



Duns Scoto e lo Scotimo

A cura di: **Carlo Di Stanislao**

"Delle realtà che sussistono per natura, alcune, ingenerate e incorruttibili, esistono per la totalità del tempo, altre invece partecipano della generazione e della distruzione. [...]

Giacché (queste) sono più vicine a noi e più familiari alla nostra natura, ristabiliscono in qualche modo l'equilibrio con la filosofia vertente sulle cose divine.

Poiché di queste ultime abbiamo già trattato, dichiarando quanto a noi appariva, resta da parlare della natura vivente, per quanto possibile nulla trascurando, umile o elevato che sia.

E perfino circa quegli esseri che non presentano attrattive sensibili, tuttavia, al livello dell'osservazione scientifica, la natura che li ha foggiate offre grandissime gioie a chi sappia comprenderne le cause, cioè sia autenticamente filosofo. [...]

*Non si deve dunque nutrire un infantile disgusto verso lo studio dei viventi più umili:
in tutte le realtà naturali v'è qualcosa di meraviglioso"*

ARISTOTELE, *De partibus animalium I, 5*
in Opere biologiche, a c. di D. Lanza e
M. Vegetti, UTET, Torino 1971, pp. 581-582



Scolastica è il nome generico con cui s'indicano diverse dottrine filosofiche e teologiche che, sviluppatesi tra il secolo XI e il XIV, hanno in comune alcuni caratteri fondamentali.

Si tratta perciò di un movimento filosofico nato nelle *scholae* sorte presso cattedrali e monasteri a partire dal sec. XI; luoghi dove gli insegnanti, detti *scholastici*, elaboravano e insegnavano le loro dottrine.

Anzitutto il metodo impiegato è quello del sillogismo deduttivo di derivazione aristotelica, anche se molte delle opere di Aristotele si conobbero solo a partire dal sec. XIII attraverso la mediazione dei filosofi arabi.

I sistemi prodotti dalla scolastica non tendono tanto a fornire strumenti per un'indagine critica, quanto piuttosto a rendere intelleggibile il patrimonio della rivelazione cristiana.

I contenuti perciò, dal platonismo presente nelle opere di S. Agostino e di Boezio. Essi sono le *autoritates* e la Scolastica è innanzitutto un commento ai loro scritti, per la comprensione della verità già data.

In questo ambito assumono significato le dispute scolastiche sull'autonomia delle singole scienze di fronte alla teologia e sui rapporti tra fede e ragione.

Alcuni di essi, tra cui Boezio di Dacia, sostengono l'autonomia della ragione, altri tendono a subordinarla alla fede.

Altro punto di controversia è la disputa sugli universali, che è servita, in base alle soluzioni date, per distinguere i vari periodi della Scolastica: la prescolastica (sec. XI-XII), l'epoca classica (sec. XIII) in cui emergono le figure di Tommaso D'Aquino (1225-1274) e Duns Scoto (1265-1308) e la decadenza (sec. XIV) con Guglielmo Di Ockham (1295-1300).

Negli ultimi anni abbiamo assistito a un rifiorire di studi sul pensiero di Duns Scoto che si sono caratterizzati non tanto per la quantità (gli studi su altri pensatori medievali, ad esempio, Tommaso d'Aquino e Guglielmo di Ockham, continuano ad essere da un punto di vista quantitativo di gran lunga più numerosi), quanto per la nuova prospettiva che hanno decisamente assunto.

Indubbiamente, hanno contribuito a tutto ciò, da un lato, le nuove tendenze culturali che si sono imposte nello studio dei pensatori medievali, una volta esauritasi la grande, ma per molti altri aspetti assai discutibile, stagione del neotomismo, e naturalmente un rinnovato interesse specifico per il pensiero del grande francescano, che durante tale stagione era risultato per forza di cose sacrificato o quantomeno posto in una luce non propria.

In effetti, la tradizione di studi su Duns Scoto¹, che per la verità è sempre stata rigogliosa, è risultata assai spesso condizionata dal confronto con il pensiero del grande domenicano e la conseguenza ne è stata, soprattutto nei tempi passati, che il suo pensiero originale non è mai riuscito a liberarsi del tutto da censure, confronti, sospetti, timidezze, ecc. cosicché è stato spesso impossibile coglierne tutta l'originalità e la fecondità.

La situazione attualmente è particolarmente propizia per una del tutto nuova stagione di studi sul pensiero di Duns Scoto e già se ne riscontrano ampi segnali: molti studi ormai presentano il suo pensiero per quello che è, senza doversi preoccupare delle eventuali divergenze con la tradizione aristotelico-tomistica e senza dover cercare a tutti i costi funambolistiche conciliazioni con tale tradizione.

A livello storico tra il '200 e il '300 è avvenuto uno scontro culturale notevole in merito al modo di accogliere la filosofia di Aristotele all'interno del sapere teologico cristiano, anche se a noi risulta spesso difficile comprendere le profonde motivazioni che determinavano i differenti atteggiamenti dei grandi pensatori di quel periodo nei riguardi dell'indiscusso maestro antico.

Una volta messa da parte la stupida accusa che gli umanisti rivolsero loro, cioè di essere "scimmie di Aristotele", cioè di aver ripetuto le sue parole senza averle capite, resta pur sempre da spiegare il senso di così differenti tendenze che sono state peraltro, nella loro specificità, feconde di tanti risultati.

Quanti studi e quanti anni non ci sono voluti, ma la vicenda ancora non è conclusa, per comprendere l'originalità del pensiero di Tommaso d'Aquino rispetto a quello del grande pensatore antico!

Per l'opposto, un pensatore come Guglielmo di Ockham per motivi polemici è stato immediatamente presentato come un antagonista di Aristotele, ma nelle sue opere voi non troverete mai una qualche critica al pensiero del grande filosofo greco, al massimo egli gli rimprovera di non essersi espresso con sufficiente precisione e di avere lasciato troppe questioni oscure.

Quanto a Duns Scoto, proprio a causa del clima culturale cui accennavo, le sue divergenze con Aristotele sono state volontariamente smorzate, benché da un lato siano esplicite e dall'altro abbiano dato origine ad una tradizione di pensiero veramente alternativa, sul terreno specificamente della metafisica dell'essere e della persona.

In realtà, Scoto aveva delineato con chiarezza il suo rapporto con il grande pensatore antico: "non intendo attribuirgli niente di più assurdo di quanto egli possa avere esplicitamente detto o

¹ Filosofo e teologo francescano, originario della Scozia, donde il soprannome "Scoto" (Duns [contea di Berwick] 1265-66 - Colonia 1308). Fece i primi studi presso i francescani di Haddington, ed entrò nell'Ordine nel 1282 nel convento di Dumfries. Continuò gli studi presso l'università di Oxford e forse di Parigi, fu ordinato sacerdote nel 1291. Ritornato a Parigi, vi rimase per 5 anni per condurre a termine gli studi filosofici e teologici per il baccellierato in teologia. Iniziò il suo insegnamento poi ad Oxford con il maestro Guglielmo di Ware, e poi a Cambridge. Nel 1301 ritornò a Parigi dove insegnavano Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand, Eckart ed Egidio Romano. Due anni dopo dovette lasciare Parigi per non avere acceduto alla posizione di Filippo il Bello nella lotta contro il papa Bonifacio VIII. Nel 1304 fu di nuovo a Parigi dove, nel 1305, conseguì il grado di Magister; nel 1306-1307 fu maestro reggente di quello Studio francescano, quando improvvisamente (forse per l'ostilità di Filippo il Bello) venne trasferito a Colonia dove morì l'anno dopo. Venerato come beato nelle diocesi di Colonia e di Nola, il suo nome è inserito nel Martyrologium Franciscanum, e Duns Scoto è stato beatificato da Giovanni Paolo II nel marzo del 1993.

che derivi necessariamente da ciò che egli ha professato; piuttosto il mio proposito è quello di ricavare dalle sue osservazioni l'interpretazione più ragionevole che è possibile ottenere".

Con ciò Duns Scoto dichiarava, sia pure in forma indiretta, che in Aristotele vi sono affermazioni assurde e inaccettabili e contemporaneamente, nel massimo rispetto per il più grande rappresentante della ragione umana quando ancora era priva della rivelazione divina, egli cerca un confronto puramente razionale.

In realtà, dagli studi più recenti emerge nel pensiero di Duns Scoto in maniera assai più radicale che in passato, non tanto una serie di posizioni "originali" o "eccentriche", a seconda dei punti di vista, come quella dell'univocità dell'essere e quella della *haecceitas*, ma una linea coerente, anche se venuta modificandosi nel tempo che probabilmente, una volta ricostruita nella sua interezza, si presenterà come una effettiva alternativa alla *ousiologia* aristotelico-tomista, capace di fornire un fondamento metafisico ed epistemologico alla dottrina della persona, di cui la filosofia cristiana della persona non potrà assolutamente fare a meno.

D'altra parte, Scoto era stato consapevolmente esplicito nel suo progetto e a coloro che lo accusavano di distruggere la metafisica e la teologia, egli rispondeva senza mezzi termini: "affermo che io non distruggo affatto la filosofia, ma a distruggere la filosofia sono coloro che vogliono imporre l'analogia dell'essere a tutti i costi ... d'altra parte se l'essere non comporta una intenzione univoca sarà la stessa teologia a perire senza scampo".

Il fatto, poi, che egli riservi verso il grande domenicano, Tommaso d'Aquino una forma di orgogliosa dimenticanza e concentri tutte le sue critiche contro il suo seguace Enrico di Gand, non gli impedisce di affermare con sicurezza che "tutti i maestri e tutti i teologi fanno uso di un concetto univoco di Dio e delle creature, anche se lo negano a parole...". In questo "tutti" evidentemente è compreso anche Tommaso d'Aquino. Le innovazioni che Scoto proponeva in molti casi erano difficili da recepire anche ai suoi contemporanei.

È stato edito da qualche anno un testo importante di Giovanni di Reading, dal quale risulta appunto la difficoltà da parte degli stessi suoi seguaci di cogliere il vero significato delle posizioni di Scoto sulla *praxis*, sulla volontà ecc.

Questo conferma che dovremmo attendere anche la conoscenza del contesto culturale complessivo per comprendere appieno l'originalità della posizione di Scoto. Va peraltro detto che alcuni aspetti essenziali delle ragioni che Scoto difendeva, erano chiare e accolte sia dai suoi avversari di un tempo, che da quelli di oggi.

Basti rileggere le dure critiche dei seguaci cinquecenteschi di Tommaso d'Aquino, come il Caietano e il Suarez per cogliere delle ammissioni imbarazzanti di questo tenore: "sarebbe un modo di ragionare sbagliato negare l'unità del concetto per volere difendere a tutti i costi l'analogia dell'essere".

Se fosse proprio necessario negare una delle due, sarebbe preferibile abbandonare l'analogia, che è incerta, piuttosto che rifiutare l'unità del concetto, che può essere dimostrata mediante ragionamenti certi".

Più di recente, è il neo-tomista Joseph Pieper proprio in un bellissimo saggio sulla prudenza di netta impostazione aristotelico-tomistica, a far rilevare il persistere in Tommaso del serpente che si morde la coda nell'impostazione etica del grande domenicano: "nessuna virtù morale è possibile senza la prudenza", "la prudenza non può esistere senza le virtù morali", si legge nella *Summa Theologiae* ed è solo un rimasuglio di un circolo vizioso ben più grave, che Tommaso aveva in buona parte eliminato con il ricorso alla legge eterna.

Pieper, per risolvere questa contraddizione senza avvedersene è costretto ad attingere al patrimonio concettuale di Duns Scoto: egli parla di "un impeto della volontà... che irrompe nell'oscurità chiarissima del naturale... e che raggiunge la soglia della sfera della libertà".

Come ha acutamente osservato Gilson è proprio della prospettiva di Scoto che "il campo dell'essere è dominato interamente da due forze: la natura e la volontà"; la scelta del francescano, tuttavia, è per la volontà. Ed è questo impeto della volontà a spezzare i molti circoli viziosi che si incontrano nelle teorie morali.

Joseph Seifert infine, in un'opera fondativa della metafisica della persona, *Essere e persona* appunto, attinge decisamente alle perfezioni pure di Duns Scoto, non ostante la sua sostanziale adesione alla metafisica classica che trova nella dottrina dell'analogia aristotelico-tomistica il proprio caposaldo, quando vuole fornire una fondazione fenomenologica della persona.

Per Seifert l'essere persona è essenzialmente una perfezione pura nel senso precisato da Duns

Scoto, cioè nel senso che si tratta di una di quelle perfezioni che è sempre, in ogni circostanza e da ogni punto di vista, meglio avere o essere, piuttosto che non avere o non essere. Per la verità, l'intento dichiarato di Seifert è quello di dimostrare la sostanziale consonanza di vedute con l'ousiologia aristelico-tomistica, ma a noi qui basta ricordare che oggi non è possibile fondare una metafisica della persona senza il contributo di Duns Scoto, indipendentemente dal suo possibile accordo con altre prospettive.

Cerchiamo pertanto di ricostruire, almeno nelle linee essenziali, il percorso seguito da Scoto per guadagnare il significato più profondo, che ha maggiori implicazioni etiche, delle sue posizioni sulla persona.

1 - La ragione pratica

La conoscenza pratica riceve in Duns Scoto, sulla base delle dottrine aristoteliche, una sistemazione radicalmente nuova, che mette in luce tutta la grande rilevanza che il tema viene ad assumere come veicolo o strumento della sua prospettiva morale. Tale rilevanza emerge fin dalla rigorosa dimostrazione del carattere pratico e non speculativo del sapere teologico. La teologia è un sapere pratico per Duns Scoto poiché la conoscenza teologica ha la capacità di estendere la conoscenza di Dio anche nei suoi aspetti più astratti, come "Dio è uno e trino" oppure "il Padre genera il Figlio", all'agire pratico. In base, pertanto, al presupposto che una certa conoscenza è pratica "solo quando è capace di determinare la rettitudine di una certa prassi", è chiaro che nell'ambito teologico anche le verità apparentemente speculative sono assunte allo scopo di determinare il nostro agire pratico in una certa direzione. Anzi è proprio dalla teologia che Scoto assume il principio primo della ragione pratica e cioè "Dio deve essere amato", che risulta assai diverso dal primo principio tomistico della ragion pratica, "il bene è da farsi e da cercarsi, il male è da evitarsi (bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum)". Questa formulazione esprime sinteticamente tutta l'impostazione etica del grande pensatore domenicano; anche se non lo si vuole intendere come un giudizio della ragione teoretica (come a prima vista potrebbe anche sembrare), ma come un postulato della ragione pratica, resta il fatto che si tratta di una postulazione dell'intelletto che si rivolge alla attività pratica e la determina nel suo realizzarsi; esso quindi non esprime quella particolare autonomia della volontà che Scoto ritiene sia necessario conquistare per poter fondare la morale. L'interpretazione di questo principio primo o prima regola della ragione pratica, che si trova espresso nei testi di Duns Scoto a volte in maniera assai forte per non dire chocante, è stato alla base dell'interpretazione "volontaristica" della morale di Scoto. Si tratta ormai di una vecchia analisi, indubbiamente veicolata da affermazioni che potevano venire facilmente fraintese come la seguente: "la volontà divina, che è la prima regola di ogni attività pratica e di ogni azione, e l'azione della divina volontà, dalla quale discende la prima regola pratica, costituiscono la prima rettitudine" o la base di ogni rettitudine. Ma fortunatamente il campo è stato sgomberato ormai da molto tempo da queste interpretazioni, poiché anche per Scoto Dio è "colui che vuole ogni cosa nel modo più razionale ed ordinato". Resta, tuttavia, da spiegare il senso di questa prima regola della ragione pratica. Per ora basti precisare che Scoto non intende riferire a Dio tutti gli atti del nostro agire morale, ma intende solamente assumerlo da un punto di vista razionale come quell'oggetto che non può non essere desiderato per se stesso da un soggetto razionale ben ordinato. Naturalmente, questo non significa affatto che esso costituisce l'unico oggetto degno di essere desiderato, anche se rappresenta il fine ultimo in ragione del quale gli altri oggetti acquistano la loro bontà intrinseca e non solo una bontà vista in funzione dell'autoperfezionamento del soggetto. In realtà, Scoto distingue tra una bontà generica degli atti umani e una bontà specifica. La bontà generica è determinata essenzialmente dall'oggetto dell'azione umana ed è la condizione iniziale che deve essere presupposta per natura nell'agire morale. Solo dopo aver determinato questa bontà generica, è possibile prendere in considerazione le altre specificazioni morali. In tal modo la bontà specifica dell'atto morale dipende dalle circostanze che accompagnano l'azione, ad iniziare dal fine che ci si è proposti, per passare a tutte le diverse modalità dell'agire nella sua concretezza. Ma la chiarificazione di questa fenomenologia dell'agire umano sarebbe incomprendibile senza l'assunto fondamentale o regola base della ragion pratica, cioè "Dio deve essere amato", che è l'unica in grado di regolare la vita umana in senso etico e senza la quale ogni azione morale sarebbe incompleta, come vedremo, sia nel suo aspetto conoscitivo che nel suo adempimento pratico. In effetti, tale assunto è sia di natura razionale che di natura rivelata e consente a

Scoto di uscire dai circoli viziosi tra agire bene e retta ragione, che costituiscono la maggiore difficoltà dell'etica dell'aspirazione dei pensatori antichi, non del tutto superata nemmeno in Tommaso, ed evita di cadere nella gratuità dell'etica del dovere per il dovere. In effetti, ambedue le posizioni, quella dell'etica dell'aspirazione e quella dell'etica deontologica, risultano incapaci di rispondere pienamente all'interrogativo di base di ogni etica filosofica: perché devo agire moralmente? Poiché, come si vede, la teologia è strettamente connessa con la morale e quindi è essenzialmente un sapere pratico, a maggior ragione la morale e le questioni relative all'agire umano rientrano nella sfera del sapere pratico. Ciò che rende pratica una conoscenza è la sua "attitudine a mettere d'accordo il giudizio dell'intelletto con il desiderio", afferma Scoto sulla traccia di Aristotele.

Ma nella *Ordinatio*, il pensatore francescano chiarisce che "la considerazione pratica esige due condizioni per essere tale, cioè che sia in accordo con l'agire pratico e ciò dipende dall'oggetto stesso che viene appreso in maniera diretta (questa è la caratteristica della conformità), e che sia una considerazione naturalmente precedente l'agire pratico (e questo è il carattere della priorità)". E subito appresso quindi egli sostiene, introducendo una fondamentale precisazione nel pensiero aristotelico, che tale relazione deve essere intesa solamente come attitudinale: "Ho detto "attitudinale" poiché nessuna delle due relazioni ha bisogno di essere attuale. Infatti, che l'azione pratica che consegue ad una certa considerazione, sia conforme con tale considerazione è un fatto del tutto contingente ed accidentale: se fosse necessaria l'estensione effettiva alla prassi per chiamare qualcosa "pratico", niente potrebbe essere detto necessariamente "pratico", poiché la stessa conoscenza di cui si tratta talora è pratica e talora è puramente teoretica, il che non spiega la differenza tra il pratico e il teoretico. Pertanto, è sufficiente che la duplice estensione sia solamente attitudinale, il che equivale a dire che la conoscenza di cui parliamo abbia una attitudine a venire estesa alla prassi". La precisazione di Duns Scoto sul modo di intendere la dottrina aristotelica della ragione pratica, cioè come una attività conoscitiva che si differenzia dalla conoscenza speculativa unicamente perché può essere estesa all'attività pratica, cioè una conoscenza razionale che ha come conclusione non più un enunciato, ma una specifica azione, è fondamentale per comprendere la natura della ragione pratica in Duns Scoto: egli è preoccupato di introdurre una qualsiasi forma di determinismo, sia pure razionale o intellettuale, nell'agire umano ed insiste nell'asserire che l'agire pratico è relazionato al sapere intellettuale solo "attitudinalmente", ma che la scelta di una azione rispetto ad un'altra è sempre e solo in possesso della volontà libera che, pertanto, non è mai determinata in maniera definitiva dall'oggetto conosciuto intellettualmente. Di conseguenza muta anche la concezione della prassi: essa è un atto umano "che non è determinato puramente dalla natura [nemmeno quella intellettuale] dell'uomo, tanto che in essa accade di poter sbagliare o di agire bene" indipendentemente dal giudizio dell'intelletto; ciò significa che da un punto di vista generale gli atti umani, per Scoto sono tali se in essi la volontà è in grado di esercitare il suo influsso in maniera da non essere determinata nemmeno dall'intelletto, che pure precede ogni attività pratica. Nella concezione aristotelico-tomistica la prassi è essenzialmente una auto-realizzazione del proprio essere umano sotto la guida dell'attività razionale dell'intelletto. In altri termini, si tratta di realizzare il bene nel e per il soggetto agente secondo il modello greco della *eupraxia*. Così intesa la prassi non esce dal modello che Scoto ha indicato come *affectio commodi*, cioè dall'impulso verso la propria auto-realizzazione, che certamente non è da condannare perché 'naturale' nell'uomo; ma che altrettanto certamente non è sufficiente per poter pervenire al livello etico vero e proprio, almeno come lo intende Scoto. Di fatto questo tipo di prassi si concretizza in azioni contingenti di secondo ordine, rispetto alle attività speculative, le quali sole possono arrivare a cogliere le verità massime, le cause prime e lo stesso Dio. Per Scoto la stessa *praxis*, nei suoi livelli più alti caratterizzati dalla *affectio iustitiae*, riguarda gli enti necessari, coglie ciò che è bene in sé, arriva alla *dilectio Dei* attraverso un atto libero della volontà. Questo è un punto assai controverso della concezione della ragione pratica in Scoto: mediante l'*affectio iustitiae* si riconosce il valore intrinseco dell'oggetto che sta davanti a noi e non solo la sua relazione adatta o inadatta alla nostra realizzazione; per cui quando questo oggetto è infinito non può che essere riconosciuto che come il fine ultimo dell'uomo e perciò non può che apparire come un oggetto d'amore: "affermo che l'amore verso Dio sopra ogni altra cosa è un atto conforme alla retta ragione naturale, la quale detta che ciò che è ottimo deve essere amato al massimo grado. Ora un atto di questo genere è retto per se stesso. Anzi la sua rettitudine è nota per

stessa, in quanto primo principio pratico dell'agire. Perché qualcosa debba essere amato al di sopra di ogni altra cosa, non può essere altro che il massimo bene, esattamente come nient'altro che il sommo bene deve essere massimamente riconosciuto come vero dall'intelletto". Si potrebbe pensare in tal modo di essere ricaduti in una tendenza "naturale", sia pure di una facoltà più alta dell'uomo, o addirittura in una forma di condizionamento soprannaturale della volontà, la quale perciò resterebbe determinata nelle sue affezioni da un oggetto. Ma non è così perché Scoto insiste nell'affermare che quando la volontà opera un atto che le è proprio muove se stessa, poiché "essa è una tendenza ad agire ed è libera" in quanto esercita la sua attività specifica di volere o di non volere, senza alcuna altra causa che non la volontà stessa. Per tale motivo accanto alle colpe morali che possono essere indotte dal desiderio sensibile o dalla errata valutazione dell'intelletto, Scoto pone espressamente un terzo tipo di colpe, quelle che il soggetto compie "ex libertate sua". La libertà della volontà in tal modo si configura come una perfezione pura che è sempre meglio avere che non avere, anche quando sceglie il male piuttosto che il bene. In effetti, se l'uomo non fosse dotato di tale perfezione non sarebbe veramente uomo e il solo possesso dell'intelletto non costituirebbe per Scoto la sua "l'ultima differenza specifica", secondo il linguaggio aristotelico. Questa è data appunto solo dalla *libertas innata* o *congenita* che si esprime attraverso l'*affectio iustitiae*. Aristotele, osserva Scoto, non aveva potuto trattare esplicitamente di questo ruolo della volontà perché "gli atti dell'intelletto vengono prima e sono a noi più evidenti rispetto agli atti della volontà". Questo sarebbe stato anche il motivo per cui lo Stagirita aveva indicato quasi sempre come 'facoltà razionale' il solo intelletto.

2 - Le azioni umane secondo l'affectio commodi e l'affectio iustitiae

Scoto, pertanto, in base a questa concezione della prassi alla nota distinzione aristotelico-tomistica tra *actus hominis* e *actus humani*, peraltro fondamentale per iniziare un qualsiasi discorso morale, nel senso che si tratta di una distinzione che pone un criterio semplice e chiaro per discernere gli atti morali da quelli che morali non sono, sembra decisamente e coerentemente preferirne un'altra, desunta da s. Anselmo e cioè la distinzione tra *affectio commodi*, vale a dire la spinta a compiere delle azioni sulla base del proprio vantaggio e che costituisce la fondamentale inclinazione verso la propria autorealizzazione o il perfezionamento della propria natura che è tipico di tutta l'etica greca e di Aristotele in particolare, e *affectio iustitiae*, vale a dire l'inclinazione verso il bene indipendentemente dal fatto che esso realizzi la nostra natura o costituisca un suo perfezionamento. Per quanto Anselmo avesse inteso con *affectio iustitiae* esclusivamente la grazia soprannaturale ed infusa, Scoto la intende come una *libertas* innata o ingenerata della volontà umana. Per lui l'*affectio iustitiae* rappresenta il livello più alto della libertà dell'uomo che non si lascia condizionare nemmeno dagli oggetti di desiderio capaci di realizzare la propria natura e quindi capaci di portare alla perfezione e alla felicità, ma si rivolge direttamente a ciò che è bene per se stesso. Si tratta di un controbilanciamento della tendenza naturale messa in movimento dalla *affectio commodi* che come abbiamo visto è governata dalla razionalità dell'intelletto. Naturalmente anche l'*affectio iustitiae* è diretta dalla retta ragione, ma da una ragione che opera questa volta sganciata dalle determinazioni della propria natura costitutiva ed è in grado veramente di giudicare del bene e del male in senso oggettivo. E' pertanto la razionalità propria della volontà che consente di porsi di fronte agli oggetti senza determinazioni ultimative: solo la volontà decide liberamente tra gli opposti. Lo Scoto, in contrasto con la tradizione aristotelica insiste nell'affermare che la libertà della volontà consiste nella sua capacità di fare o di non fare, indipendentemente dall'oggetto, e che tale indipendenza, in certo qual modo, rimane anche quando l'oggetto è costituito dalla felicità o dalla infelicità: "affermo che la volontà è libera rispetto ad ogni atto positivo di volere qualcosa o negativo di non volerla (cioè circa il volere e il non volere in ultima istanza), nel senso che la volontà non può essere mai determinata ad un certo atto piuttosto che ad un altro da nessun oggetto". Lo stesso volere la felicità o il rifuggire dall'infelicità che aveva costituito il grande punto di partenza di tutta la morale antica, nel quale punto di partenza straordinariamente lo stesso Agostino si trovava in perfetto accordo con Aristotele, cioè che noi non possiamo non volere la nostra felicità, per Aristotele perché non possiamo andare contro la nostra natura razionale, per Agostino perché Dio aveva lasciato in noi la sua impronta, e pertanto sia per Aristotele che per Agostino la possibilità di scelta riguardava unicamente i mezzi per raggiungerla, orbene anche al riguardo di questa tendenza

fondamentale, per Scoto è necessario introdurre una importante precisazione: ciò può essere vero solo nel senso che un agente razionale non può non volere la propria felicità (si tratta precisamente della spinta naturale che vi è nella volontà), ma quanto all'agire necessariamente nelle situazioni concrete solo per il raggiungimento della felicità, ebbene ciò non è ammissibile se non si vuole restare confinati in una moralità di tipo inferiore. In effetti, pur ammettendo che la volontà non può che volere la felicità, tuttavia - egli insiste - la volontà non è mai obbligata a volere un certo atto piuttosto che un altro: "in effetti ... pur avendo riconosciuto la felicità come fine generale di certi atti, la volontà può frenarsi nell'agire in tale direzione ... e non produrre alcun atto specifico".. In altre parole, "la volontà libera non è obbligata in ogni caso a volere la felicità, nello stesso modo in cui sarebbe costretta a volerla se fosse solamente un appetito intellettuale senza libertà; al contrario, essa nell'emettere un certo atto è in grado di moderare l'appetito ... affinché l'*affectio commodi* non voglia in maniera smodata [rispetto alle scelte razionali del soggetto]". Pertanto, pur nella tendenza necessaria verso la felicità, la volontà può moderare il proprio impulso in tre modi: quanto alla intensità, cioè non volendola in maniera eccessiva; quanto alla accelerazione, non pretendendo di raggiungerla prima di quando sia consentito; quanto alla causa, non pensando di acquisirla senza meriti. Come si può vedere, sembra che la preoccupazione principale di Scoto sia quella di evitare di introdurre nel cuore della volontà dell'uomo un qualsivoglia meccanismo necessitante rispetto alla libera volontà, nemmeno quella conseguente al desiderio di felicità. La meticolosa puntigliosità di Scoto arriva al riguardo a precisazioni incredibili. Per lui l'atto di volere e l'atto di non volere sono ambedue atti positivamente liberi e indipendenti, tanto da mettere da parte per un momento il principio logico della bivalenza. Se per la logica dal fatto che 'non voglio essere infelice' posso dedurre che allora 'voglio essere felice', per l'etica o la volontà libera di Scoto ciò non è deducibile: ambedue gli atti devono essere voluti per se stessi e non dedotti razionalmente l'uno dall'altro.

3 - Intelletto e volontà: l'autonomia dell'etica

Perché Scoto si discosta dalla tradizione aristotelica rinnovata da Tommaso in un punto così importante, pur avendo attinto da Aristotele i concetti fondamentali della ragione pratica e anche se in tal modo è costretto a dissociarsi dallo stesso Agostino? Innanzitutto il tentativo di enucleare quegli atti che l'uomo compie non solo in quanto uomo (*actus hominis*), ma con la piena consapevolezza di sé e del fine che persegue (*actus humani*) non è affatto facile da realizzarsi in concreto. Forse è facile porre una distinzione tra le azioni che gli esseri umani compiono in quanto umani e quelle che compiono indipendentemente da una loro consapevole scelta volontaria; ad esempio, l'aumentare o il diminuire di peso, il dormire o il restare svegli, il grattarsi la barba sono tutte azioni che si compiono indipendentemente dalla nostra volontà, normalmente non coinvolgono lode o biasimo, e meno che meno approvazione o disapprovazione morale. Si tratta di azioni che non sono specifiche dell'uomo, anche se compiute dall'uomo, nel senso che anche gli animali aumentano di peso, dormono o si grattano, ma nessuno è disposto ad attribuire intenzioni morali agli animali. Eppure anche queste azioni in certe circostanze possono diventare espressione di una volontà malvagia o buona. Intendo dire che il crescere o il diminuire di peso dipende spesso, anche se non sempre, dalla nostra decisione di alimentarci in un certo modo, invece che in un altro, lo stesso atto di grattarsi la barba che Aristotele presenta come l'esempio tipico di una azione che non ha alcuna rilevanza morale anche se compiuta dall'uomo, in realtà può diventare un segnale convenuto per una azione buona o malvagia e come tale assumere valore morale. Il valore intenzionale dell'atto umano non risulta determinato da nessuno degli eventi empirici che lo descrivono e non è nemmeno deducibile, se preso nella sua concretezza di atto, da alcuna caratteristica della natura umana universale. Quello che si vuol dire qui, sulla traccia delle osservazioni di Scoto, è che non è possibile definire in maniera esaustiva ciò che è razionale e che ogni tentativo di descriverlo in maniera dettagliata, come può essere quello fatto da Aristotele e da Tommaso, comporta di fatto la riduzione del "razionale" al "naturale", con la perdita di ciò che si è dichiarato essere la caratteristica fondamentale della razionalità, cioè la libera scelta o la volontà libera. Quando si pretende di regolare la vita morale unicamente sulla base delle aspirazioni di una natura razionale si finisce inevitabilmente per introdurre una forma di naturalismo obbligante e coartante. Pertanto se, da un lato, non possiamo classificare in senso assoluto come moralmente irrilevante nessuna azione compiuta dall'uomo perché

dovremmo essere in grado di escluderne l'intenzionalità, all'opposto, poi, ci sono azioni che solo l'uomo può compiere, come giocare a calcio o suonare uno strumento musicale, ecc. Tutte attività che l'uomo fa in piena consapevolezza e con il pieno consenso della volontà, eppure si tratta di azioni che non hanno alcuna rilevanza morale, almeno se prendiamo tali azioni in se stesse. Se poi passiamo a considerare la diversità dei modi di vivere degli uomini in paesi differenti secondo propri usi e costumi, constatiamo facilmente che un'azione che è lodevole presso un popolo potrebbe non esserlo presso un altro o comunque vengono compiute come azioni neutre o moralmente indifferenti. A maggior ragione ciò risulta evidente se facciamo un breve *excursus* diacronico attraverso il tempo; ci rendiamo immediatamente conto che è impossibile distinguere gli *actus humani* dagli *actus hominis* unicamente sulla base della distinzione posta perché essi vengono ad assumere un valore molto diverso. In altre parole la distinzione aristotelico-tomistica tra gli *actus hominis* e gli *actus humani*, per quanto molto significativa, se approfondita, risulta inadatta a farci conoscere con chiarezza quali sono le azioni dell'uomo che sono degne di lode e quali sono meritevoli di biasimo, quali sono le azioni moralmente rilevanti tra le molte azioni che l'uomo compie, per il motivo che la vera razionalità, o il nucleo essenziale della razionalità umana, cioè quello che lo caratterizza in quanto uomo, risiede nella concreta volontà del soggetto e non è fissata atemporalmente e astrattamente in un intelletto. In effetti, ciò che differenzia la posizione di Scoto dalla posizione aristotelico-tomistica è l'identificazione, operata da Tommaso sulla base delle dottrine aristoteliche, tra gli atti umani, cioè quegli atti compiuti sotto l'*imperium* della ragione, e le azioni morali, nel senso che l'estensione dei primi è identica a quella dei secondi e la volontà sembra assumere un ruolo secondario e applicativo rispetto ai dettami dell'intelletto. Ora, è proprio questa riduzione che Duns Scoto non è disposto ad accettare: se, come abbiamo visto, gli atti umani sono fondamentalmente quelli compiuti dall'uomo secondo ragione e comunque diretti dall'intelletto, Duns Scoto vede in ciò una forma di naturalismo che deve essere superato in una concezione più alta della libertà del soggetto. D'altra parte, se rileggiamo i passi aristotelici alla luce delle osservazioni di Scoto non possiamo che condividere la sua preoccupazione; l'andamento dell'argomentazione aristotelica al riguardo è ben nota: "possiamo forse ammettere che vi sia una funzione determinata dell'occhio, della mano, del piede e in genere di ciascuna parte del corpo e non ammettere che vi sia una funzione specifica dell'uomo? La funzione specifica dell'uomo è vivere secondo ragione, quindi il bene dell'uomo consiste nell'attività che esalta al massimo grado questa sua funzione specifica. Per cui, così come l'occhio non può non vedere quando gli si presentano i colori, anche l'intelletto non può non dare il proprio assenso ai propri oggetti, le verità, quando queste gli vengono presentate nel modo corretto". Si tratta di una funzione naturale sia nel caso dell'occhio, come nel caso dell'intelletto. Ma un uomo che si comporta così come la sua natura richiede può essere definito tutt'al più come un "androide", non un uomo in senso pieno. Gli manca, in effetti, la capacità di scegliere liberamente in ragione di un più alto criterio rispetto a quello della sua costituzione naturale. Non può essere questo l'uomo che sa plasmare il proprio destino in maniera sempre nuova e originale, anche se il dominio della ragione sui sensi è già una grande conquista. Un altro e ben più alto destino attende l'avventura umana completa. Scoto non esita a intendere questo tipo di atti sotto la dizione di atti compiuti per *affectionem commodi*, cioè sotto la spinta della propria natura razionale che ci indirizza verso il nostro bene, verso il nostro auto-perfezionamento. Si tratta di una riduzione tipica del sistema aristotelico-tomistico che sembra dipendere dall'esplicita dichiarazione che sia la ragione che la volontà sono completamente riflessivi nel senso che queste due facoltà possono esaminare i loro atti in ogni momento ed emettere un giudizio sulla loro validità. Naturalmente anche Duns Scoto è dello stesso parere, ma egli precisa che solo la volontà è veramente libera nella decisione di accogliere o meno un certo atto, qualunque esso sia; l'intelletto, invece, è determinato dalla natura del proprio oggetto. L'intelletto, infatti, non è veramente libero nelle sue scelte in quanto "non spetta all'intelletto moderare il proprio assenso alle verità che egli apprende". Ed aggiunge Scoto: "se essere razionale vuol dire agire con ragione, allora è la volontà ad essere propriamente razionale. Solo essa, in effetti, ha a che fare con scelte di cose opposte, sia per quanto riguarda le sue proprie azioni sia per quanto concerne le azioni delle facoltà che essa controlla. Ma la scelta dell'alternativa non è determinata dalla sua stessa natura, come avviene, invece, con l'intelletto che non può determinare se stesso ad agire diversamente dalla propria natura, perciò solo la volontà agisce liberamente". Come è stato

giustamente osservato, Scoto ha individuato un punto debole, se non una incongruenza, nella concezione aristotelico-tomistica del rapporto intelletto e volontà: come potrebbe una facoltà essere determinata rispetto alla conoscenza del proprio oggetto (è il caso dell'intelletto) e non essere determinata rispetto al raggiungimento dello stesso oggetto (è il caso della volontà) se la natura della prima (l'intelletto) non fosse radicalmente diversa, almeno quanto alla relazione che ha con i propri oggetti, da quella della seconda (la volontà)? Così per Scoto il vero *dominium* che Aristotele e Tommaso pongono nell'intelletto è solo della volontà, la quale sola è davvero *domina* dei propri atti.

4 - Androidi versus uomini liberi

Forse si può avere l'impressione che queste discussioni non abbiano molto a che fare con la effettiva situazione della volontà nell'agire morale. Per così dire si tratterebbe di questioni interne di scuole filosofiche. Ma se per un momento lasciamo da parte la terminologia specifica di queste dispute e cerchiamo di coglierne il senso alla luce dell'esperienza, ci rendiamo immediatamente conto che la posizione di Scoto ha appunto il merito di rendere ragione di un dato di fatto che tutti noi possiamo testimoniare: quante volte non abbiamo sperimentato che la volontà, intesa come impulso ad agire, è in grado di far tacere le ragioni dell'intelletto, sia nel bene come nel male. L'esperienza del *dominium* della volontà sull'intelletto è un'esperienza imprescindibile se si vuole costruire una teoria etica che rispecchi effettivamente la prassi dell'agire morale. Duns Scoto ritiene che la natura umana non sia completa nella sua caratteristica essenziale di "razionalità" se non è dotata appunto di una volontà in senso pieno, cioè dell'*affectio iustitiae*, che è l'unica a garantirgli la capacità di determinarsi liberamente. Per spiegare meglio questo aspetto Scoto riprende una *imaginatio* o una ipotesi puramente fittizia proposta da Anselmo d'Aosta di un essere creato da Dio non tutto in una volta nella sua natura, ma per così dire passo dopo passo. Nel caso specifico, si tratta di un angelo dotato di *affectio commodi*, ma non ancora in possesso della *affectio iustitiae*. Noi, come ho già accennato, potremmo parlare di un "androide", nel senso che si tratta di un essere certamente intelligente, cioè capace di esercitare le sue attività razionali nel raggiungimento dei suoi fini, ma di un essere che non sarebbe in grado di scegliere liberamente. In tal caso osserva Scoto, "quell'angelo non potrebbe non volere ciò che ritorna a proprio vantaggio (cioè il proprio *commodum*), anzi non potrebbe che volerlo al massimo grado, né si potrebbe imputargli ciò come una colpa, poiché in tal caso l'appetito si troverebbe in una relazione con il proprio intelletto analoga a quella dell'appetito visivo con la vista, cioè non potrebbe far altro che seguire ciò che la facoltà gli mostra come la cosa migliore per lui e non avrebbe alcun motivo per porlo sotto controllo". La distinzione scotista tra *affectio commodi* e *affectio iustitiae* e il passaggio dall'una all'altra per realizzare una vita morale completa può essere opportunamente interpretata sostanzialmente mediante la complementarità che deve esistere tra un'etica dell'aspirazione, della tendenza che conduce alla realizzazione di una *physis* specifica e proprio in quanto realizza tale *physis* conduce alla *eudaimonia* o felicità, e l'etica del dovere o l'etica deontologica, che prescinde esplicitamente dalle aspirazioni del soggetto per attingere ad un livello differente. La prima, come è noto, è stata chiamata l'etica della prima persona, la seconda l'etica della terza persona. Storicamente questi due tipi di etica sono sorti in netto reciproco contrasto. Non è il caso di ricordare le forti affermazioni di Kant: quando il principio della propria felicità soggettiva viene assunto come "motivo determinante della volontà" si ha addirittura "il contrario del principio della morale", si ha la morte della morale. Solo recentemente si postula da più parti una integrazione tra queste due prospettive etiche, come è avvenuto nel recente dibattito sulle varie forme di rinascita della filosofia pratica e come ha esplicitamente cercato di fare Hans Krämer. In effetti, la posizione di Scoto non solo non contrappone un'etica dell'aspirazione a un'etica del dovere, ma anzi, nella *affectio iustitiae*, che abbiamo interpretato come etica del dovere, non sussiste più nemmeno il pericolo di una circolarità dell'obbligazione morale, che è l'obiezione più forte che possa essere posta all'etica del dovere, cioè in che misura si può parlare di doveri verso se stessi? Certamente nel linguaggio comune si usa spesso dire: "questo è per me una ragione di vita; è per me un dovere fare ciò, anche se nessuno me l'impone...ecc.". Ma è facile notare come ogni presunto dovere verso se stesso non è altro che il risultato di una interiorizzazione di esigenze morali di altri, tali quindi da condurre sostanzialmente a una forma più sottile, o più o meno mascherata, di eteronomia. Nell'*affectio iustitiae* di Duns Scoto non sembra essere presente questo rischio

perché egli insiste nell'affermare che in questo tipo di obbligazione morale è l'oggetto stesso a determinare per il suo intrinseco valore la nostra volontà. "Dal fatto che l'*affectio iustitiae* è in grado di controllare e mitigare l'*affectio commodi*, segue che è obbligata a fare ciò in accordo con la regola di giustizia che è stata ricevuta da una volontà più alta". Ad esempio, quando questo oggetto è costituito da un Dio infinitamente buono l'obbligazione morale di amarlo dipende semplicemente dalla retta ragione che ci obbliga ad amarlo. Per la verità, precisa Scoto, l'oggetto non è quasi mai intrinsecamente e secondo le circostanze capace di produrre in noi questa obbligazione morale senza far intervenire la volontà libera, anzi vi è un solo caso in cui ciò avviene ed è quando Dio è oggetto di un *amor amicitiae*, cioè quando Dio è amato per se stesso, e non per la sua bontà e per le sue buone relazioni che ha con noi. In tutti gli altri casi non può sussistere alcun meccanismo che metta fuori gioco la libertà del soggetto. Resta il fatto che in noi c'è la tendenza verso un riconoscimento del valore intrinseco dell'oggetto e questo riconoscimento introduce l'obbligazione morale su basi oggettive e non più sulla base delle aspirazioni del soggetto.

5 - La persona e le scelte morali

Non è mia intenzione dilungarmi sui dettagli di questo aspetto del pensiero di Scoto in quanto sono disponibili ottimi studi che hanno ormai ampiamente divulgata la caratteristica posizione di Scoto. Il mio contributo al riguardo si limita perciò a mettere in evidenza alcuni aspetti che completano quanto sono andato finora dicendo. Duns Scoto nella concezione della persona sembra raccogliere tutte le sue acquisizioni fondamentali operate a livello metafisico, gnoseologico ed etico e quindi assumono un ruolo determinante nella sua concezione di persona le sue dottrine sulla univocità dell'essere, sulla perfezione assoluta, sul ruolo della volontà libera, sulle scelte morali basate sulla prudenza, sul principio di individuazione e sulla conoscenza intuitiva del particolare e quindi, in negativo, sul suo progressivo allontanamento dalla dottrina della sostanza e dalla conoscenza universale, come modelli metafisici e gnoseologici. E' noto che egli rifiuta la definizione boeziana di persona come, "sostanza individuale di una natura razionale" e preferisce quella di Riccardo di s. Vittore, espressa come "esistenza di una natura intellettuale incomunicabile" ed è un segnale inequivocabile del suo allontanamento ormai definitivo dagli schemi logico-categoriali di Aristotele per aderire alla prospettiva dell'essere esistente, colto nella sua individualità per via intuitiva. Ma l'adesione di Scoto alla più sicura definizione di Riccardo di s. Vittore è in realtà l'occasione per introdurre nella sua concezione, tutti gli elementi caratteristici della sua prospettiva filosofica e teologica. La persona per lui è la concreta realizzazione di quel "primo diversum" di cui era andato alla ricerca nelle interminabili pagine dei suoi commenti alle *Sentenze*, cioè di ciò che costituisce l'*ultima realitas entis*, l'*ultima actualitas formae* o dell'*actus intrinsecus ultimate perficiens subiectum*, che non può essere identificato con la sostanza aristotelica, dalla quale anzi è necessario allontanarsi, e nemmeno con l'*actus entis* di Tommaso poiché non coglie quel *primum diversum* che distingue le singole realtà. Ma anche limitandoci agli aspetti etici ciò che va sottolineato qui è che l'intera concezione morale di Scoto postula la sua concezione della persona, nel senso che senza di essa nemmeno la sua concezione morale troverebbe la sua completa giustificazione razionale. Abbiamo visto che il primato morale assegnato alla volontà comporta inevitabilmente un soggetto capace di volere o di non volere in ultima istanza, al di là di ogni forma di condizionamento, sia esso naturale, sociale o addirittura soprannaturale. E questo soggetto non può che essere la persona nel modo in cui la concepisce Duns Scoto. Solo nel luogo della persona è possibile passare dalla *affectio commodi* alla *affectio iustitiae* senza porre un contrasto, un conflitto tra ciò che è bene per noi, per la nostra auto-realizzazione e ciò che è bene per se stesso, evitando ogni forma di circolarità che si incontra nei differenti tentativi di dare una risposta alla domanda fondamentale di ogni etica, "*perché devo agire moralmente*"? per realizzare le mie aspirazioni di felicità o per rispondere agli imperativi della ragione o per qualche altra costruzione o immaginazione della mente? Solo nel luogo della *incommunicabilitas* della persona nemmeno il primo principio della ragione pratica, cioè "Dio deve essere amato" diventa una determinazione del soggetto imposta dall'esterno e quindi portatore di eteronomia; in effetti si tratta di una verità per se nota a livello morale nel senso che ciò che è ottimo e infinito è oggetto del nostro desiderio e del nostro amore, e tuttavia l'adesione resta un atto della volontà libera, non determinata e non determinabile ultimativamente da nessuno dei suoi oggetti. Solo nel luogo della persona l'agire umano passa

da una attività razionale rivolta al perfezionamento della propria natura, attività inferiore dell'uomo rispetto alla *speculatio* e in quanto tale sottoposta completamente al *dominium* dell'intelletto, e diventa prassi, cioè un agire moralmente responsabile così concepito non in base a un'astratta catalogazione degli *actus hominis* e degli *actus humani*, ma nel concreto ed inviolabile santuario del soggetto costituito appunto dalla persona, nella quale l'intenzionalità dell'agire va di pari passo con la libera volontà di scelta tra azioni opposte, in ogni caso e in ogni circostanza. Nell'intimo della persona l'agire non è più attività inferiore rispetto al pensare, ma è anzi il livello più alto che possa raggiungere perché coinvolge completamente anche le proprie attività speculative e di pensiero. Ma se questo è il quadro storico-concettuale nel quale Duns Scoto raccoglie la sua concezione della persona, il significato più importante di tale concezione per noi è costituito dalla stretta connessione che egli stabilisce tra "libertà della volontà" e "persona", tanto che vale la pena in conclusione ritornare su tale relazione per cercare di approfondirla. In un senso molto comune, ma anche molto generico, "essere liberi" vuol dire "fare ciò che si vuole". In realtà, in tali casi non si è veramente liberi, perché si fa ciò che una nostra determinata natura o inclinazione ci spinge a fare. E' questo il significato di "libertà" che è ben coperto dalla scotiana *affectio commodi*; essa naturalmente può essere distinta in due gradi differenti e non omogenei: il nostro *commodum* può essere sia di natura sensibile o comunque legato alla sensibilità o di natura intellettuale e perciò legato alla nostra conoscenza razionale. In ambedue questi casi, il nostro volere si esplica in atti che sono soddisfatti dall'acquisizione diretta di certi oggetti materiali e/o intellettuali. In altre parole, questi desideri di primo livello riguardano la possibilità di fare o di non fare una determinata cosa o di fare qualche altra cosa differente. Anche se questi atti non possono essere messi veramente sullo stesso piano, certamente noi potremmo considerarli come appartenenti tutti ad uno stesso tipo perché appunto si limitano tutti all'acquisizione di certi oggetti, più che interrogarsi sulla natura del proprio volere. Naturalmente volere o preferire le caramelle al limone invece delle caramelle alla fragola è un atto di libera scelta, così come è un atto di libera scelta, per di più collocato su un piano più alto rispetto al precedente, volersi occupare di equazioni matematiche invece che di poesie. Ma non è in questi atti che si esplica veramente il potenziale della libertà in quanto tale. Giustamente Scoto insiste nell'affermare che il vero nucleo della libertà consiste in atti di secondo livello nel quale noi vogliamo di volere o siamo pienamente consapevoli e padroni degli atti di volontà riguardanti gli oggetti di primo livello. Si tratta della capacità di volere o di non volere i propri desideri, le proprie tendenze, invece che volere ciò verso cui i nostri desideri ci spingono. Può darsi che la distinzione risulti troppo sottile per qualcuno, ma non c'è dubbio che non possiamo e non dobbiamo mettere sullo stesso piano l'oggetto desiderato e la nostra tendenza verso tale oggetto. In effetti, prima di volere o non volere un certo oggetto, chi è veramente libero è libero anche a riguardo del suo desiderio o tendenza a volere certe cose invece che altre. Ciò significa che la libertà ci consente di essere diversi da quello che risulteremmo essere se prendiamo in considerazione solo le nostre tendenze, sia che si tratti di tendenze sensoriali o tendenze intellettuali. Naturalmente, non è che in questo modo si fa a meno dell'intelletto. Questo libero esercizio della volontà non sarebbe possibile se non fossimo dotati di un intelletto razionale, ma la vera libertà sta nella volontà e non nella ragione poiché la ragione ha i suoi oggetti di primo livello e non può non tendere verso di essi. Solo la volontà è in grado di volere ciò che vogliamo anche a livelli sempre più alti mediante atti che hanno la capacità di riflettere su se stessi, di giudicarli e di sospenderne l'esecuzione, il che ci garantisce di uscire da ogni forma di determinismo e di costituire il nucleo proprio della persona. Questo sembra essere il ruolo dell'*affectio iustitiae* nell'ambito strettamente morale, cioè escludendo almeno in questa prospettiva il destino soprannaturale dell'uomo. La persona può costituirsi solo in soggetti che siano capaci di questi atti di volontà di secondo livello e che non si fermano agli atti di volontà del primo livello. In altre parole, non è l'uso delle facoltà razionali in quanto tali a determinare il carattere proprio di una persona, poiché queste possono venire utilizzate unicamente per acquisire oggetti del primo livello, senza mai arrivare a interrogarsi sulla natura dei propri desideri e delle proprie tendenze. Con un esempio tratto dalla scienza dei computers o della intelligenza artificiale, potremmo dire che si tratterebbe di soggetti che agiscono in base ad un determinato default o programma prestabilito. Al contrario, quando è la volontà di una persona libera a esplicitare un certo atto, questo riguarda prima di tutto la sua volontà di volere o di non volere un certo oggetto e solo indirettamente e secondariamente l'oggetto stesso. Per altro

verso va precisato che questo tipo di atti di secondo livello, così come li abbiamo descritti, può realizzarsi solo in una entità che sia veramente e consapevolmente il *primum diversum* di un soggetto rispetto a tutti gli altri soggetti della stessa specie. Per poter realizzare questo tipo di valutazione in ultima istanza delle proprie tendenze si deve presupporre un soggetto la cui natura non debba fare riferimento a facoltà comuni con altri soggetti. Questo soggetto è la persona intesa da Scoto, appunto, come qualcosa che sul piano ontologico è *l'ultima realitas entis* e sul piano conoscitivo è capace di un completo *dominium* sulle proprie tendenze non solo a livello razionale, ma soprattutto a livello di volontà.

Bibliografia

- Abbagnano N.: La filosofia medioevale. La patristica e la scolastica, Ed. TEA, Milano, 1995.
- Bottin F.: Ragion pratica e persona in Duns Scoto, <http://www.filosofia.lettere.unipd.it/storf/bottin/papers/ragione.html>, 1998.
- Bonansea B.: L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto, Ed. Jaca Book, Milano, 1991.
- Boulnois O.: Giovanni Duns Scoto. Teologia «Critica» e rigore della carità, ED. Jaca Book, Milano, 1999.
- Lauriola G.: Antropologia ed etica politica, Ed. Levante, Milano, 1995.
- Manna A. G.: Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto, Ed. Levante, Milano, 1994.
- Pangallo M.: La libertà di Dio in S. Tommaso e Duns Scoto, Ed. Libreria Vaticana, Roma, 1992.
- Pannenberg W.: La dottrina della predestinazione di Duns Scoto nel contesto dello sviluppo della dottrina scolastica, Ed. Biblioteca Francescana, Assisi, 1999.
- Poppi A.: Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'elenchos, Ed. Parascolistica, Roma, 1989.
- Tedeschini F. (a cura di): Duns Scoto Giovanni, Ed. CEDAM, Roma, 2002.