

Słowa kluczowe: John Duns Scotus, lie, moral act

Keywords: Jan Duns Szkot, kłamstwo, akt moralny

*Krzysztof Niewiadomski OFM Cap*¹

KRAKÓW, POLAND

ORCID: 0000-0002-9291-412X

INSEGNAMENTO DEL BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO SULLA MENZOGNA SULLO SFONDO DELLA TEORIA SCOTIANA DELL'ATTO MORALE UMANO

INTRODUZIONE

Il beato Giovanni Duns Scoto (1266-1308) fu uno dei principali rappresentanti della scuola francescana nella filosofia e teologia. Come un'eccellente studioso scolastico abbracciò con le sue ricerche il complesso della teologia, e anche una problematica morale. Lo scopo dell'articolo è avvicinare il lettore all'opinione del pensatore francescano, chiamato il *doctor subtilis*, sulla menzogna (per questo i primi capitoli contengono le perifrasi del suo insegnamento) e, prima di tutto, attraverso il prisma di questa dottrina, un'analisi del suo concetto dell'azione morale.

1 Krzysztof Niewiadomski OFM Cap – sacerdote, dottore di teologia morale (UPJP II). Abita nel convento dei cappuccini a Cracovia, dove anche svolge il compito sacerdotale. I suoi interessi di ricerca includono il personalismo e la teologia morale di Duns Scoto. Il suo indirizzo postale: ul. Loretańska 11, 31-14 Kraków (Polonia); e-mail: niewiadomski@kapucyni.pl.

1. Duns Scoto sulla menzogna

Il beato Duns Scoto nella *distinctio* 38 nel terzo libro dell'*Ordinatio*, la sua opera teologica principale, chiede se tutte le menzogne siano peccati? All'inizio, secondo un metodo scolastico, enumera le ragioni contro la tesi. Primo: Abramo promise che sarebbero tornati con Isacco dopo aver offerto il sacrificio ma ebbe l'intenzione di ucciderlo, allora mentì. Ma non è probabile che in quel momento peccasse, quando adempiva il comando di Dio. Secondo: Nel *Libro della Genesi* Giacobbe si spacciò per Esaù. Terzo, Giuseppe disse ai fratelli: „siete delle spie”. Disse anche che la coppa che usava per leggere il futuro era la stessa scoperta nel sacco di Beniamino, e quello non fu la verità. Poi, mentì Raab, Giuditta e Rachele, quando sedette sulla sella di un cammello nella quale furono nascosti gli idoli di suo padre, e spiegò, che non poteva alzarsi perché aveva le cose delle donne. Mentirono anche le ostetriche in Egitto, che le donne ebreo conoscono l'ostetricia. Non sembra, e non si dice, che peccassero, perché Dio, il quale non ripaga il male con il bene, „fece loro bene e le costrusse le case”. Poi, non è più grande peccato fare finta con le parole che con le azioni. Ma la menzogna o fare finta con l'azione non sempre è un peccato, che risulta dal fatto che re Davide simulò davanti al re Achis, e Jehu si finse un servitore di Baal, mentre volle sterminare i suoi adoratori. Non fu in questa simulazione nessuno da condannare, piuttosto quello fu lodevole, come un zelo nella fedeltà di Dio contro Baal. Alla fine di questa parte Duns Scoto osserva, che sant'Agostino esprime l'opinione contraria nella sua opera *De mendatio* (Scoto, 2007, n. 1-7).

Dopo questa introduzione l'autore elenca gli argomenti che ogni menzogna è un peccato mortale: poiché c'è un precetto e una legge naturale contro di esso: „Non fare agli altri ciò che non vorresti accadesse a te”, e nessuno vuole essere ingannato dal suo vicino quando lui dovrebbe esprimere i propri pensieri. Inoltre, tutto ciò che è contrario a qualche virtù o a un atto di virtù necessaria è un peccato grave, e la menzogna lo è perché è contraria alla verità, che è una virtù soggetta alla giustizia. Poi, mentire è un cattivo uso della voce. Come dice Platone nel *Timeo*, le parole servono ad indicare ciò che è nella volontà. Questo sembrarono esprimere le autorità citate da sant'Agostino in *De mendatio*, che dopo sono riportate anche nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (Scoto, 2007, n. 8-11).

Procedendo alla risoluzione del problema il *doctor subtilis* scrive, che la conclusione che mentire è un peccato, è condivisa universalmente da tutti. S. Agostino afferma, che non è saggio credere a chi è autorizzato a mentire. Ma in molte cose ci si deve fidare degli altri, altrimenti la vita sociale sarebbe impossibile. Pertanto, non si deve mentire, tuttavia, la ragione di ciò è spiegata in modo diverso da persone diverse. Alcuni sostengono che la menzogna sia quindi necessariamente un peccato, perché

necessariamente si allontana da Dio, che è la Verità, e la menzogna è contraria alla verità. Ma l'argomento contrario è che una bugia non si oppone direttamente alla Verità, ma alla verità di qualcosa di cui parla il bugiardo. Quindi, come il male opposto al bene creato non si allontana necessariamente dal sommo Bene increato, così ogni menzogna non si allontana dalla somma Verità (Scoto, 2007, n. 12-15).

Successivamente Scoto menziona un altro argomento: che si ritiene che l'atto è buono o cattivo per il suo oggetto (*ex obiecto*) nella specie (*genus*) morale. La specie, invece, deriva da qualcosa di potenziale, e quindi è essa stessa potenziale rispetto alle sue differenze. La prima cosa per la quale l'atto si costituisce nella specie morale, perché dopo possa essere determinato per certe circostanze come differenze, è il oggetto, poiché eccetto il bene della sua natura, la prima cosa che lo determina, perché sia come se potenzialmente (*quasi-potentialiter*) e materiale morale (*materialiter morale*), è l'oggetto. Quanto a questo si afferma che l'atto cattivo della sua specie non può essere mai buono, siccome nessuna circostanza può rimuovere questo male, il quale è *per se* dal oggetto. Mentire, invece, è un atto malvagio per il suo oggetto, poiché riguarda la materia (*materia*) inconveniente dell'atto (Scoto, 2007, n. 16).

Contro di esso si può dire, che non è più inappropriata o illecita la materia del falso dire, che la materia dell'assassinio di un uomo innocente e utile allo stato. Nonostante la materia illecita dell'assassinio, cioè l'uomo, può diventare lecito uccidere un tale uomo, se Dio revocasse il comandamento „non uccidere”; e non solo lecito ma meritevole, se Dio lo comandasse, come comandò ad Abramo riguardo a Isacco. Quindi per similitudine, o ragionamento a minori, può essere permesso di dire il falso se il comandamento fosse revocato. Perché è minor male togliere il vero giudizio del prossimo, o creare occasionalmente falsità nella sua opinione, che togliere la sua vita corporea, anzi, queste cose non si possono paragonare (n. 17).

Questo è confermato, poiché „non mentire” è un comandamento della seconda tavola dei comandamenti, la quale non vieta niente eccetto di fare male al prossimo. Se la menzogna è un male per questa ragione che danneggia il prossimo è possibile da fare, come meno cattiva che l'omicidio. Altrimenti sarebbe un comandamento della prima tavola, che non sembra essere probabile perché non svia da Dio direttamente. Anche dire la verità non ha Dio come il suo oggetto, quando qualcuno parla della qualsiasi cosa indifferente (n. 18). Poi, se qualcuno, essendo truffato, dice qualcosa, e crede che questa è la verità, il suo atto di dire ha la stessa materia che la bugia. Ma quell'uomo crede, che questo è la verità, allora non pecca, dunque non c'è qui peccato dal oggetto (n. 19).

Infine Scoto nota, che mentire per natura sua riguarda una cattiva intenzione di truffare (il terzo modo di esposizione della malizia della menzogna). Allora

anche se alcuni atti, i quali non sono connessi con la cattiva intenzione, potrebbero essere buoni a causa di qualche buona circostanza, ma l'atto con la cattiva intenzione non può essere buono mai, perché è connesso con la mala volontà. Questo si può spiegare così: sebbene azione e malizia non siano unità per se stesse, si può dare un nome all'atto, il quale non solo significherebbe l'atto o la sua deformazione, ma l'insieme, come è stato dato il nome di „commettere adulterio” per designare non solo un atto di rapporto sessuale naturale, ma la sua deformazione con la moglie di qualcun altro. Nello stesso modo il nome „furto” non è dato solamente per designare l'atto di portare via qualcosa, ma di prendere una cosa di altra persona contro la sua volontà. Questa totalità non può essere buona, ma il suo *substratum* può esistere senza deformazione (per esempio portare via una cosa di qualcun altro). Allora parlare può essere senza peccato, ma parlare con intenzione di imbrogliare è sempre peccato (n. 20-21).

2. Tipi di menzogna e risoluzioni di questioni particolari.

Duns Scoto scrive che in seguito si deve considerare quali sono i tipi di menzogna. Basta enumerare tre tipi: bugia dannosa, ufficiosa e giocosa. La bugia dannosa ferisce ed è pericolosa per sua natura per chi è imbrogliato e per chi si parla male. E se inganna qualcuno sulla religione cristiana, cioè sulla fede o sui costumi, ecc., è peccato mortale. Se concerne la vita terrena, fedeltà coniugale o i beni temporali, il danno dipende da questi beni. Generalmente è peccato mortale, perché è vietato direttamente dal comandamento: „Non testimoniare il falso contro il tuo prossimo”. La testimonianza falsa non è solo quella in tribunale, chiunque parla qualcosa sapendo, che non è la verità, e fa male a colui su di cui parla o a chi parla, dice una falsa testimonianza (Scoto, 2007, n. 22-23).

Poi Scoto spiega che la bugia ufficiosa è quella utile a qualcuno e la quale non danneggia nessuno. Invece giocosa è un racconto nel quale tutti sanno che non è la verità e non è detta come una verità. Poiché gli ascoltatori non sono imbrogliati, anche quello che parla non ha l'intenzione di truffare e le sue parole non sono da credere di sua natura, non esprimono nessuna opinione sulla verità. La bugia è giocosa anche quando qualcuno scherzando ha l'intenzione di imbrogliare, ma il truffato non subisce un grande danno. Interessante, che Scoto dà come un esempio di bugia giocosa anche la situazione quando Giuseppe disse ai fratelli, che sono delle spie, e lo stesso fa sant'Agostino (n. 24-25).

Su questi due tipi di bugia: ufficiose e giocose, si dice comunemente che non sono peccati mortali nel caso di uomini imperfetti, perché non sono in se stesse contro l'amore, neanche contro le cose necessarie secondo lo stato di quelle persone. Ma alcuni dicono riguardo a uomini perfetti, che nel loro caso queste bugie sono peccati mor-

tali, perché diminuiscono loro autorità e danneggiano gli ascoltatori, dando scandalo. Contro questo si può dire, che nessuna circostanza fa quello, che per alcuni sarebbe un peccato veniale, ma per gli altri mortale, ad eccezione di una persona che è obbligata a fare qualcosa che non si applica agli altri. Ma un uomo perfetto non si è impegnato a dire la verità con un voto o un giuramento più che gli altri cristiani, allora la circostanza della persona non trasforma il peccato veniale in mortale (n. 26-28). Inoltre, una bugia ufficiosa o giocosa non scalfisce l'autorità del giudizio o dell'insegnamento dei prelati, i quali sono nello stato di perfezione praticata, esercitando il suo impegno, ma questo lo fa la bugia ripetuta o l'abitudine di mentire (n. 30-32). Allora anche gli altri atti di queste persone, non connesse con il suo ufficio, non sono un peccato mortale, se escludiamo la circostanza dello scandalo.

Se parliamo delle persone nello stato di perfezione (lo stato, non l'ufficio), anche loro non sono obbligate più degli altri a questo che è perfetto, solo alle cose connesse con i loro voti. Poiché non hanno preso la carica di cura pastorale, quando non fanno il compito di perfezione (insegnare, predicare), non peccano mortalmente dicendo la bugia ufficiosa o giocosa, ad eccezione dello scandalo, perché gli imperfetti possono essere scandalizzati di più dalle loro parole, che degli altri. Ma l'azione non può essere giudicata sulla base dello scandalo che l'accompagna o no. Generalmente secondo la legge del Vangelo, si deve evitare sempre di scandalizzare i piccoli, anche con gli atti moralmente indifferenti (come mangiare la carne in *Lettera ai Corinzi*) o connessi con il male veniale. Ma lo scandalo dei farisei non deve essere evitato. Concludendo, sulla base del rischio dello scandalo non si può giudicare la natura stessa dell'atto morale. Ma quando un atto singolare o ripetuto è scandaloso per gli ascoltatori, la giusta ragione (*recta ratio*) raccomanda che a motivo dell'amore o della salute degli ascoltatori si deve evitare lo scandalo (n. 33-35).

Secondo un metodo scolastico alla fine della riflessione vengono spiegati gli argomenti contrari. Abramo non disse contro quello, che ebbe in mente, perché, come dice Giuseppe Flavio nel libro *Antiquitatum*, quando camminavano con Isacco, lo informò, che Dio lo avrebbe risuscitato. Abramo non dubitò della promessa di Dio e disse ai servi: „Noi ritorneremo da voi”. Il grande patriarca non mentì, perché la sua vita fu esemplare. Alcuni si sforzano molto per salvare Giacobbe e gli altri patriarchi dell'Antico Testamento che non mentirono, ma questo non è ragionevole, perché ebbero la legge imperfetta e poca grazia di Dio, mentre noi diciamo le bugie avendo una legge nuova e l'abbondanza della grazia. Ma per quanto riguarda Giuseppe, perché fu un perfetto esecutore della legge di Dio, si può dire che la sua bugia contro i fratelli non fu altro che giocosa. Si vede questo dal risultato della storia: alla fine Giuseppe rivelò la verità a loro, prima li fece spaventare, perché furono degni della punizione, anche più grande dell'intimorimento (n. 36-38).

Non si devono scusare Raab, le ostetriche e Rachele, anche la Sacra Scrittura non fa commento su loro imbrogli ma loda una provvidenza su Raab. Sulle ostetriche ci sono varie opinioni. Forse probabile è quella che spiega, che Dio costruì le loro case perché loro ebbero il motivo dell'amore e le premiò con i beni temporali, però non con i beni eterni a causa del peccato di bugia. Ma più probabile è che la bugia fu officiosa, perché fu utile per salvare i piccoli Ebrei e non danneggiò nessuno, e per questo Dio le ripagò per la loro buona volontà, e anche non li privò della vita eterna per il loro peccato, il quale fu solo veniale (n. 39-40).

Quando si tratta di Giuditta, si dice che non mentì su nulla, perché quando parlava con Oloferne non ebbe l'intenzione di dire a lui, ma a Dio. Non fu obbligata di dire secondo l'intenzione del ascoltatore, ma poté parlare secondo la propria intenzione. Ma se accettiamo questa opinione niente sembra essere certo nella lingua umana, e nessuno sembra mentire. Allora possiamo accettare, che la bugia di Giuditta fu utile per la sua gente, ma di danno per Oloferne. Questa utilità è più importante dalla dannosità, poiché il bene del popolo vale più del bene delle persone private, particolarmente infedeli (n. 43-45).

Alla fine Scoto spiega il caso di simulazione. Qualcuno può fare finta con segni lodevoli, che possiede un bene il quale non esiste in realtà, per esempio si può fingere devozione con atti di adorazione o genuflessioni. Questo è ipocrisia e peccato mortale. Un altro può fingere che non c'è male in lui con il nascondere i segni di malizia o mostrare i segni contrari. L'ultimo sembra essere l'ipocrisia, per esempio quando un dissoluto, ascoltando una conversazione su donne, sputerebbe come segno della sua purezza. Nel caso di nascondere i segni di malizia dice Is 3,2: „Essi ostentano il loro peccato come Sòdoma: non lo nascondono neppure”. Allora nonostante che una malizia sia già nel cuore, ma addizionando l'atto esterno sarebbe addizionare il male al male. In materia indifferente qualcuno può compiere degli atti i quali sono segni di qualcosa della sua natura. Un altro può fare cose, le quali non sono segni presi dalla sua natura, ma lui sa che per i presenti hanno un significato. Per esempio, una sudorazione dalla sua natura è un segno di fatica o di indebolimento fisico. Schiumare invece, quando la saliva scorre sul mento (come fece Davide davanti al re Achis) non è dalla sua natura un segno di mente malata, ma dalle circostanze si può pensare così (n. 47-49).

Scoto dice che generalmente la simulazione, nel primo e nel secondo modo (n. 47 e 48), è peccato, spesso mortale, perché è l'ipocrisia. Il terzo modo è lodevole. In materia indifferente la simulazione potrebbe essere cattiva, ma non a causa della materia, per esempio qualcuno può causare sudorazione anche senza lavoro. Ma la simulazione di secondo tipo (come quello di Davide) in materia indifferente non è mai peccato. Ma fare finta per Jehu non si può giustificare, perché tranne quella

simulazione, la quale forse avrebbe potuto scusare, aggiunse la menzogna, che la sua offerta fu per Baal. Questa bugia, anche se nella sua intenzione ufficiosa in un certo senso, perché distruttiva per il culto di Baal, ma infatti fu dannosa dalla sua natura, non per questa ragione che portò la morte degli altri, ma perché rafforzava il culto di Baal. Anche se lo scopo della menzogna fu la distruzione e la persecuzione del culto di Baal, fu riprovevole, perché Jehu non abbandonò i vitelli di Geroboamo neanche diventò vero adoratore del Dio d'Israele (n. 50-51).

3. Cosa si può dire del concetto scotiano dell'atto morale sulla base del pensiero del *doctor subtilis* sulla menzogna?

Il definitivo argomento per l'inammissibilità della menzogna è la cattiva intenzione (n. 20). Perciò è importante un'analisi dei casi particolari della menzogna. Per esempio, Abramo non espresse niente in cui non credette, allora il suo atto non è una materia che sarebbe abbracciata dal tema di questo articolo. Invece Giuseppe e Davide confermarono la falsità con le parole o il comportamento. Scoto giustifica Giuseppe, scrive, che lui disse la bugia giocosa, senza peccato, e lo chiama un perfetto servo della legge Divina (*perfectus servator Legis divinae*). Giuseppe non peccò perché non lasciò i suoi fratelli nell'ignoranza dalla fine, dopo un certo tempo rivelò loro la verità. La bugia non fece loro male ma bene, poiché meriterebbero una pena più grande. Invece la simulazione del re Davide riguardò una materia indifferente e non fu un segno naturale di qualcosa, ebbe significato solo grazie alle circostanze. La sua simulazione non danneggiò nessuno. Allora l'attenzione dell'autore si focalizza sulle varie circostanze nella pratica della vita, particolarmente sulla prima di loro cioè l'intenzione.

Per capire meglio il pensiero di Scoto sulla menzogna e sull'atto umano ci si deve riferire ad altri brani dei suoi scritti, dove tratta del tema della struttura dell'azione morale. Nel secondo libro dell'*Ordinatio*, nella *distinctio* 40, il *doctor subtilis* pone una domanda: se il fine dell'agente della azione basti per specificare l'azione come moralmente buona? Dà una risposta negativa. È necessaria una connessione di tutto, che è conveniente per un atto secondo giusta ragione (*recta ratio*), cioè di tutti i fattori i quali hanno un significato morale². Per Scoto anche l'oggetto non

2 La bontà dell'atto morale risulta da aggregazione di tutto che è conveniente per questo atto, secondo la giusta ragione. La giusta ragione impone quali: oggetto, modo, le circostanze sono qui convenienti, non solo il fine. La prima ragione di questa bontà deriva dalla convenienza dell'atto con l'agente, per la quale si può chiamare un atto come atto morale, perché è fatto in modo libero. Questa prima ragione è comune per un atto buono o cattivo, perché non c'è niente di lodevole o biasimevole se non dalla volontà. La seconda ragione è dall'oggetto. Se l'oggetto è conveniente per un atto, l'atto è buono dalla specie, ma ancora indifferente riguardo alle bontà ulteriore. La bontà ulteriore è data dalle circostanze speciali (*ex circumstantiis specialibus*). La prima circostanza è il fine principale, ma esso non basta senza le altre circostanze, come la forma (affinché diventi nel modo dovuto), e quelle circostanze più esterne, come quando e dove (Scoto, 2001, n. 8-10).

basta per dare una valutazione morale dell'atto (eccetto l'amore o l'odio di Dio). L'oggetto dà solo la prima bontà di base³.

Un tale approccio al problema è coerente con la metafisica di Scoto. I grandi scolastici erano in grado di integrare l'insieme della teologia e della filosofia in un sistema unico, con tutti gli elementi coerenti: metafisica, antropologia, epistemologia, etica. Secondo Scoto l'ultima realtà dell'ente è l'ecceità (*haecceitas*)⁴. Anche un atto morale è un ente. Allora l'oggetto vuole ulteriori modifiche, prima che l'atto morale raggiunga il suo valore definitivo (Stamm, 2000, p. 71)⁵. In anticipo non si può dire, se un atto sia buono o cattivo. Tutti i livelli dell'atto, tutte le circostanze, devono consistere in una totalità degli elementi armonizzati. Per Scoto l'oggetto non basta per valutare l'atto morale, si può farlo solo sulla base dell'ultima realtà dell'atto.

Nella diciottesima *Disputa quodlibetale*, elaborando il tema dell'atto interno ed esterno, il *doctor subtilis* vuole esaminare le condizioni dell'atto buono e cattivo. Secondo lui, perché l'atto sia buono, è necessaria la pienezza (*integritas*) di tutto che secondo la giusta ragione è conveniente a questo atto ed alla persona, la quale lo compie (Escoto, 1968, n. 8, Galkowski, 1993, p. 102). Ma questa bontà può essere chiamata morale soltanto quando qualcuno ha la facoltà e la possibilità di decidere delle cose convenienti, altrimenti la bontà è solo naturale (Escoto, 1968, n. 10). Per una valutazione morale si deve prendere in considerazione la natura dell'agente, la facoltà con la quale si agisce e l'essenza dell'atto (*ratio quidditativa*) (n. 13).

3 Scoto nota che gli atti si definiscono non sulla base solamente di un oggetto, ma di un oggetto con le circostanze. La malizia proviene da questa connessione non dal solo oggetto (Osborne, 2014, p. 172-175).

4 Ogni individuo ha la sua natura specifica, differente dalla forma presa dalla specie. Questa forma individualizza l'ente ed è sopra della specie ed è aggiunta, per esempio una causa, che il sasso è questo concreto sasso. Nelle sue opere tarde (*Ordinatio* e *Reportatio*) Scoto non riconosce il principio di individualizzazione come una forma, ma come una unità reale dell'ente, l'unione la forma concreta con la materia concreta (Surzyn, 2008, p. 126).

5 Esiste una triplice bontà morale secondo i seguenti gradi: La prima di loro è chiamata la bontà dalla specie (ex genere), la seconda può essere chiamata la bontà dalla virtù o dalle circostanze, la terza è bontà dall'accettazione di Dio, che causa un premio di Dio. La prima appartiene alla volontà dalla necessità di concordare questo atto con la giusta ragione, non soltanto per questo, che è conveniente a un atto dalla natura (come il sole per la vista). Questa prima bontà morale è chiamata *dalla specie*, perché è come se la materia rispetto a ogni successiva bontà morale, poiché un atto può essere formato per le circostanze, è come potenziale. La seconda bontà appartiene alla volontà perché è generata da essa con tutte le circostanze le quali sono dettate dalla giusta ragione come necessarie per la bontà, perché la bontà proviene dalla causa integrale (come dice Pseudo-Dionysius Areopagita nel *De Divinis Nominibus*). La terza bontà appartiene all'atto dal fatto che, supponendo una doppia bontà già descritta, l'atto nasce conforme al principio del merito (il quale è la grazia o l'amore) o secondo l'inclinazione dell'amore. Un esempio della prima bontà: fare l'elemosina. Un esempio della seconda bontà: fare l'elemosina dalle sue proprietà per un povero, il quale ha bisogno, nel posto più adatto per lui, per amor di Dio. Un esempio della terza: farlo non solo dall'inclinazione naturale, come potrebbe fare un peccatore dalla compassione naturale, ma anche dall'amore (ex caritate), per la quale l'agente è un amico di Dio in tutto ciò che concerne il suo atto (Scoto, 2001, n. 28-32).

Da questi tre fattori si può dedurre quale oggetto (*obiectum*) è conveniente per questo agente e atto. Una determinazione dell'oggetto è la prima determinazione in genere morale, ma essa non differenzia l'atto dal punto di vista morale, ma come se potenzialmente lo fa capace di ricevere la determinazione morale⁶, perché quando l'atto ha l'oggetto conveniente per l'azione e l'agente, è capace di prendere determinazioni dalle circostanze (n. 14).

San Tommaso d'Aquino invece dimostra l'inammissibilità della menzogna in altro modo. Indica prima di tutto un oggetto dell'atto, che determina il suo genere, il quale è un fattore decisivo nella valutazione morale. Per questo san Tommaso non permette di mentire anche nella legittima difesa (Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, II-II, q. 110, a. 3)⁷. Alcuni etici invece formano argomento per l'accettabilità della menzogna comparandola con l'omicidio per legittima difesa (un argomento *per analogiam, a simile*) (Ślipko, 1967, p. 290–291, 2010, p. 75).

Vale la pena completare le suddette riflessioni con gli elementi dell'epistemologia di entrambi autori menzionati. Nella metafisica tomista la singolarità viene dalla materia, e le cose afferrate coll'intelletto devono essere conformati alla natura della facoltà conoscitiva. Poiché l'intelletto è spirituale, allora per san Tommaso l'intelletto *per se, sensu stricto*, non conosce gli esseri singolari, ma solo gli

6 Ex rationibus istorum trium concludi potest quid sit obiectum conveniens tali actui, ut est talis agentis; puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non autem super illud quod non est natum esse nutrimentum, sicut lapis vel aliquid huiusmodi, quod licet alii animali esset nutrimentum non tamen homini. Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris, non tamquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potenziale receptivum determinationis moralis; quia quando actus habens obiectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis secundum circumstantias ordinatas; propter quod dicitur ex obiecto actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potenziale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens solam bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specifica in genere moris (Escoto, 1968, n. 14).

7 In nessun modo può essere buono e lecito ciò che è cattivo nel suo genere, poiché la bontà richiede il concorso ordinato di tutti gli elementi: infatti «il bene deriva dal concorso integrale delle cause, il male invece da ogni singolo difetto», come scrive Dionigi [De div. nom. 4]. Ora, la menzogna è cattiva nel suo genere, poiché è un'azione che si esercita su una materia sconveniente: essendo infatti le parole per loro natura espressioni del pensiero, è cosa innaturale e sconveniente che uno esprima con le parole ciò che non pensa (Tommaso d'Aquino, 2009).

La menzogna, come si è visto [nel corpo], è un peccato non solo per il danno che arreca al prossimo, ma per il suo intrinseco disordine. Ora, non si può fare uso di una cosa illecita e sconveniente per far fronte ai danni o ai bisogni del prossimo: come non è lecito rubare per fare l'elemosina (eccetto il caso di necessità estrema, in cui tutto è comune). Non è quindi lecito dire bugie per stornare un pericolo da qualcuno. È lecito però nascondere prudentemente la verità con qualche scusa, come spiega S. Agostino [Contra mendacium 10] (Tommaso d'Aquino, 2009, q. 110, a. 3, ad 4).

universali⁸. L'intelletto è in un contatto solo con le forme, le quali sono generali, e può conoscere gli esseri singolari grazie alle immagini dell'intelletto, le quali sono rappresentazioni degli esseri reali (Pañpuch, 2006, p. 264-266).

Duns Scoto insegna, che l'intelletto umano è in grado di conoscere direttamente gli esseri materiali (Merino, 2009, p. 64). Può farlo tramite l'intuizione, la quale, secondo il *doctor subtilis*, è *simplex apprehensio* senza mediazioni delle idee generali (Salamon, 2007, p. 188-189). Non sembra strano, che per san Tommaso la base della valutazione morale sia l'oggetto dell'atto, invece Scoto accentua l'azione concreta nella sua totalità, perché l'essere singolare e concreto si colloca al centro della sua metafisica e gnoseologia. Nella teologia morale prevale la concezione tomista dell'atto come più semplice e più facile da usare nella vita quotidiana, ma come ogni generalizzazione, può condurre a difficoltà in alcune situazioni concreti, per esempio nel caso della difesa del segreto. Uno dei principi di approccio tomista è il divieto degli atti con gli oggetti cattivi, menzionati già nella *Etica Nicomachea* di Aristotele (Aristotele, 1979, p. 50, l. 2, c. 6). L'atto con il oggetto cattivo non può essere mai buono, ma le circostanze cattive possono cambiare l'azione buona in cattiva.

CONCLUSIONE

Giovanni Duns Scoto vuole dare coerente ragione della convinzione che la menzogna è un peccato. La bugia può essere contro qualche verità delle cose, ma non contro la somma Verità, per questo lui non riconosce questo motivo come causa della malizia morale (n. 15). Il *doctor subtilis* non presuppone che la menzogna è necessariamente cattiva dall'oggetto, perché il divieto della bugia non appartiene dalla prima tavola dei precetti e secondo lui dall'oggetto solo l'odio di Dio è male. Il solo argomento per inammissibilità della menzogna è la mala intenzione.

Per valutare l'azione umana nel modo ispirato da Scoto si deve esaminare l'atto a livello della sua pienezza nella realtà, con tutte le circostanze. Per questo ci vuole un dettagliata descrizione fenomenologica. Non basta confrontare l'azione con la norma, la quale vieta l'oggetto cattivo. C'è bisogno anche di una precisa

8 Il nostro intelletto non è in grado di conoscere in modo diretto e immediato il singolare delle realtà corporee. E lo deduciamo dal fatto che la radice della singolarità per le realtà materiali è la materia individuale, e d'altra parte il nostro intelletto conosce, come si è visto [q. 85, a. 1], astruendo l'aspetto intelligibile da tale materia. Ma ciò che viene astratto dalla materia individuale è un universale. Quindi il nostro intelletto ha conoscenza diretta solo degli universali. Tuttavia esso è in grado di conoscere i singolari indirettamente, mediante una certa riflessione: poiché, come si è già spiegato [q. 84, a. 7], anche dopo aver astratto le specie intelligibili non può con esse passare all'atto dell'intellezione senza volgersi ai fantasmi, nei quali appunto vede le idee, come scrive Aristotele [De anima 3, 7]. Quindi l'intelletto conosce direttamente l'universale mediante le sue specie intelligibili, e indirettamente i singolari che sono rappresentati dai fantasmi (Tommaso d'Aquino, 2009, P. 1, q. 86, a. 1).

analisi della norma morale. Nella norma „non mentire” la cosa essenziale è „non danneggiare nessuno”, perché tranne la bugia dannosa, c’è anche l’ufficiosa e la giocosa. Sulla base dell’analisi di questo tipo Scoto giudica che la bugia per esempio di Giuseppe, come giocosa, non è un peccato. Possiamo immaginare situazioni più recenti. Nel caso dei partigiani o degli Ebrei nascosti dai nazisti la norma dice „non dire dove sono, perché i nazisti non hanno diritto a sapere questo. Le parole possono causare la loro morte per mano degli oppressori”. Nessun danno viene da questo, che i nazisti si sbagliano sul luogo dove è situato nello spazio qualche persona, ma il danno vero è causare la loro morte. Allora il più profondo senso della prescrizione „non mentire” è „non fare danno con l’insincerità”.

L’attenzione focalizzata sulla concretezza dell’atto, non sulla sua specie risultante dall’oggetto, non è il soggettivismo morale, perché non significa deviare dai principi morali, come si può vedere nelle dettagliate soluzioni del problema della menzogna presentate dal Beato Duns Scoto.

Bibliography:

- Aristotele. (1979). *Etika nicomachea*. Trad. F. Amerio. Brescia: La Scuola Editrice.
- Escoto, D. J. (1968). *Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe*. Madrid: La Editorial Católica.
- Gałkowski, J. W. (1993). *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Duns Szkota*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Merino, J. A. (2009). *Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico e teologico*. Assisi: Porziuncola.
- Osborne, T. M. (2014). *Human action in Thomas Aquinas, John Duns Scotus & William of Ockham*. Washington: The Catholic University of America Press.
- Pańpuch, Z. (2006). Czy intelekt poznaje byty jednostkowe. W: A. Maryniarczyk (red.), *Św. Tomasz z Akwinu o ideach, O wiedzy Boga* (263-268). Lublin: Wyd. KUL.
- Salamon, G. W. (2007). *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Stamm, H.-M. (2000). *Das Moralisch Gute bei Johannes Duns Scotus*. W: H. Schneider (red), *Johannes Duns Scotus. Seine Spiritualität und Ethik* (63-75). Kevelaer: Butzon & Bercker.
- Surzyn, J. (2008). Zasada jednostkowania: analiza koncepcji Jana Duns Szkota. *Folia Philosophica* 26, 105-133.

- Scoto, D. J. (2001). *Opera omnia. Ordinatio*. Volume 8. Vaticano: Typis Vaticanis.
- Scoto, D. J. (2007). *Opera omnia. Ordinatio*. Volume 10. Vaticano: Typis Vaticanis.
- Ślipko, T. (1967). Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu, *Studia Philosophiae Christianae* 3, 279-301.
- Ślipko, T. (2010). *9 dylematów etycznych*. Kraków: Petrus.
- Tommaso d'Aquino. (2009). *Somma teologica. Nuova Edizione In Lingua Italiana*.
Pobrano z: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_\(p_Centi_Curante\),_IT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_(p_Centi_Curante),_IT.pdf), Dnia (11.05.2023).

TEACHING OF BL. JOHN DUNS SCOTUS ABOUT A LIE ON THE BACKGROUND OF HIS THEORY OF A HUMAN MORAL ACT

SUMMARY

The paper undertakes a study on the issue of a lie in morality, in the theory of Bl. John Duns Scotus. The Franciscan theologian shows iniquity of this act on the basis of a bad intention. The object alone isn't sufficient for a final moral qualification. This teaching is consistent with Duns Scotus' theory of the moral act and it confirms it. It harmonizes with his metaphysics and epistemology.

Article submitted: 24.05.2023; accepted: 10.07.2023.