

CONSIDERAZIONI MINIME SULLO SCOTISMO

(11 novembre 2024)

Il titolo che ho scelto per questo contributo fissa l'idea che su un tema vasto come lo scotismo – che si è stratificato nel corso dei secoli, per di più in maniera assai composita – non si può che produrre qualcosa di minimo se non si voglia cadere in una insinuante *hybris*; al di là di quest'ultimo pericolo, l'approccio minimo è al tempo stesso parte di quella costruzione per mattoni che è l'elaborazione analitica del pensiero umano, una via che si oppone a facili scorciatoie. In questo giorno, così importante per l'Università Antonianum, di rimemorazione del ruolo intellettuale e culturale di Giovanni Duns Scoto, tessere un percorso insinuandomi tra la trama e l'ordito dei relatori precedenti mi pare una funzione strategica nella disseminazione dei concetti, la quale è uno degli sbocchi inevitabili della riflessione analitica sulla testualità dei pensatori del passato. Le attività del Centro italiano di scotismo che fa capo all'Antonianum sono dirette a mantenere viva, attraverso i suoi seminari online, l'attenzione teoretica, di filosofia pratica e quant'altro, verso i sentieri intrattenuti da Scoto e da chi ne ha ruminato l'eredità. Sino ad arrivare al pensiero contemporaneo, come vedremo anche nel seminario di gennaio 2025 con il contributo di Francesco Di Maio su Deleuze lettore di Duns Scoto; il confronto con la testualità scotiana ricercato è a trecentosessanta gradi, evitando l'erudizione che si vuole chiusa in una torre d'avorio, cercando invece la tensione verso il dibattito filosofico che si declina secondo il linguaggio della contemporaneità nel confronto con il linguaggio dei secoli precedenti. Un percorso in una pluralità di attenzioni e di procedimenti di diverso tipo, con una attenzione specifica alla disseminazione culturale: le registrazioni di questi interventi divengono un deposito culturale dell'Antonianum, poiché sono a disposizione del pubblico sul sito della Commissio-

ne Scotista¹, per rendere consistente l'obiettivo della terza missione, la disseminazione delle conoscenze, appunto. Non solo la pluralità delle prospettive degli interventi, anche la pluralità delle prospettive di ascolto è per noi importante, per questo invitiamo chi voglia per curiosità intellettuale a partecipare: sono queste le premesse per istanziare l'attualità di un pensatore che parla una lingua latina altamente gergale, che non coincide con quella testimoniata da Du Cange nel suo celebre dizionario, il *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (1678).

La Scolastica rappresenta un momento di forte spinta nella razionalizzazione del discorso culturale dell'epoca, e si accompagna ad una risistemazione del vocabolario filosofico che spinge verso una lingua sempre più gergalizzata, nei migliori esiti formalizzata, che caratterizza tutti gli autori scolastici, anche quelli apparentemente più vicini al linguaggio comune, come san Tommaso d'Aquino, ma che di fatto si distinguono da altri autori come Duns Scoto per un ricorso quasi minimale ai neologismi – ricorrenti invece in Scoto – in una comune propensione a ridefinire comunque il campo semantico delle parole impiegate rispetto al linguaggio ordinario. Etienne Gilson lo affermava nella sua prospettiva quando sottolineava la grandezza intellettuale sia di Scoto che di Tommaso, distinguendo però due cammini interpretativi: nel caso di Scoto, la testualità appare nodosa a prima vista, e una lettura successiva riesce a sciogliere quei nodi – così leggo io, mentre Gilson preferisce dire che la testualità di Scoto fa vedere piuttosto che fare comprendere –; nel caso di Tommaso, la testualità appare piana a prima vista – Gilson parla di illusione pericolosa –, ma ad una seconda lettura si rivela comunque ricca di nodi, tali da richiedere la perseveranza nel circolo interpretativo per arrivare a scioglierli². In altri termini, la

¹ Internet (01.09.2025): <https://scoto.net/cis/>.

² Etienne GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 9-10: «Duns Scot écrit pour exprimer sa pensée plutôt que pour la faire comprendre. On attendrait vainement de lui les prévenances constantes dont Thomas d'Aquin comble son lecteur, mais cette manière abrupte et un peu altière présente au moins un avantage : elle rend difficile au lecteur l'illusion, si périlleuse au lecteur de saint Thomas, qu'il atteint aisément en son fond la pensée du maître. Avec Duns Scot, on s'aperçoit tout de suite qu'on ne comprend pas, et ceux qui s'efforceront, après avoir conquis vaille que vaille une certaine intel-

semplicità di Tommaso è solo apparente; siamo di fronte ad un latino che è gergo filosofico, del quale bisogna comprendere la chiave di accesso, nel suo caso come in quello di Scoto, che per la sua ridondanza di neologismi però non ci illude che il linguaggio ordinario possa essere una guida per la sua comprensione – e se lo pensiamo prendiamo i fischi per fiaschi, come nell’annosa questione della sostanziale arbitrarietà del primato della volontà³. Nel passo già citato della sua monografia scotiana, Gilson diceva con profonda giustezza che Scoto scrive per esprimersi, non tanto per essere compreso: dico io, usa un linguaggio altamente formalizzato.

Delle parole che vorrei riprendere da chi mi ha preceduto alcune chiedono di essere condivise con voi in queste minime riflessioni. Ho ripreso l’espressione già citata da un relatore, padre Josip Percan, nuova sintassi filosofica, anche perché mi pare faccia il legame con la brillante relazione di certa profondità metafisica di Andrea Nannini e l’immagine riportata ancora da Percan dell’acqua della filosofia che diluisce il vino della teologia, per dire che la sintassi è la premessa metodologica alla semantica, ma che senza sintassi non si coglie la verità della seman-

ligence de sa doctrine, de dépasser des formules faciles à répéter pour atteindre les intuitions originelles dont elles jaillissent, verront sans doute que ce dont il parle est en effet de nature à être vu plutôt que compris».

³ Mi piace riportare questo passaggio di Etienne GILSON, *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris 1932, vol. II, p. 200: «albertistes, thomistes, scotistes, occamistes ont contribué à la ruine de la philosophie médiévale, dans la mesure exacte où ils ont négligé la recherche de la vérité pour s’épuiser en luttes stériles sur le sens des formules qui l’expriment», un passaggio che si può trasferire sul declino culturale nel pensiero scolastico nel nuovo contesto rinascimentale e della prima modernità. Sul rapporto generale di Gilson con il pensiero di Scoto che si traduce con la sua ultima grande monografia dedicata appunto a Scoto, rinvio alla prefazione alla traduzione inglese di quest’opera di Gilson, una prefazione ricca di spunti storiografici estremamente interessanti, che ci permettono di comprendere il rifiuto dell’essentialismo da parte di Gilson senza alcuna concessione ad una equivalenza tra posizioni filosofiche divergenti e posizioni filosofiche incompatibili – il gusto della partigianeria tra scuole filosofiche in lotta –, associata alla sua percezione netta che l’univocità dell’essere non può essere mai radicalmente eliminata in un filosofo cristiano – Robert TRENT POMPLUN, *Etienne Gilson and Jean Duns Scot*, in *John Duns Scotus: An Introduction to His Fundamental Positions*, Bloomsbury Academic, London 2018, p. viii-xxv.

tica. Si tratta del rapporto tra filosofia e teologia, un rapporto la cui definizione è di grande attualità nella riflessione del XXI secolo. Esso è da impostare non in termini di verità conclusive, bensì in termini di metodo, una parola che conosce grande diffusione nelle lingue nazionali post-latino a partire dal XVI secolo, ma che ha una radice precisa, intendo *methodus*, nelle traduzioni latine del testo aristotelico. Vediamo questa nuova sintassi filosofica della Scolastica e del testo scotiano: in una prospettiva che non trascuri la logica formale e l'ontologia formale, la sintassi lavora sempre in coppia con la semantica⁴. Con l'arrivo di Aristotele nel basso Medioevo, in un lavoro incessante di traduzioni dal greco e dall'arabo, si prospetta una nuova sintassi filosofica; vorrei

⁴ È stato osservato che i logici medievali più di una scienza formale parlavano del loro lavoro come di una *scientia sermocinalis* – Christoph KANN, *Medieval Logic as a Formal Science*, in *Foundations of the Formal Sciences IV. The History of the Concept of the Formal Sciences*, edited by Benedikt Löwe - Volker Peckhaus - Thomas Räscher, College Publications, London 2006, p. 103-123, a p. 105 (a p. 116-118 Kann insiste più giustamente sullo statuto della logica come arte delle arti e scienza delle scienze, espressioni invalse sin da Pietro Ispano). L'osservazione non è strampalata, certo l'espressione *sermocinalis* è ricorrente, ma al tempo stesso non è corretta: l'idea del formale faceva parte dell'autorappresentazione del proprio lavoro da parte del logico medievale, basta utilizzare il database *Library of Latin Texts* della Brepols per averne un sentore statistico preciso, anche se la questione resta sostanzialmente semantica. Mi limito a citare due autori significativi e due loro passaggi: GUGLIELMO D'AUXERRE, nel terzo libro della sua *Summa aurea*, 14, 1, ed. Jean Ribailier 1986, t. I, p. 255 «diffinitio vero logica formalis est, que constat ex genere et differentia, ut illa: "Ira est appetitus contrarii doloris"»; FRANCESCO DELLA MARCA, nelle sue *Quaestiones super Aristotelis Metaphysicam*, 2, 6, 16, ed. Nazareno Mariani 2012, p. 267 «alie sunt scientie solum materialiter: et ex hoc uidetur quod logica sola sit formaliter scientia et nulla alia». Ma non si può tacere neppure di TOMMASO D'AQUINO, nelle sue *Quaestiones disputatae de potentia*, 6, 1, 11, ed. Marietti 1953, 160 «ad decimumprimum dicendum, quod logicus et mathematicus considerant tantum res secundum principia formalia; unde nihil est impossibile in logicis vel mathematicis, nisi quod est contra rei formalem rationem», né dello stesso DUNS SCOTO, *Ordinatio* I d. 8 n. 218 (ed. Vaticana 1956, IV 274) «ad argumentum principale quod sumitur de auctoritate Augustini XV De Trinitate, respondeo quod in creatura non est aliqua praedicatio per identitatem, quae non sit formaliter, et ideo numquam fuit tradita logica de praedicatione in creaturis vera formaliter et per identitatem; in divinis autem est vera praedicatio per identitatem, in abstracto, et tamen non est formalis» (questo passo va confrontato con quanto diremo su Holkot e la logica formale nello spazio trinitario).

riflettere su questo momento grazie ad un autore contemporaneo, decisamente vulcanico, Jacques Lacan. Egli nel suo terzo seminario, dedicato alle psicosi, fa un'affermazione che può sembrare paradossale, ma che se viene ben compresa ad una seconda lettura (Gilson *docet*) diviene profondamente euristica, o comunque ci fa vedere (Gilson *docet*) qualcosa di profondamente utile.

Lacan evoca la teoria della relatività di Einstein, indica al suo uditorio quanto sia importante, dice che è così importante perché non è un significato, è invece un significante, ed un significante spiega tante cose perché non vuole dire nulla⁵. Può sembrare un *ballon d'essai*, ma chissà, forse Lacan aveva persino letto Gilson: per dirla rapidamente, il significante è la sintassi, il significato è la semantica. La sintassi è una questione della filosofia come tecnica, la semantica è una questione della teologia come manifestazione puntuale e precisa delle verità di fondo: senza sintassi non abbiamo la grammatica per dirlo, senza semantica non abbiamo niente da dire. Il significante vuoto è l'unico modo per comprendere il senso della vita. L'impresa intellettuale di Agostino è esemplare; nelle sue opere di introduzione alla lettura del testo sacro, prima ci affida la teoria del linguaggio, poi ci offre esempi di esegesi. Sono il *De Magistro*, il *De catechizandis rudibus*, il *De doctrina christiana*, e altro ancora: l'approccio agostiniano mi pare valido oggi come allora, come per la relatività generale che è un significante, ossia spiega tutto poiché è in attesa di significato. Il significante, la nostra sintassi assicurata dall'analisi filosofica; il significato, la fonte di interpretazione che non scaturisce dalla sintassi, ma da essa è colta adeguatamente. Per gli Scolastici essa è assicurata dalla Bibbia – rivelata – e dalla esegesi di essa in senso stretto e in senso largo – commenti biblici e teologia –, certo in un approccio cristiano, certo in quel capolavoro di antropologia cristiana che sono le pagine agostiniane del *De Genesi ad litteram*.

Con Scotto affrontiamo ancora una nuova sintassi, con lui che fa come Plotino: tanti secoli prima, e non parlo di tesi specifiche quanto di metodo, Plotino prendeva terribilmente sul serio Aristotele, era ai suoi occhi il metodo migliore per dimostrare che Aristotele aveva tor-

⁵ Jacques LACAN, *Il seminario. Libro III. Le psicosi 1955-1956*, lezione 11 aprile 1956, Einaudi, Torino 2010, p. 211.

to. Dobbiamo riconoscere che per Aristotele le categorie sono dieci, e non possono essere in numero altro da dieci; il punto è che le categorie sono cinque, come ci insegna Platone nel suo dialogo *Il sofista*. Lo strumento aristotelico ci conduce alla verità platonica. La sintassi della strategia filosofica aristotelica è molto presente in Duns Scoto, ma la semantica non è più quella di Aristotele. A volte Scoto usa la sintassi di Aristotele nello stesso contesto semantico, come è il caso del senso composito e del senso diviso, ma la sua semantica in questi passaggi della *Lectura* I d. 39 è non-aristotelica⁶. Il presente si descrive in forma disgiuntiva, e va bene, ma non si scompone tale forma, cosa che non ha senso nella logica classica: pensare che la descrizione corretta dello stato di cose x in t_0 sia una disgiunzione è incredibilmente originale – se preso sul serio –, solo un modo di parlare stravagante se il lettore ritiene impossibile pensare lo stato di cose x in t_0 solo come una disgiunzione⁷. Andrea Nannini, nella sua prolusione scotiana, ci ha mostrato una teoria modale scotiana che non coincide con quella aristotelica: il principio di pienezza non abita la casa scotiana. Ci sono cose possibili che sono veramente possibili in uno schema di logica modale adeguata che non si sono realizzate, che non si stanno realizzando e che non si realizzeranno mai. Abbiamo qui una fonte degli equivoci cui faceva riferimento padre Percan; se Scoto viene letto immaginando che il suo latino cada sotto la semantica di una teoria modale aristotelica, ossia con una grammatica di buon senso del possibile e del necessario, allora è chiaro come egli dica “assurdità”, che sono tali solo perché uso il vocabolario della lingua X per leggere passi scritti, a dispetto delle apparenze, nella lingua Y . Se stiamo attenti, ci accorgiamo che Scoto ce lo dice, ma la sintassi apparente resta quella con cui si comprende Aristotele; potremmo completare Gilson dicendo che non ci si può ingannare solo di fronte ai passi apparentemente chiari di Tommaso,

⁶ Luca PARISOLI, *La contraddizione vera. Giovanni Duns Scoto tra le necessità della metafisica e il discorso della filosofia pratica*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2005. Per esempio, p. 42, nota 65 e nota 66; ancora p. 44, nota 69, si riprende un giudizio scotiano senza sfumature sul terzo libro della *Metafisica* aristotelica, «nihil autenticum potest accipi de illo libro».

⁷ PARISOLI, *La contraddizione vera*, p. 131, nota 47: si discute la disgiunzione nel caso della formulazione del principio di individuazione.

affidarsi al linguaggio ordinario per i (più rari) passi (resi così) apparentemente chiari di Scoto è ancora più tragico.

La coppia sintassi-semantica è una chiave di lettura per penetrare non solo nel linguaggio di Scoto, bensì in quello di tutta la Scolastica, un periodo di elaborazione del pensiero in cui il metodo filosofico si presenta come altamente sofisticato: la sintassi di Scoto può forse apparire priva delle gentilezze attribuite da Gilson a Tommaso, ma è lo stesso Gilson a dirci che senza una preliminare analisi esaustiva della sintassi anche un discorso filosofico apparentemente più affine al linguaggio ordinario non può che essere equivocato radicalmente. Noi a volte ci illudiamo che esista un modo di interpretare che diciamo alla lettera, e abbiamo la tentazione di considerarlo il più giusto di tutti; in realtà qualunque sorta di interpretazione può essere detta letterale, dato che il requisito di una tale interpretazione è quello di mettere tutti d'accordo. Ciò può accadere solo *a posteriori*, per l'applicazione di qualunque argomento interpretativo. Il punto è che, come ha mostrato magistralmente nella sua opera Tarello⁸, in senso proprio l'argomento letterale non esiste: esiste solo un argomento sintattico, ma questo non ha le virtù supposte taumaturgiche dell'argomento letterale, al contrario.

Mi piace ricordare che la logica formale non è materia di analisi nell'alto Medioevo, mentre fiorisce in una pluralità di studi raffinati

⁸ Giovanni TARELLO, *L'interpretazione della legge*, Giuffrè, Milano 1980, p. 118: «dal punto di vista della terapia linguistica, si può consigliare di evitare tutte le locuzioni considerate in questo paragrafo: “legge chiara”, ... si tratta di espressioni, infatti, le quali suggeriscono che – e il cui uso implicitamente si ispira alla credenza che – il discorso legislativo abbia un significato proprio e principale, indipendente dalle attività interpretative degli utenti; e che vi siano entità, le norme giuridiche, precostituite alla ricerca, individuazione e interpretazione», 37-38. Dopo avere fissato la tesi secondo cui si interpretano gli enunciati, non già i vocaboli (a p. 107), Tarello dedica le pagine seguenti all'esame dei problemi sollevati dai vocaboli negli enunciati e considera che «come i singoli vocaboli astratti dall'enunciato complessivo non hanno un “significato” definito (e perciò l'interpretazione «letterale» non è sufficiente), anche le connessioni sintattiche e grammaticali tra i vocaboli non bastano a determinare il significato complessivo dell'enunciato». Alle pagine 119-123 Tarello analizza in dettaglio le ambiguità sintattico-grammaticali, tra punteggiatura, pronomi, aggettivi, espressioni condizionali: nel censimento dei quindici argomenti interpretativi manca giustamente l'argomento letterale o sintattico o grammaticale (p. 345-346).

durante il periodo della Scolastica. La logica formale, che sarà poi tanto bistrattata sino ad una liquidazione brutale dal periodo rinascimentale in poi, trova nel periodo scolastico il suo apogeo e la sua vita pulsante⁹; la logica era il primo esame per tutti i preti, non limitato per quelli che avrebbero solo studiato, proprio per tutti nella loro più generale funzione sacerdotale – Pietro Ispano, futuro papa Giovanni XXI, con le sue *Summulae logicales* ci offre un manuale dell'apprendistato intellettuale del sacerdote¹⁰. La logica formale non era riservata ai sacerdoti più intelligenti e meritevoli, anche il prete asino si doveva avviare all'esercizio dell'intelletto tramite la logica formale, attraverso questo passaggio si accedeva a tutto il restante sapere¹¹.

⁹ Per uno sguardo specifico sul passaggio di sensibilità culturale, Luca PARISOLI, *Da Baroco a Barocco: percorsi lacaniani nel regno del formale e oltre*, in *L'Inconscio*, 15 (2023) 212-251. Per una efficace visione generale della funzione della logica formale nel periodo scolastico, Sten EBBESEN, *Logic - the Foundation of Medieval Philosophy*, in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 93 (2024) 1-18.

¹⁰ PIETRO ISPANO, *Trattato di logica. Summule logicales*, Bompiani, Milano 2004.

¹¹ Giulio PRETI, *Studi sulla logica formale nel Medioevo: I Lo svolgimento della logica terministica medievale*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 8 (1953) 346-373; *Studi sulla logica nel Medioevo: II Natura (oggetto, scopi, metodo) della logica*, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 8 (1953) 680-697. Si vedano in particolare le pagine da 681 a 687 per una messa a fuoco della logica nella sua natura formale e della sua funzione di metodo per accedere ad ogni forma di sapere, ossia la sua universalità e la sua propedeuticità ad ogni altra argomentazione. In particolare, alle pagine 686-687, Preti cita un passo del domenicano Robert Holkot in cui questi afferma che la logica aristotelica non è più *formalis* se si considera la completa totalità del sapere, inclusa quindi la teologia; per essere *formalis*, si pretende che le regole della logica *tenent in omni materia*, mentre la logica aristotelica non vale nelle relazioni trinitarie – si veda pure di Alfonso MAIERÙ, *Tecniche di insegnamento*, in *Le scuole degli Ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi 1978, p. 307-352, in particolare il § 6 alle pagine 343-352.

Oggi noi disponiamo dell'edizione critica di un altro teologo scolastico, il francescano ROGER ROSETH, *Lectura super sententias. Quaestiones 3, 4 & 5*, Luther Agricola, Helsinki 2005: la q. 3 a. 1, titola *Utrum regulae traditae a philosopho ad regulandum modi arguendi tenent in divinis*, si trova alle pagine 67-80. Sebbene Roseth dichiara che la logica aristotelica si applichi anche alla trinità, la posizione di fondo è la stessa di Holkot; infatti, per Roseth ogni pretesa contraddizione che si ricavi dalla verità trinitarie in realtà non è una contraddizione, insomma la logica aristotelica di Roseth è una logica non-aristotelica. Per completezza, va notato

Si usava l'espressione *pons asinorum* per indicare l'essenza del ragionamento formale, ossia della necessità di una dimostrazione rigorosa come sempre preferibile alla rapidità di una intuizione fulminea di una verità¹² – un vecchio aneddoto riferito ad Euclide, che interrogato da un sovrano, Tolomeo I d'Egitto, sulla possibilità che esista un modo più semplice di apprendere la geometria, si trovava a considerare che esiste una sola via per la dimostrazione, che non vi sono vie regie (alternative) per accedervi¹³. L'espressione ponte degli asini può essere oggi compresa come una riprovazione di chi non comprende una dimostrazione geometrica euclidea oppure una complessa tabella di relazioni tra formule logiche¹⁴; nulla di più fuorviante. Nessuna riprovazione

che in un altro suo passaggio Holkot pratica la stessa strategia di Roseth – rinvio a Hester GOODENOUGH GELBER, *Introduction*, in ROBERT HOLCOT, *Exploring the Boundaries of Reason*, PIMS, Toronto 1983, p. 28-29.

¹² PARISOLI, *Da Baroco a Barocco: percorsi lacaniani*, p. 236-244, pagine dedicate al *pons asinorum*. In Euclide va ricordata anche la proposizione 20, quella secondo cui in ogni triangolo la somma di due lati è superiore alla lunghezza del restante lato. Proclo ricorda che gli Epicurei si burlavano di questo teorema, poiché qualunque asino che fosse partito da un estremo del lato per raggiungere del cibo posto all'altra estremità avrebbe saputo benissimo riconoscere il percorso più breve, senza nessuna triangolazione fra i due estremi, tale da formare un percorso più lungo: cfr. PROCLO, *Commento al I libro degli Elementi di Euclide*, Giardini, Pisa 1978, p. 260-263. Proclo risponde con rigore – p. 260, «sia pertanto anche evidente al senso che due lati del triangolo sono maggiori di uno; tuttavia, come ciò avvenga è compito della scienza dichiararlo» –, in maniera ironica si può dire che in questa storia c'è un modo asinino di concepire la matematica – un modo che ritroveremo in grandi pensatori come Hobbes o Hume –, ma l'asino buono sta dalla parte di Proclo.

¹³ Thomas HEATH, *A History of Greek Mathematics*, Dover, New York 1981, p. 354.

¹⁴ PARISOLI, *Da Baroco a Barocco: percorsi lacaniani*, p. 236-240. A pagina 237 è riprodotta una stampa che rappresenta il ponte degli asini; 236, è questa una fonte «posseduta dal Warburg Institute, stampa inserita in un manoscritto anonimo, in cui si vede il quadrato delle opposizioni, ampliato in tutte le sue connessioni e con tutti i nomi dei sillogismi validi – è divenuto l'*inventio medii* –, da cui un uomo traballante cade e sotto c'è una massa di asini, che si dedicano ad attività ludiche di ogni tipo, che lo attendono. Questa massa di informazioni sulla teoria sillogistica così derisa viene identificata per la prima volta dallo storico Carl Prantl in un commento di Thomas Bricot alle lezioni di Giorgio di Bruxell (cfr. Prantl, 1867, 200-201); la descrizione delle lettere che indicano la procedura è illustrata in

verso gli asini, semmai un loro elogio sottile; rispetto all'irruenza del cavallo di razza che pretendere di intuire pieno di sé, solo la dimostrazione formalmente pedante permette di accedere all'universalità della logica formale. Il rischio, semmai, è che dopo avere vestito i panni umili dell'asino, quei panni che sono la sola via al sapere formalmente ineccepibile, si possono rivestire i panni di una superbia che supera anche quella del cavallo purosangue. Questo in fondo rimproverava il pensiero rinascimentale alla logica formale quattrocentesca, ma l'atteggiamento scolastico resta una formidabile difesa della funzione della filosofia come tecnica – non già intesa in senso lato e stiracchiato – nel discorso teologico. La tecnica filosofica ci permette di entrare nel discorso simbolico dei rapporti tra filosofia e teologia.

Certo, ai miei occhi nel rapporto tra acqua e vino, la filosofia permette di innaffiare la vite, non solo di farla crescere, perché così si produce un grappolo migliore, non vi si aggiunge più acqua, senza in alcun senso allungare il mosto, ma senza l'acqua il piede di vigna da un lato prima non sarebbe arrivato a fine stagione, dall'altro poi con poca acqua avrebbe dato un frutto meno pregiato: siamo sempre di fronte al rapporto tra sintassi e semantica, nella tensione della pienezza del significato. Scoto non poteva non conoscere l'episodio biblico della torre di Babele, in cui la superbia produce un collasso dei linguaggi, ma conosceva certamente anche la prima conferenza di Bonaventura, tenuta alla fine della sua vita, raccolta come *Collationes in Hexaemeron*¹⁵. Bonaventura vi affronta la figura di Cristo come *medium*, termine che oggi traduciamo agevolmente con mediatore, ponendo Cristo come mediatore tra elementi opposti. Pare crearsi così anche un dubbio sulla generalità del principio di contraddizione, dato che tra gli opposti

un trattato, il sesto, *de arte inveniendi medium*, diviso in tre capitoli (Bricot, 1504, f. 128v B e successivi; Id., 1506, f. 96v B e successivi)». L'opera di Prantl evocata con la notazione abbreviata sono i *Geschichte der Logik im Abendlande*, bd. 4, Hirzel, Leipzig 1867, quella di Bricot sono invece rispettivamente *Expositio magistri Georgii Bruxellensis in logicam Aristotelis*, Lyon 1504, e *Expositio magistri Georgij Brucellensis in logicam Aristotelis*, Venezia 1506.

¹⁵ Il libro che mi ha introdotto alla portata sorprendente di questa conferenza straordinaria è Ewert H. COUSINS, *Bonaventure and the Coincidence of the Opposites*, Franciscan Herald Press, Chicago 1978, in particolare il cap. 5, "Christ the Center", che va da pagina 131 a pagina 159.

per questo principio non dovrebbe darsi *medium*. Cristo è comunque a fondamento di una pluralità di scienze, Bonaventura espone qui una teoria del sapere profondamente cristocentrica. Arrivati ad un certo punto, ci dice che la logica è la scienza del diavolo; si tratta di una verità profonda, dato che l'esasperata attenzione alla sintassi nella formulazione di ogni tesi può creare in noi un abito mentale che sollecita e infine realizza il sogno di autonomia – il sogno dei costruttori della torre di Babele, una illusione che ci fa perdere il buon sentiero. Il pericolo è reale e concreto, ma non per questo possiamo abbandonare il linguaggio; continuiamo a parlare anche se ci sono derive possibili, pure lo pseudo-Dionigi, con la teologia negativa, continua a scrivere e scrivere dell'oggetto di cui si può solo negare, e tuttavia egli pure afferma. L'attenzione precisa e puntuale alla sintassi può condurci all'Inferno, come ogni altra cosa peraltro, ma questo accade solo quando questa attenzione è radicalmente separata da ogni ambizione semantica. Se permane un ancoraggio semantico, la logica porta in Paradiso, almeno così ritenevano gli organizzatori degli studi scolastici per i sacerdoti. Credo che questa prima *collatio* di Bonaventura ci dia degli elementi fondamentali per comprendere l'atteggiamento intellettuale di Duns Scoto, non solo in quanto elementi assimilati per un travaso filosofico, quanto ancora prima in quanto elementi dell'approccio francescano, ed ancora prima di quello Scolastico in generale.

Non mi dispiace sviluppare le considerazioni minime sullo scotismo come forma di ascolto attivo, cogliere nel discorso del nostro co-dialogante (concedetemi questo *clin d'oeil* alla costruzione sintattica scotiana) degli elementi da associare alla propria strategia e restituirli nel co-dialogo affinché continuino il loro percorso. Si tratta ora di concludere.

Per insistere sull'importanza di non trascurare la dimensione sintattica, vorrei inserirmi nel discorso molto efficace di Andrea Nannini ed entrare in un tecnicismo. L'ho già evocato, la distinzione tra senso composito e senso diviso, un punto di passaggio obbligato per i lettori medievali dell'*Aristoteles latinus*, ancora oggi per i lettori dell'*Organon*: a prima vista, Scoto sembra ripetere una strategia tipicamente aristotelica, come ogni sacerdote istruito nell'università dell'epoca apprendeva sin dal suo primo esame. Ma, *pace* gli interpreti che vedono uno Scoto aristotelizzante, quando Scoto utilizza la distinzione tra senso compo-

sito e senso diviso sa certamente che il suo lettore non può non conoscerla, facendo parte del *corpus* della logica aristotelica alla base del percorso universitario medievale; la sintassi impiegata è quella della logica standard. Arrivati al momento dell'interpretazione, ossia in termini logici dell'attribuzione della verofunzionalità che introduce la semantica, Scoto utilizza una clausola che ci porta fuori dalla logica classica, ci fa entrare in una logica non-classica, non-aristotelica. La disgiunzione che descrive lo stato di cose presente non si può sciogliere: è vero che in questo momento o io sto scrivendo al computer oppure io non sto scrivendo al computer, ma non posso dire che né che è necessariamente vero che io stia scrivendo al computer, né che è necessariamente vero che io non stia scrivendo al computer, poiché non posso dire né che io sto scrivendo al computer, né che io non sto scrivendo al computer. Al contrario, nella logica classica ogni disgiunzione si può sciogliere nei suoi membri, ossia data la verofunzionalità della disgiunzione, saranno verofunzionali anche i suoi membri presi uno per uno.

Non è questo il caso nella *Lectura* I d. 39 di Duns Scoto. La sintassi del senso composito e del senso diviso è aristotelica, Scoto la usa tanto più volentieri quanto i suoi interlocutori sono abituati a manipolare la sintassi aristotelica, che hanno appresa sui banchi di scuola¹⁶.

¹⁶ Alfonso MAIERÙ, *Terminologia logica della tarda Scolastica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1972, p. 324-328 (in relazione alla modalità), p. 340-341 (Abelardo), p. 351 (Pietro Ispano), p. 355-356 (discute il commento agli *Analitici Primi* contenuto tra Wadding e Vivès, attribuendolo a Scoto, ma riconosciuto dagli editori critici della *Commissio Scotistica* come opera di indole scotista non attribuibile a Scoto stesso), p. 359-364 (Ockham), ed altro ancora – per una messa a punto sulle opere logiche di Scoto in generale, Edward BUCKNER, *On the Authenticity of Scotus' Logical Works*, in *Maimonides on God and Duns Scotus on Logic and Metaphysics*, edited by G. Klima - A. W. Hall, (Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics 12) Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2015, p. 55-84. Per rimanere sulla questione della *Lectura* I d. 39, a me pare che i brani scotisti citati da Maierù si possano facilmente accordare con essa, ossia che ci troviamo di fronte ad uno scotista che non altera il pensiero del suo maestro, anche perché nella discussione sui futuri contingenti Scoto mette in scena un'opzione di ontologia formale, non forgia uno strumento sintattico, bensì lo usa. Gli stessi problemi risulteranno sulla inconsistenza tra le opere logiche giovanili e le opere teologiche mature riguardo all'univocità, oltre agli opportuni riferimenti di Buckner a Giorgio Pini – editore di un testo scotiano sulla metafisica rilevante per l'approccio alle fasi del suo

La semantica non è affatto aristotelica, quella non è più aristotelica, poiché se il sistema fosse formalizzato in termini matematici vedremmo che gli assiomi non sono più gli stessi, dato che la semantica ontologica che Scoto vuole catturare è quella di un presente non-necessario. Si potrebbe ben dire che siamo di fronte ad una pagliuzza catturata da un occhio esasperato; concordo che sia una pagliuzza, ma affermo che lo strabismo verso le pagliuzze sia una cosa ottima nella costruzione di un discorso filosofico rigoroso. Non è uno strabismo privo di rischi; se non bilanciato da un corrispettivo interesse per la semantica del mondo, si può diventare come Pietro da Mantova, raffinato interprete della seconda metà del XIV secolo della logica sillogistica, ma talmente attento al formalismo esclusivamente sintattico da cadere in eccessi di involuzione sterile, così come il mondo rinascimentale non mancò di additarlo come esempio della sterilità scolastica¹⁷. Arriviamo agli strali feroci di Rabelais nella sua fantomatica e sinistra Bibliothèque de Saint-Victor, arriviamo al rigetto del bambino con l'acqua sporca¹⁸; Scoto ci insegna un'altra storia.

Solo una sintassi raffinata ci porta veramente ad una semantica soddisfacente, non perché la sintassi abbia la virtù euristica di identificare la semantica vera – questa illusione causò il declino della logica formale medievale –, bensì perché la sintassi raffinata ci permette di accogliere senza fraintendimenti quella semantica che ci viene da altra fonte¹⁹. I due elementi non sono mai disgiunti, la semantica deve essere vista più ancora che compresa, se possiamo riprendere l'immagine di Gilson. Del resto, la teoria del linguaggio permetteva ad Agostino di interpretare con efficacia il testo Rivelato, ma non ne assicurava la

pensiero, *Notabilia super Metaphysicam*, (CCCM 287) Brepols, Turnhout 2018 –, possono essere affrontati attraverso lo schema di un primo approccio scotiano prevalentemente sintattico, per poi sfociare in una adeguata ontologia formale: la tesi dell'univocità che si applica ad ogni oggetto del mondo è una tesi di ontologia formale, non già un significante sintattico del mondo aperto a semantiche a venire.

¹⁷ PARISOLI, *Da Barocco a Barocco: percorsi lacaniani*, p. 225-227, 235.

¹⁸ PARISOLI, *Da Barocco a Barocco: percorsi lacaniani*, p. 239.

¹⁹ La fonte della semantica, ossia della verofunzionalità, può essere questa o quella, si tratta di trovare una scaturigine di senso; certo per Duns Scoto la Rivelazione e le operazioni intellettuali condotte sul testo Rivelato occupavano un luogo privilegiato, in omaggio alla sua fede cristiana resa nei termini dell'analisi filosofica.

verità; questa, appunto, veniva dalla Rivelazione, che va vista forse più che compresa, anche se per vederla occorre avere una comprensione puntuale e precisissima della sintassi del mondo. Qui, per non intristire il buon vecchio Gilson che deplorava l'eccesso di partigianeria nella discussione storiografica, dobbiamo ricordare che tra le fonti della semantica vi sono molte scelte, e se la scelta contempla la Rivelazione biblica, si apre lo spazio di un contributo strategico di Tommaso d'Aquino, la *Summa contra Gentiles*. Ma sono certo che Gilson si allieta insieme a noi anche se ci fermiamo per oggi a lodare la grande impresa sintattica di Giovanni Duns Scoto, proprio perché ci apre la via per tante altre imprese dell'analisi umana.

Luca PARISOLI*

* Professore Ordinario di Storia della Filosofia Medievale nell'Università della Calabria e Direttore Scientifico del Centro Italiano di Scotismo (luca.parisoli@unical.it).