

© by Pontificio Ateneo Antonianum
Edizioni Antonianum
Via Merulana, 124 – I – 00185 ROMA
Tel. 06/70373461 – Fax 06/70373604
Web: www.antonianum.eu
Email: edizioni@antonianum.eu

ISBN 88-7257-075-1

Stampato da: *Interstampa srl* – Roma

GIOVANNI DUNS SCOTO

Studi e ricerche nel VII Centenario della sua morte

in onore di P. César Saco Alarcón

a cura di
MARTÍN CARBAJO NÚÑEZ

I

Roma 2008
Antoniano

AUTORI

ALLINEY Guido

Prof. associato di filosofia presso l'Università di Macerata.

ARMELLADA (DE) Bernardino, OFMCAP

Prof. presso l'IFS della Pontificia Univ. Antonianum (PUA).

BEER (DE) Francis, OFM

È stato incaricato dei corsi di spiritualità, facoltà di teologia di Lille.

BOULNOIS Olivier

Direttore degli studi presso l'*École pratique des Hautes Etudes*, Paris.

BRITO MARTINS Maria Manuela

Prof. filosofia presso l'Univ. Cattolica, Porto; membro della SIEPM.

CALVO MORALEJO Gaspar, OFM

Presidente emerito della PAMI.

CARBAJO NÚÑEZ Martín, OFM

Vice-decano e prof. di teologia presso la PUA e l'Acc. Alfonsiana

COGLIANDRO Giovanni

Prof. presso il Pontificio Seminario *Pio XI* di Reggio Calabria.

CROSS Richard

Prof. di teologia presso l'Oriel College, Univ. di Oxford.

DEMANGE Dominique

Tesi dottorale sulla dottrina della scienza secondo Duns Scoto.

ETZI Priamo, OFM

Decano e prof. ordinario della facoltà di Diritto PUA.

GHISALBERTI Alessandro

Prof. di Filosofia presso l'Univ. Cattolica Sacro Cuore, Milano.

GUERRERO TRONCOSO Hernán

Prof. di Filosofia e Diritto presso l'*Univ. Nacional Andrés Bello*, Cile.

HECHICH Barnaba, OFM

Presidente della Commissione Scotista Internazionale.

HUCULAK Benedykt, OFM

Socio della Commissione Scotista Internazionale.

LACKNER Mons. Franz

Vescovo ausiliario della Diocesi di Graz-Seckau.

LUNGI Elvio

Prof. di Storia dell'arte presso l'Univ. per Stranieri di Perugia.

MAGRO Pasquale, OFMconv

Prof. di Arte francescana presso la PUA.

MANZANO RODRÍGUEZ Isidoro, OFM

Già prof. di Filosofia presso la PUA, specializzato in Scoto.

MESSA Pietro, OFM

Prof. presso la SSMF della PUA e l'Istituto Teologico di Assisi.

MOONAN Lawrence

Prof. di Filosofia, Argyll, Scozia U.K.

PARISOLI Luca

Prof. presso l'*Univ. de Paris x Nanterre, UFR de Sciences juridiques*.

PERCAN Josip B., OFM

Socio della Commissione Scotista Internazionale

ROCCARO Giuseppe

Prof. di filosofia medievale e araba presso l'Univ. di Palermo.

RODRÍGUEZ CARBALLO M.R.P. José, OFM

Ministro Generale dei Frati Minori

RUIZ DE LOIZAGA Saturnino, OFM

Socio della Commissione Scotista Internazionale

SARANYANA Josep-Ignasi, pbro

Prof. di Storia della teologia presso l'*Univ. de Navarra*.

SCHNEIDER Herbert, OFM

Direttore della *Johannes-Duns-Skotus-Akademie Mönchengladbach*.

SERAFINI Marcella

Dottore di Ricerca in Filosofia (della Religione).

SHIBUYA Katsumi

Prof. di filosofia presso l'*Aichi University of Education*, Japan.

SILEO Leonardo, OFM

Prof. di filosofia presso l'Urbaniana; prof. Invitato presso la PUA.

STAMM Heinz-Meinolf, OFM

Prof. di Diritto Canonico presso la PUA e l'Univ. Lateranense.

TODISCO Orlando, OFMconv

Prof. di filosofia presso l'Univ. di Cassino e al Seraphicum.

VITTORINI Marta

Docente di Storia della filosofia medievale presso l'Univ. dell'Aquila

SOMMARIO

VOLUME I

I. STUDI INTRODUTTIVI

LACKNER Mons. Franz, <i>Johannes Duns Scotus und die Wirklichkeit am Rande des Denkbaren</i>	3
MESSA Pietro, <i>Il beato Giovanni Duns Scoto tra apologia e storia</i> . .	23
ETZI Priamo, <i>Duns Scoto e lo scotismo nell'antica legislazione dell'Ordine dei Frati Minori</i>	41
HECHICH Barnaba, <i>Il problema delle 'Reportationes' nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto</i>	59
RUIZ DE LOIZAGA Saturnino, <i>Hitos significativos de la Comisión Escotista durante el período 1964-2004</i>	129
SCHNEIDER Herbert, <i>Betende Erhebung zu Gott mit dem Seligen Johannes Duns Scotus</i>	155
BRITO MARTINS Maria Manuela, <i>La présence de la pensée augustinienne dans le Prologue de l'Ordinatio de Duns Scot</i>	173
DEMANGE Dominique, <i>Pourquoi Duns Scot a critiqué Avicenne</i>	195
HUCULAK Benedykt, <i>Quonam in vestigio differat doctrina Scotica a Thomistica</i>	233
SARANYANA Josep-Ignasi, <i>'Primo in intellectu cadit ens'. Juan Duns Escoto frente a Tomás de Aquino</i>	261

II. TEMI FILOSOFICI

SERAFINI Marcella, <i>Il desiderio naturale di Dio nel pensiero di Giovanni Duns Scoto</i>	275
GUERRERO TRONCOSO Hernán, <i>La pregunta por el carácter infinito de Dios en la Lectura de Duns Scoto</i>	307
MANZANO Isidoro, <i>Idea de sobrenatural en el Prólogo de la Ordinatio de Escoto</i>	335
BOULNOIS Olivier, <i>Les catégories selon Duns Scot</i>	357

SHIBUYA Katsumi, <i>Dun Scotus on 'ultima realitas formae'</i>	379
PARISOLI Luca, <i>Oggetti e norme: ontologia e volontà nella lettura paraconsistente di Giovanni Duns Scoto</i>	395
ALLINEY Guido, <i>L'acrasia secondo Duns Scoto: autonomia della volontà o disordine della passione?</i>	429

VOLUME II

III. TEMI TEOLOGICI

RODRÍGUEZ CARBALLO José, <i>Cristo 'summum opus Dei' en la visión de Duns Escoto</i>	3
STAMM Heinz-Meinolf, <i>Die Heilige Schrift als Fundament des für die Erdenwanderung Notwendigen Übernatürlichen Wissens nach dem Seligen Johannes Duns Scotus</i>	17
SILEO Leonardo, <i>Filosofia, medicina e teologia. Il concepimento di Maria nella svolta teoretica di Duns Scoto</i>	39
GHISALBERTI Alessandro, <i>Verbo umano e verbo divino nell'Ordinatio di Duns Scoto</i>	91
CROSS Richard, <i>Fitting Reasons in Duns Scotus's Theological Methodology: Christocentrism and the Immaculate Conception</i>	109
TODISCO Orlando, <i>Libertà e bontà chiave di lettura del III libro dell'Ordinatio di Duns Scoto</i>	133
ARMELLADA (DE) Bernardino, <i>El misterio del dolor y la muerte en la cristología de Escoto</i>	153

IV. INFLUSSI E RAFFRONTI CON GLI AUTORI POSTERIORI

MOONAN Lawrence, <i>Scotus, Ockham, and an apparent discrepancy on divine power</i>	175
VITTORINI Marta, <i>La teoria delle idee di Pietro d'Aquila ed i suoi fondamenti ontologici</i>	213
CALVO MORALEJO Gaspar, <i>El escotismo de la Mística Ciudad de Dios y su influencia en el proceso de beatificación de la M. Ágreda</i> . .	257

COGLIANDRO Giovanni, <i>Duns Scoto e J.G. Fichte. La prospettiva scotista e la dottrina della scienza di fronte al problema della determinazione</i>	279
PERCAN Josip B., <i>Teofil Harapin (1883-1944), un illustre rappresentante dello scotismo croato</i>	319
BEER (DE) Francis, <i>La primauté inconditionnelle du Christ chez Jean Duns Scot. Convergence avec le Père Teilhard de Chardin</i>	357
ROCCARO Giuseppe, <i>Il 'De secundarum intentionum natura tractatus' del siciliano Carlo Belleo</i>	405
MAGRO Pasquale, <i>Tra Duns Scoto e Francesco Sansone. I protagonisti della controversia sull'Immacolata nel coro intarsiato della chiesa superiore di Assisi</i>	439
LUNGI Elvio, <i>Il beato Duns Scoto e l'iconografia francescana nella chiesa di San Francesco a Montefalco</i>	455
CARBAJO NÚÑEZ Martín, <i>Actualidad de Duns Scoto en la Sociedad en la Información</i>	471

ABBREVIAZIONI E SIGLE

a.	articulus
a, b	columnas in codicibus vel in editionibus indicant
cfr.	conferatur, confer
<i>De primo Princ.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>De primo Principio</i>
d.	distinctio vel distinctiones
ed.	editio vel editiones, edidit vel ediderunt
fol.	folium vel folia
ibid.	ibidem
<i>Lect.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Lectura</i>
lin.	linea
n.	numerus vel numeri
OPh	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Opera philosophica</i> , The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1997 seqq.
<i>Ord.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Ordinatio</i> , vel <i>Opus Oxoniense</i>
p.	pars, pagina vel paginae
prol.	prologus
q.	quaestio, quaestiones
<i>QQMetaph.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis</i>
<i>Corp.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Super universalia Porphyrii</i>
<i>Quodl.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Quodlibet</i>
<i>Rep.</i>	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Reportatio Parisiensis</i>
un.	unicus, unica
Vat.	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Opera omnia</i> , cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana 1950 sq.
Vivès	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Opera omnia</i> , vol. 1-26, ed. L. Vivès, Parisiis 1891-1895 (riedizione di quella del Wadding)
Wad.	IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Opera omnia</i> , vol. 1-12, ed. L. Wadding, Lugduni 1639.

OGGETTI E NORME: ONTOLOGIA E VOLONTÀ NELLA LETTURA PARACONSISTENTE DI GIOVANNI DUNS SCOTO

LUCA PARISOLI

“nec, cum capta, capi
nec, cum combusta, cremari”
Ennio, *Annales*, fr. 358¹

I. LA PARACONSISTENZA

AL SERVIZIO DELLA RAZIONALITÀ SUPERIORE DELLA FEDE

Nella storia della filosofia esigue fila di pensatori hanno negato il principio di contraddizione e/o di bivalenza proclamandosi “razionali” in questa loro scelta: si va dai dialoghi platonici del *Parmenide* e del *Sofista* per arrivare sino ai cultori di logica formale contemporanei che parlano di paraconsistenza per una drastica limitazione alla validità universale del principio di contraddizione.

Ho proposto recentemente una lettura paraconsistente della filosofia di Duns Scoto², prendendo in considerazione sia la dimensione

¹ Questo frammento tratto dall’edizione Vahlen è discusso in A. PLEBE – P. EMANUELE, *Manuale di retorica*, Bari 1988, 147. Si tratta del console Flaminio che fa l’apologia dei sopravvissuti troiani dalla sconfitta contro i greci. Questo ossimoro va compreso come una figura retorica a parte, distinto dalla dissociazione semantica o dalla trasposizione semantica: l’ossimoro è una vera e propria contraddizione semantica, capace di produrre frutti nuovi nel pensiero, ossia una contraddizione vera (per tutta la discussione di Plebe e Emanuele, si vedano le pagine 143-149).

² Ho pubblicato l’anno scorso una proposta di interpretazione paraconsistente di Scoto: L. PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Roma 2005. Questo articolo sviluppa alcune delle tematiche affrontate in quel volume, e rinvia a quel volume per tutta una serie di argomentazioni che ho evitato di ripetere qui, seppure siano necessarie per la completezza delle tesi proposte. Sviluppi che sarebbero stati più confusi senza la rilettura preziosa di mia moglie Antonella, e certamente più ricchi (in estensione di analisi) e più poveri (in valore) senza i sorrisi e le lacrime di nostro figlio Francesco-Flavio.

ontologica e logica (che fanno tutt'uno nella prospettiva paraconsistente), sia la dimensione morale (che conduce all'affermazione di genuini dilemmi morali come contraddizioni vere). Si tratta di utilizzare le acquisizioni di quel settore della logica formale che nel XX secolo ha sviluppato sistemi in cui non vale il principio *ex falso sequitur quodlibet*, ossia sistemi in cui l'esistenza di contraddizioni vere non implica la verità di qualsivoglia proposizione, ed ancora in altri termini sistemi in cui esistono formule contraddittorie vere e altre formule contraddittorie false. In particolare, la formulazione del principio *ex falso sequitur quodlibet* è attribuita allo Pseudo-Scoto: non credo solo che tale principio sia estraneo alla filosofia scotista, ma credo pure che il passo classico in cui lo Pseudo-Scoto affermerebbe tale principio in realtà ne contiene un altro, che vale in una logica paraconsistente, ossia in una logica in cui non è vero che dal falso segue la verità di qualunque proposizione. La chiave di lettura è nel prendere sul serio l'avverbio *formaliter*, e non già come una figura retorica senza spessore ontologico: già Cousins nel suo libro sulla coincidenza degli opposti in san Bonaventura aveva proposto una tale lettura di *formaliter*, che mi pare vada preso *ontologicamente* sul serio anche per lo Pseudo-Scoto, e a fortiori per Scoto. In questo contesto, la logica classica che accetta l'universalità del principio di contraddizione non è che un sotto-insieme locale della logica paraconsistente il cui dominio di applicazione è più vasto. Oggi in logica formale si parla di ricerca e formulazione di una logica universale, capace di includere differenti sistemi formali: Scoto propone la sua filosofia come una logica universale in cui le verità della religione cattolica e quelle dell'esperienza umana sono associate senza gerarchie e senza limitazioni di validità. Il problema del rapporto tra fede e ragione in un certo senso si dissolve, poiché la ragione può solo mostrare la possibilità razionale delle verità della fede o dell'esperienza: la fede cattolica è quindi perfettamente razionale, ma non è la ragione-logica che può determinarne la verità.

Nel mio volume *La contraddizione vera* (Roma 2005) ho sviluppato gli argomenti per un'interpretazione paraconsistente sia del principio di esplosione dello Pseudo-Scoto (suggerendo che lo Pseudo-Scoto asserisce una logica rilevante, non già classica), sia del paradosso del mentitore abordato da Scoto (suggerendo che l'enunciato che concretizza il paradosso sia una proposizione dal valore di verità vera-e-falsa), sia dei futuri contingenti come emergono dalla lettura scotiana del *De interpretatione* (sottolineando il ruolo della metafi-

sica della contingenza scotiana per fare saltare il principio di bivalenza non già come eccezione applicata alle proposizioni future, bensì per farlo saltare come regola universalmente valida – le proposizioni future, peraltro, sono sempre false in quanto previsioni). Si tratta in fondo di poche pagine che Scoto ha consacrato ad un discorso strettamente logico nella sua forma retorica, per di più all'interno di commenti alle opere logiche aristoteliche in cui non sembrano esservi molti altri passi in cui emerga l'opzione paraconsistente³. Nondimeno, la rinuncia alla logica classica si manifesta nei commenti scotiani alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, con un principio di contraddizione che è sempre valido, ma sotto la condizione che per Scoto tante coppie di contraddittori secondo l'opinione comune non lo sono per lui (un esempio tra tanti, che la materia possa esistere senza la forma non è una contraddizione – formale), e con una negazione per cui la doppia negazione non equivale all'affermazione, ossia un concetto non-classico di negazione. Le radici intellettuali dell'inadeguatezza della concezione monistica della negazione risalgono al *Sofista* di Platone: come commenta con efficacia O'Brien⁴, Platone sostiene che la negazione dell'essere non ammette un contrario, solo una negazione. Questo tipo di analisi raggiunge quella di Scoto sui diversi sensi di *nihil*, che si fondano, mi pare, sull'idea di una concezione dualistica della negazione, quella di una negazione che afferma l'esistenza di qualcos'altro e quella che nega assolutamente la proprietà cui si riferisce (ed in questo senso non si dà la negazione dell'essere, in termini anselmiani e scotiani l'esistenza di Dio è necessaria).

Ma vorrei qui mettere in luce una premessa fondamentale alla costruzione di una logica paraconsistente, strada sulla quale Scoto non si è di fatto impegnato, dato che, ammesso che la mia interpretazione sia valida, si è limitato a enunciare un buon numero di principi nei suoi commentari logici e ad applicarla nelle sue riflessioni

³ Tuttavia, Graham Priest ha notato che persino in Aristotele vi è spazio per una lettura paraconsistente, per quanto limitata a un contesto ben specifico. In effetti, una volta che si installi nell'interprete il dubbio sull'indiscutibilità del paradigma della logica classica, è possibile dare una lettura ben diversa di testi dal significato apparentemente ovvio.

⁴ D. O'BRIEN, *Le non-être*, Sankt-Augustin 1995, 13-15. L'autore non si pone il problema di una lettura paraconsistente di Platone, ma se si spinge sino in fondo la lettura logica di quelle pagine del *Sofista* è inevitabile che esse non concordino con la nozione monistica della negazione propria della logica classica.

filosofiche e teologiche. Questa premessa fondamentale sta nell'idea che non vi sia nulla di inesprimibile per il filosofo e il teologo, ossia nel rifiuto della teologia negativa: dato che il filosofo è per Scoto anche teologo, il cui compito è quello di elucidare nello stesso schema argomentativo il principio di individuazione e la conoscenza divina dei futuri contingenti, il filosofo deve esprimere nel suo discorso la pienezza dell'esperienza umana del dato fenomenologico divino. Nel discorso della tradizione cristiana, e ancora prima dalla tradizione ebraica, Dio si rivela tramite opposizioni che coincidono nella Bibbia, poi la riflessione dei Padri della Chiesa, e quella dei rabbini talmudisti, si sviluppa nella constatazione di questa coincidenza degli opposti in Dio e nel mondo, sino ad affermare per alcuni interpreti la contraddizione vera, il *teyku* dei talmudisti o la constatazione che Dio è nel tempo e fuori dal tempo per sant'Anselmo. Lorenzo Peña offre un bel panorama di questa coincidenza degli opposti nella fenomenologia religiosa giudaico-cristiana⁵: non si esercita in interpretazioni ardite, semplicemente Peña legge il testo sacro senza la convinzione a priori che tutto ciò che non si accomodi della logica classica è di per sé declassato a un livello di razionalità inferiore. In fondo, l'elemento essenziale che permette di accedere ad una interpretazione paraconsistente di una filosofia cristiana non è tanto una lettura altra dei testi, quanto l'accettazione che una visione paraconsistente del mondo sia un'alternativa razionale ad un mondo conforme alla logica classica. Certo, la filosofia tommasiana è una filosofia cristiana che si propone esplicitamente di mostrare la sua conformità con la logica classica, quindi di san Tommaso non si dà lettura paraconsistente: in lui, però, permane lo statuto del Mistero, inteso come significante simbolico del discorso religioso, come argomento filosofico esplicativo. Non è così per Scoto, in cui l'ineffabile non appartiene al discorso filosofico: i Misteri e i Simboli della religione cattolica rimangono tali e quali sono consacrati dal patrimonio della fede, in quanto **costituiti** dalla Sede Apostolica e dalla Tradizione, ma il filosofo per Scoto deve spiegare senza avere ricorso all'ineffabile. Come mostra di nuovo Peña, il paradigma della razionalità paraconsistente evacua l'ineffabile e l'indicibile dall'argomentazione filosofica⁶, assolutamente non perché siano estranei alla filosofia,

⁵ L. PEÑA, *La coincidencia de los opuestos en Dios*, Quito 1981, 58-105.

⁶ Ibid., 534-539. Quello che l'autore chiama "inefabilismo radical" non è altro che la teologia negativa che Scoto liquida in poche parole, marchiata dall'eredità

bensi perché la filosofia paraconsistente ne offre una possibile spiegazione: la Trinità resta un Simbolo e un Mistero della religione cattolica, tuttavia grazie alla distinzione formale Scoto offre una spiegazione filosofica della possibilità della Trinità – l'esistenza di unità meno-che-numeriche, dipendente dalla distinzione formale, permette di distinguere le persone divine senza considerarle differenti⁷, e dato che la distinzione formale si applica a tutto il reale ne segue che la Trinità è razionalmente possibile –; la presenza reale di Cristo nell'Eucaristia resta un Simbolo e un Mistero della religione cattolica, tuttavia Scoto grazie alla contraddizione vera offre una spiegazione razionale della possibilità della presenza di Cristo in qualunque ostia consacrata e in cielo, ossia Egli-è-nell'ostia-e-non-è-nell'ostia.

II. UN'ONTOLOGIA IPER-REALISTA NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Lo sviluppo della logica paraconsistente nel XX secolo come esplicito programma di mostrare la non-universalità della logica classica, anzi del fatto che quest'ultima non è che un sottoinsieme di una logica di portata più generale, ha portato anche ad una riflessione sulla storia di quei filosofi che dell'universalità della logica classica hanno dubitato nel passato. Graham Priest, Richard Routley, e altri si sono dati questi compiti. Lo sforzo più sistematico e felice è quello di Lorenzo Peña, che ha scritto nel suo *El ente y su ser*⁸: “Platón acepta la conclusión de que la participación acarrea contradicciones, sin por ello verse compelido a rechazar la noción de participación”,

dello Pseudo-Dionigi e di san Giovanni Crisostomo, intesa non già come posizione spiritualistica e mistica (in un senso minimale, non-filosofica), bensì come posizione filosofica. Del resto, osserva Peña, se il linguaggio è inadeguato a esprimere la realtà divina della coincidenza degli opposti, non si vede proprio per quale motivo il linguaggio della logica classica dovrebbe essere adeguato ad esprimere la realtà di un mondo considerato nella sua mera dimensione empirica. Peña rifiuta anche la “teología negativa del ‘parabolismo’” (546-547) e propone il modello della teologia copulativa del Cusano come l'evoluzione delle istanze della teologia negativa patristica in un discorso che non sia non-filosofico, bensì compiutamente filosofico.

⁷ Scoto solleva la questione commentando la d. 24 del primo libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, anche se il tema metafisico dell'unità meno-che-numerica si trova dappertutto nell'opera scotiana.

⁸ L. PEÑA, *El ente y su ser*, León 1986.

ponendo la paraconsistenza alle origini della filosofia occidentale. Peña analizza queste riflessioni platoniche come i primi manufatti filosofici di una proposta dell'ontologia e della logica paraconsistente come forme della razionalità universale.

Con opportuna sensibilità, Enrico Berti ha consacrato un capitolo di un suo volume alla "Riscoperta della dialettica antica attraverso il dibattito sulla contraddizione nella logica odierna"⁹, in cui i vari protagonisti del rifiuto della logica classica sono esaminati, ed è sottolineato l'impegno ontologico realista di chi opera una scelta propriamente paraconsistente. In effetti, ogni forma di realismo forte e non-verbale sembra ridursi al dilemma tra il rifiuto della validità universale del principio di contraddizione, con il conseguente rigetto da parte dei partigiani della logica classica di tutta l'argomentazione, e l'assunzione di una qualche forma di aporia nella propria argomentazione, poi prontamente 'smascherata' dagli avversari del realismo.

Tra un Platone che cerca di salvare la conformità del suo discorso al principio di contraddizione e si imbarca nel rapporto mimetico e rappresentazionale tra le Forme e gli oggetti di cui sono Forme, esponendosi così al famigerato argomento aristotelico del Terzo Uomo, e un Platone che pone un rapporto partecipativo e non-mimetico tra le Forme e gli oggetti di cui sono Forme, arrivando fatalmente a porre una contraddizione vera, ebbene io penso, come tanti altri prima di me, che il secondo Platone sia più persuasivo. Certo, il secondo Platone è quello aspramente criticato da Aristotele perché scambierebbe un problema logico-semantico con un problema ontologico, ma il punto è che per il pensiero paraconsistente non c'è problema logico-semantico se non si dà prima risoluzione del problema ontologico, quindi il rapporto predicativo va spiegato come rapporto partecipativo¹⁰.

⁹ E. BERTI, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*, Palermo 1987, 257-295.

¹⁰ Illustra la posizione aristotelica, che fa perno sulla natura necessariamente falsa di una contraddizione, R. L. CARDULLO, *Il Περὶ Ἰδεῶν di Aristotele e il Parmenide di Platone, ovvero: da un comune tentativo di "salvare" le Idee verso un inevitabile scontro dottrinale*, in M. BRABANTI – F. ROMANO, *Il 'Parmenide' di Platone e la sua tradizione*, Catania 2002, 181-183. I rimandi essenziali sono a E. BERTI, *Le ragioni di Aristotele*, Roma – Bari 1989, e a C. ROSSITTO, *Studi sulla dialettica in Aristotele*, Napoli 2000.

Peña lo ha mostrato brillantemente per sant'Anselmo¹¹: in maniera simpatetica con il suo autore, dichiara sin dall'inizio che ogni teoria gnoseologica presuppone un insieme di tesi ontologiche, e rifiuta il criticismo che traccia un percorso inverso (sarebbe la gnoseologia a produrre un'ontologia)¹². Peña ribadisce uno dei caratteri dell'approccio paraconsistente, incompatibile con altre tesi della filosofia del XX secolo, tra cui vale la pena di ricordare il cosiddetto *linguistic turn*, in base al quale si potrebbe studiare il linguaggio indipendentemente dal suo riferirsi al mondo. Nel pensiero paraconsistente, il fatto stesso del linguaggio presuppone un'ontologia dei costituenti del mondo: la logica descrive l'ontologia, e l'ontologia è descritta dalla logica. Siamo ben lontani da Carnap oppure da Quine, la filosofia paraconsistente rifiuta come radicalmente non-convincenti questi sviluppi contemporanei.

Una stessa interpretazione paraconsistente può essere proposta per Scoto, senza considerarla ovvia oppure evidente, bensì coscienti del suo carattere 'minoritario' come vale per l'approccio paraconsistente in generale nella cultura occidentale, ma persuasi della sua natura genuinamente razionale. Non si tratta di stabilire una filiazione diretta di argomenti filosofici in questa storia della paraconsistenza, quanto delle affinità tra filosofi che pure difendono sistemi filosofici alternativi. Le filosofie paraconsistenti possono differire anche sostanzialmente, similmente a come le filosofie nel quadro della logica classica divergono sensibilmente. E anche quando si è avanzata la tesi di una precisa influenza di un pensatore paraconsistente su un altro – è il caso di Proclo, commentatore del Parmenide su Nicola Cusano¹³ – la storiografia ha poi mostrato che la scelta paraconsistente è più il frutto di una coraggiosa scelta filosofica personale¹⁴.

C'è una forte affinità tra Proclo e Cusano, come tra Platone e Scoto, ed ognuno di questi quattro rispetto agli altri, specie di Proclo

¹¹ L. PEÑA, *Le sens gnoseologique de la preuve anselmienne*, Quito 1975.

¹² Ibid., IX, 99-100.

¹³ La tesi è contenuta in un importante articolo di R. KLIBANSKI, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in *Medieval and Renaissance Studies* 1 (1941-1943) 281-330.

¹⁴ Carlos Steel ha mostrato che Cusano lesse Proclo dopo avere già elaborato le sue tesi sulla coincidenza degli opposti. Ne fu certamente confortato, ma la fonte della sua intuizione era già all'opera in lui (PROCLUS, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, I-III, Leiden 1982-1985, II, 37 e successive).

come strenuo difensore delle Idee platoniche contro Aristotele¹⁵, che enuncia un argomento, quello dell'esistenza degli opposti nelle cose sensibili che ci induce a immaginare una contemplazione delle Forme da parte del Demiurgo¹⁶, che annuncia in qualche modo la teoria radicale della contingenza ancorata nella volontà divina di Scoto. La pre-esistenza delle Idee di ogni cosa nell'Intelletto divino (*In Parmenidem*, 790. 5-10, 792. 37 – 793. 2) annuncia la realtà dei mondi possibili contemplati dall'Intelletto divino e l'esistenza del mondo attuale voluta dal suo atto di volontà detto 'creazione' nella metafisica scotiana (essenzialmente, *Lectura* I d. 39, e *Ordinatio* I d. 39, per cui il testo dato in appendice dell'edizione Vaticana che appare sempre più come pienamente scotiano). Ma non si intende in nessun modo che vi sia un filo materiale che dettagli l'influenza dell'uno sull'altro¹⁷: tutti e quattro sono però filosofi paraconsistenti, che si ritrovano per esempio nel rifiuto di una concezione rappresentazionale della verità e delle Forme. Cusano propugna una filosofia ben diversa da quella di Scoto, eppure a margine della traduzione di Giorgio di Trebisonda del *Parmenide* scrive: “nota participationes specierum non fieri per similitudinem”¹⁸. Scoto ha solo utilizzato più esplicitamente in chiave anti-aristotelica questa tesi, almeno nel senso che il suo andamento analitico lo spinge ad una confutazione esplicita dell'argomento del Terzo Uomo.

A proposito del punto cruciale della natura non-mimetica delle idee, vi sono passaggi emblematici nell'opera scotista, come quello delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* V q. 12-14 n. 57, ex n. 6: “albedo comparata albedini non est similis sibi, nec aequalis; tunc eadem sibi et diversa a negritudine”. In effetti affermazioni del genere, che si rinvencono in forme diverse in tutta la riflessione scotista, permettono di fare a meno di una teoria corrispondentista della verità; se richiedono un concetto fondante di intuizione, quale unico

¹⁵ Si veda per esempio J. J. CLEARY, *Proclus' elaborate defense of Platonic Ideas*, in M. BRABANTI – F. ROMANO, *Il 'Parmenide' di Platone e la sua tradizione*, 341.

¹⁶ J. J. CLEARY, *Proclus' elaborate*, in *Il 'Parmenide' di Platone*, 346 – il riferimento è al commentario procliano *In Parmenidem*, 790.5-791.28, 798.21-799.5.

¹⁷ Per i rapporti tra Proclo e Scoto si può solo dire che Guglielmo di Moerbeke ha tradotto in latino il *Commentario al Parmenide* di Proclo negli anni ottanta del XIII secolo, una ventina d'anni prima della morte di Scoto.

¹⁸ I. RUOCCO, *Il Platone latino. Il 'Parmenide': Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze 2003, 97, riprendendo quanto espresso nel testo di Platone alla pagina 43 dello stesso volume.

strumento per fondare ogni giudizio di esistenza, permettono anche di fare a meno di ogni teoria empiricista della verità. La forza esplicativa del realismo forte giustifica pienamente il rigetto dell'universalità del principio di contraddizione.

Io vorrei mostrare le scelte platoneggianti dell'ontologia di Scoto: egli, per esempio, blocca l'argomento di Aristotele fondato sulla generazione contro le idee platoniche (*Quaestiones super libros Metaphysicorum* VII q. 11, 'Utrum ratio Philosophi contra ideas Platonis valeat', n. 22; *Quodlibet*, q. 7 n. 25; *Lectura* II d. 3 n. 194-195; *Ordinatio* II d. 3 n. 208-211, ex n. 20). Aristotele – nel VII libro della *Metafisica* (1033b-1034b) – ha dimostrato che le Forme non sono necessarie per spiegare il fenomeno della generazione, ma non per questo ha dimostrato che sono inutili in generale (e non ha neanche dimostrato che sono inutili – che è diverso da non-necessario – nel contesto della generazione). Ma si tratta anche dell'unica differenza sostanziale che può dividere Scoto da Platone, ossia la negazione delle sostanze separate, sostituite dalle *formalitates* (peraltro assai simili alle Forme platoniche).

Per Scoto, Aristotele ha posto la nozione di contraddizione nei suoi *Elenchi Sofistici* solo in relazione ai concetti complessi, non-semplici, non-scomponibili-ulteriormente, ma per i concetti non-complessi il principio di contraddizione aristotelico non vale più universalmente (*Lectura* II d. 2 n. 395). È fondamentale evitare ogni sovrapposizione di occhiali post-seicenteschi su questa distinzione ricorrente tra *complexis* et *incomplexis*, ampiamente sfruttata da uno degli allievi più radicali di Scoto, Francesco di Meyronnes. Non si tratta di una supposta distinzione tra differenti domini del pensiero umano, tra cui la distinzione tra oggetto teologico dell'argomentazione e oggetto filosofico dell'argomentazione che sarebbe capace di porre distinzioni sostanziali e non meramente fattuali (se parlo di Dio, è vero che non parlo delle mucche, ma ciò che è vero di Dio non può essere messo in dubbio solo perché nel nuovo discorso parlo delle mucche). La distinzione tra concetti complessi e concetti semplici è una distinzione analitica del linguaggio filosofico, ed una affermazione ontologica radicale che fissa l'esistenza di enti assolutamente semplici, come altri da quelli non-assolutamente semplici. Essa vale per ogni sorta di discorso filosofico, oppure cade per ogni sorta dello stesso. Se essa mina l'universalità del principio di contraddizione, essa lo mina come tesi metafisica e ontologica, quindi logica.

La scelta paraconsistente indica la necessità di credere che si diano delle contraddizioni vere distinte da un altro grande insieme di contraddizioni banalmente false. Questa storia inizia nella filosofia occidentale con Platone, che innanzitutto ha consegnato ai metafisici il problema dell'ultrarealismo, degli universali *ante res* e *in rebus*, ripreso da sant'Anselmo nel *De Incarnatione Verbi* diretto contro le tesi di Roscellino, nel *De conceptu virginali et originali peccato* (c. 10) in cui lega il realismo ontologico alla possibilità stessa di pensare il peccato originale, e altrove ancora, non ultima la stessa celebre prova ontologica. Soprattutto, sant'Anselmo prefigura già un caso di contraddizione vera nei paragrafi 20, 21 e 22 del suo *Monologio*, in cui prima afferma e argomenta che Dio è ovunque e in ogni tempo, poi che Dio è in nessun luogo e in nessun tempo, infine confronta le due tesi che infine gli appaiono necessariamente dimostrate e contraddittorie¹⁹. Quindi, se esplicitiamo nel linguaggio paraconsistente, tale contraddizione è tanto necessaria quanto vera. Sant'Anselmo si chiede infatti come stiano insieme questa coppia di affermazioni “tam contraria secundum prolationem, et tam necessaria secundum probationem”: alla fine afferma di avere mostrato quanto basta “ad dissolvendam quae insonabat contrarietatem”, “iuxta diversorum intellectum concordem veritatem”. Mi sembra una pura e semplice violenza inferta al testo quello di catalogare queste espressioni come aristotelici ‘punti di vista’ che fanno salvo il principio di contraddizione: sant'Anselmo non dubita di una dimostrazione in quanto produce un'affermazione contraddittoria con l'affermazione prodotta da un'altra dimostrazione, ripropone entrambe le affermazioni e ne proclama la congiunzione vera.

Poi Scoto riprende la bandiera di questo realismo senza complessi che rinforza l'idealismo platonico per renderlo immune dall'argomento del Terzo Uomo, anticipando le tesi contemporanee di David Armstrong, tanto che io propongo di considerare l'ontologia scotista una forma di platonismo cristiano anti-aristotelico. È raro che in storiografia si presenti Scoto come pensatore platonico o neo-platonico, piuttosto (ma nient'affatto sempre) lo si presenta come anti-aristotelico, ma non manca chi lo presenta come un raffinato inter-

¹⁹ Il testo latino è quello dell'edizione SCHMITT, *Opera Omnia*, I, Seccovii 1968. Se ne veda la traduzione italiana a cura di Italo Sciuto, *Monologio e Proslogio*, Milano 2002.

prete di Aristotele: io intendo soffermarmi su una strategia filosofica di Scoto che mostra l'inefficacia argomentativa di un classico argomento di Aristotele contro Platone, ossia il Terzo Uomo. Anticipa quindi la difesa compiuta nel XX secolo da David Armstrong del realismo "platoneggiante" contro la pretesa efficacia del Terzo Uomo aristotelico: in questo modo, Scoto può difendere la sua concezione della relazione come oggetto, *res*, distinto dagli oggetti spazio-temporali – ed infatti è *ens deminutum* – ma comunque reale. Si tratta di una ontologia paraconsistente, che richiama tratti della riflessione platonica nel *Sofista* e nel *Parmenide* non solo allusivamente, ma attraverso il ridimensionamento delle critiche di Aristotele contro Platone sulla pluralità delle Forme.

Scoto considera che Aristotele argomenta validamente contro Platone se si considera che l'Idea universale è propria a ciascun individuo, nella forma delle sostanze separate e della strategia mimetica. Scoto forgia quindi un più solido realismo forte, con una posizione diversa dal Platone della *mimesis*, dato che la 'natura comune' si determina all'unità numerica per la forma individuale e quindi è propria al singolo individuo – anche se, aggiungo io, resta universale la dimensione dell'unità meno-che-numerica, di fatto non-separata dagli individui e tuttavia in principio – *formaliter* – separabile²⁰. Le sostanze non sono per Scoto separate come lo erano per Platone (almeno per il Platone contro cui valgono le critiche di Aristotele), ma l'entrata in scena dell'unità meno-che-numerica installa saldamente un realismo forte che richiama la dimensione della paraconsistenza da Peña già ritrovata in Platone (*Quaestiones super libros Metaphysicorum* VII q. 13 n. 109; *Ordinatio* II d. 3 n. 41; *Lectura* II d. 3 n. 157).

III. CONFUTARE ARISTOTELE SENZA RIPETERE PLATONE

Ecco l'argomento anti-Terzo Uomo in una sua versione sintetica, che riprendo dalle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* V q. 11, cod. K, 32²¹, e che viene continuamente ripreso in tutti i

²⁰ Per un trattamento non paraconsistente della questione, rimando a G. SONDAG, *Introduction*, premessa alla traduzione di *Ord.* II d. 3 p. 1, sotto il titolo J. DUNS SCOT, *Le principe d'individuation*, Paris 1992.

²¹ "Accipiantur prima fundamenta, scilicet Socrates et Plato, inter quae est identitas mutua, et dicatur illa in Socrate a et in Platone b; identitas autem a et b sit c, et

testi scotisti, dalla datata edizione Wadding sino alla recente edizione St. Bonaventure, NY. Premetto che ogni volta che Scoto parla di identità, si deve comprendere identità reale, come del resto scrive esplicitamente in altre riprese dello stesso argomento, per esempio nella *Lectura* II d. 1 q. 4-5 n. 241: si tratta di dimostrare che la relazione (la proprietà binaria) non può essere sempre ridotta agli oggetti di cui si predica. Il fatto che questo cavallo-qui sia più alto al garrese di quel cavallo-là si riduce perfettamente ai due oggetti cavallo-qui e cavallo-là in una prospettiva nominalistica; in una prospettiva realistica tale riduzione non si opera e la relazione “essere-più-alto” è dotata di una realtà ontologica. Il realismo ingenuo, se mai è stato professato da qualcuno, consiste nel dire che tutte le relazioni non si riducono alla coppia di cui si predicano; il realista avvertito, seppure estremo, sostiene che alcune relazioni non si riducono alla coppia di cui si predicano – le virtù per Platone, la relazione di Dio verso le creature per Scoto (mentre la relazione delle creature verso Dio si riduce alle creature stesse, con la precisazione però che la relazione di creazione rispetto al nulla – *non-esse* – non va confusa con quella che procede dall’atto positivo, ossia volitivo, di Dio, in quanto solo quest’ultima si riduce dalla creatura verso Dio alla creatura stessa, n. 263).

“Si prendano due oggetti, e siano π e ω , tali che tra loro vi sia identità reciproca”:

– nella coppia π e ω tra i quali si dà una relazione di identità, vi sarà un oggetto di cui si predica l’identità, ossia ‘ π è identico a’, e un oggetto correlato rispetto al quale il primo è identico, ossia ω tale che ‘ π è identico a ω ’, inteso che a sua volta ω è un oggetto di cui si predica l’identità rispetto al suo oggetto correlato π

– “Questa identità sia detta **a** in π e **b** in ω : si dica poi **c** l’identità tra **a** e **b**, mentre l’identità tra **b** ed **a** si dica **d**. L’identità **a** differisce

identitas b ad a sit d. Dico quod a differt a Socrate, quia Socrates potest esse sine illa (quia potest esse sine termino illius), quamvis a sine suo termino non possit esse. Dico ultra quod a non differt a c, immo c est idem ipsi a, quia a non potest esse absque c (cum sint simul natura); et per consequens est contradictio a esse sine c et nisi fundamentum c et terminus eius sint. Sed fundamento c et terminus eius existentibus, necessario erit c – ergo contradictio est a esse sine c; et cum c insit formaliter a, quia a dicitur idem ipsa eadem identitate quae est c, ergo c est idem ipsi a, et per consequens ibi erat status”. Appendice a *Opera philosophica*, ed. St. Bonaventure, 1997, III, 695.

da π , dato che l'oggetto π può essere senza quel rapporto d'identità (dato che può essere senza alcun altro oggetto identico), mentre **a** non può essere senza π "

– dato che è l'identità inerente a (proprietà di) π e soprattutto – “dico poi che **a** non differisce da **c**”

– ossia il Terzo Uomo è inoperante, non si dà regresso all'infinito e moltiplicazione degli enti

– “**c** è proprio identico ad **a**, poiché **a** non può essere senza **c**, in quanto sono connaturali”

– ossia, se si può parlare di una relazione di identità **a**, si può anche parlare della sua simmetrica **b**, e si può anche parlare della relazione tra le due che abbiamo detto **c**, ossia dalla ricognizione dell'oggetto **a** segue analiticamente pure la ricognizione di **b** e **c**. Scoto nella *Lectura* II d. 1 q. 4-5 lo esplicita nel contesto di un'argomentazione meno sintetica dicendo che “relatio non potest non esse nisi propter non-esse fundamenti vel termini” (n. 243); non si tratta di un rapporto causale, bensì di una simultaneità ontologica – “relatio non consequitur in quantum requirit aliud, sed simul oriuntur ex fundamentis” (n. 249), come due raggi del sole sono connaturali senza dipendere l'uno dall'altro e con una comune sorgente. Prosegue l'argomento delle *Quaestiones super libros Metaphysicorum*,

– “ne segue che è contraddittorio che 1) **a** sia senza **c** e 2) **c** e il suo oggetto correlato non siano. Ma se l'oggetto di cui si predica **c** e il suo correlato esistono, allora **c** è necessario, ovvero è contraddittorio che **a** sia e **c** non sia. Dato che **c** inerisce formalmente in **a**”

– ecco che fa capolino la relazione formale, caposaldo del realismo scotista come bene comprese Ockham che contro di essa si accanì per approdare al suo nominalismo logico, e che Platone non seppe opporre ad Aristotele (per banali ragioni cronologiche o forse non solo). L'inerenza formale è legata all'impossibilità che la proprietà inerente sia senza l'oggetto cui inerisce (lessico della *Lectura* n. 241), idea che evoca certo una concezione della modalità legata alla teoria dei mondi possibili, ma più semplicemente il fatto che un'autovettura può essere verde o rossa (proprietà non inerente formalmente) ma senza motore cessa di essere una autovettura, oppure più teologicamente che una creatura non può essere senza il suo creatore, quindi la relazione di creazione inerisce formalmente nella creatura. In assenza di una inerenza formale, non vi è necessariamente identità reale (infatti, il tutto non può essere senza la sua parte, ma il tutto non è identico alla sua parte), ma se c'è inerenza formale (che in un linguaggio non-scotista potrebbe pure dirsi “proprietà essen-

ziale”) c’è pure identità reale, ossia dipendenza ontologica “*quaecumque realitas non dependet ab alia realitate, potest esse aliam non exsistente*” (n. 242)

- “poiché **a** si dice identico grazie alla proprietà di identità detta **c**”
- **a** e **c** sono relazioni di identità connesse alla stessa coppia, e sebbene siano definite diversamente sono formalmente inerenti (altrimenti non sarebbero connesse alla stessa coppia di oggetti), e detto in altri termini **c** è Forma della Forma **a**, ma non significa che **c** sia un’identità identica (così come la bianchezza non è bianca)
- “quindi **c** è identico ad **a**, come si voleva dimostrare”.

La dimostrazione si completa ovviamente dimostrando che **c** è identico a **b** sostituendo nell’argomentazione precedente **b** ad **a**: infine, si dimostra egualmente per **d** con la stessa semplice sostituzione. Esistono relazioni che sono *res*, altre che non lo sono: il fatto che alcune lo siano implica un’ontologia più ricca di quella voluta da Aristotele, e a maggior ragione da ogni nominalista, e tuttavia questo non comporta un’esplosione di entità ontologiche. La vera ontologia del mondo è lussureggiante, e tuttavia non ridotta ad essere composta di infiniti oggetti.

IV. PRENDERE LE PROPRIETÀ DISGIUNTIVE SUL SERIO

La proprietà disgiuntiva è un elemento importante per comprendere la filosofia paraconsistente di Scoto. In effetti, nessun filosofo che accetti l’universalità della logica classica potrebbe accettare l’esistenza di genuine proprietà disgiuntive, e anche l’adesione alla paraconsistenza non significa l’accettazione dell’esistenza di tali proprietà. Non mi voglio qui concentrare su una proprietà come essere-necessario-o-contingente, che pure è al cuore della teoria scotiana della contingenza. In effetti, voglio mostrare un caso in cui la proprietà disgiuntiva si impone non solo semanticamente, ma anche lessicalmente: se Scoto ammette una proprietà disgiuntiva, se il passo in cui la enuncia è passato sotto silenzio dagli interpreti che presuppongono l’universalità della logica classica, allora mi pare si sia in presenza di un segno chiaro che l’ontologia scotista non è compatibile con la logica classica. La nozione in causa è quella dell’*haecceitas* che si configura come una speciale proprietà disgiuntiva, che fa partecipare l’universale nell’individuo senza ridurre l’individualità ad un fascio di universali.

Sebbene espressamente enunciata in un passo dell'*Ordinatio* II d. 3 n. 187-188, il ruolo di questa proprietà disgiuntiva non è colto adeguatamente, almeno a mia conoscenza, nella letteratura sulla metafisica scotista. Per una semplice ragione: credere che si diano proprietà disgiuntive è tutt'altro che intuitivo, tanto più che la proprietà disgiuntiva assomiglia abbastanza al fatto stesso di porre la domanda. Chiedersi se una mela sia colorata oppure no assomiglia abbastanza alla risposta che tale mela è o-colorata-oppure-no, tanto che molti penserebbero che questa risposta non è affatto una risposta. Non solo tra studiosi alieni alle sottigliezze metafisiche, ma tra gli stessi specialisti le proprietà disgiuntive non godono di buona stampa: tuttavia, questo impedisce a Nicholas Rescher di comprendere la specificità dell'*haecceitas* scotiana²², dato che ignora la sua dimensione disgiuntiva e la riduce ad una mera proprietà dell'essere-questo-individuo, simile all'essere-colorato, tanto che si ripetono i paradossi della umanità-Giulio-Cesare che fa sì che quella persona sia Giulio-Cesare (o come scrive Rescher, la proprietà 'being-Caesarine' identifica 'Julius Caesar'). Ovvero, il fatto che io sia un individuo Luca Parisoli si spiega con la luca-parisolite (spiegazione chiaramente non soddisfacente e altrettanto certamente, ai miei occhi, non scotiana – del resto, mi pare che non sia neppure ascrivibile ad Avicenna – sostenitore dell'univocità dell'essere – con il famoso esempio della cavallinità, se non grazie ad una buona dose di ingenerosità). La mancata fiducia nel realismo modale, ossia nella realtà non-metaforica dei mondi possibili, è alla base dell'incomprensione di Rescher e di chiunque non accetti il realismo radicale: non è un caso che egli accetti la posizione di Leibniz, secondo il quale i mondi possibili appartengono **solo** alla mente di Dio. Per un realista modale, i mondi possibili sono una fetta della realtà che ci circonda, e rispetto alla mente di Dio appartengono *anche* ad essa.

Certo, accettare l'esistenza di genuine proprietà disgiuntive rinvia in ultima analisi alla credenza in entità reali che non si manifestano necessariamente con un insieme definito di proprietà esistenti. Lewis, partigiano contemporaneo di una teoria dei mondi possibili in cui le scimmie parlanti – per riprendere un suo esempio – sono reali ma non esistenti, scrive insieme a Langton un articolo in cui la proprietà

²² N. RESCHER, *Imagining Irreality. A Study of Unreal Possibilities*, La Salle IL. 2003, 86-87.

disgiuntiva è quella tale che “can be expressed by a disjunction of (conjunctions of) natural properties; but that are not themselves natural properties”²³.

Il punto centrale sta nel fatto che la proprietà disgiuntiva (come anche certe proprietà congiuntive) non è una proprietà naturale, ossia non è empirica, esistenziale nel mondo attuale, e tuttavia essa è reale, come ci mostra l'ontologia scotiana della quale ho sostenuto che fa dell'insieme degli oggetti esistenti un sottoinsieme degli oggetti reali. Si evita così l'argomento di Armstrong contro la genuinità delle proprietà disgiuntive²⁴: non vi è nulla di strano nel fatto che l'oggetto A abbia una certa massa e l'oggetto B abbia una certa carica elettrica, e che A e B abbiano in comune la proprietà disgiuntiva ‘avere-una-certa-massa-oppure-avere-una-certa-carica-elettrica’ che è identificatoria, a condizione di considerare che A e B sono tali che: 1) se A e B sono oggetti inanimati, A e B sono lo stesso oggetto – è il caso della fisica quantistica, che ha criteri di identificazione diversi dalla fisica classica; 2) se A e B sono agenti morali, e la proprietà disgiuntiva è la loro individualità, allora sono lo stesso individuo in due mondi possibili diversi, oppure nello stesso mondo attuale in tempi diversi. Si tratta delle persone metafisiche della tradizione cristiana, la cui pluralità per un credente è ben più stringente della pluralità degli oggetti inanimati (le persone metafisiche sono oggetto del Giudizio Universale, le pietre no).

Il criterio di identificazione è una proprietà disgiuntiva, quasi che l'identità fosse una *supervenience* sull'essenza dell'oggetto: non si tratta di attribuire a Scoto un concetto elaborato dalla riflessione metafisica nel XX secolo, né tantomeno di trovare nel verbo *superaddere* un antenato della *supervenience*. Leibniz utilizzava il verbo *supervenire*, Scoto il verbo *superaddere* (ma anche san Tommaso lo usa, in un senso banale della lingua latina non indica altro che il

²³ D. LEWIS – R. LANGTON, *Defining ‘intrinsic’*, in *Philosophy and Phenomenological Research* 58 (1998) 333-345, poi in D. LEWIS, *Papers in metaphysics and epistemology*, Cambridge 1999, 120. Nell'articolo si aggiunge che una proprietà disgiuntiva può essere una proprietà intrinseca (è il caso della *haecceitas*), anche se non è una ‘basic intrinsic property’ (dove le proprietà ‘basic’ sembrano essere quelle naturali). Le riflessioni a pagina 123, sulla nozione di esistenza necessaria di Dio, sono scotiste senza che a Scoto si faccia riferimento: la contingenza vi gioca un ruolo tipicamente scotista.

²⁴ D. M. ARMSTRONG, *Universals. An Opinionated Introduction*, Boulder CO 1989, 82.

venire in aggiunta a qualcosa). Questi riferimenti lessicali non sono probanti: tuttavia ci sono passaggi che evocano la nozione di *super-venience*, come quello in cui Scoto afferma “illud personale, quod intelligitur superaddi essentiae, sufficit quod habeat primam rationem incommunicabilitatis” (*Quodlibet* q. 4 n. 6).

Il fatto che la personalità sopravvenga all'essenza permette a Scoto di accettare che la proprietà *ingenitum* (che si predica di Dio) sia tale da caratterizzare l'incommunicabilità, quindi la persona divina. In effetti, è controintuitivo che una negazione si dia come proprietà prima – e Scoto stesso dice che una negazione lo è di qualcosa –, ma in questo caso essa discende per supradizione (ossia senza nesso causale) all'essenza, quindi una tale negazione non presuppone una realtà che essa nega, dato che essa stessa è una proprietà negativa reale. Ma questo solo perché la persona divina sopravviene all'essenza divina: abbiamo qui un uso fortemente realistico di quella strategia argomentativa che nel XX secolo sarà chiamata *strong supervenience* – rimando al saggio di Kim, *Concepts of supervenience*²⁵, in cui essa è diretta a spiegare come una proprietà valoriale sia connessa ad una base fattuale, senza ridursi ad essa e senza essere causata da essa. Il Figlio, per esempio, è generato ma non creato dal Padre, ossia la non-creazione si predica di entrambe le persone divine, ma non già la non-generazione; o nell'esempio di Richard Hare ripreso da Kim, san Francesco è un uomo buono per una particolare combinazione fattuale in lui di coraggio, benevolenza e onestà, ma questa combinazione fattuale non è né la causa del suo essere un uomo buono, né la descrizione del suo essere un uomo buono. Insomma, la *strong supervenience* spiega la connessione del valoriale al fattuale senza ridurlo a quest'ultimo, mentre altre concezioni della *supervenience* operano proprio questa riduzione.

Kim sostiene che un valore non può essere descritto infinitamente per enumerazione di altri valori, e che una necessità di comprensione umana ce lo fa ricondurre ad un insieme fattuale, ma questo legame non può essere né causale, né riduttivo, il primo perché falso, il secondo perché annichilatore del valore stesso. Ecco che interviene la *strong supervenience* per rendere conto della connessione tra il valoriale e il fattuale, richiama “from the very nature of

²⁵ Raccolto in J. KIM, *Supervenience and Mind*, Cambridge 1993, in particolare alle pagine 65-66.

valuation: all valuations require descriptive, non valuational criteria or grounds”²⁶.

Mi pare che l’affermazione ontologica della proprietà disgiuntiva mostri efficacemente come i mondi possibili intervengano nell’identità degli oggetti, siano essi inanimati o meno, stati di cose empirici oppure norme, dato che la sopraddizione forte implica l’identità transmondi²⁷, una proprietà ontologica indispensabile per una ontologia cristiana in cui si deve salvaguardare il principio della continuità essenziale della persona metafisica – dato che la persona che si manifesta nel mondo attuale sarà la stessa persona che sarà sottoposta al Giudizio finale:

“Et si quaeras a me quae est ista ‘entitas individualis’ a qua sumitur differentia individualis, estne materia vel forma vel compositum, – respondeo: Omnis entitas quidditativa – sive partialis sive totalis – alicuius generis, est de se indifferens ‘ut entitas quidditativa’ ad hanc entitatem et illam ... Non est igitur ‘ista entitas’ materia vel forma vel compositum, in quantum quolibet istorum est ‘natura’, – sed est ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum”²⁸ – “se mi si chiede quale sia tale ‘entità individuale’ da cui si trae la differenza individuale, se sia o materia oppure forma oppure il composito, rispondo che ogni entità del che-cosa, o totale o parziale, di qualunque genere, è di per sé indifferente in quanto ‘entità del che-cosa’ a questa e quella entità ... ‘Questa entità’ non è perciò materia oppure forma oppure il composto, in quanto ognuno di questo è ‘natura’, ma è l’ultima realtà dell’ente che è materia oppure che è forma oppure che è il composto”²⁹.

²⁶ J. KIM, *Supervenience and Mind*, 166.

²⁷ Ibid., 81.

²⁸ Oltre al breve commento nell’edizione Wadding – chiaro nel porre la netta distinzione tra la realtà quidditativa e la realtà haecceitativa, ossia della Forma universale e della manifestazione in un determinato mondo possibile –, si veda pure *QQMetaph.* VII q. 13 n. 119-120: il principio di individuazione non può essere espresso in una forma negativa poiché “conceptus negationis est contrahibilis”, e quindi potrebbe essere riformulato in una forma più elementare, come si deve per un principio (si veda pure *Lect.* II d. 3 n. 167-172, e il luogo parallelo dell’*Ordinatio*, n. 170, 176-178). Nei *Reportata Parisiensia* II d. 12 q. 8 si riprende l’argomentazione generale delle altre stesure del commento alle *Sentenze*, ma l’esistenza di una genuina proprietà disgiuntiva è meno evidente, anche se permane la tesi che tra la cosa e la sua *haecceitas* vi è una distinzione formale, e che non si dà *quidditas* senza una *haecceitas*, tanto che in nessun modo le due cose possono collassare l’una sull’altra (in particolare, n. 8).

²⁹ *Ord.* II d. 3 n. 187-188; nella *Lectura*, luogo parallelo, non si trova un’esposizione lessicale della proprietà disgiuntiva, tuttavia mi pare che essa sia semanticamente presente, per cui rinvio ai n. 167-168, 170-172, specie 179.

Si noti che Scoto, che non scrive – come tutti i suoi contemporanei – in un linguaggio formale e esprime tesi logico-ontologiche attraverso il comune linguaggio non-formalizzato, sembra sforzarsi di distinguere la mera alternativa tra materia, forma e composto attraverso l'uso di 'vel', mentre nella sua conclusione rafforza questa alternativa con l'uso del 'vel' e di 'quod est'. O si tratta di un semplice esercizio retorico-linguistico (per non parlare del caso), oppure questo potrebbe avere un significato. Di per sé non sarebbe probante, ma la comprensione semantica del passo e di tutto l'approccio scotiano mi inducono a intendere la risposta alla domanda se l'ultima realtà individuale sia materia o forma o il composto come il fatto (reale, ontologicamente posto) che è materia-oppure-forma-oppure-composto, ossia una proprietà disgiuntiva.

Non c'è nessun problema di interpretazione sottile: il passo è misterioso se si accetta la logica classica, mentre il passo è trasparente se la si abbandona. Il silenzio dominante degli interpreti che pure riportano il passo mi pare un segno evidente che questi interpreti non sono pronti ad abbandonare la logica classica. Come diceva Wittgenstein, dove non si può parlare, si deve tacere; tuttavia, mi pare che qui Scoto parli, e parli a lungo, quindi io vedo in questo passo una liquidazione dell'universalità della logica classica.

Nel XX secolo Armstrong (realista) sostiene una tesi esposta in senso critico da Peter van Inwagen (nominalista) nel seguente brano:

“some philosophers (ovvero Armstrong) think that the property role is played by things that are in some sense constituents of objects, that properties are in some very subtle and abstract sense of the word *parts* of the objects whose properties they are”³⁰.

Tuttavia, Armstrong non ritiene che tali proprietà disgiuntive possano efficacemente fondare un'analisi delle leggi di natura, poiché si tratta di proprietà in senso improprio (ma Armstrong non è un realista modale, cap. 5, in particolare 82-84). Scoto, invece, crede che si diano proprietà disgiuntive (Kim³¹ considera che si diano genuine

³⁰ P. VAN INWAGEN, *The Nature of Metaphysics*, in S. LAURENCE – C. MACDONALD, ed., *Contemporary Readings in the Foundations of Metaphysics*, Oxford 1998, 19-20, con rinvio a D. M. ARMSTRONG, *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder 1989, cap. 4, in particolare 73-74.

³¹ J. KIM, *Supervenience as a Philosophical Concept*, in *Metaphilosophy* 21 (1990) 1-27.

proprietà disgiuntive che supraggiungono alle altre proprietà dell'oggetto, scotianamente alla sua *quidditas*) e tale proprietà disgiuntiva è anche per Scoto *parte* dell'oggetto così identificato, ossia partecipa all'oggetto senza ridursi ad esso. C'è il lessico della *supervenience* nella *Lectura* II d. 3 p. 1 q. 5-6, dove Scoto chiama l'entità positiva che individua le cose 'perfectiones formales sive entitates formales' (n. 171), c'è soprattutto la semantica di una realtà più grande degli oggetti esistenti: siamo al n. 179, Scoto ha già escluso che la materia, la quantità e l'esistenza possano individuare, e sta rispondendo alle obiezioni principali alla sua posizione che afferma un'entità positiva di cui non dà definizione descrittiva.

Di fronte a quella per cui il principio positivo di individuazione sarebbe una proprietà disgiuntiva (n. 141), Scoto replica che "est eadem res sub alia perfectione formali; unde est materia et haec materia: materia enim secundum se est indifferens, et contrahitur per illam perfectionem formalem individualem". Lo stesso vale per la forma, dato che "'haec forma' addit super illam formam entitatem formalem"; più in generale, "universaliter omnis natura creata et omne quod est indifferens et eiusdem rationis, contrahi potest et habet talem perfectionem per quam contrahi potest". Questa entità positiva sembra proprio una proprietà disgiuntiva. E al n. 180 sottolinea la realtà delle Forme, le future *formalitates*, spiegando che il nostro intelletto non conosce attraverso di esse per la sua limitatezza, a differenza della conoscenza sviluppata da Dio e dagli angeli, esseri non limitati al nostro mondo attuale: conclusione conseguente con la tesi sviluppata ai n. 56-58 della q. 3, secondo cui l'esistenza attuale è un predicato, quindi non può individuare un oggetto, che a sua volta dipende dalla tesi secondo cui esistono unità reali non-numeriche, esposta ai n. 9-12 della q. 1, e per sette ragioni differenti ai successivi n. 13, 18, 21, 22, 23, 25, 26³².

³² Particolare interesse desta l'ultimo argomento, secondo il quale se ogni unità reale fosse esclusivamente numerale, allora anche ogni differenza reale sarebbe esclusivamente numerale. Tutte le cose sarebbero egualmente 'realmente diverse', Socrate da Platone quanto da una linea, e per di più il processo astrattivo procederebbe indifferentemente da qualunque aggregazione di oggetti (non si potrebbe ricavare 'uno' da Platone e Socrate più che dalla linea e Socrate). Tutto sarebbe finzione (*figmentum*). Si tratta di un argomento che prepara la difesa del realismo ontologico contro qualunque tendenza nominalistica.

Le proprietà disgiuntive possono essere meglio accettate se le si considera come proprietà di secondo ordine, e non già di primo. Per esempio, John Bigelow e Robert Pargetter³³ propongono questa strategia per risolvere l'imbarazzo nell'ammettere l'esistenza di proprietà disgiuntive: mentre "essere rosso" è una proprietà di primo ordine, "avere la proprietà di essere identificato dalla materia o dalla forma o da ambedue" è una proprietà di secondo ordine. Anche questo è un modo di considerare il testo scotiano perfettamente razionale, ma anche di porlo in rotta di collisione con la logica classica. Infatti, per Bigelow e Pargetter, solo le proprietà nucleari sono di primo ordine, tanto che anche la proprietà "essere rosso e liscio" è una proprietà di secondo ordine, sebbene nel quadro della logica classica essa, in quanto congiuntiva, non ponga nessun problema a differenza di quelle disgiuntive oppure negative.

V. LE NORME, OGGETTI CREATI DALLA VOLIZIONE DIVINA,
E LA POSSIBILITÀ DEI DILEMMI MORALI

Infine, questa interpretazione di Duns Scoto ci permette di gettare una luce particolare sul suo volontarismo normativo, la cui natura non è peraltro senza contestazioni in letteratura: a me pare che la sua ontologia paraconsistente permetta di leggere i dilemmi morali non già come casi difficili che non si riescono attualmente a risolvere, ma come vere situazioni di contraddizioni vere, in cui una scelta e il suo contrario sono entrambe vere. La tradizione talmudica, attentamente esaminata da Louis Jacobs, chiama tali genuini dilemmi morali *teyku*: in un passo della *Lectura* III d. 25 n. 26, Scoto utilizza il lemma "simplex perplexus" per indicare l'agente morale che si trova nella condizione di un genuino dilemma morale.

Rispondendo ad una obiezione, Scoto osserva che vi sono credenze comunemente asserite nella Chiesa cattolica, e sono necessariamente da credersi come vere. Altre credenze, invece, sono sostenute nella Chiesa cattolica solo localmente (gli editori della Vaticana vi leggono un riferimento alla credenza nell'Immacolata Concezione), e per quest'ultime non solo non è necessario asserirle, ma neppure chi le afferma deve reputarle come assolutamente vere. Infatti, la loro verità, diremmo noi oggi dopo il Concilio di Trento, non è dogmatica. Scoto

³³ J. BIGELOW – R. PARGETTER, *A Theory of Structural Universals*, in *Australian Journal of Philosophy* 67 (1989) 1-11.

non utilizza questo termine, in riferimento al quale Pierre Legendre ha mostrato come venne introdotto nel lessico cattolico solo dopo il periodo tridentino, e dice in maniera esplicita che la Chiesa se “hoc sibi consisterit, tenetur illi firmiter adhaerere” (ossia, enuclea il processo della costituzione dogmatica). Infine, avanza la tesi che se in materia di credenze non costituite dogmaticamente si potesse opporre la verità della mia credenza (opinabile) alla tua (opinabile), si giungerebbe ad una contraddizione vera. Formula l'esempio di una discussione sulla liceità del commercio in quanto peccato mortale o meno, osserva che i dottori possono avere opinioni opposte, e che se queste opinioni dovessero essere assolutamente vere o false, allora si produrrebbe una situazione nel singolo di *simplex perplexus*. E' vero che devo dedicarmi alla mercatura per evitare il peccato mortale (opinione del dottore X) ed è vero che non devo dedicarmi alla mercatura per evitare il peccato mortale (opinione del dottore Y); si noti come si potrebbe trasportare questo dilemma alla discussioni contemporanee sulla liceità sociale delle pratiche abortive.

Proiettando questa riflessione di Scoto ai nostri tempi, il ruolo del legislatore non sarebbe quello di permettere a ciascuno di vedere protetto dalla legge il suo piano di vita individuale, bensì quello di risolvere la situazione di stallo – risultante dalla divergenza di opinioni tra i pensatori – con una norma moralmente fondata verso il Vero. Il brano è rilevante per due motivi: il primo è che la verità assoluta è un processo normativo, non già descrittivo o meramente argomentativo-opinabile (potremmo dire la Tradizione convalidata dall'autorità competente diviene Verità); il secondo è che in assenza di una decisione normativa che determina la norma vera rispetto a quella fallace si possono porre dei genuini dilemmi morali, ossia delle contraddizioni vere.

Già ne *La philosophie normative de Jean Duns Scot* (Roma 2001) proponevo una lettura volontarista e normativista del pensiero scotiano della norma, sia in riferimento al caso delle deroghe al Decalogo, sia in riferimento ad altre situazioni normative. Successivamente ho creduto di proporre una lettura paraconsistente dello stesso materiale, inquadrando sotto l'etichetta di ‘dilemmi morali’ una serie di situazioni che possono sgorgare dalla struttura ontologica della norma, che Scoto fa risalire alla volontà divina, che può essere una volizione per tutti oppure una volizione per me, non più destinate ad un rapporto di supremazia, bensì, provenendo dalla fonte divina, alla co-esistenza delle due norme. Se le due norme sono concordi, c'è

una congiunzione vera; se le due norme prevedono comportamenti opposti, si genera una contraddizione vera. In effetti, tutti tratti salienti della filosofia scotiana sembrano accomodarsi verso l'esistenza di genuini dilemmi morali. Ma che cosa si intende per un 'genuino dilemma morale'?

Faccio riferimento ad una raccolta di articoli³⁴ che offre una serie di opinioni filosofiche sui dilemmi morali, e che fissa i termini della discussione. Sinnot-Armstrong, con il proposito di offrire una classificazione dei tipi di dilemmi morali³⁵, definisce come "strong moral dilemma", quello che io dico un genuino dilemma morale (oppure un vero dilemma morale), una situazione in cui l'agente morale non può evitare di violare una condizione morale assoluta ("overriding"). È quindi ovvio che la nozione di dilemma morale non va banalizzata con quella di scelta morale, come a volte accade nella letteratura non-specialistica, e neppure con quello di scelta difficile, come accade più spesso.

Il dilemma morale è la situazione di una contraddizione normativa vera, quello che i rabbini talmudisti chiamano *teyku*. Opportunamente, Gowans individua nella controversia sull'esistenza di genuini dilemmi morali una divaricazione fra un atteggiamento razionalista-intellettualista e un atteggiamento empirico-fenomenologico nella filosofia pratica³⁶. Per chi si riconosce nel primo atteggiamento, l'esistenza di un dilemma morale è il segno di una contraddizione nei principi del discorso etico, ossia in un discorso etico fondato su principi coerenti non si danno dilemmi morali; per chi si riconosce nel secondo atteggiamento, l'esistenza di un dilemma morale non è affatto indicatore di principi incoerenti del discorso etico, e nel caso di Scoto questo discende dal fatto che la norma morale è ontologicamente fondata su un atto di volizione. Questo secondo atteggiamento è minoritario nel panorama della filosofia contemporanea, nonostante vi siano illustri difensori dell'esistenza di genuini dilemmi morali, quali la filosofa ebrea Ruth Barcan-Marcus³⁷.

³⁴ H. E. MASON, ed., *Moral Dilemmas and Moral Theory*, Oxford 1996.

³⁵ W. SINNOT-ARMSTRONG, *Moral Dilemmas and Rights*, in *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 50.

³⁶ C. W. GOWANS, *Moral Theory, Moral Dilemmas, and Moral Responsibility*, in *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 200-204.

³⁷ R. BARCAN-MARCUS, *More about Moral Dilemmas*, in *Moral Dilemmas and Moral Theory*, in particolare alle pagine 33-34.

Orlando Todisco, nei suoi recenti volumi sulla pertinenza della filosofia francescana nel mondo contemporaneo³⁸, fissa la cifra di questa preferenza della scuola francescana per l'atteggiamento esperenziale-fenomenologico nell'idea del primato del Bene sul Vero; con efficacia, indica nella cifra della filosofia dominante nel XX secolo il primato del Vero sul Bene, se non una rinuncia a queste categorie in favore del relativismo e del nichilismo. In questa attenzione verso il primato del dato dell'esperienza personale, mi pare si debba cogliere anche l'importanza della credenza nell'esistenza di genuini dilemmi morali, che implica la rinuncia all'universalità del principio di contraddizione in favore del primato della fenomenologia dell'esperienza morale.

Scoto, tra tanti altri membri della scuola francescana, ha dato una veste più compiuta al superamento della logica classica come momento associato allo sviluppo di un'etica personalistica e volontaristica: non si tratta per lui semplicemente di lasciare sullo sfondo un discorso intellettualistico per valorizzare al meglio una morale volontaristica e personalistica, per lui si tratta di scavalcare l'approccio che impedisce di accettare la contraddizione vera come momento fecondo della riflessione filosofica sull'ontologia morale.

Si riconosce senza difficoltà che per san Tommaso d'Aquino non si danno genuini dilemmi morali, e che l'unica situazione in cui si offrono apparenti dilemmi morali è quella in cui l'agente morale si è portato in una situazione in modo colpevole, ossia attraverso delle scelte che non avrebbe dovuto compiere³⁹. Mi pare che invece non si sottolinei abbastanza che per Scoto si danno genuini dilemmi morali, anche se la sua nota posizione, per cui si verificano situazioni moralmente indifferenti, che lo oppone a san Tommaso d'Aquino sembra anche immediatamente allontanarlo dalla negazione radicale tommasiana dell'esistenza di genuini dilemmi morali. Il contrasto tra volontarismo e intellettualismo, considerati come due opposizioni ontologiche alternative sulla produzione delle norme, esprime ancora meglio la differenza dei due filosofi a proposito della possibilità dei dilemmi morali. Si tratta di una differenza che deriva dalle loro diverse tesi ontologiche: in passato ho cercato di mostrare che per Scoto il fonda-

³⁸ O. TODISCO, *Lo stupore della ragione*, Padova 2003; e il recentissimo *Il dono dell'essere*, Padova 2006.

³⁹ Per esempio, T. E. HILL, jr, *Moral Dilemmas, Gaps, and Residues*, in *Moral Dilemmas and Moral Theory*, 175.

mento della realtà ontologica di una norma, esito di una azione nomotetica, è riconducibile ad una volizione, un atto di volontà. Se quest'analisi, confortata da tanta altra letteratura storiografica è valida, allora da un lato la teoria della normatività di Scoto è tutt'altra da quella di san Tommaso, e dall'altro questa ontologia delle norme fissa la possibilità dell'esistenza di genuini dilemmi morali, anche se un tale dilemma non dovesse mai presentarsi. Semplicemente, la volizione divina per me può essere difforme dalla volizione divina in genere (Abramo e Isacco), in quanto si tratta di due percorsi paralleli della lode e del biasimo, quasi sempre conformi, ma non necessariamente conformi. Lo schema concettuale è del tutto simile a quello che porta Scoto, come hanno mostrato Knuuttila e Vos, a dissociare immutabilità e necessità da un lato, mutabilità e contingenza dall'altro. Insomma, lo schema che lo allontana dalla teoria della modalità aristotelica lo allontana anche dall'intellettualismo aristotelico-tommasiano. Del resto, dilemmi morali genuini si danno, come testimonia l'episodio biblico di Abramo e Isacco, ma questo non dimostra che siano possibili i dilemmi morali (tesi che dipende solo dal volontarismo ontologico della norma), dimostra che si sono dati di fatto dei dilemmi morali.

Infine, se ci volgiamo più propriamente verso gli ordinamenti giuridici, la tematica paraconsistente permette di comprendere la razionalità in un quadro più rispettoso della percezione fenomenologica del fatto normativo. Mi pare che le concezioni scotiste delle deroghe divine al Decalogo o della giustizia divina, unite alla sua fiducia nell'esistenza di situazioni morali indifferenti, siano segni di una fiducia nell'esistenza di genuini dilemmi morali generati dalla volontà come fonte nomotetica essenziale. E le norme sono oggetti ontologici, dotati di una realtà diversa da quella degli oggetti empirici, pur nell'indipendenza dall'intelletto umano⁴⁰.

Muovendosi in una prospettiva tutt'altro che simpatetica alla tradizione della filosofia cristiana, Graham Priest, uno dei grandi teorici nel XX secolo della logica paraconsistente, dedica un capitolo del suo classico volume sulla paraconsistenza alle norme e alla filosofia del diritto⁴¹. Vi distingue tra obbligazioni contraddittorie (*inconsistent obligations*), in quanto sono obbligato a compiere un'azione e ad

⁴⁰ L. PARISOLI, *La nature ontologique des normes fondamentales*, in *Persona y Derecho* (2000) 251-275.

⁴¹ G. PRIEST, *In Contradiction*, Dordrecht 1987, cap. 13, 227-259.

astenermi da quell'azione, e contraddizioni normative vere (*legal dilemmas*), in quanto è obbligatorio compiere un'azione e non è obbligatorio compiere quell'azione. Le due sarebbero equivalenti se si accetta il principio per cui $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$ (O vale come segno di Obbligazione), applicando il quale si passerebbe dalla obbligazione contraddittoria $O\alpha \cap O\neg\alpha$ alle due obbligazioni $O\alpha \cap \neg O\alpha$; tuttavia il principio non ha alcun fondamento in un'ottica paraconsistente, come Priest argomenta sinteticamente (p. 243). Ne deduce che la via aperta al pensatore paraconsistente è quella di mostrare che di fatto si danno contraddizioni vere nella prassi normativa, tanto legale quanto morale. Inutile dire che questa ricognizione non può concentrarsi sul discorso degli interpreti 'standard' delle norme, poiché sotto l'impero della logica classica e sotto il fantasma dell'onnipotenza del legislatore profondamente giusto ogni contraddizione normativa non può che essere apparente e, dopo l'applicazione degli strumenti razionali, dissolversi come neve al sole.

L'interpretazione positivista del diritto è essenzialmente l'eliminazione delle contraddizioni apparenti, 'mostri' che devono sparire dal discorso del diritto. In fondo, il dogma positivista per cui non si danno contraddizioni nell'ordinamento giuridico è la prova 'psicoanalitica' che tali contraddizioni si danno. Altrimenti, la sua portata sarebbe banale e vuota: questo dogma trova la sua valenza simbolica nel ricordarci che si possono vedere delle contraddizioni normative, ma solo perché siamo inavvertiti. Insomma, il discorso degli interpreti è la vera realtà, non quello della legge così come è prodotta. Quando si spostano i piani della realtà, solo una dissezione dell'inconscio ci può fornire le motivazioni e le spiegazioni, tutto il resto è partecipazione al gioco della razionalizzazione. Tuttavia, la ricognizione empirica di Priest non mi sembra tra le più efficaci, perché preferisce formulare casi ipotetici e di scuola, per arrivare all'osservazione comunque sensata per cui si possono certo dare contraddizioni apparenti, ma altra cosa (e inaccettabile) è asserire che qualunque contraddizione non può essere che apparente.

Richard Routley, altro grande esponente contemporaneo del pensiero paraconsistente, sembra invece escludere che una ricognizione empirica del mondo (fattuale o normativo, poco importa) possa decidere in un senso empirico la paraconsistenza o la non-paraconsistenza⁴².

⁴² R. ROUTLEY, *Relevant Logic and their rivals*, Atascadero Ca. 1982, 62.

Si tratta di una tesi metafisica, dotata di significato compiuto: ciò che separa Routley da Scoto è la fede cristiana, in forza della quale esiste una certezza a priori che permette di stabilire una visione paraconsistente, e questa certezza è almeno l'esistenza di Dio, a cui si associa il deposito della fede cattolica. Certo è che invece esiste una ricognizione (in senso non-positivista) 'empirica' di Scoto, dato che nel suo discorso linguistico la verità empirica non ha nessuna pretesa di primato sulla verità metafisica o su quella rivelata. Essa si opera quando trova nelle deroghe al Decalogo l'evidenza empirica dell'esistenza di contraddizioni normative vere (e del tentativo sotto l'egida della logica classica di reconsiderarle in quanto contraddizioni meramente apparenti). Penso che l'attenzione dell'interprete dovrebbe fissarsi su questo punto, che getta una luce del tutto particolare sul modo di concepire il rapporto tra ragione e fede, un approccio che non è né quello di sant'Alberto Magno, né quello di san Tommaso, un approccio certo specificamente medievale, e che tuttavia si offre come una proposta teoretica non soggetta a condizionamenti storici. Questo è un modo particolare (non-classico) per dire che la fede cattolica non è irrazionale, né inintelligibile, né confusionaria, tutte qualità che Routley predicava della contraddizione vera⁴³.

Abramo deve uccidere Isacco, perché questa è la norma che gli è stata consegnata da Dio, e Abramo non deve uccidere Isacco, perché il diritto divino prescrive che non si deve uccidere, tanto più l'innocente, per di più con il malefico sacrificio umano contro cui lotta tutto l'Antico Testamento. Si noti che il principio di cui dubita Priest può essere ipotecato anche in una prospettiva scotista: certo è obbligatorio non blasfemare, ma non è certo che non sia obbligatorio blasfemare. Dio, infatti, potrebbe ordinarlo, ponendo la volontà in una situazione di paralisi, oppure potrebbe essere formalmente impossibile a Dio ordinarlo, ma la cosa non è evidente. Sicuramente, però, dal diritto divino si ricava che è obbligatorio non uccidere, ma è certo che Dio abbia in almeno un caso prodotto la norma che obbliga a uccidere (Abramo e Isacco), quindi è falso che da $O\neg\alpha \rightarrow \neg O\alpha$.

Molto vicino alle tematiche della riflessione della filosofia del diritto contemporanea è invece Nicola Grana, del quale ho affrontato le analisi in un saggio in corso di pubblicazione in una raccolta dedi-

⁴³ R. ROUTLEY, *Relevant Logic and their rivals*, 67.

cata a Michel Troper⁴⁴, teorico e storico del pensiero costituzionalista. Grana affronta il paradosso⁴⁵ per cui ogni costituzione, e più in generale ogni legge che si suppone essere collocata alla sommità della gerarchia di un insieme di leggi (un ordinamento, un sistema), pone le condizioni della sua modificabilità mediante una norma, e queste condizioni si vorrebbero immutabili e non possono esserlo, in quanto la norma che prevede le condizioni della modifica della costituzione dovrebbe appartenere alla costituzione stessa. Infatti, se non la contenesse, questa norma sarebbe modificabile come qualunque altra norma appartenente all'ordinamento e sarebbe quindi problematico comprendere in che senso la costituzione sia al vertice dell'ordinamento. Se la costituzione fosse poi immutabile, allora il problema non sarebbe logico, bensì semantico: una costituzione sarebbe anche peggio della più opaca dittatura, in cui la volontà del dittatore può cambiare e con lei la legge, mentre questa costituzione sarebbe una catena (feroce o leggiadra, come le utopie cinquecentesche, poco importa) perpetua per il popolo sovrano. Ma se tale norma vi appartiene, in base alla sua previsione, la si potrebbe modificare in quanto norma della costituzione, e dopo averla modificata la costituzione potrebbe essere cambiata secondo le nuove regole vigenti, che potrebbero essere sostanzialmente difformi da quelle precedenti. Per esempio, oltre all'art. 138 nella Costituzione italiana, che prevede una certa procedura per una nuova legge costituzionale, e che in base a questa procedura potrebbe essere sostituito da qualunque nuovo altro articolo neo-138, vi è pure un art. 139 che prevede come la forma repubblicana non possa essere oggetto di revisione costituzionale. Ma questa immutabilità sembra apparente: in forza dell'art. 139, una maggioranza può abrogare l'art. 139, e poi votare la restaurazione della monarchia o dello stato nazional-sindacalista, poco importa. Il paradosso diventa ancora più attuale se si considera come molti siano pronti a giurare sull'immutabilità di questa o quella parte della costituzione, anche se questo carattere dell'immutabilità non è recitato da nessun articolo, e il suo supporto non è che l'opinione di chi la sostiene e dei suoi partigiani. Non sono ipotesi di scuola, ma la storia della costituzione italiana negli ultimi quindici anni.

⁴⁴ L. PARISOLI, *Le dépassement de la logique classique et les paradoxes des normes fondamentales*, in *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris 2006, 763-773.

⁴⁵ N. GRANA, *Logica deontica paraconsistente*, Napoli 1990, 79-87.

Ebbene, secondo Grana, solo una logica paraconsistente può risolvere il pradosso dell'auto-referenzialità della costituzione, così come nel Medioevo Scoto sembra avanzare una soluzione paraconsistente del paradosso del Mentitore, versione non-normativa dei problemi dell'auto-referenzialità. In campo normativo, la nozione di *potentia Dei absoluta*, distinta da quella *ordinata*, espressione del volontarismo ontologico, permette a Scoto di risolvere la consistenza del sistema normativo: Dio non può mai trovarsi nel ginepraio di norme contraddittorie da lui promulgate, semplicemente perché egli è regola normativa a se stesso, perché quando pone la norma nessun'altra norma posta lo può vincolare. Se al filosofo intellettualista può confortare che Egli sia vincolato dalla sua bontà e dalla sua saggezza, lo si dica pure: resta che per il volontarista Scoto è la volontà, non già l'intelletto, a dare realtà alle norme. Semplicemente, le buone ragioni della legge (e quelle divine devono ben essere eccellenti) non sono la realtà della legge. Dio, insomma, non ha bisogno dell'assioma di completezza e di coerenza per dipanare una contraddizione nel sistema normativo cui dà vita: nomoteta supremo, grava sulle creature l'interpretazione della legge, non certo su di Lui. Se Dio pone una contraddizione normativa, quella è una contraddizione vera: dato che la sua volizione pone il reale, nessuna contraddizione normativa divina potrà mai essere falsa.

Pierre Legendre ha scritto che non si dialoga con la Legge, la si fa parlare: la creatura riceve la realtà ontologica delle norme, a lei grava il compito di interpretarla, l'unica cosa che possa fare, dato che le è assolutamente preclusa la possibilità di conferire realtà universale alla legge, mentre può offrirle realtà in un mondo possibile limitato (da cui la pluralità dei sistemi normativi sociali e giuridici dell'umanità). La cultura giuridica e sociale del XX secolo ha invece preferito pensare che con la Legge si dialoga, e in questo senso va inteso l'oblio dell'approccio dominante della realtà del diritto naturale (i difensori di quest'ultimo, per quanto agguerriti, sono una minoranza nell'agone filosofico attuale). Conservare il primato della logica classica e sposare la tesi dell'immutabilità assoluta non può che condurre, come di fatto ha condotto la dottrina costituzionale dominante, alla ideologizzazione assoluta del discorso costituzionale, facendone uno strumento malleabile nella lotta politica. La contraddizione vera della legge divina dovrebbe almeno non essere affetta dalla partigianeria di cui Carl Schmitt faceva l'essenza del politico, ma che le democrazie contemporanee almeno nominalmente vorrebbero evitare.

Vediamo quindi in che senso la prospettiva paraconsistente permette di comprendere Scoto e la sua concezione della normatività, senza trascurare che il filosofo del diritto Peter Suber ha sviluppato in un suo volume una teoria cosiddetta dell'accettazione diretta ("the acceptance model holds that the ultimate rule of recognition is authorized by the acceptance and usage of the people and officials of the system") secondo la quale in nessun sistema giuridico esistono norme assolutamente immutabili, sebbene il loro grado di mutabilità non sia infinito e bensì limitato⁴⁶. Si tratta di una strategia diretta a evitare sia il carattere di paradossalità insito (nello schema della logica classica) nelle norme costituzionali auto-referenziali, che pure sono necessarie, a meno che non si voglia assegnare il discorso sulla legge alla mera ideologia partigiana, alla lotta amico-nemico nel lessico di Carl Schmitt. Ebbene, su questa falsariga di analisi puramente logico-razionale della normatività, Suber si avvede di analogie con il discorso sull'onnipotenza divina nella riflessione di Descartes, e potrebbe sorprendersi ancora più delle analogie del suo discorso con quello di Scoto, completamente immerso in un universo semantico cattolico.

L'immutabilità contingente e l'onnipotenza contingente di Suber⁴⁷ – anche se egli non esplicita la sua scelta ontologica sottostante

⁴⁶ P. SUBER, *The Paradox of Self-Amendment: A Study of Logic, Law, Omnipotence, and Change*, New York 1990, disponibile su Internet all'indirizzo www.earlham.edu/~peters/writing/psa/index.htm. Una versione sintetica dei contenuti del libro è apparsa come *The Paradox of Self-Amendment in American Constitutional Law*, in *Stanford Literature Review* 7 (1990) 53-78, egualmente disponibile su Internet all'indirizzo www.earlham.edu/~peters/writing/psaessay.htm. La prospettiva di Suber non è quella di mostrare la necessità di una volontà nomotetica esterna all'ordinamento giuridico umano, bensì quella di giustificare razionalmente il comportamento delle norme di auto-revisione di un sistema costituzionale senza lasciarsi imbrigliare in paradossi logici o in ideologie che attribuiscono il potere reale ad una élite nascosta, privando il titolare della sua sovranità, ossia il popolo. Trasferendosi nella prospettiva scotista, le analisi di Suber mostrano in che modo un ordinamento puramente umano deve cercare di imitare le caratteristiche della volontà divina per funzionare efficacemente. Nella impossibilità di ripetere tutte le caratteristiche della volontà divina, il sistema umano deve poi rinviare per la sua legittimità alla volontà divina stessa; ma questa non è certo la prospettiva del costituzionalismo contemporaneo.

⁴⁷ Riporto una lunga citazione perché, nonostante il testo sia facilmente reperibile su Internet, mi pare opportuno che il lettore possa accedervi immediatamente. "The direct acceptance theory implies that no rule is absolutely immutable. It follows from this that every amending clause and even acceptance itself have a sort of continuing omnipotence. If a rule purports to be immutable, for example through

– richiamano suggestivamente l’apologia dell’onnipotenza divina scotista, fondata sulla contingenza radicale della volontà del Creatore e del creato, senza però sfociare nell’arbitrio, come ingenerosamente gli rimproverano i suoi critici intellettualisti. E l’immutabilità del Decalogo, un’immutabilità contingente, dato che Dio vi ha derogato, producendo, sino al giorno del giudizio, una contraddizione vera. Infatti, ciò che sconcerta in una contraddizione vera è l’attribuzione del merito e del demerito: prima del secondo annuncio dell’angelo, Abramo che uccide suo figlio è meritevole e dannabile, perché obbedisce a una norma divina e ne viola un’altra. Per un intellettualista morale come san Tommaso, questo è assurdo, e del resto per secoli la Tradizione cattolica ha cercato di interpretare questo episodio biblico in modo da disinnescarne la portata di contraddizione normativa. Ma

complete self-entrenchment, then it may be amended or repealed if the requisite acceptance is obtained, which may be called the “transmutation” of the “immutable” rule into a “mutable” rule. The future generations that were to have been bound immutably may decide that they cannot be bound immutably, and repeal what was earlier believed to be an immutable rule. This is true, of course, even if the generation that enacted the “immutable” rule intended to bar all repeal, and reasonably believed that they had used legal devices that made repeal unlawful. This means that rules that purport to be immutable are really mutable, but only contingently. With the requisite acceptance, the people can repeal any law; but it is always a matter of historical contingency whether that requisite acceptance will be summoned. And some “immutable” laws may remain unchanged forever if the acceptance that would support amendment or repeal contingently never arises. So while some rules might contingently remain unchanged forever, none is totally immutable. The possibility of contingent amendment and repeal is permanent”.

“For the same reason any limitation on the amending power, original or self-imposed, is contingently revocable by the amending clause even if the limitation purports to be immutable. If an amending clause is used to overcome its own limitations (to disentrench itself), its success is contingent upon future events — namely, the mustering of sufficient acceptance. These somewhat anomalous powers may be called the *contingent omnipotence* of the amending clause and the *contingent immutability* of rules, as opposed to *categorical omnipotence* of the amending clause and the *categorical immutability* of rules. This view has the merit of allowing continuing omnipotence without any immutable rule to guarantee its continuity. Until now it seemed that the paradox of self-amendment put us in a harsh dilemma in which we had to choose between paradox and immutability. The direct acceptance theory eliminates immutability and softens paradox to a literally acceptable form. The effect is not only theoretically elegant; by eliminating the need for immutable rules, the direct acceptance theory eliminates an ancient ground for bad faith in recognizing our responsibility for law. No law inherited from our ancestors is immutable; if unjust laws persist, we are responsible for them”.

per un volontarista morale come Scoto, è solo il nostro desiderio di metterci al posto di Dio che ci fa percepire l'assurdità dell'attribuzione del merito indipendentemente da regole prefissate, vincolanti per la creatura e il Creatore.

In tutta la sua opera Scoto continua a ripetere che *de potentia absoluta* (la modalità d'azione propria del solo Dio personale) Dio può salvare Giuda e dannare Pietro⁴⁸: se si accetta questo, cosa si può vedere ancora di assurdo nel fatto che un Abramo che avesse ucciso suo figlio su ordine divino sarebbe assegnato alla beatitudine o alla dannazione in funzione del giudizio divino? L'assurdo lo si percepisce solo se si pensa che Dio *deve* beatificare Pietro e dannare Giuda, dato che un tale Dio sarebbe "simplex perplexus" di fronte all'Abramo ipotetico obbediente e assassino. Ma Dio, che non è sottoposto a nessuna regola perché egli è regola a se stesso, non potrà mai essere "simplex perplexus": il suo atto di volontà crea la norma che attribuisce il merito o il demerito, non diversamente da come il suo atto di volontà ha creato il mondo attuale. L'ontologia del mondo attuale, dei mondi reali, delle norme rinvia sempre in ultima istanza ad uno o più insieme di volizioni divine.

Gli autori contemporanei che ho citato, Priest, Grana, Suber, non si pongono il problema del fondamento eteronomo degli ordinamenti giuridici, o almeno non lo esplicitano nei loro ragionamenti: recepiscono però un'idea che Scoto è stato tra i primi a formulare compiutamente nella storia dell'Occidente europeo, quella per cui il legislatore umano è sovrano assoluto nel suo ordinamento, salvo essere poi soggetto a censura morale per la sua cattiva produzione legislativa, tanto valida quanto eventualmente immorale. Il discorso cristiano di Scoto inserisce la paraconsistenza normativa sin dal livello divino, quindi a maggior ragione essa si può presentare a quello umano. In questa prospettiva, dopo la diffusione nel XX secolo della tesi secondo la quale non vale più la pena di interrogarsi sul fondamento di un sistema normativo, del relativismo e del nichilismo⁴⁹, la riflessione di Scoto può essere un valido strumento per riproporre la centralità della riflessione sul fondamento senza dovere imporre agli

⁴⁸ Affronto questo punto già in *La philosophie normative de Jean Duns Scot*, Roma 2001.

⁴⁹ Non associo la tolleranza a questi termini, perché mi pare che questa ne sia indipendente, anzi forse un relativista non è neppure tollerante, in quanto non ha proprio niente da tollerare, visto che *anything goes*.

ordinamenti umani la conformità necessaria con una morale oggettiva e senza negare la complessità della fenomenologia morale umana. Anzi, è proprio la filosofia scotista che riconosce l'esistenza di dilemmi morali genuini, e l'auto-sufficienza delle costruzioni normative umane, senza per questo rinunciare a una morale oggettiva che divide le produzioni nomotetiche umane in buone e cattive, e a un Legislatore supremo che scioglierà un giorno tutti i dilemmi morali, con il Giudizio finale.

Le osservazioni di Todisco sull'importanza di una riproposizione della filosofia francescana nel mondo contemporaneo mi pare calzino perfettamente alla filosofia scotista. In effetti, a mo' di esempio e riprendendo la lezione scotiana, affermare oggi che l'aborto si presenta come un genuino dilemma morale se ci si muove solo sul piano della norme umane, mi pare sia un modo efficace per non negare la complessità della fenomenologia dell'esperienza delle persone umane e riproporre con urgenza il problema del fondamento eteronomo alla produzione nomotetica umana. Anche se questa è perfettamente coerente, essa può produrre genuini dilemmi morali, e solo una sua revisione o un rinvio ad un livello eteronomo superiore (quello che ancora recentemente si chiamava diritto naturale e che oggi è il grande assente della discussione sociale europea dominante) può dissolvere l'*impasse* del dilemma. Insomma, il volontarismo ontologico scotista può esserci di grande aiuto nell'affrontare le tematiche della società contemporanea, sfatando l'illusione dell'autonomia di un modello di ragione che non è più quello cartesiano, già criticato radicalmente da Berkeley e Hume, ma che continua ad aspirare ad una supremazia della logica classica sui valori esperenziali.

Scoto ci propone una diversa razionalità, con l'aspirazione all'universalità senza allontanarsi dall'unicità delle singole persone: esistono altri modelli di pensiero paraconsistente nella storia della filosofia umana, dal giainismo indiano al sistema religioso di Al-Ghazali, ma nella tradizione dell'Occidente europeo vale la pena di cominciare a riconsiderare la filosofia scotiana al di fuori di un'interpretazione ancorata alla logica classica che la riduce ad un insieme di aporie e stravaganti confusioni. Insomma, il criterio paraconsistente non ci permette di confrontare il sistema di Scoto e di Al-Ghazali, perché entrambi lo adottano: ci permette però di dire che l'*assurance rationaliste* d'Averroè è forse ben più infondata di quanto non possa apparire a prima vista.

