

Antonino Poppi, *Studi sull'etica della prima Scuola francescana*, Padova 1996, pp. 194 (collana Centro Studi Antoniani, 24).

«Con gli studi raccolti in questo volume vorrei recare una piccola tessera al compimento di quel grande mosaico che è la storia della filosofia pratica, in particolare di quel periodo ancora così negletto e poco apprezzato com'è l'etica medievale».

Inizia così l'ultimo libro di Antonino Poppi, ordinario di Filosofia morale all'Università di Padova e noto studioso del pensiero medievale e rinascimentale. Si tratta di una decina di saggi, sorti per lo più come relazioni a convegni e pubblicati (tranne due inediti) in un arco di tempo che va dal 1978 al 1995.

Nonostante l'eterogeneità di provenienza e di contenuti, queste indagini sono accomunate da una medesima ispirazione teoretica e da un analogo taglio ermeneutico. Alla base dell'approccio interpretativo dell'A. ai principali maestri della prima Scuola francescana, operano sempre due istanze congiunte: da un lato, la domanda radicale sul nocciolo della loro etica filosofica, cioè sulla fondazione razionale della bontà o della malizia dell'agire morale; dall'altro, lo sforzo di attualizzazione, ossia la ricerca di risposte a interrogativi che interessano la sensibilità e la riflessione etica contemporanea.

I saggi sono ordinati secondo la cronologia degli autori presi in considerazione. Un filo conduttore per una lettura unitaria viene indi-

cato dalla Prefazione (pp. 5-6): è il criterio della maggiore o minore scientificità e sistematicità nella trattazione del problema morale, che va di pari passo con il riconoscimento e l'effettivo esercizio delle potenzialità metafisiche della ragione. A giudizio dell'A., infatti, solo una riflessione integralmente critica sull'esperienza nella totalità dei suoi aspetti problematici è in grado di trovare soluzioni universali e oggettive alle grandi questioni etiche, salvaguardando la specificità e l'autonomia razionale della filosofia morale sia dall'indebito assorbimento nella teologia sia dalla dispersione nelle varie forme di soggettivismo e di relativismo.

Il risultato dell'applicazione di tale parametro alla storia generale del pensiero francescano è la parabola evolutiva tracciata nel saggio posto in appendice (*Per una interpretazione critica della filosofia francescana*, 1995; pp. 165-186), che fornisce le coordinate teoretiche in cui inserire i pensatori esaminati e che l'A. opportunamente consiglia di leggere per primo (cfr. p. 6).

Scendendo un po' più particolari, il saggio iniziale (*Sant'Antonio difensore dei diritti umani*, inedito; pp. 7-20) legge nella vita e nell'opera del santo di Padova un'appassionata difesa di quelli che oggi vengono chiamati "diritti umani". Sia il fattivo impegno a tutela della dignità dell'uomo (specialmente del più debole) sia la denuncia profetica delle ingiustizie sociali nei *Sermones* si radicano in un sentire etico e

→ p. 153

antropologico di chiara ascendenza biblica e teologica.

Con san Bonaventura, oggetto del saggio II (*Razionalità e felicità nel pensiero di san Bonaventura e nelle "filosofie del desiderio"*, 1981; pp. 21-40) rimaniamo ancora in un ambito essenzialmente teologico, nel senso che «l'esperienza non viene incontrata nella sua purezza problematica come si offre alla semplice considerazione della ragione comune ad ogni uomo, bensì viene già inquadrata e intesa (*intus-lecta*) a partire da premesse di fede» (p. 173). Ciò emerge chiaramente nell'analisi del dinamismo del piacere sensuale (*voluptas*), che supera se stesso in direzione dell'autentica felicità (*beatitudo*), la fruizione di Dio-sommo Bene. Contrariamente all'interpretazione di É. Gilson, tuttavia, l'A. mostra — attraverso un attento esame delle dottrine sul libero arbitrio, la coscienza e la sinderesi — come anche il Dottore Serafico riconosca alla razionalità naturale e alle virtù cardinali un ruolo insostituibile nel cammino verso la felicità. È vero comunque che per Bonaventura la ragione filosofica, senza l'aiuto della fede e della grazia soprannaturale, non basta per essere beati.

Un primo tentativo di impostazione scientifica dell'etica da parte di un francescano si trova nella parte settima dell'*Opus maius* di Ruggero Bacone, argomento del saggio III (*La metodologia umanistica della «Moralis philosophia» di Ruggero Bacone*, 1993; pp. 40-57). L'A. concentra la sua attenzione sulla sezione

“metodologica” dell'opera, dove Bacone sostiene che l'argomentazione adeguata per la morale non è né l'apodittica né la dialettica, bensì la retorica, e che il linguaggio più adatto per l'etica è quello poetico, poiché compito specifico della morale non è conoscere il vero, ma affascinare e convincere gli animi rimuovendo gli ostacoli psicologici al compimento degli atti moralmente buoni. Sta qui la novità protoumanistica della proposta baconiana, ma anche il suo limite: rinunciando alla fondazione razionale dei principi della morale, Bacone la lascia di fatto inerme di fronte a dubbi e negazioni.

Ma è con Giovanni Duns Scoto — cui sono dedicati ben tre dei saggi raccolti nel volume — che l'etica francescana raggiunge il suo apice teorico, dal momento che egli accetta fino in fondo la sfida del rigore epistemologico lanciata dalla riscoperta delle opere di Aristotele. Il saggio IV (*La fondazione dell'etica nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, 1993; pp. 59-79) ribadisce, mediante una puntuale disamina di alcune importanti *distinctiones* dell'*Ordinatio*, l'erroneità del pervicace luogo comune che annette un significato arbitraristico al cosiddetto volontarismo etico di Scoto. Quando il Dottor Sottile afferma che i precetti della legge naturale espressi nella “seconda tavola” del Decalogo (ossia quelli che vengono dopo il comandamento dell'amore di Dio, che è sempre valido perché non si può, senza contraddizione, proporre alla volontà un oggetto da amare al di sopra del Bene in-

p. 154



finito e supremo) non sono di per sé immutabili, e che Dio potrebbe sostituirli con altri nel contesto di un nuovo ordine ontologico da Lui creato, egli fa coerentemente valere il fondamentale principio metafisico della distinzione tra l'essere necessario di Dio e l'essere contingente del mondo. La sua preoccupazione è poi quella di spiegare la possibilità delle dispense concesse da Dio ad alcuni personaggi biblici, che invece rimanesse ingiustificate all'interno di una visione della legge naturale di tipo stoico, che lo stesso Tommaso d'Aquino aveva fatto propria. Ciò però non implica alcuna forma di relativismo o di positivismo teologico. La volontà divina compie sempre le scelte più ragionevoli ed ordinate; inoltre, i precetti della II tavola mantengono tutta la loro validità *pro statu isto*. La moralità di un atto, infine, come si evince dalla nozione di *bonitas moralis* in *Quaest. quodl. XVIII e Ord. II, dist. 7*, per Duns Scoto deve essere valutata dalla ragione in riferimento a criteri oggettivi, che sono precisamente la realtà dell'agente, la facoltà con cui egli agisce, la natura dell'atto, le circostanze in cui l'atto si compie e specialmente l'intenzione o il fine per cui viene compiuto.

Il carattere oggettivo e razionale dell'etica scotiana — che la tiene in linea con la tradizione medievale precedente — appare anche dai concetti di *praxis* e *prudencia*, che l'A. studia nel saggio V (*La nozione di πράξις e di φρόνησις nell'«Ordinatio» di Giovanni Duns Scoto*, 1991; pp. 81-92)

analizzando il prologo, la dist. 17 del I l. e la dist. 36 del III l. dell'*Ordinatio*. La *praxis* — che agli occhi del Sottile rappresenta l'ideale dell'agire umano — si configura in questi luoghi come un atto elicitato della volontà, una scelta, che si conforma a un giudizio retto della ragione. Tale *rectum dictamen*, che inizialmente può essere opera del solo intelletto, proviene principalmente dalla *prudencia*, la quale è perfetta conoscenza «*de omni agibili, et quantum ad omnem conditionem agibilis*». L'A. fa notare come Duns Scoto, pur prendendo le mosse da testi aristotelici, vada spesso al di là (talvolta addirittura contro) il pensiero stesso del Filosofo, in nome di una consonanza più piena con i dati della fede cristiana.

Alle grandi conquiste che rendono "classico" l'insegnamento di Scoto, e che l'A. illustra nella efficace sintesi del saggio VI (*Tradizione e attualità del pensiero di Giovanni Duns Scoto*, 1995; pp. 93-105) ove riprende e sviluppa quanto aveva già sostenuto altrove (cfr. ad es. *Classicità del pensiero medievale. Anselmo, Bonaventura, Tommaso, Duns Scoto alla prova dell'elenchos*, Milano 1988, spec. pp. 83-120), non fanno seguito, all'interno dell'Ordine, posizioni di pari robustezza speculativa. Un primo esempio si può scorgere nella debole difesa d'ufficio della dottrina dell'informazione del corpo da parte dell'anima intellettuale, condotta da Pietro Auriol nella dist. XVI del suo commento al II l. delle *Sentenze* ed esaminata con stretta aderenza al testo nel

saggio VII (*L'antropologia averroistica nel pensiero di Pietro Auriol*, 1978; pp. 107-122). Pur simpatizzando per l'opinione di Averroè, l'Auriol accetta per *oboedientia fidei* il decreto del concilio di Vienne sull'unità sostanziale di anima intellettuale e corpo, ma rimane persuaso che essa non sia razionalmente dimostrabile. Maggiore convinzione traspare nella dist. successiva, dove egli critica la teoria averroistica dell'unicità dell'intelletto. Nel complesso, l'atteggiamento manifestato da Auriol viene giudicato dall'A. come indicativo di quella tendenza alla scissione tra ragione e fede che si svilupperà nel corso del XIV secolo.

Un secondo esempio addotto dall'A. è l'esito cui va incontro la dottrina dell'atto intrinsecamente immorale nel pensiero di Ockham, oggetto del saggio VIII (*Il problema dell'«intrinsece malum» in Guglielmo di Ockham*, inedito; pp. 123-143). Qui l'A. discute la riabilitazione della morale ockhamiana proposta da M. McCord Adams, la quale ha richiamato l'attenzione degli studiosi sulla distinzione tra scienza morale "positiva" e "non positiva" nella q. XIV del II *quodlibet*, sull'analisi dei cinque gradi della virtù con la relativa ammissione di un atto *intrinsece virtuosus* nella VII delle *Quaestiones variae* e su alcune significative citazioni dall'etica aristotelica. Pur riconoscendo l'effettiva presenza degli elementi indicati dalla McCord, l'A. obietta che essi non risultano sufficienti per fugare il sospetto che quella di Ockham sia una morale della pura

obbligazione, come sostenuto da L. Vereecke sulla scia di G. de Lagarde. La concezione legalistica e arbitraristica della moralità — che elimina alla radice la possibilità di un *intrinsece malum* — emerge soprattutto in sede teologica, dove il *Venerabilis Inceptor* vuole salvaguardare a tutti i costi l'assolutezza della libertà divina. Si comprende così la sconcertante affermazione della q. XV del II l. sulle *Sentenze* (affermazione peraltro mitigata in alcuni codici, ma con numerosi corrispettivi in altre parti dell'opera), secondo la quale anche l'odio verso Dio potrebbe essere meritorio se venisse da Lui comandato.

L'ultimo saggio («*Veritas et iustitia*» nello «*Speculum conscientiae*» di Giovanni da Capestrano, 1989; pp. 145-163) ci porta ormai oltre la prima Scuola francescana, verso la morale delle *Institutiones* e dei manuali. Si tratta di un'interessante descrizione di un'opera poco studiata del santo da Capestrano, il *Tractatus de conscientia serenanda*, composto nel 1441 su invito di due giuristi. L'A. evidenzia l'ispirazione evangelica e ascetica dello scritto e il ruolo morale che in esso viene attribuito alla ragione e alla verità; infine si sofferma sulla originale soluzione di una questione giuridica straordinariamente attuale, se sia lecito cioè a un giudice condannare un imputato sulla base delle prove dibattimentali, pur essendo certo in privato della sua innocenza.

Giovanni Catapano