

SAPIENZA

Rivista di Filosofia e di Teologia

A. MARCHESI, <i>Ancora su Scoto in dialogo con Todisco. Per ribadire quanto è stato già detto chiaramente in precedenza</i>	pag. 129
A. FRANCHI, <i>Il mito del giovanilismo. Osservazioni sulla crisi dell'uomo moderno</i>	» 145
N. LUCIA, <i>Il desiderio mimetico in René Girard</i>	» 181
E. PISCIONE, <i>Un confronto fra Edith Stein e Simone Weil</i>	» 187
R. SIENA, <i>Lev Trotsky e la filosofia del terrore</i>	» 191
A. MARCHESI, <i>Sul tema della felicità come fine ultimo dell'uomo</i>	» 197
<i>Recensioni e segnalazioni</i>	» 203



Vol. 63° (2010)
Fasc. 2 - Aprile-Giugno



SAPIENZA

Rivista di Filosofia e di Teologia

Periodico trimestrale dei Domenicani d'Italia - Aut. Trib. di Napoli n. 2220, 16 aprile 1971
Spedizione in abbonamento postale - Anno LXIII (2010), n. 2 - ISSN 9770036471006

ARTICOLI

- A. MARCHESI, *Ancora su Scoto in dialogo con Todisco. Per ribadire quanto è stato già detto chiaramente in precedenza* pagg. 129-144
A. FRANCHI, *Il mito del giovanilismo. Osservazioni sulla crisi dell'uomo moderno* pagg. 145-180

NOTE CRITICHE - DISCUSSIONI

- N. LUCIA, *Il desiderio mimetico in René Girard* pagg. 181-186
E. PISCIONE, *Un confronto fra Edith Stein e Simone Weil* . . . pagg. 187-189
R. SIENA, *Lev Trotsky e la filosofia del terrore* pagg. 191-196
A. MARCHESI, *Sul tema della felicità come fine ultimo dell'uomo* pagg. 197-201

RECENSIONI

- E. BOAGA O. Carm., L. BORRIELLO O.C.D., *Dizionario Carmelitano*, p. 203 (S. Simonetti); P. ADDANTE, *L'uomo oggi "fantoccio" o "bellezza microcosmica"*, p. 205 (R. Pizzorni O.P.); C. L. ROSSETTI, *La civiltà dell'amore e il senso della storia. Liberazione cristiana, fraternità, utopia*, p. 206 (R. Pizzorni O.P.); D. DI VIRGILIO, *"La sanità possibile". Nodi, snodi, riflessioni, proposte*, p. 207 (P. Birtolo); G. SALZILLO, *Nuovi scenari della bioetica*, p. 210 (P. Birtolo); F. M. BOSCIA - M. B. SAPONARO (a cura di), *Riumanizzare l'assistenza socio-sanitaria in Italia*, p. 212 (P. Birtolo); R. BICHI (a cura di), *Separated children. I minori stranieri non accompagnati*, p. 216 (P. Birtolo); G. GILARDONI, *Somiglianze e differenze. L'integrazione delle nuove generazioni nella società multi-etnica*, p. 218 (P. Birtolo); M. AMBROSINI - F. BERTI (a cura di), *Persone e migrazioni. Integrazione locale e sentieri di co-sviluppo*, p. 221 (P. Birtolo); N. COLAIANNI, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, p. 223 (P. Birtolo); S. FERRARI (a cura di), *Islam ed Europa. I simboli religiosi nei diritti del vecchio continente*, p. 225 (P. Birtolo); G. TANDOI (a cura di), *Invito alla lettura dei Vangeli*, p. 229 (P. Birtolo); G. A. ALMOND, R. SCOTT APPLEBY, E. SIVAN, *Religioni forti. L'avanzata dei fondamentalismi sulla scena mondiale*, p. 232 (P. Birtolo); P. WUST, *L'uomo e la filosofia*, p. 234 (S. Bocchetta).

SEGNALAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Sono segnalati fra l'altro scritti di A. Bonetti, P. Camastra, A. Caturelli, F. Donadio, G. Giorgio, C. Lichtert, A. Molinaro, D. Nocquet, P.P. Ottonello, P. Ruminelli, G. Salatiello, A. Terracciano, P. Zini, P. Zovatto pp. 237-240



Testata Associata alla
Unione Stampa Periodica Italiana

© Editrice Domenicana Italiana, s.r.l.
Via G. Marotta, 12 - 80133 Napoli
www.edi.na.it - info@edi.na.it
R.E.A. 347550 - P. IVA 04047620630

★ Direttore editoriale: P. Giuseppe Piccinno, o.p.

I testi del periodico «Sapienza. Rivista di filosofia e di Teologia» sono di proprietà esclusiva della Editrice Domenicana Italiana s.r.l. I diritti di traduzione in qualsiasi forma, di memorizzazione elettronica, di riproduzione o di adattamento, totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi microfilm e copie fotostatiche) del presente periodico sono riservati alla titolarità esclusiva della Editrice Domenicana Italiana s.r.l. come per legge per tutti i Paesi.

L'Editore garantisce, ai sensi dell'art. 13 del d.lgs. 196/2003 in materia di protezione dei dati personali, che i dati relativi agli abbonati vengono trattati nel rispetto della legge. Per qualsiasi richiesta in merito scrivere a: segreteria@edi.na.it, oppure telefonare.

ANCORA SU SCOTO IN DIALOGO CON TODISCO

PER RIBADIRE QUANTO È STATO GIÀ DETTO CHIARAMENTE IN PRECEDENZA

Ho preso atto dell'ampia controrisposta di O. Todisco ai miei rilievi critici (apparsi su «Sapienza», fasc. 2, aprile-giugno, 2009, pp. 129-154), sotto il titolo: *Scoto e s. Tommaso in contrasto sul primato della razionalità e della libertà?*.

Lasciando perdere il suo riconoscimento (fatto nella prima nota) con l'espressione «il noto filosofo Angelo Marchesi» e il susseguente «*illustre* docente parmense», dalle quali espressioni... non si ricava proprio *nulla* in relazione ai problemi affrontati negli interventi precedenti (e da riproporre qui con più stringenti argomentazioni), vorrei entrare subito *in medias res* prendendo spunto dalla sua asserzione iniziale: «E alla volontà che spetta il primato, *non* alla ragione. Il che *non* vuol dire che la volontà sia *irrazionale*».

Pienamente d'accordo sull'asserzione: *la volontà non è irrazionale*, giacché anch'essa è guidata da quanto le presenta la conoscenza *ragionevole* dell'essere umano; *non* posso invece sottoscrivere — come già è emerso nel mio precedente saggio critico — l'affermazione: «*il primato spetti alla volontà*», come Todisco invece continua a sostenere.

Detto questo, resta da vedere a quali argomentazioni e testi scottistici Todisco ricorre per sostenere la sua tesi e quali sono le mie... controdeduzioni e argomentazioni in proposito.

La risposta di Todisco ai miei precedenti rilievi critici si articola in otto lunghi paragrafi, seguiti da una *Conclusione*. Lo scrivente cercherà di controbattere quanto Todisco adduce per sostenere la sua tesi del *primato della volontà sulla ragione*. Reputo utile, per maggiore chiarezza, seguire i titoli degli otto paragrafi.

1. L'operazione antropologica di Scoto: dall'oggetto al soggetto

In questo paragrafo Todisco intende proporre la prospettiva gnoseologica scotistica come «*rivoluzionaria*», in quanto, a suo dire: «Scoto sposta l'asse filosofico, *non* costituito più dall'*oggetto*, con i suoi tratti invarianti, *ma dal soggetto*, contingente, libero e creativo, con il risultato che il sapere si estende *anche a ciò che non è universale*. Dunque — conclude Todisco con l'aria di aver scoperto qualcosa di ... eccezionale — ecco la *prima rivoluzione*, intorno a cui è utile una riflessione suppletiva»¹.

Ora, lasciando perdere il fatto che il testo scotistico — addotto in nota 2 da Todisco — è desunto dal *Prologo* della *Ordinatio* di Scoto, là dove il Dottore francescano intende rilevare che, accanto alle proposizioni teologiche riguardanti «verità necessarie», si danno anche asserti di *teologia* su verità contingenti che, tuttavia, sono anch'esse «*scientia*» e non mera *opinione*², non sembra proprio il caso di parlare di «testo rivoluzionario», in quanto era del tutto pacifico, anche per Scoto, che il processo conoscitivo e le correlate affermazioni o negazioni, formulate dal soggetto conoscente, implicassero sempre un rapporto intenzionale concausale di soggetto e di oggetto.

Per rendersi conto di quanto è stato qui brevemente richiamato basta prendersi la briga di andare a leggere quanto lo stesso Scoto espone nella lunga e dettagliata *distinzione* 3 (del Iibro I della citata *Ordinatio*) in cui viene proposta la dottrina gnoseologica di Scoto e sottolineato, in modo chiaro, il ruolo del *soggetto* e dell'*oggetto* nel processo conoscitivo umano, tra l'altro posto in costante contrapposizione alla tesi gnoseologica di Enrico di Gand (suo contemporaneo) che invece si aggroviava — come si sa — in un (insostenibile e inventato!) rapporto tra un preteso *exemplar aeternum* (fornito da Dio) e un *exemplar acceptum a re*, che rendevano insicura e incerta ogni conoscenza effettiva di qualcosa³.

¹Cfr. p. 23 (La risposta di Todisco su «Sapienza» occupa le pp. 21-62.) La cosiddetta «riflessione suppletiva» consiste nel richiamare l'attenzione sulle *proposizioni immediate*, come «il calore scalda»; «io sono sveglio», che si impongono «non perché il loro contenuto sia necessario, ma perché sono proposizioni immediate (...) cioè *si impongono per la loro evidenza*» e *il soggetto umano avverte che è impossibile rifiutare ad esse l'assenso*».

²Cfr. *Ordinatio*, Prologus, *De theologia contingentium ut scientia*, §§ 210-212, in cui appunto Duns Scoto nota che ci può essere *scientia* anche di verità contingenti, facendo rilevare che lo stesso Aristotele (in *Ethica Nicom.*, lib. VI, c. 3; 1139b, 15-18), distingue il sapere rigoroso (*episteme*) dall'opinione.

³Su questo tema mi permetto di rinviare al mio libro dedicato a *Il pensiero*

Per quanto attiene poi a ciò che l'intelletto umano, *pro statu isto* (cioè nella presente situazione esistenziale in cui esso si trova ad operare), attinge con certezza, è sempre Duns Scoto che precisa come noi abbiamo la possibilità di conoscere, in modo sicuro e certo, tre diversi ambiti:

- 1) la certezza sui *principi primi* (principio di non contraddizione, principio di identità, ecc.);
- 2) la certezza su conoscenze ottenute mediante l'esperienza (che poggia sul principio così formulato da Scoto: «Tutto quello che accade nella maggioranza dei casi ad opera di una causa non libera (cioè: necessitata ad agire in modo fisso) è effetto *naturale* di quella causa»⁴;
- 3) la certezza dei nostri atti (*certitudo de actibus nostris*)⁵.

Todisco avrebbe fatto bene a rinviare, sul tema dell'*evidenza certa*, ai paragrafi dell'*Ordinatio* scotistica citati in nota, in base ai quali si può certo osservare — come fa Todisco — che: «Siamo agli albori dell'autorità del *cogito*», ma senza esagerare, in quanto anche Tommaso d'Aquino avrebbe sottoscritto questa tematica sulle «certezze» dell'io pensante. Troviamo infatti in Tommaso d'Aquino un passo come il seguente: «*Sicut quilibet sibi prius est notus quam alter, et quam Deus: ita etiam dilectio quam quisque habet ad seipsum, est prior ea dilectione quam habet ad alterum*»⁶. E ancora: «*...sic nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim quod cogitat aliquid, percipit se esse*»⁷. Dove si vede che *anche* Tommaso d'Aquino sapeva che cosa significasse asserire la *primalità dell'io* pensante ed

gnoseologico di Giovanni Duns Scoto, Casa Mariana Editr., Frigento (Avellino), 2008; (pp. 288). In particolare si vedano i capp. VIII-X, dedicati alla polemica contro le tesignoseologiche di Enrico di Gand, alla indicazione delle cause efficienti dell'atto conoscitivo umano e al ruolo dell'intelletto nell'atto conoscitivo umano, (senza bisogno di parlare di «impostazione rivoluzionaria») come invece fa Todisco, a p. 2 della sua contro risposta, sostenendo per di più che l'*impianto*gnoseologico di Scoto non poggierebbe più sull'ente, ma «sul soggetto conoscente», mentre è vero che l'oggetto *primo* dell'intelletto umano è *essere in quanto ente* inteso nella sua contrapposizione al nulla, al *non-essere*, per cui si può, almeno per Scoto, parlare di *univocità della nozione di essere*. Anche per questa tematica rinviamo alla citata opera sul pensierognoseologico di Scoto (cap. IV).

⁴ Il testo latino dice: *Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae*. Si veda anche qui il testo citato sul pensierognoseologico di Scoto (cap. V, pp. 115-119).

⁵ Su tutta la questione si veda: *Ordinatio*, lib. I, dist. 3, q. IV; ed. crit. vol. III, §§ 230-243).

⁶ *In III Sententiarum*, dist. 29, q. 1, art. 3, ad 3um.

⁷ *De Veritate*, q. 10, art. 12, ad 7um.

esperiente, ...un po' prima di Cartesio, avendo presente ciò che già, su questo tema, aveva pensato e scritto s. Agostino! Occorre quindi essere attenti nell'indicare eventi *rivoluzionari* in filosofia e avrei pertanto più di una perplessità a sottoscrivere la tesi sostenuta da Todisco (v. p. 27), riguardo ad Aristotele che *non avrebbe sottolineato a sufficienza la centralità del soggetto nel processo conoscitivo umano*.

Basterebbe qui ricordare che nel *De anima* aristotelico⁸ si legge: «l'anima è primariamente ciò in virtù di cui noi *viviamo, percepiamo e pensiamo*» ed essa è «l'atto primo (*pròte entelécheia*) e la forma unica del corpo naturale (fisico) che ha la vita in potenza», per avvertire che anche Agostino ripercorrerà questa tematica gerarchica del *vivere*, del *sentire* e dell'*intelligere*, per poter asserire il vertice attinto dal soggetto pensante umano, rispetto a tutte le altre creature.

Quindi non contrapporrei l'eredità aristotelico-tomistica a quella scotistica, anche perché Duns Scoto si rese ben conto del significato che aveva l'avvento del pensiero aristotelico nella scolastica del sec. XIII, così come *non* contrapporrei — come invece fa Todisco al termine di questo primo paragrafo — ontologia ad antropologia: esse si implicano tra loro.

2. Scoto-Cartesio: prossimità e distanza

Nel citato intervento-risposta di Todisco segue un breve paragrafo (pp. 28-30) in cui si fa il confronto del pensiero di Scoto con il «*cogito*» cartesiano. Qui Todisco rileva che Scoto non è moderno al pari di Cartesio perché: «Scoto ha impostato su altri principi l'intero discorso antropologico, e cioè *non sul pensiero, ma sulla volontà, non sulla res cogitans, ma sulla res volita*. E questa scelta, spesso trascurata, allude alla distanza tra Scoto e Cartesio»⁹.

Per Todisco sia Scoto che Cartesio, nel definire il carattere essenziale del *soggetto*, si richiamano entrambi ad Agostino, ma Scoto sostiene come essenziale la *libertà*, mentre Cartesio *l'indole pensante*¹⁰.

Si cita qui P. Magnard che in: *Ipseité ou subjectivité* sostiene che «la *res cogitans* (in Cartesio) non deve essere interpretata come tra-

⁸ *De anima*, lib. II, c. 1 e c. 2; (412a e 414 a).

⁹ Cfr. risposta di Todisco, p. 28.

¹⁰ *Ibidem*.

ducente l'attribuzione della *cogitatio* ad una cosa che ne sarebbe il supporto o il substrato, ma come *l'autofondazione del pensiero mediante se stesso*¹¹.

Todisco quindi precisa che: «Se l'antropologia di Cartesio è qualificata dall'attività pensante, l'antropologia di Scoto è qualificata dall'*attività volente*» e quindi in Scoto ci sarebbe «il trionfo della libertà creativa» contro quello di un «ordine immodificabile» a partire da quello della creazione¹².

3. I paragrafi 3-5 sulla distinzione tra *finito* e *infinito*

Nell'intervento-replica di Todisco seguono tre lunghi paragrafi (v. pp. 30-43), dedicati a stabilire come sorga nel soggetto umano la «coscienza della propria finitezza» e come si istituisca il rapporto tra *finito* e *infinito*, tenendo conto che Duns Scoto non accetta la distinzione tomistica tra *essenza* ed *esistenza*, mentre propone la sua concezione della *nozione*, *indeterminata* o *neutra*, dell'essere, inteso come ciò che si contrappone al *non-essere*, al nulla e quindi applicabile sia alla realtà degli esseri *finiti*, sia alla realtà unica dell'*essere infinito*, distinti da questa loro differenza ontologica di fondo.

Todisco ritiene che per Scoto «*infinito* e *finito* esprimono due mondi che è possibile cogliere *senza che il concetto dell'uno rinvii al concetto dell'altro*» e che questo avvenga perché ci si troverebbe «oltre i modelli platonici e neoplatonici per i quali la conoscenza del *finito* non è possibile che grazie alla *partecipazione all'infinito*»¹³. Secondo Todisco *infinito* e *finito* sarebbero, per Scoto, «due concetti del tutto autonomi» e la «coscienza della nostra finitezza è radicale»¹⁴. Per Todisco l'indeterminazione della *nozione* di essere (e/o di ente)¹⁵

¹¹ Cfr. p. 29.

¹² Cfr. p. 30.

¹³ Cfr. p. 31.

¹⁴ Cfr. p. 31.

¹⁵ Insistiamo su questo termine: *nozione* di essere, di ente (inteso come *ciò che esiste*), in quanto per Scoto non si dà un *concetto* di essere (o di *essente*) definibile *per genus proximum* e *per differentiam specificam* (come accade per i vari concetti costruiti nel processo conoscitivo umano), ma si dà la *nozione* di essere, di *ente-essente* che si semantizza di contro al *non-essere*, di contro al *ni-ente* e quindi mantiene quella *indeterminazione* neutra che permette poi di parlare e di indicare concretamente l'essere infinito e l'essere finito, senza pericolo alcuno di confusioni panteistiche tra i due.

Tanto è vero che Duns Scoto fa parimenti rilevare che, a differenza di Tommaso

«equivale ad *apertura* [della nostra mente alla totalità di ciò che è, di ciò che si oppone radicalmente al *nulla*, al *non-essere*] e dunque equivale alla capacità di accogliere varie modalità dell'*essere*, riconducibili (fondamentalmente) a quella *infinita* e a quella *finita*, con le varie articolazioni (e specificità) interne»¹⁶.

Non direi però — come scrive qui di seguito Todisco, parlando del «rapporto sia del finito che dell'infinito rispetto a (la *nozione* di) *ente in quanto ente*» — che: «La finitezza è un modo originario di essere, così come originario è il modo d'essere infinito»¹⁷. Se la realtà, ontologicamente parlando, stesse nel modo di radicale estraneità indicato da Todisco, con la contrapposizione totale e originaria tra *finito* e *infinito*, bisognerebbe poi spiegare come esista, come si attui il rapporto di «dipendenza creaturale» degli esseri *finiti* nei confronti dell'Essere *infinito*. Tanto è vero che — in nota 21, a p. 32 — Todisco riporta un passo desunto dai *Reportata Parisiensia* (lib. I, dist. 2, q.3, § 3) dove si legge: «*Finitas rei inest sibi intrinsece ut ad se comparatur, quia finitas non dicit nisi certum gradum essentiae, et quantitatem virtuales suae essentiae: sicut e converso infinitas in primo ente dicit modum suae essentiae illimitatae*», dove si vede che ricompare — anche per Scoto — l'uso (almeno) del termine *essentia* (limitata e illimitata) per qualificare e distinguere la realtà dell'*infinito* e delle realtà *finite*.

Comunque il problema da affrontare è ora quello del rapporto tra esseri finiti e Infinito ed esso viene indicato al paragrafo 4 da Todisco sotto il titolo: *Nel nome della libertà di Dio la libertà dell'uomo*¹⁸. E qui Todisco, dopo aver sostenuto la originarietà del *finito* e dell'*infinito*, ammette che «ad un'analisi più approfondita¹⁹, il *finito* non si impone come tale che all'*infinito*» e ancora: «il soggetto si percepisce *finito* in rapporto all'*infinito*»²⁰.

d'Aquino, il concetto o il termine che più si addice a Dio non è la simplicitas (la sua semplicità, rispetto alle altre cose create), ma è la distinzione ontologica tra finito e infinito. Per brevità ci permettiamo di inviare al già citato nostro libro: *Il pensiero gnoseologico di G. Duns Scoto*, e in particolare al cap. II con il paragrafo: *Sulla conoscibilità di Dio* (pp. 26-38), con il confronto con il pensiero tomistico su Dio.

¹⁶ Cfr. p. 31-32.

¹⁷ V. p. 32.

¹⁸ Cfr. pp. 34-38.

¹⁹ Di fronte a questo inciso, non certo secondario, allo scrivente verrebbe voglia di obiettare: ma allora la conclamata (poche righe prima) radicalità dei termini *finito* e *infinito*, sino a far presumere e pensare ad una loro totale *irrelazionalità*, non è poi così assoluta e totale come la si voleva presentare!

²⁰ Cfr. p. 34.

Noi avremmo detto... con maggior equilibrio, che il *finito* sta, originariamente, in una correlazione, fondamentale e logico-ontologica, con l'*Infinito*, in un rapporto cioè di *dipendenza creaturale* che è frutto di una libera e indeducibile *donazione-decisione* da parte dell'*Infinito*, a cui noi risaliamo riconoscendo la non *autosufficienza ontologica* delle realtà *finite* e la loro *contingenza* (o non necessità di essere), di cui ora si dovrà dire (anche seguendo il testo di Todisco).

Todisco infatti rileva che: «il carattere intrinseco dell'*infinito*, rispetto alla nozione di *ente in quanto ente*, equivale ad elaborare un concetto di *infinito del tutto positivo*», in quanto viene qui ricordato da Todisco che Scotto aveva «avversione per le descrizioni *negative di Dio*»²¹.

Pur ammettendo che «un *fossato ontologico* divide i due versanti (di essere infinito e finito)», Todisco, citando un passo della *Lectura oxoniensis*, insiste nel dire che «la capacità dell'anima è *finita*, e tuttavia essa *tende all'infinito*»²².

In proposito è il caso di rilevare che, se l'*oggetto primo dell'intelletto umano* (inteso, da Scotto, *ex natura potentiae*, e quindi oltre il *pro statu isto!*) è l'*essere in quanto tale*, non è difficile pensare che un *intellectus* siffatto sia *capax Dei* e quindi *aperto* alla conoscenza dell'*infinito*.

4. Dio come potenza infinita ossia come onnipotente

Todisco aggiunge qui che: «l'*ente infinito* ²³ si offre [noi diremmo meglio: va inteso] come attività infinita e dunque come *potenza senza confini*» e che «è l'assunzione di questo tratto — l'*infinita potenza* — che restituisce²⁴ a Dio la sua *trascendenza*».

²¹ V. testo p. 34. In nota Todisco riporta un passo dei *Reportata Parisiensia* (lib. I, dist. 3, q. 1, § 1) in cui si legge: «*Nos non amamus summe negationes tantum, sed possibile est viatori summe amare Deum: igitur non sub ratione negative; igitur sub ratione positive, et per consequens positive (Deus) cognoscitur.*»

²² Il testo latino dice: «*Haec capacitas animae finita est, et tamen est ad infinitum*» (*Lectura oxon.*, lib. I, dist. 1, pars I, q. 1, § 22). Cfr. il testo di Todisco, p. 35, nota 27.

²³ Cfr. testo di Todisco a p. 35. Alla luce della scotistica *univocità dell'essere* — correttamente intesa — sarebbe meglio scrivere: *Essere infinito!*

²⁴ Cfr. p. 35. L'uso di questa voce verbale (*restituire*) farebbe pensare che qualcuno o qualcosa l'avrebbe *...tolta o negata* a Dio, mentre l'asserzione della *trascendenza divina rispetto al mondo*, *liberamente creato* da Lui, è già stabilita appunto quando si provi che l'*Infinito* non può essere confuso con il *finito*, in quanto quest'ul-

Quindi, quando Todisco parte, con un lungo discorso, per proclamare e difendere che: «la *potenza divina* e la sua *gestione in forma sovrana* non sono possibili *se non attraverso la volontà*, e questa non può che esprimersi *in libertà*, a conferma dell' *assoluta indipendenza dell'Essere infinito*»²⁵, sfonda delle porte aperte perché il sottoscritto non ha mai messo in dubbio tutto questo.

Quello che lo scrivente ha inteso sostenere (già nella risposta precedente!) *contro* Todisco *non è affatto la tesi della libera creatività di Dio*, ma la pretesa — da parte di Todisco, che qui ancora egli ripresenta! — di sostenere che: «La libertà è fonte della razionalità e non viceversa».

Infatti, Todisco, come già aveva sostenuto nel saggio iniziale — provocando quindi la mia contrapposizione e controdeduzione alla sua tesi — *anche qui ora* ripete: «La *potenza assoluta* (di Dio) è l'espressione suprema della *libertà*, (...) e dunque senza alcun limite (*sic*), perché senza alcun obbligo. Dunque — scrive pervercamente Todisco — si dà solo ciò che è voluto, dal momento che, *prima che sia voluto, non è e, non essendo, non è conoscibile* (*sic!*), sicché *Dio non conosce ciò che è, ma conosce ciò che vuole*». Coticché Todisco si sente autorizzato a concludere — come abbiamo sopra riportato — «La libertà fonte di razionalità e non viceversa»²⁶.

Ora, contro questa tesi di Todisco, non resta che *ripetere* quanto avevo già detto — citando e ricordando anche studiosi di Scoto come P. Minges, come Et. Gilson, come Efr. Bettoni, come A. Poppi,²⁷ — e cioè che Duns Scoto *non ha sostenuto che, in Dio, la libertà e la sua volontà possono fare a meno di riferirsi alla razionalità* e al principio di non contraddizione!

Certo, anche Gilson nella sua poderosa monografia su Duns Scoto, parlando della «conoscenza divina delle realtà contingenti» e della scelta delle realtà contingenti,²⁸ si guarda bene dall'asserire che Duns Scoto sosterebbe che la creazione delle realtà contingenti av-

timo ha i caratteri della divenienza e della contingenza (della non-necessità). È troppo rinviare qui a quanto lo scrivente ha già abbondantemente citato e documentato su questo tema della «onnipotenza e libertà divina» e della ben nota distinzione scotistica tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* ? (Cfr. il mio saggio — mai citato da Todisco! — alle pp. 139-144).

²⁵ V. testo p. 35.

²⁶ V. testo p. 36.

²⁷ Che ha curato in modo esemplare la voce: Giov. Duns Scoto, nella nuove ediz. della *Enciclopedia filosofica*. (vol. IV. pp. 3140-3157).

²⁸ GILSON, *Jean Duns Scot*, Paris, Vrin, 1952; cap. IV, pp. 306-329; (ora esiste anche l'ediz. italiana).

venga *senza* un riferimento alla totalità delle *idee* o modelli contenuti eternamente e presenti nella mente di Dio.

Duns Scoto si guarda bene dal sostenere quanto proporrà poi Cartesio con le tesi del suo *volontarismo assoluto*!

Anche Gilson è ben consapevole che, con il pensiero cristiano, si passa dal *necessitarismo* della filosofia greca alla prospettiva della onnipotenza e della libertà creatrice divina, ma questo non significa affatto l'eliminazione del rapporto della libertà con la razionalità, così come il *necessitarismo* cosmologico delle sfere delle *intelligenze*, collegate alla *suprema intelligenza* motrice, non elimina l'asserzione aristotelica della *libertà* che caratterizza la vita e la responsabilità etica nell'essere umano.

5. Potenza infinita dell'intelletto e libertà come suprema dignità del finito

Sono i titoli dei due paragrafi successivi dell'intervento che stiamo esaminando,²⁹ in cui Todisco sostiene che l'intelletto umano, inteso «*ex natura potentiae*» come dice Scoto, è paragonabile all'intelletto angelico in quanto esso non è *interamente* condizionato dalla sensibilità corporea, ma può sbloccarsi da essa ed attingere livelli di conoscenza immateriali, data la sua attività spirituale e la sua capacità di attingere il livello della realtà infinita, per cui l'uomo è *capax Dei*.

Todisco poi fa rilevare che il ruolo giocato dalla *species sensibilis* e *intelligibilis* nel processo conoscitivo astrattivo è superato nella *conoscenza intuitiva* che Scoto sottolinea e privilegia in quanto essa mette in contatto con la realtà in quanto esistente e immediatamente *presente* al soggetto conoscente (*notitia rei in quantum existens et praesens est*). Questa peculiarità dell'intelletto umano permette, secondo Todisco, di concepire l'intelletto dell'uomo come aperto verso l'infinito.

Con la conoscenza intuitiva si va oltre la conoscenza astrattiva e oltre il paradigma della somiglianza mediante la rappresentazione (*similitudo repraesentationis*) per attingere somiglianza di conformità (*similitudo conformitatis*) che — secondo Todisco — permetterebbe «la liberazione dell'intelletto dal peso soffocante della *species*» sopra richiamata.

²⁹ Cfr. pp. 39-50.

Todisco intende sostenere che Scoto si chiede «se, esprimendo l'arco dell'ente (inteso nella sua univocità) l'*infinito* non sia la cornice entro cui apprendiamo il *finito*, e non viceversa». Il *finito*, in questa prospettiva, sarebbe «*finito* in rapporto all'arco infinito delle possibilità», cosicché la tesi dell'*univocità dell'essere* «non dice per sé *limite*, ma solo *apertura sia all'infinito che al finito*»³⁰.

Qui Todisco allega due testi scotisti in cui si legge: «*Infinitas in entitate dicit totalitatem in entitate, et per oppositum suo modo finitas dicit partialem entitatis*» e ancora: «*Omne aliud ens ab ente infinito dicatur ens per participationem quia capit partem illius entitatis* quae est ibi totaliter et perfecte»³¹.

Per documentare questa insaziabilità del nostro intelletto e della nostra libera volontà nei confronti di ciò che è *finito e limitato*, Todisco allega un altro testo significativo tratto dall'*Ordinatio*, in cui leggiamo: «*Voluntas nostra omni finito aliquid aliud maius potest appetere et amare, sicut intellectus intelligere; et videtur quod inclinatio est naturalis ad summe amandum bonum infinitum; nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur voluntas non in alio perfecte quietari*»³².

Ora noi non abbiamo nulla da obiettare su questa aspirazione dell'intelletto umano e della volontà libera a desiderare di attingere l'*infinito*. Quello che intendevamo (e tuttora intendiamo) rilevare contro le tesi di Todisco, già avanzate nel suo primo saggio e qui ripetute (senza peraltro mai riferire neppure un passo delle obiezioni e dei testi scotistici! citati dallo scrivente), non è il fatto che l'intelletto umano [avvicinato, per la sua *capacità virtuale*, da Todisco (e da Scoto) a quello spirituale angelico] e la volontà umana³³ appetiscano e si quietino *solo* nell'*Infinito*, bensì il fatto che si debba riconoscere la *indispensabile precedenza della ragione sulla capacità volente e libera*, presente in ogni uomo. Inoltre occorre riconoscere che la prospettiva dell'*Infinito* è attinta in modo valido (e non semplicemente postulatorio!), quando si sia provato — con un ragionamento filosofico rigoroso — che ciò che è *finito* abbisogna, per una completa spiegazione della sua origine e della sua struttura ontologica, di riferirsi

³⁰ Cfr. Todisco pp. 43-44.

³¹ Cfr. *Quodlibet*, V, § 26. V. testi alla nota 51-52, di p. 44

³² *Ordinatio*, lib. I, dist. 2, § 130 (cfr. p. 45).

³³ Della quale Todisco rileva qui (cfr. p. 45) il dislivello tra *volontà voluta e volontà volente*, riecheggiando le tesi di M. Blondel.

necessariamente ad un Essere *infinito*, inteso come fondamento, creativo e libero, del suo esistere.

Quindi non abbiamo dubbi ad ammettere che Scoto — come sottolinea Todisco — enunci «in modo perentorio che il pensiero incompiuto si acquieta *solo con l'infinito*»³⁴. Questo lo sottoscriverebbe benissimo anche un Tommaso d'Aquino, in pieno accordo con quanto già scriveva s. Agostino, che avvertiva che il nostro «cuore» è *inquieto* «donec requiescat in Te!».

Che poi Scoto, come dice Todisco, evocando qui Cartesio, «non sia l'ultimo a pensare il *finito* in stretto collegamento con l'*infinito*, o meglio, nel contesto dell'*infinito*»³⁵, non saremo noi a negarlo, aggiungendo però che *non* è proprio il caso di addurre — come fa invece Todisco — testi hegeliani (citati in nota) per provare questo asserito rapporto tra il *finito* e l'*Infinito*, in quanto — come si sa — Hegel e tutto l'idealismo tedesco concepivano tale rapporto *dialettico* in modo storicistico ed immanentistico, proponendo una dottrina dello *Spirito assoluto* in totale contrasto con la prospettiva scotistica, filosofica e teologico-trinitaria.

Pertanto, se Todisco insiste nell'asserire che: «se l'*infinito* è simbolo di *libertà*, pensare il *finito* — il mondo e l'uomo — *nell'ottica dell'infinito* equivale a pensarlo *nell'ottica della libertà*»,³⁶ questo non implica affatto — come invece vuole qui sostenere e concludere Todisco — che: «l'ordine, che sostiene il mondo, non ha alcunché di necessario, né di giusto in se stesso, quasi che si sia imposto per la sua positività e si sottragga a qualunque possibilità di modifica».

Secondo Todisco su questa base si può e si dovrebbe sostenere che «*Non vi è ordine naturale*, e cioè necessario, perché qualunque *ordine* è soltanto stabilito e quindi voluto e dunque revocabile. Tutto è relativo»³⁷.

Siffatte asserzioni di «relativismo»... a buon mercato(!) dimenticano che Scoto — come lo scrivente aveva notato nella sua iniziale risposta a Todisco! — distingueva, riguardo a Dio, tra potentia assoluta e potentia ordinata e quindi, sia nella creazione del mondo, sia nella creazione dell'uomo, Dio aveva fissato certe strutture ontologiche e certe norme e leggi che avevano una precisa ragion d'essere, sia per il cosmo, sia per l'uomo, tanto e vero che, nella Bibbia, al termine

³⁴ V. p. 45.

³⁵ V. p. 45.

³⁶ V. pp. 46-47.

³⁷ V. p. 47.

della creazione divina (cfr. *Genesi*, c. I, v. 31) si dice che quelle realtà che Dio aveva posto in essere «erano valde bona» e quindi Dio *non* si pentiva di quanto aveva posto in essere, seguendo un suo piano creativo, tutt'altro che immotivato e tutt'altro che irragionevole.

Al solito, configurare la *libertà creativa di Dio* in conflitto — fasullo e infondato — con la Sua *intelligenza infinita*, che contiene i modelli di tutto ciò che può essere chiamato all'esistenza dal Suo volere (che *non* agisce in modo irrazionale e contraddittorio!), significa solo abbandonarsi ad affermazioni gratuite ed ingiustificate.

6. L'illusione di concepire atti liberi senza motivazione

Infine è una «piacevolezza teoretica» sostenere — come pretende Todisco — che: «Proprio perché i motivi dell'agire appartengono alla volontà, *non si può chiedere perché* la volontà agisca in un certo modo, dal momento che *si cercherebbe la ragione di ciò che è senza ragione* (*sic!*), come accade per i *principi primi*, che, perché tali, *non rinviando ad altro*»³⁸.

Ora, di fronte a simili asserzioni, è solo il caso di ricordare che la *volontà*, nel caso dell'uomo, può ben decidere di volere qualcosa esercitando il suo potere *volontario*: in quel caso però si deve dire, in accordo con quanto già rilevava Giovenale: «*Hoc volo, sic iubeo: sit pro ratione voluntas*».

In questo caso la «*volontà di potenza*», qui espressa, intende essere il *motivo e l'obiettivo* della decisione, che, in un caso del genere, è proposta come desiderio-progetto di *affermare se stessa* (anche in tal caso la coscienza intelligente del soggetto che decide vede e indica come *oggetto-fine* dell'atto volitivo proprio *l'atto volitivo*). La coscienza soggettiva accompagna, sempre e inesorabilmente, qualunque atto volitivo; non si dà un atto volitivo *incosciente*: non sarebbe un atto *voluto*, ma un automatismo inconsapevole.

Quanto poi ai rilievi di Todisco riguardanti il fatto che la volontà può *volere o non volere agire*, oppure *sospendere il suo volere*, questo *non* è rilevante e *non* contrasta affatto con la tesi che sostiene che, sia decidendo di agire, sia decidendo di *non* agire, la libertà umana è sempre guidata da un oggetto-fine, presentatole dalla capacità conoscitiva.

³⁸ V. p. 48.

Su ciò che è *ignorato*, che *non è conosciuto*, non si può esercitare nessun tipo di scelta, né positiva, né negativa: *ignoti nulla cupido!*, o anche: *nihil volitum, quin praecognitum!*

Inutili, per questa questione, sono quindi anche i rilievi che Todisco presenta dicendo che, mentre nell'antichità greca e romana la "natura" era configurata come ciò che è necessitato e quindi come ciò che *vincolava* l'esercizio della libertà umana, «nell'ottica della *Rivelazione biblica* nulla è necessario, ma tutto è contingente»³⁹. Tutto questo *non* esenta, *non* abolisce la presentazione, da parte dell'intelletto conoscitivo, di ciò che *può o non può essere perseguito dal libero esercizio del volere del soggetto umano*.

7. Sul ruolo svolto dall'intelletto nel processo decisionale della volontà

Todisco continua ad insistere sulla *energia* della volontà, attuata ed attuabile anche come «*non velle*» persino di fronte all'*infinito*⁴⁰.

Ora il punto di discussione con Todisco *non è questo*, in quanto *anche* Todisco è costretto ad ammettere che, anche nel caso che la volontà dell'uomo fosse in grado di emettere un atto di *non volere* persino di fronte all'*Infinito* (al Bene sommo), bisognerebbe *sempre* ammettere che *l'intelletto umano* abbia prima *presentato* al potere decisionale della volontà tale... *Infinito — sommo Bene*; altrimenti la volontà *non potrebbe mettere in atto nessuna sua decisione*.

Non si può *decidere sul nulla* ! Si può decidere (*volere* oppure *non volere*) *sempre* di fronte a un qualcosa, proposto, in quanto tale, dall'intelletto cosciente.

Questa è la *priorità della ragione pensante*, priorità che lo scrivente intendeva ed intende appunto sottolineare ed asserire come *indispensabile e previa* per l'esercizio (successivo!) della volontà libera. La libertà del volere *non* può esprimersi ed attuarsi sul vuoto, sul nulla!

Questo è tanto vero che lo stesso Todisco, poche righe dopo, scrive: «Da qui si comprende il *ruolo* che *Scoto*(!) riserva all'*intelletto*, *ruolo insostituibile ed essenziale*» (sic!), ma, aggiunge Todisco: «*non primario*»⁴¹.

³⁹ Cfr. Todisco, p. 52.

⁴⁰ Termine che io scriverei con la maiuscola: *Infinito*! (Cfr. Todisco, inizio p. 53).

⁴¹ V. p. 53.

Qui si annida — ad avviso di chi scrive — un madornale equivoco, perché Todisco non vuol capire che l'*intelletto* svolge un ruolo *insostituibile ed essenziale* nel presentare alla volontà libera l'oggetto del suo (successivo) *volere* o *non volere*, per cui *poi* essa volontà subirà le conseguenze della sua *scelta*, oppure *non scelta*, di quel determinato oggetto.

Se non avvenisse questa previa «*presentazione*» dell'oggetto (da appetire o da rifiutare) la volontà *non* potrebbe affatto agire, in quanto per agire e per decidere di agire, *occorre che sia presente un «fine»*, un oggetto, qualcosa da attuare o da rifiutare liberamente (e responsabilmente!).

Pertanto i «progetti» che la libera volontà vuol attuare o non attuare bisogna che siano *individuati, conosciuti e presentati* da una coscienza intelligente, giacché — lo ripetiamo — la volontà non può operare sul *nulla*, sul vuoto.

Se Todisco si fosse preso la briga di citare qui quanto lo scrivente aveva già rilevato *anche* sul tema della *libertà creatrice* di Dio, che è visto e concepito correttamente da Duns Scoto come «*Deus ordinatissime volens*»⁴², avrebbe potuto capire che lo scrivente *non si è mai sognato* di concepire — come invece ipotizza Todisco — di concepire la volontà come «una *potenza cieca* che ha bisogno dell'illuminazione da parte dell'*intelletto*»⁴³.

Dire, come fa Todisco, che «la volontà» è «una *potenza consapevole* e dunque *razionale*», significa solo che la volontà non agisce alla cieca, ma agisce appunto *illuminata dall'intelletto*.

Se si suppone che la volontà è *consapevole* di ciò che fa o decide di non fare, questo avviene ed è possibile perché si suppone che, nell'uomo, *intelletto e volontà non sono due compartimenti stagni*, ma sono tra loro collegati e interagenti, tanto è vero che *anche Todisco* (nel paragrafo 8: *La teoria delle cause parziali concorrenti*) ammette che: «Pur senza determinare la volontà, l'*intelletto concorre* alla produzione della *volizione*»⁴⁴. Infatti, in nota, egli rinvia ad un passo della *Lectura oxoniensis* (lib. II, dist. 25, q. unica, § 70) dove si legge chiaramente: «con la volontà l'*intelletto concorre*, a titolo di causa effettiva, conoscendo in atto l'oggetto (desiderato), a causare (a produrre) l'atto della *volizione*» e, poche righe dopo, si dice che: «la

⁴² Cfr. la prima risposta di A. Marchesi a Todisco, in «Sapienza», (fasc. 2; apr.-giugno 2009) in particolare pp. 134-136.

⁴³ V. p. 54.

⁴⁴ V. p. 56-57.

volontà è motivo di *causa parziale* rispetto all'atto del volere, mentre la *ragione* è l'altra *causa parziale*, ed entrambe costituiscono *simultaneamente* la *causa totale* riguardo all'atto del volere»⁴⁵.

Quindi *non* bisogna dire — come invece sostiene Todisco, citando un libro di Loiret: *Volonté et Infini chez Duns Scot*⁴⁶ — in cui si pretende di sostenere che: «È la volontà che rende umano l'intelletto, il quale è tale in misura in cui si lascia volontarizzare». Secondo Todisco e Loiret: «Non è l'intelletto che rende umana la volontà, ma è [sarebbe !!] la volontà che rende umano l'intelletto: libertas radix rationis»⁴⁷.

Questa tesi esasperata della «libertas radix rationis» porta al *volontarismo* di Cartesio che asserirà che Dio può far sì che la somma degli angoli interni di un triangolo *non equivalga* a due angoli retti (180 gradi)!

Sostenere queste esagerazioni, *non* supportate da nessuna seria presentazione della struttura ontologica e gnoseologica dell'uomo in cui *sensibilità, intelletto e volontà concorrono* a formare l'unità psicofisica di ogni uomo, è pretendere di sovvertire ogni discorso sensato ed equilibrato sulla manifesta fenomenologia della realtà umana, dopo aver ammesso — come è stato già detto in un passo di Todisco — che la *volizione non può compiersi* senza che preceda il momento, la *concausa* del fattore conoscitivo umano.

Non ha senso quindi *contrapporre* artificialmente intelletto e volontà libera, come se queste fossero tra loro *due facoltà rivali*, e non invece concretamente cooperanti nella dinamica della vita umana.

Chiaramente l'*intelletto*, proponendo e indicando un certo oggetto, un certo *fine*, alla volontà dell'uomo, *non determina*, non costringe *necessariamente* la volontà a volerlo o a non volerlo. L'atto della decisione, della scelta responsabile della volontà libera è affidato ad essa, con le *conseguenze* che questa *scelta* comporta e che la *ragione* fa presenti al singolo uomo.

Così, se uno decide di derubare o di ammazzare qualcuno, la *ragione* umana gli presenta e gli delinea positività e negatività di una siffatta azione: azione che poi la volontà responsabile del singolo *può* porre in essere, subendone le conseguenze: l'essere arrestato e processato, ecc. ecc.

⁴⁵ V. p. 57.

⁴⁶ Ediz. Kimé, 2003; p. 229. (V. p. 55).

⁴⁷ V. p. 55.