

M. DAMIATA, *I e II tavola. L'etica di G. Duns Scoto* (« Biblioteca di Studi Francescani », 10), Firenze 1973. Un volume di pp. 217.

Non è certo la prima volta che gli studiosi del medioevo hanno preso a tema la dottrina etica di Duns Scoto.

Lo sa molto bene l'autore, che si introduce proprio con uno studio bibliografico ragionato, diligentissimo e aggiornatissimo, studio che prende una settantina di pagine, fra libri e articoli.

Il volume che ho sott'occhio ha il pregio, mi pare, di offrire al lettore un'esposizione dell'etica scotista rigorosamente filosofica, rapida, e veramente essenziale, dove alla felice scelta dei testi, alla padronanza del linguaggio tecnico si aggiunge una capacità espositiva fatta di attenzione, di penetrazione e di rigore sistematico.

Il lavoro del Damiana si divide in tre parti ben distinte.

La prima parte è una parte introduttiva, costituita come è da pagine storiografiche attentissime, nelle quali l'autore ricostruisce la storia delle principali interpretazioni del pensiero etico scotista proposte dagli studiosi del sec. XIX e XX.

Non si parla mai abbastanza bene dei meriti di chi si è accinto a comporre una bibliografia ragionata di un pensatore: è uno dei modi più efficaci per rendere conto al lettore con quale impegno l'autore si è preparato alla sua ricerca.

Bisogna dar atto al Damiana che questa sua prima parte è nutritissima di dati e di notizie e che egli, in generale, ha avuto la mano felice nel mettere nel dovuto rilievo il valore e l'importanza degli studi che egli via via recensiva. Con questo non voglio dire che la sua rassegna sia del tutto perfetta.

L'autore, per esempio, ha fatto bene a dedicare tanto spazio alla presentazione del volume veramente fondamentale del Gilson e di includere nel suo lavoro un'esposizione puntuale delle principali dottrine etiche scotiste messe a punto dall'illustre medioevalista.

A mio parere però valeva la pena di fare altrettanto almeno per l'esposizione veramente completa e penetrante dello Schwendinger: il Damiana invece si accontenta di una recensione piuttosto affrettata.

Osservo poi che mentre dei 4 volumi pubblicati in occasione del Congresso scotista internazionale tenuto a Oxford e Edimburgo, l'autore si limita a ricordare solo due relazioni, quella dello Zavalloni e quella del Matanic, dei due volumi pubblicati in occasione del III Congresso scotista internazionale di Vienna si recensiscono pressoché tutte le relazioni di interesse etico. Valeva forse la pena di ricordare almeno le due relazioni, lette, non ricordo bene se a Oxford o ad Edimburgo, del Marchesi e del De Gandillac.

Ma esaminiamo brevemente la seconda parte del volume. In essa il Damiana si impegna in una esposizione sistematica del pensiero etico di Duns Scoto, ed è senz'altro qui che l'autore dà la misura esatta delle sue doti migliori: doti, ripetiamolo, di studioso informato, penetrante e attendibile.

L'esposizione vera e propria del pensiero etico di Duns Scoto si è concentrata nei cinque capitoli centrali. Qui si esaminano i rapporti che intercorrono fra intelletto e volontà; si indaga quale sia, per Duns Scoto, il fondamento metafisico dell'etica; si descrivono gli elementi strutturali della moralità; si affrontano i problemi essenziali della « praxis », e si studiano i mezzi per i quali l'uomo può progredire nella perfezione morale fino al punto di cogliere, finalmente, i frutti dello sforzo etico umano.

Trovo che la trattazione del Damiana non è soltanto ordinata e sorretta da una esegesi di testi sempre persuasiva, ma è anche incentrata in modo tale da obbligare il lettore a rilevare, da solo, gli aspetti caratteristici dell'etica scotista.

L'aspetto meritevole di essere rilevato per primo, a parere del Damiana, è che l'etica scotista è un'etica essenzialmente intellettualistica.

Quegli studiosi che hanno cercato di presentare la morale di Duns Scoto come una morale volontaristica, non hanno badato che il volontarismo del Dottor Sottile

è quanto mai equilibrato: per Duns Scoto l'agire morale è intimamente impregnato di razionalità.

Ed è proprio per questo che il Damiana insiste nel far vedere che la distinzione fra i precetti della I tavola e i precetti della seconda costituisce il centro focale dell'etica scotista.

Quello che l'autore ha detto a proposito di questa distinzione, l'ha detto non solo bene, ma anche eloquentemente, e io non ho nulla da osservare. Mi permetto solo di notare che quando Duns Scoto afferma che anche i precetti della II tavola sono razionali, anche se non sono immediatamente evidenti come i precetti della I tavola, ci dà l'impressione che egli sia un po' imbarazzato.

Forse era il caso che il Damiana approfondisse meglio il problema.

L'autore comunque, nel V capitolo, capitolo lineare e fondato su un contrappunto di testi paralleli, trova un'altra occasione per sventare l'accusa di chi vedeva in Duns Scoto un sostenitore del soggettivismo morale: « ci piace a questo punto — sono sue parole — di ricordare che la moralità non è dunque per Scoto qualche cosa di puramente soggettivo, ma implica per sua natura un riferimento all'oggetto e a qualche cosa che non solo è sottratto ad un influsso della volontà, ma perfino dell'intelletto » (p. 124).

Che il Damiana nella sua indagine sull'etica di Scoto si sia proposto soprattutto di opporsi ai critici che hanno frainteso il significato profondo del volontarismo scotista risulta bene anche dalle pagine che egli dedica alla virtù della prudenza e al concetto di « praxis ». Ho l'impressione che l'autore sia influenzato, più del necessario, dal suo desiderio di sottolineare meglio l'equilibrio della posizione scotista in sede etica.

Quando egli parlando della sinderesi e della prudenza giunge a dire « che l'etica di Scoto non ha un vero carattere volontaristico » (p. 143) mi pare che abbia un po' esagerato. Invece di dire che la praxis è una conoscenza pratica (p. 145), io avrei preferito dire così: la conoscenza è condizione necessaria, perché si dia la « praxis ». Il Damiana, in altre parole, preoccupato, com'è giusto del resto, di mettere in chiaro la naturale precedenza che ha l'intelletto sulla volontà, ha messo un po' in ombra l'avvertimento secondo il quale l'atto libero è sempre *preparato* dall'intelletto, ma è *compiuto* soltanto dalla volontà.

Il Damiana poi è decisamente contrario alla teoria degli atti indifferenti. A suo parere, il Dottor Sottile non si sarebbe dimostrato all'altezza della sua fama: infatti la tesi degli atti indifferenti è una « fragile tesi » (p. 129).

Sono convinto invece che questa tesi scotista sia preziosa e in linea con quella concretezza, che si addice sempre ad un moralista intelligente.

Sostenere che l'uomo cosciente compie soltanto atti buoni o cattivi, è cosa che urta contro l'esperienza. Se invece di parlare di « atti moralmente indifferenti », si parlasse di « atti che rimangono al di sotto del livello della moralità », la tesi scotista risulterebbe sorretta da un solido fondamento psicologico.

Il fatto che io mi sia permesso di fare queste poche e minime osservazioni critiche anche a proposito di questa parte, che è di lunga la più impegnativa, dimostra soltanto questo: che l'esposizione dell'etica scotista, fatta dall'autore, è da me condivisa e, in più, a mio giudizio, pregevole, e meritevole di essere segnalata per la sua solidità filosofica.

Il volume comprende anche una terza parte, formata da altri due brevi capitoli, il cap. VIII e IX.

È un peccato che il lavoro del Damiana si concluda, per così dire, in tono minore. Il cap. VIII infatti sfrutta solo in minima parte le osservazioni critiche che si potevano ricavare dagli studi recensiti nella prima parte.

A proposito poi del cap. IX nel quale si esaminano, a modo di conclusione, i tre motivi dominanti dell'etica scotista: la riabilitazione della volontà, la distinzione fra la moralità della prima tavola e la moralità della seconda, e l'aspetto volontaristico della beatitudine, debbo lamentare che l'autore non abbia messo nel dovuto rilievo la teoria delle cause efficienti parziali, teoria che nella psicologia scotista ha

tanta importanza e che si presta molto bene a diventare la chiave di volta di molte leggi psicologiche a cominciare dalla legge per cui si fa capo ad una equilibrata soluzione dei rapporti fra l'attività intellettuale e l'attività volitiva.

EFREM BETTONI

J. MOREAU, *Jean Jacques Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris 1973. Un volume di pp. 188.

Il volume presenta una chiara e sintetica esposizione della filosofia di Rousseau fondata sostanzialmente sui due discorsi, sulla *Professione di fede* e sul *Contratto sociale*.

La parte più importante del volume è dedicata ad un'acuta e competente analisi storico-critica della *Professione di fede*, ovvero allo studio del metodo, dell'antropologia, della teologia, della concezione della conoscenza e dell'etica del pensatore ginevrino. Particolare rilievo assume nell'esposizione di Moreau il preciso e costante riferimento alle fonti filosofiche di Rousseau, in particolare a Cartesio, Platone e, soprattutto, Malebranche. Abbiamo unito Platone e Malebranche perché Moreau vede la filosofia di Rousseau nell'ambito della tradizione idealistica, sorta dal platonismo e ripresa da Malebranche, « dans laquelle est proclamée la dualité de la nature humaine et mise en relief l'activité d'un principe spirituel (per Rousseau, la coscienza), qui nous relie à l'absolu et nous permet de nous affranchir de la nécessité naturelle, de l'empire du sensible » (p. 113). Nello stesso tempo, prosegue Moreau indicando l'aspetto più significativo della speculazione rousseauiana in relazione alla filosofia seguente, « Rousseau ouvre une voie nouvelle, en exaltant la liberté comme condition du mérite, en faisant du jugement la source de la moralité, il annonce le rationalisme kantien. Cet aspect rationaliste de sa pensée morale, voilé dans la *Profession de foi* par l'exaltation du sentiment et les invectives contre "un entendement sans règle" et "une raison sans principe", se manifeste au contraire avec éclat dans le *Contrat social* » (p. 113).

La conclusione che Moreau trae dalla sua analisi del pensiero rousseauiano è che Rousseau ci insegna che la società attuale, fondata su un progresso economico che è l'espressione dell'egoismo dei singoli, non ha certo le basi sufficienti per assicurare una vera amicizia fra gli uomini. La *société générale*, ovvero la società del genere umano, non è tuttavia un'utopia per Rousseau, poiché corrisponde « all'esigenza razionale che regola la nostra volontà », « mais elle est une chimère si on la conçoit détachée de l'effort morale et si on l'imagine promise à une humanité relâchée. A ceux que séduit l'âge d'or future, Rousseau rappelle utilement les antiques leçons du civisme: il n'y a point de paix et de félicité pour les hommes s'ils rejettent la modération des désirs et le respect de la loi » (p. 182).

I meriti di Moreau nell'analisi storico-critica della filosofia di Rousseau sono, a giudizio di chi scrive, indiscutibili: esemplare ci sembra, fra l'altro, l'analisi delle prove rousseauiane della esistenza di Dio (cfr. pp. 68 ss.). Manca tuttavia il riferimento alla totalità degli scritti del pensatore e, conseguentemente viene trascurata la filosofia rousseauiana dell'esistenza, messa in luce da opere come quelle di Pierre Burgelin o Jean Starobinski; d'altra parte dobbiamo riconoscere che è cosa estremamente ardua, oggi, affrontare in un solo volume, sia pure in forma introduttiva, la complessa opera di Rousseau.

Suscita inoltre perplessità l'interpretazione che Moreau offre del « sentimento interiore » come voce della ragione che è comune a tutti gli uomini e che fornisce le certezze immediate, le verità ed i principii primi del ragionamento, come « la verità interiore che consultava Malebranche » (p. 45). L'autore distingue certo chiaramente la posizione di Rousseau da quella di Malebranche: « à la connaissance par idée, qui est une connaissance médiante, Malebranche oppose deux sortes de connaissance, l'une qui