

Luca Parisoli

Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso

I. Premessa storiografica: iper-realismo e opzione platonizzante

Il problema degli universali ha agitato il pensiero filosofico per secoli: all'origine vi è un'interrogazione semplice e tuttavia ingarbugliata. Quando formuliamo una semplice proposizione, come "la mela è rossa", si pongono molti problemi per spiegare la sua efficacia, per spiegare il fatto che essa riesca a comunicare il fatto che la mela è rossa. Il primo è come il termine "mela" riesca a indicare sia questa mela nella mia mano, sia quella mela sull'albero, che non sono la stessa mela, e purtuttavia entrambe sono una mela; il secondo è come la mela che ho in mano sia rossa, e io possa anche dire che non è verde, oppure che è dolce. Si tratta quindi di capire come un nome generale (uomo, per esempio) indichi sia Luca, sia Giovanni – questo uomo-qui è Luca, quell'uomo-là è Giovanni –, ossia degli individui che pur essendo diversi sono tutti uomini: il secondo punto consiste nel capire come io possa dire di un individuo che possieda certe proprietà e non altre, tanto che io posso dire che l'uomo chiamato Giovanni è più alto dell'uomo chiamato Luca, ossia paragono cose distinte con un grado sufficiente di identità (sono due uomini, oppure sono due mele).

Le soluzioni filosofiche della questione vanno dal realismo che considera che i concetti universali siano oggetti reali sino al nominalismo che considera che i concetti universali non siano in alcun senso oggetti reali. La posizione platonica è un realismo che farà scuola nel corso dei secoli, conoscendo innumerevoli varianti, tanto che lo storico della filosofia, in particolar modo della filosofia medievale rispetto alla quale intendo porre queste mie analisi, parla più di un approccio platonizzante alla questione degli universali che non di una posizione platonica adottata da questo o quel pensatore: in effetti, dopo l'irruzione del cristianesimo nella cultura europea e mediterranea, la tesi platonica di un mondo separato dal nostro attuale, mondo separato in cui si muovono gli oggetti reali che sono i concetti universali e non vi si trovano gli individui che caratterizzano il nostro mondo attuale, questa tesi non venne adottata alla lettera da nessun pensatore medievale. Anche oggi, quando Popper parla di un mondo 3, avanza una tesi certo molto simile a quella platonica, ma che non è

identica a quella platonica: nel mondo 3, per esempio, vi sono oggetti reali come le dimostrazioni, un oggetto che Platone non ritrovava nel suo Iperuranio.¹ Essa viene però percepita come minoritaria, dato che da Leibniz a Kant inizia una lenta svalutazione del valore persuasivo dell'iper-realismo, che la teoria kantiana del noumeno porta alla sua dissidenza nel panorama filosofico moderno e contemporaneo. Ma che cosa intendo per realismo platonizzante?

Aristotele oppose al realismo un'altra forma di realismo, che oggi viene spesso indicata in letteratura con il nome di essenzialismo (trascuro qui il fatto che vi sono anche letture non-realiste di Aristotele, sia perché mi sembrano scarsamente persuasive, sia perché non intaccano il fatto che la lettura dominante di Aristotele è quella essenzialista). Nel panorama medievale, si usa l'etichetta di realismo moderato per indicare il realismo che san Tommaso rinviene in Aristotele e che fa proprio. Aristotele oppose al realismo platonico l'argomento del Terzo Uomo aristotelico, con i problemi logico-ontologici associati: l'idea è che se si assume che un concetto universale sia reale (per esempio questo-qui è un uomo, quello-là è un uomo, quindi ci sono due uomini individuali e un uomo generale, per un totale di tre oggetti), allora dati due soli oggetti individuali, occorrono infiniti oggetti per spiegare che tra i due oggetti vi è una relazione reale (per spiegare che l'uomo universale inerisce ad un uomo individuale occorre un altro uomo universale, e così via all'infinito).

L'argomento non mostra che il realismo platonico sia assurdo, solo che non è desiderabile, o come preciserà Scoto che non è necessario per spiegare la generazione; in ogni caso, chi asserisca che il Terzo Uomo non è un argomento persuasivo, anche se poi non crede all'esistenza di sostanze separate, è quello che chiamo un realista platonizzante, oppure un iper-realista. Sant'Anselmo fu un iper-realista, con il suo *unum argumentum* – quell'argomento ontologico che interrogherà per secoli i filosofi e che privato di un'ontologia iper-realista e di un sistema di logica modale adeguato (oggi lo si indicherebbe con sigla tecnica S5) si rivela essere assolutamente non-persuasivo; oppure con il suo celebre argomento del *De grammatico*, fondato sull'idea che il linguaggio sia in corrispondenza biunivoca con il mondo delle cose reali. Se la parola "mela" indicasse solo una "questa-mela-qui" – ossia se non vi fossero nomi generali che non siano completamente riducibili ad un nome individuale –, allora la proposizione "questa mela è verde", per sostituzione di "mela" con "questa-mela-qui", sarebbe equivalente a "questa questa-mela-qui è verde", ossia ogni volta che dico che un oggetto è verde, ripeterei che questo oggetto che è questo oggetto è verde. Insomma, il linguaggio sarebbe inutilmente reiterativo, invece di limitarsi a mostrare gli oggetti (che non è il nostro linguaggio). Poi, anche Giovanni Duns Scoto fu un iper-realista: le sue *formalitates* sono un oggetto reale che ricorda le Forme platoniche, ma che nel neologismo latino sottolinea che per quanto siano reali non sono sostanze separate. Anche il suo allievo Francesco di Meyronnes aderisce alla strategia scotiana, ma con un approccio più platoneggiante, tanto che mentre Scoto si erige

¹ K. POPPER, J. ECCLES, *L'io e il suo cervello*, vol. 2, Roma 1994; vol. 1, 3, Roma 1981, per esempio pp. 74-76.

a corretto interprete di Aristotele contro i travisamenti di san Tommaso – contro il quale a volte usa l'aggettivo *mathematicus*, ad indicare che l'approccio del giusto mezzo non è capace di catturare la fenomenologia dell'azione umana –, Meyronnes liquida Aristotele come pessimo metafisico. Ma i due francescani sono sempre accomunati dal rifiuto delle sostanze separate.²

Scoto afferma costantemente che la posizione platonica non è intaccata dalle coordinate aristoteliche, come ricorre sovente nelle *Quaestiones Metaphysicorum*, e come spesso emerge nei suoi commenti alle Sentenze quando si preoccupa di discostarsi da Platone sulla separatezza delle essenze, e solo su questo per quanto riguarda gli universali. Si può leggere VII, q. 18, 13, ex n. 3 «*ponentis ideas ... propter entitatem formalem rerum*» – per *participationem* (1, ex n. 1) – con un avvicinamento del platonismo alle *formalitates*, cui fa eco l'analisi seguente, 14, ex n. 3, che riporto per esteso come passo emblematico:

ista opinio – si ponat ideam esse quasdam substantiam separatam a motu et ab accidentibus per accidens, nihil in se habes nisi naturam separatam specificam perfectam, quantum potest esse perfecta, et forte habentem per se passionem speciei (aliter de ipsa nihil sciretur) – non potest bene improbari, quia non videtur repugnari rationi absolute entitatis tale singulare sic naturam habens. Nec absolute hoc improbat Aristoteles; sed quatenus ponitur incorruptibile, arguitur contra hoc in fine X (*Metaph.*, X, t. 26; libro I c. 10, 1058 b 27 - 1059 a 12). Hic autem in VII (*Metaph.* VII t. 44-46; Z c. 13, 1038 b 1-23) arguitur **non impossibilitas**, sed **non-necessitas**. Quia enim nihil non manifestum ponendum est a philosophantibus sine necessitate, arguit Aristoteles contra ideas quod non sunt necessariae propter illa propter quae ponebantur, et ita simpliciter non sunt ponendae. Quod non propter entitatem nec scientiam, arguit Aristoteles VII *Metaphysicae* cap. illo *Utrum autem quod quid est* (VII t. 20-21; Z c. 6, 1031a 15 - 1032a 11); quod non propter generationem, in capitulo sequenti (VII, t. 22-25; Z c. 7, 1032a 12 - 1033a 24).

Si tratta di un passo cruciale per comprendere l'atteggiamento platonizzante di Scoto e il rifiuto dell'Aristotele reso dall'interpretazione di san Tommaso, senza pregiudicare che un Aristotele filo-platonico e anti-tommasiano sia del tutto compatibile con la posizione scotiana. Ed ancora poco oltre, 15, ex n. 3 «*si autem ulterius ponat quod dicta idea est formaliter universale, ita quod per identitatem praedicetur de isto corruptibili praedicatione dicente 'hoc est hoc', statim videtur includere contradictionem quod idem numero sit quiditas multorum diversorum, et tamen extra ispa – aliter non esset incorruptibilis*».

Se ne possono trarre due notazioni preziose per il nostro discorso: la verità si predica per identità, tesi paraconsistente per eccellenza; le unità meno-che-numeriche

² Per la mia interpretazione iper-realistica del pensiero di Scoto, il rinvio per quanto asserito in questo articolo è sempre al mio volume L. PARISOLI, *La contraddizione vera*, Roma 2005.

salvano il realismo platonico dalla contraddizione che incorre assumendo solo unità numeriche.³

Dunque, al cuore della strategia iper-realista, sia essa declinata da autori neo-platonici come Proclo nel momento dell'interazione tra tradizione giudaico-cristiana e pensiero greco classico, sia essa declinata da autori scolastici come Giovanni Duns Scoto, sta l'idea delle unità meno-che-numeriche. In effetti, c'è un problema *prima facie* di moltiplicazione degli enti nella strategia iper-realista, come sottolinea l'argomento aristotelico del Terzo Uomo; ma c'è anche un problema immediato della possibilità stessa di un oggetto universale che partecipa all'individuale senza esserne parte. Infatti, se è necessario che il concetto universale di mela partecipi ad ogni mela individuale affinché noi si possa parlare di questa mela che è rossa (è l'argomento anselmiano del *De grammatico*, preceduto da autori ellenizzanti come Simplicio), allora siamo di fronte ad un oggetto reale, l'universale di mela, che partecipa ad una pluralità di oggetti (tutte le mele che esistono nel mondo attuale) e tuttavia è sempre uno ed un solo oggetto reale – altrimenti, se vi fosse un concetto universale di mela per ogni mela individuale avremmo una pluralità di oggetti universali, un duplicato perfetto tra mele universali e mele individuali, privando di ogni significato la realtà della mela universale. In letteratura si è molto discusso sulla semantica dei termini coinvolti per ovviare alle conseguenze contro-intuitive di un oggetto universale che abbia a che fare con una molteplicità di individui (in modo determinante, altrimenti quegli individui non potrebbero essere detti mele), è distinto da quegli individui, ed è uno. Si è discusso cosa significhi per l'universale partecipare all'individuo, oppure inerire, se l'universale sia una natura comune degli individui, e via discorrendo.

³ Si vedano per approfondire la questione VII, q. 13 *Utrum natura lapidis de sit sit haec vel non*, 120, ex n. 17, dove si cercano gli elementi dell'individualità: «*non materia, nec forma, nec esse actu, si differt a forma, propter argumenta facta superius. Contra etiam omnia ista est: quia quolibet istorum est communicabile*». L'oggetto individuante è una *differentia individualis vel singularis* (123, ex n. 18) oppure una *materialis differentia* (124), poiché il soggetto è materiale rispetto al predicato, ma anche una forma individuale, come asserisce Scoto esponendo la sua posizione, peraltro assai ricca di specificazioni e *nuances*, che mi pare culmineranno in una soluzione – assai complessa, ma decisa – nella maturità dell'*Ordinatio*. Inoltre, si veda pure IV, q. 2 *Utrum ens et unum significant eadem naturam*, 161 (ex n. 27) «*de unitive continente* [Ps. Dionigi, *De divinis nominibus*, c. 5, n. 6 PG 3, 822 - *Lectura*, II, d. 1, q. 4-5, §§ 194-197, *Ordinatio, eod loc*, 211-214; III, d. 1, q. 1, n. 4; III, d. 1, q. 5, n. 4] *si Deus, in quantum infinitus in perfectione omni, causat quodcumque creatum; si essentia animae, in quantum illimitate continens omnes potentiae, sit immediatum principium operandi; si albedo est obiectum visu, sensus communis et intellectus*». E poi, 162 «*tale continens est causa alterius ordinis quam perfectio contenta esset causa, quia Deus aequivoca, et perfectio contenta univoca si limitatum in quantum limitatum postea, multo magis illimitatum in quantum illimitatum*». Nella VII, q. 19, aveva affermato, 66, ex n. 13 «*convertuntur ... nisi sit unum simpliciter vel secundum quid. Hoc disiunctum convertitur – sicut potentia vel actus – cum ente, non alterum per se. Nec sunt idem essentialiter, propter nugationem et propter praedicationem in abstracto; tum de se, tum quia ens in abstracto praedicator de aliquo, de quo non unum, sicut de multitudine*». Scoto rivede la posizione di Avicenna per cui si convertono secondo il soggetto (*Metaph.* VII, c. 1).

Vi è una strategia più radicale: essa consiste nel distinguere tra ordini di unità, tali che la pluralità di un ordine rinvia all'unità di un altro ordine. L'unità dell'oggetto universale è tale che la somma dell'oggetto universale presente in questo individuo-qui e dell'oggetto universale presente in quell'oggetto-là fornisce sempre un valore unitario, un poco come infinito più infinito dà infinito. Gli oggetti universali sono unità meno-che-numeriche, quindi possono trovarsi in una pluralità di individui tali che la somma degli individui sia un numero molto grande, mentre la somma degli universali dà sempre un'unità meno-che-numerica. Oggi, dopo la discussione sui fondamenti della matematica di fine Ottocento, discussioni di questo genere sono state formalizzate in un linguaggio non-naturale e simbolico, e ci pare naturale distinguere ordini di infinito di cui uno è più grande dell'altro – ossia, posti in corrispondenza biunivoca gli elementi del primo ordine infinito con gli elementi del secondo, tutti quelli del primo avranno un corrispondente nel secondo e ve ne saranno alcuni del secondo che non hanno corrispondente nel primo, quindi il secondo ordine infinito è più grande del primo. Non sorprende che Georg Cantor, celebre costruttore di una celeberrima teoria degli ordini di infinito, trovasse ispirazione nelle letture di autori scolastici, e più nelle discussioni metafisiche iper-realiste che non nell'analisi diretta del concetto di infinito che gli scolastici condussero, in cui spesso sono troppo incerti rispetto agli standard di raffinato formalismo che Cantor mostrava alla comunità scientifica. Vale la pena di notare che anche l'ordine temporale per un iper-realista come Scoto è separato dal movimento: si dà ordine temporale anche in assenza del movimento, e la presenza del movimento non implica un ordine temporale. Questo tipo di concezione dell'ordinamento, ripresa anche da MacTaggart nel 1908 in un celebre articolo su *Mind* in cui negava la realtà ontologica dell'ordine temporale, permette di porre il problema della realtà degli universali non più sul piano delle sostanze empiriche, bensì sul piano dell'ontologia generale del mondo, di cui l'ordinamento, specie per gli oggetti non-empirici, è un elemento essenziale.

II. Unità meno-che-numeriche: un ordine reale

La discussione teologica delle due filiazioni in Cristo, per cui si possono vedere i luoghi scotiani della *Lectura* e *Ordinatio*, III. d. 8, q. unica, è un luogo privilegiato per la filosofia cristiana in cui il problema della relazione reale ritorna e si consolida infine sulla nozione tipica delle *formalitates* della consistenza ontologica meno-che-numerica. In effetti, la realtà della relazione tra due oggetti non è solo un problema fondamentale della metafisica, che interrogava già su sponde filosofiche opposte Platone e Aristotele – il punto è stabilire se essere-vicino-a, per esempio, è un concetto dotato di sussistenza come atto mentale o come atto intenzionale oppure se si tratta di un oggetto reale come le due cose che sono vicine, anche se poi magari non si può dire che gli oggetti in ballo sono tre (come unità numeriche), sebbene ci siano tre oggetti reali. Esso è un problema fondamentale per la questione della trascendenza divina nel pensiero cristiano, che Scoto risolve attribuendo una relazione non-reale tra il Creatore e la creatura, cui corrisponde però asimmetricamente una

relazione reale tra la creatura e il Creatore.⁴ Quindi non tutte le relazioni sono reali, e compito dell'ontologia è proprio quello di determinare quali lo siano e quali no, come già in Platone non tutti i concetti universali sono Forme. Con lo stesso approccio razionalista al deposito della fede, del resto tipico di tutto il pensiero scolastico che si colloca tra XIII e XIV secolo, Scoto affronta i problemi classici della cristologia, non più secondo il taglio apologetico dei Padri della Chiesa latini o greci, quanto secondo l'approccio metafisico che vuole spiegare la possibilità razionale della verità di fede piuttosto che stabilire il valore di verità della stessa proposizione - in questo caso, in Cristo vi sono due nature ed una persona è la verità di fede depositata nella Tradizione cattolica che il filosofo scolastico cerca di spiegare razionalmente. Si tratta di quella che Collingwood, filosofo inglese del XX secolo, perorerebbe come una concezione storica della metafisica:⁵ per la scolastica medievale, era l'essenza della filosofia cristiana in quanto distinta dall'esegetica biblica, attività dogmatica finalizzata alla determinazione normativa dell'identità cattolica.

Nella natura umana di Cristo si riscontra una certa realtà minore dell'unità numerale, e similmente una unità reale in Maria, tale che questa unità reale è il fondamento della reciproca uguaglianza di Cristo e Maria, ammesso che fossero uguali nella natura umana: questo è il tenore letterale del testo scotiano, tale che l'universale di natura umana ha una unità meno-che-numerica che gli permette di essere realmente presente in due persone restando uno. E non si tratta di una questione esclusivamente teologica, ossia relativa al discorso dogmatico della determinazione dell'identità stessa della fede cattolica, quanto del fondamento ontologico della relazione di uguaglianza tra due oggetti reali nel mondo attuale: non a caso Scoto rimanda alla sua discussione del principio di individuazione, sottolineando che l'unità meno-che-numerica non solo corrobora la posizione iper-realista in materia di universali, bensì permette di comprendere la nostra mappa ontologica del mondo, quella per cui non confondiamo in una sola unità la penna che tengo in mano e la mia mano stessa.

Può essere utile vedere come un allievo di Scoto, che pure non sembra avere lo stesso lucido furore analitico, Pietro Tommaso, discute la nozione di unità meno-che-numerica in un apposito trattato dal titolo specifico, *De unitate minori*, pubblicato in edizione critica da E. P. Bos.⁶ Pietro Tommaso appartiene alla generazione immediatamente successiva a quella di Scoto, e la sua scelta di redigere un testo con un titolo così calibrato mostra come gli insegnamenti scotisti fossero recepiti, anche se a volte con confusioni, nella consapevolezza di un iper-realismo costruito secondo una metodica strategia analitica capace di individuare immediatamente i punti nodali dell'edificio. L'argomentazione principale di Pietro Tommaso si struttura come segue per sintetizzarla su due punti:

⁴ Il Creatore può essere senza la creatura, la creatura non può essere senza il Creatore: la soluzione scotista rende conto di questo dato della Tradizione cattolica.

⁵ R. G. COLLINGWOOD, *An Essay on Metaphysics*, Oxford 1940.

⁶ E. P. BOS, *The Tract De Unitate Minori of Petrus Thome* (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales. Bibliotheca, 5), Leuven 2002.

1) l'unità numerica non rende conto del fatto che due oggetti siano due,⁷ dato che il loro essere due conviene ad entrambi, quindi il primo non si distingue dal secondo per l'unità numerica che li rende confusi, ma si deve distinguere per una unità-non-numerica (se tre oggetti si distinguessero per il fatto di essere unità numeriche, sarebbero tre oggetti ma anche una cosa perché di tutti si predica tre).

Questo argomento rende giustizia all'idea scotiana per cui il concetto di unità meno-che-numeriche rende conto dell'individualità stessa delle cose, e senza di esso questa stessa individualità sarebbe misteriosa; la nozione di esistenza assoluta che propugnerà Ockham viene qui presa in contropiede, poiché un mondo di individui, in forza di questo argomento, non si darebbe neppure se non ci fosse un mondo di cose generali meno-che-numeriche. Tuttavia, resta in sospeso se queste unità meno-che-numeriche siano oggetti meramente mentali oppure extra-mentali.

2) questa unità non-numerica è poi reale, dato che se si hanno due individui della stessa specie nella nostra esperienza fenomenica, ed immaginiamo sospesa ogni operazione dell'intelletto, la loro comunanza (di specie) non può che essere reale.

L'argomento suona troppo rapido ai nostri orecchi contemporanei, ma Pietro Tommaso ha fiducia che non si possano dire della stessa specie Francesco e Brunello, cosa che i nominalisti negheranno: nel panorama medievale il dibattito non è così sofisticato come in quello del XX secolo, proprio perché c'è almeno da sant'Anselmo in poi non solo una propensione al realismo ingenuo (la mia percezione delle cose non è ingannevole, quindi c'è un mondo esterno reale), bensì una propensione maggioritaria al realismo sofisticato. Bisogna attendere Guglielmo di Ockham per assistere ad una sofisticata costruzione di un nominalismo logico, che pure non tocca mai la radicalità del nominalismo di un Quine o di un Carnap, che operano una vera e propria ecatombe degli enti reali e liquidano anche lo stesso fideismo dal panorama degli oggetti filosofici. È in questo senso che nel panorama medievale non si trova un equivalente alle preoccupazioni di Hilary Putnam che – attestato su posizioni essenzialiste che possiamo dire analoghe a quelle tommasiane⁸ – per sbarazzarsi di Quine e di Carnap deve produrre sofisticate teorie come quella della struttura a stereotipo del significato nel linguaggio naturale. È su questa falsariga che l'argomento di Pietro Tommaso può apparire superficiale: chiamiamo mucche certi animali e non altri (i cavalli) poiché nel mondo esterno all'uomo le mucche sono non-omogenee agli altri animali e oggetti inanimati. L'argomento sta in piedi solo se ci rendiamo conto che Pietro Tommaso opera in un mondo culturale in cui la cosiddetta svolta linguistica del XX secolo non solo non è stata operata, essa appare semplicemente una assurdità filosofica. Per Pietro Tommaso il linguaggio e il mondo sono in corrispon-

⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁸ Il senso ed i limiti di questa analogia sono dettagliati in G. DE ANNA, *Realismo metafisico e rappresentazione mentale. Un'indagine tra Tommaso d'Aquino e Hilary Putnam*, Padova 2001.

denza biunivoca e questo è un dato immediato del filosofare, cosa che l'essenzialista Putnam - che pure alla fine condivide la stessa tesi - riterrà suo dovere dimostrare contro coloro che lo negano.⁹ Tuttavia, la fiducia di Pietro Tommaso in questa corrispondenza ap problematica è tale che lo porta a trascurare sullo stesso piano metodologico la distinzione tra piano logico e piano ontologico, e questo è un difetto filosofico, poiché anche se essi fossero in corrispondenza biunivoca (come sosteneva il suo maestro Duns Scoto) non si può discutere con altri filosofi passando garibaldinamente da un piano all'altro.

Il contesto medievale è esemplificata con una citazione da Giovanni Damasceno sulla natura di Cristo, destinata a chiarire la posizione di Pietro Tommaso:¹⁰ Damasceno afferma che tutti gli uomini convengono in una stessa natura (Scoto parlerà di una natura comune, concetto che non è in Damasceno, ma che è conforme all'intento di Damasceno di distinguere la sola persona di Cristo e le sue due nature). Pietro Tommaso osserva che convenire in una stessa natura non può significare convenire in un ente solo mentale (nel caso teologico, le due nature di Cristo non sarebbero reali), e neppure convenire nello stesso numero (altrimenti la natura dell'uomo sarebbe plurale quanti sono gli stessi uomini individuali), quindi questa proprietà di convenire non può che riguardare un livello meno-che-numerico, quella natura comune scotiana che è certamente una presa di posizione iper-realista (e non già moderata come vorrebbero certi interpreti) per il solo fatto che la natura comune è reale.

Tuttavia, la sua difesa delle unità meno-che-numeriche è oscurata in Pietro Tommaso da una tendenza a confondere tra apparato logico formale e ontologia, specialmente con una insensibilità alla tesi scotista della differenza tra similitudine e identità:¹¹ Scoto infatti riserva il termine similitudine al rapporto reale tra due oggetti del mondo attuale, che sotto qualche rispetto saranno sempre non-identici; l'identità invece è un concetto non-reale perché dipende solo dalla mente umana e si predica perciò tra due oggetti non tanto reali, quanto a loro volta costruiti dall'intelletto umano. L'identità è perfetta poiché è un concetto di ragione: si può dire che 2 è uguale a 2 poiché stiamo parlando del numero e non già delle coppie; e se anche i numeri fossero reali, per Scoto, a differenza che per Platone, la *formalitas* numerica non sarebbe separabile dagli enti del mondo attuale, tanto che 2 uguale a 2 resterebbe una relazione di ragione, mentre nell'Iperuranio di Platone la relazione di uguaglianza tra numeri (ideali) è una relazione reale, poiché si tratta di sostanze separate. Vale la pena di sottolineare che l'iper-realismo di Scoto non è un realismo platonizzante sui numeri matematici, mostrando una modernità inusuale per lui: piuttosto che la fisica-matematica del *Timeo*, che potrebbe fare il paio con i tentativi pluri-secolari di dimostrare il postulato delle parallele per determinare uno statuto ontologico speciale

⁹ Penso al celebre argomento dei cervelli in una vasca contenuto in traduzione italiana in H. PUTNAM, *Ragione, verità e storia*, Milano 1985, oppure alle analisi dello stesso autore in *Mente, linguaggio e realtà*, Milano 1987.

¹⁰ E. P. BOS, *The Tract De Unitate Minori of Petrus Thome*, cit., p. 20. La citazione è tratta dal *De duabus naturis et una*, 6, PG 3, 134A.

¹¹ E. P. BOS, *The Tract De Unitate Minori of Petrus Thome*, cit., pp. 31-34.

per la geometria euclidea, Scoto evoca l'approccio hilbertiano alla matematica, come un regno in cui vale la dimostrazione per assurdo poiché le entità numeriche rispondono ad un sistema assiomatico che non è in corrispondenza biunivoca con il mondo, e non piuttosto l'approccio platonizzante secondo cui i teoremi sono scoperte geografiche nel regno delle Forme. E questo nonostante il fatto che per Scoto vi siano strutture ontologiche che presiedono alla determinazione della verità assolutamente indipendenti dal nostro intelletto; ma ciò che conta sono le persone, questi agenti morali non meramente empirici, e in omaggio all'antropologia giudaico-cristiana, la filosofia scotiana integra il principio per cui ciò che più conta è quello che riguarda le persone, e non già degli oggetti non-personali, fossero anche principi di valore altissimo e universale (per esempio, la Giustizia).

Del resto, la situazione non è banale se prendiamo la Trinità: tre persone sono una unità (non già una persona), quindi sebbene il Padre sia simile e diverso dal Figlio, il Padre non è uguale a Dio. Si tratta di *formalitates* numeriche, ma l'unità divina non può che essere a sua volta numerica, altrimenti l'accusa di triteismo sarebbe perfettamente fondata. Si ricordi sempre che la persona è per Scoto un'*ultima solitudo*, ciò che è incomunicabile per eccellenza, ossia essa è ciò che non si può confondere con null'altro oggetto della realtà. La persona, insomma, non deve essere assolutamente confusa nell'analisi filosofica con l'individuo, oggetto empirico per eccellenza: l'approccio iper-realista è agli antipodi dall'individualismo che nella filosofia settecentesca e successiva tenderà ad essere dominante. Le tre persone della Trinità sono quindi uno pur restando assolutamente incomunicabili, ossia assolutamente distinte come realtà ontologiche: e nel progetto metafisico della scuola scotista la filosofia non determina la verità della Trinità, bensì solo la sua razionalità, tanto che una quaternità sarebbe altrettanto possibile razionalmente, anche se l'azione dogmatica della Sede apostolica ne esclude la verità (ma con l'azione dogmatica della Sede apostolica non siamo più nel dominio della filosofia). L'uso scotiano delle unità meno-che-numeriche è più complesso e sofisticato di quello che conduce Pietro Tommaso, che pure ad esso si ispira, ma senza essere capace di adottare lo stesso rigore analitico.

Siamo insomma di fronte ad un concetto chiave, che deve interrogare i difensori della logica classica, se sia compatibile con il principio di contraddizione o se sia privo di senso. Per la differenza tra *quiditates* – sostanze del mondo attuale dotate di unità numerica – e *formalitates* – essenze con unità meno-che-numerica –, mi piace rinviare a dei luoghi in cui Scoto sottolinea il fatto che le *quiditates* non possono essere separate dall'individualità (che sarebbe poi la tesi platonica delle sostanze separate), il che significa ancora che le essenze non sono una diluizione della ricchezza di individui del mondo attuale (per un pensatore cattolico si tratta di una esi-

genza fondamentale, altrimenti la vita personale ultra-terrena diventerebbe meramente vaga).¹² In sintesi, la strategia argomentativa è la seguente:¹³

1) La similitudine, l'identità, l'eguaglianza, secondo Aristotele, si fondano sull'unità: la similitudine, però, è una relazione reale, e il suo fondamento reale non può essere l'unità numerica, dato che nulla identico è simile a se stesso, ossia l'identità che è una relazione di ragione esclude la similitudine. Devono esistere unità meno-che-numeriche.

2) Se vi fosse solo unità numerica, l'intelletto apprenderebbe un oggetto bianco in quanto questo-oggetto-qui-bianco, e se Dio facesse due soli oggetti bianchi identici null'altro esistente, l'intelletto dovrebbe distinguerli, il che è falso.

3) Il fuoco produce fiamme senza che li si possa distinguere numericamente, eppure il fuoco genera le fiamme, e sono realmente distinti. Metafisicamente, va negato che ogni differenza sia esattamente numerica, altrimenti tutto diviene finzione (per i nominalisti radicali è così).

4) Conclusione dell'analisi - Non solo gli universali non sono sostanze separate, non sono neppure sostanze, essi sono piuttosto essenze, *formalitates*. Questa delle sostanze separate è invece la tesi che Aristotele attribuisce a Platone.

La distinzione formale, perfezionata da Scoto con approccio analitico, implica che due cose possono essere identiche e diverse al tempo stesso, il che è agevolmente comprensibile attraverso l'uso di unità numeriche e di unità meno-che-numeriche che siano egualmente unità: non è in gioco una questione epistemica ('le prendo per identiche, ma sono diverse', oppure 'noi non possiamo distinguerle, ma in realtà lo sono', tipo noumeno kantiano), bensì una questione ontologica. Mentre nel nostro mondo attuale le cose che possiamo distinguere possono essere dette più o meno simili, ma non identiche, nella totalità dei mondi possibili si danno cose identiche e distinguibili.

III. Una sfida per le presunte leggi di Leibniz

La distinzione formale gioca un ruolo essenziale nel rapporto già evocato tra creatura e Creatore: nella *Lectura* la relazione che li lega è identica all'essenza della cosa creata – identità reale – e formalmente distinta – se ne dà definizione *formaliter* (altrimenti non si salverebbe la trascendenza divina – pericolo del panteismo – e la possibilità stessa della creazione – Dio separato dal mondo).¹⁴ Scoto evoca continuamente la questione tra *Ordinatio*¹⁵ e *Reportata parisiensia*,¹⁶ dove Scoto sottoli-

¹² Per la dimostrazione che esistono unità reali meno-che-numericali, rinvio anche a *Quaestiones metaphysicorum*, VII, q. 13, 65-83, ex n. 10-12, e ai luoghi di *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, §§ 21, 23-24, 26-27, e ai paralleli in *Ordinatio*, 18, 20-27, ex n. 4-6.

¹³ *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 5-6, 169-175, ex q. 6, n. 9-10; *Lectura*, eod. loc., §§ 164-177; *Reportata parisiensia*, II, d. 12, q. 8, n. 8.

¹⁴ Così è in *Lectura*, II, d. 1, q. 4-5, § 238, § 256, con tutta la discussione sollevata.

¹⁵ *Ordinatio*, II, d. 1, q. 4-5, 260-275, ex n. 21-25.

nea con forza che solo Dio è *esse* e tutto il resto dipende da Dio – senza tale dipendenza si ha il nulla. Ed ancora nell'analisi della carità (*Ordinatio*, I, d. 17, pars 1, q. 1-2, 71, ex q. 3, n. 7), nella possibilità della pluralità delle persone divine nell'unità dell'essenza, considerata non-contraddittoria (meglio sarebbe dire non-assolutamente-contraddittoria, *Ordinatio*, I, d. 2, pars 2, q. 1 e q. 4, 388-410, ex q. 4, specie n. 3, poi q. 7), nell'analisi dell'univocità dell'essere (*Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 3, 191-217, ex n. 11, n. 28-29). Qui afferma che il concetto dell'entità formalmente non è concetto di cosa creata, né increata (dato che, osservo io, le *formalitates* sono reali, non meramente esistenti), come nel caso del concetto di animale, che è neutro rispetto alla proprietà della razionalità, ma ogni animale-qui (osservo io, nel nostro mondo attuale) è l'uno o l'altro – Scoto sostiene in modo equivalente che negli enti creati non si ha predicazione per identità, e parla anche del concetto di animalità come graduale, cui la razionalità o l'irrazionalità saranno predicabili gradualmente, osservazione importante per una teoria gradualista della verità.

Del resto, in *Lectura*, III, d. 2, q. 2, § 70, § 80 e nel luogo parallelo dell'*Ordinatio*, Scoto afferma che una unità essenziale è più delle sue parti, altrimenti sarebbe un'unità accidentale (vedi anche *Reportata parisiensia*, III, d. 2, q. 1, n. 9).¹⁷ Questa antica questione dell'unità olistica che è più delle sue parti attraversa tutta la storia della filosofia, e richiede una qualche versione dell'esistenza di due ordini qualitativamente differenti affinché la somma delle parti sia diversa dal tutto che si origina per composizione di quelle parti: nel caso dell'iper-realismo, di Scoto e di Pietro Tommaso, i due ordini sono nelle unità numeriche e in quelle meno-numeriche.

Ancora, parlando dell'Eucarestia in *Ordinatio*, IV, d. 12, q. 1, 53, ex n. 14, afferma che una proprietà (come la bianchezza) non è essenzialmente inerente a qualcosa, ossia può esistere un accidente senza soggetto (nel lessico scotiano), ed ancora esistono le Forme separate meno-che-numeriche (nel lessico platonico sono sostanze separate, che rinviano alle formalità scotiane che tuttavia non sono sostanze appunto perché dotate di unità meno-che-numeriche). Anzi, ritiene che la posizione avversa (il rifiuto tomista dell'esistenza di forme separate, che Scoto non attribuisce a Aristotele bensì a coloro che *textum pervertunt* - 57, ex n. 15, il quale ha solo mostrato la non-necessità, non già l'inutilità del realismo platonizzante) sia *ficticia et truffatoria et sine intellectu*. Una simile espressione liquidatoria della strategia metafisica alternativa che si chiama solitamente realismo moderato (e per Scoto non è precipuo di Aristotele) prorompe retoricamente da una tesi filosofica che è parte strutturale della strategia analitica scotiana: per Scoto si può dare la seguente proposizione – è vero 'la bianchezza è', ma è falso 'questo è bianco' – ossia la bianchezza non ha bisogno di individui bianchi per essere reale. Qui si annida il problema della natura comune, solitamente interpretato sulla falsariga di una sua neutralità oppure indifferenza ri-

¹⁶ *Reportata parisiensia*, II, d. 1, q. 5, n. 10 e 14.

¹⁷ Per un recente approccio simile, R. CHISHOLM, *Parts as Essential to their Wholes*, in «Review of Metaphysics» 27 (1973), pp. 581-603, poi rifiuto in *Person and Object*, La Salle 1979.

spetto all'essere-universale ed all'essere-individuale: così si legge Avicenna, e così si legge Scoto, in omaggio ad una vigenza di un paradigma di logica classica che evita la violazione del principio di contraddizione. A me pare invece, mettendo insieme sant'Anselmo, Avicenna, e Scoto che la natura comune sia neutra oppure indifferente nel senso che è sia un oggetto universale, sia un oggetto individuale, con conseguente limitazione della validità universale del principio di contraddizione; qui mi limito a proporre al lettore il paradigma elaborato da Lorenzo Peña a proposito di sant'Anselmo,¹⁸ su cui mi riprometto di lavorare in futuro nella consapevolezza che si tratta di una proposta ardita e di non-facile persuasività, basandosi su una razionalità paraconsistente.¹⁹

In questa prospettiva, per tirare una conclusione, la leibniziana indiscernibilità degli identici è rifiutata. Sebbene ben pochi filosofi oggi rifiutano l'idea dell'indiscernibilità degli identici, uno scotista contemporaneo appartenerebbe a questo ristretto circolo di dissidenti ultrarealisti, specie se si predica l'identità rispetto alle sole proprietà materiali del mondo empirico: in questa prospettiva si danno cose identiche che sono diverse. Per una identità formale essa continuerebbe ad essere valida – due cose formalmente identiche saranno anche non-distinguibili, dato che sono una sola, ma possono essere distinguibili perché tre; ma per una identità reale essa non sarebbe più valida.

Per Scoto le *formalitates* sono separabili dall'individuo, sono proprietà reali e oggettuali, come asserisce drasticamente in un passo che abbiamo già citato, ora disponibile anche nell'edizione critica dell'*Ordinatio*, il cui volume XII nell'*Opera omnia* è appena uscito - *Ordinatio*, IV, d. 12, q. 1, 53-57, ex n. 14-15. Tanto che nel commento alla *Metafisica* di Aristotele (VII, q. 1) Scoto può affermare che l'inerenza sia essenziale alla proprietà, ma questo non esclude affatto che la proprietà possa sussistere senza un soggetto di cui si predica, come sostiene in molti punti della sua opera intellettuale: la non-separabilità (quindi la predicazione essenziale) non esclude per Scoto – dato che è un realista platonizzante ma non-platonico – che i due oggetti non-separabili siano ambedue in senso proprio reali. Il punto è che Scoto non accetta la teoria della modalità aristotelica, e come hanno messo bene in luce Simo Knuutti-la e la scuola olandese di Vos,²⁰ propone al suo posto una teoria sincronica della contingenza. La possibilità non è più associata al mutamento, e sulla falsariga di sant'Anselmo Scoto concepisce la possibilità non già nei termini della filosofia naturale, quanto nei termini di una ontologia iper-realista nella quale l'argomento a priori della realtà di Dio è un argomento valido. Contro san Tommaso asserisce non solo che un predicato assoluto si dia senza il suo soggetto, ma che questo si dia anche

¹⁸ L. PEÑA, *Le sens gnoseologique de la preuve de saint Anselme*, Quito 1975.

¹⁹ Per una proposta recente della lettura in chiave classica del problema degli universali in Scoto, rinvio a C. TIERCELIN, *Le problème des universaux : aspects historiques, perspectives contemporaines*, in J.-M. MONNOYER (éd.), *La structure du monde : objets, propriétés, états de choses; le renouveau de la métaphysique australienne*, Paris 2004, pp. 339-353.

²⁰ Voglio qui citare almeno la sintesi in A. VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006.

nell'esistenza, nel mondo attuale, certo non per il decorso ordinario delle cose, ma del tutto possibile se Dio volesse agire *de potentia absoluta*. Non si tratta del resto solo di un problema metafisico, Scoto evoca continuamente una tradizione culturale giudaico-cristiana in cui il determinismo è una vera e propria bestia nera, in cui la natura assolutamente contingente del mondo e delle persone è un fondamento delle cose e del nostro modo di comprenderle. Così l'astrologia è condannata in Scoto perché vuole prevedere in forza di dati empirici, supponendo che lo stesso mondo umano sia determinato, cosa per lui assolutamente inaccettabile come per la tradizione talmudistica, dove gli osservatori del cielo sono il modello degli idolatri. E il diritto canonico con il *Decretum* di Graziano nel XII secolo perpetua questa radicale diffidenza verso chi inietti dosi anche leggere di determinismo nella concezione del mondo quando sotto il concetto di *cultura* colloca credenze pericolose, e una di queste è la pratica astrologica, una forma idolatrica per eccellenza e quindi un'evocazione demoniaca per eccellenza.

Insomma, tutte le analisi di Scoto mirano a mostrare che certe tesi sulla materia delle *formalitates* separate non sono limitate alla teologia (e i critici direbbe che sono soluzioni *ad hoc*, quindi non persuasive), bensì sono tesi metafisiche che valgono in ogni reame dell'ontologia (e i filosofi che sostengono ontologie riduzioniste e riduttive – in primo luogo i nominalisti, ma anche i concettualisti - hanno semplicemente torto). Del resto, egli tira l'essenzialismo concettualista nella sua direzione, facendo notare che in Aristotele non si troverebbe mai un'espressione quale *accidentia non sunt entia, nisi quia entis*, e che ricavare dalle sue affermazioni che l'essere dei predicati si riduce all'essere dell'oggetto di cui quel predicato si dice è equivalente alla fallacia di chi affermasse che la creatura non è un ente se non in quanto creata da Dio, quindi non è affatto un ente. Al di là delle sottigliezze interpretative e degli eventuali travisamenti, che comunque disegnano la consapevole ricerca non già di un'eredità aristotelica da parte di Scoto quanto dell'affermazione di un compatibilismo con Aristotele che ricorda quello dei primi Padri della Chiesa per cui nel sapere pagano non c'è la Verità, anche se Platone è compatibile con la Verità cristiana, emerge che la vera differenza fondamentale tra Aristotele e Scoto è riposta nella composizione del Reame Ontologico: quelle che per Aristotele possono essere semplici distinzioni logico-razionali (per esempio, il predicato essere-rosso distinto dall'oggetto che è rosso) sono per Scoto e Pietro Tommaso inequivocabilmente dotate di una modalità di essere, in cui l'esistenza è una particolare proprietà delle cose che si danno nel mondo attuale, cose reali certo, ma non tutte le cose reali esistono nello spazio-tempo come oggetti empirici, quelle cose che Guglielmo di Ockham dirà dotate di esistenza assoluta e che per lui, nominalista, sono le sole cose reali. In una espressione, la differenza corre sui binari del realismo modale, e dei suoi corollari, tra cui la concezione sincronica della contingenza.

Lo stesso ragionamento vale per l'altra legge di Leibniz, il cosiddetto principio dell'identità degli indiscernibili: se questa identità degli indiscernibili la si limita alle proprietà reali, allora si lasciano da parte le proprietà formali, ossia una fetta consistente del mondo ontologico e la distinzione formale perderebbe il suo senso (ciò che non è distinguibile reciprocamente è identico, e viceversa). Certo così è valido il

principio di contraddizione, e per uscire dalla conclusione di Leibniz occorre proprio mettere in questione il principio di contraddizione. Ma sebbene il prezzo da pagare sia alto, quella di Leibniz non è la prospettiva di Scoto, fautore di un ben più radicale realismo *ante rem*, e che concepisce l'*haecceitas* come una speciale proprietà disgiuntiva, che fa partecipare l'universale nell'individuo senza ridurre l'individualità ad un fascio di universali (e non tra i filosofi, bensì tra i partigiani della fisica quantistica si possono trovare i più numerosi sostenitori della realtà delle proprietà disgiuntive).

Sebbene espressamente enunciata in un passo dell'*Ordinatio*, II, dist. 3, pars 1, q. 5-6, 187-188, ex n. 15, il ruolo di questa proprietà disgiuntiva non è colto adeguatamente, almeno a mia conoscenza, nella letteratura sulla metafisica scotista (e non è colto dai filosofi in genere l'importanza di questo tema metafisico, tanto che anche i filosofi scienziasti lasciano perdere la fisica quantistica quando afferma chiaramente la realtà delle proprietà disgiuntive).²¹ Per una semplice ragione: credere che si diano proprietà disgiuntive è tutt'altro che intuitivo, tanto più che la proprietà disgiuntiva assomiglia abbastanza al fatto stesso di porre la domanda. Certo, accettare l'esistenza di genuine proprietà disgiuntive rinvia in ultima analisi alla credenza in entità reali che non si manifestano necessariamente con un insieme definito di proprietà esistenti (per esempio, la realtà delle particelle elementari sembra collidere con la realtà sensoriale).

Scoto insiste particolarmente sul fatto che l'unità che dà l'identità dell'oggetto è meno che numerale, un punto chiave per comprendere come le *formalitates* siano partecipi dei singoli oggetti – quindi, individuali – e al contempo separate – quindi, universali –, senza essere assimilabili alle sostanze separate – quindi, solo individuali – di Platone, che Scoto intende come dotate di unità numerica, in quanto legate all'identità numerica nel nostro mondo attuale (*Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 1, §§ 9-27, § 38 - *Ordinatio*, eod. loc., 8-28, ex n. 2-6, ma anche *Lectura*, II, d. 3, pars 1, q. 5-6, §§ 157-160, e *Ordinatio*, eod. loc., 155-167, ex n. 4-8).²²

Per concludere la nostra incursione nel mondo iper-realista del duplice ordine di unità, numeriche e meno-che-numeriche, mi pare che il motivo principale per cui non si danno controesempi alle Leggi di Leibniz è che questi avrebbero la stessa scarsa forza dei controesempi al principio di contraddizione. Questo mi sembra mostri che solo in una prospettiva paraconsistente (quella di chi rifiuta la validità universale del principio di contraddizione) si possono veramente superare tali leggi, in quanto ovviamente false.

²¹ Alludo al cosiddetto paradosso del 'gatto di Schrödinger', animale morto-e-vivo in un momento t.

²² Per una discussione contemporanea di questo complicato problema metafisico, che a me pare sia pesantemente determinato in Scoto dalla necessità per un filosofo cristiano di ammettere la personalità metafisica che giunge costante sino al Giudizio Universale e oltre, rinvio alla difesa della posizione contraria all'identità trans-mondi di David LEWIS, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986, pp. 220-248, mentre per la difesa dell'identità trans-mondi mi pare utile rinviare a R. CHISHOLM, *Identity through Possible Worlds: Some Questions*, in «Noûs» 1 (1967), pp. 1-8.

Tutta la filosofia di Giovanni Duns Scoto, e di suoi allievi come Pietro Tommaso, è un gigantesco tentativo di mostrare la razionalità al di là dell'apparente contro-intuitività di una metafisica e di una ontologia paraconsistenti, in cui le unità meno-che-numeriche sono reali. Almeno, la si può così descrivere se si è disposti a rinunciare al dogma dell'universalità del principio di contraddizione; altrimenti, il caos metafisico scotiano e scotista attende ancora chi sappia sciogliere i suoi nodi gordiani, evitando la soluzione paraconsistente che preferisce invece agire alla Alessandro Magno.