

Antonio Petagine

Che cosa la filosofia può dire dell'anima e del suo destino?

Considerazioni a partire dal confronto tra Giovanni Duns Scotto e Tommaso d'Aquino

The western idea of soul has a dual origin: the platonic one, according to which the soul is the principle of spiritual life, and the aristotelian one, according to which the soul is the form of the body. In the 13th century, thanks to the mediation of Avicenna, this twofold idea is not seen as a possible source of incoherence, but as the proof of the complexity of human life: the soul is, at the same time, both that which makes man similar to the other life forms and that which makes it different.

In accordance with this premise, Thomas Aquinas and John Duns Scotus both affirm that philosophy allows us to identify the most peculiar characteristics of the human soul. While Aquinas claims, however, that even immortality of the soul comes within the conclusions of philosophy, John Duns Scotus does not consider immortality to be demonstrable, beyond the horizons of faith. The essay dedicates particular attention to the arguments with which Duns Scotus has professed to show the inability of philosophy to deal with the subject of immortality in a pertinent way.

Premessa

L'origine della nozione occidentale di «anima» è segnata da una duplicità fondamentale, che può essere fatta risalire, seppur in modo schematico, alla differenza di prospettiva suggerita dalle sue matrici più significative, ossia il platonismo e l'aristotelismo. Secondo l'apporto tipicamente platonico, infatti, l'anima si presenta come un principio spirituale e incorporeo, la cui origine e il cui destino non appartengono a questo mondo¹. La definizione aristotelica, invece, stabilisce che l'anima è la «forma del corpo fisico organico»²: essa è quindi, per Aristotele, il principio stesso della vita fisica e della corporeità, esprimendo così un'idea che non sembra completamente assimilabile alla prospettiva platonica.

Tra gli autori medievali, questa ambivalenza è stata non solo messa in luce, ma positivamente sfruttata. Dato che la vita dell'uomo si colloca «come all'orizzonte tra il mondo materiale e quello spirituale» – così affermava l'influente *Libro delle*

1 Cfr. in particolare Platone, *Fedone*, 63B-88B.

2 Cfr. Aristotele, *L'anima*, B 1, 412a19-b17.

*cause*³ – non è strano che dell'anima umana ci sia una doppia definizione: come ricordava Avicenna, quella aristotelica vale in ambito fisico e ci dice come l'anima operi in rapporto al corpo; l'altra definizione, quella di matrice platonica, ci informa invece su quello che l'anima è in sé, sulla sua origine e sul suo destino⁴. In modo del tutto coerente con questa prospettiva, Alberto Magno dirà che per comprendere il rapporto tra anima e corpo ci si deve rifare ad Aristotele, ma per determinare che cosa l'anima umana sia in se stessa bisogna stare con Platone⁵.

A partire da queste premesse, è possibile riconoscere un fondo teorico comune alle pur diverse proposte antropologiche elaborate da autori come Bonaventura da Bagnoregio e la cosiddetta «scuola francescana», Alberto Magno o Tommaso d'Aquino: la ragione filosofica è certamente in grado di determinare la natura specifica del principio vitale umano, indicandone l'originalità, rispetto alle altre forme vitali. Riflettendo, poi, sull'apertura all'universalità della verità, sulla presenza della libertà, sull'aspirazione ad un possesso senza tempo dei beni umani, la filosofia può afferrarne anche l'immortalità⁶.

Giovanni Duns Scoto aderisce in buona sostanza a questo paradigma, ma se ne distanzia su un punto fondamentale: egli ritiene infatti che la filosofia non possa fornire conclusioni apodittiche a riguardo dell'immortalità. Nell'atto di giustificare quest'asserto, Scoto offre argomenti che altri autori dopo di lui, come Pietro Pomponazzi, utilizzeranno per fondare una concezione materialistica dell'anima umana, tale per cui la nostra vita non mostra che una differenza di grado, piuttosto che di natura, rispetto a quella degli altri animali⁷. Ciò significa allora che Duns Scoto abbia, suo malgrado, contribuito a porre le basi per una concezione riduzionista della vita umana?

3 Cfr. A. Pattin, *Le Liber de Causis. Édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, prop. II.22, «Tijdschrift voor Filosofie» 28 (1966), [90-203], p. 138, ll. 81-82. Il *Liber de Causis* è un testo di origine araba, che godette di una certa autorità nel corso del XIII secolo. Inizialmente attribuito ad Aristotele e quindi considerato come un'espressione privilegiata della sua teologia naturale, esso apparve più tardi come una sorta di riassunto degli *Elementi di Teologia* del neoplatonico Proclo.

4 Avicenna, *Liber de anima seu sextus de naturalibus*, I, c. 1, ed. S. Van Riet, Peeters-Brill, Louvain-Leiden 1972, pp. 15, 18-21, 26-27; *Ibid.*, c. 3, pp. 58-67; *Ibid.*, V, c. 2, ed. S. Van Riet, Éditions Orientaliste-Brill, Louvain-Leiden 1968, pp. 81-101; *Ibid.*, c. 5, pp. 131-133.

5 Cfr. Alberto Magno, *Summa Theologiae*, II, tr. 12, q. 69, m. 2, a. 2, ad 2, in *B. Alberti Magni Opera Omnia*, t. 33, cura ac labore S. C. A. Borgnet, Vivès, Paris 1895, p. 16.

6 Cfr. al riguardo S. Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Vita e Pensiero, Milano 1936; G. Di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, SEI, Torino 1963, in particolare le pp. 21-50; A. Petagine, *Aristotelismo e immortalità dell'anima. La proposta di Tommaso d'Aquino*, «Lo Sguardo» 5 (2011): <http://www.losguardo.net/public/archivio/num5/articoli/petagine.html>.

7 Cfr. T. Suarez-Nani, *Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin*, in J. Biard, T. Gontier (éds.), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Amsterdam-Philadelphie 2009, pp. 29-46; A. Poppi, *Consenso e dissenso del Pomponazzi con il «subtilissimus et religiosissimus Ioannes Scotus»*, in M. Sgarbi (ed.), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso. Atti del Congresso Internazionale di studi su Pietro Pomponazzi. Mantova 23-24 ottobre 2008*, Olschki, Firenze 2010, pp. 3-39.

Nell'opera di Scoto c'è un luogo preciso in cui egli ha esplicitamente indicato che cosa la filosofia può dire e che cosa non può dire dell'anima umana, della sua natura e del suo destino: si tratta del commento al quarto libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, in cui viene affrontato il tema della resurrezione della carne. La tesi che in quella sede Duns Scoto difende è chiara: quando la filosofia parla dell'anima, essa ha il compito da un lato di mettere in luce il possesso di capacità irriducibili alle funzioni meramente organiche, quali l'intelligenza e la libera volontà; dall'altro lato, quello di rendere ragione dell'uomo, quale composto di anima e corpo.

Vedremo quindi come Scoto elabori un modello antropologico ad un tempo *antidualista* e *antiriduzionista*, sottolineando la necessità di *tenere insieme* questi due aspetti: un antidualismo riduzionista infatti perderebbe di vista lo specifico umano; un antiriduzionismo dualista, attribuendo all'anima lo statuto di una sostanza a sé stante, comprometterebbe una corretta comprensione del suo legame con il corpo.

1. Al cuore dell'anima umana: l'immaterialità dell'intelligenza e il nodo della volontà libera

Non meno di altri autori coevi che seguivano Aristotele, Duns Scoto sostiene che il pensare umano è un atto immateriale⁸. Egli tiene però a precisare che Aristotele non ha usato il termine «immateriale» in modo univoco, bensì secondo tre accezioni diverse, di cui è necessario avere coscienza.

In un primo senso, immateriale sta per *inorganico*. In effetti, un qualsiasi organo produce un preciso genere di conoscenza sensibile ed esso soltanto: l'occhio può solo vedere, l'orecchio solo sentire, ecc. Al contrario, l'intellezione li trascende e li misura tutti. In una seconda accezione, immateriale significa *inesteso*. Di ciò è prova soprattutto la capacità di riflettere sui propri atti, capacità assente nelle conoscenze di tipo non intellettuale. Infine – e si tratta della terza accezione – è immateriale il modo in cui la conoscenza intellettuale si rapporta al proprio oggetto: noi conosciamo infatti per astrazione, considerando cioè la realtà a prescindere

8 Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio* I, dist. 3, p. 3, q. 2, nn. 548 e 550, in *B. Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae (= ed. Vaticana), t. 3, Typis Vaticanis, Città del Vaticano, pp. 327-328; Id., *Quaestiones Quodlibetales* (=QDL) IX, n. 8, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 25, ed. L. Wadding, Vivès, Paris 1895, pp. 383-384; *Ibid.*, n. 12, p. 386. Fanno eccezione, in un certo senso, le *Quaestiones super II et III De anima*, redatte quasi certamente all'inizio della carriera, in cui Scoto sembra ancora riproporre la tesi, diffusa presso la cosiddetta «scuola francescana», dell'ilemorfismo universale. Cfr. Duns Scoto, *Quaestiones super II et III De anima*, q. 15, nn. 25-46, in Id., *B. Ioannis Duns Scoti Opera Philosophica*, t. 5, ed. C. Bazán, K. Emery, R. Green, T. Noone, R. Plevano, A. Traver, The Catholic University of America Press-The Franciscan Institute: St. Bonaventure University, Washington-St. Bonaventure: N.Y. 2006, pp. 135-144. Cfr. su questo punto, le analisi di M. B. Sullivan, *The Debate over Spiritual Matter in the Late Thirteenth Century: Gonsalvus Hispanus and the Franciscan Tradition from Bonaventure to Scotus*. A Dissertation, Catholic University of America, Washington DC 2010, pp. 397-427.

dall'*hic et nunc* ed elaborando il concetto di ente, quale ragione comune a tutte le cose. L'universalità ci fa anche guadagnare un piano che possiamo definire «metacognitivo», cioè non limitato al mero coglimento degli oggetti, ma aperto all'istituzione di relazioni e di nessi tra relazioni: Scoto fa l'esempio di concetti logici come universale, genere e specie, oppure all'esigenza di far valere il principio di non-contraddizione⁹.

Dato che l'atto intellettuale inserisce formalmente in noi, possiamo concludere che questo atto deriva da una forma inestesa presente in noi, quale solo l'anima umana può essere¹⁰. Scoto afferma icasticamente che chi negasse queste cose non meriterebbe nemmeno che si discuta con lui: mancando di un'elementare capacità di guardarsi dentro, costui sarebbe simile ad un animale¹¹.

Il teologo francescano mette in evidenza che anche la volontà – verrebbe da dire *soprattutto* la volontà – si manifesta come un'attività non ascrivibile ad alcun altro essere vivente sulla terra. Nell'atto di volontà, infatti, l'uomo si dimostra principio integrale dei propri atti (*dominus actuum suorum*). Scoto afferma con particolare enfasi che non è soltanto la fede a comunicarci questo, ma la ragione naturale: ogni inclinazione organica è predeterminata univocamente nei confronti di certe attività e in rapporto ad un preciso genere di oggetti; la volontà invece è libera, e non determinabile da altro, se non da se stessa. In riferimento a quest'ultimo aspetto, farà epoca l'insistenza scotista sull'indeterminatezza della volontà e sulla libertà, quali elementi del tutto irriducibili alle modalità e ai processi di natura fisica¹².

2. L'unità dell'essere umano

Mettere in evidenza l'immaterialità degli atti di intelligenza e di volontà non deve però portare, spiega Scoto, a concepire l'anima come qualcosa di sussistente, tesi che viene contraddetta dal rapporto di unione che l'anima ha con il corpo. Parlando in questo modo, egli intende prendere le distanze da Tommaso d'Aquino, che pure aveva fatto della difesa dell'unità psico-fisica umana una delle dottrine filosofiche più importanti.

Come è noto, Tommaso considerava l'anima umana come una *forma sostanziale*. La pur meritoria messa in luce della dimensione spirituale dell'uomo non poteva giustificare, agli occhi di Tommaso, alcuna forma di dualismo antropologico:

9 Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, nn. 70-91, ed. Vaticana, t. 14, Città del Vaticano 2013, pp. 21-25.

10 Cfr. *Ibid.* n. 62, p. 19; *Ibid.*, nn. 90-92, pp. 24-26; Id., QDL IX, n. 8, ed. Wadding, pp. 383-384; *Ibid.*, n. 12, p. 386; Id, *Reportata Parisiensis* (=Rep. Par.) IV, dist. 43, q. 2, nn. 8-9, in *Joannis Duns Scoti Opera Omnia*, t. 24, ed. L. Wadding, Vives, Paris 1894, pp. 491-492.

11 Cfr. Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 83, ed. Vaticana, p. 23.

12 Cfr. *Ibid.*, n. 92, pp. 25-26. Sull'antropologia scotista e, più specificatamente sul tema della volontà, la letteratura è ampia. Si vedano almeno E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 107- 142; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 13-102; F. Loiret, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Kimé, Paris 2003.

l'anima e il corpo formano un unico ente e la perfezione dell'una esige l'unione con l'altro. L'anima umana è però pur sempre diversa dalle forme sostanziali di piante e animali. Poiché infatti, attraverso il pensare e il volere, essa si mostra capace di operare *per se*, in modo immateriale e inorganico, allora Tommaso ne concludeva che essa doveva possedere *per se* anche l'essere che dà al corpo. La dottrina di Tommaso è dunque la seguente: l'anima umana, in quanto intellettuale, comunica l'essere al corpo, ma non ha, propriamente parlando, il proprio essere in comune con il corpo¹³.

Attraverso la sottile distinzione tra la comunicazione dell'essere al corpo (tipica dell'anima umana) e la comunione dell'essere con il corpo (propria di tutti gli altri viventi), Tommaso mira a raggiungere due obiettivi in un sol colpo: *in primis*, mostrare che con la filosofia si possono determinare sia la natura spirituale dell'anima umana, sia l'immortalità; in secondo luogo, mettere in luce la ragionevolezza della dottrina cristiana della resurrezione, dato che l'anima-forma rimarrebbe imperfetta, benché immortale, se il suo compimento definitivo fosse senza il corpo¹⁴.

Secondo Scoto, invece, non è possibile difendere l'unità di anima e corpo, se si afferma che l'anima è sussistente: l'uomo – rimarca Scoto – non esiste che come composto; ad essere persona è l'uomo intero, non l'anima sola. Per queste ragioni, non si può affermare, come fa Tommaso, che l'anima possieda lei sola l'intero essere, da trasmettere quindi al corpo. Per altro, secondo Scoto, l'anima intellettuale non rappresenta l'unica forma umana, né esaurisce l'essere dell'intero: nell'uomo l'essere *per se* non può che essere quello del composto¹⁵.

3. A proposito delle dimostrazioni dell'immortalità dell'anima

È dunque nel contesto del tentativo di difendere una prospettiva antropologica che potremmo definire ad un tempo antiriduzionista e antidualista che va valutata la critica che Scoto dirige alle dimostrazioni filosofiche dell'immortalità dell'anima.

13 Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, d. 8, q. 5, a. 2, ad 2, t. 1, éd. P. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929, p. 230; Id., *De ente et essentia*, c. 4, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (=ed. Leonina), t. 43, Roma 1976, pp. 376-377, ll. 45-50, 189-192; Id., *Summa Contra Gentiles* (=SCG), l. 2, c. 87, § 1716, ed. Marietti, Torino-Roma 1961, pp. 249-250; Id., *Summa Theologiae* (=ST) I, q. 76, a. 1, ad 5, ed. Leonina, t. 5, Roma 1888-1889, p. 210; *Ibid.*, I-II, q. 2, a. 5, *resp.*, ed. Leonina, t. 6, Roma 1891-1892, p. 21; Id., *Quaestiones Disputatae* (=QD) *De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 3-4, ed. Leonina, t. 24/2, Roma-Paris 2000, p. 30, ll. 336-349; Id., *QD De anima*, q. 1, *resp.*, ed. Leonina, t. 24/1, Roma-Paris 1996, p. 8, ll. 234-250.

14 Tommaso sottolinea infatti che l'anima separata, dopo la morte, non raggiunge lo statuto pieno di persona, senza il proprio corpo. Cfr. Tommaso d'Aquino, SCG, l. 4, c. 37, § 3752, ed. Marietti, pp. 323-324, Id., ST, I, q. 75, a. 4, ad 4, ed. Leonina, p. 201; Id., *QD De spiritualibus creaturis*, a. 2, ad 5, ed. Leonina, p. 30, ll. 350-366.

15 Cfr. Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 1, nn. 24-25, ed. Vaticana, pp. 7-8; *Ibid.*, q. 2, nn. 100-101, pp. 28-29; *Ibid.*, n. 123, pp. 35-36; Id., QDL IX, nn. 4-5, ed. Wadding, pp. 381-382; *Ibid.*, n. 11, pp. 385-386. Id., *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, nn. 18-19, ed. Wadding, pp. 497-498; *Ibid.*, n. 30, p. 503.

Le prove più significative (quelle che Scoto chiama *a priori*) sono sviluppate a partire dall'immaterialità degli atti spirituali: se l'anima è capace di tali atti, questo affermava Tommaso d'Aquino, allora sarà capace di esistere in modo immateriale. Secondo Scoto, questo genere di ragionamento parte dalla giusta considerazione che l'anima è una forma inestesa, ma non tiene debitamente conto dell'unità con il corpo. Una cosa, per Scoto, è ammettere che l'anima abbia un certo tipo di essere che non dipende dalla materia, altra cosa è sostenere che essa possa sussistere senza materia.

Il suggerimento di Scoto è dunque il seguente: quando la filosofia pretende di dimostrare l'immortalità, significa che essa sta supponendo una visione dualista, che con l'idea di salvare la spiritualità dell'anima, porta inevitabilmente a concepir-la in modo errato. L'anima intellettiva non è un angelo caduto in un corpo, bensì una forma che, per quanto spirituale, trova compimento nell'unione con il corpo. A riprova di ciò, Scoto mostra che se Tommaso d'Aquino avesse ragione quanto alla sussistenza dell'anima, non si potrebbe dire che l'anima dopo la morte è meno perfetta senza il corpo: se quello dell'anima è un essere sussistente che perdura, esso resterà semplicemente quello che è. Non si capirebbe, a quel punto, quale tipo di perfezione la resurrezione della carne dovrebbe aggiungere¹⁶. La morte stessa, spiega Scoto, non è la semplice separazione dell'anima da un corpo che le è inessenziale, ma l'effettiva rottura dell'unità dell'uomo¹⁷.

Per queste ragioni, i filosofi, persino i più intelligenti, non sarebbero stati in grado di produrre alcun argomento valido, quando hanno cercato di dimostrare l'immortalità dell'anima¹⁸. Scoto ha anche buon gioco nel mostrare che nemmeno Aristotele sostiene un'opinione chiara al riguardo e ben più coerente con la sua dottrina sembra la tesi della mortalità, piuttosto che quella dell'immortalità dell'anima¹⁹.

Se agli occhi di Scoto già gli argomenti che si basano sulla natura e sull'attività intellettiva dell'anima mancano di necessità, ancor più deboli gli appaiono quelli *a posteriori*, ossia desunti da certi caratteri della vita umana e della tensione alla felicità. Prendendo questo genere posizione, Scoto si allontana, più che da Tommaso d'Aquino, dagli esponenti più autorevoli del suo stesso ordine: innanzitutto da Bonaventura, quindi da maestri come Tommaso di York, Pietro di Giovanni

16 Cfr. Duns Scoto, *Rep. Par. IV*, d. 43, q. 2, n. 30, ed. Wadding, p. 503.

17 Cfr. Id., *Ordinatio IV*, dist. 43, q. 1, n. 15, ed. Vaticana, p. 4.

18 Cfr. *Ibid.*, dist. 43, q. 2, nn. 105-107, ed. Vaticana, p. 30, *Ibid.*, n. 155, pp. 44-45; Id., *Rep. Par. IV*, d. 43, q. 2, nn. 16-17, ed. Wadding, p. 496.

19 «[Aristoteles] 12. *Metaph.* dicit quod forte non est tota anima, sed pars, quæ manet post corpus; igitur ubique loquitur incerte et dubitative de perpetuitate ejus [*scil.* animæ]. [...] Probat [Aristoteles] autem ibi formam totius, vel totum esse aliud a partibus, et conjunctim et divisim. Patet ibi de *ab syllaba*; quæ tam materia quam forma sunt tantum partes materiales respectu formæ totius, ibidem et 5. *Metaph.* Si igitur maneret anima post corpus, anima non esset forma, nec pars, sed totum, quod ipse improbat ibi, ideo credo quod magis convenienter dixisset animam intellectivam esse corruptibilem, posito quod sit propria forma corporis et non totius» (Duns Scoto, *Rep. Par. IV*, d. 43, q. 2, n. 13, ed. Wadding, p. 494). Vedi anche Id., *Ordinatio IV*, dist. 43, q. 2, nn. 104 e 111, ed. Vaticana, pp. 29-30 e 32.

Olivi, Riccardo di Mediavilla e Pietro de Trabibus. Per tali autori, erano proprio gli argomenti desunti dal fine dell'uomo, dalle radici dell'esperienza morale e dall'esigenza universale di giustizia ad essere considerati decisivi²⁰. Gli argomenti legati alla determinazione del compimento effettivo della vita umana, spiegava Bonaventura, avevano il merito di farci comprendere non solo *che* l'anima è immortale, ma anche *perché* lo è²¹.

Il primo argomento *a posteriori* riguarda il possesso da parte dell'uomo di un desiderio naturale di essere sempre. Dato che *natura non facit frustra*, questo desiderio dovrà trovare una certa corrispondenza nella realtà. In relazione a questo tipo di argomento, Scoto invita a fare una distinzione: per desiderio naturale o si intende un'inclinazione che non dipende da come l'individuo valuta le cose, oppure si intende un desiderio vero e proprio, che si genera nel singolo, in virtù di come egli percepisce le cose. Se chi argomenta per l'immortalità si avvale della prima accezione, cade in una petizione di principio: per stabilire come un'inclinazione è, bisogna prima conoscerne la natura. Per questa ragione, l'argomento suppone quello che vuole dimostrare²².

Anche chi ci si avvale della seconda accezione non può dimostrare nulla, perché non c'è nessuna garanzia che la percezione individuale della realtà, da cui il desiderio sorge, sia corretta; anche se lo fosse, ciò non dimostrerebbe ancora l'immortalità individuale. Infatti non possiedono anche gli animali una naturale repulsione della morte? Ciò non è affatto strano, se si segue la concezione biologica di Aristotele: infatti, spiega Scoto, gli individui si generano e si corrompono, mentre la specie è eterna. Perciò, il desiderio di non morire, presente sia nell'uomo, sia negli animali, si può spiegare filosoficamente sulla base della sola immortalità della specie²³.

Un altro tradizionale argomento a favore dell'immortalità riguarda il rapporto con l'azione virtuosa. Un uomo infatti può accettare di sacrificare la propria vita per qualcuno, oppure può subire delle ingiustizie, preferendo morire piuttosto che compiere un atto malvagio. Ora, il senso stesso di questi atti non sembra presupporre che il valore autentico della vita umana sia al di là del mantenimento della vita fisica? Se tutto finisse con la morte, la vita dell'uomo virtuoso sarebbe miserabile, come sembra dire anche San Paolo²⁴. Scoto liquida questo argomento, affer-

20 Non possiamo offrire in questa sede un'indagine analitica dei testi degli autori francescani sopra menzionati, in merito all'immortalità dell'anima. Mi limito perciò a rinviare all'opera già citata di Sofia Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, che resta una presentazione molto efficace delle diverse opinioni di questi autori, pur a distanza di diversi decenni dalla sua pubblicazione. Nell'appendice del volume si trovano inoltre le edizioni di diversi testi. Cfr. *Ibid.*, pp. 241-378.

21 Cfr. Bonaventura, *In II Sententiarum*, d. 19, a. 1, q. 1, *conclusio*, in *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, cura ed studio PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 2, Ex. Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, p. 460.

22 Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 139, p. 40; Id., *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 25, p. 500.

23 Cfr. Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, nn. 143-144, ed. Vaticana, pp. 41-42; *Ibid.*, n. 154, p. 44; Id., *Rep. Par.*, IV, d. 43, q. 2, n. 16, ed. Wadding, p. 496. Vedi anche *Ibid.*, n. 26, p. 501.

24 Cfr. *Ibid.*, n. 24, p. 500; Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, nn. 134-136, ed. Vaticana, pp. 39-40.

mando che chi compie il bene non lo fa in vista di una retribuzione, da riscuotere eventualmente dopo la morte, ma lo fa semplicemente perché è bene²⁵.

L'ultimo argomento *a posteriori* che Scoto discute è legato alla tensione umana alla felicità. Questo argomento si fonda sull'idea che la felicità umana non può consistere in alcun bene mondano: essa si presenta dunque come qualcosa di intrinsecamente sempiterno, compatibile soltanto con l'esistenza di una vita ultramondana. All'interno di questo argomento, Scoto scorge la presenza surrettizia della verità di fede: senza la manifestazione della beatitudine eterna, fornita con certezza dalla rivelazione, l'uomo cercherebbe di essere felice per quel che questa vita mortale può offrirgli. Lo stesso Aristotele, nell'*Etica*, non parla che della felicità che si può raggiungere in questa vita mortale. La certezza degli argomenti *ex felicitate* deriva dunque più dalla fede che non da quanto l'uomo può afferrare con i propri mezzi puramente naturali²⁶.

4. Identità umana e immortalità: un legame da ripensare

In virtù di quanto abbiamo visto, possiamo affermare che Duns Scoto ha indicato la necessità di costruire un'autentica antropologia filosofica, che permetta da un lato di non perdere di vista la specificità dell'essere umano rispetto agli altri viventi; dall'altro, di prendere le distanze da ogni forma di «spiritualismo» che comprometta la retta comprensione del rapporto tra anima e corpo²⁷. Ha dunque ragione Antonino Poppi, quando afferma che Pietro Pomponazzi, pur prendendo quasi alla lettera certi argomenti di Scoto contro l'immortalità dell'anima, fornisce un'immagine materialistica dell'uomo ben lontana da quella elaborata dal pensatore francescano²⁸.

Ci si potrebbe però chiedere se non sia stato lo stesso Scoto a presentare la propria prospettiva, in particolare riguardo all'immortalità, in un modo tale da avere indotto, suo malgrado, qualche uso strumentalmente riduzionistico del proprio pensiero. Va riconosciuto, in effetti, che quando presenta il rapporto tra filosofia e dimostrazione dell'immortalità, egli assume un approccio esclusivamente critico: quel che egli vuole mostrare è che la filosofia *non può dire quasi nulla* al riguardo, per quanto intelligenti e colti possano essere stati i filosofi che si sono cimentati con il problema²⁹.

25 Cfr. Id., *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 17, ed. Wadding, p. 497; Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 122, ed. Vaticana, p. 35.

26 Id., *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, nn. 146-153, ed. Vaticana, pp. 42-44; Id., *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 25, ed. Wadding, pp. 500-501.

27 Sottolineano la positività ontologica della corporeità nel pensiero di Scoto R. Zavalloni, *La «corporeità» nel pensiero francescano. Da san Francesco a Duns Scoto*, «Antonianum» 66 (1991), pp. 532-562, in particolare pp. 552-562; J. A. Merino, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico e teologico* [tit. orig. *Juan Duns Escoto. Introducción a su pensamiento filosófico-teológico*, Madrid 2007], Porziuncola, Assisi 2009, pp. 107-128.

28 Cfr. Poppi, *Consenso e dissenso del Pomponazzi*, cit., pp. 38-39.

29 Cfr. Duns Scoto, *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 155, ed. Vaticana, pp. 44-45.

Assumendo questa posizione, si viene a creare, a mio avviso, una certa tensione. Da un lato, Scotto sembra indurre l'idea che la dimostrazione *a priori* dell'immortalità dell'anima sia da considerarsi un vero e proprio errore filosofico, dato che essa mirerebbe a dimostrare contraddittoriamente la sussistenza di una parte a prescindere dal tutto. Dall'altro lato, egli afferma che l'immortalità è comunque una dottrina probabile³⁰, dichiarando addirittura, nei *Reportata Parisiensia*, che è più probabile di quella opposta³¹. Su che base Duns Scotto potrebbe concepire una tale plausibilità? Scotto ammette in effetti che l'immaterialità dell'anima suggerisce pur sempre l'idea della sua immortalità, sebbene poi la composizione con il corpo impedisca di considerarla come un'idea del tutto cogente³²; a ciò si aggiunga l'analisi scotista della presenza nell'uomo di un'intrinseca aspirazione all'infinito, che lo spinge dall'interno a tendere verso la totalità dell'essere e del bene³³. Resta in ogni caso il fatto che quando Scotto dice che gli argomenti immortalisti sono probabili, lo fa più per affermare che mancano di necessità, che non per attribuire loro un qualche valore positivo, per quanto non di tipo apodittico. Dato che la fede ci dà la certezza della resurrezione, tali dimostrazioni appaiono, nell'economia del pensiero di Scotto, un esercizio intellettuale di scarsa utilità.

Su questo punto, l'approccio sviluppato da Tommaso d'Aquino è certamente diverso. L'Aquinato riconosce, certo, che non tutti gli argomenti tradizionali a favore dell'immortalità producono una dimostrazione vera e propria: solo quelli che riguardano l'essere dell'anima, a suo avviso, sono propriamente conclusivi; tutti gli altri sono piuttosto degli indizi³⁴. Tuttavia, quando si trattava di affrontare la questione inversa, ossia quella della corruttibilità dell'anima, Tommaso utilizzava a pieno titolo anche gli argomenti soltanto «indiziari»: essi si pongono pur sempre come elementi validi, per mostrare che già a livello della ragione l'idea che la morte rappresenti l'orizzonte ultimo della vita umana appare del tutto insostenibile³⁵.

In altre parole, nella prospettiva di Tommaso d'Aquino è ben più chiara, rispetto a quella di Scotto, l'idea che, al di là del valore di certi singoli argomenti, c'è un'*asimmetria* tra mortalità e immortalità che è compito della filosofia mettere in luce.

30 Cfr. *Ibid.*, n. 103, p. 29; *Ibid.*, n. 105, p. 30.

31 Cfr. Duns Scotto, *Rep. Par.* IV, d. 43, q. 2, n. 17, p. 496; *Ibid.*, n. 24, p. 500.

32 Cfr. in particolare Duns Scotto, *Ordinatio* IV, dist. 43, q. 2, n. 123, ed. Vaticana, p. 36; Id., QDL IX, nn. 6-7, ed. Wadding, pp. 383-384. Così descrive la posizione scotista Efreml Bettoni: «Riconoscendo che l'anima, in quanto capace di operazioni in cui non ha come principio il corpo, è una forma spirituale, ammette che essa, *in linea assoluta*, può esistere separata dal corpo; ma dal momento che nell'*ordine naturale delle cose*, ordine a cui deve attenersi il filosofo, essa è parte costitutiva del composto umano e ordinata di sua natura ad esistere e ad agire con il corpo, sul piano rigorosamente razionale viene a mancare ogni dato veramente sufficiente a legittimare la conclusione che, *in linea di fatto*, l'anima sopravviverà al corpo» (Bettoni, *Duns Scotto filosofo*, cit., p. 139).

33 Cfr. Duns Scotto, *Ordinatio* I, dist. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 130, ed. Vaticana, t. 2, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 1950, pp. 205-206. Si veda al riguardo A. Ghisalberti, *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scotto*, «Veritas» 50 (2005), pp. 41-50.

34 Cfr. Tommaso d'Aquino, QD *De anima*, q. 14, *resp.*, ed. Leonina, pp. 127, ll. 240-246; Id., ST, I, q. 75, a. 6, *resp.* ed. Leonina, pp. 203-204.

35 Cfr. Tommaso d'Aquino, SCG, I. 2, cc. 80-81, §§ 1613-1629, ed. Marietti, pp. 232-236.

Ben presente nel *Fedone* di Platone³⁶, questa prospettiva ha conosciuto sviluppi degni di nota anche nella filosofia più recente: se ne possono riconoscere le tracce nella determinazione kantiana del secondo postulato della ragion pratica³⁷, come pure nella messa in evidenza, nell'*Introduzione della Fenomenologia dello Spirito* di Hegel, dell'impossibilità per la coscienza di arrestarsi ad una considerazione meramente «naturale» di se stessa³⁸.

L'assunzione della tesi che la filosofia non dica quasi nulla di utile sull'immortalità provoca un effetto ulteriore, in merito al rapporto tra ricerca filosofica e rivelazione: la resurrezione della carne, quale dato di fede, sembra infatti «piovere» sulla testa della ragione naturale, presentandosi dunque come il superamento di una sua insufficienza. Così facendo, Scoto minimizza, su questo punto, la capacità *preambolare* della ragione. Ciò è paradossale, perché proprio l'impostazione antropologica di Scoto fornisce validi elementi per vedere all'opera una tale capacità: l'antidualismo, la solida determinazione della dimensione spirituale dell'uomo e la pur sempre riconosciuta persuasività degli argomenti a favore dell'immortalità non sono forse elementi capaci di disporre positivamente l'uomo ad accogliere l'annuncio della resurrezione?

Che Scoto abbia affrontato la questione dell'immortalità con un piglio tanto critico da implicare forse qualche unilateralità lo si può vedere anche nel modo in cui egli argomenta contro il legame tra agire virtuoso e immortalità. Egli ne fa sostanzialmente una questione di movenza psicologica, come se l'argomento volesse concludere che senza la persuasione dell'immortalità non sarebbe soggettivamente possibile compiere certe azioni buone. Ora, se le cose stessero solo in questo modo, sarebbe difficile negare che, come Scoto dice, l'uomo virtuoso fa il bene perché è bene, a prescindere dal pensiero dell'immortalità. Tuttavia, il nocciolo del legame tra agire virtuoso e immortalità sta, probabilmente, in qualcosa di profondo, che ha a che fare con la *razionalità* dell'atto virtuoso: se la vita umana terminasse con la morte, il pericolo di vita toglierebbe la ragione di bene e di verità a qualsiasi atto che comprometta il mantenimento della vita stessa. Il rischio prossimo di morire, come spiega con particolare chiarezza Tommaso in un passaggio del *Commento al Simbolo degli Apostoli*, giustificerebbe le azioni malvagie dell'uomo in pericolo³⁹. Anche le argomentazioni di autori come Olivi,

36 Cfr. quanto dice al riguardo Maurizio Migliori, *Divino e Umano: l'anima in Aristotele e in Platone*, «Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade» 25 (2008/2009), pp. 135-215, in particolare pp. 157-158 e 162-165.

37 Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, p. I, l. 2, c. 2, § 4. Si veda in merito J. Grondin, *Kant et le problème de la philosophie: l'apriori*, Vrin, Paris 1989, pp. 98-102.

38 Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it. V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, pp. 157-159.

39 «Si homo post mortem non speraret aliam vitam meliorem, sine dubio mors esset valde timenda, et potius deberet homo quaecumque mala facere, quam incurrere mortem. Sed quia credimus esse aliam vitam meliorem, ad quam pervenimus post mortem, constat quod nullus debet mortem timere, nec timore mortis aliqua mala facere» (Tommaso d'Aquino, *In Symbolum Apostolorum scilicet «Credo in Deum» expositio*, a. 11, § 1001, in *Opuscula Theologica*, v. II, ed. R. Spiazzi, Marietti, Torino-Roma, p. 215). Subito dopo Tommaso aggiunge: «Si enim vita

Riccardo di Mediavilla e Pietro de Trabibus, a ben vedere, sembrano andare in questa direzione: essi infatti sottolineano che nel momento in cui noi arrivassimo a concepire consapevolmente e rigorosamente la vita umana come mortale, la scelta di compiere certe azioni virtuose e di astenersi da altre considerate viziose non apparirebbe più come intrinsecamente razionale⁴⁰.

Il nesso tra agire virtuoso e immortalità sta allora in questo: se la mortalità fosse l'orizzonte ultimo *oggettivo* e *certo* dell'azione umana, allora l'egoismo e la messa al primo posto dei propri interessi materiali avrebbero una legittimità che nessuna virtù morale avrebbe il potere di invalidare. Volontà di potenza e morte dell'anima, come Nietzsche ha «profetato», vanno *necessariamente* insieme e ci si potrebbe chiedere se certe forme attuali di irresponsabilità, verso se stessi e verso gli altri, verso l'ambiente e verso le future generazioni, non siano alimentate anche dalla forza di questo legame.

Antonio Petagine
Università Cattolica del Sacro Cuore
antonio.petagine@unicatt.it

Antonio Petagine svolge attività di ricerca in filosofia medievale presso l'Università Cattolica di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante* (Milano 2004); *Profili dell'umano. Lineamenti di Antropologia Filosofica* (Milano 2007); *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin* (Fribourg 2014).

hominis esset tantum ista in qua vivimus, non inesset hominibus magnum studium ad bene operandum: quia quidquid faceret, parvum esset, cum eius desiderium non sit ad bonum determinatum secundum certum tempus, sed ad aeternitatem» (*Ibidem*, § 1002).

40 Cfr. Riccardo di Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 38, a. 2, in Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, p. 358; Pietro di Giovanni Olivi, *Quaestiones in Secundum Librum Sententiarum*, q. 52, ed. B. Jansen, Ex. Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Aquas (Quaracchi) 1924, p. 202; Pietro de Trabibus, *In II Sent.*, d. 19, q. 1, in Vanni Rovighi, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, 373-374.