

di abbondare in elogi. Il P. Bougerol e i suoi collaboratori hanno certo il merito di aver avvertita la necessità di presentare uno strumento di lavoro prezioso, e anche quello di progettare un *Lexique S. Bonaventure* e di essersi messi all'opera, ma non quello di aver misurata la difficoltà dell'impresa e di essersi preparati con la meticolosità richiesta in lavori di questo genere.

Così, come si presenta, il nostro *Lexique S. Bonaventure* non è esente da difetti: appare un'opera un po' abbozzata, forse un po' frettolosa.

Nuoce soprattutto quella mancanza quasi assoluta di avvertenze e di giustificazioni che avrebbero dovuto illustrare gli intenti precisi dell'opera e gli accorgimenti messi in atto.

EFREM BETTONI

O. TODISCO, *La nozione metafisica di essere nell'ascesa a Dio del B. G. Duns Scoto, O. Min.*, Napoli, Laurenziana, 1967. Un volume di pp. 75.

Id., *Ragione e Fede nel passaggio dalla Causa Prima all'Ente Infinito in Duns Scoto* (estratto da « *Miscellanea Francescana* », LXVIII (1968), pp. 231-277, Roma 1968).

Questi due notevoli contributi alla conoscenza del pensiero filosofico di Duns Scoto costituiscono una acuta valutazione critica della dimostrazione scotista dell'esistenza di Dio, alla luce delle ricerche più recenti.

L'A. sottopone, in sostanza, al vaglio critico alcune interpretazioni di questo capitolo fondamentale della teologia razionale scotista, allo scopo di mettere in chiaro aspetti teoretici fraintesi o non rilevati, a suo giudizio, come meritano, dagli studiosi precedenti.

Com'è noto, la dimostrazione scotista si può dividere in due parti.

Nella prima Duns Scoto dimostra l'esistenza di un essere che assomma in sé tre primati: quello di primo nell'ordine delle cause efficienti, di primo nell'ordine delle cause finali, di primo nell'ordine delle perfezioni.

Nella seconda parte poi dimostra che al soggetto di quei tre primati appartiene in esclusiva l'infinità.

Non stupisce perciò che anche l'A. abbia diviso la sua indagine in due parti.

Nel primo dei due studi che abbiamo fra le mani infatti l'A. concentra la sua attenzione sulla prima parte della dimostrazione, mentre il secondo vuol essere una disamina più accurata degli argomenti con cui Duns Scoto rivendica a Dio l'attributo caratterizzante di Essere infinito.

L'obiettivo del primo studio è quello di mettere al sicuro il carattere aposterioristico dell'argomentazione scotista, che gli pare messo in pericolo in primo luogo da chi, come il sottoscritto, opina che la trascendentalità della nozione di « ens », che fonda e sostiene il discorso metafisico, sia rilevata dall'intelletto umano in virtù della sua nativa apertura sulla totalità.

A parere dell'A. infatti « se l'intelletto, a causa della sua apertura sul mondo dell'essere, conferisce la trascendentalità ai concetti, le dimostrazioni saranno apparentemente a posteriori, ma radicalmente a priori » (p. 17).

Si ovvia invece a questo inconveniente riconoscendo che secondo Duns Scoto, tale trascendentalità è inscritta nella natura delle cose, in quanto estrema conseguenza dell'indifferenza della « natura communis », messa in rilievo per primo da Avicenna, a tutti i modi di essere possibili.

Il concetto di « ens », in altre parole, per Scoto non sarebbe che il concetto più universale ricavato, al pari di tutti gli altri concetti universali, dall'esperienza, in virtù del processo astrattivo spinto alle sue estreme possibilità. È la tesi, fra gli altri, del Gilson, che riscuote, per questo lato, l'approvazione dell'A.

Non altrettanto entusiasta, invece, si dimostra l'A., dell'altra tesi gilsoniana, che qualifica la metafisica scotista come una metafisica essenzialistica.

A sventare le insidie antirealistiche che si anniderebbero in una simile interpretazione della metafisica scotista, l'A. dedica tutto il capitolo II a dimostrare che la sentenza « più aderente allo spirito dell'intera speculativa del Dottore Sottile » gli sembra « quella che ritiene l'ente come l'equivalente dell'essenza pura, di cui l'esistenza è una modalità, non formalmente connotata, ma ad essa indissociabilmente vincolata, quindi come l'essenza di un'essenza esistente » (p. 29).

In altre parole: per Duns Scoto fra l'essenza e l'esse non si dà né distinzione reale, né distinzione propriamente formale, ma distinzione formale modale.

Risulta infatti, secondo Scoto, che l'esistenza è connaturale alla essenza al punto da esserle « necessariamente congiunta...», come condizione della sua consistenza ontologica » (p. 33). Come la materia « non potest intelligi nisi sub habitudine ad formam » così « essentia semper intelligitur sub esse » (p. 33).

Ed è proprio questa indissociabilità dell'essenza dall'esistenza, per cui l'esistenza anziché configurarsi come un qualche cosa che sopravviene all'essenza, si configura come lo stesso suo atto costitutivo, che ci vieta di vedere nell'argomentazione mediante la quale Duns Scoto deduce dalla possibilità di Dio la sua effettuale esistenza, un passaggio dal piano logico al piano ontologico.

L'« esse quidditativum » scotista infatti anche se emerge in virtù di un atto intellettivo, non va confuso con l'« ens rationis », per la ragione appunto che esso è costituzionalmente l'« esse quidditativum » di un esistente.

Alla luce di queste considerazioni l'« effectibilitas » da cui prende le mosse la dimostrazione scotista, sebbene sia rilevata dall'intelletto e non possa quindi identificarsi con un dato di fatto, tuttavia non è una pura possibilità logica, ma una possibilità reale.

Difatti ciò che mi autorizza ad affermare « aliquod ens », che un uomo, una pianta, per esempio, « est effectibile » è il fatto che l'ho visto nella sua realtà effettuale.

L'effettibilità che mi svela la debolezza o l'imperfezione ontologica di una cosa e la sua necessità di ancorarsi a un « effectivum primum » « scaturisce — scrive l'A. — dalla constatazione sperimentale della contingenza e mutabilità dell'essere », ed è questo che a detta « effectibilitas » « assicura la necessaria oggettività » (p. 56).

Non è qui il luogo, mi pare, di motivare le perplessità che solleva nel mio spirito la preoccupazione dell'A. di agganciare al dato sperimentale l'argomentazione scotista, preoccupazione che mi sembra inficiata dal presupposto gnoseologico.

Per farlo dovrei sottoporre queste pagine ad un esame molto più attento e minuzioso. Se mi sono permesso di illustrare in qualche modo gli assunti principali della trattazione che si conclude con un capitolo sul significato del rifiuto scotista della prova del moto, è stato solo per dare ai lettori un'idea del livello speculativo dell'opuscolo, che non potrà essere ignorato da chi, d'ora innanzi, vorrà riconsiderare per conto suo la teologia razionale scotista.

Non meno impegnata è la ricerca che l'A. svolge nel secondo opuscolo, che chiaramente si riallaccia al precedente, in quanto, come ho detto, prende in esame le considerazioni con cui Duns Scoto prepara il passaggio da Dio, come Causa Prima dell'universo, a Dio come Essere infinito.

Tali considerazioni sono esaminate dall'A. non tanto per saggiare la solidità del loro impianto logico, quanto per misurare se e fino a che punto le convinzioni religiose del maestro di teologia si riflettono nel tessuto dimostrativo.

L'A., in sostanza, ha scelto la seconda parte della dimostrazione scotista, nella quale Scoto tenta di giungere dal Dio di Aristotele e degli Arabi, impersonale e naturalisticamente inteso, al Dio personale, libero e onnipotente della Bibbia, come terreno ideale per vedere in che modo Duns Scoto intendeva i rapporti fra fede e ragione.

È proprio in queste pagine infatti che, come ha fatto notare da par suo il Gilson, quel formidabile confronto con Aristotele e Avicenna, sotteso a tutta la speculazione scotista, si fa più stringente, decisivo, vorrei dire, drammatico.

Dimostrare l'infinità di Dio infatti equivale a mettere al sicuro la Sua assoluta autosufficienza in ordine all'essere ed all'operare, quell'assoluta incondizionatezza insom-

ma, che può appartenere soltanto ad un essere sovranamente libero e onnipotente.

L'assunto proposto dall'A., quello di voler vedere attraverso quali argomentazioni Duns Scoto, dalla Causa Prima giunge all'Ente infinito, obbliga il Dottore Sottile ad avvedersi della particolare impostazione della ricerca: qui l'indagine non può non essere composita, cioè di natura filosofico-teologica.

Infatti si tratta di teorizzare quali sono i modi propri dell'essere e dell'agire della creatura di fronte alla Causa Prima e di determinare qual'è il discriminante preciso che contraddistingue radicalmente il finito dall'infinito.

Per far questo non c'è che un mezzo: quello di chiarire « i rapporti che sorgono fra le due sfere » (p. 238), cioè fra la sfera della necessità e quella della libertà.

L'A. perciò si incarica di esaminare dappresso come si prospettano necessità e contingenza nel mondo e in Dio, contingenza operativa e libertà divine, e come possono conciliarsi fra loro libertà divina e onnipotenza, libertà divina e immutabilità.

A parere dell'A., per venire a capo della difficoltà, è necessario procedere ad una profonda correzione, consistente nel rendersi conto, da parte della filosofia aristotelica e araba, che al fondo dei problemi, dei problemi dell'essere come di quelli dell'agire, non si arriverà mai fin quando non si scoprirà che alla « prassi » in assoluto spetta il primo posto. Il che è come dire che il segreto ultimo dell'essere non potrà mai essere svelato definitivamente se non in termini di libertà e di amore.

E proprio perché l'ultima parola deve essere detta da un Dio che ama ed è libero, la speculazione filosofica, pur non essendo né mortificata né sacrificata, anzi risultando addirittura rivalutata nelle sue prerogative, è destinata ad essere sorpassata dalla teologia.

Duns Scoto ha dunque il merito di aver visto, con una consapevolezza critica rara, come era possibile sfruttare in tutta la sua forza la speculazione filosofica, senza dimenticarne le deficienze e i limiti e indicandone il difetto di base: il merito, insomma, di essersi reso conto che l'uomo non può mai abdicare dalla potenza della ragione, e che insieme però non potrà mai pretendere di disfarsi del mistero inscritto nella profondità dell'Essere.

EFREM BETTONI

GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio*. Distinctiones II-III, edidit S. BROWN, adlaborante G. GAL, St. Bonaventure (N.Y.), 1970. Un volume di pp. 354-599.

Il secondo volume dell'edizione critica delle opere filosofiche e teologiche di Occam, a cura dell'Istituto Franciscano annesso all'Università di St. Bonaventure di New York, abbraccia le distinzioni seconda e terza dell'*Ordinatio*, le quali riguardano rispettivamente il rapporto tra l'essenza divina e i suoi attributi ed il problema del *primum cognitum* da parte dell'uomo.

Non intendiamo discutere i criteri e il valore di questa edizione e ci limitiamo ad esprimere la nostra ammirazione per la sapienza filologica dei benemeriti editori; vorremmo solo indicare l'interesse filosofico del testo che questa edizione rende così facilmente accessibile.

Impegnatosi a definire quali rapporti intercorrano tra l'essenza divina e i suoi attributi, Occam apre la discussione sui vari tipi di distinzione: la distinzione reale, a suo avviso, intercorre soltanto fra esseri numericamente distinti, di cui l'uno non è realmente l'altro; la distinzione di ragione, a sua volta, non può venire applicata agli enti reali, ma solo a quelli di ragione o concetti. Il testo fornisce però alcune precisazioni interessanti, proprio in sede di conclusione: « Ideo dico quod excepta distinctione vel non-identitate formali quae est ex natura rei et quae est difficillima ad intelligendum et quae non est ponenda nisi ubi fides compellit, nihil distinguitur ab alio nisi sicut ens reale ab ente reali; et omnis talis distinctio est distinctio realis, nec plus dependet ab intellectu quam ipsa entitas dependet ab intellectu. Vel distinguitur sicut