filologica e analisi dottrinale rimando all'*Introduzione* all'edizione critica delle *Collationes* ad opera di Alliney - Fedeli)⁴¹. Questa *collatio*, peraltro, è stata portata recentemente all'attenzione della comunità scientifica da Richard Cross, in un articolo che fa riferimento nel titolo proprio allo statuto ontologico delle cose impossibili⁴².

Il tema della questione 17 è in realtà il vestigio della Trinità, solitamente oggetto della distinzione terza dei commenti alle *Sentenze*. Attorno a questo perno, ruotano tre sfumature parzialmente differenti: la prima sfumatura, riguarda la definizione di vestigio; la seconda, il rapporto tra il vestigio e le Persone trinitarie; la terza, quella che qui interessa, la dinamica metafisica tra vestigio (o rapporto vestigiale), ratitudine, aliquidità. Circa le prime due declinazioni, mi

est dicere quod duplex est aliquiditas, alia alicuius et nihili, et alia alicuius tantum, sicut si diceretur, duplex est albedo, alia albi et nigri, alia albi tantum. Et praeter hoc, de illa aliquiditate propria entitati possibili quaero: aut illa est respectus tantum, et fundatur in aliquiditate communi (quia illa sola praecedat eam), et tunc fundabitur in nihilo, ut dictum est, - et tunc erit nihil; aut illa aliquiditas propria est absolutum, et per eam distinguitur res habens eam, a figmentis, per te, - igitur ista est prima ratitudo rei et absoluta, et ita respectus non erit prima ratitudo rei».

⁴¹ G. Alliney - M. Fedeli, *Introduzione*, in *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, ed. G. Alliney - M. Fedeli, (Corpus Philosophorum Medii Aevi - Testi e studi, 24), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016, pp. XXIII-CLXXXIV.

⁴² Cfr. R. Cross, «Scotus's *Collatio oxoniensis* 17 and the Ontological Status of *impossibilia*», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 84 (2017) 383-406.

permetto di rimandare alla mia tesi di dottorato⁴³ e a un articolo uscito recentemente sulla rivista *Patristica et Mediaevalia*⁴⁴.

Veniamo dunque alla porzione di questione più strettamente legata all'oggetto del presente contributo. Sarà innanzitutto necessario chiarire cosa si intende qui con 'vestigio' da un punto di vista metafisico: si tratta del rapporto tra l'aliquità - ovvero tra il contenuto formale che fa di qualsiasi creatura ciò che essa è, distinguendola da ogni altra - e Dio in quanto esemplare che la creatura imita secondo una certa somiglianza, in questo caso come vestigio (che è un particolare tipo di similitudine). Nella questione si confrontano due interlocutori: per il primo, che difende una posizione vicina a quella di Enrico di Gand, il rapporto vestigiale coincide con la ratitudine, ovvero con ciò che fornisce alla creatura una solidità ontologica, e descrive una relazione che ha come termine Dio in quanto causa esemplare, come fondamento l'aliquità creaturale:

Dico che tutto ciò che ha l'essere, eccetto il primo <essere>, è composto dal 'ciò che è' e dal 'ciò attraverso cui è', ovvero dall'essere 'che è', ovvero dall'*aliquitas*, e dal 'ciò attraverso cui è', ovvero dall'essere rato della cosa. C'è il vestigio nella cosa; e come l'essere è nel 'ciò che è', così il vestigio è la ratitudine, non l'*aliquitas* nella quale è fondato⁴⁵.

Il secondo, al contrario, sostiene, in linea con la dottrina scotiana esposta nelle opere principali, che il vestigio non coincide con la ratitudine, la quale non descrive un rapporto a Dio, ma, piuttosto, una caratteristica intrinseca legata alla non-contraddittorietà del contenuto essenziale. Le obiezioni avanzate nella questione concernono in particolare lo statuto ambiguo della aliquità, che dovrebbe essere considerata come qualcosa di positivo, pur non essendo dotata di alcun tipo di essere. Ora, se l'aliquità fosse un nulla, allora non potrebbe avere il ruolo di fondamento di una relazione; se, invece, fosse qualcosa, allora dovremmo dedurre che sarebbe dotata *ex se* di essere, poiché il rapporto a Dio sopraggiunge solo in seguito, e dunque l'aliquità stessa sarebbe una *res rata*, producendo così un processo all'infinito.

⁴³ Cfr. J.F. Falà, *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Macerata 2017.

⁴⁴ Cfr. J.F. Falà, «La corrispondenza tra le parti del vestigio della Trinità e la terna di *Sap* 11, 21 nell'opera di Giovanni Duns Scoto», *Patristica et Mediaevalia* 40/1 (2019) 37-70.

⁴⁵ *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 2, p. 225, ll. 5-8: «Dico quod omne quod habet esse preter primum componitur ex eo 'quod est' et 'quo est', scilicet ex esse 'quod est', vel ex aliquitate, et 'quo est', vel esse rei ratum. Est vestigium in re; et sicut esse est in eo 'quod est', ita vestigium est ratitudo, non aliquitas in qua fundatur».

Contro di ciò, si argomenta che il vestigio non è la ratitudine, e che la ratitudine non è fondata nell'*aliquitas*. Lo provo, poiché quella *aliquitas* non è qualcosa di puramente opinabile, poiché, essendo ciò fittizio e nullo, la ratitudine sarebbe fondata nel nulla; e l'*aliquitas* è una cosa quidditativa, e, essendo tutto ciò che è tale una cosa rata, ne consegue che la ratitudine sarebbe fondata nella ratitudine, e così lo stesso in sé, ed anche sarebbe un processo all'infinito⁴⁶.

Ulteriori obiezioni si sforzano invece di mostrare come la ratitudine non possa in alcun modo essere considerata una relazione, in quanto, per esempio - in base al quarto argomento *contra* - una mera relazione da sola non può far essere e rendere attiva una cosa. Le cose, infatti, sono e agiscono grazie a un principio interno, non grazie a una relazione che sopraggiunge dall'esterno:

Inoltre, i rapporti vestigiali non sono la ratitudine della cosa, poiché ogni cosa è attiva per la sua ratitudine, nessuna cosa è attiva per una relazione, <secondo Aristotele>, V libro della *Fisica*, e secondo lui la relazione non è principio della generazione⁴⁷.

La discussione tra gli interlocutori prosegue, andando a focalizzarsi sulla composizione metafisica delle essenze creaturali, e, di conseguenza, sullo statuto delle cose impossibili. L'interlocutore arricchiano svolge a questo proposito una dettagliata e profonda analisi metafisica dell'essenza, riprendendo elementi già esposti, ma che è bene richiamare:

Riguardo al resto dico che la cosa rata è composta dall'*aliquitas* e dalla ratitudine, e la cosa di ragione dall'*aliquitas* e dall'essere non in ratitudine. Per cui, per *aliquitas* intendo il 'ciò che è', la ratitudine è il 'ciò attraverso cui è' - ad esempio: in atto, la pietra ha un'essenza e un essere dell'esistenza in quanto non definito secondo l'essere (nella definizione c'è il 'ciò che è', la sua esistenza è il 'ciò attraverso cui è' tra gli enti). Anche l'essenza della pietra è distinta in 'ciò attraverso cui è' e 'ciò che è': infatti la propria essenza è tra le altre essenze. C'è perciò il 'ciò che è', ovvero l'essenza, e il 'ciò attraverso cui è', ovvero l'essere dell'essenza, e così ha l'unione all'*aliquitas* puramente potenziale che non ha nessuna formalità, ma è del tutto informe. Di quella *aliquitas*, che è informe rispetto a tutte le altre formalità che possono sopraggiungere, parlo come i filosofi parlano della materia, in quanto è in potenza rispetto a tutte le forme. Per cui la materia è pura potenza: in quanto, se tutte le forme vengono tolte, la materia è solo nell'anima; tuttavia, in quanto la forma le sopraggiunge, non è solo nell'anima, quando <la forma>

⁴⁶ *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 3, pp. 225-226, ll. 10-15: «Contra hoc, arguitur quod vestigium non sit ratitudo, et quod ratitudo non fundetur in aliquitate. Probo, quia illa aliquitas non est aliquid opinabile tantum, quia, cum tale sit fingibile et nihil, ratitudo fundatur in nihilo; et [ratitudo et] aliquitas est res quidditativa, et, cum omnis talis sit res rata, sequitur quod ratitudo fundetur in ratitudine, et ita idem in se, et etiam erit processus in infinitum».

⁴⁷ *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 6, p. 227, ll. 26-28: «Item, quod respectus vestigiales non sint ratitudo rei, quia omnis res est activa sua ratitudine, nulla res est activa relatione - V *Physicorum* - et secundum eum relatio non est principium generationis».

sopraggiunge alla materia. Così l'*aliquitas* di per sé non è intelligibile, e non è nemmeno un ente; tuttavia la prima ratitudine superveniente ad essa sopraggiunge all'ente attraverso la quale ratitudine è un ente, e non ad un non ente, come per la materia – ad esempio: la quantità non è in una sostanza non quanta, tuttavia la sostanza, prima di ogni quantità, di per sé non è quanta; tuttavia la quantità sopraggiunge ad una cosa quanta, e non ad una cosa non quanta⁴⁸.

Sono due i componenti metafisici di ogni essenza rata: il suo contenuto formale (*aliquitas*), e quel particolare tipo di essere (l'essere dell'essenza) di cui essa è dotata grazie al fatto di essere eternamente pensata dall'intelletto divino. Se l'essere dell'essenza consiste in una relazione, che cos'è, in ultimo, l'aliquità? Sarà essa stessa una relazione, con il rischio di far consistere l'essenza in una unione tra due relazioni? Sarà un qualcosa di ontologicamente solido, e però non dipendente da Dio, con il rischio di compromettere la dottrina della creazione *ex nihilo*? Quali oggetti sono dotati di aliquità: solo le essenze rate o anche gli oggetti inesistenti?

Il concetto di aliquità è in ultima analisi, io credo, il vero tema metafisico della questione 17, essendo peraltro affrontato con grande chiarezza. L'interlocutore arricchiano esprime con aliquità una mera significabilità, ovvero un contenuto noetico, non ontologico: il mero fatto di significare qualcosa, di voler dire qualcosa, al di qua di ogni considerazione circa l'essere della cosa. Questa definizione è più volte rimarcata nella *collatio*: con *aliquitas* si intende ciò che viene espresso

⁴⁸ Johannes Duns Scotus *Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 18, p. 232, ll. 111-133: «De alio dico quod res rata componitur ex aliquitate et ratitudine, et res rationis ex aliquitate et esse non in ratitudine. Unde, per aliquitatem intelligo 'quod est', ratitudo est 'quo est' - exemplum: in actu, lapis habet essentiam et esse existentie ut indiffinitus secundum esse (in diffinitione est 'quod est', existentia eius 'quo est' inter entia). Essentia lapidis etiam distinguitur in 'quo est' et 'quod est': est enim essentia eius inter essentias. Est ergo 'quod est', scilicet essentia, et 'quo est', scilicet esse essentie, et sic habet unionem ad aliquitatem pure potentialem que non habet aliquam formalitatem sed est omnino informis. De illa aliquitate, que informis est respectu omnium formalitatum supervenientium, loquor sicut philosophi de materia, ut in potentia ad omnes formas. Unde, materia est potentia pura: ut, si omnis forma tollitur, materia est tantum in anima; ut tamen forma advenit ei, non est tantum in anima, quando advenit materie. Sic aliquitas, de se, non est intelligibilis, et etiam est non ens; tamen ratitudo prima adveniens ei advenit enti qua ratitudine est ens, et non non enti, sicut de materia - exemplum: quantitas non est in substantia non quanta, tamen substantia, ante omnem quantitatem, est non quanta de se; tamen quantitas advenit rei quante, et non rei non quante. Unde, per 'esse' intelligo esse vel rei vel rationis; aliquitas est 'quod est'. Sic homo humanitate est homo, quia queram quo humanitate est, et dicam quod esse est humanitas. Et, secundum Boethium, omne preter primum habet 'quo est' et 'quod est', que non sunt idem, unde Commentator: homo est per esse eius aliquid humanitate, etc».

tramite il nome (*significabile per nomen*)⁴⁹, ovvero un puro contenuto logico, da non confondere con la vera e genuina intelligibilità, che presuppone la ratitudine del contenuto cui si riferisce. L'aliquità, dunque, lo ripetiamo, non ha di per sé un essere, ma è tuttavia comunque qualcosa di positivo, nel senso che non è un nulla assoluto: è qualcosa, pur non essendo un ente. Consiste in una possibilità, in una indifferenza rispetto all'essere e al non essere.

Il significabile attraverso il nome, che è *a*, non è un ente, ma 'essere nulla' può essere inteso in due modi. O che questo significabile, che è *a*, determina per sé il 'non essere' e il nulla: in questo modo la chimera non è un ente, poiché determina sempre per sé il 'non essere', e non è ricevuto l'essere tale'. In un altro modo — ovvero che il significabile ultimo non è un ente ed è nulla perché non determina per sé l'essere' — non determina tuttavia per sé il 'non essere', ma l'essere possibile' e l'indifferente all'essere' e al 'non essere'. Tale può ricevere 'essere' e 'rapporto', altrimenti la creazione sarebbe impossibile, il che è contro un articolo di fede. Per cui, ciò che prima della creazione fu oggettivamente possibile, fu veramente un nulla; tuttavia non determina per sé il 'non essere', in modo tale che nel suo concetto sia incluso il 'non essere', ma non determina per sé l'essere tale', e tale può divenire ed essere⁵⁰.

Tutti gli oggetti pensabili, o, meglio, immaginabili, hanno dunque una aliquità, poiché sono espressi da parole che hanno un significato: non solo l'ircocervo e la chimera, ma anche il nulla - inteso non come nulla assoluto, ma come concetto di 'nulla' - ha una aliquità, in quanto *significabile*⁵¹. Interessante notare come l'in-

⁴⁹ Cfr. per esempio *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 46, p. 241, ll. 287-290: «Ad argumenta principalia in oppositum. Ad primum, 'quid datur intelligi per aliquitatem?' Dico quod aliquitas non determinat sibi intentionem opinabilis, nec ratitudinis nec rationis, sed tantum determinat sibi esse significabile per nomen».

⁵⁰ *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 50, pp. 241-242, ll. 302-312: «Significabile per nomen, quod est *a*, est nullum ens, sed 'esse nihil' potest intelligi dupliciter. Vel quod significabile hoc, quod est *a*, determinat sibi 'non esse' et nihil: sic chimera est non ens, quia determinat sibi semper 'non esse', et receptum non est 'esse tale'. Alio modo - scilicet quod significabile ultimum est non ens et nihil, quia non determinat sibi 'esse' - non tamen determinat sibi 'non esse', sed 'possibile esse' et indifferens ad 'esse' et 'non esse'. Tale potest recipere 'esse' et 'respectum', aliter creatio erit impossibilis, quod est contra articulum fidei. Unde, quod ante creationem fuit possibile obiective, fuit vere nihil; tamen non determinat sibi 'non esse', ita quod in intentione sua includatur 'nihil', sed non determinat sibi 'esse tale', et tale potest fieri et esse».

⁵¹ Cfr. *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 40, pp. 239-240, ll. 256-265: «Ad primum istorum. Impositio nomini <s> est ad placitum, ideo possumus nomen imponere ei quod non intelligimus ut quoddam intelligibile, sicut ei quod intelligimus esse quoddam significabile - exemplum: nullus intelligit nihil, tamen 'nihil' est significabile. Et cum dicis: 'omne significabile est intelligibile', fallacia secundum quid et simpliciter. Unde verum est quod omne significabile est intelligibile significabile, sed non sequitur 'tunc est intelligibile significabile, est

terlocutore arricchiano della *collatio* consideri il contenuto ‘umanità’ allo stesso modo del contenuto ‘chimera’ sul piano della pura aliquidità. Infatti, considerata solo ed esclusivamente in quanto aliquidità, l’umanità non esprime ancora una vera e propria definizione essenziale rata, ma semplicemente un significato che la distingue da altre aliquidità. L’aliquidità in quanto tale non ha definizione, e non può dunque essere collocata nell’albero porfiriano dei generi e delle specie:

L’umanità in quanto tale non determina per sé la definizione, poiché, in quanto tale, non è né nel genere né nella specie, ma è solo significabile attraverso il nome. Per cui, se fosse definibile, sarebbe anche in un genere; e similmente ‘nulla’, ‘ircocervo’, etc.; per cui, in quanto tale, è solo ‘umanità’⁵².

A questo livello, che è in definitiva quello descritto da Avicenna con la dottrina dell’indifferenza delle essenze, ‘umanità’ e ‘ircocervo’ sono caratterizzate dal medesimo statuto ontologico, nonostante nel primo caso sia descritta una possibilità oggettiva; nel secondo, invece, una impossibilità. Impossibilità, tuttavia, almeno immaginabile, per quanto riguarda gli enti fittizi, in quanto composizione frutto della fantasia umana di essenze rate.

L’interlocutore scotiano contesta a questa dottrina una confusione tra i concetti di intelligibilità e significabilità: com’è possibile che qualcosa abbia in se stesso un significato, senza che questo sia in verità realmente intelligibile? Torniamo dunque alla teoria esposta da Scoto nelle opere principali: il concetto di umanità ha in se stesso la propria ratitudine, grazie alla non contraddittorietà della propria definizione. Non esiste nessun livello metafisico ulteriore nell’ordine di anteriorità nel quale la significazione precede l’intelligibilità:

‘Significabile attraverso il nome’ è un essere qualcosa cui possiamo dare un nome. Ma secondo Aristotele, VII libro della *Metafisica*, non possiamo dare un nome se non alle cose che comprendiamo. Se perciò l’*aliquitas*, secondo te, determina per sé l’essere significabile, allora anche l’essere intelligibile.

Inoltre, l’umanità in quanto umanità determina per sé ovvero per l’uomo la definibilità, e dunque il genere e la differenza; dunque etc.

Inoltre, l’intelletto distingue l’umanità da altri intelligibili; perciò la comprende nel primo

ergo intelligibile’. Unde, quiditas omnino nuda, preter esse, nihil est, nec ens rationis nec ratum; ideo tantum significabile per nomen. Et ideo non est intelligibile, quia non ens; tamen est intelligibile significabile, non tamen intelligibile».

⁵² *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, n. 41, p. 240, ll. 266-270: «Humanitas unde humanitas tantum non determinat sibi diffinitionem, quia, ut sic, non est in genere nec in specie, sed tantum significabile per nomen. Unde, si esset diffinibilis, etiam esset in genere; similiter ‘nihil’ et ‘hircocervus’ etc.; unde, ut sic, est tantum ‘humanitas’».

modo. Ed in che modo potremmo parlare di essa, se non la comprendessimo? Non solo: dunque ciò che comprendiamo sarà intelligibile⁵³.

Come espresso con grande icasticità da Scoto nell'*Ordinatio*, la avicenniana considerazione assoluta delle essenze non rimanda al regno delle *aliquitates* opinabili, ma a quello della possibilità oggettiva propria delle *res ex se ratae*. I figmenti come l'ircocervo non fanno parte, come per Enrico e per l'interlocutore arricchiano della *collatio*, di un insieme massimamente largo, quello delle *res a reor reris*, all'interno del quale troviamo sia le cose possibili che quelle impossibili⁵⁴; al contrario, essi descrivono un insieme che contiene solo enti fittizi, fabbricati dall'immaginazione, inesistenti e impossibili: un insieme che si oppone a quello della considerazione assoluta delle essenze indicata dal filosofo persiano.

L'umanità o ha di per se stessa un concetto al quale non ripugna di esistere nella realtà effettuale, o al quale ripugna di esistere nella realtà effettuale, al quale appartiene di per se stessa di esistere nella realtà effettuale. La terza opzione è da respingere, poiché si sostiene unanimemente che ciò è proprio solo di Dio. Se fosse vero che a quel concetto ripugna di per se stesso di esistere nella realtà effettuale, allora non potrebbe esistere neppure grazie a un qualche rapporto che giunge successivamente, poiché a ciò che ripugna qualcosa di per se stesso non può non ripugnare in assoluto, considerata la propria natura, e perciò non diventa non ripugnante per un quale rapporto che gli sopraggiunge. Dunque, il concetto di umanità è tale da non ripugnare di per se stesso di esistere nella realtà effettuale; ma tale concetto è quello dell'ente rato, secondo l'opinione di questo maestro, in quanto al concetto dei figmenti ripugna di esistere nella realtà effettuale⁵⁵.

⁵³ *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., q. 17, nn. 37-39, p. 239, ll. 247-255: «Significabile per nomen est esse aliquid cui possumus nomen imponere. Sed secundum Philosophum, VII *Metaphysice*, non possumus nomen imponere nisi illi quod intelligimus. Si ergo aliquitas, per te, determinat sibi esse significabile, ergo et esse intelligibile. Item, humanitas unde humanitas tantum determinat sibi vel homini diffinibilitatem, ergo genus et differentiam; ergo etc. Item, intellectus distinguit humanitatem ab aliis intelligibilibus; ergo eam intelligit primo modo. Et quomodo loqueremur de ea, nisi intelligeremus? Non solum: ergo quod intelligimus erit intelligibile».

⁵⁴ Chiarificatrice in questo senso è l'interpretazione di Marrone, in F. Marrone, «*Res e Realitas...*», cit., p. 105: «A tal proposito, si ha l'impressione di imbattersi in un'implicazione paradossale: la *res a reor, reris* è indifferente a qualsivoglia determinazione ontologica, e tuttavia, proprio in ragione di questa sua indifferenza, essa non esclude talideterminazioni come ripugnanti o confliggenti. Ecco il paradosso: per quanto indifferente, la *res a reor, reris* include nella sua estensione anche le essenze o nature, le quali sono qualificate da un preciso *modus essendi* - l'*esse essentiae*. Pur distinta dalla *res a raturidine*, la *res a reor, reris* finisce in altri termini per includere le *res ratae* quali suoi inferiori. Ciò che non include nel suo concetto - si potrebbe dire -, essa include nel concetto dei suoi inferiori».

⁵⁵ *Ioannes Duns Scotus, Ordinatio*, cit., I, d. 3, p. 2, q. un., n. 314, p. 190: «Praeterea, secundo sic: humanitas aut habet de se conceptum cui non repugnat aliquid subesse in effectu, aut cui

6. L'interpretazione di Richard Cross

La questione, come abbiamo visto, presenta passaggi di elevata complessità metafisica. Ai fini di una comprensione ottimale del senso filosofico della *collatio*, non aiuta la difficile ricostruzione filologica del testo, che presenta alcuni passaggi anche sintatticamente oscuri, così come riferimenti spesso poco intelligibili. Inoltre, dobbiamo sempre ricordare che stiamo parlando della registrazione di un dibattito orale tra due studenti o baccellieri francescani del convento di Oxford, dei quali non possiamo determinare con sufficiente certezza l'identità⁵⁶. È stata avanzata dagli editori una argomentata proposta di identificazione in base alla quale il primo interlocutore sarebbe lo stesso Scoto, nella fase giovanile della sua carriera (le *Collationes* sono con tutta probabilità databili al semestre primaverile del 1301⁵⁷), mentre l'interlocutore che difende posizioni vicine a quelle di Enrico sarebbe in qualche modo da connettere a Riccardo di Conington⁵⁸.

Anche secondo Cross l'opinione di Scoto nella *collatio* sarebbe in linea con quella esposta nelle opere principali, mentre quella dell'altro interlocutore testimonierebbe la profonda innovazione dottrinale rispetto all'opinione di Enrico in merito allo statuto delle essenze creaturali e degli *impossibilia*⁵⁹ elaborata da Conington (o da un altro francescano sulla stessa linea di pensiero).

repugnat de se aliquid subesse in effectu, aut cui de se aliquid subest in effectu. Non tertio modo, secundum omnem opinionem, eo quod hoc est proprium soli Deo. Si detur quod de se repugnat sibi aliquid subesse illi conceptui, ergo per nullum respectum advenientem potest ei competere quod aliquid possit sibi subesse, quia quod repugnat alicui ex parte sui, non potest ei non repugnare stante natura eius, et ita non fit sibi non repugnans per aliquem respectum advenientem sibi. Ergo conceptus humanitatis est talis cui de se non repugnat aliquid subesse in effectu: sed talis conceptus est entis rati, secundum opinionem istius magistri, quia conceptui figmenti repugnat esse in effectu».

⁵⁶ Cfr. Alliney – Fedeli, *Introduzione*, in *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., pp. CLII-CLIV.

⁵⁷ Cfr. Alliney – Fedeli, *Introduzione*, in *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., p. CLVII.

⁵⁸ Cfr. Alliney – Fedeli, *Introduzione*, in *Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, cit., p. CLVII. Cross sembra accettare implicitamente le ipotesi degli editori, anche afferma di lasciare la questione dell'attribuzione aperta, cfr. R. Cross, «Scotus's *Collatio oxoniensis* 17...», cit., p. 385: «I shall give an account to the teachings of *Collatio* 17, leaving the question of authorship open, but showing at the relevant point just how the teaching relates to the doctrines that we know to have been defended by Conington».

⁵⁹ Cfr. R. Cross, «Scotus's *Collatio oxoniensis* 17...», cit., p. 405: «Scotus's opponent identifies a real lacuna in the position on essence (that an essence is merely a free-floating relation) associated with Henry and particularly with Conington, and proposes a possible way of filling the gap (that the relation is grounded on a signification)».

Cross ritiene infatti, in base a una interpretazione a mio avviso quantomeno parziale, che Enrico consideri le essenze creaturali come *'free-floating relations'*, pure relazioni che fluttuano liberamente slegate da ogni fondamento⁶⁰. Adottando come valida una posizione giovanile - in realtà in seguito esplicitamente rinnegata dal pensatore fiammingo in una fase più matura della propria produzione -, Cross assume una mera distinzione di ragione tra contenuto formale dell'essenza (aliquità) ed essere dell'essenza, che consiste, come abbiamo visto, in una relazione all'intelletto divino in quanto causa esemplare. Ora, se l'aliquità coincide realmente con il proprio essere dell'essenza, essendo distinguibile solo tramite una distinzione massimamente debole, allora anch'essa è in ultima istanza una relazione.

Ammesso e non concesso che questa interpretazione sia consistente da un punto di vista teorico⁶¹, va notato come Cross adotti qui le lenti della questione 9 del *Quodlibet* I, dove si parla di distinzione di ragione tra essenza e essere dell'essenza⁶². Tuttavia, in almeno un'altra occorrenza successiva a questa (la questione 7 del *Quodlibet* X⁶³), Enrico mette in atto una vera e propria palinodia, confutando la propria tesi passata, e sostenendo piuttosto una distinzione più forte, di tipo intenzionale, tra contenuto ed essere dell'essenza⁶⁴. A maggior ragione

⁶⁰ Cfr. R. Cross, «Scotus's *Collatio oxoniensis* 17...», cit., p. 388: «Now Henry holds that there is a merely rational distinction between an essence and its *esse essentiae*. The conjunction of this claim with the view that *esse essentiae* consists in a relation to divine formal causality seems have a curious implication. If an essence is just "its participated esse, formally," then it seems that a creaturely essence is an ungrounded, free-floating relation – indeed, a relation that grounds a further relation (*esse existentiae*)».

⁶¹ La distinzione di ragione, infatti, non implica una totale identità. Implica sì una identità *in re*, ma non tutte le proprietà di un elemento A distinto secondo ragione da un elemento B si trovano necessariamente anche in B. Ringrazio Francesco Marrone per questo suggerimento.

⁶² Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* I, ed. R. Macken, (Henrici de Gandavo Opera Omnia, vol. V) Leuven University Press-Brill, Leuven-Leiden 1979, q. 9, p. 55: «Si loquamur de primo esse creaturae, illud sola ratione differt ab essentia creaturae, nec potest ei abesse, quia non habet illud ab alio effective sed solum formaliter».

⁶³ Pasquale Porro ha parlato a proposito della questione in oggetto di una «complessa risistemazione» della dottrina sulle essenze da parte di Enrico di Gand, cfr. P. Porro, «Il *De quiditate et esse* attribuito ad Alberto Magno. Una nota sulle origini della distinzione tra *res a reor reris* e *res a ratitudine*», *Quaestio* 18 (2019) 85-97, cfr. p. 91.

⁶⁴ Cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* X, cit., q. 7, p. 169: «[...] licet res sive essentia creaturae ab eodem secundum rem habet esse essentiae et esse aliquid per essentiam, inter se tamen differunt intentione, quemadmodum animal et rationale inter se differunt intentione».

in base a quest'ultima prospettiva⁶⁵, non è asseribile *sic et simpliciter* una caratterizzazione dell'aliquità come relazione, ma va invece analizzata con più cautela la complessità di questa dinamica metafisica. Con distinzione intenzionale, sarà bene ricordarlo, Enrico intende una distinzione intermedia tra quella di tipo reale e quella di ragione, una distinzione sì fondata sull'unità di una medesima *res* (contrariamente alla distinzione reale), ma considerata dall'intelletto sotto il punto di vista di differenti aspetti tra loro non coincidenti (contrariamente alla distinzione di ragione) che la compongono. L'esempio classico di distinzione intenzionale è quello relativo ai concetti di 'animale' e 'razionale': entrambi sono fondati sull'unità reale di 'uomo', purtuttavia sono tra loro totalmente incompatibili. Essi sono solo aspetti diversi della medesima cosa, ma aspetti che hanno una loro autonomia sia reciproca sia rispetto alla cosa unitaria che formano⁶⁶.

Dunque, se accettiamo l'interpretazione che privilegia la seconda versione dell'insegnamento di Enrico (la più matura, la più aggiornata e probabilmente la più conosciuta in ambito inglese), ovvero quella che sostiene una distinzione intenzionale tra contenuto e essere dell'essenza, cade senza dubbio la teoria della *free-floating relation*: l'*aliquitas* non è necessariamente una relazione come lo è la *ratitudo*, poiché è distinta intenzionalmente, ovvero forma un concetto parzialmente o totalmente incompatibile rispetto a quest'ultima. Perciò, non è necessariamente vero che la dottrina difesa dall'interlocutore arricchiano (Conington?) segni una radicale innovazione rispetto alla dottrina del Gandavense, ma risulta piuttosto essere in continuità: una continuità che non ripete pedissequamente, che certamente rielabora, ma che in ultima istanza non contraddice l'insegnamento del maestro fiammingo.

⁶⁵ Va detto tuttavia che nella terza questione del *Quodlibet* XI Enrico sembra tornare ancora una volta sui propri passi, riprendendo in un passaggio del testo il lessico della distinzione di ragione, cfr. Henricus Gandavensis, *Quodlibet* XI, cit., q. 3, f. 447rL: «Nec hoc esse oportet intelligere ut rem aliam absolutam ab ipsa essentia, immo est e converso esse essentiae, quod sola ratione ab ipsa differt».

⁶⁶ Cfr. in particolare Henricus Gandavensis, *Quodlibet* V, cit., q. 6, f. 161r-vL. Tra i più significativi studi sulla distinzione intenzionale tra essenza e esistenza in Enrico di Gand, cfr. W. Hoeres, «Wesen und Dasein bei Henrich von Gent und Duns Scotus», *Franziskanische Studien* 47 (1965) 121-186; R. Macken, «Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand», in W. Kluxen (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn*, De Gruyter, Berlin 1981, II, pp. 769-776; Porro, «Possibilità ed *esse essentiae*...», cit., pp. 218-219.

Vi è tuttavia, forse, un ulteriore e più radicale *misunderstanding* relativo alla dottrina di Enrico, e dunque, dell'interlocutore della *collatio*. Infatti, seguendo la solida intuizione di Marrone⁶⁷, mi sembra sia opportuno adottare un punto di vista noetico, invece che ontologico, nell'analisi della dottrina enrichiana delle essenze. Aliquità e ratitudine, abbiamo visto, sono boezianamente il *quod est* e il *quo est* dell'essenza. Esse tuttavia rispondono anche-se a due fondamentali domande che vanno poste in ogni analisi scientifica in base al modello epistemologico esposto da Aristotele negli *Analitici secondi*, ovvero il *quid est* (→ aliquidità) e il *si est* (→ ratitudine).

Secondo Aristotele, infatti, la conoscenza scientifica umana procede sempre da ciò che è più indeterminato verso ciò che è più determinato e riguarda sempre le quattro cose che possiamo ricercare a proposito di qualsiasi oggetto, ovvero il 'che è', il 'perché', il 'se è' e il 'che cos'è':

- il 'che' → 'τὸ ὄτι', *'quia'*, 'che è'
- il 'perché' → 'τὸ διότι', *'propter quid'*, 'perché'
- il 'se è' → 'εἰ ἔστι', *'si est'*, 'se è'
- il 'che cos'è' → 'τί ἐστίν', *'quid est'*, 'che cos'è'

Tralasciando in questa sede di approfondire il 'che è' e il 'perché', risulta evidente già a una prima sommaria valutazione come al 'se è' sia associata una declinazione concernente l'essere, mentre al 'che cos'è' una declinazione legata al contenuto.

Ora, secondo l'insegnamento aristotelico fornito nel primo libro degli *Analitici Secondi*, il nostro apprendimento scientifico muove sempre da una qualche preconoscenza, ancora confusa, per indirizzarsi verso una sempre maggiore chiarezza.

Ogni insegnamento ed ogni apprendimento intellettuale derivano da una preesistente conoscenza⁶⁸.

Questa preconoscenza può riguardare o il 'se è', inteso qui nella forma "x è", o il 'che cos'è', inteso qui come significato del nome che esprime la cosa ("che cos'è quel che è detto x").

⁶⁷ In particolare, cfr. F. Marrone, «*Res e Realitas...*», cit., p. 107.

⁶⁸ Aristoteles, *Analytica posteriora* 71a1-2.

In due modi è necessario preconoscere. Di alcune cose è necessario presumere che sono [ὄτι ἔστι]; di altre bisogna comprendere che cosa è quel che viene detto [τὰ δέ, τί τὸ λεγόμενόν]; di altre ancora entrambe. Per esempio del fatto che in ogni caso è vero o affermare o negare bisogna preconoscere che è; del triangolo invece che significa questo; dell'unità infine entrambe le cose, sia che cosa significa sia che è⁶⁹.

Si tratta, per così dire, di due significati minimali. Il 'che cos'è' inteso come definizione nominale, da vocabolario, verrà chiamato nel Medioevo *quid nominis*, e sarà nettamente distinto dal *quid est* in senso proprio, in quanto, mentre il primo ha un valore puramente logico-linguistico, al *quid est* è assegnato un riferimento reale in qualcosa che ha un'essenza⁷⁰. Il 'se è', inteso semplicemente come «il fatto di essere», si sarebbe tentati di considerarlo nel suo valore puramente esistenziale, nella forma di proposizioni del tipo "qualcosa esiste". In realtà, l'esemplificazione che Aristotele fornisce del 'che è' / 'se è' in quanto preconnoscenza fa inclinare verso una spiegazione del suo valore in un senso veritativo, oltre che esistenziale:

Per esempio del fatto che in ogni caso è vero o affermare o negare bisogna preconoscere che è [ὄτι ἔστι]⁷¹.

Il ricorso al principio del terzo escluso induce infatti a credere che «il fatto di essere» significhi anche la verità di una proposizione.

Nel secondo libro, poi, troviamo un altro approccio al 'se è' e al 'che cos'è', considerate questa volta non come precognizioni, ma come questioni, ovvero oggetti di una ricerca. Secondo Aristotele, è possibile conoscere il 'se è' di qualcosa o per sé o per accidente: per sé, quando sappiamo direttamente che una cosa è, come quando, per esempio, udiamo un tuono percependolo come un certo rumore tra le nubi; per accidente, invece, quando apprendiamo di una cosa da un suo accidente, come quando, per esempio, vedendo del fumo deduciamo che c'è un fuoco. Una cognizione per accidente del 'se è', essendo meramente estrinseca, non può fungere da base di partenza per una conoscenza ulteriore del 'che è' o del 'che

⁶⁹ Aristoteles, *Analytica posteriora* 71a11-16.

⁷⁰ Sull'interpretazione 'minimale' del *che cos'è* in quanto preconnoscenza non c'è unanimità di vedute tra gli interpreti. Goldin, ad esempio, ritiene che anche in questo testo del primo libro degli *Analitici Posteriori* sia in gioco non la definizione nominale, ma quella essenziale. Secondo questa prospettiva, il *che cos'è* come preconnoscenza ed il *che cos'è* come oggetto della ricerca coincidono entrambi con la definizione. Cfr. O. Goldin, *Explaining an eclipse. Aristotle's Posterior Analytics* 2.1-10, The University of Michigan Press, Michigan 1996, p. 131, n. 60.

⁷¹ Aristoteles, *Analytica posteriora* 71a 14-15.

cos'è'. Al contrario, una conoscenza per sé del 'se è' è già parte integrante della ulteriore conoscenza del 'che cos'è', potendo la prima condurre «facilmente» alla seconda.

Infatti è impossibile sapere 'che cos'è' ignorando se è. Il 'se è' talvolta lo possediamo accidentalmente, talvolta invece possedendo qualcosa dell'oggetto stesso, come per esempio del tuono che è un certo rumore nelle nubi, o dell'eclissi che è una certa privazione di luce, o dell'uomo che è un certo animale, o dell'anima che è qualcosa che muove se stesso. Delle cose, dunque, di cui sappiamo accidentalmente che sono, necessariamente non possediamo assolutamente alcunché che conduca al 'che cos'è', giacché non sappiamo nemmeno che sono, e cercare il 'che cos'è' senza avere il 'che è', è non cercare niente. Per le cose di cui possediamo qualcosa è più facile. Di conseguenza, nella misura in cui possediamo il 'che è', possediamo anche qualcosa che conduce al 'che cos'è'⁷².

Vista la contiguità tra 'che è' e 'se è', quest'ultima sentenza, di importanza nodale («nella misura in cui possediamo il 'che è', possediamo anche qualcosa che conduce al 'che cos'è'»), verrà trasformata da Enrico nel principio «*quantum cognoscit de si est, tantum cognoscit de quid est*»⁷³, capace di sintetizzare felicemente la continuità quidditativa tra conoscenza del 'se è' e conoscenza del 'che cos'è'.

Enrico di Gand, riprendendo lo schema aristotelico, formula una chiara metodologia della conoscenza, ovvero una descrizione di come funziona la nostra conoscenza di fronte all'oggetto indagato. Essa innanzitutto muove dalla considerazione del *quid est* in quanto preconoscenza, consistente nella definizione nominale della cosa ricercata. Con definizione nominale, lo ricordiamo, si intende una conoscenza prescientifica della cosa, riguardante la mera spiegazione del significato, da un punto di vista esclusivamente logico-linguistico. Anche oggetti inesistenti, come l'ircocervo o la chimera, sono qualcosa dal punto di vista del loro contenuto definitorio, ma non sono qualcosa di reale né qualcosa di possibile. Tuttavia, già la pura descrivibilità astratta è sufficiente per questa preconoscenza del tutto preliminare, che riguarda solo ed esclusivamente il concetto di qualcosa, non la sua realtà. Siamo evidentemente di fronte a quella che Enrico chiama *res a*

⁷² Aristoteles, *Analytica posteriora* 93a 20-29.

⁷³ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, ed. I. Badius, Paris 1520, I, a. 24, q. 6, f. 141vN. Cfr. anche Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rR: «Sed quaecumque habemus per se quia sunt, facile est de illis per si est investigare quid est, est enim istud si est aliqua portio eius quod quid est». Su questa sentenza, cfr. in particolare S.D. Dumont, «The *quaestio si est* and the metaphysical proof for the existence of God according to Henry of Ghent and J. Duns Scotus», *Franziskanische Studien* 66 (1984) 335-367.

reor reris e che l'interlocutore della *collatio*, sulle orme di Enrico, chiama *aliquitas*, ovvero un contenuto mentale dotato di una definizione 'da vocabolario', in sé indifferente all'essere e al non essere un'essenza in senso proprio:

Il che cos'è [*quid est*] è una precognizione nuda, ed è semplicemente una conoscenza, ed una cognizione confusa riguardante ciò che è significato dal nome, che non determina niente nel significato del nome, né che esso è qualcosa nella realtà extramentale, né che non è nulla, ma solamente che in sé è un certo concetto, ed una cosa non *a ritudine*, ma chiamata *a reor reris*, la quale non determina in base alla propria intenzione nulla a proposito dell'essere dell'essenza o dell'esistenza, né a proposito del non essere, ma è indifferente sia rispetto a ciò che è un puro nulla, come l'ircocervo e la chimera, sia rispetto a ciò che è un'essenza ed una natura determinata, secondo quanto detto più sopra. E perciò dalla conoscenza del suo che cos'è in quanto preconoscenza, occorre comprendere semplicemente ciò che è espresso dal nome⁷⁴.

Una volta conosciuto il *quid est* in quanto preconoscenza, si può procedere nell'indagine considerando il *si est* in quanto preconoscenza. Come giustamente notato da Dumont, la domanda sul *si est*, per Enrico, non ha un valore esistenziale, ma piuttosto è una questione quidditativa⁷⁵. La ricerca del *si est* consiste nell'accertamento del fatto che quel concetto di cui con il *quid est* si era stabilita la definizione nominale sia effettivamente una certa essenza oggettivamente possibile. Utilizzando il lessico arricchiano, possiamo dire che il *si est* concerne l'essere dell'essenza, e non l'essere dell'esistenza.

E perciò questo che cos'è non è altro che la ragione del nome, ovvero ciò che significa il nome. Non appena conosciuto il concetto nella ragione del nome, in quanto il nome indica che cos'è uomo o chimera, immediatamente l'uomo dubita a proposito di ciò che la ragione del nome di per sé non ha ancora determinato, ovvero se è o non è una certa natura in quanto all'essere dell'essenza⁷⁶.

⁷⁴ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 138vO: «Quid est enim precognitio est nuda, et simpliciter cognitio, et intellectus confusus eius quod significatur per nomen, nihil in significato nominis determinando, neque quod sit eius quid est ens in rerum natura neque quod sit non ens, sed solum quod de se sit conceptus aliquis, et res non a ritudine, sed a reor reris dicta, quae ex sua intentione non determinat aliquid esse essentiae vel existentiae, neque non esse, sed se habet per indifferentiam ad id quod purum nihil est [...]. Significare enim per nomen est et que non sunt sicut ea que sunt, ut dicitur Secundo posteriorum. Unde istud quid est nihil aliud est quam ratio nominis, quid, scilicet, nomen significet».

⁷⁵ Cfr. S.D. Dumont, «The *quaestio si est...*», cit., p. 345: «In Henry's scientific procedure, then, the *si est* incomplexum is a quidditative not an existential question».

⁷⁶ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a24, q. 3, f. 138vP: «Unde istud quid est, nihil aliud est quam ratio nominis, quid scilicet nomen significet. Quo cognito statim de concepto in ratione nominis, ut quod nomen indicativum sit eius quid est aut homo aut trage-laphus, statim dubitat homo de eo quid ratio nominis de se non determinavit, videlicet si est vel non est res sive aut natura aliqua quoad esse essentiae».

Ciò che risponde affermativamente alla questione ‘se è’, è dunque ciò che viene chiamata *res a ratitudine*, in quanto dotata di un essere dell’essenza. Solo a partire da qui, l’indagine assume un carattere propriamente scientifico, poiché a questo livello sono già stati esclusi tutti quei concetti, come quello di ircocervo, che non sono essenze oggettivamente possibili, ma pure espressioni verbali. Se a proposito del ‘se è’ e del ‘che cos’è’ in quanto preconoscenze è corretto affermare che la conoscenza del ‘se è’ presuppone una previa conoscenza del ‘che cos’è’ in quanto definizione nominale, per giungere ad una conoscenza scientifica ‘che cos’è’ del come questione in quanto definizione essenziale è necessario aver già avuto cognizione del ‘se è’ come precognizione. Citando la sentenza aristotelica, Enrico afferma che «è impossibile conoscere il ‘che cos’è’ [*quid est*] ignorando il ‘se è’ [*si est*]»⁷⁷. Tuttavia, non tutte le tipologie di conoscenza del ‘se è’ sono in grado di condurre alla conoscenza del ‘che cos’è’. Sulla scorta della già citata distinzione aristotelica, Enrico divide la conoscenza del ‘se è’ ottenuta conoscendo l’oggetto direttamente (*per se*) da quella ottenuta tramite accidente (*per accidens*)⁷⁸. Mentre la conoscenza del ‘se è’ *per accidens* non può condurre alla conoscenza del ‘che cos’è’ come definizione completa, la conoscenza del ‘se è’ *per se* è già in sé una parte della conoscenza del ‘che cos’è’.

Ciò significa che la conoscenza del ‘se è’ per sé ed in senso proprio [*si est vere et per se*] è in qualche modo una parte della conoscenza del suo ‘che cos’è’ [*quod quid est*]; tuttavia, lo stesso non può dirsi per il ‘se è’ tramite accidente [*si est secundum accidens*]⁷⁹.

‘Se è’ per sé e ‘che cos’è’, in definitiva, esprimono la stessa cosa, seppure in

⁷⁷ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rQ: «[...] id quod quaeritur quaestione quid est, cuius cognitio antequam possit haberi aut aggredi, necessario praesupponit cognitionem si est. Secundum quod dicitur in II *Posteriorum*, impossibile est scire quid est ignorantes si est, quia de eo quod non est non contingit scire quid est, secundum quod dicit in eodem, quid est tragelaphus non contingit scire».

⁷⁸ Cfr. Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rR: «Sed intelligendum quod scire si est contingit dupliciter de re aliqua, aut per cognitionem sui accidentis, quia ei quod non est nihil accidit, et ideo cognoscendo si est de quod accidens est, necessario scitur in generali quia est aliquid cui accidit, aut per indeterminatam et confusam cognitionem suae naturae, ad modum quo significatur ipso nomine quam determinat ipsa cognitio quid est quae exprimitur in definitiva ratione. De eodem enim sunt questio si est et quid est. [...] Scire si est de re primo modo est si est secundum accidens, quod non est vere scire de re si est. Scire vero de ea si est secundo modo, est scire de ea si est vere et per se».

⁷⁹ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rR: «Per quod innuit quod cognitio si est vere et per se, est quodam modo pars cognitionis eius quod quid est, non autem cognitio eius quod est si est secundum accidens».

maniere differenti, così come il nome e la definizione di ‘cerchio’ si riferiscono alla stessa figura geometrica, ma, mentre il solo nome la indica in modo indeterminato e con un termine unitario, la definizione la esprime in modo completo, dando conto di tutte le parti della cosa definita.

La questione del ‘se è’ e del ‘che cos’è’ sono a proposito della stessa cosa, alla maniera in cui il nome e la definizione significano la stessa cosa. Il nome, infatti, esprime qualcosa di non definito, come ad esempio ‘cerchio’. La definizione, invece, che dice che è una figura piana contenuta in un’unica linea, è divisa in cose singolari, ovvero nelle singole parti della cosa definita, come è affermato nel primo libro della *Fisica*⁸⁰.

La conoscenza del ‘che cos’è’ si ottiene tramite una ulteriore determinazione della conoscenza del ‘se è’ *per se*, che ad ogni modo è già di per sé principio della conoscenza del ‘che cos’è’. In particolare, la conoscenza del ‘se è’, secondo Enrico, si ferma al genere generalissimo della cosa, mentre possiamo conoscere il ‘che cos’è’ o in modo incompleto, secondo il genere, o in modo completo, attraverso la *ratio definitiva*, ovvero attraverso la definizione.

Infatti, questo ‘che cos’è’ è una questione a proposito della cosa in quanto determinata, o secondo il genere, e ciò come conoscenza incompleta del suo ‘che cos’è’, oppure secondo la definizione, e ciò come conoscenza completa del suo ‘che cos’è’, nella quale anche, conoscendo il ‘che cos’è’, è conosciuto in modo completo il ‘se è’, che è una questione a proposito della cosa in quanto indeterminata, e secondo il genere generalissimo. Perciò, come la conoscenza imperfetta ed indeterminata è il principio della conoscenza perfetta e determinata, allo stesso modo la questione ‘se è’ è il principio della conoscenza ottenuta con la questione ‘che cos’è’⁸¹.

Ecco dunque esposto il senso noetico dell’indagine su aliquità ed essere dell’essenza: con ciò si descrive il meccanismo della nostra conoscenza delle es-

⁸⁰ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rR: «De eodem enim sunt quaestio si est et quid est ad modum quo idem significant nomen et definitiva ratio [...]. Nomen enim quoddam indefinitum significat, ut circulus. Definitio autem quae dicitur quod est figura plana unica linea contenta, dividitur in singularia, id est in singula partes rei definitae, ut dicitur in primo *Physicorum*».

⁸¹ Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, cit., a. 24, q. 3, f. 139rR: «Hoc enim quid est, est quaestio de natura rei determinata, vel secundum genus, et hoc quoad incompletam cognitionem eius quod quid est, vel secundum definitivam rationem, et hoc quoad completam cognitionem eius quod quid est, in qua etiam, cognoscendo quod quid est, complete cognoscitur si est, quod est quaestio de natura rei omnino indeterminata, et secundum genus generalissimum. Unde sicut imperfecta et indeterminata cognitio est principium cognitionis perfectae et determinatae, sic cognitio ex quaestione si est, est principium cognitionis ex quaestione quid est».

senze creaturali, che sono certamente in sé qualcosa di unitario e non composto realmente, ma sono tuttavia analizzabili dal nostro intelletto e ‘scomponibili’ intenzionalmente in concetti tra loro differenti: il primo, esprimente il contenuto essenziale (*quid est* → *aliquitas*); il secondo, l’essere di cui l’essenza è dotata (*si est* → *esse essentiae*).

Insomma, non già, come per Cross, composizione ontologica, ma composizione noetica, come giustamente indicato da Marrone. Dunque, anche, per ciò che riguarda lo statuto degli *impossibilia*, non inspiegabile, seppur minima, solidità e positività ontologica avulsa da qualsiasi rapporto con Dio; piuttosto, positività noetica corrispondente alla modalità con cui il nostro intelletto conosce di qualcosa innanzitutto in modo massimamente generico e confuso una definizione puramente nominale, una descrizione approssimativa non ancora coincidente con la vera e propria definizione essenziale completa, la quale non è ottenibile a proposito di ‘chimera’ o ‘ircocervo’.

7. Conclusioni

Da questa ricognizione emerge il ruolo non secondario che la valutazione sugli *impossibilia* svolge in una complessiva teoria delle essenze. Nel dibattito sul loro statuto ontologico la posta in gioco è molto alta: concerne il senso della possibilità, se frutto di una relazione a Dio o dovuta a una intrinseca non contraddittorietà. In questa ‘linea di frontiera’ si confrontano non solo Scoto ed Enrico di Gand. Al contrario, probabilmente, proprio per la centralità del tema, questo dibattito animò per alcuni anni gli studi francescani, come testimoniato dalle *Collationes oxonienses*. Il passaggio dalla dottrina enrichiana, che concede una statuto di positività - anche se meramente noetica - agli *impossibilia*, a quella scotiana, che nega ogni statuto, segna una transizione metafisica molto profonda, radicale e dagli effetti assai significativi. In controtuce vi leggiamo il passaggio da una metafisica della relazione, nella quale è il rapporto a Dio (al suo intelletto) a fondare la possibilità oggettiva delle cose, a una metafisica, quella di Scoto, che sancisce una maggiore, anche se non totale, autonomia e indipendenza delle essenze. Eliminato quel livello metafisico di pura significazione anteriore alla costituzione dell’essenza creaturale nel suo essere proprio, la ratitudine non è più determinata da una dipendenza da Dio, ma è sancita *ex se* dall’interno del contenuto non contraddittorio della definizione. Le essenze trovano dunque in sé la propria ragione: sono sì pensate da Dio e anche, almeno stando al testo dell’*Ordinatio*, prodotte nell’essere intelligibile, ma immediatamente, senza il bisogno di relazioni. Allo svuotamento di senso di uno statuto, seppur minimo, degli *impos-*

sibilia corrisponde così una attenuazione del ruolo validante dell'intelletto divino rispetto alle essenze.

Bibliografia

1. Fonti

- Aristoteles, *Analytica priora et posteriora*, ed. W.D. Ross, Oxford University Press, Oxford 1964.
- Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. S. Van Riet, 3 voll., Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1977-1983.
- *Quodlibeta*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, Parisiis 1518 (reprint Bibliothèque S. J., Louvain 1961).
- *Summa quaestionum ordinarium*, vaenundantur ab Iodoco Badio Ascensio sub gratia et privilegio ad fine explicandis, 2 voll., Parisiis 1520 (reprint The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York-Nauwelaerts-Louvain-Schöning-Paderborn 1953).
- *Opera Omnia*, Leuven University Press, Leuven 1979 ss.
- Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950 ss.
- Iohannes Duns Scotus Collationes oxonienses*, ed. G. Alliney – M. Fedeli, (Corpus Philosophorum Medii Aevi - Testi e studi, 24), SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2016.

2. Studi

- Beckmann, J.P., «Entdecken oder setzen? Die Besonderheit der Relationstheorie des Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Metaphysik», L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, New York-Leiden-Köln 1996, pp. 367-384.
- Benevich, F., «Die 'göttliche existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale* 26 (2015) 103-127.
- Bertolacci, A., «The distinction of essence and existence in Avicenna's *Metaphysics*: its text and its context», in F. Opwis – D. Reisman (eds.), *Islamic philosophy, science, culture and religion. Studies in honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden-Boston 2012, pp. 257-288.
- Black, D., «Avicenna on the ontological and epistemic status of fictional beings»,

- Documenti e studi sulla tradizione filosofica medioevale* 8 (1997) 425-453.
- «Mental existence in Thomas Aquinas and Avicenna», *Medieval Studies* 61/1 (1999) 45-79.
- Cross, R., «Scotus's *Collatio oxoniensis* 17 and the Ontological Status of *impossibilia*», *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 84 (2017) 383-406.
- Decorte, J., ««*Modus*» or «*res*»: Scotus's criticism of Henry of Ghent's conception of the reality of a real relation», in L. Sileo (ed.), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Johannis Duns Scoti*, Antonianum, Roma 1995, pp. 407-429.
- Dumont, S.D., «The *quaestio si est* and the metaphysical proof for the existence of God according to Henry of Ghent and J. Duns Scotus», *Franziskanische Studien* 66 (1984) 335-367.
- Falà, J.F., «La corrispondenza tra le parti del vestigio della Trinità e la terna di *Sap* 11, 21 nell'opera di Giovanni Duns Scoto», *Patristica et Mediaevalia* 40/1 (2019) 37-70.
- *Univocità, statuto delle essenze e scienza divina nelle Collationes oxonienses. Un dibattito nell'ordine minorita inglese agli inizi del XIV secolo*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Macerata 2017.
- Fedeli, M., *Relazione e Trinità nelle Collationes oxonienses attribuite a Giovanni Duns Scoto*, Tesi di dottorato discussa presso l'Università di Macerata 2015.
- Goldin, O., *Explaining an eclipse. Aristotle's Posterior Analytics 2.1-10*, The University of Michigan Press, Michigan 1996.
- Henninger, M.G., «John Duns Scotus and Peter Auriol on the ontological status of relations», *Quaestio* 13 (2013) 221-242.
- *Relations. Medieval theories 1250-1325*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- Hoeres, W., «Wesen und Dasein bei Henrich von Gent und Duns Scotus», *Franziskanische Studien* 47 (1965) 121-186.
- Hoffmann, T., «Henry of Ghent's influence on John Duns Scotus's metaphysics», in G. Wilson (ed.), *A companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 339-367.
- Lizzini, O., «Wuġūd-Mawġūd/Existence-Existant in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy», *Quaestio* 3 (2003) 111-138.
- Macken, R., «Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand», in W. Kluxen (ed.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI. Internationalen Kongresses für Mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale. 29. August - 3. September 1977 in Bonn*, De Gruyter, Berlin 1981, II, pp. 769-776.

- Marrone, F., «*Res e Realitas*. Enrico di Gand e il vocabolario della cosa», *Quaestio* 18 (2019) 99-122
- Porro, P., «Il *De quiditate et esse* attribuito ad Alberto Magno. Una nota sulle origini della distinzione tra *res a reor reris* e *res a ratitudine*», *Quaestio* 18 (2019) 85-97.
- «Possibilità ed *esse essentiae* in Enrico di Gand», in W. Vanhamel (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the occasion of the 700th anniversary of his death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996, pp. 211-253.
- Teske, R., «Some aspects of Henry's debt to Avicenna's metaphysics», *Modern Schoolman* 85 (2007) 51-70.