

GIOVANNI DUNS SCOTO

Una introduzione bibliografica

Franco Todescan*

SÍNTESE – O presente texto oferece um panorama geral do pensamento ético e político de Duns Scotus. Temas jurídicos e econômicos recebem também consideração especial. A exposição desses domínios da filosofia de Scotus é precedida por apontamentos sobre o papel da vontade na fundamentação da ação moral e dos conceitos de indivíduo e pessoa.

PALAVRAS-CHAVE – Obras de Duns Scotus. Voluntarismo. Individualismo. Filosofia moral e do direito. Pensamento político e econômico.

ABSTRACT – This text brings a general account of Duns Scotus's ethical and political thought. Legal and economic themes receive also special consideration. The exposition of these concerns of Scotus's philosophy is accompanied by remarks about the role of the will in his grounding of moral action and of the concepts of individual and person.

KEY WORDS – Works of Duns Scotus. Voluntarism. Individualism. Moral and legal philosophy. Political and economical thought.

1 Opere generali

Come rilevava G. de Lagarde,¹

L'interpretazione della filosofia scotista – è sempre stata una delle “croci” della storia del pensiero. Il giovane maestro francescano sembra, infatti, aver moltiplicato a proprio piacimento le antinomie, a dispetto di una logica particolarmente esigente.

E ancor oggi possiamo dire si pone il problema, sia a livello di teoria generale, sia a livello di filosofia giuridica e politica, che cosa rappresenti complessivamente l'opera di Giovanni Duns Scoto, soprattutto alla luce della più aggiornata storiografia: se un ritorno a S. Agostino per reazione all'intellettualismo tomista, se un'anticipazione del volontarismo di Ockham, ovvero una rettificazione aristotelizzante del platonismo di Enrico di Gand. Si tratta di punti di vista contrastanti, tutti confortati da qualche fondamento argomentativo: “L'opera di Duns Scoto è una

* Università di Padova.

¹ G. DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II: *Secteur social de la Scolastique*, Louvain-Paris, 1958², pp.214-215. Questo testo costituisce la nuova versione aggiornata dell'*Introduzione bibliografica* al volume da me curato: *Giovanni Duns Scoto* (“Lex naturalis. Testi scelti di filosofia del diritto medioevale”, 1) Cedam, Padova, 2002, pp. 1-53. Ringrazio la Direzione della Cedam per l'autorizzazione accordatami alla pubblicazione.

VERITAS	Porto Alegre	v. 50	n. 3	Settembre 2005	p. 5-40
---------	--------------	-------	------	----------------	---------

sinfonia di temi alternati, fra i quali una sapiente dialettica annoda complicate armonizzazioni”.²

Si può anzitutto concordare con quanto autorevolmente sostenuto da colui la cui magistrale ricerca ha segnato sostanzialmente la ripresa degli studi scotistici nel secondo dopoguerra, Et. Gilson,³ e cioè che il *Doctor Subtilis* ci ha lasciato un vero e proprio sistema *filosofico*, e non soltanto teologico:

La parola di Dio, di cui cerca la comprensione, non è un dato che si possa ricostruire deduttivamente, soprattutto quando la libertà divina è all'origine delle sue opere. Tuttavia, la filosofia di cui si serve è fatta di temi fondamentali ai quali torna senza posa per illuminare le profondità della fede.

In accordo con lo spirito del platonismo, il Maestro francescano traduce le essenze attraverso concetti e le loro reciproche relazioni attraverso una dialettica dei concetti:

Contrariamente a quanto pensava san Tommaso, è sull'essenza, più che sull'esistenza, che si fonda in ultima istanza in Duns Scoto la verità del giudizio. Di qui quello che si chiama il suo “formalismo”. La conseguenza è inevitabile, poiché se l'essere è essenza, quanto vi sarà di essenze, altrettanto vi sarà di esseri, e poiché vi sono tante essenze

² DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, cit., p. 216; cfr. anche gli studi di L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Roma, 1996; e di L. IAMMARRONE, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma, 1999. Sulla vita e le opere di Duns Scoto (Duns [contea di Berwick, Scozia] 1266 ca. – Colonia 1308) docente di teologia nelle Università di Cambridge (1296-1300), Oxford (1300-1302; 1305-1306), Parigi (1302-1303; 1306-1307) e nello Studio minoritico di Colonia (1307-1308), v. Allan B. WOLTER, *Reflections on the Life and Works of Scotus*, in “American Catholic Philosophical Quarterly”, LXVI (1993), pp. 1-36; R. AUBERT, s.v. *Jean Duns Scot [min. † 1308]*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, t. XXVI, Paris, 1997, coll. 1489-1491; R. CROSS, *Duns Scotus*, New York-Oxford, 1999; D. ESSER, *Johannes Duns Scotus. Leben, Gestalt und Verehrung*, a cura di H. Schneider, Mönchengladbach, 2000.

³ ET. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 627. Per la vastissima bibliografia relativa agli studi di carattere generale sul pensiero teologico e filosofico di Scoto, precedenti all'opera di Gilson (fra i quali ci limitiamo a segnalare: K. WERNER, *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, vol. I: *Johannes Duns Scotus*, Wien, 1881; vol. II: *Die nachscholastische Scholastik*, Wien, 1883 [reprint New York, 1971]; B. LANDRY, *Duns Scot*, Paris, 1922; E. LONGPRÉ, *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924; Ch. R. S. HARRIS, *Duns Scotus*, voll. 2, Oxford, 1927 [reprint Bristol, 1994]; P. MINGES, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*, 2 voll., Ad Claras Aquas, 1930; F. SCHWENDINGER, *Metaphysik des Sittlichen nach Johannes Duns Scotus*, Werl i. W., 1938), rinviamo in particolare a E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti (1920-1940)*, Milano, 1943; e per gli studi successivi, oltre alla preziosa e fondamentale “Bibliographia Franciscana” (ora Supplemento annuo della rivista “Colletanea Franciscana” dei Frati Minori Cappuccini, che esce regolarmente dal 1931), della quale mi sono ampiamente servito, assieme ad altre opere, per le segnalazioni bibliografiche di questo lavoro, v. O. SCHÄFER, *Bibliographia de vita operibus et doctrina Johannis Duns Scoti Doctoris subtilis ac mariani*, Romae, 1955; ID., *Resenha abreviada da bibliografia escotistica mais recente (1954-1966)*, in “Revista Portuguesa de Filosofia”, XXIII (1976), pp. 338-363; S. GIEBEN, *Bibliographia scotistica recentior (1953-1965)*, in “Laurentianum”, VI (1965), pp. 492-522; G. ZAMORA-G. DE SOTIELLO, *J. Duns Escoto: vida, obras, bibliografía, filosofía*, in “Naturaleza y Gracia”, XV (1968), pp. 75-116; M. A. SCHMIDT, *Literatur zu Johannes Duns Scotus*, in “Theologische Rundschau”, XXXIV (1969), pp. 1-48.

distinte quanti concetti distinti, ogni concetto distinto di una essenza è quello di un essere attuale o possibile.⁴

Ma il *Doctor Subtilis* è anche un teologo che determina con rigore metodologico i livelli del sapere che intende sviluppare:

Se si mettono da parte i suoi scritti sulle questioni filosofiche preliminari alla teologia, l'opera di Duns Scoto è quella di un teologo... Durante la sua breve carriera di una dozzina d'anni, Duns Scoto ci appare come un professore che viene dopo tanti altri, incaricato di insegnare a propria volta la teologia commentando il testo di Pietro Lombardo. E' quanto spiega l'ordine seguito. Duns Scoto è quello che oggi si chiama un teologo "scolastico".⁵

In questa teologia è tesi centrale che il primo atto libero che si incontra nell'essere, è un atto di amore:

Noi sapevamo già dalla dimostrazione dell'esistenza di Dio, che il Primo è volontà. Si potrebbe anche stabilirlo provando che è beato, poiché non v'è beatitudine senza atto di volontà. Si può infine provarlo mostrando che è causa produttrice, poiché si conoscono solo due principi di produzione e di azione, la "natura" o la "volontà", *quia inter modos istos producendi non est aliquis modus medius*. Se c'è in Dio della volontà, essa non può esserci che come principio del desiderio di un bene, dunque di un atto libero che sia un atto di amore. Prodotto da una volontà infinita, questo amore di un bene infinito è necessariamente adeguato al suo oggetto, cioè infinito esso stesso.⁶

L'amore infinito dell'essenza divina offerta alla sua volontà infinita dall'intelletto infinito di Dio, è la vita divina stessa. Così, per il solo fatto di essere formalmente volontà, Dio è essenzialmente amore: come afferma il Vangelo giovanneo, *Deus caritas est*.

L'uomo invece vive una situazione completamente diversa. Essere finito, la sua volontà non è identica alla sua essenza e si trova in questa vita dinanzi a una molteplicità di beni finiti. Per questo motivo le sue decisioni, libere come ogni atto che promana dalla volontà, non sono necessitate:

Per Scoto, più che l'intermediario di una gerarchia, l'uomo è al centro di una storia. Lo scenario del Dio onnipotente sconvolge lo stile gerarchico, obbligando la ragione ad assumere un diverso paradigma nella lettura del reale. Nulla è grande davanti a Dio,

⁴ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 628.

⁵ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 632. E osserva A. GHISALBERTI, *Riflessi della concezione della teologia nell'etica di Duns Scoto*, in *Etica e persona. Giovanni Duns Scoto e suggestioni nel moderno*. Atti del Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993, a cura di S. Casamenti, Bologna, 1994, p. 207: "Duns Scoto è un teologo che situa con rigore metodologico i livelli del sapere che intende sviluppare; è perciò indispensabile un preliminare richiamo al modo con cui egli intende la teologia nostra, la teologia che forma l'oggetto del lavoro intellettuale dell'uomo, allorché questi decide di confrontarsi con i contenuti della rivelazione. Come per la maggior parte dei maestri del secolo XIII, anche per Duns Scoto il compito del teologo include un'intensa attività filosofica, ossia il teologo valorizza ed usa gli strumenti che il filosofo ha riconosciuto validi nell'analisi delle strutture e delle forme della conoscenza, nella capacità argomentativa e dimostrativa della logica, nello studio delle dinamiche psicologiche del soggetto, sia a livello individuale, sia a livello socio-politico".

⁶ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 577.

ma tutto è ugualmente degno. Più che dentro il pensare tradizionale, Scoto forse è a displuvio tra il mondo medievale e il mondo moderno.⁷

La forte attenzione accordata all'aspetto individuale segna un profondo legame tra pensiero concreto e pensiero speculativo. Diversamente da S. Tommaso che spesso usa immediatamente principi metafisici astratti come strumenti dimostrativi, il *Doctor Subtilis* – sottolinea W. Hoeres⁸ – richiama di frequente l'attenzione sul fatto che questi principi sono solo in apparenza applicabili al caso concreto, perché la relativa essenza, se considerata nel suo specifico “che cosa” (*Was*), non ammette di essere da loro sussunta:

Non quei principi sono i presupposti primi di ogni pensiero argomentante in Scoto, bensì le diverse essenze di cui egli evidenzia così energicamente la mutua irriducibilità. Il che però non significa affatto che là dove Tommaso deduce da principi generali, Scoto ricorra invece all' ‘esperienza’ nel senso di dati di fatto immediatamente presenti.

Parallelamente alla rilevata inclinazione scotista verso il momento individuale e concreto (ed in questo senso verso l'“individualismo”), si è soliti poi qualificare la sua dottrina etica come espressione di “volontarismo” in quanto (si sostiene) dottrina affermando il primato della volontà sull'intelletto, dell'azione sulla contemplazione, della prassi sulla conoscenza. E questo non senza esagerazioni: “Molti studiosi... – osserva E. Bettoni⁹ – nell'applicare alla filosofia scotista l'etichetta di volontarismo, sono spinti dalla convinzione che il Dottor Sottile abbia esagerato il momento della libertà nell'uomo e soprattutto in Dio, al punto da rasentare l'irrazionalismo. Nel rivendicare la libertà di Dio nei confronti delle creature, Duns Scoto sarebbe andato tanto in là da giustificare la conclusione che le leggi naturali e le norme etiche non hanno altro fondamento che l'assoluto arbitrio della volontà divina”.

Taluno si è spinto fino a definire Scoto il “cancelliere” di Dio.¹⁰ Altri hanno affermato che la dottrina scotista porterebbe a “giuridicizzare” la morale, concentrandosi tutta sull'importanza dei precetti e sulle circostanze soggettive proprie di ciascun atto:

Siamo ancora molto lontani dalle inverosimili affermazioni ockhamiste, ma ci allontaniamo dall'ontologismo morale, al quale la filosofia sociale si ricollegava in modo così naturale. La conclusione logica è che Duns Scoto pone l'accento sul valore degli atti. La moralità discende dall'obbedienza ad una legge... Questo ci condurrà ad atomizzare la nostra vita morale in una serie di piccoli momenti successivi, ciascuno dei quali ha un proprio valore... La vita morale è meno la tendenza continua di un essere verso la per-

⁷ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Padova, 1996, p. 49.

⁸ W. HOERES, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962 (trad. it., *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova, 1976, p. 123).

⁹ E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, Milano, 1966, p. 241.

¹⁰ “Duns Scot est le ‘légiste’ de Dieu; il veut qu’il n’existe plus qu’une seule personne morale... Ce que veut le prince sera la loi civile; ce que Dieu veut sera la loi morale”: LANDRY, *Duns Scot*, cit., p. 267.

fezione della sua natura, che la successione degli atti posti dalla persona umana per rispondere ai precetti che gli sono divinamente o razionalmente imposti.¹¹

Ebbene è questo “volontarismo”, questo “individualismo”, questo “atomismo” della vita morale e giuridica, politica ed economica che intendiamo sinteticamente vagliare con l’ausilio della letteratura critica degli ultimi cinquant’anni.

2 Volontarismo

Il volontarismo e l’individualismo sarebbero dunque tratti salienti della filosofia scotista, in particolare di quella morale, giuridica e politica, perché, come rileva sinteticamente M. Villey: (a) *l’uomo può conoscere direttamente la singolarità*; (b) *ciascun individuo possiede una “forma” particolare*; (c) *la volontà ha il primato sull’intelligenza*, e non viceversa.¹² Ora per molti autori contemporanei a Scoto, com’è noto (S. Tommaso, ad esempio), esisteva una priorità dell’intelletto, sul quale si regolava la volontà, tanto in Dio quanto nell’uomo: Dio poteva volere solo azioni ragionevoli, e la volontà umana più autentica era quella che si conformava all’ordine dettato dalla ragione. Ma questa tesi al *Doctor Subtilis* appariva pericolosa nelle sue estreme conseguenze (Villey cita in proposito l’averroismo) per la libertà personale, poiché rischiava di mutilare la potenza divina e di distruggere nell’uomo l’iniziativa individuale, schiacciandola sotto il peso di una ragione obiettiva, impersonale ed astratta.

Ecco dunque il teologo francescano rovesciare i termini del problema:

Scoto è il filosofo del primato della *volontà*; è l’autore di una teologia, di una psicologia e d’una morale volontaristiche. Ma soprattutto di una morale infinitamente meno razionalistica di quella di San Tommaso. Per Duns Scoto non è l’ignoranza, questo peccato contro la ragione, la causa ultima del peccato; e non è per l’effetto di un *errore* che Satana, per cominciare da lui, ha peccato per primo contro Dio; il peccato è un libero atto della volontà, un pregiudizio di *amore* o di *odio* che precede ogni operazione intellettuale; Satana ha rifiutato di *amare* Dio e ha preferito odiarlo... Duns Scoto è chiamato il “filosofo dell’amore”; non c’è per lui nessun altro valore morale all’infuori dell’amore, intendendo per amore non il sentimento egoistico di chi va alla ricerca del proprio perfezionamento, ma l’amore cristiano, che si dona gratuitamente al prossimo, l’*agape*, l’*amor amicitiae*, che non ricerca altro che il bene dell’altro.¹³

Il significato tuttavia e la portata del “volontarismo” scotista vanno adeguatamente precisati, come puntualizza Hoeres, a partire dal loro radicamento in Dio: “L’atto volitivo infinito con cui Dio abbraccia la sua essenza ha la stessa necessità di quest’ultima. Poiché l’atto è infinito e si dirige a quell’oggetto che è la totalità del bene in generale, la volontà divina non ha bisogno di alcun altro oggetto. Anzi

¹¹ DE LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, II, cit., pp. 246-247.

¹² M. VILLEY, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, 1968 (trad.it. *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano, 1985, pp. 162-163).

¹³ VILLEY, *La formazione*, cit., p. 163; osserviamo tuttavia in proposito che la posizione di “intellettualismo etico” cui fa riferimento il Villey, imputandola a S. Tommaso, va riferita piuttosto all’insegnamento di tipo socratico.

essa esaurisce in un atto unico il fine cui è ordinata”.¹⁴ Il teologo francescano risale all’infinità della *voluntas* divina proprio dal fatto che questa può essere perfettamente felice solo quando abbraccia l’infinita essenza divina come il bene sussistente:

Questo è il fine che, unico, la può soddisfare, in cui essa riposa appagata (*bonum fruibile*). Invero, l’oggetto della volontà è il bene in generale, e quindi in un certo senso ogni cosa buona. Tuttavia solo il bene perfetto, che non ha in sé alcun difetto e quindi è pienezza infinita, è l’effettivo movente della volontà infinita al quale essa non può sottrarsi, e il suo unico fine. E’ unicamente la sua essenza, quindi, che la volontà “deve” (*muss*) – nel duplice senso della parola – volere: essa sola, l’essenza, obbliga moralmente la volontà in forza della propria bontà infinita, ed è solo alla forza motivante

¹⁴ HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., p. 103.

Oltre a questo fondamentale testo, sul volontarismo di Scotus, v.: J. R. CRESSWELL *Duns Scotus on the Will*, in “Franciscan Studies”, XIII (1953), pp. 147-158; P. SCAPIN, *Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scotus*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Romae, 1968, vol. II, pp. 519-566; C. MARKOC, *Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti*, ivi, vol. II, pp. 605-612; R. ZAVALLONI, *Personal Freedom and Scotus’s Voluntarism*, ivi, vol. II, pp. 613-627; O. TODISCO, *L’attualità del volontarismo intellettualista di G. Duns Scotus*, in “Miscellanea Francescana”, LXIX (1969), pp. 28-61; A. B. WOLTER, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*. Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept.-2 oct. 1970, Romae, 1972, pp. 359-370; B. M. BONANSEA, *The Divine Will in the teaching of Duns Scotus*, in “Antonianum”, LVI (1981), pp. 296-335; A. M. PRASTARO, *Il primato della volontà in Duns Scotus*, in *Homo et Mundus*. Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981, a cura di C. Bérubé, Romae, 1984, pp. 273-290; A. MARCHESI, *Il principio di individuazione delle realtà naturali e create secondo Duns Scotus*, ivi, pp. 355-362; A. G. MANNO, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scotus*, in “Studi Francescani”, LXXXI (1984), pp. 33-134; P. LEE, *The Relation between Intellect and Will in Free Choice according to Aquinas and Scotus*, in “The Tomist”, XLIX (1985), pp. 321-342; A. G. MANNO, *Il volontarismo teologico, etico e antropologico di G. Duns Scotus*, Cassino-Frosinone, 1986; *Duns Scotus on the Will and Morality*, a cura di Allan B. Wolter, Washington (DC), 1986; H. ARENDT, *La vita della mente*, trad. it., Bologna, 1987 (parte II, pp. 313-546); G. PIZZO, “*Malitia*” e “*odium Dei*” nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scotus, in “Rivista di Filosofia Neo-scolastica”, LXXXI (1989), pp. 393-415; O. TODISCO, *L’onnipotenza divina in G. Duns Scotus e in G. d’Occam. Dalla libertà di Dio al primato del singolare*, in “Miscellanea Francescana”, LXXXIX (1989), pp. 393-459; M. MCCORD ADAMS, *Duns Scotus on the Will as Rational Power*, in *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma, 9-11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, Roma, 1995, vol. II, pp. 839-854; I. MIRABELL, *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, 1994; H. MÖHLE, *Wille und Moral. Zur Voraussetzung der Ethik des Johannes Duns Scotus und ihrer Bedeutung für die Ethik Immanuel Kants*, in *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, a cura di L. Honnefelder, R. Wood e M. Dreyer, Leiden-New York-Köln, 1996, pp. 573-594; M. BASTIT, *Nature et volonté chez Scot et Ockham*, in *Aspects de la pensée médiévale dans la philosophie politique moderne*, a cura di Y. Ch. Zarka, Paris, 1999, pp. 45-60; T. HOFFMANN, *The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus*, in “Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, LXVI (1999), pp. 143-187; A. PIEPER, *Zum Problem der Willensfreiheit im Mittelalter von Augustinus bis Erasmus*, in *Begegnungen mit dem Mittelalter in Basel. Eine Vortragsreihe zur mediävistischen Forschung*, a cura di S. Slanicka, Basel, 2000, pp. 209-222; H. VELD-HUIS, *Ordained and Absolute Power in Scotus’ “Ordinatio” I 44*, in “Vivarium”, XXXVIII (2000), pp. 222-230; F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris, 2003.

(*Motivkraft*) di tale essenza che la volontà non può sottrarsi. Tutto il resto Dio lo ama e lo vuole a cagione della propria essenza.¹⁵

Notevoli sono le conseguenze sul piano della fondazione etica. E' infatti entro questa cornice che occorre intendere l'espressione scotista secondo la quale tutto è buono soltanto perché è voluto da Dio. Ma, diceva J. Klein, "non è vero però l'inverso, che qualcosa sia voluto da Dio perché è buono".¹⁶ Una siffatta affermazione potrebbe tuttavia prestarsi a fraintendimenti nel senso che il *Doctor Subtilis* avrebbe voluto negare ogni bontà inerente alla creatura, e ricondotto all'arbitrio divino non solo ogni bontà, ma con questa anche il fondamento di tutte le leggi morali. Ora già P. Minges si era battuto per l'insostenibilità di questa tesi;¹⁷ e Klein da parte sua ha offerto un'ampia spiegazione di tale formulazione apparentemente equivoca del teologo francescano, indicando la risolutezza con cui Scoto eleva la bontà infinita della natura divina sopra tutti i motivi finiti, creaturali, allorché afferma che le idee delle creature non possono essere un nuovo motivo di movimento per la volontà di Dio, oltre e al di fuori della sua essenza. La loro "ideazione" è voluta da Dio unicamente per amore della sua essenza.¹⁸

Anche se Dio non vuole affatto necessariamente ciò che è altro da sé, tuttavia egli è legato alla propria bontà essenziale e può quindi realizzare solo ciò che è simile alla sua bontà e che contiene un momento di essa, anche se in forma frammentaria. Ma il volere con cui Dio si dirige alle cose non divine non è legato solo alla natura divina. L'asserzione che quanto Dio vuole *ad extra* è buono perché egli lo vuole, ha un secon-

¹⁵ HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., pp. 103-104. Si apre così il problema della *potentia absoluta Dei*. Secondo E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, Firenze, 1987, p. 58, "per Alberto, per Tommaso, e poi per Ockham, *potentia absoluta* e *potentia ordinata* sono modi di definire una successione logica interna all'azione divina, e divina soltanto; per Scoto invece tali termini riflettono non tanto un diverso modo di guardare Dio quanto un diverso modo di operare nel mondo, proprio di qualunque creatura razionale, ed a maggior ragione di Dio. In tale prospettiva, *potentia absoluta* non appartiene ad un ipotetico tempo *t*¹, cui fa seguito, a partire da un altrettanto ipotetico *t*¹, il 'regno della *potentia ordinata*'; il potere di Dio si snoda continuamente e simultaneamente nei suoi due aspetti, ed egli sembra sempre poter scegliere se agire in un modo o nell'altro"; e ancora, pp. 61-62: "E' dunque il volontarismo la radice ultima, la chiave per comprendere la distinzione scotista fra *potentia absoluta* e *potentia ordinata Dei*; assieme, certo, ad una impostazione direi 'tradizionalmente' giuridica. Ma è il presupposto volontarista che colloca Scoto sul versante opposto a quello di Alberto e di Tommaso (ed in prospettiva opposto a Leibniz), nel concepire l'onnipotenza divina. Dove essi dicono, «Dio può fare molte cose, ma opera il meglio» (e 'vincolano' così Dio alla sua perfezione), Scoto dice «ciò che Dio fa è per ciò stesso il meglio»: Dio non mette ordine, ma impone senso al Caos"; sulla questione v. pure C. K. BRAMPTON, *Scotus and the Doctrine of the "potentia Dei absoluta"*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 567-574; nonché, per un inquadramento storico, M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, "*Potentia absoluta-potentia ordinata*": *une longue histoire au Moyen Age*, in "*Potentia Dei*". *L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, a cura di G. Canziani, M. A. Granada e Y. Ch. Zarka, Milano, 2000, pp. 13-23.

¹⁶ J. KLEIN, *Der Gottesbegriff des J. Duns Scotus vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet*, Paderborn, 1913, p. 154; ID., *Intellekt und Wille als die nächsten Quellen der sittlichen Akte nach Johannes Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien", 1916-1921.

¹⁷ P. MINGES, *Der Gottesbegriff des Duns Scotus*, Wien, 1907; ID., *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, Münster i. W., 1905.

¹⁸ Cfr. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., p. 105, al quale si devono pure le ultime citazioni.

do significato. Infatti ogni volere di Dio *ad extra* è necessariamente buono, perché la volontà divina come perfezione pura infinita può volere solo il bene e non può errare. L'affermazione in questione trova perciò il suo fondamento non solo nell'oggetto specifico dell'atto divino di volontà, ma anche in questo stesso atto e conferma così (quella) necessaria corrispondenza di bene infinito e volontà infinita in Dio.¹⁹

Insomma è prendendo la volontà divina *in assoluto* come origine e norma di ogni azione *ad extra* che risulta in modo cogente come Dio non stabilisca arbitrariamente ciò che è conveniente e ciò che non lo è. Infatti, la razionalità di tale volontà significa che questa riconosce per il suo agire una norma fondata nell'essere stesso e non posta da essa arbitrariamente, cioè ciecamente e irrazionalmente.²⁰

E per quanto riguarda l'uomo? La volontà si pone, in generale, sul piano dei valori, sopra la ragione; ha il primato sull'intelletto. Non l'intelletto comanda alla volontà, ma la volontà all'intelletto: *voluntas imperat intellectui*. Anche se bisogna sempre ricordare, seguendo il suggerimento di H. Welzel,²¹ che la volontà libera, diretta al bene per il bene, è per Scoto una volontà razionale, governata dalla ragione: *la volontà agisce sulla base di una conoscenza razionale*, e

pertanto la volontà è preceduta sempre da una visione della ragione. La ragione è la fiaccola del volere, che gli illumina la via. Ma gli atti della ragione sono per la volontà *conditiones sine quibus non*, non *conditiones per quas*. Perché la volontà voglia alla fine un oggetto, ossia lo colga amando, è qualcosa che non si può motivare con alcun argomento della ragione. "Perché la volontà vuole proprio questo, per ciò non vi è altro motivo, se non che la volontà è la volontà". La volontà è la sola causa totale della decisione della volontà. In fatto: se il volere sta nel cogliere amando l'oggetto motivo di se stesso, nessun dettame della ragione può fondare senza residui tale atto. L'atto di amore non si può dedurre dalla ragione.

Questo significa – prosegue Welzel²² – che la volontà è libera non solo di fronte alle sollecitazioni della natura, ma anche rispetto alla evidenza razionale:

Se la volontà fosse, come insegnava Tommaso, subordinata alla ragione, la libertà sarebbe impossibile: poiché ogni conoscenza razionale è determinata dal suo fondamento come da una causa. Se dunque la volontà fosse dipendente dalla ragione, l'intero processo sarebbe causato, con necessità naturale. Ma allora l'agire morale sarebbe impossibile. Ma, come solo la volontà, che è sottratta alla determinazione naturale, può cercare il bene per se stesso, così può anche peccare solo quella volontà che analoga-

¹⁹ HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., p. 106; osserva MANNO, *Il volontarismo teologico di G. Duns Scoto*, cit., p. 124: "Il volontarismo teologico scotista si appunta verso Dio 'somma bontà' e sulla preminenza dell'amore, della volontà sul conoscere, non nel senso di un volontarismo arbitrario e autoritario, non essendo mai disgiunta la volontà dall'intelletto divino, ma nel senso che l'amore è il movente dell'azione di Dio *ad extra*, come è la sua suprema attività *ad intra*. Tale volontarismo è perseguito da Scoto filosoficamente sulla linea neoplatonico-agostiniana, e dal punto di vista della teologia positiva sulla base della rivelazione cristiana".

²⁰ HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., p. 110.

²¹ H. WELZEL, *Naturrecht und materiale Gerechtigkeit*, Göttingen, 1962⁴ (trad.it., *Diritto naturale e giustizia materiale*, a cura di G. De Stefano, Milano, 1965, p. 102).

²² WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 105.

mente è libera di fronte alle evidenze della ragione, e può rifiutarsi di seguirle. Così la volontà è una libera potenza, tanto in senso negativo che positivo, una *potentia libera per essentiam*.

Utilizzando e opponendo a S. Tommaso un testo di S. Agostino, Duns Scoto pone in linea di principio che volontà e libertà si confondono: o la volontà è libera, o non è volontà. Se così è, cioè se appartiene all'essenza stessa della volontà di essere libera, è attraverso la libertà che bisogna anzitutto definirla piuttosto che attraverso l'*appetitus*. Sicuramente la volontà è anche un *appetitus*, ma ne esistono altri, dai quali si distingue precisamente in questo, che essa è libera. La *libertas* è dunque in sé una ragione più formale di quanto non sia l'*appetitus* ed è a titolo di "libera", non di "appetizione", che è formalmente "volontà". Osserva Gilson:²³

Questo modo di definire un'essenza attraverso il suo elemento più formale è legato ai principi stessi di Duns Scoto e fa vedere dove si trova ai suoi occhi il centro del problema. L'esistenza della volontà implica quella di una facoltà di desiderare che sia la causa ultima delle proprie determinazioni. Donde il modo in cui egli stesso formula il suo problema: qualcosa di diverso dalla volontà causa effettivamente in lei l'atto di volere? Poiché la libertà è l'essenza stessa della volontà, Duns Scoto sosterrà necessariamente l'opinione negativa, ma è interessante osservare che qui, come al solito, è ad Agostino che si appella per mantenere intatta la spontaneità del volere.

Ma per quanto la volontà umana possa essere libera di cogliere il bene amandolo per se stesso, oppure di distogliersene nell'odio, tuttavia essa resta soggetta alla legge del bene, come norma obiettiva che le si impone dall'esterno, e che essa deve osservare, per operare giustamente e ordinatamente (*ordinate*). Certo essa può *de facto* contravvenire alla legge, ma *de jure* è vincolata alla legge. La sua *potentia ordinata*, cioè il suo potere di agire rettamente, è delimitata dalla legge; solo la sua *potentia absoluta*, cioè il suo potere di agire *de facto*, supera i limiti segnati dalla legge, così che essa può *de facto* agire *inordinate* (contro la legge). Rimane quindi completamente aperto il problema della morale e del diritto in Scoto.²⁴

²³ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., pp. 579-580.

²⁴ Cfr. WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 106. Molto lucidamente sintetizza TODISCO, *L'onnipotenza divina*, cit., p. 415: "Scoto precisa che la potenza 'ordinata est in quantum est principium exequendi aliqua conformiter legi rectae'. Di riflesso, la potenza assoluta è quella che ignora questo rapporto, nel senso che può agire o prescindendo da quella legge o contro quella legge... Il problema allora da chiarire riguarda la natura della 'lex' rispettando la quale si ha la potenza ordinata, trascurando o violando la quale si ha la potenza assoluta. Da ciò dipende la correttezza e la moralità dell'una e dell'altra. Il discorso allora, si stringe intorno all'alternativa: la legge o dipende o non dipende dal soggetto agente. Ebbene, la potenza assoluta del soggetto agente diventa potenza ordinata allorché opera in conformità alla legge se questa è indipendente, perché ha altrove la sua ragion d'essere. In tal caso, se è assoluta, la potenza si attua contro la legge, e allora non si trasforma in potenza ordinata, bensì in potenza disordinata. E ciò riguarda il mondo umano".

3 Individualismo

V'è poi il problema dell' "individualismo" scotista, strettamente connesso al principio dell'individuazione degli enti. Tale questione viene introdotta dal teologo francescano – come rileva A. Ghisalberti²⁵ – all'interno di diversi contesti dottrinali:

Nelle *Quaestiones in Metaphysicam* alla discussione sull'individuazione si arriva condotti dalla precedente disquisizione sull'apporto specifico della materia e della forma nella generazione del composto... Nei *Reportata parisiensia* il discorso sull'individualità è introdotto, come nell'opera prima ricordata, in relazione all'inseparabilità di forma e materia nel sinolo: tuttavia Scoto qui precisa meglio lo *status quaestionis*, rifacendosi alla definizione boeziana di individuo come unità numerica indivisibile in parti... Nell'ampia trattazione dell'*Ordinatio* riservata al problema, il discorso sul principio di individuazione è introdotto da un contesto teologico, quello circa la distinzione personale degli angeli.

Complessivamente, dal confronto dei diversi testi, l'illustre Autore ritiene che si possa avanzare l'ipotesi che il testo dell'*Ordinatio* sia il più pertinente, dal momento che in esso si rifugge da ogni contaminazione della tesi dell'intrinseca individualità delle cose con quella dell'individuazione della sostanza attraverso la quantità, contaminazione presente in particolare nei *Reportata parisiensia*, e si affronta il nucleo più caratteristico e proprio della tesi in questione.²⁶

²⁵ A. GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza nella filosofia di Giovanni Duns Scoto*, in *Regnum Hominis et Regnum Dei*. Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 sept. 1976, a cura di C. Bérubé, Romae, 1978, vol. I, pp. 355-356.

²⁶ *Ibidem*.
Sul problema dell'individuo e dell'individualismo in Scoto, v.: H. MÜHLEN, *Sein und Person nach Johannes Duns Scotus. Beitrag zur Grundlegung einer Metaphysik der Person*, Werl i. W., 1954; H. BORAK, "Ultima solitudo" personae, in "Laurentianum", I (1960), pp. 484-489; SCAPIN, *Il significato fondamentale della libertà divina secondo G. Duns Scoto*, cit., pp. 558-564; T. RUDAVSKY, *The Doctrine of Individuation in Duns Scotus*, in "Franziskanische Studien", LIX (1977), pp. 320-377; LXII (1980), pp. 62-83; H. A. OBERMAN, *Duns Scotus, Nominalismus and the Council of Trent*, in *The Dawn of the Reformation. Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought*, Edinburgh, 1986, pp. 204-233; M. C. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Individuo y sociedad en Duns Scot y en Tomás de Aquino*, in *Hombre y sociedad*. XVI semana Tomista, Buenos Aires, 1991; O. BOULNOIS, *Genèse de la théorie scotiste de l'individuation*, in *Le problème de l'individuation*, a cura di A. Bitbol-Hespériès, Paris, 1991, pp. 51-77; *Duns Scot. Le principe d'individuation*, Introduzione, traduzione e note a cura di G. Sondag, Paris, 1992; A. B. WOLTER, *John Duns Scotus*, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150-1650*, a cura di J. J. E. Gracia, Albany (NY), 1994, pp. 271-298; S. D. DUMONT, *The Question on Individuation in Scotus's "Quaestiones super Metaphysicam"*, in *Via Scoti*, cit., vol. I, pp. 193-227; G. LAURIOLA, *Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica*, in *Via Scoti*, cit., vol. II, pp. 967-984; A. PÉREZ-ESTÉVEZ, *El individuo en Duns Scoto*, in "Cuadernos Salmantinos de Filosofía", XXIII (1996), pp. 87-146; G. MENSCHING, *Zur Neuentdeckung des Individuationsprinzips im 13. Jahrhundert und seinen Antinomien bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, a cura di J. A. Aertsen e A. Speer, Berlin-New York, 1996, pp. 287-302; I. MIRABELL, *Duns Escoto. La concepción voluntarista de la subjetividad*, Pamplona, 1998; *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto*. V Convegno internazionale di studi scotistici, a cura di G. Lauriola, Alberobello (Bari), 1999; I. G. MANZANO, *Individuo y sociedad en Duns Escoto*, in "Antoniano", LXXVI (2001), pp. 43-78; A. D. CONTI, *Alcune note su individuazione e struttura metafisica della sostanza prima in Duns Scoto*, ivi, pp. 111-144.

Il problema principale consiste nello stabilire la natura di quel *quid* che, contraendo la natura, la fa passare dall'unità di comunanza all'unità numerica. Occorre fissare in proposito l'esatta formulazione della *quaestio*, per meglio comprendere la direzione delle risposte: "Utrum substantia materialis per aliquid positivum intrinsecum sit de se individua".²⁷ Connettendo il quesito con le discussioni precedenti, si può dire che l'interrogativo verte sulle caratteristiche di quell'*aliquid contrahens naturam*, di quel qualcosa che fa sì che la sostanza materiale, per esempio una pietra, sia una cosa esistente distinta dalle altre sostanze materiali, le dà un'unità numerica e la rende l'infima specie di sostanza materiale in generale. Ma, mentre S. Tommaso, seguito da altri maestri del XIII secolo, aveva sostenuto l'opinione che ciò che conferisce il carattere individuale è la quantità,²⁸ Scotus osserva che l'individuazione proviene da un'entità positiva, che determina di per se stessa la natura alla singolarità: come l'unità in comune consegue a un'entità in comune, così l'unità *simpliciter* quale è l'unità dell'individuo, cui ripugna la divisione in parti soggettive ed insieme ripugna il non essere questo, consegue a un'entità peculiare, diversa dall'entità della natura; tale entità peculiare costituisce una determinazione dell'entità della natura, con la quale viene a formare un *unum per se*.²⁹

D'altronde ogni ragione delle differenze che intercorrono tra enti differenti deve alla fine ricondursi a qualcosa che sia originariamente diverso; nel caso degli individui, ciò che li differenzia originariamente non può essere la natura, perché questa è formalmente identica in essi, come non possono essere le negazioni o gli accidenti, ma deve trattarsi di un'entità positiva, costitutivamente in grado di determinare la natura. A questa entità che conferisce un'unità perfetta ripugna la divisione in parti soggettive, mentre nei confronti della natura specifica essa si comporta come atto che determina la realtà per così dire (quasi) possibile e potenziale della specie. Scotus prosegue dicendo che questa *entitas individualis*, da cui derivano le differenze individuali, non è né la materia, né la forma, né il composto, ma è l'*ultima realitas entis*, che è la materia, che è la forma e che è il composto. E' dunque un'entità che si distingue formalmente dalle altre entità del composto, per quanto tutte le entità del composto realmente siano una cosa sola.³⁰

Si apre a questo punto il cruciale capitolo dell'*haecceitas*, su cui fondamentali risultano le ricerche del Kraus,³¹ del Gilson³² e del Greiner.³³ Ci limitiamo qui con Ghisalberti a richiamarne i punti essenziali, i tratti caratterizzanti: l'entità individuale o *haecceitas* è primariamente distinta dall'entità quidditativa; essa non cos-

²⁷ *Ord.*, II, d. 3, q. 2 (ed. di Lione, 1639 [reprint Hildesheim, 1968-69] t. VI/1, fo. 373).

²⁸ S. TOMMASO, *Summa contra Gentiles*, IV, 65: "Habet autem et hoc proprium quantitas dimensiva, inter accidentia reliqua, quod ipsa secundum se individuatur".

²⁹ GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza*, cit., p. 359.

³⁰ GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza*, cit., pp. 360-361.

³¹ J. KRAUS, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus o.f.m. von der natura communis. Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, [Diss. Freiburg (Schweiz)], Freiburg-Paderborn-Paris, 1927, ptc. pp. 93-124.

³² GILSON, *J. Duns Scot*, cit.

³³ R. GREINER, *Die metaphysische Anthropologie des Johannes Duns Scotus*, München, 1962.

tituisce perciò nell'essere quidditativo il tutto di cui è parte, ma soltanto nell' *esse alterius rationis*, lo contrae in qualcosa di diverso. Essa può essere definita come una sostanza, perché l'ultimo contraente della natura alla singolarità o all'immediatezza è dello stesso genere della natura contratta e perciò appartiene per la sua ragione formale al genere della sostanza. Ma l'*haecceitas* è detta anche accidente, in quanto non è inclusa nell'essere quidditativo; tuttavia *haecceitas* e forma specifica sono identiche, perché non sono due *res*, nel qual caso la seconda di esse finirebbe col variare la prima: natura e *haecceitas* formano un *unum per se*, un composto che le contiene unitariamente e inseparabilmente.³⁴

Certo rimane sempre suggestivo quel testo dell'*Ordinatio*, su cui si è soffermato G. Lauriola,³⁵ nel quale Duns Scoto sintetizza il suo cammino speculativo intorno alle caratteristiche metafisiche della persona con l'ermetica espressione *ad personalitatem requiritur "ultima solitudo"*, per indicare l'ultima dignità dell'essere umano come essere-in-sé, ossia l'ultima ragione dell'essere umano che si coglie come essere e come esserci: essere autonomo, responsabile, autocosciente. Caratteristiche che costituiscono come dei "gradini" per raggiungere la massima espressione della persona umana, l' *ultima solitudo*, che avvicina all'origine ontologica dell'essere:

Insieme al concetto di essere, quello di persona costituisce nella metafisica scotista un concetto-limite, nel senso che nella scala dell'essere esistente la persona occupa la massima perfezione e completezza dell'essere stesso. In base alla definizione riccardiana, la persona non solo presuppone ma si realizza esclusivamente in una natura individuale intellettuale, cioè è una realtà esistenziale della ricchezza essenziale contenuta nella stessa *natura individuale intellettuale*.³⁶

L'analisi di Duns Scoto, pur restando nell'ordine essenzialistico, si colorerebbe di esistenzialismo di fronte a quest'ultima perfezione dell'essere personale. Difatti, la *natura individuale* verrebbe "singolarizzata" o "individualizzata" per l'*haecceitas*, intesa come ultima entità positiva che si aggiunge all'essenza specifica per costituire in concreto l'individuo singolare. Per questo motivo alcuni studiosi hanno chiamato l' *haecceitas* il "cuore del reale" e il "cuore della metafisica scotista".³⁷

Ma Ghisalberti, con giusto rigore filologico, osserva che l'*haecceitas* è nell'ordine dell'essenza, come perfezionamento della natura comune: non è quindi una messa a punto dell'esistenza individuale intesa come atto di essere; essa riguarda una natura specifica già entrata nell'ordine esistenziale, concretamente già dotata di un *esse existentiae*. Non siamo dunque, nel caso dell'entità indivi-

³⁴ GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza*, cit., pp. 361-362.

³⁵ LAURIOLA, *Il concetto di persona*, cit., p. 967 ss.

³⁶ LAURIOLA, *Il concetto di persona*, cit., p. 977.

³⁷ *Ibidem*; analogamente G. CACCIATORE, *L'unità dell'individuo come interiorità del concreto, secondo Duns Scoto*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, p. 228, afferma: "Ad Aristotele sfugge l'idea che l'atto non può realizzare se stesso se manca nel soggetto il potere di autodeterminarsi. Duns Scoto ne ha reso esplicita l'esigenza innestando in una metafisica incerta un tema di antropologia cristiana, qual è questo dell'individuo umano, essere operante e perciò storico, non conoscibile per le vie della logica astratta, ma intuibile e da intuire nella sua realtà effettiva".

dualizzante, di fronte a un anticipo di esistenzialismo, anche se dall'esistenza certo non si prescinde :

Per chiarire la portata delle espressioni scotiste quali *ultima realitas entis*, *ultima realitas formae*, *ultima solitudo* si deve perciò rifuggire da facili collegamenti con l'esistenzialismo contemporaneo, per cercare altrove la chiave esegetica di quell'*ultima*, e cioè nel riferimento alla classificazione predicamentale. La costruzione dell'individuo avviene secondo un processo di realizzazione che segue l'albero di Porfirio: l'ultima realtà in quest'ordine di crescente comprensione è quella dell'individuo, che è la realtà ultimata. Non si tratta di un processo esclusivamente logico, il quale peraltro difficilmente approderebbe all'individuo nella sua completezza, stante la difficoltà che per Scotò l'intelletto umano incontra, *pro statu isto*, nel cogliere pienamente il singolare; ma si tratta di un procedimento ontologico, di acquisizione di sempre nuove attualità, sino all'ultima, quella esaustiva, perché in grado di attuare in modo irripetibile e indivisibile.³⁸

Tuttavia dato il già rilevato, costante riferimento della filosofia scotista all'amore, ci si può chiedere se l'individualità non sia destinata ad acquistare comunque un significato "pratico" peculiare. L'amore non si dirige infatti mai al concetto universale, ma all'individuo; e se la volontà di amare è la più nobile facoltà dell'anima, anche l'individuo rispetto all'universale si avvia a reclamare un primato per lo meno assiologico. Dio ha creato il mondo per inserire nella realtà – è questa l'accalorata sottolineatura di Welzel – non forme eterne della ragione, ma esseri che possano amare con Lui: *vult habere alios diligentes*.³⁹ "L'intento principale del creatore era diretto alla creazione di individui. Solo nella individualità è raggiunta la più alta forma di realtà, allo stesso modo che Dio è l'essere singolare, individuale per eccellenza".⁴⁰

Le principali differenze che si constatano fra l'antropologia scotista e quella tomista si spiegano forse con questa insistenza del *Doctor Subtilis* nel sottolineare l'individualità e l'indipendenza dell'essere umano:

E' per salvare l'indivisione totale dell'anima che egli critica le distinzioni tomiste delle facoltà. E' per salvare l'indipendenza assoluta della persona che egli rivendica il primato della volontà sull'intelligenza, rifiuta di ammettere tutto quello che potrebbe determinare la volontà al suo atto e diminuire la sua libertà, ed insiste sull'indeterminismo della volontà umana. In sintesi, l'uomo, sostanza intellettuale dotata di personalità, appare in mezzo alla creazione come isolato dal concorso delle forze naturali che disegnano la struttura dell'ordine essenziale. Se vi si sottomette, è perché obbedisce di sua spontanea volontà ad una legge esteriore. Per l'uomo, la teoria dell'ordine si riconduce dunque alla *teoria delle leggi che si propongono al suo assenso*".⁴¹

³⁸ GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza*, cit., pp. 362-363.

³⁹ "Qui enim amat se primo ordinate, et per consequens non inordinate zelando, vel invidendo isto modo, secundo vult habere alios diligentes: et hoc est velle alios habere amorem suum in se, et hoc est praedestinare eos, si velit eis hoc bonum finaliter": *Ord.*, III, d. 32, q. un., n. 6 (t. VII/2, fo. 692).

⁴⁰ WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 104.

⁴¹ DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, cit., p. 238.

Volendo tentare con Ghisalberti di proporre un piccolo bilancio sul punto dell'individualismo, potremmo dire che Scoto, con il suo spirito critico, ha sentito la necessità di oltrepassare l'impostazione data al problema dai suoi predecessori,⁴² mirando a ricercare nella parte più intima della sostanza stessa la peculiarità dell'essere individuo:

Questa presa di posizione implica l'abbandono del pregiudizio, di derivazione platonica, secondo cui l'individualità proveniente dal piano materiale o comunque strettamente legata alla materialità, sia opaca all'intelletto, non sia penetrabile intellettivamente. A questo punto ci si aspetterebbe forse l'abbandono da parte di Scoto della domanda stessa circa il principio di individuazione, per riconoscere all'individuo quel primato ontologico sul genere e sulla specie che gli spetta in forza della sua attualità concreta e irripetibile.⁴³

Ma in realtà, insieme con una forte rivalutazione dell'individuo sul piano gnoseologico, coesiste nel teologo francescano un radicato convincimento di natura metafisica circa il primato della specie sull'individuo, che traspare dalla trattazione della *natura communis* e della sua unità reale minore di quella numerica, ed è sancito da affermazioni recise come quella dell'*Ordinatio: Ordo universi magis consistit in speciebus quam individuis, quia magis attenditur perfectio universi secundum species quam secundum individua*.⁴⁴ Appaiono dunque alquanto esagerate affermazioni come quella di Welzel secondo cui "l'individualismo moderno comincia con Duns Scoto la sua marcia trionfale nella coscienza moderna".⁴⁵

4 Morale

In connessione con l'individualismo e con il volontarismo di cui abbiamo testé parlato,

sembra ormai divenuto un topos insormontabile, sia nella cultura laica sia in quella ecclesiastica – osserva A. Poppi⁴⁶ – classificare Giovanni Duns Scoto come il teologo del

⁴² Ghisalberti menziona ENRICO DI GAND, *Quodl.*, V, q. 8; S. TOMMASO, *In IV Sent.*, 12, 1, 1; *Summa contra Gentiles*, II, 50; IV, 65; EGIDIO ROMANO, *Quodl.*, I, 11; GOFFREDO DI FONTAINES, *Quodl.*, VII, 5.

⁴³ GHISALBERTI, *Individuo ed esistenza*, cit., p. 365.

⁴⁴ *Ord.*, III, d. 13, q. 2 (t. VII/1, fo. 260); sulla *natura communis* in Scoto, v. KRAUS, *Die Lehre des J. Duns Scotus*, cit.

⁴⁵ WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 104. In senso del tutto opposto si situa l'affermazione di V. LIME, *Liberté et autonomie de la personne chez Duns Scot*, in "Études Franciscaines", n.s., III (1952), p. 69: "Duns Scot professe le réalisme de l'individu, et a fortiori l'originalité et l'éminence de la personne. Nul mieux que lui n'a exalté ce privilège de l'esprit qu'est la liberté... Si donc on le confronte au matérialisme athée moderne, descendance du marxisme, sa pensée à la fois personnelle et orthodoxe se présente comme un antidote".

⁴⁶ A. POPPI, *La fondazione dell'etica nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in *Studi sull'etica della prima scuola francescana*, Padova, 1996, p. 59.

Sulla filosofia e sulla teologia morale di Scoto, v.: LIME, *Liberté et autonomie de la personne chez Duns Scot*, cit., pp. 51-70; M. OROMÍ, *Principios básicos de la Etica de Escoto*, in "Verdad y Vida", XIII (1955), pp. 393-434; L. D. ROBERTS, *John Duns Scotus and the Concept of Human Freedom*, in *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 317-325; WOLTER, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethic of Scotus*, cit., pp. 359-370; M. DAMIATA, *I e II tavola. L'etica di G. Duns Scoto*, Presentazione di S. Vanni Rovighi, Firenze, 1973; M. E. INGHAM *Ethics and Freedom. An Historical-*

positivismo divino, colui cioè che allontanandosi dal pensiero classico e tomista di un'etica metafisicamente fondata sulla natura stessa degli enti, ha riposto il criterio ultimo del bene e del male morale unicamente nella volontà di Dio, aprendo così la strada al conseguente arbitrarismo occamiano, per cui anche l'odio verso Dio potrebbe diventare buono e meritorio se questi l'avesse comandato.

Distinguiamo anzitutto, per quanto concerne l'etica, due problemi fondamentali: quello dei presupposti dell'agire morale (*in primis* la libertà), e quello dei criteri regolativi di tale agire. Nel primo caso si può certamente riconoscere la presenza di un profilo "volontaristico"; ma nel senso che – come pone in rilievo O. Todisco⁴⁷ – nell'universo delle cause la volontà apre un capitolo inedito ed irriducibile, perché per il suo tramite la contingenza dell'essere si trasforma in libertà operativa:

Volontà e libertà sono coestensive. Se in quanto contingente la volontà partecipa dello statuto ontologico di tutte le creature, in quanto è in grado di operare in modo libero se ne distingue. La contingenza ontologica è segno della sua appartenenza al mondo, la libertà del suo trascendimento. Essenzialmente libera, la volontà è padrona di se stessa, indifferente a volere e a non volere, nel senso che nulla è più immediatamente a disposizione della volontà che la volontà stessa, e nulla le appartiene tanto intimamente quanto la sua stessa volizione. E' qui, nella presenza della volontà a se stessa, che si pone il problema della libertà. O la volontà è di per sé libera, o la libertà è irrecuperabile. Scoto è categorico: "Sola voluntas libera est", al punto che la sua essenza è identificabile con la libertà e dunque con contingenza operativa.

Critical Investigation of Scotist Ethical Thought, Lanham (MD)-New York-London, 1989; O. TODISCO, *L'onnipotenza divina in G. Duns Scotus e in G. d'Ockham. Dalla libertà di Dio al primato del singolare*, in "Miscellanea Francescana", LXXXIX (1989), pp. 393-459; J. BOLER, *The Moral Psychology of Duns Scotus. Some Preliminary Questions*, in "Franciscan Studies", L (1990), pp. 31-56; ID., *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Two Affections of the Will*, in "American Catholic Philosophical Quarterly", LXVII (1993), pp. 109-126; AA.VV., *Etica e persona. Duns Scotus e suggestioni nel moderno*, cit.; TH. A. SHANNON, *The Ethical Theory of John Duns Scotus. A Dialogue with Medieval and Modern Thought*, Quincy (IL), 1995; *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age – Moral and Political Philosophies in the Middle Ages. Actes du IX^e congrès international de philosophie médiévale* (Ottawa, du 17 au 22 août 1992) – Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Philosophy (Ottawa, 17-22 August 1992), a cura di B. C. Bazán, E. Andújar e L. Sbrocchi, New York-Ottawa-Toronto, 1995; H. MÖHLE, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*, Münster, 1995; M. E. INGHAM, *The Harmony of Goodness. Mutuality and Moral Living according to John Duns Scotus*, Quincy (IL), 1996; AA.VV., *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit.; L. ÁLVAREZ-VALDÉS GORDILLO, *Trayectoria voluntarista de la libertad: Escoto, Descartes, Mill*, Valencia, 1996; TH. WILLIAMS, *Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus. A Pseudoproblem solved*, in "The Modern Schoolman", LXXIV (1996-1997), n. 2, pp. 73-94; ID., *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, in "The Thomist", LXII (1998), pp. 193-215; *Johannes Duns Scotus. Seine Spiritualität und Ethik*, a cura di H. Schneider, Mönchengladbach, [2000]; O. BOULNOIS, *Johannes Duns Scotus. Transzendente Metaphysik und normative Ethik*, in *Philosophen des Mittelalters. Eine Einführung*, a cura di Theo Kobusch, Darmstadt, [2000], pp. 219-235; D. FOYER, *Duns Scot: le passage d'une éthique philosophique à une éthique théologique*, in "Mélanges de Sciences Religieuses", LVIII (2001), n. 4, pp. 31-53.

⁴⁷ O. TODISCO, *Giovanni Duns Scotus filosofo della libertà*, Padova, 1996, p.23; sulle condizioni della moralità, v. pure BETTONI, *Duns Scotus filosofo*, cit., p. 248 ss.; V. MESSERICH, *The Awareness of Causal Initiative and Existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 629-644; I. GAVRAN, *The Idea of Freedom as a Basic Concept of Human Existence according to John Duns Scotus*, ivi, vol. II, pp. 645-669.

Emerge così all'orizzonte quel binomio libertà-contingenza di cui il teologo francescano farà l'asse portante del suo progetto morale:

L'esperienza di libertà rientra nell'ampia logica della contingenza, intesa come modo intrinseco positivo di tutto ciò che accade, che potrebbe non accadere nello stesso momento in cui accade. Si tratta di un modo d'essere oltre che di un modo di agire. Le creature sono ma possono non essere o essere diversamente. Il fatto che siano non elimina che siano contingenti, anzi, solo se sono risultano davvero contingenti, essendo la contingenza un modo d'essere, quello cioè in virtù del quale, pur essendo, restano indifferenti a essere e a non essere. Le creature razionali sono contingenti nell'agire e nell'essere, ma non libere perché contingenti. La libertà è più estesa della contingenza e riguarda sia chi è ontologicamente contingente e sia chi non lo è. Dio non è contingente eppure è libero.⁴⁸

La libertà esprime la trascendenza dell'uomo sul mondo delle creature, sottoposte alla logica necessitante della "natura". Nel panorama medioevale Scoto appare come uno dei primi filosofi che in forma tematica tenta di sottrarre l'individuo alla logica universalizzante delle categorie, mettendo in luce quell'"ultima realitas entis" che ne perfeziona le componenti singolarizzandole, al punto che ogni creatura è unica.⁴⁹ Quello che il teologo francescano riserva di causalità propria alla volontà è precisamente la libertà che fa di essa la causa totale della volizione. Se si vogliono analizzare tutte le cause parziali dell'effetto, queste saranno numerose: "Ma benché tutto questo concorra con la volontà a causare l'atto di volere, questo atto non è causato meno liberamente, perché è in potere della volontà di agire o di non agire. Se agisce, le altre sono costrette a cooperare; se non agisce, le altre non agiscono". Duns Scoto non concede e non ritratta nulla sul solo punto che gli stia a cuore. Libera nella sua radice stessa, l'intera azione è libera: *tota actio est libera*.⁵⁰

Ma la volontà è amore. E corrispondentemente l'*amore di Dio* è il principio di tutta la morale neo-testamentaria ed anche il secondo precetto, quello *dell'amore del prossimo*, è identico al primo. Dio, infatti, ha voluto essere amato insieme con tutti gli uomini fatti a sua immagine, in una sorta di congiunzione di amore. Dio – lo ricordavamo già sopra – *vult habere alios diligentes*:

Si ritorna in tal modo sempre al Vangelo. Ma la morale evangelica viene in tal modo riacquadrata ad una *filosofia* nuova, ad una filosofia dell'individuo. E' l'indipendenza, è la libertà dell'individuo che Duns Scoto vuole ostinatamente salvare, dopo aver eliminato la dittatura della ragione obiettiva, dopo aver stabilito che l'azione individuale si radica in una decisione sovrarazionale, in una scelta personale per l'amore. Liberazione della persona. Scoperta della persona, realizzata attraverso il superamento di tutti quei generi, di tutte quelle specie, di tutte quelle nature che nella filosofia antica impedivano di vederla nella sua nudità. Esaltazione della libertà. Le fonti di questa visione del mondo sono cristiane, evangeliche e tipicamente francescane. Ma quali che ne siano le

⁴⁸ TODISCO, *G. Duns Scoto*, cit., pp. 17-18.

⁴⁹ TODISCO, *G. Duns Scoto*, cit., p. 59.

⁵⁰ Cfr. GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 592.

origini, *tutta la filosofia moderna*, fondata sull'individualismo, è contenuta in germe nella dottrina scotista.⁵¹

Eccoci così giunti al secondo problema, quello dei criteri regolativi dell'agire morale. E qui la conoscenza razionale e il giudizio ritrovano, secondo Gilson,⁵² il ruolo che Duns Scoto rifiuta loro su quello della libertà volontaria propriamente detta:

E' sempre da essa, e soltanto da essa, che la volontà trae la sua decisione libera, ma se il giudizio della ragione non è quello che fa di questo atto una volizione, è esso che ne fa una volontà morale. Non vi sarà dunque spazio per vedere la minima ritrattazione in ciò che Duns Scoto attribuisce di influenza all'intelletto in materia di moralità. La distinzione formale degli ordini vietava di situare in luogo diverso dalla volontà la causa propria della volizione, ma si può dare questo punto per acquisito e si tratterà ormai d'altro. L'ordine propriamente morale comincia nel momento in cui il giudizio dell'intelletto offre un oggetto alla volontà.

Benché ammetta la possibilità di atti umani indifferenti, Duns Scoto concorda con la tradizione comune ai teologi medioevali che l'atto umano è specificato moralmente dalla realtà oggettiva e dal soggetto agente, secondo un giudizio che la retta ragione dell'agente determina come conveniente o meno sia all'atto che al suo autore:

Distinguendo, infatti, la verità dell'intelligenza, che dipende unicamente dalla sua conformità con l'oggetto, da quella della volontà, il maestro francescano sottolinea che la verità o "la bontà della volontà non dipende dal solo oggetto, ma da tutte le altre circostanze e particolarmente dal fine; per questo è da notare che ogni nostra volizione è soprattutto ordinata verso il fine ultimo, che è l'alfa e l'omega, il principio e la fine"... La bontà morale di un atto consiste, secondo Duns Scoto, nell'integrità di tutte quelle proprietà che la retta ragione dell'agente giudica come doverosamente convenire all'atto stesso e al soggetto che lo compie... La ragione, pertanto, costituisce come la regola intrinseca della moralità dell'atto, e si esige che l'atto venga liberamente posto secondo il suo giudizio, anche se involontariamente erroneo, affinché sia qualificato come moralmente buono.⁵³

Non è senza una profonda intenzione, rincara Hoeres,⁵⁴ che Scoto designa sempre la volontà non semplicemente come buona, bensì come "razionale":

⁵¹ VILLEY, *La formazione*, cit., p. 164.

⁵² GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 604.

⁵³ POPPI, *La fondazione dell'etica*, cit., pp. 72-73; sul problema degli atti umani indifferenti in Scoto, v. S. ZECEVIC, *Problema actuum moraliter indifferentium*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. III, pp. 525-538; K. HEDWIG, *Actus indifferens. Über die Theorie des indifferenten Handelns bei Thomas von Aquin und Duns Scotus*, in "Philosophisches Jahrbuch", XCV (1988), pp. 120-131. Osserva quest'ultimo Autore: "Der Abstand dieser Konzeption zu Thomas ist offensichtlich. Die Vernunft, die bei Thomas in ein strikt finales Handlungsgefüge ordnend eingreift, ist auch noch in den scheinbar belanglosen Akten – einen Zweig aufzuheben – normativ gegenwärtig. Für Scotus, fast schon am Ende des Mittelalters, sind dagegen die Grenzen der Vernunft enger, kritischer gezogen" (p. 131).

⁵⁴ HOERES, *La volontà come perfezione pura*, cit., p. 120; per il riferimento a Max Scheler, v. di questo Autore *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, Halle, 1927.

Se la volontà fosse ordinata al bene senza questa ulteriore determinazione, essa non potrebbe innanzitutto preferire un bene ad un altro. Ma tale preferire è, come Scoto insegna molto prima di Max Scheler, una delle attività più nobili della volontà, e rende quest'ultima una facoltà specificamente morale. Se la volontà non fosse intrinsecamente razionale, si dirigerebbe ciecamente verso qualunque bene in generale e così anche la volontà divina non avrebbe, in tal caso, alcuna sovranità di fronte ai beni finiti. Dio non potrebbe allora volerli razionalmente, il che egli fa in quanto la sua volontà, se da una parte è ordinata ad ogni bene, d'altra parte però valuta l'infinita distanza che intercorre tra la natura divina e le cose finite. Il volere divino *ad extra* è quindi razionale nel duplice senso che abbiamo esposto sopra seguendo Duns Scoto. In accordo con la ragione tale volere si volge al bene e contemporaneamente misura su di esso ogni bene singolo, cioè finito.

Ancora: la volontà, in quanto è razionale, osserva G. Pizzo,⁵⁵ intenziona in maniera retta l'essere in quanto "bonum" che è presente nelle creature, riconosce cioè il bene che le investe e proprio in vista di questo bene considera ed agisce:

La "rationalitas" cioè si definisce innanzitutto come "facoltà di giudicare rettamente ogni bene nel suo proprio essere", "considerandolo in se stesso e senza riferirlo al proprio perfezionamento". Questo rapporto diretto con il "bonum" di ogni ente le garantisce una dinamica di libertà ed autodeterminazione nel relazionarsi con le creature, senza ricevere influenze determinanti né dall'interno né dall'esterno di sé. Rispetto all'intelletto, Scoto individua esplicitamente nella volontà questa facoltà di riconoscere un determinato oggetto come da seguire o da fuggire, la potestà di assentirvi o di dissentirvi, o addirittura di sospendere l'assenso.

Anche la presenza e il significato della *justitia* della volontà, e della inclinazione che verso essa conduce, sono stati recentemente "riscoperti" dalla critica specialistica:⁵⁶ è stato riconosciuto che la giustizia dell'atto morale è per Duns Scoto, così come lo era stata per Anselmo d'Aosta, un punto nevralgico dell'etica e della dottrina della volontà. Il rapporto tra volontà ed essere, molto stretto nel pensiero scotista, quello tra volontà e suoi oggetti, e, *in primis*, quello tra volontà e soggetto di volontà, non possono fare a meno di chiamare in causa la giustizia, la quale definisce nel modo più appropriato l'accostamento della potenza volitiva all'interno e all'esterno della persona. Essenziale dunque nella dinamica dell'atto morale, secondo il teologo francescano essa è presenza innata nella struttura della volontà, e, se attuata, informa rettamente l'atto morale e diventa "somma virtù".

La giustizia costituisce per Scoto la virtù morale più alta che l'uomo possa esercitare... Il termine "justitia" non è utilizzato univocamente da Scoto, e ciò dipende dai diversi livelli nei quali il superiore intenzionamento allo "justum", di cui la volontà è dotata, si concretizza. "Duplex est justitia", afferma Scoto: essa può essere "habitualis, scilicet

⁵⁵ PIZZO, "Malitia" e "odium Dei", cit., p. 393.

⁵⁶ G. PIZZO, *La giustizia nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto*, in "Rivista di Filosofia Neo-scolastica", LXXXI (1989), p. 3, il quale fa riferimento alle monografie di Hoeres, Damiani, Wolter, Arendt ed ai saggi raccolti nel volume degli atti *Deus et Homo ad mentem I. Duns Scoti*, tutti da noi già citati; per la giustizia invece in senso più strettamente giuridico-politico, in connessione al tema dell'origine della proprietà si può fare rinvio all'ottimo studio di R. LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*, in *Etica e persona*, cit., p. 39 ss.

gratia et charitas”, o “actualis, scilicet rectitudo nata inesse actu elicito”. Si distingue cioè questa virtù innanzi tutto in quanto essa costituisce un abito della persona, e come tale è dovuta non solo allo sforzo e all’esercizio dell’individuo, ma anche alla grazia che sostiene e informa la tensione al giusto, ed ha come termine naturale di approdo la carità, che altro non è se non la stessa giustizia realizzata nel grado più perfetto... Questa “justitia habitualis”, che nei suoi vari gradi di realizzazione caratterizza la persona e determina il progressivo approssimarsi alla perfezione, si costituisce e informa di sé la volontà e il suo agire man mano che questa, nella concretezza di ogni volizione, mira alla rettitudine dell’atto che sta compiendo: è appunto questa la “justitia actualis” di cui Scoto parla e che va realizzata nel concreto agire, e che è definita come la “rectitudo nata inesse actu elicito”.⁵⁷

La moralità, in definitiva, anche per il Dottor Sottile non è un giudizio arbitrario, ma una valutazione che deve attentamente considerare la natura del soggetto, la realtà dell’oggetto, la posizione circostanziale dell’atto affinché siano tutti conformi alle esigenze della retta ragione: una moralità pienamente oggettiva e razionalmente illuminata: “E” dalla conformità o meno delle nostre scelte con tale criterio oggettivo e razionale normativo della prassi che i nostri atti sono valutabili come moralmente buoni o cattivi: in rapporto quindi alla verità dell’essere, secondo che è compresa dalla retta ragione dell’agente. Non si capisce, pertanto, da quanto si è detto, come si possa accusare Duns Scoto di soggettivismo e di volontarismo etico, denunciando la sua dottrina morale come dissonante dalla tradizione della Chiesa e all’origine della dissolvenza dell’etica operata dal pensiero moderno”⁵⁸.

5 Diritto

Per quanto riguarda i principi regolatori dell’agire pratico, il problema è dunque se gli individui sono inseriti in una legge di dipendenza che orienti naturalmente la loro intelligenza e la loro volontà verso determinati fini. Su questo punto

⁵⁷ PIZZO, *La giustizia*, cit., pp. 7-9; può essere utile in proposito un raffronto con la dottrina di S. Tommaso, *Summa theologiae*, II-II^o, q. LVIII, su cui v. J. GEMMEL, *Die Justitia in der Lehre des hl. Thomas*, in “Scholastik”, XII (1937), pp. 204-228; H. HÉRING, *De genuina notione justitiae generalis seu legalis juxta S. Thomam*, in “Angelicum”, XIV (1937), pp. 464-515; M. SOLANA, *La justicia según la “Summa theologica” de S. Tomás*, in “Las Ciencias”, V (1940), pp. 795-856; M. L. MARTÍNEZ, *Distributive Justice according to St. Thomas*, in “The Modern Schoolman”, XXIV (1946-47), pp. 208-223; J. NEWMAN, *Foundations of Justice. A Historico-Critical Study in Thomism*, Cork, 1954; A. L. PEROTTO, *Stato e giustizia distributiva. La dimensione morale-politica della giustizia distributiva nel “De Justitia” di S. Tommaso*, Milano, 1984; G. CHALMETA, *La giustizia politica in Tommaso d’Aquino. Un’interpretazione di bene comune politico*, Roma, 2000; S. LIPPERT, *Recht und Gerechtigkeit bei Thomas von Aquin. Eine rationale Rekonstruktion im Context der “Summa Theologiae”*, Marburg, 2000; e per uno sguardo d’insieme sulla complessiva problematica e la più recente bibliografia, v. *Tommaso d’Aquino*, a cura di O. De Bertolis e F. Todescan, Padova, 2003. Quanto poi alla virtù della prudenza in Scoto, v. S. D. DUMONT, *The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence according to John Duns Scotus-Revisited*, in “Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, LV (1988), pp. 184-206; M. E. INGHAM, *Practical Wisdom: Scotus’s Presentation of Prudence*, in *J. Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, cit., pp. 551-571.

⁵⁸ POPPI, *La fondazione dell’etica*, cit., p. 75.

– secondo il de Lagarde⁵⁹ – la filosofia (del diritto) naturale scotista non corrisponderebbe sempre agli inviti della sua metafisica: “Se le entità metafisiche, che costituiscono ontologicamente le sostanze, si richiamano reciprocamente in maniera imperiosa, le sostanze ‘individue’ subiscono le leggi della contingenza dei decreti divini”. Confrontato con la concezione tomista del mondo (o con quella di altri autori contemporanei, come Enrico di Gand, Egidio Romano, Goffredo di Fontaines) il pensiero di Scoto – afferma Villey –

si segnala per la sua *diffidenza nei confronti dell’ordine naturale*. Parlare di “ordine naturale” rischia di diventare, agli occhi di Scoto, quasi un delitto di lesa maestà divina. Supporre che esista un ordine naturale necessario comporta una diminuzione dell’onnipotenza di Dio, come finiscono col fare quei teologi (come San Tommaso) che predicando la ragione, la “saggezza” di Dio, pretenderebbero che Dio fosse obbligato a non agire mai se non all’interno di un ordine. In tal modo si finisce per subordinare Dio a un idolo, a una Natura, immaginata secondo la misura della ragione umana. Questa prospettiva è frutto di un indebito orgoglio intellettualistico.⁶⁰

⁵⁹ DE LAGARDE, *La naissance de l’esprit laïque*, II, cit., p. 234; anche G. GESTORI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto sulla legge naturale*, nel vol. coll. *La legge naturale*, Prefazione di L. Rossi, Bologna, 1970, p. 127, rileva: “Senza dubbio il suo [di Scoto] insegnamento su questo punto [la legge naturale] non è chiaro come desidereremmo, e riflette quella incertezza del termine ‘natura’ che non poteva non essere presente nei pensatori medievali, dopo la scoperta dei testi aristotelici”.

⁶⁰ VILLEY, *La formazione*, cit., p. 160.
Sul pensiero giuridico di Scoto v.: G. STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des Johannes Duns Scotus*, Göttingen, 1951; G. BUDZIK, *De conceptu legis ad mentem Joannis Duns Scoti* [Diss. Pontificium Athenaeum Antonianum], Burlington (WI), 1954; J. MAÑAS RUIZ, *La pena de muerte a la luz de la doctrina de Juan Duns Escoto*, in “Revista de la Escuela de Estudios Penitenciarios” XI (1955), pp. 49-56; G. FASSÒ, *La legge della ragione*, Bologna, 1964, pp. 96-99; P. DE ZAMAYÓN, *La ley natural en la filosofía de Escoto*, in “Naturaleza y Gracia”, XIII (1966), pp. 315-343; M. B. CROWE, *Nature and Natural Law in John Duns Scotus*, in *La filosofia della natura nel medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964, Milano, 1966, pp. 485-492; H. LEY, *Zur Naturauffassung des Duns Scotus*, ivi, pp. 528-535; A. MARCHESI, *La conoscenza della natura nella filosofia di Duns Scoto*, ivi, pp. 550-559; G. GESTORI, *La legge naturale secondaria in Giovanni Duns Scoto*, in “La Scuola Cattolica”, XCIV (1966), pp. 402-423; R. P. PRENTICE, *The Contingent Element governing the Natural Law on the Last Seven Precepts of the Decalogue, according to Duns Scotus*, in “Antonianum”, XLII (1967), pp. 259-292; A. MARCHESI, *L’autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d’Aquino*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, cit., vol. II, pp. 671-682; M. DE GANDILLAC, *Loi naturelle et fondaments de l’ordre social selon les principes du bienheureux Duns Scot*, ivi, vol. II, pp. 683-734; M. BRLEK, *De momento Duns Scoti pro iure et iuris formatione*, ivi, vol. IV, pp. 767-816; O. WANKE, *Duns Skotus als Naturrechtslehrer*, in *Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam*, a cura di F. Hoffmann, L. Scheffczyk e K. Feiereis, Leipzig, 1969, pp. 199-231; GESTORI, *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto sulla legge naturale*, cit., pp. 125-143; M. DAMIATA, *I e II tavola. L’etica di G. Duns Scoto*, cit.; G. GESTORI, *La legge naturale in san Bonaventura e il suo influsso su Duns Scoto*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio, Roma, 19-26 settembre 1974, a cura di A. Pompei, Roma, 1976, vol. III, pp. 245-255; Norbert HARTMANN, *Zum Verbindlichkeitsgrad sittlicher Normen, eine Rückfrage bei Johannes Duns Skotus*, in “Wissenschaftliche Weisheit”, XLI (1978), pp. 126-149; G. LAURIOLA, *Persona umana e autorità civile, legge naturale e diritto positivo secondo Giovanni Duns Scoto*, in *Lo Stato e i cittadini*, a cura di A. G. Manno, Napoli, 1982, pp. 155-174; P. LEE, *Aquinas and Scotus on Liberty and Natural Law*, in “Proceedings of the American Catholic Philosophy Association”, LVI (1982), pp. 70-78; G. LAURIOLA, *Critica di Duns Scoto ad alcuni concetti del diritto naturale*, in “Antonianum”, LVIII (1983), pp. 306-335; M. TRAINA, *Fonda-*

Ma si può aderire ad un'interpretazione così radicale? Per rispondere a questa domanda, può essere utile tentare di ricostruire in filigrana il sistema scotista delle leggi, raffrontandolo a quello elaborato da S. Tommaso nella *Summa theologiae*. Al vertice di tutte le leggi, ancora una volta c'è la *lex aeterna*. Benché non ricollegli la stessa importanza dell'Aquinata alla distinzione tra legge eterna (legge dei principi dell'essere) e legge divina positiva (legge di applicazione posta da Dio), Scotus ne afferma sempre l'esistenza:

Dopo tutti i suoi predecessori, Scotus proclama infatti che il bene si confonde con l'essere, del quale è una passione coestensiva... La legge eterna per S. Tommaso, come per Scotus, è il bene supremo. La legge eterna, per l'uno come per l'altro, è la legge secondo la quale Dio governa l'universo. Ma una volta acquisiti questi punti, S. Tommaso insiste sul carattere necessario di questa legge, che è esigita da "la natura e l'essenza di Dio". Scotus, al contrario, mette l'accento sulla libertà assoluta della volontà divina che non può essere legata da alcuna necessità. Più esattamente, la sola legge dell'essere che si imporrà in maniera rigorosa alla volontà divina, è il principio di non-contraddizione.⁶¹

mento della distinzione della legge nelle due tavole in Scotus, in *Homo et Mundus*, cit., pp. 69-79; J. M. RODRÍGUEZ PANIAGUA, *Historia del pensamiento jurídico*, Universidad Complutense, Madrid, 1984⁵, pp. 89-92; G. PIZZO, *La giustizia nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scotus*, cit., pp. 3-26; L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Geschichte. Historisch-systematische Überlegungen zum mittelalterlichen Naturrecht*, nel vol. coll. *Naturrecht im ethischen Diskurs*, a cura di M. Heimbach-Stoins, Münster, 1990, pp. 1-27; B. WALD, *Die Bestimmung der "ratio legis" bei Thomas von Aquin und Duns Scotus. Zur Frage der Inkompatibilität oder Kontinuität mittelalterlicher Naturrechtstheorien*, in *Mensch und Natur im Mittelalter*, a cura di A. Zimmermann e A. Speer, Berlin-New York, 1991-1992, vol. II, pp. 662-681; L. HONNEFELDER, *Naturrecht und Normwandel bei Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, in *Sozialer Wandel im Mittelalter*, Sigmaringen, 1994, pp. 197-213; P. F. MERCKEN, *Necessity and the Moral Order. Scotus's Interpretation of the "Lex naturae" in the Perspective of Western Philosophical Ethics*, in *John Duns Scotus. Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, a cura di E. P. Bos, Amsterdam-Atlanta (GA), 1998, pp. 171-182; D. FOYER, *L'influence des condamnations parisiennes de 1277 sur la genèse de la doctrine scotiste de la "loi naturelle"*, in "Mélanges de Sciences Religieuses", LV (1998), n. 4, pp. 51-68; ID., *Nature et liberté. Le concept de "Loi naturelle" dans la théologie morale de Jean Duns Scot* [Diss. Lille], Lille, 1998; Scott P. RAGLAND, *Scotus on the Decalogue: What sort of Voluntarism*, in "Vivarium", XXXVI (1998), pp. 67-81; L. PARISOLI, *Volontarismo e diritto soggettivo. La nascita medievale di una teoria dei diritti nella scolastica francescana*, Prefazione di A. Padovani, Roma, 1999; S. SOLINAS, *Il Diritto naturale secondo Giovanni Duns Scotus* [Diss. Pontificia Università Lateranense], Roma, 2000; *Diritti umani e libertà in Duns Scotus*, a cura di G. Lauriola, Alberobello (Bari), 2000; A. VOS, *The Scotian Notion of Natural Law*, in "Vivarium", XXXVIII (2000), pp. 197-221; L. A. DE BONI, *Ley y ley natural en Duns Escoto (¿Hobbes lector de Escoto?)*, in "Patristica et Mediaevalia", XXII (2001), pp. 90-108; L. PARISOLI, *La philosophie normative de Jean Duns Scot: droit et politique du droit*, Roma, 2001; G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto, I: Antichità e medioevo*, ediz. aggiornata a cura di C. Faralli, Roma-Bari, 2001, pp. 234-235.

⁶¹ DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, cit., pp. 239-240; secondo RANDI, *Il sovrano e l'orologio*, cit., pp. 59-61: "Ordo [per Scotus] indica tre livelli di organizzazione: il supremo livello della eterna disposizione divina (*basic statement* teologico, bisognoso però di molte specificazioni); il complesso di regole che ordinano ciascun microcosmo (leggi di natura, etiche, giuridiche.); l'insieme di opportunità e convenzioni che regolano la vita di ciascuno..."; e ancora: "Il significato di *ordo* non ha senso al di fuori ed indipendentemente dalla volontà divina. Se ciò che è bene è bene non per una qualsiasi partecipazione ad una Idea, ma perché è Dio a volere così, allora non vi può essere *ordo* che sia veramente tale se non in virtù di una disposizione divina; non vi è sistema

Alla *lex aeterna* seguono (secondo il modello tomista) la *lex naturalis* e la *lex divina*. Per Duns Scoto v'è un solo principio essenziale della legge naturale, quello di amare Dio sopra ogni cosa. La giustizia di questo imperativo è una verità necessaria, contenuta virtualmente nel concetto stesso di Dio:

Essa è nota per se stessa e pertanto è sottratta ad ogni errore. Nulla può essere presupposto, come più conosciuto, di questo supremo principium practicum. Tutte le altre norme dell'operare sono disposizioni contingenti della volontà divina; come Egli può agire diversamente, così può porre come giusta un'altra legge, la quale, una volta da lui posta, è giusta, dato che nessuna legge è giusta, che non abbia avuto il consenso della volontà di Dio. Iddio è vincolato solo a due limiti: alla sua propria essenziale bontà, che nessuna forza umana può scrutare, e sarebbe presunzione in faccia al Signore, e alla possibilità logica; così Egli avrebbe potuto concedere la beatitudine anche a Giuda, ma non ad una pietra.⁶²

Dio crea un ordine, dei generi, delle specie, ma non è legato da quest'ordine di cui è l'autore e il padrone; come un principe assoluto non è vincolato dalle proprie leggi (*princeps legibus solutus est*), così Dio dispone a piacimento dell'ordine naturale. L'ordine morale stesso sfugge alle leggi necessarie in cui Aristotele e S. Tommaso avevano preteso rinchiuderlo. Questo appare chiaramente quando il *Doctor Subtilis* tratta dei precetti della "seconda tavola" del Decalogo (non rubare; non ammazzare; non commettere adulterio), nei quali l'Aquinate e la tradizione precedente vedevano dei precetti della legge naturale immutabile. Per Duns Scoto questi precetti non sono necessari, né di valore universale. Senza dubbio hanno una "consonanza" con la regola fondamentale di ogni morale, quella dell'amore di Dio e del prossimo, e con lo stato ordinario dell'umanità, che permette di qualificarli *lato sensu*, come "naturali". Ma l'onnipotenza divina potrebbe altrettanto bene costituire un *altro* ordine in cui il furto, l'assassinio, l'adulterio cesserebbero di essere peccati; anzi lo ha fatto.⁶³

E' stato sufficiente che Dio abbia ordinato agli ebrei, in occasione della loro partenza dall'Egitto, di derubare gli Egiziani, perché questo furto sia divenuto meritorio; o che Dio abbia ordinato ad Osea di unirsi ad una prostituta, per far divenire virtuoso il suo

che egli non possa legittimamente ribaltare, poiché egli è fonte di qualsiasi legittimità"; per i precedenti dottrinali, v. O. LOTTIN, *La loi éternelle chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, in *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, II/1, Louvain-Gembloux, 1948, pp.51-67.

⁶² WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 112.

⁶³ Cfr. VILLEY, *La formazione*, cit., p. 161; osserva TODISCO, *L'onnipotenza divina*, cit., p. 416: "Dunque, la potenza assoluta di Dio diventa potenza ordinata non perché si sottometta a una legge indipendente o superiore, ma solo perché realizza o decreta qualcosa, e perché passa dal possibile al fattuale, dall' indefinito al definito, grazie a quella volontà che tra gli infiniti possibili ha scelto alcuni, codificandoli. Precetti che sono tali, perché voluti da Dio, e non viceversa. Il riferimento è ovviamente alla seconda tavola... La potenza di Dio è dunque sempre ordinata, e cioè retta, morale, nel senso che è la sorgente della morale e dunque non sottomessa ma creatrice di morale. Certo, la potenza assoluta può essere ordinata e non-ordinata, intendendo con quest'ultima, che Dio una volta che ha creato un sistema di leggi non per questo è immutabilmente e necessariamente legato a tale sistema, perché può intervenire e modificarlo in via eccezionale (i miracoli) o in linea generale creando un altro sistema, nel qual caso è lecito parlare di potenza non-ordinata, non però disordinata".

atto. In definitiva, ogni contenuto determinato della morale è sospeso all'insondabile *volontà* divina, alla *volontà positiva* di Dio. In tal modo, la morale naturale dell'antichità, alla quale il filone umanistico della scolastica medievale aveva cercato di rifarsi, viene a perdere ogni certezza; davanti all'onnipotenza di Dio signore assoluto della natura, il cui ordine egli può da un momento all'altro ribaltare, svanisce ogni solidità dell'ordine naturale.⁶⁴

S. Tommaso e Scoto concordano nel dire che Dio stesso non potrebbe mai dispensare dall'osservanza della legge naturale, ma il primo conclude da ciò che a dispetto delle apparenze Dio non ne ha mai dispensato alcun uomo, mentre il secondo ne inferisce che i precetti della Seconda Tavola non sono di legge naturale poiché alcuni uomini ne sono stati dispensati da Dio:

Dio non potrebbe in alcun caso prescrivere ad alcun uomo sia di prendere i beni altrui, sia di uccidere il proprio prossimo. Ora talvolta lo ha fatto. Dunque questi comandamenti del Decalogo non sono di legge naturale. Niente mostra meglio quanto sia imprudente designare una dottrina con un'etichetta. Si dice spesso che Duns Scoto è "volontarista", poiché sottomette alla volontà di Dio una parte del Decalogo e, di conseguenza, una parte della legge morale naturale. Di fatto, Duns Scoto rifiuta di includere in questa legge tutto quello da cui Dio ha dispensato talvolta gli uomini, precisamente perché la legge morale naturale dipende dal solo intelletto di Dio, non dalla sua volontà. La discussione, fra scotisti e tomisti, non può vertere che su quello che, *di fatto*, è incluso nella legge naturale; quanto alla nozione stessa che hanno di questa legge, essa non è meno intellettualista in Duns Scoto che in Tommaso d'Aquino.⁶⁵

Esaminando dunque da vicino in quali casi il diritto naturale abbia una validità universale, Scoto afferma che vi può essere un solo precetto di diritto naturale, il divieto di odiare Dio. Tutte le altre norme possono ammettere eccezioni, e dunque non appartengono al diritto naturale in senso stretto. Il teologo francescano sembra quasi aver previsto la difficoltà degli sforzi della Seconda Scolastica⁶⁶ per armonizzare l'universalità della norma con la mutevolezza della materia:

Con questa dottrina metodica della "consonanza" tra la sfera superiore e quella inferiore del diritto, il diritto naturale sociale perde quella rigidità eccessivamente logica che aveva nelle dottrine giusnaturalistiche idealistiche, dato che queste pretendevano di dedurre, con mezzi puramente logici, le singole disposizioni di diritto naturale dai principi supremi. Il metodo introdotto da Duns, della "adeguazione", è, in partenza, più flessibile, e permette una maggiore considerazione dei rapporti concreti. La relazione

⁶⁴ *Ibidem* (pp. 161-162); i passi della Sacra Scrittura cui si fa riferimento sono *Es*, III, 22; XI, 2-3; XII, 35; *Os*, 3. Per il contesto della questione, v. PRENTICE, *The Contingent Element*, cit., pp. 260-261; e per l'approfondimento della relativa tematica, v. DAMIATA, *I e II tavola*, cit., pp. 105-109; DE ZAMAYÓN, *La ley natural*, cit., p. 335 ss.; quanto infine al dibattito medioevale sul tema, v. O. LOTTIN, *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges, 1931².

⁶⁵ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., pp. 613-614.

⁶⁶ V. sul tema H. RAPP, *Die Bedeutung der Lehre Molinas (1535-1600) von der "natura rei" für die Theorie des Naturrechts*, Diss. Freiburg i. Br., 1963; *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*. Atti dell'Incontro di studio di Firenze (16-19 ottobre 1972), a cura di P. Grossi, Milano, 1973; W. DAVID, *The Immutability of Natural Law according to Suárez*, in "The Thomist", LXII (1998), pp. 97-115.

positiva col particolare, individuale ed empirico, quale si trova in Duns, torna a vantaggio anche del suo diritto naturale.⁶⁷

E' questo secondo Gilson il punto di vista da cui si deve considerare quanto Duns Scotto dice della legge naturale; un punto di vista che contribuisce ad assegnare il primato alla *lex divina*:

Si è spesso rimproverato, talvolta anche aspramente, (Duns Scotto) di sottomettere la moralità all'arbitrio della volontà divina. Il rimprovero varrebbe se si trattasse nel suo pensiero di quello che noi chiamiamo la morale naturale, ma egli stesso pensa alle leggi che a Dio è piaciuto promulgare come condizioni necessarie e sufficienti per la nostra salvezza. Ora, su questo punto, Dio era completamente libero. Dipendeva soltanto da Lui esigere più, o meno, o altro. Tutto quello che può cercare il teologo è quello che, nell'insieme del Decalogo, coincide con la legge naturale della coscienza e quello che vi si aggiunge. Duns Scotto lo ha fatto in termini che chiariscono sicuramente il suo atteggiamento generale verso ciò che si chiama comunemente la "morale naturale"; ancora bisogna, per comprenderlo, interpretare le sue risposte in funzione del problema così come egli stesso lo ha posto.⁶⁸

In Dio potenza e giustizia coincidono: la giustizia di Dio ha lo stesso ambito del potere assoluto di Dio (*justitia Dei aequa ampla sicut potentia absoluta Dei*). Duns riprende il pensiero dell'epistola ai Romani: Dio agisce così come agisce, sempre giustamente. Egli non è vincolato ad alcun ordinamento ideale precedente-

⁶⁷ WELZEL, *Diritto naturale*, cit., pp. 116-117. Come precisa PRENTICE, *The Contingent Element*, cit., 291, "the degree of contingency present in the precepts of the second table is governed by two extremes. On the one hand, they cannot be necessary, since they are contingently willed by God; on the other hand, they cannot be merely arbitrary or a matter of divine whim, since God wills them as an efficacious means of leading man to his last end"; ci sembra in ogni caso alquanto esagerata l'affermazione formulata (in relazione alle tesi sulla legge naturale di J. FUCHS, *Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Düsseldorf, 1955, e di F. BÖCKLE, F. X. KAUFMANN, A. VAN MELSEN, J. ARNTZ, *Dibattito sul diritto naturale* ["Giornale di teologia", 45], Brescia, 1970) dal TRAINA, *Fondamento*, cit., p. 76: "Aldilà di questa conclusione e aldilà delle suddette opinioni si erge solitaria e imponente l'affermazione di Scotto che la legge naturale fondamentalmente va riposta nell'aspetto negativo del dovere, del non fare e non nel fare. Quegli autori che ripongono la legge naturale in qualcosa di positivo si inoltrano inconsapevolmente in un labirinto, da cui si può evadere mediante il relativismo. La negatività soltanto salva la necessità per tutti i luoghi e per tutti i tempi della legge naturale". Concordiamo piuttosto con quanto dice WOLTER, *Native Freedom of the Will*, cit., p. 370: "The law of nature, in his system, loses something of its impersonal and inflexible character. Its personal dimension cannot be ignored. Where other scholastics, following Augustine who in turn was influenced by Stoics, link it with the *lex aeterna* Scotus eliminates this last vestige of impersonalism. To legislate or command is a function of will, not of a nature as such, even if it be the most perfect of natures". Il tema della "consonanza" nella legge naturale in Scotto è stato particolarmente approfondito da GESTORI, *La legge naturale secondaria*, cit., pp. 407-419.

⁶⁸ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., pp. 609-610; si chiede J. QUILLET, *De la nature humaine à l'ordre politique selon Jean Duns Scot*, in *Via Scoti*, cit., vol. I, p. 268: "Qu'en est-il, précisément, de la Loi divine? C'est une loi écrite, contenant les préceptes du Décalogue, et que Duns Scot définit par rapport à ceux de la loi naturelle, eux même entendus, soit comme principes nécessaires par définition, soit comme découlant nécessairement de ces principes... Ces principes comportent tous une vérité nécessaire: Dieu lui-même ne peut faire qu'ils soient faux. Donc la loi naturelle s'impose *in omni statu*, ce qui la distingue du Décalogue, lequel, sans le péché, n'aurait pas été promulgué et n'avait aucune valeur *in statu innocentiae*: 'Decalogus non obligavit in omni statu, puta non in statu innocentiae, cum tunc lex Decalogi non esset data, et antequam non esset data, non obligavit' (*Rep.*, III, d. 37, q. un.)".

te; ma tutte le leggi sono manifestazioni contingenti della sua volontà. “Le regole del governo divino del mondo sono determinate più dalla volontà divina che dalla divina saggezza”. Al pari di Paolo, egli respinge come non pertinente ogni questione circa la giustizia dell’agire divino. Perché Dio abbia creato il mondo come l’ha creato, perché abbia imposto ad esso questo ordine e queste norme e non altri, sono domande non pertinenti.⁶⁹

Bisogna tuttavia fare una precisazione. Poiché parlando *de potentia absoluta*, Dio può volere tutto quello che non implica contraddizione; ma parlando *de potentia ordinata*, Dio non può volere che quello che si accorda con le nature che ha scelto di creare e le regole della sua giustizia o della sua saggezza così come le ha stabilite. E’ la sua volontà che, tra l’infinità delle essenze possibili, ha liberamente scelto quelle che sarebbero state create. Se Dio avesse creato altre nature, vi sarebbe ancora un bene e un male, ma non sarebbe lo stesso. Se la saggezza di Dio avesse creato un altro universo e stabilito altre leggi naturali, vi sarebbe un altro ordine naturale o morale, non meno giusto e saggio di quello che noi attualmente conosciamo, e tuttavia diverso.⁷⁰

All’interno di questa logica volutaristica, anche la *legge umana positiva* assume un ruolo di primo piano:

Poiché, al contrario della tesi fondamentale del diritto naturale idealistico, i principi superiori del diritto naturale non sono, per Duns, fissati univocamente per necessità concettuale, ma sono semplicemente “consonanti” con la norma, di diritto naturale, dell’amor di Dio, che è la sola concettualmente necessaria. Ma se col diritto naturale stretto possono essere “consonanti” molte e diverse forme e strutture sociali – ad esempio un ordinamento sociale può essere strutturato tanto nel senso della proprietà in comune che nel senso della proprietà privata – affinché le diverse forme sociali possano divenire diritto vigente, occorrerà una decisione dell’autorità. Col principio di consonanza il positivismo diventa parte integrante, non solo complementare, del diritto naturale.⁷¹

Alcuni autori hanno addirittura sostenuto che la filosofia scotista comporterebbe, come sua logica conseguenza, il *positivismo giuridico*, cioè la sovranità assoluta della legge positiva all’interno dell’esperienza giuridica:

Infatti, se la *volontà* ha un primato sulla ragione, se si esaltano le “potenze assolute” e le “libertà personali”, non si deve concludere che le disposizioni della volontà devono avere un primato su quelle del diritto naturale? Al vertice della morale sociale Duns

⁶⁹ WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 107.

⁷⁰ GILSON, *J. Duns Scot*, cit., p. 611; secondo CROWE, *Nature and Natural Law*, cit., p. 488, “Where exactly Scotus stands on the question is not altogether clear. The celebrated distinction between the *potentia absoluta* and the *potentia ordinata* of God – a distinction much used by later nominalists – does not settle the question. If one says that God, of His absolute power could impose any law, whereas *de potentia ordinata* He is bound to respect the order of the natures He has chosen to create (i. e. to impose only what suits that order) a great deal depends upon where the stress is laid. To see where Scotus laid it let us turn to his conception of law”.

⁷¹ WELZEL, *Diritto naturale*, cit., p. 120; sulla definizione della legge umana in Scoto, v. PARISOLI, *La philosophie normative*, cit., p. 137 ss.; e sul rapporto tra legge naturale e legge positiva in Scoto, v. OROMÍ, *Principios basicos*, cit., p. 423 ss.

Scoto pone, come abbiamo visto, i precetti *positivi divini*: non uccidere, non rubare, non commettere adulterio. Per Scoto queste norme sono *positive* più che razionali. L'assassinio, il furto, l'adulterio sono da considerare peccati *perché* Dio ha voluto che lo fossero; sono *mala quia prohibita*, e non proibiti perché in sé malvagi (*prohibita quia mala*), come invece nella dottrina di San Tommaso. Bisogna dunque riferirsi al *testo* della proibizione divina e non più ai ragionamenti fondati sulla natura delle cose, per individuare il contenuto del diritto... L'ordine determinato dalla *volontà* divina, promulgato nella Sacra Scrittura, il testo divino positivo avrà il primo posto nel novero delle regole giuridiche. Ma, in un rango inferiore, dato che Scoto rimette in onore le *libertà* dell'uomo e libera la sua volontà dai lacci della ragione, andranno considerate sovrane anche le leggi positive umane.⁷²

Tuttavia – osserva giustamente G. Fassò⁷³ –

⁷² VILLEY, *La formazione*, cit., pp. 164-165. Si chiede però DAMIATA, *I e II tavola*, cit., pp. 104-105: "Questa teoria è un positivismo morale? Sì e no. No, perché il cardine di tutto il sistema etico di Scoto è il 'Deus est diligendus', che deve essere riconosciuto e rispettato da qualsiasi volontà divina o umana; non solo: ma quel principio non è 'posto' dalla volontà, neppure da quella di Dio, sibbene oggettivamente dato – 'dettato', scrive Scoto – ad essa dall'intelletto. Né la volontà può rifiutarsi di riconoscerlo senza insieme negare se stessa. Sì, perché la maggior parte – anzi la quasi totalità – delle leggi che regolano la nostra vita morale (*II tavola*) ripetono il loro valore dalla volontà divina. Ma si ricordi quanto già abbiamo accennato: anche in questa sfera in cui è legittimo parlare di positivismo morale, non sarebbe giustificato immaginare un arbitrarismo morale, quasi che la volontà divina – appunto perché la *II tavola* solo in essa ha il suo radicale fondamento – possa modificarla, annullarla o porla ad arbitrio... Insomma: nel pensiero scotista la *II tavola* sta alla *I* molto più strettamente di quanto nel sistema tomista le linee generali d'un diritto positivo stanno al diritto naturale". Dal canto suo il LAURIOLA, *Critica di Duns Scoto*, cit., p. 313, cerca di evidenziare la dimensione personalistica che avrebbe il diritto naturale in Scoto: "Da questi brevi cenni sul concetto scotiano di 'persona', appare chiaro che i riflessi sociali della libertà umana hanno il loro fondamento proprio nella costruzione della persona umana come '*ultima solitudo*', in quanto, nella rivelazione della sua *radicale finitudine*, apre radicalmente l'uomo all'Altro, e quindi agli 'altri'... Fondamentale per la comprensione di questa *apertura radicale* nelle applicazioni della vita sociale è il concetto di 'diritto naturale'".

⁷³ FASSÒ, *La legge della ragione*, cit., p. 98. Osserva analogamente STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des J. Duns Scotus*, cit., p. 115: "Diese Tendenzen zum Positivismus, die bei Duns Scotus durch entgegenstehende Elemente seiner Philosophie wenigstens teilweise aufgewogen wurden, hat sein Schüler Wilhelm von Ockham bis zum Extrem entwickelt. Bei ihm wird auch der letzte materiale Gehalt der sittlichen Normen geopfert: Gott kann selbst den Haß gegen sich selbst befehlen, und wenn er es tut, ist dieser Haß gut und verdienstlich. Damit wird die streng naturrechtliche Geltung auch der beiden ersten Gebote des Dekalogs geopfert. Die sozialen Normen aber sind nur noch positive Gebote, denen nicht einmal mehr kontingente geschöpfliche Werte zugrunde liegen. Die einer Handlung anhaftenden Wertprädikate geben lediglich an, daß sie verboten bzw. Geboten ist". E CROWE, *Nature and Natural Law*, cit., p. 492, afferma: "Scotus, then, was not just a half-hearted positivist who did not dare to draw all the logical conclusions from his principles. He was saved by his realism in metaphysics from the consequences of extreme voluntarism. His basic position – bearing in mind that he was much more preoccupied with the problems of salvation and supernatural merit than with those of natural morality – has its own impressive logic. His consistency in referring all reality, including all law, to the divine will is far from a manifesto of nominalism. It is not the natural law of a St. Thomas; but it is a perfectly consistent and measured voluntarism. And it is worth reflecting that, both within and without the scholastic tradition, voluntarism (one thinks of Suarez) has had a happier history than intellectualism in the philosophy of law. Even if we cannot accept his position, we can learn from John Duns Scotus's approach to nature and the natural law".

lo scrupolo di ancorare in qualche modo la stessa volontà di Dio alla ragione, così che l'uomo possa rendersi razionalmente conto dell'obbligatorietà dei suoi comandi – scrupolo che l'Occam non avrà certamente – nel Duns Scoto sussiste; e permette di interpretare razionalisticamente ed umanisticamente altre parole, che in bocca ad un radicale volontarista sarebbero equivoche (come lo saranno... in bocca all'Occam), per la funzione che i volontaristi più spinti assegnano alla ragione umana di puro mezzo di comunicazione all'uomo della volontà di Dio, che dalla ragione non è mai vincolata.

All'interno del nodo problematico che avvince la dialettica diritto naturale – diritto positivo, assume una particolare rilevanza il tema del diritto di proprietà, che caratterizzerà, al tempo della famosa controversia con il papato avignonese,⁷⁴ tanta parte della storia e della dottrina politica europea del sec. XIV. Nel suo studio del 1927 Ch. R. S. Harris dopo avere sostenuto che nelle opere del teologo francescano si poteva trovare “uno *statement* davvero interessante e completo... del contratto sociale... presentato in maniera tale da evitare alcune esagerazioni presenti negli scrittori più tardi (Hobbes, Locke e Rousseau)”, afferma che per Scoto

il diritto di proprietà non è stato istituito né mediante un divino comandamento, né per una legge di natura, ma come il risultato di una attività umana positiva fatta in accordo con i dettami della ragione allo scopo di assicurare il benessere della comunità dopo la caduta dell'uomo dallo stato di grazia.⁷⁵

Secondo F. Bottin il problema si pone oggi in termini del tutto diversi sia da un punto di vista storico, sia da un punto di vista teorico:

Quello che resta da comprendere è il senso di certe sue affermazioni sul “*bonum commune*”, con buona pace di de Lagarde che tendeva a liquidarle semplicemente come “una nuova testimonianza delle antinomie di cui la sua opera formicola”, senza avere tenuto in alcun conto la larga diffusione di cui le concezioni del “dottor sottile” avevano goduto grazie alla successiva divulgazione in particolare dalle prediche di s. Bernardino da Siena nel '400 e soprattutto senza averne tentato una coerente interpretazione alla luce delle sue innovative dottrine in campo morale. Recenti studi su ambedue questi aspetti consentono ora una rilettura delle pagine scotiane in un clima culturale ormai completamente sgombro dalle preoccupazioni degli inizi del secolo.⁷⁶

Per Duns Scoto l'iniziale precetto di natura che imponeva la comunione dei beni fu “revocato” in conseguenza degli effetti del peccato originale proprio allo scopo di evitare che un precetto naturale fosse la causa o quantomeno un'agevolazione per comportamenti malvagi. Il successivo consolidamento del

⁷⁴ Su tale controversia ricordiamo in particolare i contributi di M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323*, London, 1961 (trad. it., *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli nell'ordine francescano (1210-1323)*, Milano, 1995); di G. TARELLO, *Profili giuridici della questione della povertà nel francescanesimo prima di Ockham*, Milano, 1964; e di P. GROSSI, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in “Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno”, I (1972), pp. 287-355.

⁷⁵ HARRIS, *Duns Scotus*, cit., vol. II, pp. 346-348, cit. in F. BOTTIN, *Giovanni Duns Scoto sull'origine della proprietà*, in “Rivista di Storia della Filosofia”, LII (1997), p. 48.

⁷⁶ BOTTIN, *G. Duns Scoto*, cit., p. 49.

diritto di proprietà, tuttavia, sebbene si manifestasse più consono alla nuova condizione degli uomini non dipese né dal diritto naturale, né dal precetto divino, ma dalla loro capacità di adattarsi alla nuova situazione. L' 'assioma' enigmatico che chiude una analisi svolta per lo più sul piano dell'evoluzione storica (prosegue Bottin) in realtà offre la chiave interpretativa anche per comprendere l'intera concezione scotista del diritto di proprietà. Si tratta di un assunto che sembra essere particolarmente caro al maestro francescano che lo ripropone in varie forme insistendo sempre sul fatto che "non ogni verità pratica è giusta".⁷⁷

Tale assioma rinvia ad una peculiare dottrina morale di Scoto, che solo da qualche anno è stata messa in chiara evidenza dagli studiosi: l'intelletto è una facoltà che realizza la natura del soggetto unicamente in funzione della propria *affectio commodi*; la volontà, intesa come una facoltà autonoma che dirige se stessa secondo un proprio criterio oggettivo, invece è in grado di liberarlo dalla tendenza ad operare in funzione della propria natura e quindi di fargli riconoscere, grazie ad una superiore *affectio iustitiae* che la caratterizza, ciò che è buono in se stesso. Pertanto, la particolare forma di *prudentia* basata su tale *affectio* che alcuni uomini hanno sviluppato in maniera indipendente dalle virtù morali, le quali rientrano nell'ambito dell'*affectio commodi*, consente loro di arrivare a cogliere il valore extrasoggettivo di determinati assunti pratici unicamente sulla base dell'oggetto considerato, superando il *commodum* personale dei singoli soggetti.⁷⁸

Per Scoto né il comune possesso dei beni, né la proprietà privata dei beni rientrano tra i principi naturali *stricto sensu*. Per lui si tratta di "dictamina" relativi ad un principio naturale molto più generale e indubitabilmente autoevidente, cioè che gli uomini debbano vivere in pace e in concordia. In effetti, egli precisa, "una volta ammesso questo principio di diritto positivo – che rispecchia un diritto naturale più generale – cioè che 'si deve vivere pacificamente nella comunità o nello Stato' non ne segue necessariamente che 'ognuno deve avere un possesso distinto dal possesso degli altri' "; in effetti, la pace nella comunità o nella civile convivenza, potrebbe essere realizzata anche se ogni cosa fosse in comune... L'argomentazione mantiene tutta la sua validità a riguardo della comunanza dei beni sia nello stato di innocenza sia nella condizione di buona salute degli uomini (*a fortiori* in quello di cattiva salute): non sarebbe lecito postulare in maniera necessaria la comunanza dei beni allo scopo di conservare la pace e la concordia tra gli uomini. In ambedue i casi si tratta di conclusioni "valde consonantes" con il principio naturale suindicato.⁷⁹

⁷⁷ BOTTIN, G. *Duns Scoto*, cit., pp. 50-51; v. pure PARISOLI, *La philosophie normative*, cit., pp. 125-137.

⁷⁸ *Ibidem* (pp. 51-52)

⁷⁹ BOTTIN, G. *Duns Scoto*, cit., pp. 54-55. R. LAMBERTINI, *Il consenso delle volontà: Filippo, Bonifacio e il pensiero politico del Dottor Sottile*, in *Antropologia ed etica politica*, a cura di G. Lauriola, Bari, 1995, pp. pp.232-233, appassionatamente annota: "Infine, in terzo luogo – ma è il punto che mi sta forse più a cuore – pare che sia ravvisabile nel modo in cui Duns Scoto ripensa la nascita della proprietà sullo sfondo della perdita dello status innocentiae, una significativa eredità francescana. Intendo dire che egli si riallaccia a una riflessione dell'Ordine dei Minori sul proprio statuto, una riflessione che aveva identificato la scelta francescana di povertà assoluta con un recupero, quanto allo statuto economico, di un modo di essere edenico, rinnovato prima di Francesco, solo nella co-

6 Politica

Per quanto concerne il pensiero politico, è opportuno tenere presente che Duns Scoto prese parte – come ha di recente ricordato G. Piaia⁸⁰ – ad uno dei maggiori conflitti che opposero, nel corso del medioevo, la *potestas* imperiale all'*auctoritas* papale: la controversia tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII, essendosi il teologo francescano trovato inserito in quell'epoca nell'ambiente accademico parigino in cui i circoli gallicani facenti capo a Guglielmo di Nogaret esercitavano un notevole influsso e potevano contare sull'adesione, per amore o per forza, di buona parte del corpo docente:

Questo legame fra intellettuali e politici era stato messo concretamente alla prova nel giugno del 1303, durante la fase più acuta del conflitto tra la Francia e il Papato, quando l'Università di Parigi aderì in blocco alla proposta regia di convocare un concilio generale che avrebbe dovuto sottoporre a giudizio il pontefice accusato di eresia. L'invito ad accogliere l'appello di Filippo il Bello era stato rivolto anche agli ordini religiosi e in quell'occasione i frati minori di Parigi (il cui *Studium* d'altronde era entrato a far parte dell'Università) si schierarono anch'essi dalla parte del re.⁸¹

Un documento assai importante, riportato alla luce da E. Longpré,⁸² ha rivelato tuttavia che i francescani non furono unanimemente acquiescenti all'intimazione

munità di Cristo e degli Apostoli. La giustificazione teorica della povertà e dell'uso dei beni privo di dominio implicava che la divisione delle proprietà non potesse essere 'proiettata' indietro, nello stato di natura. Se la scelta francescana aveva un senso, allora doveva essere possibile pensare come naturale per l'uomo una vita completamente distaccata dal dominio, in cui si rievocava quella dimensione comunitaria originaria, ora annebbiata dal peccato".

⁸⁰ G. PIAIA, "Sacerdotium" e "regnum" in *Giovanni Duns Scoto e in Marsilio da Padova* (1978), ora in *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Padova, 1999, pp. 22-36.

Sul pensiero politico di Scoto, v.: E. TIerno GALVÁN, *Los supuestos escotistas en la teoría política de Jean Bodin*, in *Anales Universidad de Murcia*, 1950-1951, I trimestre, pp. 87-112; A. SOTO, *The Structure of Society according to Duns Scotus*, in "Franciscan Studies", XI (1951), pp. 194-212; XII (1952), pp. 71-90; DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, II, cit.; MARCHESI, *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di G. Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino*, cit., pp. 671-682; M. BRLEK, *De potestate auctoritatis civilis in vitam hominis ad mentem Ioannis Duns Scoti*, in *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, cit., pp. 417-428; RANDI, *Il sovrano e l'orologio*, cit.; R. LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici nel pensiero di Duns Scoto*, in *Etica e persona*, cit., pp. 35-86; AA.VV., *Les Philosophies morales et politiques au Moyen Age*, cit.; LAMBERTINI, *Il consenso delle volontà: Filippo, Bonifacio e il pensiero politico del Dottor Sottile*, cit., pp. 211-235; QUILLET, *De la nature humaine à l'ordre politique selon Jean Duns Scot*, cit., pp. 261-273; BASTIT, *Nature et volonté chez Scot et Ockham*, cit.; FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, "Potentia absoluta – potentia ordinata": *une longue histoire au Moyen Âge*, cit., pp. 13-23; per il relativo inquadramento storico, si vedano pure le recenti trattazioni manualistiche: M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Roma-Bari, 2000; *Il pensiero politico dell'età antica e medievale: dalla polis alla formazione degli stati europei*, a cura di C. Dolcini, Torino, 2000; J. MIETHKE, *Le teorie politiche nel Medioevo*, a cura di R. Lambertini, [Genova, 2001].

⁸¹ PIAIA, "Sacerdotium" e "regnum", cit., p. 23; sulla permanenza di Scoto a Parigi, v. W. J. COURTENAY, *Scotus at Paris*, in *Via Scoti*, cit., vol. I, pp. 149-163.

⁸² E. LONGPRÉ, *Le B. Jean Duns Scot. Pour le Saint Siège et contre le gallicanisme (25-28 juin 1303)*, in "La France Franciscaine", II (1928), pp. 137-162. Su tale argomento si veda pure A. DONDAINE, *Documents pour servir à l'histoire de la province de France. L'appel au Concile (1303)*, in "Archivum Fratrum Praedicatorum", XXII (1952), pp. 381-439; S. LORENZINI, *Probabili motivi del rifiuto di G. Duns Scoto ad aderire all'appello al concilio contro Bonifacio VIII*, in *Da Dante a Cosimo I*, a cura di

del sovrano: circa ottanta frati del convento di Parigi non accettarono l'appello, e fra questi figura un "frater Johannes Scotus" identificato dal Longpré con il *Doctor Subtilis*, la cui presenza nello Studio parigino in qualità di baccelliere o lettore è attestata con certezza per l'anno scolastico 1302-1303.

In Scoto non si riscontra a dir vero una trattazione organica del problema dei rapporti fra "sacerdotium" e "regnum", fra potere spirituale e potere temporale: le vicende del 1303 lo indussero presumibilmente a prendere posizione nel conflitto fra i due poteri, senza riflessi particolarmente incisivi sul piano dell'elaborazione dottrinale e rappresentarono, per così dire, solo una parentesi nella sua vita accademica. Un tentativo di inquadramento teorico della sua concezione politica fu operato sempre dal Longpré,⁸³ con riferimento ad alcuni passi tratti prevalentemente dal l. IV dell'*Ordinatio* e dai *Reportata Parisiensia*, ove viene affermato il primato del papa, capo infallibile della Chiesa, "cui tenetur oboedire quilibet christianus", e si cita con molto rispetto il nome di Bonifacio VIII che Dante, Marsilio e i teorici anticurialisti menzionano invece con grande ostilità. Anche il Minges,⁸⁴ nella sua poderosa ricostruzione del pensiero scotista, raccolse per quanto possibile in forma organica taluni testi che toccano temi ecclesiologico-politici. Purtroppo i passi più interessanti in questione appartengono al trattato *De perfectione statuum*, la cui autenticità, posta a suo tempo in dubbio dal Wadding, è contestata ancor oggi da molti studiosi contemporanei.⁸⁵

Publicato nell'edizione Vivès tra le opere di Scoto, il *De perfectione statuum* è uno scritto – come pone in luce nel suo studio R. Lambertini⁸⁶ – che si trova all'incrocio di un duplice interesse: da una parte la discussione sulla sua attribuzione al *Doctor Subtilis*, dall'altra l'attenzione di chi si è avvicinato con interessi

D. Manselli, Pistoia, 1976, pp. 21-26; G. LAURIOLA, *Duns Scotus, un esempio di fedeltà alla Chiesa*, in *Giovanni Duns Scotus*, a cura di G. Lauriola, Bari, 1992, pp. 213-219.

⁸³ LONGPRÉ, *Le B. Jean Duns Scot*, cit., pp. 154-159, cui si fa rinvio per l'elencazione dei passi relativi; in particolare per il testo di *Ord. IV*, d. 15, qu. 2, si veda *Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*, edizione latina e traduzione inglese a cura di A. B. Wolter, Santa Barbara (CA), 1989 [nuova edizione, St. Bonaventure (NY), 2000].

⁸⁴ P. MINGES, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, cit., t. I, pp. 553-556; osserva LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici*, cit., p. 36: "si potrebbe dire – tra il serio e il faceto – che parte della responsabilità per questo stato di cose ricade sullo stesso grande maestro francescano. Scoto non ha commentato l'Aristotele pratico, non la *Politica*, ma neppure l'*Etica*, non ha composto manuali per principi e neppure si è dedicato all'impresa di analizzare, in un trattato autonomo, i fondamenti del potere, secolare ed ecclesiastico, esercizio non solo intellettuale con il quale altri grandi pensatori, nei suoi medesimi anni, prendevano la parola nelle crisi che agitavano la Cristianità occidentale. Gli studiosi ben sanno che l'espressione delle tesi rilevanti a questo proposito – quando vi sia – va ricercata con pazienza nelle pieghe del *Commento alle Sentenze* di Scoto, dove le questioni politiche spesso emergono solo indirettamente, e vengono toccate solo tangenzialmente".

⁸⁵ Cfr. PIALA, "*Sacerdotium*" e "*regnum*", cit., pp. 28-29; lo studioso patavino rileva come non siano tuttavia mancate le voci a favore della paternità scotista di tale scritto, ad es. BETTONI, *Vent'anni di studi scotisti (1920-1940)*, cit., pp. 18-19, o W. LAMPEN, *Le Saint Siège et le Bienheureux Jean Duns Scot*, in "La France Franciscaine", VII (1924), p. 39, n. 2 (il quale fa presente che il *De perfectione statuum* fu utilizzato da R. SEEBERG, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, Leipzig, 1900, p. 469, per ricostruire la dottrina scotista sul Papato).

⁸⁶ R. LAMBERTINI, *Il "De perfectione statuum" attribuito a Duns Scotus e la difesa dell'identità francescana. Osservazioni e problemi*, in *Via Scoti*, cit., vol. II, pp. 985-1010.

ecclesiologici alle controversie sulla liceità e meritorietà della scelta francescana, come per esempio Y. Congar o B. Tierney.⁸⁷ In questo breve trattato si sostengono infatti tesi assai originali sia a proposito della teoria della perfezione, sia per quanto concerne la struttura della Chiesa e la posizione in essa dell'Ordine francescano.

La prima tesi a colpire l'attenzione è quella secondo la quale lo *status* di abdicazione totale da ogni proprietà scelto dai francescani raggiunge un livello di perfezione superiore a quello dei prelati ecclesiastici, vescovi compresi. Oltre ad opporsi diametralmente – com'è ovvio – a quella sostenuta dai teorici appartenenti al clero secolare, una tale posizione si differenzia in modo netto sia da quella sostenuta dai Domenicani, sia da quella adottata dai più autorevoli teorici della difesa dell'ideale francescano, Bonaventura e Peckham. Per Tommaso d'Aquino ed i suoi seguaci l'episcopato si trova in uno stato di perfezione superiore a quella dei religiosi mendicanti. Per Bonaventura e Peckham le perfezioni dei frati francescani e quella dei vescovi non sono comparabili in assoluto, perché appartenenti a generi diversi, e si superano a vicenda secondo diversi rispetti. Ponendosi semmai nella scia di un Tommaso da York, ma spingendosi ancora più in là – se ha un qualche senso la metafora spaziale – l'autore del *De perfectione* sostiene senza restrizioni la preminenza dei francescani, che considera più essenziali alla Chiesa degli stessi prelati. Da questa tesi fondamentale il *De perfectione* fa derivare una concezione della Chiesa nella quale al Pontefice Romano è attribuito, in forza di un'interpretazione particolare del vicariato di Cristo, un potere quasi assoluto. Al di sotto del Papa si trovano i Francescani stessi, seguiti in ordine gerarchico da Primate, Patriarchi, Arcivescovi, Vescovi.⁸⁸

Passando ai testi dell'*Ordinatio*, due temi emergono su tutti: la fondazione della società e dell'autorità politica, da un lato; l'esercizio del potere e la figura del sovrano dall'altro. Per fondare la società politica, che si stabilisce fra *extranei*, il concetto di natura – come osserva il de Lagarde – non è di alcun soccorso:

(Duns Scoto) ragiona come se si trovasse in presenza di individui, che nulla ricollega più gli uni agli altri. Questi individui sono isolati ed autonomi. Non possono dunque legarsi che attraverso il loro consenso. Soppresso il legame familiare, non resta più alcun legame "naturale" fra gli individui. La società politica nascerà dunque, e non può legittimamente nascere, che dal consenso dei partecipanti. Come la società, nemmeno l'autorità sarà "naturale". Soltanto l'autorità paterna deriva dalla "natura". L'autorità politica è una costruzione dell'ordine umano. Non ci si dice neppure più che essa si giustifica attraverso il bene comune. La sua legittimità dipende unicamente dal consenso comune "*ex communi consensu et electione ipsius communitatis*"... Dopo la caduta, l'interesse comune ha spinto gli uomini a confidare ad una autorità la cura di dirigerli. Lo hanno fatto liberamente. Ed è su questa libera scelta, su questo consenso originario, reale o supposto, che tutte le autorità sono fondate. Diciamo: "reale o sup-

⁸⁷ Y. M.-J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e et le début du XIV^e*, in "Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age", XXXVI (1961), pp. 35-151; B. TIERNEY, *Origins of Papal Infallibility 1150-1350. A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*, Leiden, 1972, pp. 131-170.

⁸⁸ LAMBERTINI, *Il "De perfectione statuum"*, cit., pp. 985-986.

posto”, poiché... Scoto adotta in anticipo (su questo punto limitato) il ‘tutto avviene come se’ di Rousseau.⁸⁹

Anche M. de Gandillac⁹⁰ concorda nell'osservare che per Scoto il consenso non ha il valore di un fatto storico. Lo si immagina per dare un fondamento razionale alla società e all'autorità. Che l'ipotesi sia gratuita, che sia contraddetta da tutta la storia e da tutte le analisi sociologiche, non ha rilevanza, dato che essa conduce a ritenere la società razionalmente accettabile solo “se essa *suppone incluso il consenso di tutti i membri*” facendo di questo intreccio romanzesco (*affabulation*) l'unico fondamento della legittimità.

Quanto poi all'esercizio del potere e alla figura del sovrano, il teologo francescano, secondo il de Lagarde, ancora una volta si discosterebbe nettamente dalla linea di pensiero della scuola tomista:

Il principe è, per lui, l'esecutore dei precetti imperativi della legge naturale. Deve dunque imporre ai propri sudditi il rispetto di tutti gli imperativi della retta ragione. Ora, Scoto ha sempre fatto fatica a distinguere fra questi imperativi e il diritto positivo divino. Non vede chiaramente la distinzione che gli si mostra fra il bene naturale e il bene

⁸⁹ DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, cit., pp. 253-254. Con riferimento al testo di Scoto, *Rep.*, IV, d. 15, q. 4, nn. 10-11: “In civitate enim vel terra, congregabantur primo multae gentes, extraneae et diversae, quarum nulla tenebatur alteri obedire, quia nullus habuit auctoritatem super alium, et tunc ex mutuo consensu omnium propter pacificam conversationem inter se habendam poterunt eligere unum ex eis principem, cui in omnibus – solum dum ille viveret – ut subditi obedirent, vel quod sibi et suis succedentibus legitimis subessent...”, il MARCHESI, *L'autorità politica*, cit., p. 674, afferma: “Si vede pertanto come per Duns Scoto lo Stato e l'autorità politica non avessero un'origine immediatamente naturale e non fossero in senso stretto di diritto naturale, ma fossero più frutto di una convenzione storica con la collettiva designazione di un principe a vita o con diritto di successione ereditaria. Non è certo il caso di correre col pensiero all'assolutismo regio di Th. Hobbes o al contratto sociale di J. J. Rousseau, ma per Duns Scoto la tesi della naturalità giuridica dello Stato e della autorità politica è intesa in modo diverso rispetto a S. Tommaso d'Aquino e ad Aristotele”. Per SOTO, *The Structure of Society*, cit., p. 202, “this Scotistic theory [del contratto sociale], furthermore, appears to be nothing more than the translation theory so well-formulated in later centuries by Francisco Suarez and other famous late Scholastics, and which is held almost unanimously today, at least in America”; per un quadro d'insieme della moderna problematica contrattualistica, v. il vol. coll. *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna, 1987.

⁹⁰ M. DE GANDILLAC, *Il XIV secolo*, in A. FLICHE-V. MARTIN, *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, vol. XIII: *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, ediz. italiana a cura di S. Gieben e Corrado da Alatri, Torino, 1965, p. 478: “Come tutti i teorici del ‘patto sociale’, il dottore sottile sa bene che non si tratta propriamente d'un patto storico, bensì della condizione propria di tutta la storia sociale. ‘Tutto avviene come se’, avendo riconosciuto fin dall'origine che l'interesse generale non può venir assicurato senza qualche ‘autorità’, gli uomini avessero convenuto di ‘affidare’ la comunità sia all'insieme dei suoi membri formante un unico organismo, sia a un capo designato per un certo tempo, sia ancora a un re eletto a titolo personale o investito del diritto di trasmettere il potere ai suoi eredi naturali”; dello stesso Autore v. pure *Loi naturelle et fondements de l'ordre social*, cit., p. 691 ss. Per la QUILLET, *De la nature humaine*, cit., p. 271, invece, “l'ordre politique relève... à la fois de la moralité naturelle et des préceptes divins; il reste, d'une certaine façon, contingent dans sa nécessité même. Même si la communauté est régie par des lois de stricte justice, l'observance de cette dernière n'est que partielle, car elle naît historiquement de la volonté contingente des hommes, en fonction de leurs besoins et de leurs passions réciproques. Si, chez saint Augustin, les deux cités sont mêlées l'une à l'autre, pur Duns Scot, la communauté des hommes hic et nunc, outre son origine contingente, n'est pas comptable de la cité des saints ou de la cité céleste”.

soprannaturale. Il primo imperativo della retta ragione è il servizio di Dio. Deve dunque essere il primo compito del principe, di farlo rispettare. Così Scoto consiglia ai re di propagare il regno di Dio, sia pure con la violenza, o delle minacce. Si indigna che ci si prenda tanta cura di impiccare senza tante cerimonie dei semplici ladri, quando si lasciano impuniti dei bestemmiatori e degli idolatri. Questa confusione comporta da una parte l'estensione del potere laico a materie propriamente spirituali e, dall'altra, la necessaria sottomissione dello Stato al potere spirituale.⁹¹

La sistematica riduzione del pensiero scotista, da parte del de Lagarde, ad alcune contraddizioni di fondo appare tuttavia a Piaia⁹² viziata da un eccessivo rigore logico, che nuoce alla comprensione storica, e da una pregiudiziale presa di posizione in favore della filosofia di S. Tommaso, usata come unico metro di giudizio nei confronti del maestro francescano:

Dal nostro punto di vista l'aspetto più interessante dell'analisi svolta dal de Lagarde consiste nell'accostamento fra Scoto da una parte ed Ockham e Marsilio da Padova dall'altra, che verrebbero a collocarsi – malgrado le intenzioni del Dottor Sottile e in forza delle antinomie del suo pensiero – lungo una medesima linea evolutiva che si differenzia dalla prospettiva tomista e porta al più radicale squilibrio nei rapporti fra temporale e spirituale. Lontani fra loro sul piano delle scelte pratiche, Duns Scoto e Marsilio verrebbero così a trovarsi singolarmente vicini sul piano dottrinale, in quanto il secondo non avrebbe fatto altro che sviluppare uno dei due termini dell'antinomia entro la quale si dibatte la prospettiva ecclesiologico-politica scotiana.

7 Economia

Anche sul piano del pensiero economico studiosi autorevoli come B. Gordon⁹³ e A. Spicciani⁹⁴ hanno più volte riconosciuto che le riflessioni in materia elaborate all'interno del mondo scolastico conservano sempre saldamente sullo sfondo l'orizzonte teologico e morale. In quest'ottica vanno letti pure i passi che Duns

⁹¹ DE LAGARDE, *La naissance de l'esprit laïque*, II, cit., pp. 258-259; secondo LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici*, cit., pp. 71-72, invece, "si potrebbe... affermare che il principio del consenso, assai presente nella tradizione precedente (e Monahan lo ha evidenziato in un lavoro di sintesi [A. P. MONAHAN, *Consent, Coercion and Limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, Leiden, 1987], in particolare per l'influenza del principio "quod omnes tangit"), viene applicato in modo particolarmente radicale e sistematico da Scoto... In ogni caso risulta netta la distanza che separa l'impostazione di Scoto sia, come si è detto, dal tentativo di ricondurre l'origine della comunità politica ad una dinamica di genesi naturale dalla comunità familiare, sia da quelle teorie che sulla connessione tra *status naturae lapsae* ed origine del potere civile facevano leva per sostenerne la subordinazione a quello religioso".

⁹² PIAIA, "Sacerdotium" e "regnum", cit., pp. 31-32.

⁹³ B. GORDON, *Economic Analysis before Adam Smith. Hesiod to Lessius* London-Basingstoke, 1975, capp. VII e VIII.

⁹⁴ A. SPICCIANI, *La mercatura e la formazione del prezzo nella riflessione teologica medioevale* ("Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", anno CCCLXXIV - 1977. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, serie VIII, vol. XX, fasc. 3), Roma, 1977; si vedano in proposito anche le indicazioni, con bibliografia, di O. CAPITANI, *Ipotesi sociali del francescanesimo medioevale: orientamenti e considerazioni*, in *San Francesco*, Giornata Lincea indetta in occasione dell'VIII centenario della nascita, Roma 12 novembre 1982 ("Atti dei Convegni Lincei", 68), Roma, 1985, pp. 39-57; nonché la raccolta di saggi curata dal medesimo Autore, *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, 1987.

Scoto dedica agli scambi commerciali, dai quali emerge costantemente la premienza della *forma mentis* etica su quella economica:

In questo autore ritroviamo... esplicita – osserva R. Andolfato⁹⁵ – la tensione tra fenomeni nuovi e categorie interpretative di carattere etico, tensione che si traduce in una continua fuoriuscita, in un continuo superamento dell'etica teologica senza però mai oltrepassare questo orizzonte. Dalle osservazioni di Scoto emerge come, proprio dall'interno di un'economia vincolata, sia ormai riconoscibile un tendenziale svincolamento di leggi economiche non fondate su ragioni etico-teologiche, né sulla valenza etica dell'autorità politica. E' nella ripresa scotiana della problematica del "giusto prezzo" che compare questo nuovo tendere della sua analisi. Scoto, infatti, determina in senso negativo il "giusto prezzo"; egli infatti non sostiene, come fanno gli altri teologi del suo tempo, che i commercianti devono attenersi a prezzi fissati dalle autorità e calcolati sul costo di produzione, ma ammette invece, che è lecito basarsi sul valore soggettivo delle merci, calcolato sulla stima individuale dell'utilità (*aestimatio*). La sua è una visione dell'economia che tende a liberarsi da leggi estrinseche, ancorata come vedremo all'individualismo etico e ad una concezione dello stato come fondato sulla libera volontà di tutti gli uomini che ne fissano le leggi e ne eleggono le autorità.

Degna di nota in particolare è la puntualizzazione scotista che mira a togliere ogni valenza negativa all'attività mercantile. Il teologo francescano, infatti, giudica necessario premiarla non solo con un *lucrum moderatum* ordinato *ad domus... sustentationem*, come vuole S. Tommaso, ma anche con un *pretio magno*, comprensivo tanto del pericolo corso, quanto dell'*industria, sollicitudo e peritia* impiegate. Per Scoto il commerciante non deve preoccuparsi né della liceità del vendere ad un prezzo maggiore rispetto a quello d'acquisto (*vendere carius*), né del giudizio negativo di Aristotele. L'agire del mercante, in quanto "utile", è "onesto" (*affereutes iste vel conservans honeste, et utiliter servit Reipublicae*). In tal caso la *negotatio* lucrativa è attività che "per sua natura 'produce' un fine onesto e necessario". Mentre S. Tommaso sostiene una tesi che non consente al mercante di arricchire (quanto eccede il proprio sostentamento dovrà infatti essere devoluto al sostentamento altrui), per mezzo di un agire che a fatica non è considerato peccato, Scoto, invece, nega un legame sostanziale tra ricerca di lucro e peccato: il mercante non dovrà più limitare i suoi profitti all'essenziale, al mero sostentamento. Il denaro così guadagnato non viola precetti della *lex divina* e non deve, quindi, essere ridotto al massimo.⁹⁶

⁹⁵ R. ANDOLFATO, *Utilità, prezzo, contratto sociale: crisi dell'etica economica in Duns Scoto*, nel vol. coll. *Genesis dello spazio economico. Il labirinto della ragione sociale: filosofia, società e autonomia dell'economico*, a cura di L. Ruggiu, Napoli, 1982, pp. 121-122; per i testi scotisti di riferimento, v. la citata edizione curata dal Wolter, *Duns Scotus' Political and Economic Philosophy*.

⁹⁶ ANDOLFATO, *Utilità, prezzo, contratto sociale*, cit., pp. 125-126; afferma SPICCIANI, *La mercatura*, cit., p. 223: "Il contesto del discorso scotistico (la ricerca delle regole del giusto trasferimento della proprietà) e anche i contenuti delle sue precisazioni e argomentazioni... inducono a pensare che il dottore sottile abbia dato una impostazione diversa al problema del valore rispetto agli altri scolastici che lo hanno preceduto. Una impostazione direi più 'teologica', che guarda cioè soprattutto ai principi e lascia agli operatori economici la responsabilità morale delle soluzioni pratiche".

Così pure riguardo alle modalità degli scambi commerciali, emergono alla fine del secolo XIII due correnti caratterizzate da un diverso modo di affrontare il problema del “giusto prezzo”. Da una parte vi sono quei teologi che, come l’Aquinata, considerano la concorrenza un fenomeno immorale e auspicano che gli scambi siano regolati da prezzi *giusti* nel senso di fissati dalla legge, e calcolati sul valore naturale delle cose, quale si determina in base al lavoro impiegato nella produzione del bene ed alle spese sostenute per i materiali che lo costituiscono.⁹⁷ Dall’altra vi sono quegli autori che, come Duns Scoto (con Pietro di Giovanni Olivi),⁹⁸ non considerano negativamente il libero commercio, né lo vincolano ad un prezzo naturale, lasciando alla coscienza individuale il compito di porre un freno ad un’eccessiva avidità nei guadagni, che rimangono leciti ogniqualvolta essi nascano non da sopraffazione, ma dal consenso delle parti.

In Scoto...riconosciamo che la valutazione soggettiva è il riferimento fondamentale del prezzo, in quanto essa può lecitamente farlo consistere in una magna latitudo, mentre viene decisamente negato che esso sia “indivisibile”. Negando una tale indivisibilità si nega che il valore-costo di produzione sia il fondamento del prezzo lecito. Il giusto prezzo, infatti, a differenza del valore soggettivamente dato, può condurre ad un unico prezzo medio indivisibile, in quanto esso ha degli estremi ben determinati e non largamente variabili come il valore-utilità. Ciò poiché qualsiasi valutazione ragionevole sul costo di un oggetto, si allontanerà solo limitatamente da qualsiasi altra valutazione ragionevole...In questo senso gli estremi valutativi sono limitati e permettono di stabilire un “prezzo medio”, che possa valere per ogni venditore e per ogni compratore... e, quindi, “unico”.⁹⁹

Il “giusto prezzo” di S. Tommaso è un *Sollen*, un dover-essere ormai troppo difficile a realizzarsi, mentre per Scoto il prezzo è “giusto” ogniqualvolta vi è accordo tra i contraenti. In Scoto il termine “giusto” perde valenza etica, e viene mantenuto, seppure svuotato del suo significato, perché l’analisi economica, nata come problema morale, da questa problematica si svincola in ragione del suo dinamismo, che mira al riconoscimento di un *Sein*, di una tendenza di fatto. Il prezzo, in Scoto, da oggettivo si fa soggettivo, determinabile di volta in volta, mentre il suo aspetto etico assume una connotazione individuale. Venditore o

⁹⁷ ANDOLFATO, *Utilità, prezzo, contratto sociale*, cit., pp. 126-127; v. pure R. DE ROOVER, *The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy*, in “Journal of Economic History”, XVIII (1958), pp. 418-434.

⁹⁸ Su cui v. G. TODESCHINI, *Un trattato di economia politica francescana: il “De emptioibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus” di Pietro di Giovanni Olivi*, Roma, 1980; Id., *Valore del tempo consacrato e prezzo del tempo commerciabile: le dialettiche dello scambio nel basso medioevo*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Todi, 10-12 ottobre 1999), Spoleto, 2000, pp. 233-256.

⁹⁹ ANDOLFATO, *Utilità, prezzo, contratto sociale*, cit., p. 130; quanto poi al connesso problema del prestito ad interesse e dell’usura, trattato dall’Autrice nel medesimo saggio al § 4, ove si sottolinea come “l’interesse viene decisamente riconosciuto nella sua positività da Scoto, e diviene soggetto a valutazione etica solo nella definizione del suo tasso” (p. 135), si vedano anche, per i risvolti etico-giuridici, LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici*, cit., pp. 81-86, e per il necessario inquadramento storico-culturale, B. NELSON, *Usura e cristianesimo. Per una storia della genesi dell’etica moderna*, trad. it., Firenze, 1967, e J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, trad. it., Torino, 1977.

compratore risponderanno a Dio di ogni eventuale avidità di accaparramento. La concezione scotista esalta la libertà individuale nei riguardi dell'attività economica, così come privilegia il rapporto intimo tra individuo e moralità. Siamo all'interno di una visione etico-sociale incline all'interiorizzazione della norma etica, nel quadro già delineato di forte rivalutazione della volontà individuale.¹⁰⁰

Ricordiamo tuttavia ancora una volta, in conclusione, che la linea volutaristica, nel suo complesso,¹⁰¹ non fu mai sviluppata da Duns Scoto fino alle estreme conseguenze. Ciò non toglie che gli esiti volutaristici, i quali all'inizio avevano incontrato una forte resistenza, trovarono poi dei seguaci come Gabriel Biel in Germania e Fernando Vázquez de Menchaca in Spagna,¹⁰² con persecuzioni e approfondimenti da un lato in Lutero, dall'altro in autorevoli rappresentanti della Scuola giusnaturalistica, segnatamente Thomas Hobbes e Samuel Pufendorf.

Forse ancora più importante era però il fatto – come osserva G. Stratenwerth¹⁰³ – che gli avversari del volutarismo appartenenti alla corrente di S. Tommaso si vedevano costretti a difendere la loro posizione con formulazioni sempre più estreme contro il volutarismo. I tardo-scolastici spagnoli Francisco de Vitoria e Molina sottolinearono l'oggettiva, essenziale bontà delle cose, la quale era indipendente dall'atto di volontà divina. Il *Wertobjektivismus* ricevette però la sua più acuta espressione da parte di Gabriel Vázquez, il quale insegnava la completa indipendenza del diritto naturale non solo dalla volontà di Dio, ma anche dalla ragione divina. Solo la natura delle cose costituiva secondo la sua opinione il criterio distintivo tra bene e male. Attraverso la lotta contro il volutarismo, il tomismo fu spinto così in una posizione che costituiva da parte sua la premessa immediata per la secolarizzazione del diritto naturale. La dottrina teocentrica del diritto naturale del Medio Evo era distrutta: il diritto naturale valeva indipendentemente dall'esistenza di Dio.

¹⁰⁰ ANDOLFATO, *Utilità, prezzo, contratto sociale*, cit., p. 132; v. pure O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools. Wealth, Exchange, Value, Money and Usury according to the Paris Theological Tradition, 1200-1350*, Leiden-New York-Köln, 1992.

¹⁰¹ "Scot – afferma PARISOLI, *La philosophie normative*, cit., p. 193 – n'offre pas une philosophie du droit, différenciée d'une philosophie morale, à son tour différenciée d'une philosophie politique. Scot montre une philosophie de la normativité qui s'appuie sur l'acte de volonté du jurislatureur".

¹⁰² Su cui v. F. CARPINTERO BENÍTEZ, *Del derecho natural medieval al derecho natural moderno: Fernando Vázquez de Menchaca*, Universidad de Salamanca, 1977.

¹⁰³ STRATENWERTH, *Die Naturrechtslehre des J. Duns Scotus*, cit., p. 116; le affermazioni di questo Autore, come quelle qui riportate, sul ruolo avuto dalla Seconda Scolastica nel passaggio verso il diritto naturale "laico" sei-settecentesco appaiono tuttavia eccessivamente radicali e prive di sfumature. Quanto all'*etiamsi daremus* groziano, al quale si allude in chiusura, cfr. P. NEGRO, *Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, nel vol coll. *Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, a cura di A. Ghisalberti, Bologna, 2000, pp. 200-251.