

FABRIZIO AMERINI

**LA NATURA DELLA SOSTANZA NEL COMMENTO ALLA
METAFISICA DI FRANCESCO D'APPIGNANO.**

Sommario

Scopo di questo contributo è proporre una prima ricostruzione della dottrina della sostanza che Francesco d'Appignano ha elaborato nelle *Questiones in Metaphysicam*. In particolare, vengono qui esaminate due questioni del Commento di Francesco al VII libro della *Metafisica*: (1) se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti, e (2) se sia sostanza a maggior titolo la forma, la materia oppure il composto.

L'analisi di queste questioni rivela varie cose: in primo luogo, come Francesco non si sia discostato dalla concezione della sostanza e degli accidenti che Duns Scoto aveva elaborato sia nelle opere teologiche che nei commenti aristotelici; in secondo luogo, come Francesco abbia fornito una soluzione tutto sommato originale al problema dell'ordine di conoscenza esistente tra la sostanza e gli accidenti; infine, come le *Questiones in Metaphysicam* siano probabilmente un'opera giovanile, dal momento che gli argomenti sono ancora incerti e i punti filosofici principali non chiariti in modo esauriente.

Summary

The goal of this paper is to give a preliminary reconstruction of the doctrine of substance that Francis of Appignano formulated in his *Questions on the Metaphysics*. In particular, the paper discusses two questions of Francis's Commentary on the book VII: (1) whether we cognize the substance before the accident or vice versa, and (2) whether the title of primary substance has to be attributed to the substantial form, to the matter, or to the composite.

The analysis of these questions has shown three basic things: first, Franciscus did not significantly depart from Scotus's views of substance and accident; second, Francis gave nonetheless a personal solution to the question concerning the order of cognition existing between substance and accident; third and finally, the *Questions on Metaphysics* probably are an early work, since the arguments are not yet fully developed and the main philosophical points are only superficially investigated.

Premessa

In un articolo apparso sul fascicolo 44/1 (2006) di *Vivarium* ho proposto una ricostruzione dell'interpretazione data da Francesco della dottrina aristotelica degli accidenti¹. La riflessione sulla natura degli accidenti svolge un ruolo chiave nel passaggio dall'ontologia aristotelica all'ontologia moderna. Tra le altre cose, la progressiva separazione degli accidenti dalla sostanza è ciò che ha permesso, nel corso del XIV secolo, un trattamento quantitativo, quindi logico-matematico, delle qualità e delle loro proprietà. In quel contributo, la mia conclusione era che Francesco si fosse mantenuto tutto sommato fedele all'interpretazione che Scoto aveva dato della metafisica aristotelica degli accidenti e al modo in cui Scoto aveva suggerito di riconciliare la dottrina aristotelica con il mistero eucaristico. Alla stregua di Scoto, Francesco descrive gli accidenti come entità assolute ed esistenti *per se*: le sostanze esistono *per se primo*, mentre gli accidenti *per se secundo*. Nonostante che gli accidenti siano enti secondari, perché subordinati alle sostanze, essi sono concepiti come entità coesistenti con le sostanze piuttosto che inerenti in esse. Inerire in una sostanza, attualmente o potenzialmente, non fa parte dell'essenza degli accidenti, ma esprime una proprietà che consegue alla loro essenza e che gli accidenti possiedono, di necessità, solo

1. Cfr. "Utrum inherentia sit de essentia accidentis". Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents, in *Vivarium* 44/1 (2006), pp. 96-150. Ho affrontato il tema anche in *Francesco d'Appignano come fonte di Paolo Veneto. Il caso degli accidenti eucaristici*, in *Picenum Seraphicum*, di prossima pubblicazione. Per una presentazione d'insieme della dottrina degli accidenti, specialmente eucaristici, di Francesco, si può vedere P.J.J.M. BAKKER, *La Raison et le miracle. Les doctrines eucharistiques (c. 1250-c. 1400)*, 2 voll., Nijmegen 1999, vol. 2, pp. 399 ss.

in quanto enti così fatti nel mondo attuale. Niente nella natura degli accidenti impedisce di principio il realizzarsi della possibilità di esistere senza una sostanza. Di conseguenza, un eventuale atto divino di separazione degli accidenti dalla sostanza non risulta logicamente contraddittorio. Dalla prospettiva di Francesco, il caso eucaristico è rivelatore del modo in cui sono fatti gli oggetti dell'esperienza comune.

Rispetto alla sostanza, l'ammissione della separabilità degli accidenti ha alcune conseguenze importanti. Una volta che gli accidenti sono staccati o sono considerati come staccabili in linea di principio dalla sostanza, che ne è della sostanza? Vi è qualcosa che ancora rimane e supporta gli accidenti, oppure la sostanza viene ad essere nient'altro che l'oggetto stesso come determinato dalla totalità degli accidenti? nel primo caso, come appurare l'esistenza di qualcosa che sta sotto gli accidenti? nel secondo caso, come distinguere l'oggetto considerato insieme ai suoi accidenti dallo stesso oggetto considerato come separato dagli accidenti? In definitiva, è possibile parlare di un oggetto esistente come qualcosa di diverso da un semplice fascio di accidenti? Nel presente contributo intendo ricostruire la risposta che Francesco fornisce a queste domande, soprattutto alla luce del modo in cui Francesco interpreta alcuni passi cruciali della *Metafisica* di Aristotele. La mia attenzione sarà quindi limitata al suo Commento alla *Metafisica*. In pratica, ciò che propongo è l'esame di due questioni del suo Commento al VII libro, una questione di argomento epistemologico e una di argomento metafisico. Nel repertorio di A. Zimmermann, le questioni sono la n. 3 e la n. 4²: "Se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti" e "Se la forma sostanziale sia più sostanza del composto".

1. Se la sostanza sia conosciuta prima degli accidenti

Il problema della conoscenza della sostanza si pone in modo pressante soprattutto per coloro, come Francesco, che negano che gli accidenti siano enti o modi inerenti di per sé in una sostanza. In questa situazione, si ha che, come nel caso straordinario dell'Eucaristia, così anche ordinariamente l'inferenza 'si ha percezione di una proprietà di un oggetto, dunque esiste un soggetto di quella proprietà' non è fondata. Ritenere logicamente possibile, per ragioni teologiche, che gli accidenti siano separabili dalla sostanza

2. Cfr. A. ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles. Aus der Zeit von etwa 1250-1350*, Leiden-Köln 1971, p. 144.

implica un'evidente dissociazione tra piano della realtà e piano dell'esperienza, cosicché dal modo in cui conosciamo le cose di cui abbiamo esperienza non ci è lecito inferire niente sul modo in cui le cose realmente stanno.

Rispetto ai testi aristotelici, il problema si pone perché Aristotele fornisce affermazioni contrastanti circa l'ordine di conoscibilità tra una sostanza e un accidente. Da un lato, alla fine del capitolo 1 del VII libro della *Metafisica*, Aristotele esplicitamente afferma la priorità in definizione (*logoi*), conoscenza (*gnosei*) e tempo (*chronoi*) della sostanza sugli accidenti. In quel contesto, Aristotele difende la priorità definizionale della sostanza osservando come nella formula di ciascuna categoria sia inclusa necessariamente la formula della sostanza. Non si può dire, ad esempio, che cosa una qualità o una bianchezza è senza riferirsi a una sostanza, mentre si può dire che cosa una sostanza o un uomo è senza riferirsi a una qualità. Sul piano conoscitivo, invece, Aristotele difende la priorità della sostanza osservando che riteniamo di conoscere una cosa soprattutto quando sappiamo *che cosa* quella cosa è piuttosto che quando sappiamo *come* quella cosa è. Una conferma di ciò è data dal fatto che anche una qualità è conosciuta quando si sa *che cosa* quella qualità è³.

Dall'altro lato, però, vi è un noto passo dell'inizio del *De anima* dove Aristotele sembra asserire la priorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza. In quel luogo, Aristotele osserva che la conoscenza di che cosa una cosa è, è utile a cogliere le cause degli accidenti delle sostanze, ma anche, viceversa, che gli accidenti svolgono una parte importante nel conoscere che cosa una cosa è. Quando infatti siamo in grado di dar conto, grazie all'attività percettiva e immaginativa, di tutti o della maggior parte degli accidenti, allora potremo parlare anche della sostanza nel modo più adeguato⁴.

Come è evidente combinando il testo aristotelico della *Metafisica* con quello del *De anima*, la questione potrebbe ricevere due trattamenti differenti a seconda che sia impostata come questione riguardante la conoscibilità in sé, astratta e definizionale, della sostanza e dell'accidente, oppure l'acquisizione conoscitiva, tramite la sensazione e l'immaginazione, di ciò che è sostanza e di ciò che è accidente. Nel primo senso, Francesco ammette senza problemi che la conoscenza della sostanza preceda quella dell'accidente, nella misura in cui gli accidenti, abitualmente, sono definiti come

3. Cfr. *Met.*, VII, 1, 1028a31-b2.

4. Cfr. *De an.*, I, 1, 402b17-22.

determinazioni, proprietà o attributi *della* sostanza. Il contendere, però, riguarda la questione intesa nel secondo senso, e in questo senso la risposta di Francesco sarà invece che la conoscenza degli accidenti precede quella della sostanza⁵.

I modi di riconciliare le due affermazioni aristoteliche possono essere ovviamente diversi. Se si guarda alla tradizione dei Commenti alla *Metafisica*, vediamo che i due più frequenti consistono (i) o nel qualificare il tipo di conoscenza in discussione, ad esempio distinguendo - conformemente al noto principio aristotelico della *Fisica*, ricordato anche da Francesco - la conoscibilità in sé (*in se*), secondo natura, dalla conoscibilità per noi (*quo ad nos*) della sostanza e dell'accidente, oppure (ii) nel qualificare il tipo di priorità, ad esempio distinguendo l'ordine temporale (*secundum generationem*) dall'ordine logico (*secundum perfectionem*) delle conoscenze. Questi modi non devono essere visti come alternativi, comunque, dal momento che il secondo si ricollega in qualche misura al primo.

In ossequio a questa tradizione, all'inizio della sua risposta Francesco ricorda come la mossa di chi cerca di salvaguardare la priorità conoscitiva della sostanza consista precisamente nel distinguere due modi in cui una cosa può essere detta conosciuta per prima da noi, ossia secondo la generazione e secondo la perfezione, e nell'enfatizzare di conseguenza che la conoscenza della sostanza viene prima di quella degli accidenti stando almeno al secondo tipo di priorità. Ciononostante, gli argomenti portati da Francesco in supporto di questa soluzione non si servono di questa distinzione per qualificare tanto la risposta, quanto piuttosto per proclamare la priorità conoscitiva della sostanza da entrambi i punti di vista. Se si segue la dottrina avicenniana dell'essere - sostiene infatti uno degli argomenti - l'essere risulta il primo oggetto del nostro intelletto. Cognitivamente, ciò significa che la prima cosa che apprendiamo di una cosa qualsiasi è che quella cosa è. Da ciò segue che la sostanza è ciò che primariamente è conosciuta, siccome l'essere si dice primariamente della sostanza e siccome gli

5. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. Paris, Bibliothèque Mazarine 3490, f. 49va: "Queritur utrum substantia sit prius intellecta a nobis quam accidens. Videtur quod sic, quia secundum Philosophum in littera substantia est prior accidente natura; ergo prius intelligitur. Contra: accidentia magnam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, primo *De anima*; ergo posterius intelligitur. Respondeo quod aliquid est prius alio dupliciter, vel in se vel quo ad nos. Secundum se, certum est quod substantia est prius intellecta quam accidens. Sed utrum sit prius intellecta a nobis, de hoc est dubium".

accidenti necessitano della sostanza per esistere (e per essere definiti)⁶.

Come è evidente, la strategia di chi cerca di difendere la priorità conoscitiva della sostanza si basa su tre punti: primo, che qualcosa sia conoscibile nel modo e nella misura in cui è, per cui l'ordine conoscitivo riflette l'ordine dell'essere; secondo, che l'ordine conoscitivo preso in considerazione è quello di tipo definizionale, stando al quale ciò che è sostanza e ciò che è accidente sono assunti sotto la descrizione di sostanza e di accidente, rispettivamente; terzo, che per 'sostanza' ci si riferisce principalmente all'oggetto esistente preso come una totalità piuttosto che a qualcosa che è nascosto dietro o dentro l'oggetto. In questo senso, la contrapposizione sostanza/accidenti non è tanto quella tra un insieme di proprietà superficiali e qualcosa, diverso dall'oggetto, che soggiace a quelle proprietà, quanto quella tra l'oggetto considerato insieme alle sue proprietà e l'oggetto considerato a prescindere dalle (o in modo indeterminato rispetto alle) sue proprietà, dove le proprietà sono soprattutto quelle qualitative.

Dall'altro lato, se qualcuno volesse difendere la priorità conoscitiva degli accidenti, potrebbe insistere sulla continuità tra conoscenza sensibile e conoscenza intelligibile, e sulla priorità della ricezione della specie accidentale, argomentando che gli accidenti singolari sono gli oggetti propri della sensazione, di conseguenza gli accidenti universali devono essere gli ogget-

6. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va: "Circa quod est sciendum quod aliquid est prius quo ad nos dupliciter, vel generatione vel perfectione. Et secundum hoc dicunt aliqui quod substantia prius intelligitur a nobis quam accidens dupliciter, et prioritate generationis et prioritate perfectionis. Quod probatur, quia illud primo intelligitur a nobis in quo reperitur primum obiectum intellectus nostri; sed primum obiectum intellectus nostri est ens; ergo illud primo intelligitur a nobis in quo primo reperitur ens; sed ens primo reperitur in substantia quam in accidente, et prioritate generationis et prioritate perfectionis; ergo substantia prius intelligitur a nobis prioritate generationis et prioritate perfectionis quam accidens (...). Item, quod est intelligibile per rationem alterius posterius intelligitur; sed accidens non est intelligibile nisi per rationem substantie; ergo accidens posterius intelligitur quam substantia". Ad una tale distinzione, ad esempio, aveva fatto ricorso il cosiddetto Anonimo di Peterhouse, il quale tuttavia se ne era servito per qualificare la risposta. Cfr. *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia sit prior accidente secundum cognitionem*, ms. Cambridge, Peterhouse 152, ff. 33vb-34ra: "Possunt poni due distinctiones. Una ex parte cogniti: aliqua possunt esse nota vel quo ad nos vel secundum naturam, et non sunt eadem pro nobis nota et nota secundum naturam. Tunc dicendum quod substantia prior est et notior secundum naturam suam omni accidente, accidentia tamen sunt notiora quo ad nos (...). Alia est distinctio ex parte prioris: aliquid est prius alio secundum viam generationis, aliquid autem secundum viam perfectionis. Tunc autem substantia prior est accidente secundum perfectionem (cognitionem *ms.*) (...), accidens autem est prius quo ad nos secundum viam generationis".

ti propri dell'intelletto, visto che la conoscenza intelligibile scaturisce ed è mediata dalla conoscenza sensibile⁷. È evidente che qui si ha a che fare con un tipo diverso di conoscenza: non quella per definizione, ma quella per acquisizione. Da questo punto di vista, i sostenitori di questa tesi argomentano che ciò che primariamente colpisce i nostri organi di senso è l'accidente piuttosto che la sostanza, di conseguenza, siccome il successivo processo di astrazione altro non è che un processo di generalizzazione e purificazione del materiale percettivo, ciò che primariamente resta nell'intelletto è la specie dell'accidente piuttosto che quella della sostanza.

Quelle che abbiamo fin qui ricostruito sono, per Francesco, le due principali opzioni in giuoco. Prima di fornire la sua soluzione, Francesco esclude brevemente una seconda risposta, la quale propone una diversa qualificazione del conoscere, distinguendo tra una conoscenza confusa di una cosa e una conoscenza distinta. Stando alla conoscenza confusa, gli accidenti precedono la sostanza, ma stando alla conoscenza distinta, la sostanza precede gli accidenti⁸. Francesco semplicemente esclude questa risposta perché non mantiene lo stesso ordine tra conoscenza confusa e conoscenza distinta, come invece dovrebbe (probabilmente perché, anche se Francesco non dice niente al riguardo, una conoscenza distinta altro non è che la precisazione di

7. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va: "Contra: illud universale est prius apud intellectum in ordine intellectualium cuius singulare est prius apud sensum (intellectum *ms.*) in ordine sensibilibus. Patet, quia qualem ordinem habent ad invicem singularia <in ordine sensibilibus>, talem ordinem habent ad invicem universalia in ordine intellectualium; sed singulare accidentis est prius apud sensum quam singulare substantie; ergo universale accidentis est prius apud intellectum quam universale substantie et perfectius, quia singulare accidentis est perfectius apud sensum quam singulare substantie. Item, quia ens naturale non agit in materiam nisi mediantibus accidentibus, ideo prius imprimat in materiam similitudinem accidentis quam similitudinem substantie, quia alterationis terminus prior est termino generationis. Ergo similiter, quia obiectum naturale non movet intellectum nisi mediantibus accidentibus, quia non movet intellectum nisi mediante sensu, qui primo apprehendit accidentia, ergo prius imprimat similitudinem accidentis in intellectu quam substantie, et ita accidens prius intelligitur quam substantia. Item, intellectus noster procedit ab imperfecto secundum naturam ad prius secundum nos (*fort. pro* secundum naturam), ut dicit Philosophus, primo *Physicorum*; sed substantia est prior secundum naturam accidente; ergo accidens est prius quod ad nos, quia in naturalibus priora secundum naturam sunt posteriora quo ad nos".

8. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49va-b: "Alii dicunt quod duplex est notitia, distincta et indistincta. Quantum ad notitiam confusam, accidens precedit substantiam, sed quantum ad notitiam distinctam, e converso, substantia precedit accidens".

una conoscenza confusa). Quindi, se si ha prima una conoscenza confusa degli accidenti, si avrà prima anche una conoscenza distinta degli accidenti⁹.

La soluzione di Francesco muove da un differente chiarimento. Quando parliamo di sostanza e accidente, possiamo parlarne in due modi diversi: o formalmente, quanto alle loro rispettive descrizioni ('essere in sé' e 'essere in altro'), oppure materialmente, quanto ai soggetti cui si attribuiscono tali descrizioni ('ciò che è in sé' e 'ciò che è in altro')¹⁰. Detto altrimenti, 'sostanza' e 'accidente' sono termini che possono essere considerati o intensionalmente o estensionalmente. Alla luce di questo chiarimento, uno si aspetterebbe una soluzione qualificata, invece Francesco afferma che la conoscenza dell'accidente precede quella della sostanza in entrambi i casi. Francesco dà due argomenti, entrambi problematici.

L'argomento elaborato da Francesco per sostenere, da un punto di vista materiale, l' anteriorità conoscitiva degli accidenti è il seguente. L'essenza di un accidente precede quella della sostanza perché l'essenza di un accidente è ciò che primariamente si propone all'intelletto sotto la veste di una similitudine o immagine mentale. Infatti, l'essenza della sostanza è conosciuta solo *per accidens*, ossia tramite un'immagine mentale, la quale è conosciuta *per se*. Siccome l'immagine mentale è un accidente, segue che almeno un accidente è conosciuto *per se*. In secondo luogo, Francesco osserva che la sostanza sensibile esistente nella realtà extra-mentale è avvolta dagli accidenti (*involuta accidentibus*), perciò non può continuare a esistere nella realtà extra-mentale se non mediante gli accidenti. Se l'essenza della sostanza, riflessa nell'immagine mentale, è avvolta dall'essenza degli acci-

9. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Contra: istud dictum est sine ratione, quia sicut se habet notitia confusa ad notitiam confusam, ita se habet notitia distincta ad notitiam distinctam; sed notitia confusa accidentis est prior notitia confusa substantie (substantia *ms.*); ergo similiter notitia distincta accidentis est prior notitia distincta substantie".

10. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Ideo dicendum aliter quod de accidente et substantia possumus loqui dupliciter, vel formaliter, quantum ad rationem essendi in se et rationem essendi in alio, vel materialiter, quantum ad illa quibus conveniunt iste rationes, quia aliud est esse in se et aliud quod est in se, quia esse in se est quidam modus essendi entis in se, ens in se est quedam natura subiecta illi modo, sicut fuit declaratum in precedenti questione. Similiter (?), de substantia et accidente possumus loqui dupliciter, vel quantum ad esse in se et esse in alio, vel quantum ad ens in se et ens in alio, quibus conveniunt ista duo, et utroque modo dico quod accidens est prius intellectum quam substantia".

denti, segue che l'essenza della sostanza non può continuare a esistere nell'intelletto né a muovere l'intelletto se non mediante l'essenza degli accidenti¹¹.

L'argomento elaborato da Francesco per sostenere, da un punto di vista formale, l'anteriorità conoscitiva degli accidenti, invece, è il seguente. La proprietà 'essere in altro' esprime una proprietà positiva, mentre 'essere in sé' esprime una proprietà negativa, e ciò che è positivo precede ciò che è negativo. La ragione di ciò è che 'essere in sé' equivale a 'essere in sé soggettivamente (*subiective*)' e questo equivale a 'non essere in altro soggettivamente': da qui scaturisce l'ordine di priorità tra le due proprietà. In particolare, l'argomento di Francesco assume che niente è, in modo positivo, soggettivamente in se stesso, perché niente è, in modo positivo, di se stesso (*nihil positive est sui ipsius*). Ma se *esse in se subiective* fosse un modo di essere positivo, *esse idem* sarebbe in modo positivo soltanto di se stesso. È però impossibile che qualcosa sia soltanto di se stesso, quindi è altrettanto impossibile che qualcosa sia soggettivamente, in modo positivo, in se stesso. Se dunque qualcosa è soggettivamente in se stesso, questo va inteso in senso negativo, nel senso cioè di non essere soggettivamente in altro¹².

11. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Ad hoc dico quod accidens est prius substantia. Quod patet, quia illud prius intelligitur ab intellectu quod prius proponitur sibi sub ratione similitudinis <sensibilis> et intelligibilis; sed quidditas accidentis prius presentatur intellectui quam quidditas substantie; ergo accidens prius intelligitur quam substantia. Probo minorem, quia illud quod est per se est prius eo quod est per accidens; sed quidditas substantie presentatur intellectui per accidens. Patet, quia obiectum non presentatur intellectui nisi mediante ymagine et in ipsa ymagine; ymago autem per se apprehenditur et est accidens, subiectum autem solum per accidens; ergo accidens prius presentatur intellectui quam substantia. Item, substantia sensibilis extra est involuta accidentibus, ideo non manet realiter extra nisi mediantibus accidentibus; ergo si quidditas substantie in ymagine est involuta quidditate accidentis, non manet in intellectu nisi mediante quidditate accidentis, neque etiam ipsum movet nisi mediante quidditate accidentis; ergo accidens prius intelligitur quam substantia".

12. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 49vb: "Primum patet, quia affirmatio est prior apud intellectum quam negatio correspondens; sed esse in alio est quidam modus positivus, esse autem in se et per se est quidam modus essendi negativus, quia esse in se subiective est quod non est in alio subiective; <ergo esse in alio subiective> est prius apud intellectum quam esse in se subiective. Probo, quia nichil est positive subiective in se [in se] ipso, quia nichil positive est sui ipsius; sed si esse subiective in se esset modus essendi positivus, esse idem positive esset solum sui ipsius; quod est impossibile. Cum ergo sit impossibile quod aliquid sit solum sui ipsius, impossibile est quod aliquid sit subiective positive in se ipso. Si ergo aliquid est subiective

Come detto, gli argomenti dati da Francesco non sono del tutto piani. Il primo, ad esempio, cerca di stabilire l' anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza invocando un accidente *sui generis* come l' immagine mentale di una cosa. A parte il tradizionale rischio scettico insito nell' affermare che si conosce qualcosa conoscendo preventivamente la rappresentazione di quella cosa, se uno non accettasse l' esistenza di immagini mentali, l' argomento risulterebbe poco stringente. In ogni caso, l' argomento non prova che un accidente extra-mentale sia conosciuto prima della sostanza, ad esempio che il colore di un tavolo sia conosciuto prima del tavolo. Se l' argomento fosse applicato agli accidenti extra-mentali, si aprirebbe pericolosamente un regresso all' infinito, perché tali accidenti sarebbero conosciuti tramite un altro accidente mentale che, per essere conosciuto, richiederebbe, in quanto accidente, un terzo accidente e così via. In aggiunta, sostenere l' anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza in base al fatto che la rappresentazione di una cosa è un accidente non appare conclusivo, almeno finché non si sia dimostrato che un accidente non può essere la rappresentazione di una sostanza, escludendo così che conoscere un accidente equivalga a conoscere la rappresentazione di una sostanza. Da un altro punto di vista, l' argomento non chiarisce la relazione logica che sussiste tra tre casi epistemicamente differenti: conoscere una sostanza che possiede degli accidenti, conoscere una sostanza insieme ai suoi accidenti e conoscere gli accidenti di una sostanza. Pur ammettendo, con Francesco, che l' essenza della sostanza sia 'avvolta' (*involuta*) dall' essenza degli accidenti, questo non implica che si conosca prima l' essenza degli accidenti dell' essenza della sostanza. Se così fosse, resterebbe da spiegare come si possa passare dalla conoscenza dell' essenza degli accidenti alla conoscenza dell' essenza della sostanza.

Anche il secondo argomento presenta delle difficoltà. Se da un lato, come diremo, è comprensibile perché Francesco si rifiuti di ammettere che, in assoluto, qualcosa possa esistere soggettivamente in sé stesso in modo positivo, dall' altro lato, per non avere un regresso all' infinito nella catena di ciò che è in altro, occorre che, almeno sul piano metafisico, alla fine qualcosa sia detto esistere in sé stesso, per cui si deve concedere che sia possibile fornire una caratterizzazione positiva - almeno relativamente a una data teo-

in se ipso, hoc est solum negative, quia non est subjective in alio". L' argomento presenta dei punti di difficoltà. Ad esempio, non è chiaro se l' espressione *esse idem*, che compare in un passo cruciale della *probatio* di Francesco, faccia riferimento alla proprietà di essere lo stesso o identico, oppure allo stesso essere ricordato in precedenza. Nel primo caso, sfugge la connessione tra questa proprietà e l' argomento. Nel secondo caso, che è quello probabile, l' argomento risulta piuttosto debole.

ria metafisica e a una data interpretazione della relazione di essere in altro - di ciò che esiste soggettivamente in se stesso. In particolare, non è molto chiaro che cosa intenda dire Francesco quando afferma che questa situazione non può darsi perché niente è positivamente di se stesso (*nihil positive est sui ipsius*). Questa limitazione potrebbe essere intesa in termini linguistici (*scil.* niente è detto in modo positivo di sé stesso) oppure, come probabile, in termini metafisici. In questo secondo caso, Francesco intenderebbe dire che siccome nessuna cosa esiste ed è ciò che è in virtù di se stessa, allora nessuna cosa esiste ed è in un dato modo in virtù di se stessa. Non è comunque chiaro se questa limitazione sia solo fattuale o anche di principio e se riguardi proprietà particolari, proprie di ciascuna sostanza (come 'essere uomo'), o anche proprietà generali (come 'essere in sé').

Lasciando da parte queste difficoltà, comunque, su cui non è possibile dilungarsi oltre, i due argomenti dati da Francesco veicolano idee filosofiche interessanti, su cui vale la pena invece di soffermarsi. Soprattutto l'intuizione filosofica che sta dietro il secondo argomento è degna di nota. Come si è detto, per Francesco, la condizione di essere in se stesso soggettivamente non può essere posseduta, in modo positivo, da una cosa. Ciò sembra dipendere da due fatti. Primo, dal fatto che il nostro punto di osservazione della realtà è interno alla realtà osservata, per cui possiamo arrivare a dare solo una caratterizzazione relativa degli enti ultimi considerati in una data teoria metafisica. Secondo, dal fatto che il nostro unico modo di conoscere la realtà sembra consistere nel descrivere le cose rispetto a qualcos'altro di cui si dicono o in cui si trovano. In termini predicativi, cioè. Di conseguenza, quando troviamo qualcosa che non si può più dire rispetto a qualcos'altro, dobbiamo arrestarci a questa constatazione, non potendo stabilire in positivo che cosa sia quella cosa in sé stessa.

Alla luce di questi due fattori, la sostanza e, in generale, gli oggetti dell'esperienza comune si delineano semplicemente come il depositato ultimo di una serie di accidenti, il livello base di un'ontologia che, in linea di principio, è sempre ulteriormente riducibile rispetto a qualcosa di più fondamentale, il quale rimane comunque sempre incarakterizzabile in sé stesso in modo positivo. Così, gli accidenti sono definiti rispetto all'essere in altro, ma la sostanza non può essere definita rispetto all'essere in sé, ma solo rispetto al non essere in altro e rispetto all'essere in essa degli accidenti. Non vi è modo di dire, in positivo, in che cosa consista l'essere in sé della sostanza. Né, probabilmente, di sapere quali siano le entità ultime che esistono in se stesse. La nozione della sostanza esprime in definitiva un concetto negativo. Questa è stata anche l'intuizione di Aristotele nel capitolo 5

delle *Categorie*, ribadita poi in *Metafisica* VII, 3, quando ha fornito la sua celebre caratterizzazione di sostanza come ciò di cui tutte le altre cose si dicono o in cui tutte le altre cose si trovano, non essendo detto a sua volta di nient'altro né trovandosi in nient'altro.

Da un altro punto di vista, l'idea contenuta nel primo argomento, che la sostanza non possa esistere del tutto priva di accidenti, presenta aspetti interessanti. Alla luce di questa impossibilità, la sostanza appare come una realtà indeterminabile in se stessa; e l'idea successiva che gli accidenti siano ciò che primariamente è conosciuto di una cosa tende a ridurre la sostanza a nient'altro che a un agglomerato stabile e coordinato di determinazioni accidentali. In quest'ottica, la nozione di sostanza o oggetto viene ad esprimere un concetto complesso e derivato, costruito a partire dalla conoscenza degli accidenti; in pratica, la sostanza risulta difficilmente distinguibile da un insieme di accidenti. Questo non deve però ingannare. La possibile riduzione della sostanza a una totalità di accidenti, seppur derivabile logicamente da quanto Francesco dice, non è affermata espressamente da Francesco. Non mi sembra che il teologo appignanese arrivi a negare che la sostanza sia qualcosa che esiste al di là degli accidenti. Un oggetto dell'esperienza comune non sembra essere spiegabile, per Francesco, come una mera somma di accidenti. Prova ne è che un oggetto può perdere o rimpiazzare una o l'altra o, in successione, anche tutte le sue proprietà accidentali continuando a restare un oggetto di un certo tipo. Ciò che Francesco nega, piuttosto, è la possibilità di avere un accesso diretto, primario e privilegiato alla sostanza. Una conseguenza di questo approccio è il venir meno di una corrispondenza rigida tra piano conoscitivo e piano metafisico. Quando risponde all'argomento avicenniano, ad esempio, Francesco ammette che l'essere si trovi prima nella sostanza e poi negli accidenti, nel senso che gli accidenti hanno bisogno di una sostanza per esistere. Tuttavia, l'essere si presenta all'intelletto prima negli accidenti e poi nella sostanza. Infatti, un conto è domandarsi della causa della conoscenza di un oggetto x e un conto è domandarsi della conoscenza di x . Qualcosa x può essere conosciuto tramite qualcos'altro y o causalmente o formalmente. Se y è causa di x , sebbene x sia in assoluto meno conoscibile di y , tuttavia x può essere conosciuto prima di y . Così, x può essere conosciuto formalmente in se stesso, sebbene causalmente solo tramite y , supposto che vi sia un rapporto causale tra x e y ¹³.

13. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: "Ad secundam rationem dicendum quod aliquid est intelligibile per aliud dupliciter,

Riassumendo, se un accidente è considerato rispetto alla proprietà di ‘essere in altro’, è evidente che non potrà essere conosciuto se non in riferimento a qualcos’altro, ossia conoscendo anche l’altra cosa in cui si trova. Ma questa - osserva Francesco - non è la conoscenza propria o primaria degli accidenti. Se consideriamo gli accidenti rispetto al soggetto della proprietà di ‘essere in altro’, si ha che la conoscenza propria o primaria degli accidenti è una conoscenza semplice. Nel caso di una conoscenza semplice, l’attribuzione a qualcos’altro non è inclusa, perché altrimenti tale conoscenza sarebbe una conoscenza complessa¹⁴. Di conseguenza, se sappiamo che x è in y , bisogna prima aver conosciuto x e y in se stessi. In sintesi, l’ordine logico nell’acquisizione della conoscenza di ciò che è sostanza e ciò che è accidente è fissato da Francesco in quattro tappe. Primo, l’intelletto afferra la natura dell’accidente in se stessa e in maniera assoluta. Secondo, l’intelletto afferra la natura della sostanza in se stessa e in maniera assoluta. Terzo, l’intelletto apprende che l’accidente è nella sostanza, derivando la proprietà di essere in altro, che attribuisce all’accidente. Quarto, l’intelletto

vel formaliter vel causaliter tantum. Illud ergo quod est intelligibile per aliud formaliter posterius intelligitur quam illud quod est intelligibile per se. Sed illud quod est intelligibile per aliud solum causaliter, licet de se sit posterius intelligibile, tamen ab intellectu, qui procedit de posteriori ad prius, prius intelligitur (...). Ad minorem propositionem, cum dicitur quod accidens est intelligibile per substantiam, dico quod verum est causaliter, non autem formaliter, sed formaliter est intelligibile se ipso”.

14. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: “Ad tertiam dicendum quod accidens potest considerari dupliciter, vel quantum ad ipsum esse in alio vel quantum ad illud quod est in alio. Si quantum ad esse in alio, sic verum est quod numquam concipitur nisi in attributione ad aliud et ideo numquam intelligitur nisi cointelleto alio. Sed hec non est notitia accidentis propria (vel prima/primaria: *pa ms.*). Si vero loquamur de accidente quantum ad illud quod est in alio, sic dico quod non semper concipitur nisi in attributione ad aliud. Quod patet, quia conceptus attributionis est conceptus complexus; notitia autem complexa presupponit notitiam simplicem et incomplexam. Primo ergo concipitur accidens in se quam attribuatur substantie. Sic primo concipitur predicatum in se quam attribuatur subiecto”. Sulla possibilità per un accidente di essere conosciuto di per sé, a prescindere dal soggetto in cui inerisce, si veda anche *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6 (*Utrum accidens possit intelligi sine subiecto*), ms. cit., f. 51vb: “Ideo videtur esse dicendum aliter quod de accidente possumus loqui dupliciter, vel quantum ad rationem essendi <in alio>, a qua accipitur natura accidentis, vel quantum ad illud quod est in alio, cui imponitur natura accidentis. Si loquamur de accidente quantum ad rationem essendi in alio, sic dicendum quod accidens simplici intellectu aliquo potest intelligi non cointelleto subiecto. Quod sic patet, quia prius potest intelligi sine posteriori; sed accidens est prius sua inherentia (...); ergo accidens potest intelligi sine inherentia; sed intelligendo accidens sine inherentia, intelligitur sine subiecto”.

deriva la proprietà di non essere in altro, quindi la proprietà di essere in sé, che assegna alla sostanza¹⁵.

Ritourneremo su alcuni aspetti di questa analisi in sede di conclusione. Per il momento, alla luce di questa prima questione, si può dire che, per Francesco, gli accidenti abbiano una secondarietà sulle sostanze in termini metafisici, ma un'assoluta primarietà in termini conoscitivi.

2. Se la forma sostanziale sia più sostanza del composto

In base alle ragioni epistemologiche stabilite in precedenza, una sostanza non appare qualcosa di diverso da un oggetto dell'esperienza comune che è avvolto e nascosto dagli accidenti. La sostanza non è il nucleo oscuro di un oggetto, ma è l'oggetto stesso considerato a prescindere dalle sue determinazioni accidentali. Dopo aver chiarito questo punto, il problema di Francesco è adesso quello di determinare quale sia la struttura degli oggetti dell'esperienza comune. In particolare, si tratta di stabilire se il composto sia più sostanza della forma sostanziale. Rispetto al testo della *Metafisica*, questa questione è posta in occasione del capitolo 3 del VII libro. In quel capitolo, Aristotele indaga il primo senso di sostanza che ha enumerato, ossia la sostanza come sostrato (*upokeimenon*)¹⁶. Aristotele inizia il capitolo ricordando che sostrato è ciò di cui le altre cose si dicono mentre esso stesso non è detto di nient'altro, proponendo poche linee dopo la seguente caratterizzazione generale di sostanza, che riecheggia quella data nelle *Categorie*: sostanza è ciò che non si dice di un sostrato, ma di cui si dicono le altre cose. Aristotele osserva che questa caratterizzazione non è né sufficiente né chiara, perché porta a individuare la materia come la vera e genuina sostanza. Tolte infatti da un oggetto le sue determinazioni accidentali, sembra che non possa restare nient'altro se non la materia, cosicché ogni cosa in ultima analisi si dice della materia. Aristotele propone allora di rigettare o quantomeno raffinare la precedente caratterizzazione di sostanza,

15. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 3, ms. cit., f. 50ra: "Est ergo iste ordo in intelligendo, quod intellectus primo intelligit naturam accidentis in se et absolute; secundo autem intelligit naturam substantie in se et absolute; tertio autem intelligit accidens esse in substantia, tunc intelligit primo esse in alio subiective, quod est proprium accidenti; quarto intelligit non esse in alio subiective, tunc intelligit esse in se. Et sic patet quod uniformiter accipiendo semper accidens precedit substantiam eodem ordine, licet in alio ordine substantia precedat accidens".

16. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1028b33-36.

considerando le proprietà di essere separabile (*choriston*) e di essere un questo qualcosa (*tode ti*) come le caratteristiche proprie della sostanza. Alla luce di queste due nuove caratteristiche, la conclusione di Aristotele è che *la forma e il composto (to eidos kai to ex amphoin) sembrano essere più sostanza della materia*¹⁷.

All'inizio del capitolo, però, Aristotele era sembrato suggerire una diversa linea d'indagine. Piuttosto che escludere la materia dall'ambito della sostanzialità (o della sostanzialità in senso primario, o pieno e proprio), Aristotele era sembrato interessato a restringere quest'ambito alla sola forma. Aveva infatti argomentato che siccome la nozione di sostrato si può predicare sia della forma sia della materia sia del composto, allora, se si trova un argomento per cui la forma risulta anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia, per la stessa ragione *la forma sarà anteriore e maggiormente essere anche rispetto al composto (tou ex amphoin)*¹⁸. Il testo greco in quel punto è però controverso. Secondo una lezione registrata dai manoscritti del secondo ramo della tradizione, che legge *to ex amphoin* invece di *tou ex amphoin*, l'argomento iniziale risulta lo stesso di quello finale. La difesa dell'una o dell'altra lezione, ovviamente, restituisce interpretazioni diverse del capitolo. Comunque sia, le traduzioni latine registrano tutte la prima lezione¹⁹, per cui il testo che tramandano propone l'anteriorità della forma rispetto al composto, ed è questa lezione che Francesco discute nella sua questione. In particolare, Francesco divide la questione in tre articoli, riguardanti: (2.1) in che modo materia e forma siano sostanza, (2.2) se la forma sia più sostanza della materia, e (2.3) se la forma sia più sostanza del composto.

2.1. In che modo materia e forma siano sostanza

Riguardo a questo punto, Francesco distingue due sensi fondamentali del termine 'sostanza'. Da una parte, 'sostanza' indica un genere generalissimo che è determinabile tramite differenze divisive, mentre dall'altra, indi-

17. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1029a27-30.

18. Cfr. *Met.*, VII, 3, 1029a5-7. Su questo capitolo e sul modo di intendere le diverse proprietà del sostrato, si veda M.J. LOUX, *Primary Ousia: An Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca-London 1991, cap. 1-2.

19. Cfr. e.g. *Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, in *Aristoteles Latinus*, t. XXV 3.2, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden-New York-Köln 1995, p. 134, ll. 73-74; *Translatio Anonyma sive 'Media'*, in *Aristoteles Latinus*, t. XXV 2, ed. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden 1976, p. 125, ll. 15-17.

ca tutto ciò che non è in qualcosa come in un soggetto, a prescindere che sia determinabile o meno da differenze. Nella prima accezione, ‘sostanza’ esprime un senso univoco rispetto alle cose che sono contenute nella sua estensione. Nella seconda accezione, invece, ‘sostanza’ è una nozione transcategoriale, che non esprime un senso univoco, ma equivoco (o forse - aggiunge senza impegnarsi Francesco - analogo)²⁰. Nella prima accezione, ‘sostanza’ cattura un senso più ristretto: né Dio né una differenza sono sostanze in questo senso. In questa accezione, ‘sostanza’ non può essere predicata della materia e della forma, perché non si danno differenze che permettano di arrivare, dalla sostanza come genere, alla materia e alla forma. Nella seconda accezione, invece, ‘sostanza’ può essere predicata della materia, della forma e del composto²¹. Né la materia né il composto

20. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 1, ms. cit., f. 50rb: “Quantum ad primum sciendum quod substantia potest accipi dupliciter. Uno modo potest accipi substantia prout substantia est quoddam genus generalissimum determinabile per suas differentias divisivas, et sic substantia est quoddam univocum ad omnia per se contenta sub ipsa (...). Secundo modo potest accipi substantia magis large, pro omni eo quod non est in aliquo sicut in subiecto, sive illud sit determinabile per differentias sive non; et isto modo substantia est quoddam transcendens non univocum, sed equivocum vel forte analogum”. Sul senso analogo del termine ‘sostanza’, si vedano ad esempio PIETRO D’ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. Cambridge, Peterhouse 152, ff. 191vb-192ra: “Dico quod forma, aggregatum et materia est substantia. Ratio autem per quam forma dicitur substantia est quia est illud quo aliquid primo habet esse. Aggregatum autem dicitur substantia quia per aliquid sui habet esse, puta <per> formam. Item, materia dicitur substantia quia est illud quo aliquid potest esse. Iste autem rationes per quas forma dicitur substantia et aggregatum, iterum et materia, sunt rationes diverse, et ideo nomen substantie de hiis tribus non dicitur per rationem unam penitus, iterum nec per rationes diversas penitus et equivoce (...), et ideo nomen substantie dicitur de istis medio modo, scilicet secundum prius et posterius”; RODOLFO IL BRETONE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7 (*De quo substantia per prius dicatur, utrum de materia vel forma vel composito*), ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. soppr. E. I. 252, f. 293vb: “De ista questione intelligendum est primo quod substantia de istis non dicitur univoce penitus neque pure equivoce, sed analogice (...). Forma est illud per quod aliquid habet esse primo (...). Ratio autem quare compositum dicitur substantia est quia per aliquid sui <habet> esse. Ratio autem quare materia dicitur substantia est quia est illud quo aliquid habet esse quod possit esse substantia. Iste autem rationes non sunt unum neque <dicuntur> pure equivoce”; ANONIMO DI PETERHOUSE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia vere dicatur de materia et forma*, ms. cit., f. 34ra: “Intelligendum quod substantia dicitur de materia et forma non equivoce nec pure univoce, sed analogice”. Si può vedere anche ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, c. 3, q. 1 (*Que divisio sit substantie in materiam et formam*), ed. Venetiis 1572, f. 188rb.

21. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 1, ms.

sono in altro, quindi sono sostanze. La forma, però, potrebbe far problema: essa, infatti, è in altro (*scil.* nella materia), quindi dovrebbe essere esclusa dall'insieme di ciò che è sostanza. Uno potrebbe evitare questo inconveniente dicendo che la forma, pur essendo in altro, non è in altro come in un soggetto o non è in qualcos'altro che sia un soggetto²². Nell'articolo successivo, però, Francesco invoca proprio il fatto che la forma è in altro come in un soggetto per attribuire alla materia un qualche grado di entità e priorità in termini sostanziali²³. Di fatto, Francesco non chiarisce in che modo il senso trans-categoriale di sostanza può essere applicato anche alla forma.

2.2. *Se la forma sia più sostanza della materia*

Il secondo punto è quello più difficile da chiarire. In termini predicativi, come il primo argomento aristotelico del capitolo conclude e come lo stesso Francesco ricorda, la forma si dice o, comunque, si trova in qualche modo nella materia, per cui la materia risulta più ente della forma. All'opposto, però, vi è che la forma è più attuale della materia, che è qualcosa di puramente potenziale.

Di nuovo, la risposta di Francesco muove da una distinzione. Se ci riferiamo alla materia e alla forma rispetto a ciò che esse sono in assoluto, non vi è dubbio che la forma sia più sostanza della materia, perché la forma possiede un grado maggiore di entità sostanziale²⁴. Ugualmente, se ci riferiamo

cit., f. 50rb: "Ad propositum dico quod substantia que est genus non dicitur per se de materia nec de forma, sed solum substantia que est transcendens; de composito autem dicitur utraque substantia, et substantia transcendens et substantia que est genus".

22. Francesco non ricorda questo possibile modo di rispondere, adottato invece dall'Anonimo di Peterhouse (*Questiones in Metaphysicam*, VII, q. *Utrum substantia vere dicatur de materia et forma*, ms. cit., f. 34ra: "omne quod est in subiecto habente speciem est accidens, ut Avicenna dicit; forma autem substantialis, licet sit in materia, non tamen est in subiecto habente speciem; ergo et cetera").

23. Cfr. sotto, nota n. 26.

24. Francesco preciserà nella questione successiva che la forma possiede un grado di entità maggiore della materia, in termini di attualità, in modo assoluto (*simpliciter*), mentre la materia, che in assoluto è pura potenzialità, possiede un qualche grado di attualità solo sotto un certo rispetto (*secundum quid*). Si veda FRANCESCO D'APPIGNANO, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 5, ms. cit., f. 51ra-va (ma anche V, q. 25 [=VI, q. 10, in ZIMMERMANN, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare*, p. 144], ms. cit., f. 44ra-va). Su questa questione e sulla concezione che Francesco ha della materia, rinvio a N. SCHNEIDER, *Franciscus de Marchia über die Wirklichkeit der Materie (Metaph. VII q. 5)*, in *Franziskanische Studien* 71 (1989), pp. 138-158.

ad esse rispetto al modo di essere positivo che è ‘essere in altro soggettivamente’, di nuovo la forma è più sostanza della materia, perché la forma è sostrato per un numero maggiore di accidenti che la materia, e il composto è il sostrato degli accidenti in virtù della forma piuttosto che della materia²⁵. Se invece ci riferiamo ad esse rispetto al modo di essere negativo che è ‘non essere in altro soggettivamente’, allora la materia è più sostanza della forma, poiché la materia è il soggetto ultimo di ogni altra cosa, mentre la forma si trova a sua volta nella materia²⁶. La conclusione di Francesco è così qualificata: in assoluto, la forma è più sostanza della materia; sotto un certo rispetto, invece, la materia può essere più sostanza della forma²⁷.

2.3. *Se la forma sia più sostanza del composto*

La questione dell’ordine di sostanzialità tra forma e composto è una *vexata quaestio*²⁸. Da un lato, se il problema viene formulato in termini causali, la forma appare il fattore responsabile della sostanzialità del composto,

25. Anche questo argomento appare poco perspicuo. In particolare, non è chiaro perché Francesco riferisca la proprietà di ‘essere in altro’ alle cose che sono nella materia e nella forma piuttosto che alla forma e materia stesse rispetto ad altre cose.

26. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50va: “Respondeo. Ad hoc potest dici quod forma et materia possunt considerari dupliciter, vel secundum illud quod sunt simpliciter, vel quantum ad modum essendi, et hoc dupliciter: vel quantum ad modum essendi negativum qui est ‘<esse> per se et non in alio subiective’, vel quantum ad modum essendi positivum qui est ‘<esse> in alio subiective vel in aliis’. Loquendo de materia et forma quantum ad illud quod sunt simpliciter, scilicet primo modo, sic forma est magis substantia quam materia, quia forma plus habet de entitate substantiali quam materia. Similiter, loquendo quantum ad modum essendi positivum qui est ‘esse in alio subiective vel in aliis’, adhuc forma est magis substantia quam materia, quia forma magis substat accidentibus quam materia et compositum magis substat accidentibus per formam quam per materiam. Sed loquendo de materia et forma quantum ad modum essendi negativum, sic materia magis induit modum substantie quam forma, quia materia in nullo alio est subiective, sed ipsa est subiectum omnium aliorum; forma autem aliquo modo est in subiecto, scilicet in materia”.

27. Cfr. FRANCESCO D’APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50va: “Et sic forma simpliciter est magis substantia quam materia, materia vero secundum quid est magis substantia quam forma, et hoc non est inconveniens, sicut non est inconveniens quod materia sit prior quam forma”.

28. Su questo problema, mi permetto di rinviare a F. AMERINI, *The Semantics of Substantial Names: The Tradition of the Commentaries on Aristotle’s Metaphysics*, in *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévale*, di prossima pubblicazione.

quindi, come aveva già notato Tommaso D'Aquino, la forma è più sostanza del composto, nella misura in cui la causa dell'essere di una cosa è più essere della cosa causata²⁹. Gli argomenti che riporta Francesco insistono tutti su questo principio e sottolineano il carattere di 'purezza' della forma in termini di attualità e assenza di materialità. Dall'altro lato, tuttavia, se il problema è impostato in termini categoriali, il composto risulta il soggetto ultimo, mentre la forma è sostanza solo nella misura in cui è parte del composto. Ma, come noto, ciò che è parte esiste solo in potenza nel tutto, quindi solo il tutto esiste in atto. Tutto ciò sembra un modo di dire che l'attualità della forma e della materia cessano di esistere, come attualità indipendenti, nel momento in cui l'attualità del composto è realizzata. Nella tradizione, alcuni autori avevano difeso la priorità sostanziale del composto sulla materia e sulla forma facendo notare, tra le altre cose, come il termine *substantia* etimologicamente non derivi da *substare* ma da *subsistere*³⁰.

Un primo modo di rispondere alla questione dell'ordine di sostanzialità tra forma e composto potrebbe essere quello di distinguere tra ciò che è ente in assoluto e ciò che è ente in atto. Nel primo senso, il composto potrebbe essere detto più ente della forma, mentre nel secondo la forma più ente del composto (dal momento che la forma è priva di parti materiali che, in quanto materiali, sono potenziali). Per Francesco, però, questa risposta non funziona. Il composto è più ente della forma anche rispetto all'attualità.

29. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Videtur quod forma sit magis ens quam compositum, primo quia propter <quod> unumquodque tale, et illud magis; sed compositum est ens in actu per formam; ergo forma est magis in actu quam compositum". Si veda TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum*, VII, lec. 2, ed. R. SPIAZZI, Torino-Roma 1964, n. 1278: "Unde patet, quod forma est prior quam materia, et etiam est magis ens quam ipsa, quia propter quod unumquodque et illud magis". Si veda anche AVERROÈ, *Commentarium in Metaphysicam*, VII, t.c. 7, ed. Venetiis 1572, vol. VIII, ff. 157K-158B.

30. Cfr. e.g. PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192rb: "Ad rationem, cum arguitur quod materia sit primo substantia, quia substantia dicitur a substando, dico quod substantia non dicitur a substando, sed a subsistendo; subsistere autem est habere esse in se, non in alio, et hoc convenit primo substantie". Per un raccordo tra i due sensi di sostanza, si veda RODOLFO IL BRETONE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7, *ad argumentum in contrarium*, ms. cit., f. 294ra: "Ad illud quod dicitur quod substantia dicitur a substando, aliquis diceret quod non, sed materia; ergo dicitur a subsistendo (subsistendo *ms.*), et tale quod magis subsistit est compositum, quod subsistit per formam. Vel possumus dicere quod materia non proprie subsistat (*fort. pro* substat), quod per 'substare' intelligit Philosophus aliquid quod per se subsistit, quod substat suis superioribus et accidentibus".

L'attualità del composto, infatti, è maggiore rispetto a quella della forma, in quanto la prima è il fattore di attuazione della seconda³¹.

La risposta di Francesco segue un'altra via. Composto e forma possono essere considerati o in assoluto (*simpliciter*) o sotto un certo rispetto (*secundum quid*). In assoluto, l'entità del composto ha un'attualità maggiore dell'entità della forma, ma sotto un certo rispetto l'entità della forma può avere un'attualità maggiore dell'entità del composto³². Francesco esamina tre rispetti possibili: quello della causalità formale, quello della causalità finale e quello della causalità materiale. La forma è sicuramente più sostanza del composto in senso formale, perché la forma è la causa del tipo di essere sostanziale esibito dal composto e il composto appartiene a una certa specie e a un certo genere in virtù della sua forma. Più articolato il rapporto che Francesco stabilisce tra forma e composto nel caso della causalità finale e materiale. Se la forma sostanziale viene considerata non in quanto principio formale del composto, ma in quanto parte costitutiva del composto, il composto è sicuramente più sostanza della forma almeno quanto alla causalità finale, perché le parti ricevono un certo essere rispetto al fine verso cui sono orientate, e nel caso delle parti tale fine è rappresentato dalla funzione che svolgono all'interno del tutto. La forma, invece, è più sostanza quanto alla causalità materiale, perché la forma è parte del composto e, in quanto parte, precede il composto.

Fin qui il ragionamento di Francesco sembra lineare. A uno sguardo più ravvicinato, però, il rapporto tra il composto e la forma in termini di causalità formale rimane poco chiaro. Dopo aver distinto i diversi rispetti secondo i quali ora la forma ora il composto risultano maggiormente sostanza,

31. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Respondeo. Hic posset dici quod aliquid est magis ens simpliciter et aliquid est magis ens in actu, quia subiectum est magis ens simpliciter ipso accidente, accidens vero est magis ens in actu ipso subiecto, quia accidens non est in potentia ad esse subiecti sicut subiectum est in potentia ad esse accidentis. Sic posset dici in proposito quod compositum est magis ens simpliciter quam forma, forma vero est magis ens in actu, quia forma non habet potentialem partem sui sicut habet compositum. Et hoc modo posset intelligi Philosophus quod forma est magis ens quam compositum. Sed istud non potest stare, quia actualitas actuans est perfectior actualitate actuata; sed entitas totius actuatur a toto; ergo entitas totius est actualior entitate forme".

32. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va-b: "Ideo dico aliter quod totum et forma possunt considerari dupliciter, vel simpliciter vel secundum quid. Simpliciter entitas totius est actualior entitate forme, secundum quid vero entitas forme est actualior entitate totius".

infatti, Francesco aggiunge che il composto ha anche una primarietà in termini di causalità formale, perché il composto è più attuale della forma, quindi il composto è senz'altro anteriore alla forma in termini di causalità finale e formale, posteriore invece in termini di causalità materiale (per quanto questo tipo di causalità sia meno 'rilevante' degli altri tipi)³³. La forma, infatti, in quanto parte è causa materiale del composto, ma il composto, in quanto causato da parti che ne costituiscono l'elemento materiale, è causa formale. Sfortunatamente, però, Francesco non si dilunga a spiegare come riconciliare la priorità della forma sostanziale sul composto quanto alla causalità formale, quando la forma è intesa come principio del composto, con la priorità formale-attuale del composto sulla forma quando quest'ultima è intesa come parte materiale del composto.

3. Osservazioni finali

L'esame di queste due questioni ha fatto emergere come, per Francesco, la sostanza intesa come composto di materia e forma sia l'entità centrale della metafisica. In assoluto, il composto è più sostanza della forma sostan-

33. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 2, ms. cit., f. 50vb: "Quod sic potest declarari, quia totum et forma possunt considerari tripliciter, vel secundum rationem cause materialis cause formalis et rationem causati sibi correspondentis, <vel secundum rationem et rationem causati sibi correspondentis,> vel secundum rationem cause finalis et rationem causati sibi correspondentis. Primo modo comparando totum <et formam>, secundum rationem cause formalis et causati sibi correspondentis, sic forma est magis substantia et magis ens quam compositum, quia forma est causa essendi compositum formaliter; causa autem, ut sic, est aliquo modo potior causato. Comparando vero materiam (*pro* totum) et formam secundo modo, secundum rationem cause finalis (*pro* materialis) et causati sibi correspondentis, sic est dicendum e converso quod totum est magis ens et actualius quam forma, quia licet forma comparata ad materiam habeat rationem forme, tamen comparata ad totum habet rationem cause materialis et imperfecti et totum respectu forme est quemadmodum formale et actuale, quia totum actuale est perfectio suarum partium, formale autem est utraque suarum partium. Similiter, comparando totum et formam secundum rationem cause finalis et causati sibi correspondentis, totum est actualius forma, quia finis est potior hiis que sunt ad finem; esse autem totius est finis et terminus entitatis partium, quia partes non intenduntur finaliter nisi propter entitatem totius. Et ista solum est causa partium in duplici genere cause, et in genere cause formalis et in genere cause finalis. Partes autem sunt causa totius solum in genere cause materialis. Et sic patet quod pluribus modis totum est causa partium quam partes sint causa totius. Similiter, totum nobiliori modo est causa partium quam partes sint causa eius, quia causa formalis et causa finalis sunt nobiliores causa materiali. Et sic patet quomodo totum est magis ens et substantia quam forma".

ziale, mentre la forma, che è più sostanza della materia in assoluto, è più sostanza del composto solo sotto un certo rispetto, così come la materia è più sostanza della forma solo sotto un certo rispetto. La forma continua ad essere il fattore primario nella determinazione della sostanzialità del composto, ma nella misura in cui la materia è dotata di un suo proprio grado di attualità, la forma non svolge più quel ruolo fondamentale, che Tommaso D'Aquino ad esempio gli aveva attribuito, nel ridefinire le parti all'interno di un tutto sostanziale.

La forma è un tipo di attualità che non include parti potenziali, a differenza del composto. Questo potrebbe far pensare, come detto, che la forma sia un'entità metafisicamente più pura e perfetta del composto³⁴. Sotto questo rispetto, Francesco concede che sia così. Ma in assoluto, siccome la forma è un tipo di attualità che è *in potenza* a un'altra attualità (che pur include parti potenziali), allora la forma deve essere considerata un'entità metafisicamente meno perfetta del composto³⁵. Il composto, infatti, risulta un tipo di attualità che non è in potenza a nessun'altra attualità. La forma, invece, sebbene sia più in atto di per sé rispetto alla materia, è di per sé in potenza rispetto al composto³⁶. In una gerarchia delle attualità degli enti –

34. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50va: "Item, secundo, actus qui non habet potentiam partem sui est perfectior actu habente potentiam partem sui, quia actus excludens potentiam est perfectior actu includente ipsam potentiam partem sui, quia non includit materiam; actualitas autem totius includit potentiam partem sui, quia includit materiam; ergo actualitas forme est perfectior actualitate totius". Secondo alcuni interpreti moderni, questo sarebbe, in essenza, anche l'argomento elaborato da Aristotele in *Metafisica*, VII, per sostenere che la forma è l'autentica sostanza prima. Si veda al riguardo M. WEDIN, *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford University Press, Oxford 2000, cap. VIII.

35. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: "Ad secundum, quod actus includens potentiam est imperfectior actu non includente potentiam, dicendum quod actus non includens potentiam, quidam est qui nec includit potentiam partem sui nec ipsum est in potentia ad alium actum, et de tali actu verum est. Quidam vero est actus non includens potentiam partem sui, qui tamen est de se in potentia ad alium actum, includentem potentiam, et talis actus est imperfectior simpliciter actu includente potentiam, ad quem est in potentia, licet sit perfectior secundum quid. Forma autem licet non includat potentiam partem sui, tamen ipsa forma est in potentia ad actum totius compositi, ideo simpliciter est imperfectior composito".

36. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: "Ad tertiam rationem dicendum quod illud quod est se ipso tale absolute est magis tale quam illud quod <est> tale absolute aliquo sui. Similiter, illud quod est tale se ipso primo est magis tale quam illud quod est tale aliquo sui. Ad propositum: forma potest

che appare come l'unico criterio rilevante per delineare la struttura di una metafisica di tipo aristotelico - l'attualità del composto costituisce un'attualità piena e completa, perché sprovvista di ulteriore potenzialità, e al tempo stesso costituisce il fine delle attualità della materia e della forma. In questa prospettiva, l'attualità del composto è più 'pura' dell'attualità della forma, nonostante che includa parti potenziali. In base a ciò, Francesco rigetta il principio tommasiano-averroista che ciò per cui una cosa è tale, è maggiormente tale³⁷.

Se abbiamo ricostruito correttamente la posizione di Francesco, potremmo dire che Francesco ha elaborato una teoria *olistica* della sostanza. L'attualità del composto, infatti, è pensata sostituire l'attualità della materia e della forma. In questo modo, il composto opera una radicale reidentificazione dei propri elementi costituenti. Una tale posizione, tuttavia, ha ancora un problema da risolvere. Infatti, se ciò che è rilevante non è tanto il modo in cui è fatta una certa attualità, quanto il rapporto che essa ha con le altre attualità, qualcuno potrebbe insistere, recuperando quanto detto dai sostenitori della prima risposta all'articolo 3 della presente questione³⁸, che l'attualità degli accidenti è più perfetta dell'attualità della sostanza, siccome la sostanza è in potenza agli accidenti, mentre questi ultimi sono enti che non sono in potenza a nient'altro. Francesco ritiene questo argomento invalido. Dal suo punto di vista, l'entità del composto è ciò che attualizza anche l'entità degli accidenti e l'attualità del composto non è in potenza all'attualità di nessun accidente in particolare. Un composto può esistere e continuare ad

comparari ad duo, ad materiam et ad compositum. Forma comparata ad materiam se ipsa est in actu, quia actuat materiam, ideo forma est magis in actu quam materia. Sed comparando formam ad compositum, tunc forma non est se ipsa in actu, sed magis est se ipsa in potentia, quia forma se tota est in potentia ad esse compositi, ideo sequitur oppositum, quod forma sit magis in potentia quam compositum, quia illud quod se ipso est in potentia est magis in potentia quam illud quod est in potentia aliquo sui. Sed forma se tota est in potentia ad esse totius, totum autem se ipso non est in potentia ad formam, sed solum aliquo sui, quia subiectum per materiam. Igitur forma est magis in potentia quam compositum. Ideo dico breviter quod forma comparata ad materiam se ipsa est in actu, comparata autem ad compositum se ipsa est in potentia”.

37. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Quaestiones in Metaphysicam*, VII, q. 4, a. 3, ms. cit., f. 50vb: “Ad rationes in oppositum, ad primam, quod propter <quod> unumquodque, et illud magis, dicendum quod verum est in causis totalibus et formalibus, in causis partialibus et materialibus non habet veritatem nisi secundum quid”. In realtà, anche Tommaso è critico verso questo principio (cfr. *Sententia libri Metaphysicorum*, VIII, lec. 3, ed. cit., n. 1705 e ss.).

38. Cfr. sopra, nota n. 31.

essere in atto senza questo o quell'accidente (sebbene non possa continuare ad esistere senza tutti gli accidenti), mentre nessun accidente può esistere e continuare ad essere in atto senza almeno un composto che lo supporti e, ordinariamente, nessun accidente può continuare a esistere se viene meno il composto in cui attualmente inerisce. Sul piano metafisico, l'attualità del composto è quindi assolutamente centrale e terminale. Sul piano conoscitivo, invece, come si è visto, Francesco accorda agli accidenti ogni primarietà. In definitiva, nella filosofia di Francesco non sembra vi sia più spazio per una corrispondenza rigida tra piano della conoscenza e piano della realtà così come intercettata e restituita dalla tavola categoriale³⁹.

L'asimmetria tra piano conoscitivo e piano metafisico serve a dar conto dei diversi ordini di priorità che sussistono tra sostanza e accidenti. Su un altro versante, questa asimmetria serve a dar conto anche del doppio ordine di sostanzialità che, come detto, Aristotele sembra affermare nel capitolo 3 del VII libro della *Metafisica*. Come si è detto, nella prima parte del capitolo Aristotele aveva affermato che la forma è anteriore e maggiormente essere rispetto alla materia e al composto, mentre nella parte finale aveva affermato che la forma e il composto sono anteriori e maggiormente essere rispetto alla materia. Francesco non è esplicito su questo punto, come invece lo sono altri interpreti⁴⁰, ma l'individuazione di punti di vista differenti

39. Questo punto, comunque, non è una novità di Francesco, ma è caratteristico di una linea di interpretazione seguita, variamente, da molti commentatori. Si possono vedere, ad esempio, PIETRO D'ALVERNIA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192ra, e RODOLFO IL BREZONE, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 7 (*De quo substantia per prius dicatur, utrum de materia vel forma vel composito*), ms. cit., f. 293vb. Sulla continuità tra *modi essendi* e *modi intelligendi*, insiste invece AGOSTINO TRIONFO D'ANCONA, *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 2, ms. Innsbruck, Universitätsbibliothek 192, f. 111va.

40. È il caso, ad esempio, di PIETRO DI ALVERNIA. Cfr. *Questiones in Metaphysicam*, VII, q. 6, ms. cit., f. 192ra-b: "Tunc ad questionem, cum queritur quid prius et principalius dicitur substantia, utrum materia vel forma vel aggregatum, dico quod illud quod prius est secundum veritatem eorum que significantur nomine substantie est forma, deinde vero compositum (...) ultimo vero materia. Et hoc est quod Philosophus hic dicit: *si enim species vel forma est materia prior et magis ens, et ipso quod ex utrisque*, idest composito, *prior erit...* Nichilominus quod prius cadit sub significatione nominis substantie est substantia composita. Nam quod manifestius est nobis eorum que cadunt sub significatione substantie, illud prius est secundum significationem (...) substantia composita est que primo significatur nomine substantie, deinde autem forma, ultimo autem materia (...). Propter quod Philosophus concludendo ex premissis dicit *quapropter species et quod ex ambobus substantia videbitur esse magis quam materia*". Si possono vedere anche ALESSANDRO DI ALESSANDRIA, *In XII Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, VII, c.

nella considerazione dei rapporti tra sostanza composta e forma sostanziale risponde anche all'esigenza di riconciliare affermazioni contrastanti del testo aristotelico.

Sul piano più strettamente filosofico, sebbene Francesco non tratti apertamente del problema nelle *Questiones in Metaphysicam*, l'asimmetria tra piano conoscitivo e piano metafisico apre le porte all'impossibilità di inferire l'esistenza della sostanza dall'esistenza, o anche solo dalla conoscenza, degli accidenti. Come si è visto, Francesco assume che la sostanza può continuare ad esistere se questo o quell'accidente cessa di esistere, ma la sostanza non potrebbe continuare ad esistere se tutti gli accidenti venissero contemporaneamente meno. Alla luce di questa limitazione, la sostanza risulta difficilmente distinguibile dall'insieme degli accidenti che la caratterizzano. Sebbene Francesco continui tradizionalmente a connettere l'etimologia del termine 'sostanza' al verbo *substare*⁴¹, gli argomenti che fornisce qui e altrove sembrano piuttosto farla dipendere dal verbo *subsistere*. Sostanza, infatti, è il composto di materia e forma. Se, da un lato, è indubbio che il composto sia ciò che soggiace o sta sotto agli accidenti, dall'altro, è anche vero che una sostanza è qualcosa che sussiste di per sé. Ma siccome la sostanza non può né esistere né essere conosciuta senza almeno un accidente, si potrebbe concludere che la sostanza altro non è, in definitiva, che l'oggetto sussistente, considerato insieme con i suoi accidenti. A livello conoscitivo, questo implica che, pur concedendo a Francesco che non si possa conoscere la sostanza senza conoscere anche o anteriormente gli accidenti che la caratterizzano, ciononostante dalla conoscenza degli accidenti non sembra in alcun modo possibile giungere a una conoscenza isolata della sostanza.

Stando così alla dottrina dell'essere accidentale elaborata da Francesco, il teologo appignanese si trova in una situazione conflittuale. Staccando gli accidenti dalla sostanza, la sostanza riacquista una propria e piena autonomia metafisica. Commentando il quinto libro della *Metafisica*, infatti, Francesco ricorda che gli accidenti non possono essere identificati con la sostanza e, cosa più importante, che dall'unione di sostanza e accidenti non scaturisce qualcosa di diverso dai due componenti. La sostanza, di conseguenza, non può essere identificata con né descritta come il composto di

3, q. 5 (*Utrum forma sit magis substantia quam compositum*), ed. cit., f. 189ra, e TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Metaphysicorum*, VII, lec. 2, ed. cit., nn. 1278-1279.

41. Si veda, al riguardo, quanto detto da Francesco nel Commento alle *Sentenze*, I, d. 3, dove tratta diffusamente della natura della sostanza.

sostanza e accidenti⁴², né il composto accidentale come qualcosa di diverso da una sostanza che possiede degli accidenti⁴³. La visione degli accidenti che ha Francesco supporta bene una caratterizzazione della sostanza come sostrato oltre che come soggetto sussistente, nell'attualità del quale anche l'attualità degli accidenti venga per così dire riassorbita. Considerando la sostanza rispetto agli altri elementi categoriali, allora, potremmo rivedere quanto detto in precedenza e dire che Francesco sottoscriva una concezione *composizionale* piuttosto che olistica degli oggetti dell'esperienza ordinaria. Ciononostante, la separazione degli accidenti e l'affermazione del loro primato conoscitivo impedisce ogni presa d'atto della sostanza in sé stessa, tanto sul piano conoscitivo quanto su quello metafisico. Ciò che conosciamo direttamente, in fin dei conti, sono solo le proprietà esterne di un oggetto. Poi presupponiamo che, se vi sono o se conosciamo delle proprietà, allora vi sia o sia conoscibile anche un soggetto di quelle proprietà. Purtroppo, però, non abbiamo nessuna procedura indipendente per appurare l'esistenza di questo soggetto oltre quella di afferrarne le proprietà. La nostra conoscenza della sostanza e l'affermazione della sua esistenza, così, risulta puramente congetturale. Come si arrivi alla conoscenza della sostanza dalla conoscenza degli accidenti e come questo passaggio sia prova dell'esistenza della sostanza rimane un problema lasciato sostanzialmente indiscusso da Francesco in queste e nelle successive questioni sul VII libro della *Metafisica*.

42. Cfr. FRANCESCO D'APPIGNANO, *Questiones in Metaphysicam*, V, q. 5, a. 2, ms. cit., f. 33rb (ho trascritto il testo in AMERINI, "Utrum inherentia sit de essentia accidentis", pp. 137-138, note nn. 93-94). Sul tipo di rapporto di unione tra sostanza e accidenti, si può vedere quanto scritto da Francesco nelle *Questiones in Metaphysicam*, IV, q. 6, ms. cit., ff. 24ra-26va, e V, q. 4, ms. cit., ff. 32vb-33ra; si veda anche il suo *Quodlibet*, q. 4 (ed. N. MARIANI OFM, Grottaferrata, Roma 1997).

43. Francesco afferma l'esistenza di due tipi di composto: quello *ex hiis* e quello *cum hiis*. Il primo è il composto sostanziale, mentre il secondo è il composto accidentale. In breve, il composto sostanziale è qualcosa di realmente diverso dai suoi componenti; il composto accidentale, invece, non è qualcosa di realmente diverso dai suoi componenti. Più in particolare, i due composti sono caratterizzati da alcune differenze: "Patet igitur quod inter istas duas compositiones est quadruplex differentia. Prima est quod compositio cum hiis est prior naturaliter compositione ex hiis. Secunda differentia est quod in compositione cum hiis idem est componens et compositum, in compositione autem ex hiis aliud est componens et aliud compositum. Tertia differentia est quod in compositione cum hiis quot sunt componens tot sunt composita, in compositione autem ex hiis componentia sunt plura quam composita. Quarta differentia est quod compositio cum <hiis> reperitur in quolibet genere cum alio genere, compositio autem ex hiis non reperitur nisi in eodem genere, infra ambitum suum" (*Questiones in Metaphysicam*, V, q. 5, ms. cit., f. 33vb).

Conclusione

In questo contributo ho proposto una prima, generale ricostruzione dell'interpretazione che Francesco fornisce della dottrina aristotelica della sostanza, discutendo due questioni del suo Commento al VII libro della *Metafisica*. Resta, ovviamente, ancora molto lavoro da fare per ricostruire nei dettagli la concezione della sostanza elaborata dal teologo appignanese e per stabilire se vi sia stata un'evoluzione da parte sua su punti specifici di dottrina⁴⁴. La struttura succinta e problematica di alcuni argomenti delle *Questiones in Metaphysicam*, infatti, ci invita a guardare a quest'opera come a uno scritto giovanile e scolastico, di cui Francesco si serve per mettere a punto strumenti concettuali da adoperare, poi, nelle opere teologiche.

44. Nel Commento alle *Sentenze*, II, dd. 42-43, ad esempio, Francesco nega l'esistenza di *species intelligibiles* come intermediari di conoscenza. Su questo aspetto, si può vedere il contributo di T. SUAREZ-NANI, in questo volume. Nelle *Questiones in Metaphysicam*, come abbiamo visto, Francesco difende l'anteriorità conoscitiva degli accidenti sulla sostanza invocando proprio l'esistenza di queste entità mentali.