

JOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita*, VI, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1963. Un volume di pp. 30\*-555.

Con questo sesto volume la Commissione Scotista ha portato a termine l'edizione critica del primo libro dell'*Ordinatio Scoti*. Il volume comprende le distinzioni 26-48. Se si riflette che il primo volume comprendeva solo il Prologo dell'*Ordinatio*, il secondo le prime due distinzioni, il terzo la sola « distinctio 3 », il quarto le distinzioni 4-10, mentre il quinto e il sesto contengono, rispettivamente, 15 e 23 distinzioni, si ha subito l'impressione che Duns Scoto non abbia avuto il tempo di sviluppare e di mettere a punto tutta la materia del libro primo con la stessa cura che egli dedicò alle questioni del Prologo e al primo gruppo di « distinzioni ».

In realtà, come fanno notare gli Editori nella *Praefatio*, nel « Liber Scoti » qualche distinzione mancava totalmente, la 18 e la 39 precisamente; qualche altra risultava soltanto di appunti e di note non ancora coordinati; molte erano redatte in modo sommario e succinto.

La serie delle distinzioni accolte in questo volume si apre con la « distinctio 26 » in cui si affronta e si discute un punto fondamentale della teologia trinitaria: se le Persone divine « constituentur in esse personali per relationes originis ».

La tradizione manoscritta di questa distinzione è quanto mai confusa: della soluzione scotista di questo problema nei vari codici esistono infatti quattro redazioni diverse, il che ha imposto agli Editori un esame comparativo molto delicato per ricostruire il testo autentico.

Le considerazioni e i criteri che li hanno guidati in questa ricostruzione sono esposti nella prima parte delle *Annotationes*.

L'accuratezza, con cui gli Editori hanno cercato di vedere chiaro nella tradizione manoscritta di questa distinzione si spiega col fatto che il pensiero di Scoto sul costitutivo delle Persone divine ha subito una certa evoluzione. Era dunque importante stabilire che se in un primo tempo Duns Scoto rimase in forse fra l'opinione di chi vedeva nella « relatio originis » il costitutivo delle Persone divine e quella di coloro che ne facevano un « absolutum », successivamente si pronunciò decisamente per la dottrina abbracciata poi da tutti i teologi posteriori (p. 26\*).

Un'altra difficoltà da risolvere era quella relativa alla dist. 39: nel *Liber Scoti* era inclusa o no?

Gli Editori avendo concluso per il no, invece di accoglierla nel testo come criticamente autentica, ne stampano una « reportatio » in Appendice (Appendix A, pp. 401-444).

Se ora scorriamo l'indice del volume allo scopo di rilevare l'interesse filosofico delle distinzioni qui raccolte, ci avvediamo subito che se il primo gruppo di distinzioni offre testi fondamentali per gli studiosi della teologia trinitaria di Scoto (dalla « distinctio » 26 alla « distinctio » 34), il secondo gruppo affronta rilevanti problemi di teologia naturale.

Mi riferisco in primo luogo alle « distinctiones » 35, 36, 39 nelle quali Duns Scoto discute i problemi connessi alla conoscenza delle creature da parte di Dio.

Nelle tre distinzioni il Dottore Sottile prima esamina e discute minuziosamente le soluzioni proposte rispettivamente da S. Tommaso e da Enrico di Gand, poi avanza la sua soluzione e scioglie le difficoltà a cui essa poteva dar luogo.

Anche nel caso della conoscenza divina si fanno sentire le conseguenze della linea aristotelica e di quella agostiniana seguita rispettivamente dai due Maestri nominati in sede psicologica.

Mentre S. Tommaso, fedele anche qui al realismo aristotelico, insegna che l'intelletto divino trova inscritte le idee delle cose nell'Essenza divina, in quanto infinitamente imitabile « ad extra », Enrico di Gand sostiene che Dio conosce le cose solo perchè il Suo intelletto, dall'eternità, le produce in « esse quidditativo », conferendo ad esse una realtà in proprio,

insufficiente a farle esistere in natura, ma sufficiente a configurarle come essenze ideali distinte e autonome « in mente Dei ».

Duns Scoto, mostrandosi anche qui favorevole ad una concezione attivistica dell'intelletto, sostiene, d'accordo con Enrico di Gand, che Dio conosce le cose in quanto il Suo intelletto le produce « in esse intelligibili », ma contesta che in virtù di tale atto le cose acquistino una attualità in proprio, sia pure soltanto ideale, distinta da quella dell'atto intellettuale divino. Se Dio, conoscendole, costituisse le creature in « esse essentiae » come voleva Enrico di Gand, si dovrebbe concludere che esse dall'eternità sono create dal nulla e sono in possesso di un grado di realtà sufficiente a farle esistere « extra causam suam ».

La creazione nel tempo ad opera della libera volontà divina, preceduta com'è da una creazione necessaria ed eterna ad opera dell'intelletto di Dio, perderebbe significato e rilievo: non sarebbe più un far emergere le cose dal nulla, ma, nel migliore dei casi, un riproporre sotto condizioni imperfette, quelle temporali appunto, realtà già costituite e perfette.

Di fronte a questo evidente tentativo di ripresentare in veste cristiana il dualismo platonico, Duns Scoto reagisce con la massima energia: questo e non altro è il senso del suo netto rifiuto della teoria dell'« esse essentiae » di Enrico di Gand, smontata punto per punto nelle tre « distinctiones » indicate.

L'agire di Dio « ad extra » non impegna soltanto l'intelletto divino, ma anche la potenza e la volontà di Dio.

I principali problemi connessi al potere e al volere di Dio nei loro rapporti con il creato sono esaminati nelle ultime « distinzioni » del volume.

Duns Scoto, si sa, è stato spesso accusato di aver aperto la strada ad Occam perchè, tra l'altro, nega che l'onnipotenza divina sia filosoficamente dimostrabile.

Se però si esamina bene il pensiero scotista, come risulta dalla dist. 42, nella quale il problema se l'onnipotenza divina sia o no una verità rigorosamente razionale è affrontato direttamente, ci si avvede subito che Duns Scoto non affronta il problema in linea di diritto, ma in linea di fatto.

Dal fatto che « nulli philosophi utentes naturali ratione... concesserunt (Deum) esse omnipotentem secundum intellectum catholicorum » (p. 142), Duns Scoto conclude che « haec propositio — quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate — » (questo infatti vogliono dire i teologi quando affermano che Dio è onnipotente) non è evidente nè per sè nè per dimostrazione.

Posta la questione in questi termini, non vedo come si possa dissentire da Scoto: in realtà, com'egli osserva acutamente nella « Solutio », nel contesto sistematico dell'aristotelismo e del neo-platonismo arabo non c'era posto per il concetto teologico di onnipotenza.

Nelle due distinzioni che seguono Duns Scoto ci tiene a precisare, primo, che se Dio è impossibilitato a fare questo o quello, la radice di tale impotenza va ricercata non in Dio, ma nella creatura; secondo, che l'unico ostacolo dell'agire divino è l'assurdo.

Ne deriva che in assoluto Dio, sia sul piano naturale come su quello soprannaturale, poteva disporre le cose secondo un ordine diverso da quello attuale.

Quattro succinte « distinctiones » dedicate a problemi particolari connessi al volere divino concludono il volume.

Dopo aver dimostrato, contro Enrico di Gand, che dal fatto che Dio dall'eternità vuole « alia a se » non si può concludere che, dunque, le creature esistono « ab aeterno », come oggetti costituiti in qualche grado di realtà, Duns Scoto chiarisce il senso della distinzione teologica fra « voluntas beneplaciti » e « voluntas permissionis » e infine spiega come mai una volontà creata possa volere le stesse cose che Dio vuole senza per questo essere una volontà buona.

Questo volume, quindi, mette fra le mani degli studiosi del pensiero filosofico di Scoto altre pagine significative per fissare in molti dettagli la sua dottrina creazionista, dottrina che

pur essendo da due secoli al centro della riflessione filosofico-teologica medioevale, tuttavia sollevava sempre nuovi problemi ed era sempre esposta a fraintendimenti e confusioni.

Gli accenni sommari contenuti in questa rapida recensione ci attestano che Duns Scoto, pienamente consapevole dell'importanza di tale dottrina, cercò di precisarne meglio i contorni, e di denunciare le opinioni che, a suo giudizio, ne compromettevano su qualche punto la coerenza e la linearità.

EFREM BETTONI

GIUSEPPE SEMERARI, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Bologna, Cappelli, 1962. Un volume di pp. 422.

Il volume raccoglie un'interessante e nutrita serie di saggi apparsi in varie sedi ed occasioni dal 1954 al 1962, e se nulla aggiunge al loro contenuto, permette però di valutarne le parziali conclusioni in una prospettiva di più ampio respiro, che man mano si delinea come loro orientamento unitario e fondamentale.

I primi tre studi, dedicati ad aspetti marginali, ma suggestivi, del pensiero schellinghiano (Criticismo e dogmatismo nel primo Schelling; Il diritto naturale nella *Neue Deduktion des Naturrechts* del 1796-97; La valutazione della critica kantiana), se rinviano alla più impegnativa *Interpretazione di Schelling* apparsa nel frattempo<sup>1</sup>, seguono però di questa il motivo ispiratore: l'affermazione in Schelling di un *filosofare antidogmatico* e di vasto impegno « esistenziale » e umano, diretto a sviluppare il germe prezioso di radicale novità del criticismo, ed a liberarne il seguito storico da ogni carattere di eccessivo logicismo e soggettivismo, da ogni ripresa dogmatica vecchia e nuova, riportandolo al concreto esistere dell'uomo, « come unità di teoria e prassi e di libertà » (p. 51-52). Di qui secondo l'A. discende l'attualità della posizione schellinghiana, che prelude così direttamente alla tematica di una parte essenziale della filosofia contemporanea, dal Carabellese con la sua « critica del concreto » ad Heidegger con la conversione ontologico-esistenziale della domanda criticistica sul sapere in quella sull'essere, ed in particolare sull'essere del domandante.

È appunto tale tematica che il Semerari analizza e valuta negli studi seguenti, dedicati alla « analitica coscienziale » (Husserl e Carabellese), nonché alla « analitica esistenziale » (esistenzialismo in generale ed esistenzialismo « positivo » di Abbagnano e Paci in particolare), per concludere in una serie di saggi sulla « filosofia dell'ambiguità » del Merleau-Ponty, considerata momento culminante e provvisoriamente conclusivo della tendenza fenomenologico-esistenzialistica.

Sia della fenomenologia husserliana che dell'ontologismo critico del Carabellese l'A. sottolinea soprattutto il carattere *antidogmatico*. Già nel primo Husserl lo scopo essenziale della ricerca fenomenologica è critico-fondativo: enucleare il fondamento del valore del sapere, che dia insieme valore alla vita, mediante « la radicalizzazione del problema critico sino al livello di una certezza originaria » (p. 69). Rivelatrice di tale scopo è soprattutto la husserliana *Philosophie als strenge Wissenschaft*, sia già nel suo assunto programmatico, sia nella sua polemica contro il naturalismo e lo storicismo, metodi non criticamente fondati, mentre la *Krisis der europäischen Wissenschaften*, più che un mutamento, è un ampliamento di tale prospettiva, con la constatazione di impotenza culturale e storica, e con l'accusa di dogmatismo e obbiettivismo alle scienze moderne da un lato, di soggettivismo e psicologismo alla filosofia dall'altro. L'antidogmatismo fenomenologico consiste nella ricerca di un'evidenza radicale, ricondotta alla coscienza concreta come al suo luogo di manifestazione temporale, nella ten-

<sup>1</sup> G. SEMERARI, *Interpretazione di Schelling*, Napoli 1958.