

## HAECCEITAS, QUIDDITAS E FORMALITAS NELLE RIFLESSIONI DI GIOVANNI DUNS SCOTO

HAECCEITAS, QUIDDITAS E FORMALITAS  
NAS REFLEXÕES DE JOÃO DUNS SCOTUS

Matteo Scozia<sup>1</sup>

### Abstract

*In this article, assuming Antonie Vos' analytical interpretation of John Duns Scotus' ontological system, I present Scotus' theory of haecceitas, quidditas and formalitas. Considering an hypothetical res existing in the real (interpreted by a real approach to modal possible worlds semantic), I will try to explain that there are several degrees of the real for which haecceitas is the element that permits to individuate the same res in every existential condition, i.e. through possible worlds; quidditas is a particular and contingent kind of universal valid just in one world; formalitas is the necessary kind of universal, valid in all worlds.*

**Keywords:** John Duns Scotus. Haecceitas. Quidditas. Formalitas. Essence. Accident. Universals. Realism. Identity.

### Resumo

Neste artigo, apresento a teoria da *haecceitas*, *quidditas* e *formalitas* de Scotus, assumindo a interpretação analítica de Antonie Vos do sistema ontológico de João Duns Scotus. Considerando, como hipótese, a *res* existindo na realidade (interpretando-se por uma real aproximação à semântica modal de mundos possíveis), tentarei explicar que há muitos graus da realidade para o que a *haecceitas* é o elemento que permite a individuação da mesma *res* em qualquer condição existencial, i.e., mediante mundos possíveis; *quidditas* é um tipo particular e contingente de universal válido apenas em um mundo; *formalitas* é um tipo o tipo necessário de universal válido em todos os mundos.

**Palavras-chave:** João Duns Scotus. *Haecceitas*. *Quidditas*. *Formalitas*. Essência, Acidente. Universal, Realismo, Identidade.

---

<sup>1</sup> Dottorando in *Filosofia Medievale* presso la Pontificia Università Antonianum (Roma); Visiting student presso il Pontifical Institute of Medieval Studies (Toronto); Cultore della materia in *Storia della filosofia antica* e *Storia della filosofia medievale* presso l'Università della Calabria (Cosenza). E-mail: [mt.scozia@gmail.com](mailto:mt.scozia@gmail.com)

I. Nella sua traduzione inglese con commento analitico alla *Lectura I Distinctio XXXIX* di Giovanni Duns Scoto, Antonie Vos aveva avanzato un'interpretazione analitica della teoria della contingenza sincronica, come razionalmente comprensibile mediante un approccio reale alla semantica modale dei mondi possibili<sup>2</sup>. Questa proposta teorica, innovativa nel panorama filosofico contemporaneo, l'ho più volte considerata utile nella presentazione che ho fatto del sistema filosofico scotista in alcuni miei recenti lavori<sup>3</sup>. Il motivo di fondo non risiede tanto in una suggestione personale, quanto nel fatto che l'approccio assunto da Vos trova riscontro nei testi scotisti ed è stato assunto da altri studiosi del pensiero medievale<sup>4</sup>. Ancora, proprio muovendo dalle riflessioni di Vos sui mondi possibili, sono stato stimolato a ragionare sulla possibilità di dare seguito al ragionamento analitico, riflettendo sull'identità dell'individuo nel reale<sup>5</sup>. A tal proposito, ho spesso accennato nei miei lavori sopra evocati, alla possibilità di individuare nell'*haecceitas* scotista l'elemento filosofico che indicava questa identità personale e, in aggiunta, nella *quidditas* e nella *formalitas* i concetti filosofici che completano la mappa ontologica della *res* all'interno del reale<sup>6</sup>. Tuttavia, non ho mai avanzato un'analisi rigorosa al riguardo, presentando nel dettaglio i testi del *Doctor Subtilis*. Pertanto, in questo lavoro mi propongo di avanzare alcune considerazioni sul tema annunciato, cercando di motivare la mia proposta teorica sulla base dei testi e in accordo con l'interpretazione del sistema filosofico scotista proposta da Vos.

<sup>2</sup> JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994, p. 23-36.

Si tenga presente che assumendo rigorosamente la proposta analitica di Vos e, in particolare, la semantica modale dei mondi possibili sulla base del realismo filosofico, si viene indotti a considerare il mondo attuale esattamente al pari degli altri mondi, con l'unica accezione che il nostro mondo è quello dal quale osserviamo la realtà. Questa assenza di gerarchia ontologica impedisce di desumere una priorità dell'uomo attuale rispetto all'uomo possibile e, in tal senso, potrebbe generare delle difficoltà teologiche e dottrinali se ci si addentra nelle riflessioni sull'anima e sulla vita ultraterrena. Forse, un'assunzione più conciliante con la dottrina cristiana cattolica potrebbe essere quella proposta da Luca Parisoli, per il quale «Dio crea il mondo attuale, e con questo atto produce anche i mondi possibili (indipendenti dal nostro intelletto) che rispetto al mondo attuale riproducono tutte le varianti e combinazioni di stati di cose in esso non esistenti» (L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della realtà della persona: l'haecceitas*, in *Miscellanea Franciscana Salentina*, Lecce, Vol. 25, 2009, (53-82), p. 61). Tuttavia, su questo aspetto non intendo soffermarmi in questo lavoro, in quanto richiederebbe delle analisi più approfondite che qui non mi è possibile condurre; pertanto, mi limito solo ad accennare l'esistenza della problematica suddetta, che rimando ad analisi future.

<sup>3</sup> Cfr.: 1) M. SCOZIA, *Le origini medievali di una teoria modale non aristotelica*, in *Schede Medievali*, 51, Palermo 2013, p. 99-146; 2) M. SCOZIA, *La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto*, in *Antonianum*, 89/4 (Ottobre-Dicembre 2014), Roma 2014, p. 645-678.

<sup>4</sup> Cfr.: 1) S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, Ed. Routledge, London-New York 1993; 2) A. KENNY, *A new History of Western Philosophy. Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005.

<sup>5</sup> Questa è una tematica che nelle riflessioni modali contemporanee, specie alla luce della semantica dei mondi possibili, è quanto mai importante. Numerosi autori si sono soffermati ad analizzare il problema, fornendo differenti soluzioni. Qui non è mia intenzione ricostruire le cifre del dibattito, ma solo dare un rimando a titolo esemplificativo: P. MACKIE – M. JAGO, *Transworld Identity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (August 2013), <http://plato.stanford.edu/entries/identity-transworld/> (ultimo accesso: 18 maggio 2015).

<sup>6</sup> Un recente lavoro, che chiama direttamente in causa i suddetti concetti e tenta di presentarli all'interno del discorso metafisico scotista, è stato proposto da Thomas Ward: T. WARD, *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden – Boston 2014. Il lavoro, sebbene interessante, segue un orientamento differente rispetto a quello da me proposto in questo articolo sulla base dell'approccio analitico offerto dalla scuola olandese di Vos, ma facilmente rintracciabile nei lavori di altri studiosi, che evocherò nel corso del ragionamento.

II. Il punto dal quale vorrei avviare la mia ricerca è proprio l'analisi dell'*haecceitas* scotista, in quanto questa mi sembra l'elemento filosofico che permette *prima facie* di collegare le riflessioni analitiche sull'identità transmondi (indispensabili per intendere le interpretazioni contemporanee del sistema ontologico scotista) alle caratteristiche ontologiche proprie delle creature nelle riflessioni scolastiche.

In particolare, evocando il concetto di identità transmondi penso alla proposta avanzata da Roderick Chisholm, per il quale in un sistema modale contemporaneo la singola persona è istanziata nei vari mondi sulla base di una relazione di identità e non di somiglianza<sup>7</sup> come, invece, aveva proposto David Lewis<sup>8</sup>. Analizzando i testi di Scoto, ci si può rendere conto come questa relazione di identità può essere individuata nella teoria filosofica che sta dietro il termine *haecceitas*. A sostegno di questa interpretazione è possibile evocare la proposta data da David Kaplan<sup>9</sup> per il quale l'*haecceitas* designa la continuità dell'identità di un individuo nel reale al variare delle sue proprietà accidentali. È opportuno precisare come il ragionamento di Kaplan si sviluppa all'interno di un discorso di filosofia del linguaggio; in particolare, la semantica dei mondi possibili – con gli argomenti ad essa connessi – viene utilizzata in modo funzionale al ragionamento logico linguistico. Quello che, però, interessa alla mia analisi è la presentazione che viene fatta dell'*haecceitas*, indipendentemente dal contesto linguistico; anzi, proprio alla luce delle riflessioni filosofiche medievali, il mio intento è quello di assumere la posizione di Kaplan, ma sulla base del realismo filosofico.

Consideriamo<sup>10</sup> un uomo ipotetico che per convenzione chiamerò X. X si trova nel mondo attuale (W) e possiede un'*haecceitas*, da intendersi *prima facie* come quel qualcosa di immateriale che mi permette di indicare X e lui soltanto. Adesso, considerando che – secondo l'interpretazione di Vos – per Scoto la realtà non si esaurisce in quella attuale, ma è costituita dalla totalità dei mondi possibili, abbiamo sufficienti ragioni per supporre che ci siano tante altre X quanti sono i mondi possibili. Pertanto, prendendo un mondo a caso (W<sub>1</sub>) diverso da quello attuale, chiamerò il corrispettivo di X, X<sub>1</sub> (ovvero X del mondo W<sub>1</sub>). Tra X e X<sub>1</sub> (e tutti gli altri possibili x), tuttavia, c'è una relazione intrinseca, che bisogna considerare per intendere correttamente il sistema scotista in un contesto cristiano, fortemente attento al personalismo<sup>11</sup>.

<sup>7</sup>Cfr.: 1) R. CHISHOLM, *Identity through Possible Worlds: Some Questions*, in *Noûs*, 1 (1967), p. 1-8; 2) R. CHISHOLM., *Person and Object*, Open Court Publishing Company, La Salle 1979.

<sup>8</sup>Cfr.: 1) D. LEWIS, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in *Journal of Philosophy*, 65 (1968), p. 113-126; 2) D. LEWIS, *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford 1973.

<sup>9</sup>D. KAPLAN, *How to Russell a Frege-Church*, in *Journal of Philosophy*, 72 (1975), p. 716-729.

<sup>10</sup> Il ragionamento che segue sui concetti di *haecceitas*, *quidditas* e *formalitas* ho deciso di presentarlo sviluppando le argomentazioni sulla base di un esempio, in quanto credo che possa semplificare il discorso e, allo stesso tempo, aiutare a tenere unito il filo del ragionamento.

<sup>11</sup> Scrive Luca Parisoli: «Un elemento particolarmente interessante della strategia filosofica scotiana è quello di creare una forte continuità tra un concetto gravido di conseguenze nella filosofia pratica, come quello di persona, e le ricognizioni ontologiche e metafisiche che caratterizzano il suo sistema di pensiero, tra cui mi soffermerò in particolare sul problema dell'individuazione, ossia della manifestazione dell'oggetto puro in un mondo attuale [...] Se la nozione di persona deve coprire una realtà che va dalla Trinità alle creature personali, siano esse angeli oppure esseri umani, è necessario che l'unità della persona non si riduca alla sua manifestazione in un dato mondo possibile» (L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della realtà della persona: l'haecceitas*, p. 55).

Volendo accedere ai testi scotisti, per trovare riscontro di questa accezione dell'*haecceitas*, possiamo considerare un passo tratto dalle *Collationes*<sup>12</sup>.

Nella *Collatio XXV* Scoto si chiede «Utrum personae divinae sunt relativae»<sup>13</sup>. Qui la questione ruota intorno alla difesa dell'unicità divina, che non deve essere intaccata nel momento in cui si pensa alla triplicità personale della stessa, in relazione al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Il discorso, relativamente all'*haecceitas*, lo troviamo nel momento in cui Scoto spiega «quomodo haecceitas sua est idem cum ea»<sup>14</sup>, ovvero in che modo si dà l'identità tra le tre Persone, ma allo stesso tempo la possibilità di intenderle separatamente senza intaccarne l'unicità divina. Qui il discorso sulle persone divine e quelle create è sostanzialmente lo stesso di quello avanzato da Agostino nel *De Trinitate*<sup>15</sup> ovvero, le persone divine si dicono persone allo stesso modo di come si dice persona una creatura: sono entrambe dotate di memoria, intelletto e volontà (caratteristiche che permettono di indicare chi è persona), ma ciò che differenzia le persone divine da quelle create è che le prime sono Dio, mentre le seconde no<sup>16</sup>. Da questa considerazione, l'*haecceitas* la si indicherà come ciò che identifica le singole persone divine, ma non le separa; al contrario, l'*haecceitas* delle creature personali identifica e separa le varie persone: Socrate è diverso da Platone, il Figlio – sebbene lo posso identificare specificamente come Figlio e non confonderlo con lo Spirito Santo o con il Padre – non è diverso dalle altre due Persone, ma – allo stesso tempo – è identificabile nella sua specificità personale<sup>17</sup>. Per intendere questo passaggio teorico, credo sia utile riferire sulla portata filosofica del concetto d'identità.

Una primissima idea d'identità può essere individuata nella seguente formulazione: «To say that things are identical is to say that they are the same. "Identity" and "sameness" mean the same; their meanings are identical»<sup>18</sup>. Ora, muovendo da questa definizione credo si possa proporre un esempio classico d'identità: presi tre oggetti A, B e C, se A è uguale a B e B è uguale a C allora A è uguale a C, ovvero dire A o dire C è la stessa cosa, sono identici.

<sup>12</sup> Di questo testo utilizzerò la seguente versione: GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collationes seu disputationes subtilissimae*, in *Opera omnia*, 26 vols., Louis Vivès, Paris 1891, v. 5, p. 129-317.

<sup>13</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collatio XXV*, vol. 5, p. 241.

<sup>14</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collatio XXV*, n. 3, vol. 5, p. 242.

<sup>15</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate libri XV*, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Brepols, Turnhouti 1968 (CCSL 50, 50A).

<sup>16</sup> Cfr.: 1) M.T. CLARK, *Augustine on Person: Divine and Human*, in J.T. Lienhard, *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter factus sum*, New York 1993, p. 99-120; 2) E. HOUSSETT, *L'invention de la personne par saint Augustin et la métaphysique contemporaine*, in C. Esposito – P. Porro (a cura di), *Agostino e la tradizione agostiniana. Quaestio Annuario di Storia della Metafisica*, VI, Turnhout-Bari 2006, p. 463-482; 3) E. MORGAN, *The Concept of Person in Augustine's De Trinitate*, in *Studia Patristica*, XLIII, p. 201-206; 4) W.R. O'CONNOR, *The Concept of Person in St. Augustine's De Trinitate*, in *Augustinian Studies*, XIII (1982), p. 133-143.

<sup>17</sup> «Sicut in creaturis aliqua distinguuntur realiter et formaliter, ita quod non conveniunt in una ratione, ut velle et intelligere; sed humanitas et hac humanitas est una res, ut proprietates formaliter individualis, et differunt formaliter; licet una res, et ideo formalitas una sic identitate alia, licet non sit infinitas, ita in Divinis; sed in illis quae sunt formaliter diversi in creaturis, sicut velle et intelligere, ad hoc quod sint idem identice, requiritur infinitas, sed in illis, quae in creaturis sunt idem, licet diversae formalitates, cum transferantur ad Divina, ad hoc quod sint idem non requiritur infinitas, sed simplicitas, ideo relatio est sua haecceitas in Divinis, licet non sit formaliter infinita» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collatio XXV*, n. 3, vol. 5, p. 242).

<sup>18</sup> H. NOONAN – B. CURTIS, *Identity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/identity/> (April 2014): ultimo accesso 21 ottobre 2014.

Ovviamente, a me sembra che questa tipologia di discorso si porti dietro tutta una serie di difficoltà applicative nel momento in cui viene utilizzato per spiegare la Trinità. Ad esempio, si pensi al fatto che Agostino nel *De Trinitate*<sup>19</sup> aveva insistito col dire che nonostante l'identità c'è qualcosa che permette di distinguere i tre oggetti e che, tuttavia, non ne intacca allo stesso tempo l'uguaglianza: c'è, quindi, qualcosa che mi consente di dire che A è identico a B e allo stesso tempo sono in grado di distinguere A da B. Se due oggetti sono identici, forse in un senso banale del termine, non dovrei essere in grado di distinguerli; tuttavia, nei discorsi sulla Trinità si dice chiaramente ciò che concerne il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Questa difficoltà a me sembra risolvibile filosoficamente riferendo sul contributo di Leibniz per quanto concerne l'identità.

Il fatto di evocare il contributo del filosofo tedesco non è casuale, ma pertinente al contesto d'analisi, in quanto propone una definizione del concetto d'identità che diventerà parte integrante del linguaggio filosofico basilare dei pensatori successivi, se non altro per il fatto che è in grado di fornire soluzioni efficaci a diversi problemi concernenti proprio l'identità, come – nel caso specifico – quello trinitario. Secondo quanto si può cogliere leggendo il capitolo nono del *Discorso di Metafisica*<sup>20</sup>: le cose delle quali l'una può essere sostituita dall'altra mantenendone intatta la verità, sono le stesse. La spiegazione letterale di quest'enunciazione leibniziana viene proposta in modo esplicito e sintetico da Anthony Kenny, il quale afferma che «if A is identical with B, then whatever is true of A is true of B, and whatever is true of B is true of A»<sup>21</sup>. Ora è importante fare alcune precisazioni per intendere meglio, all'interno del panorama di storia delle idee, la legge leibniziana d'identità. Innanzitutto, bisogna precisare come Leibniz formulò una sola legge d'identità – quella sopra proposta – che però si può scomporre in due modi differenti, che prendono il nome di *identità degli indiscernibili*, per la quale se ciò che è vero per A è vero per B, e viceversa, allora A è identico a B, e di *indiscernibilità degli identici* (che è la formulazione contraria della prima)<sup>22</sup>.

Dato questo quadro teorico, bisogna precisare come l'idea che sta provando a portare avanti Leibniz è quella per la quale se non c'è un criterio per distinguere due enti, allora sono in verità un solo e identico ente. Tuttavia, considerato il reale nella condizione relativamente empirica, è possibile indicarlo come un primo criterio di discernibilità; infatti, se consideriamo – a titolo esemplificativo – il caso della bilocazione, sono indotto a dire che vi sono due enti (uno nel punto  $\lambda$  e uno nel punto  $\beta$ ) nel medesimo istante temporale  $t_i$ ; tuttavia, la bilocazione è tale nella misura in cui è il medesimo ente ad essere presente contemporaneamente in due posti differenti. La questione qui si scioglie considerando la distinzione tra pronunciamento linguistico e denotazione: linguisticamente mi riferisco al medesimo ente (bilocato) come se fossero due, ma in realtà la

<sup>19</sup> AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, I, V 8, vv. 2-4, p. 36 (CCSL 50).

<sup>20</sup> Cfr. G. W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, UTET, Torino 2000, p. 270.

<sup>21</sup> A. KENNY, *A New History of Western Philosophy. The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006, v. 3, p. 197.

<sup>22</sup> «The Identity of Indiscernibles (hereafter called the Principle) is usually formulated as follows: if, for every property  $F$ , object  $x$  has  $F$  if and only if object  $y$  has  $F$ , then  $x$  is identical to  $y$ . Or in the notation of symbolic logic:  $\forall F(Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x=y$  [...] The converse of the Principle,  $x=y \rightarrow \forall F(Fx \leftrightarrow Fy)$ , is called the Indiscernibility of Identicals. Sometimes the conjunction of both principles, rather than the Principle by itself, is known as Leibniz's Law» (P. FORREST, *The Identity of Indiscernibles*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible/> (August 2010): ultimo accesso 29 novembre 2014).

denotazione è orientata ad indicare l'unico ente. In tal senso, quindi, la legge di Leibniz mi sembra orientarsi nella prospettiva per la quale si dicono due cose (A e B) che in realtà sono una. Per di più, tale convinzione è avvalorata proprio dalle parole di Leibniz, il quale afferma che: «non si divide una sostanza in due, né di due se ne fa una»<sup>23</sup>. Ciò sta a significare che il principio d'identità è da intendersi proprio nei termini suddetti, ovvero che se non c'è un criterio per distinguere due enti, allora è un solo ente, ma questo sempre da leggere con le lenti della distinzione tra linguaggio e denotazione: a livello linguistico esprimo due enti che in realtà sono due riferimenti differenti al medesimo ente (denotano un medesimo ente).

In tal senso, è possibile dire che l'*haecceitas* è quella realtà che tiene unite le differenti manifestazioni nel reale della singola sostanza (che nel caso del nostro esempio sarà anche persona)<sup>24</sup>. Analogamente, in relazione alla riflessione trinitaria agostiniana, ciò che è vero del Padre è vero del Figlio e dello Spirito Santo e viceversa e, dunque, Padre, Figlio e Spirito Santo sono identici, ovvero sono tre, ma allo stesso tempo una sostanza unica<sup>25</sup>.

III. Riprendendo l'esempio avviato sopra, vediamo come il soggetto indicato con X possiede una *quidditas*, che mi permette di collocarlo sotto la categoria dell'*humanitas*, che nel mondo attuale risponde a determinate caratteristiche biologico-fisiche. Adesso, la portata teorica della *quidditas* la si comprende considerando che per Scoto, in virtù dell'onnipotenza divina assoluta<sup>26</sup>, non solo è possibile che vi siano

<sup>23</sup> G. W. LEIBNIZ, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, UTET, Torino 2000, p. 270.

<sup>24</sup> È importante porre la distinzione tra identità sostanziale e identità personale nel reale. La prima rientra nella sfera metafisica, concerne tutte le sostanze (sia personali che non) e viene indicata da Scoto con il termine di *haecceitas*. Per essere chiari, un'*haecceitas* può essere anche un cane o un albero, ovvero una sostanza individuabile. L'identità personale, invece, concerne esclusivamente le creature personali e riguarda – ad esempio – l'esistenza della persona nella vita ultraterrena. Memoria, Intelletto e Volontà sono le tre componenti dell'anima di una persona; pertanto, nel contesto cristiano fortemente attento al personalismo, la persona continuerà ad esistere in una vita ultraterrena così come esiste continuamente durante la vita corporale, ovvero le suddette facoltà nella loro unitarietà costitutiva saranno l'elemento che permetterà di individuare una persona nel reale (Cfr. Luigi Iammarrone, Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo, II edizione, Miscellanea Francescana, Roma 2003, p. 241-246).

<sup>25</sup> Cfr. L.F. LADARIA FERRER, *Persona y relación en el De Trinitate de San Agustín*, in *Miscelánea Comillas*, 30 (1972), p. 245-291.

<sup>26</sup> A partire dalla fine del XII secolo, il dibattito teologico e filosofico sulla potenza divina riguarda direttamente il rapporto di Dio con il creato e, in particolare, la regolamentazione sulla base della quale un tale rapporto si sviluppa. I confini teorici all'interno dei quali si ragiona sono definiti dai termini di *potentia Dei ordinata* o *absoluta*. Secondo l'approccio "ordinato" alla potenza divina, Dio ha posto determinate leggi (fisiche e morali) per il creato ed Egli opera in esso nel rispetto di quelle stesse leggi. Di contro, la potenza assoluta è intesa come la possibilità di Dio d'intervenire in qualsiasi momento nel creato, mutandone le leggi precedentemente poste. Queste due tipologie di potenza rivelano due approcci differenti al reale, in quanto: a) chi assume la prima posizione, ritiene che l'agire divino sarà sempre vincolato al rispetto di quelle leggi; b) nel secondo caso, invece, essendo il volere divino l'unica modalità legislativa naturale, permetterà a Dio di agire liberamente e volontariamente. Ora, le due posizioni suddette, vengono definite – rispettivamente – intellettualismo e volontarismo, in quanto la prima conferisce il primato all'intelletto rispetto alla volontà, ovvero ritiene che ogni atto volontario è fatto nel rispetto dei limiti posti dalla legislazione originaria; il secondo approccio, invece, ritiene che ogni determinazione dipende dal fatto che Dio la vuole, ovvero che il volere libero di Dio determina le circostanze ed è l'unica regola alla quale Dio è "sottoposto". Ad un livello generale di storia delle idee, posto che l'idea della potenza ordinata può dirsi in accordo con la struttura del reale aristotelico tanto da essere assunta da un autore come Tommaso d'Aquino, quello che, invece, più si avvicina all'approccio scotista (ma, in generale, alla scuola francescana) è il volontarismo (Cfr. T. HOFFMANN, *Intellectualism and Voluntarism*, in R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 414-427).

più mondi (o, in termini differenti, più gradi del reale)<sup>27</sup>, ma è possibile che tra questi mondi vi siano delle differenze non solo a livello di eventi, ma anche a livello di *quidditates*: nel mondo attuale la *quidditas* dell'*humanitas* è definita da determinate caratteristiche biologiche, ma – verosimilmente – nel mondo di  $X_1$  la *quidditas* dell'*humanitas* può includere caratteristiche differenti rispetto al mondo W. Ciò è possibile in quanto le *quidditates*, per Scotus, sono relazioni accidentali; tuttavia, X e  $X_1$  sono collegati intrinsecamente, anche se muterà la loro *quidditas*. Ciò che muta tra i mondi è la *quidditas*, non l'*haecceitas*.

Per intendere i discorsi appena sviluppati circa la *quidditas* come ciò che muta all'interno del reale e, ancora sulla continuità dell'*haecceitas*, credo sia opportuno fare qualche precisazione teorica al fine di sciogliere possibili dubbi concettuali. In particolare, posto che il terzo momento argomentativo riguarderà la *formalitas* come universale assoluto, per cogliere lo scarto tra la posizione che individua nell'*haecceitas* la continuità nel reale e quella che individua la medesima continuità nella *quidditas*, credo sia opportuno dire come entrambe le posizioni possono essere accettate modificando il punto d'osservazione del sistema scotista. In particolare, i due differenti punti di osservazione sono, rispettivamente, quello divino e umano. James Reichmann, in un recente articolo<sup>28</sup>, ha insistito sul fatto che nel sistema filosofico scotista, l'*haecceitas* è ciò che individua, ovvero è quello che possiamo definire come principio d'individuazione:

*Haecceitas* is a term that Scotus coined in his later writings to refer to the internal principle of things that constitutes them as individuals. Although Scotus employs it sparingly, *haecceitas* has historically come to be identified with his theory of individuation. *Haecceitas* is synonymous with the more commonly occurring terms, *individuans entitas* ("individuating entity"), *principium singularitatis* ("principle of singularity"), and *ultima realitas entis* ("ultimate reality of being")<sup>29</sup>.

Ancora, un altro elemento da considerare nell'analisi di Reichmann è che

Scotus is quick to deny that *haecceitas* is an accident in the proper sense of that term; it does not belong to any of the categories of accidents, such as quality, quantity, relation, and so forth. The principle of individuation cannot be an accident, he argues, because an accident is radically incapable of modifying a nature precisely as nature, since accidents depend for their existence upon the very substance they would presumably be called upon to actualize. In flatly denying a singularizing power to any and all accidents with regard to substance, Scotus is opposing the view adopted by Aristotle and later by Aquinas, for whom the accident of quantity is the ultimate source of singularization in material things<sup>30</sup>.

27 Afferma Luca Parisoli come dal sistema filosofico scotista «emerge una concezione gradualista dell'ontologia del reale, che è una delle possibili strategie ontologiche per difendere teoreticamente una scelta filosofica paraconsistente: tra Dio, sommamente vero (reale), e il male, sommamente falso (irreale), vi sono tutti gli enti creati, che sono più o meno veri, più o meno falsi, diavolo incluso (che almeno in quanto persona è portatore di verità – realtà, per quanto ogni suo atto sia malvagio)» (L. PARISOLI, *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, in F. Fiorentino (a cura di), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Brepols, Turnhout 2010, (349-387), p. 374.

28 J. REICHMANN, *Scotus and haecceitas, Aquinas and esse: a comparative study*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (2006), p. 63-75.

29 *Ibid.*, p. 66.

30 *Ibid.*

Questo passaggio è fondamentale da tenere presente, in quanto va esattamente nella direzione della chiave di lettura che ho assunto nel presente articolo e che – con riferimento specifico alle analisi sull'identità personale all'interno del reale – permette d'intendere come l'*haecceitas* oltre ad essere l'elemento filosofico che nel sistema scotista rappresenta una tale continuità è anche quella realtà ontologica che, una volta creata, non può essere modificata da Dio, in quanto è una realtà ultima che individua e caratterizza la singola persona all'interno del reale<sup>31</sup>.

Tuttavia, rispetto alle considerazioni appena fatte, non si può ignorare il fatto che Scoto precisa come l'identità di una *res* (prendiamo l'individuo X) si fonda sulla sua essenza<sup>32</sup> e non sugli aspetti accidentali come, ad esempio, la quantità che genera disuguaglianza<sup>33</sup>. Ora, a me sembra che alla luce del ragionamento posto sopra circa l'*haecceitas*, non deve trarre in inganno il fatto che Scoto indichi in modo assoluto nel *quid* l'identità, in quanto se teniamo presente i termini in cui intendiamo l'*haecceitas*, comprendiamo come questa non può essere confinata all'individuazione esclusiva del mondo attuale, in quanto ciò genererebbe il caso per il quale si conferisce il termine *quidditas* ad ogni singolo individuo, il che genererebbe una moltitudine di universali tanti quanti sono gli uomini sulla terra (nel caso specifico in cui X appartiene al genere umano). Inoltre, individuando nella *quidditas* l'identità personale dell'individuo nel reale (dunque, ciò che caratterizza X e lui solo) avremmo il caso paradossale per cui l'umanità di X è diversa da un altro uomo del medesimo mondo W e non vi sarebbe la possibilità di dirli entrambi *uomini* all'interno dello stesso mondo, ovvero di riconoscere che X è appartenente alla stessa specie degli altri uomini in W. Contrariamente, accettando la posizione di Kaplan per il quale l'*haecceitas* costituisce l'elemento sul quale si basa la *relatio identitatis* della singola persona all'interno del reale (ovvero ciò che mi permette di dire, a prescindere da qualsiasi modifica accidentale, il *quid-quod-est* specifico di quella persona soltanto), trovo maggiormente comprensibile l'idea scotista dell'identità individuale all'interno del reale. Ancora, proprio nella misura in cui l'*haecceitas* caratterizza la singola persona, si può dire che vi è una comunanza specifica al livello attuale (la *quidditas*, che permette all'interno del mondo attuale di dire che X è uomo quanto Y), ma anche reale, nei termini per i quali a prescindere dalle variazioni accidentali dell'umanità tra i vari mondi, si dirà che X è uomo quanto X<sub>1</sub> o Y<sub>1</sub> sebbene abbiano delle differenze accidentali. Tuttavia, l'identità di specie tra Y, X, X<sub>1</sub> e Y<sub>1</sub> non andrà ad intaccare l'identità personale (l'*haecceitas*) di Y o di X all'interno del reale.

Ancora, per cogliere la linearità del ragionamento ed eliminare il sospetto di contraddizione nel testo scotista, bisogna tenere presente proprio la prospettiva dalla quale si analizza il problema. Nel passo della *Lectura*<sup>34</sup> sopra evocato Scoto affronta il problema dell'identità dalla prospettiva divina (*Utrum aequalitas et similitudo et identitas sint relations reales in divinis*): in questo contesto, la semantica dei mondi possibili è intesa unitariamente, la *quidditas* è incorporata nell'*haecceitas* e l'universale è la *formalitas*, ovvero quell'essenza che vale in tutti i mondi possibili. Facendo un parallelismo con la logica modale contempora-

<sup>31</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 75.

<sup>32</sup> «Eadem res potest considerari ut 'quid', et sic fundatur super eam relatio identitatis» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura I, Distinctio XXXI, Quaestio Unica, n. 19*, Ed. Civitas Vaticana 1966, v. XVII, p. 428).

<sup>33</sup> «Consideratur ut 'quantum', secundum quantitatem suam virtualem, et sic fundatur aequalitas vel inaequalitas» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XXXI, q. Unica, n. 19*, v. XVII, p. 428).

<sup>34</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XXXI, q. Unica*, v. XVII, p. 423-432.



nea, diremo che una proposizione è necessaria se e solo se è vera in tutti i mondi possibili<sup>35</sup>. Collocandosi dalla prospettiva umana (radicata in un mondo specifico), invece, vale la tripartizione in *haecceitas* (come continuità dell'individuo nel reale), *quidditas* (come universale relativamente al mondo dal quale guardo) e *formalitas* (universale che incorpora tutte le varie *quidditates* relativamente alle molteplici declinazioni nei vari mondi di una specifica *formalitas*). Dalla prospettiva umana, l'*humanitas* di W non è necessaria, in quanto è valida in W, ma non in W<sub>i</sub>; tuttavia, la *formalitas* di *humanitas* ingloba le *humanitates* di tutti i mondi possibili ed è necessaria, ovvero valida in tutti i mondi possibili. Dalla prospettiva divina, invece, non essendovi la parcellizzazione dei mondi possibili, vi è la *formalitas* come universale e la *quidditas* come identificazione all'interno del reale della singola *res*.

Sulla validità dell'*haecceitas* dalla prospettiva umana si è soffermato Robert Andrews<sup>36</sup> in un ragionamento sull'origine del termine *haecceitas*. Ciò che mi pare vada colto da ragionamento di Andrews è il fatto che «according to Scotus, what distinguishes an individual from others of its species is not matter, but an individual *differentia*. This individuating difference, applied to the most specific species, results in a unique individual. Scouts at various times called this *differentia* an >entitas positiva< or >forma individualis<; in the *Metaphysics* commentary it is called >haecceitas<»<sup>37</sup>. Ora la prospettiva umana dell'*haecceitas* si coglie proprio dalla portata scientifica della stessa all'interno della speculazione umana; segnala, infatti, Andrews come

Scotus' notion of the individual is the first to introduce the possibility that a science can extend unto individuals, because an individual has the elements required for a scientific definition: a specie, and a distinguishing *differentia* – which is *haecceitas*. There can be a science not only of man, but also of Anna O. It is largely for his theory of the individual that Scotus is taken to be anticipatory of the modern point of view<sup>38</sup>.

Fatte queste precisazioni, credo siamo in grado di comprendere i motivi per i quali a seconda dei contesti nei quali sta parlando, Scoto indica l'identità nell'*haecceitas* o nella *quidditas*<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Cfr. S. KRIPKE, *A completeness theorem in modal logic*, in *Journal of Symbolic logic*, 24 (1959), (1-14), p. 2.

<sup>36</sup> R. ANDREWS, *Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus*, in L. Honnefelder – H. Möhle – A. Speer – T. Kobusch – S. Bullido del Barrio (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, Franciscan Institute Publications - Aschendorff, St. Bonaventure (N.Y.) – Münster 2010, p. 151-161.

<sup>37</sup> R. ANDREWS, *Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus*, p. 154.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> In modo quanto mai indicativo, Luca Parisoli rintraccia in Bonaventura da Bagnoregio la paternità concettuale dell'evidenza di discorsi apparentemente contro-intuitivi, se analizzati dalla prospettiva umana: «Ciò che appare contro-intuitivo all'occhio mondano, è invece ovvio all'occhio non-mondano» (L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della persona: l'haecceitas*, p. 57 nota 1). Il pensiero cristocentrico è l'emblema di questo approccio (BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaameron*, edd. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1891, Tomus V, *Collatio I*, p. 329-335), che proprio in Scoto trova un seguito importante: «Dio è un essere trascendente la finitezza creaturale umana: la Sua volontà dà l'esistenza, Egli è un essere necessario, Egli vede tutti i mondi possibili. Sebbene i mondi possibili non siano esistenti come la tastiera su cui scrivo, essi sono dotati della modalità di essere necessaria a differenziarli dalla mera ipotesi razionale (costruita dall'intelletto) e dall'impossibile formale, il cerchio quadrato. La mappa dei mondi possibili è la totalità di ogni stato di cose, e quindi della totalità delle contraddizioni, forse assenti in ogni singolo mondo possibile, ma certo presenti nella volontà di chi ha dato vita al mondo. E per farlo esistere, grazie alla volontà efficace Dio ha

Consideriamo a titolo esemplificativo due questioni differenti tratte dalla *Lectura*<sup>40</sup> e dall'*Ordinatio*<sup>41</sup> nelle quali Scoto assume le due diverse prospettive di osservazione, rispettivamente, divina e umana.

Per quanto concerne la prospettiva divina (all'interno della questione «Utrum si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non distingueretur ab eo»<sup>42</sup>), il riferimento è dato da Scoto in risposta all'opinione per la quale

in divinis relatio distinguit; aut igitur secundum esse, aut secundum quiditatem suam. Non secundum esse, quia sic transit in essentiam; igitur distinguit tantum secundum quiditatem suam. Sed secundum quiditatem suam tantum se habet ad oppositum; igitur tantum distinguit realiter ab opposito. Sed si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, non referretur ad ipsum; igitur non distingueretur ab eo<sup>43</sup>.

A questa opinione, Scoto risponde dicendo che non è possibile distinguere nella divinità l'essere e le singole manifestazioni personali, in quanto – anche in relazione ai discorsi sull'identità sopra avanzati – si andrebbe ad intaccare l'unità della divinità. In tal senso scrive Scoto:

dico quod distinguit secundum esse et quiditatem, quia manet secundum esse suum et secundum quiditatem [...] Et sic dico quod secundum quiditatem transit, quia secundum quiditatem est idem essentiae [...] Sic dico de quiditate quod relationem manere secundum quiditatem est quiditatem esse quiditatem, ut paternitatem esse paternitatem, qua Pater est Pater, et non qua Pater est [...] manere igitur secundum quiditatem non est aliud quam aliam rationem esse quiditatis relationis quam essentiae<sup>44</sup>.

Nei discorsi sull'essenza di Dio, la *quidditas* s'identifica con l'essenza ultima ed è per questo che la divinità è considerata unitariamente e, ancora, i discorsi tesi a distinguere (quantomeno a livello discorsivo umano) tra un'essenza divina, le manifestazioni delle tre persone e le essenze delle singole persone trovano felicità solo se avanzate dalla prospettiva umana, ma non hanno un riscontro effettivamente reale nella dimensione divina che è unica.

Passando alla prospettiva umana, dunque, vediamo come per Scoto – in risposta alla questione «an materia sit pars quiditatis substantiae materialis»<sup>45</sup> – ciò che permette d'indicare l'essenza dell'umanità è una specifica e individuale accezione di umanità; una tale specificità è data dal fatto che non si parla dell'*humanitas* in senso assoluto, ma di una specifica *humanitas* frutto di un relativo composto

---

innanzitutto voluto ('remissivamente') ogni stato di cose possibile, e se A è possibile, anche il suo contrario non-A lo è. Quindi, nella stessa identica volizione, Dio può volere A e l'assenza di A. non si tratta di una 'contraddizione' che metta Dio in rotta di collisione con il principio di contraddizione che vale anche per Lui; ai nostri occhi classicisti parrebbe una contraddizione, in realtà è una piccola-contraddizione, mentre Dio è sì legato ad un principio, ma a quello di Super-Contraddizione» (L. PARISOLI, *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, p. 378-379. Per un'applicazione di questo discorso ai concetti di *haecceitas* e *quidditas* si veda: L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della persona: l'haecceitas*, p. 58).

<sup>40</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura I, Distinctio XI, Quaestio II*, Ed. Civitas Vaticana 1966, v. XVII, p. 134-149.

<sup>41</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura III, Distinctio XXII, Quaestio Unica*, Ed. Civitas Vaticana 2004, v. XXI, p. 67-96.

<sup>42</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XI, q. II*, vol. XVII, p. 134.

<sup>43</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XI, q. II, n. 32*, vol. XVII, p. 139-140.

<sup>44</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XI, q. II, n. 52*, vol. XVII, p. 147-148 passim.

<sup>45</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. III, d. XXII, q. Unica, n. 40*, v. XXI, p. 83.

di materia e forma: «Sicut ergo homo includit materiam et formam tamquam causas intrinsecas sui, sic quidditas hominis includit materiam et formam»<sup>46</sup>. Materia e forma rappresentano – dalla prospettiva umana – l'*haecceitas* che individua le singole *res*. Allo stesso modo, si dirà che questo tipo di *quidditas* sta a significare una particolare manifestazione dell'universale assoluto di *humanitas*<sup>47</sup>.

**IV.** Alla luce delle riflessioni appena proposte dovremmo forse concludere che ciò che permane tra i vari mondi sono solo individualità (*haecceitas*) e non c'è nulla di universale che permetta di accomunare  $X(W)$  e  $X_1(W_1)$ , ad esempio, a  $Y(W)$  e  $Y_1(W_1)$ ? A mio avviso la risposta è negativa, e qui entra in gioco la *formalitas* di cui ho accennato prima. È questo ultimo concetto che permette di definire Scoto come un iper-realista sganciato, però, dalle sostanze separate<sup>48</sup>. In particolare, le *formalitates* sono quelle essenze immutabili, che idealmente inglobano tutte le singole *quidditates*. Per essere più precisi, si è detto che ciò che muta tra i vari mondi è la *quidditas* e, ancora, ho fatto l'esempio della distinzione tra l'*humanitas* del mondo  $W$  (che caratterizza  $X$  e  $Y$ ) e l'*humanitas* del mondo  $W_1$  (valida per  $X_1$  e  $Y_1$ ); avrei potuto dare tantissime altre definizioni di *humanitas* quante sono le possibilità logiche<sup>49</sup>; tuttavia, aumentando il numero delle *quidditates* concernenti l'*humanitas* nei vari mondi, si verrà sempre ricondotti in ultima analisi alla *formalitas* immutabile che accoglie in sé tutte le differenti *humanitates* dei mondi possibili e che, in definitiva, permette di accomunare tutti gli esseri umani dei vari mondi<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. III, d. XXII, q. Unica, n. 42, v. XXI, p. 83*.

<sup>47</sup> Cfr. L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della persona: l'haecceitas*, p. 68-69.

<sup>48</sup> Cfr. L. PARISOLI, *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, in *Mediaeval Sophia*, 7 (gennaio-giugno 2010) p. 50-64.

<sup>49</sup> Il concetto di possibilità logica, in Scoto, si riferisce alla possibilità combinatoria degli oggetti semplici; l'unico limite è costituito da quelli che – in età contemporanea – verranno definiti oggetti impossibili da Alexius Meinong (come sono il cerchioquadrato o il ferrolegnoso). Questi oggetti impossibili, rapportati alla *quidditas* scotista, ci dicono che tra i vari mondi possibili potranno esservi tante variazioni della medesima *quidditas* (nel testo ho evocato l'*humanitas*), che – tuttavia – non potranno andare oltre il limite della co-impossibilità, costituita proprio dagli oggetti impossibili. Volendo fornire un esempio, possiamo dire che il fatto di non aver mai udito (nel nostro mondo attuale) una scimmia parlare non esclude la possibilità che, con qualche modifica del cavo laringeo (possibile a Dio se lo avesse voluto), una scimmia possa parlare; pertanto, nel nostro mondo attuale non è possibile che una scimmia parli, ma è reale un mondo possibile in cui le scimmie parlano. Questo fatto – ovvero che una scimmia parli – non è intrinsecamente impossibile, ovvero non è equivalente al cerchioquadrato di Meinong. Può essere utile considerare il fatto che Meinong aveva distinto tre modalità di essere: a) *esistenza o realtà effettiva*, che denota l'esistenza materiale di un oggetto, come le montagne, i pesci ecc; b) *sussistenza o consistenza*, come gli oggetti della matematica (numeri o teoremi), che non possono esistere, ma solo sussistere, mentre altri oggetti, ovvero quelli impossibili, non possono nemmeno sussistere; c) *essere dato* che è il modo minimo d'essere; tutti gli oggetti sono perlomeno «dati» e questo modo d'essere non ha una negazione. Infatti, se qualcuno volesse negare di un certo oggetto il suo essere, o meglio, affermare il suo non-essere, si avrebbe il paradosso che dovrebbe essere-dato per poterlo negare (Cfr. A. MEINONG, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, J. A. Barth, Leipzig, 1904). Tuttavia, per uno studio specifico sulla trattazione di questo argomento da parte di Meinong rimando a: M. MANOTTA, *La fondazione dell'oggettività. Studio su Alexius Meinong*, Quodlibet, Macerata, 2005.

<sup>50</sup> Si tenga presente come la riflessione sugli universali che sto avanzando in queste pagine, ma in generale la posizione logica che assumo in questo elaborato, segue la linea modale e s'interessa delle ripercussioni ontologiche. Le riflessioni formali relative alla speculazione scotista non ho ritenuto opportuno affrontarle dal momento che sono influenti ai fini delle analisi proposte. Tuttavia, è bene rendere conto di come in relazione agli universali da un punto di vista logico formale vi sia un valido studio di Dahlstrom: Cfr. D.O. DAHLSTROM, *Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view*, in *Vivarium: An International Journal for the Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages and the Renaissance*, 18 (1980), p. 81-111. Voglio, invece, spendere qualche parola circa il fatto che nel sistema scotista la *formalitas* è intesa come l'oggetto semplice, la realtà a partire dalla quale Dio combina le varie *quidditates*, ma oltre la quale non può andare (Cfr. L. PARISOLI, *L'attualità*

Sulla *formalitas* credo sia utile offrire qualche riferimento testuale, lavorando su due livelli, rispettivamente, filosofico e teologico, il primo concettualmente propedeutico al secondo.

Per quanto riguarda la ricognizione filosofica, i commentari scotisti alla *Metafisica* di Aristotele<sup>51</sup> e alle *Isagoge* di Porfirio<sup>52</sup> tornano utili per inquadrare il concetto di universale assoluto.

In particolare, un primo aspetto da considerare lo rintracciamo nella questione sesta del libro VII del commento alla *Metafisica*<sup>53</sup> dove s'interroga «Utrum forma sit prior compositio et materia»<sup>54</sup>. Qui, nel rispondere a coloro i quali negavano una sorta di presenza formale anteriore al composto e, dunque, alla realtà empirica singolare, Scoto risponde sostenendo che

de necessitate est dare aliquod esse formae per se, per quod esse eius per se sit prior composito; illud non est esse existentiae quo compositum est per se ens – quia illo forma est per accidens sicut pars per esse totius – sed est proprium esse formae [...] et secundum illud esse praecedit compositum, et illud esse est simpliciter nobilius esse compositi<sup>55</sup>.

Pertanto, un primo riferimento esplicito a questa sorta di universale assoluto viene data nei termini in cui si dà una forma anteriore alla particolare corrispondenza empirica e, ancora, se ne attesta la sua semplicità<sup>56</sup>. D'altra parte, questa specifica soluzione era stata assunta da Scoto proprio come *solutio propria* alla questione aristotelica sopra menzionata; in particolare, il *Doctor Subtilis* aveva detto chiaramente che

forma, per quam materia et compositum sunt simpliciter in actu, est prior materia et composito [...] quia forma est actus materiae tamquam actuae per formam; compositum vero in quantum compositum est actu per illam tamquam per partem essentialem<sup>57</sup>.

---

della mappa scotista della persona: *l'haecceitas*, p. 59 nota 4): «*formaliter* si oppone a *potentialiter* e *virtualiter*, dato che *potentialiter* si predica della presenza bianco rispetto al nero, mentre *virtualiter* si predica della presenza dell'effetto nella causa, mentre *formaliter* si predica indipendentemente da ogni confusione e commistione secondo “suam rationem formalem et quidditativam, et esse tale formaliter est includere ipsum secundum suam rationem formalem precisissime acceptam”» (L. PARISOLI, *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, p. 362). Sono, dunque, d'accordo con l'analisi di Parisoli nell'individuare (tanto nella prospettiva umana quanto in quella divina) nelle *formalitates* lo scheletro delle realtà ultime, ovvero degli oggetti semplici a prescindere dalle variazioni accidentali (Cfr. L. PARISOLI, *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, p. 365).

<sup>51</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, eds. G. Etzkorn – R. Andrews – G. Gál – R. Green – F. Kelly G. Marcil – T. Noone – R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (New York) 1997, *Liber VII*, p. 89-394.

<sup>52</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, eds. R. Andrews – G. Etzkorn – G. Gál – R. Green – T. Noone – R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1999, p. 1-245.

<sup>53</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, Liber VII, Quaestio VII*, p. 141-145.

<sup>54</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, Liber VII, Quaestio VII*, p. 141.

<sup>55</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, Liber VII, Quaestio VII, n. 12*, p. 143-144 passim.

<sup>56</sup> Questa opinione viene ripresa da Scoto qualche questione dopo quando afferma: «Forma est simplex, ex *Sex principiis*» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, Liber VII, Quaestio XII, n. 11*, p. 197).

<sup>57</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis, Liber VII, Quaestio VII, n. 9*, p. 143 passim.

Ulteriori specificazioni filosofiche vengono offerte nel commentario alle *Isagoge* di Porfirio. In particolare, risulta interessante la questione XVI<sup>58</sup> dove indaga «circa hanc particulam ‘genus praedicatur de specie’, quaeritur an genus praedicetur de specie, loquendo de praedicatione exercita in fundamentis istarum intentionum, ut utrum haec sit vera ‘homo est animal’ et consimiles»<sup>59</sup>.

Nella soluzione alla questione è fondamentale considerare il ragionamento che sviluppa Scoto in relazione alla predicazione. In particolare, per prima cosa il *Doctor Subtilis* fissa l’idea che «genus non est materia sed forma»<sup>60</sup>. Fatta questa precisazione, si passa a distinguere un duplice modo in cui può essere intesa la forma:

duplex est forma: quaedam altera pars compositi; quaedam consequens compositum. Prima, ut anima, et haec non praedicatur de composito; secunda, ut hmanitas, quae resultat ex compositione materiae cum forma. Huiusmodi forma est genus, et haec praedicatur de compositio<sup>61</sup>.

Da queste premesse, Scoto può avanzare delle conclusioni relative alla predicazione, dicendo che «praedicatio superioris de inferiori universaliter est vera»<sup>62</sup>. Questa conclusione verrà applicata alla sfera ontologica, dicendo che c’è una *res* universale assoluta la cui predicazione dell’inferiore sarà sempre vera (nei già evocati termini modali si dirà che è vera in ogni mondo possibile)<sup>63</sup>.

Andando, dunque, a vedere le applicazioni ontologiche, possiamo considerare due differenti questioni tratte, rispettivamente, dalla *Lectura* e dai *Reportata Parisiensia*. Questi testi, come si vedrà, attestano la funzionalità dei discorsi sulla forma assoluta e sulla specificazione dell’applicazione empirica della stessa nei discorsi ontologici.

Innanzitutto, nel primo libro della *Lectura* Scoto affronta la questione «Utrum caritas augeatur per adventum novi gradus caritatis ab extra»<sup>64</sup>. In particolare, Scoto nell’espone le opinioni contrarie alla questione, riferisce che «forma quanto est perfectior, tanto est simplicior»<sup>65</sup> e, dunque, in base a questa opinione bisognerà rifiutare una soluzione positiva della questione, in quanto «ponere igitur caritatem augeri per partes, est ponere eam imperfectiorem quando augmentata fuerit»<sup>66</sup>.

Scoto, nel risolvere affermativamente la questione, evoca l’opinione appena esposta rileggendola alla luce della distinzione tra prospettiva divina e umana. In particolare, l’idea è che la forma è semplice

<sup>58</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XVI, p. 87-105.

<sup>59</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XVI, p. 87.

<sup>60</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XVI, n. 3, p. 88.

<sup>61</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XVI, n. 6, p. 89.

<sup>62</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XVI, n. 35, p. 97.

<sup>63</sup> Sulla duplicità della forma, universale (ovvero semplice e valida in ogni predicazione) e relativa, Scoto aveva insistito nella questione XXVIII del commentario alle *Isagoge* di Porfirio (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XXVIII, p. 175-178) dove si legge: «est forma duplex et qualitas duplex; et ita a qualitate duplici, duplex modus qualis» (GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, Quaestio XXVIII, n. 6, p. 176). La duplice forma o ente universale (in ambito ontologico) implica una duplicità di qualità: qualità particolari e contingenti, in relazione alla forma empirica e contingente, e qualità universali, in relazione alle *res* universali semplici.

<sup>64</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura I, Distinctio XVII, Pars II, Quaestio IV*, Ed. Civitas Vaticana 1966, v. XVII, p. 245.

<sup>65</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XVII, p. II, q. IV, n. 202*, v. XVII, p. 246.

<sup>66</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XVII, p. II, q. IV, n. 202*, v. XVII, p. 246.

e perfetta nella dimensione ultima divina, ma l'accezione empirica (alla luce delle riflessioni sopra svolte, possiamo dire *quidditativa*) conoscerà un grado di perfezione inferiore che presenta una qualche forma di composizione. La forma *quidditativa* infatti, è una forma composta, ovvero che non presenta la semplicità della *formalitas*, intesa come oggetto semplice che Dio non può modificare<sup>67</sup>. In questo senso, dunque, scrive Scoto:

Ad quartum, quando arguitur quod 'forma quanto est compositior tanto est imperfectior, et quanto perfectior tanto simplicior', dicendum quod ubi non potest haberi perfectio sine aggregatione, composita sunt perfectiora, quia non potest haberi in illis naturalis perfectio propria illis sine aggregatione, - creatura enim quaelibet componitur ex carentia entitatis et entitate, sicut supra dictum est; et quando aliquid requirit compositionem partium eiusdem rationis, quod plus habet de compositione partium eiusdem rationis, minus habet de compositione quae est ex carentia entitatis et entitate<sup>68</sup>.

L'ultimo riferimento lo troviamo nel quarto libro dei *Reportata Parisiensia* dove Scoto s'interroga «Utrum transubstantiatio sit possibilis»<sup>69</sup>. Scoto nell'argomentare in favore della possibilità del cambio sostanziale, evoca l'autorità di Gregorio Magno riferendo

Gregorius lib. 5. Moral. Cap. 20. *Mutari est ex uno in aliud ire*, hoc enim non competit nisi subjecto, quod prius est sub uno termino, et postea sub alio [...] terminus ad quem itur, non mutatur ab uno in aliud, quia tunc non esset terminus; igitur nihil dicitur proprie mutari objective, et multo minus potest dici aliqua mutatio, vel generatio objectiva, et alia subjectiva, quae aliquid sic et sic dicitur generari, licet enim dicatur generari objective, non tamen potest dici alia mutatio vel generatio objectiva, et alia subjectiva<sup>70</sup>.

Interessante, a sostegno di questo argomento, è la spiegazione che fa Scoto utilizzando il concetto di *forma ultimata* nella duplice accezione di *abstracta* e non *abstracta*, che corrispondono, rispettivamente, alla *formalitas* e alla *quidditas* nelle sue varie accezioni o, come dirà Scoto, nelle *diversas habitudines*<sup>71</sup>:

<sup>67</sup> Ritorna qui l'idea per la quale, in una lettura paraconsistente del sistema ontologico scotista (Cfr. L. PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005), «Dio è vincolato dal principio di Super-Contraddizione, non già del semplice usuale principio di contraddizione: per Scoto è talmente evidente che la predeterminazione divina è compatibile con il mutamento dell'oggetto della predeterminazione che la utilizza come argomento per mostrare che la determinazione è compatibile con la scelta a venire, 'posse in opposita'» (L. PARISOLI, *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, p. 379-380).

<sup>68</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lec. I, d. XVII, p. II, q. IV, n. 243*, v. XVII, p. 259.

<sup>69</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia, Liber IV, Distinctio XI, Quaestio I*, in *Opera omnia*, 26 vols., Louis Vivès, Paris 1894, v. 24, p. 102a.

<sup>70</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Rep. Par., I. IV, d. XI, q. I, n. 6*, v. 24, p. 105ab passim.

<sup>71</sup> In definitiva si può dire che le *quidditates* sono le sostanze del mondo attuale dotate di unità numerica, mentre le *formalitates* corrispondono all'essenze con unità meno-che-numerica (Cfr. L. PARISOLI, *L'attualità della mappa scotista della persona: l'haecceitas*, p. 81).

*Thaumazein*, Ano VII, v. 8, n. 15, Santa Maria, p. 23-42, 2015.

quando forma est abstracta secundum se ultima abstractione tantum, univoca est et simplex; sed quando non est sic abstracta ultima abstractione, potest habere multas habitudines ad diversa, ut ad subjectum in quo est, et ad objectum ad quod est; et secundum hoc possunt formari diversa concreta, quae significant istas diversas habitudines; ut a forma, quam significat *potentialitas*, potest imponi hoc nomen concretum *potens*, quod dicit habitudinem ad subjectum, et *potentia*, quod est aliud concretum, licet magis abstractum quam aliud importans habitudinem ad objectum; et ita licet abstractum sit unicum et univocum, tamen concretum significans formam illam secundum illas diversas habitudines, est aequivocum<sup>72</sup>.

V. Per fornire il quadro generale definitivo, diremo che per Scoto – considerando quella che ho definito come prospettiva umana di osservazione – vi sono tre livelli di identità: individuale, universale relativa e universale assoluta; questi tre gradi prendono, rispettivamente, il nome di *haecceitas*, *quidditas* e *formalitas*.

In relazione ad un uomo ipotetico X del mondo attuale (W), l'*haecceitas* si configura come quel qualcosa di immateriale che mi permette di indicare che quell'individuo lì è proprio X e lui soltanto. Ora, avendo assunto una semantica modale dei mondi possibili da una prospettiva realista, abbiamo sufficienti ragioni per supporre che ci siano tanti altri X quanti sono i mondi possibili. Pertanto, prendendo un mondo a caso ( $W_1$ ), ho chiamato  $X_1$  il corrispettivo di X. In base all'identità transmondi evocata sopra, è possibile dire che ad accomunare X ad  $X_1$  è l'*haecceitas*, che sarà il principio filosofico in base al quale è possibile dire che l'individuo X (preso nell'unità totale della sua esistenza) realizza nel medesimo istante (nei diversi mondi) una molteplicità di eventi<sup>73</sup>.

Ancora, quando evoco l'identità universale relativa, intendo riferirmi ad ogni singolo mondo nel quale X (appartenente al genere umano) è accomunato a tutti gli altri individui appartenenti alla sua specie. Tuttavia, questo genere di universale è relativo, in quanto è possibile che vi siano tante accezioni di umanità quante sono le possibilità che ha Dio di fare in modo che le cose siano. Pertanto, relativamente al mondo  $W_1$  (e a tutti gli altri mondi presi singolarmente),  $X_1$  sarà un essere umano come gli altri del suo mondo, ma nella misura in cui l'umanità di  $W_1$  è differente da quella di W e di tutti gli altri mondi possibili.

<sup>72</sup> GIOVANNI DUNS SCOTO, *Rep. Par.*, l. IV, d. XI, q. I, n. 6, v. 24, p. 105b.

<sup>73</sup> In questa direzione si è speso Alvin Plantinga (A. PLANTINGA, *Essence and Essentialism*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 232-233. Nella medesima direzione va il ragionamento di Lowe: Cfr. E. J. LOWE *Individuation*, in M. Loux – D. Zimmerman (edited by), *The Oxford handbook of metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 75-95, in particolare le pagine 86-89), il quale ha rivendicato il ruolo dell'*haecceitas* scotista come elemento che individua in modo esclusivo – all'interno del reale – i singoli individui: «Haecceities are a special kind of individual essence; the haecceity of an object is the property of being that very object. (Clearly an object x has essentially the property of being that very object; and clearly nothing else could have had the property of being x)» (*Ibid.*, p. 233). Insistendo sull'*haecceitas* scotista, Plantinga la presenta come: «An haecceity is one kind of *individual essence*: a property that is *essential* to its owner, and essentially *unique* to its owner, in the sense that it is impossible that there be something else that has it» (A. PLANTINGA, *Haecceity*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 291).

Infine, la *formalitas* è ciò che permette l'identità universale assoluta, ovvero – a prescindere dalle singole accezioni di *humanitas* dei vari mondi – è quell'essenza ultima che nemmeno Dio può modificare e che costituisce il nucleo a partire dal quale lo stesso Dio combina le varie modifiche accidentali, che caratterizzano le singole umanità dei vari mondi<sup>74</sup>.

Come detto sopra, questa posizione sull'*haecceitas* (e, alla luce delle riflessioni appena svolte, sui concetti di *quidditas* e *formalitas*) come elemento per l'identità transmondi trova fondamento in Kaplan<sup>75</sup>, il quale afferma che:

---

<sup>74</sup> A tal proposito può tornare utile una riflessione di Wolter sul realismo scotista in relazione ai concetti di *haecceitas*, *quidditas* e *formalitas* (A.B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca 1990, p. 42-53). Wolter, parlando della triplice distinzione ontologica che è possibile individuare nel panorama filosofico medievale (mentale, reale e formale), focalizza l'attenzione sulla *distinctio formalis* scotista (concetto sul quale si è validamente soffermato anche Swindler: J.K. SWINDLER, *The formal distinction*, in *Southwest Philosophy Review: The Journal of The Southwestern Philosophical Society*, 4(1), January 1988, p. 71-77), analizzandola alla luce dei tre concetti suddetti. Ora, ciò che trovo interessante dalle analisi di Wolter per il mio ragionamento al riguardo è la definizione che il filosofo statunitense offre per spiegare in cosa consista l'*haecceitas*: «the *haecceity* [...] of this individual and that of another individual are so radically and absolutely diverse that neither the one nor the other can be grasped in itself or as such by a concept that is universal» (A.B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, p. 48). In definitiva, anche nell'approccio non analitico al pensiero scotista, la convinzione di fondo sembra essere quella per la quale l'*haecceitas* è ciò che permette di distinguere un individuo da un altro, ovvero ciò che caratterizza esclusivamente ogni singolo individuo e permette di distinguerlo da tutti gli altri.

Ancora, per quanto concerne il realismo sugli universali, l'indirizzo da assumere – per inquadrare all'interno della storia della filosofia il pensiero scotista – è quello proposto da Armstrong: D.M. ARMSTRONG, *Universals. An opinionated introduction*, Westview Press, Boulder 1989.

Per una presentazione generale in prospettiva contemporanea della questione sugli universali si veda: D.M. ARMSTRONG, *Universals and scientific realism*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1978.

Ancora, per una ricostruzione storico-filosofica del concetto di universale, dalle origini greche sino alla contemporaneità passando per l'epoca medievale e moderna, si veda: D.H. DE GROOD, *Philosophies of essence: an examination of the category of essence*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1970 (Il volume, anche se un po' datato, ripercorre in modo puntuale il ragionamento filosofico intorno all'essenza. Interessanti, ai fini del ragionamento scotista, sono le parti II e III, rispettivamente, sulle posizioni di Platone e Aristotele. La parte IV, invece, offre uno spaccato del pensiero medievale, presentando in un primo momento la ricezione del platonismo e dell'aristotelismo, mentre mettendo in evidenza l'originalità del pensiero medievale, analizza le posizioni di Tommaso e Scoto come indicative della riflessione filosofica sugli universali nel medioevo).

Per una ricostruzione generale sul dibattito tra realisti e nominalisti circa gli enti universali si veda: B. HALE, *Realism and Antirealism about Abstract Entities*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 65-73.

<sup>75</sup> Per dare un quadro completo sull'argomento, ritengo opportuno riferire come vi sono anche delle ragioni per rifiutare la posizione assunta da Kaplan. In particolare, un'interpretazione alternativa ritiene che l'identità transmondi è presente in Scoto, ma ad un livello di personalità metafisica, ovvero in quella che Scoto definisce *quidditas* della persona metafisica (Cfr. L. PARISOLI, *La contraddizione vera*, p. 175-176). Questo approccio affronta le medesime analisi da me proposte in questo articolo, ma sviluppando il ragionamento da quella che ho definito "prospettiva divina", accetta parzialmente la tendenza contemporanea – rappresentata da Kaplan – ad indicare l'*haecceitas* come il designatore della continuità dell'individuo in diversi mondi possibili. È pacifico, infatti, che una continuità tra i diversi mondi è presente in Scoto (e questa è la prima e fondamentale condizione che ho posto nel presente articolo); tuttavia, secondo questo approccio, una simile identità è dovuta alla *quidditas*, in quanto l'*haecceitas* costituisce solo il modo in cui la persona si manifesta in diversi mondi possibili. In ogni caso, io credo che la distinzione posta sopra tra osservazione umana e divina può essere utile ad intendere le differenti teorie circa l'identità nel reale.



**Thaumazein**, Ano VII, v. 8, n. 15, Santa Maria, p. 23-42, 2015.

The doctrine that holds that it does make sense to ask – without reference to common attributes and behaviour – whether *this* is the same individual in another possible world, that individuals can be extended in logical space (i.e., through possible worlds) in much the way we commonly regard them as being extended in physical space and time, and that a common “thisness” may underlie extreme dissimilarity or distinct thisnesses may underlie great resemblance, I call *Haecceitism*<sup>76</sup>.

## REFERÊNCIAS

### FONTI

AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate libri XV*, cura et studio W. J. Mountain, auxiliante Fr. Glorie, Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50, 50A).

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, edd. PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1891, Tomus V, p. 327-454.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Collationes seu disputationes subtilissimae*, in *Opera omnia*, 26 vols., Louis Vivès, Paris 1891, v. 5, p. 129-317.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura I, Distinctiones 8–45*, ed. Civitas Vaticana, v. 17, 1966.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Lectura III, Distinctiones 18–40*, ed. Civitas Vaticana, v. 21, 2004.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones in librum Porphyrii Isagoge*, eds. R. Andrews – G. Etzkorn – G. Gál – R. Green – T. Noone – R. Wood, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1999, p. 1-245.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, eds. G. Etzkorn – R. Andrews – G. Gál – R. Green – F. Kelly G. Marcil – T. Noone – R. Wood, 2 vols., The Franciscan Institute, St. Bonaventura University, St. Bonaventure (New York) 1997, v. 2.

GIOVANNI DUNS SCOTO, *Reportata Parisiensia, Liber IV, Distinctiones 7-49*, in *Opera omnia*, 26 vols., Louis Vivès, Paris 1894, v. 24.

### STUDI

ANDREWS R., *Haecceity in the Metaphysics of John Duns Scotus*, in L. Honnefelder – H. Möhle – A. Speer – T. Kobusch – S. Bullido del Barrio (eds.), *Johannes Duns Scotus 1308-2008*, Franciscan Institute Publications - Aschendorff, St. Bonaventure (N.Y.) – Münster 2010, p. 151-161.

ARMSTRONG D.M., *Universals and scientific realism*, 2 vols., Cambridge University Press, Cambridge 1978.

ARMSTRONG D.M., *Universals. An opinionated introduction*, Westview Press, Boulder 1989.

<sup>76</sup>D. KAPLAN, *How to Russel a Frege-Church*, p. 722-723.

- CHISHOLM R., *Identity through Possible Worlds: Some Questions*, in *Noûs*, 1 (1967), p. 1-8.
- CHISHOLM R., *Person and Object*, Open Court Publishing Company, La Salle 1979.
- CLARK M.T., *Augustine on Person: Divine and Human*, in J.T. Lienhard, *Collectanea Augustiniana. Augustine: Presbyter factus sum*, New York 1993, p. 99-120.
- DAHLSTROM D.O., *Signification and logic: Scotus on universals from a logical point of view*, in *Vivarium: An International Journal for the Philosophy and the Intellectual Life of the Middle Ages and the Renaissance*, 18 (1980), p. 81-111.
- DE GROOD D.H., *Philosophies of essence: an examination of the category of essence*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1970.
- FORREST P., *The Identity of Indiscernibles*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/identity-indiscernible/> (August 2010): ultimo accesso 29 novembre 2014.
- HALE B., *Realism and Antirealism about Abstract Entities*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 65-73.
- HOFFMANN T., *Intellectualism and Voluntarism*, in R. Pasnau, *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 414-427.
- HOUSSETT E., *L'invention de la personne par saint Augustin et la métaphysique contemporaine*, in C. Esposito – P. Porro (a cura di), *Agostino e la tradizione agostiniana. Quaestio Annuario di Storia della Metafisica*, VI, Turnhout-Bari 2006, p. 463-482.
- IAMMARRONE L., *Giovanni Duns Scoto Metafisico e Teologo*, II edizione, Miscellanea Francescana, Roma 2003.
- JOHN DUNS SCOTUS, *Contingency and Freedom. Lectura I 39*, eds. A. Vos and A., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1994.
- KAPLAN D., *How to Russell a Frege-Church*, in *Journal of Philosophy*, 72 (1975), p. 716-729.
- KENNY A., *A New History of Western Philosophy. Medieval Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2005.
- KENNY A., *A New History of Western Philosophy. The Rise of Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 2006.
- KNUUTTILA S., *Modalities in Medieval Philosophy*, Ed. Routledge, London-New York 1993.
- KRIPKE S., *A completeness theorem in modal logic*, in *Journal of Symbolic Logic*, 24 (1959), p. 1-14.
- LADARIA FERRER L.F., *Persona y relación en el De Trinitate de San Agustín*, in *Miscelánea Comillas*, 30 (1972), p. 245-291.
- LEIBNIZ G.W., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai, UTET, Torino 2000.

- LEWIS D., *Counterfactuals*, Blackwell, Oxford 1973.
- LEWIS D., *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in *Journal of Philosophy*, 65 (1968), p. 113-126.
- LOWE E.J., *Individuation*, in M. Loux – D. Zimmerman (edited by), *The Oxford handbook of metaphysics*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 75-95.
- MACKIE P. – JAGO M., *Transworld Identity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (August 2013), <http://plato.stanford.edu/entries/identity-transworld/> (ultimo accesso: 18 maggio 2015).
- MANOTTA M., *La fondazione dell'oggettività. Studio su Alexius Meinong*, Quodlibet, Macerata 2005.
- MEINONG A., *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, J. A. Barth, Leipzig 1904.
- MORGAN E., *The Concept of Person in Augustine's De Trinitate*, in *Studia Patristica*, XLIII, p. 201-206.
- NOONAN H. – CURTIS B., *Identity*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/identity/> (April 2014): ultimo accesso 21 ottobre 2014.
- O'CONNOR W.R., *The Concept of Person in St. Augustine's De Trinitate*, in *Augustinian Studies*, XIII (1982), p. 133-143).
- PARISOLI L., *Formalitates e negazione. L'agenda ontologica dello scotismo ed i travagli dello scotismo meridionale*, in F. Fiorentino (a cura di), *Lo scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Brepols, Turnhout 2010, p. 349-387.
- PARISOLI L., *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra la necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005.
- PARISOLI L., *L'attualità della mappa scotista della realtà della persona: l'haecceitas*, in *Miscellanea Franciscana Salentina*, Lecce, Vol. 25, 2009, p. 53-82.
- PARISOLI L., *Unità numeriche e unità meno-che-numeriche nella strategia realista: Giovanni Duns Scoto e Pietro Tommaso*, in *Mediaeval Sophia*, 7 (gennaio-giugno 2010) p. 50-64.
- PLANTINGA A., *Essence and Essentialism*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 232-233.
- PLANTINGA A., *Haecceity*, in J. Kim – E. Sosa – G. Rosenkrantz, *A Companion to Metaphysics*, Blackwell, Oxford 2009, p. 291.
- REICHMANN J., *Scotus and haecceitas, Aquinas and esse: a comparative study*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (2006), p. 63-75.
- SCOZIA M., *La non classicità della metodologia filosofica di Giovanni Duns Scoto*, in *Antoniano*, 89/4 (Ottobre-Dicembre 2014), Roma 2014, p. 645-678.
- SCOZIA M., *Le origini medievali di una teoria modale non aristotelica*, in *Schede Medievali*, 51, Palermo 2013, p. 99-146.

**Thaumazein**, Ano VII, v. 8, n. 15, Santa Maria, p. 23-42, 2015.

SWINDLER J.K., *The formal distinction*, in *Southwest Philosophy Review: The Journal of The Southwestern Philosophical Society*, 4(1), January 1988, p. 71-77.

WARD T., *John Duns Scotus on Parts, Wholes, and Hylomorphism*, Brill, Leiden – Boston 2014.

WOLTER A.B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Cornell University Press, Ithaca 1990.