

VIA SCOTI

(Lauriola Giovanni ofm)

Parlare di un autore medievale è sempre impresa ardua e impervia. Il semplice riferimento storico [al medievo] provoca un certo effetto in chi legge o ascolta, a causa del generale senso negativo che di esso si ha, suscitando quasi sempre una forma di "pre-giudizio" o di "sospetto", più o meno giustificato. La prevenzione aumenta se questo autore si chiama Giovanni Duns Scoto¹, a motivo della intricata storia della sua "recente" conclusione del processo di beatificazione, che ha certamente risvegliato con più audacia l'attenzione degli studiosi non solo di cose medievali, ma anche di cose contemporanee.

Parlare oggi di metodo in un autore medievale, qual è appunto Duns Scoto, può anche sorprendere gli esperti, dal momento che non è stato dedicato ampio spazio a tale argomento². Il problema del metodo in Duns Scoto, perciò, costituisce una delicata e difficile questione che non trova facile soluzione adeguata, sia perché la metodologia medievale è molto lontana da quella moderna, sia perché non esistono specifiche trattazioni che ne facilitano la comprensione.

A queste difficoltà oggettive, intende ovviare il presente lavoro³, che si presenta più come ricostruzione ideale, che come esposizione sistematica della metodologia di Duns Scoto, frutto più di esperienza trentennale che di evidenti indicazioni strutturali, più di intuizione basata sul modo di procedere del Dottor Sottile nella ricerca della verità, che di deduzioni generali. Per comodità, si divide l'esposizione in una parte generale e una parte specifica, l'una più intuitiva e l'altra più analitica.

¹In proposito cf dello stesso Autore *Sintesi del processo di canonizzazione di Giovanni Duns Scoto*, in *Studi Francescani*, 90 (1993) 385-407.

²Eccetto il lavoro di C. Balic, *De methodo Ioannis Duns Scoti*, in *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, Romae 1968, I, 395-422, non credo ci siano altri di grande respiro.

³Che costituisce la parte centrale della "prolusione" tenuta dall'A. nell'inaugurazione dell'anno accademico 1993-94 dello Studium Biblicum Franciscanum di Gerusalemme, il 14 novembre 1993.

1 - Metodologia generale: “Ora et cogita, Cogita et ora”

La metodologia generale di Duns Scoto è stata recentemente proposta con la sintetica e felice espressione “Ora et cogita, Cogita et ora”, pregare pensando e pensare pregando⁴. L’espressione, pur avendo delle assonanze con il classico motto benedettino “Ora et labora”, prega e lavora, non ne dipendente. Esso corrisponde alla realtà propria del lavorare francescano, che traduce fedelmente il pensiero dell’Apostolo Paolo ripreso nella *Regola* di Francesco d’Assisi; e al modo di filosofare introdotto da Agostino e Anselmo con il *credo un intelligam*.

Una traduzione traslata del motto potrebbe essere: "Duns Scoto Maestro di spiritualità, di mistica, di contemplazione"... Interpretazione che suona strana e provocatoria per chi è abituato a considerarlo unicamente nella veste di filosofo o in quella di teologo speculativo.

Duns Scoto è sì un filosofo, è sì un teologo, ma non è solo filosofo né solo teologo. Continuare a considerarlo semplicemente tale costituisce una visione limitativa e manchevole nei suoi riguardi. Egli è principalmente un maestro di spirito, un maestro di vita mistica.

Alla personalità di Duns Scoto è nociuto proprio questa conoscenza incompleta e anche fuorviante. La trascuratezza della dimensione contemplativo-mistica del suo pensiero ha contribuito a non farlo conoscere nella sua complessa realtà e, quindi, a non farlo amare a sufficienza. È stato considerato “ingiustamente” un arido speculativo avulso dalla concretezza reale e quotidiana. Tutto il contrario!

E' proprio questa immagine distorta e antistorica che il “motto” si propone di correggere e di togliere dalla mente dei più, attraverso la conoscenza diretta dei testi scotiani e la diffusione del suo pensiero. Nell’ambito della metodologia generale viene approfondito l’aspetto spirituale-mistico di Duns Scoto; mentre in quello specifico, l’aspetto filosofico-teologico; pur sapendo della reale difficoltà nel distinguere i due aspetti, che sono inscindibili e complementari.

a) *Aspetto mistico della Via Scoti*

L’aspetto mistico del metodo di Duns Scoto viene evidenziato dal comune concetto di ermeneutica generale: l'uomo è il suo stile, l'uomo è la sua opera, l'uomo è figlio del suo

⁴È il motto del Centro Studi Personalisti "G. Duns Scoto" con sede in Castellana Grotte, presso il Convento "Madonna della Vetrana", di cui l'A. è presidente.

tempo. Concetto che traduce un principio metafisico, molto caro anche a Duns Scoto, e cioè nell'effetto riluce qualcosa della sua causa.

Il motto *ora et cogita, cogita et ora* costituisce uno degli aspetti poco noti della personalità del Dottor Sottile. Il continuo scambio tra pensiero e preghiera, tra preghiera e pensiero non lo si coglie se non si ha una certa dimestichezza con i suoi scritti e con la stessa realtà spiritual-mistica da lui vissuta⁵.

Pur sotto la veste teoretica delle delicate e "sottili" trattazioni scolastiche, Duns Scoto rivela segni di una ricchezza spiritual-mistica, ruotante intorno al concetto di Dio come Essere-Amore, che fa il massimo dono di sé in Cristo Gesù, il *Summum Opus Dei*, il Capolavoro di Dio.

La sua dottrina spirituale è talmente concreta che paradossalmente afferma: se una concezione teologica non produce frutti maturi di vita spirituale *ad luxuriam reducitur*, che, in termini moderni, potrebbe significare: se lo studio è fatto per la semplice speculazione o curiosità intellettuale, è come se ci si crogiola nella tentazione della lussuria. Interpretazione che trova conferma nel rapporto che egli stabilisce tra pietà e scienza: la pietà è migliore della scienza e può stare anche senza della scienza, ma la scienza non può stare senza della pietà. Principio che io completo così: "*scientia sine pietate inflat*": la scienza senza pietà gonfia; "*pietas sine scientia aberrat*": la pietà senza scienza conduce all'errore; e "*scientia cum pietate aedificat*": la scienza insieme alla pietà edifica.

⁵Se per mistica si accetta il significato generico di ultimo stato di perfezione della vita spirituale, in cui l'uomo giunge alla comunione-unione con Dio in Cristo, allora si può parlare anche di mistica scotiana nell'alveo di quella francescana. Nella tradizione francescana, infatti, è molto sviluppato il senso mistico e contemplativo della vita spirituale, tutta concentrata nel mistero di Cristo totale, che costituisce l'oggetto specifico della stessa mistica. La vita spirituale di Francesco ha origine proprio dall'incontro con il Cristo crocifisso di S. Damiano e si completa con il Cristo crocifiggente della Verna, attraverso la mediazione dell'esperienza del Cristo crocifissato nei poveri, negli ammalati, negli esclusi... Nel Cristo totale, Francesco scopre l'amore di Dio in tutte le dimensioni evangeliche. La concreta scoperta del Cristo assume in Francesco un valore e un significato fino a quell'epoca mai raggiunti dai cristiani, benché fossero diffuse le elevazioni mistiche di Bernardo e di Ugo di S. Vittore.

Tutti gli episodi salienti della chiamata di Francesco sono illuminati e imbevuti della regalità di Cristo. La voce del crocifisso di s. Damiano, che lo invita a riparare la sua Chiesa; il sogno di Spoleto che lo mette al bivio di scegliere tra il Signore e il servo; l'autodefinizione di "araldo del gran Re", dopo la triste avventura con i briganti che lo bastonano e lo gettono nel fossato di neve; il mistico e reale sposalizio con "Madonna Povertà", rappresentante l'incontro con l'amore di Cristo che da ricco si è fatto povero per alzarci alla sua ricchezza; il gesto plastico davanti al Vescovo di Assisi quando si spoglia nudo per rivestirsi di Cristo; il desiderio della Verna in cui chiede di sentire nel proprio corpo lo stesso amore che Cristo ha sentito in sé per l'uomo; il cantico mistico della lode a Dio attraverso tutte le creature del cosmo esprime l'ultimo stadio della perfezione, ossia l'unione trasformante che anela alla visione beatifica, che si concretizza nell'episodio della morte: si fa adagiare nudo sulla nuda terra per assaporare il mistero della morte di Cristo nudo sulla nuda croce. Per tutto questo, papa Pio XI chiama Francesco d'Assisi *Alter Christus*.

b) *Fondamento cristico della mistica Scoti*

Punto cardine della mistica di Duns Scoto è la profonda e sublime concezione del Dio biblico. Lo affascina due “definizioni”: *Ego sum qui sum*⁶ -Io sono l’Essere- e *Deus charitas est*⁷ -Io sono la Carità-. Identificando Essere e Carità in Dio, Duns Scoto pone a fondamento della sua concezione mistica proprio questo concetto di Dio, che chiama: *dilectio per essentiam, formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective*: Dio è Amore per essenza e non soltanto Essere efficiente.

Tenendo presente la rivelazione dell’amore divino, Duns Scoto vi coglie il passaggio logico-ontologico, quando, con arditezza speculativa e con ardore di mistico amante, punta mente e cuore direttamente nell’Essere-Carità e vi intuisce il seguente ordine: «In primo luogo, Dio ama se stesso. In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri *condiligentes*.. In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in grado sommo -e parlo di un amore estrinseco. In quarto luogo, Dio prevede l’unione [ipostatica] di questa natura [umana] che deve amarlo sommamente»⁸. Dio cioè ama se stesso e si ama negli altri, per questo vuole degli “amanti” -*condiligentes*- fuori di sé che lo amino adeguatamente e infinitamente».

Questa fontale rivelazione, di valore anche "metafisico" , illumina a giorno tutta la mistica scotiana, come documentano le meravigliose e sublimi preghiere che si trovano agli inizi dei singoli capitoli del *De primo principio*, trattato di “preghiera” e di “mistica”, dove Duns Scoto è come in atteggiamento estatico davanti all’Essere, primo principio degli esseri.

Anche dal principio speculativo, di derivazione agostiniano-anselmiano, *credo ut intelligam*, tradotto dallo scrivente in *credo ut condiligam*, Duns Scoto mette a fondamento della sua mistica un atto sincero e indiscusso di fede nella verità della parola divina, dichiarando di volersi istruire su Dio, presso Dio e con Dio. Tra lui e Dio c’è soltanto la mediazione di Cristo, Unico suo maestro; e tra lui e Cristo, c’è il “suo filosofo” Paolo⁹. Crede che Dio è Essere-Amore: Essere per essenza e Amore per essenza, che si rivela pienamente e totalmente in Cristo, vera *imago Dei*.

Il fine ultimo dell’uomo è la gloria di Dio, ossia l’unione-comunione con Dio, che si realizza unicamente ed esclusivamente attraverso la mediazione di Cristo, che si autodefinisce la *via* per andare al Padre. La carità formalmente perfetta e necessaria di Dio *ad intra* viene comunicata per estrema liberalità amorosa da Dio stesso a Colui che lo può

⁶Esodo, 3, 14.

⁷1Giovanni, 4, 8.

⁸Reportata parisiensia, III, d. 7, q. 4, nn. 3-4.

⁹Reportata parisiensia, IV, d 49, q. 2, n. 11: «Philosophus noster Paulus est».

amare sommamente e infinitamente, cioè a Cristo. Come la bellezza materiale dipende dall'armonia e dalla proporzione delle parti, così la bellezza dell'anima dipende dalla *carità*, perché solo la carità rende "splendente e gradito a Dio"¹⁰.

Illuminato e riscaldato nel profondo del suo essere dal mistero di Dio, autorivelantesi perfettamente in Cristo, Duns Scoto getta le fondamenta per la sua ardita costruzione spirituale e mistica del Cristocentrismo, chiave di volta di tutta la storia della salvezza sia sotto l'aspetto teologico-antropologico che cosmologico.

Come Francesco si commuoveva alla considerazione degli episodi dell'umanità di Cristo, così Duns Scoto si commuove quando considera l'amore di Dio che per primo ha amato l'uomo. «Noi ci sentiamo spinti ad amare Dio -scrive- non solo in considerazione della sua infinita bontà e delle perfezioni sue infinite, ma specialmente in considerazione che la sua bontà ci ha amato comunicandosi a noi, come dice Giovanni "il Signore ci ha amato per primo"¹¹, «perché il nostro animo -continua- fosse spronato maggiormente all'amore di Cristo Gesù»¹². E' talmente preso dalla potenza della bellezza e bontà di Dio che afferma: l'uomo è tenuto ad amarlo sommamente sempre e dovunque, *Deus amandus est*.

I pensieri d'amore divino infuocati di Duns Scoto si traducono, nell'ultimo capitolo del trattato del *De primo principio*, in invocazioni di profonda e sublime preghiera contemplativa, una specie di *Te Deum*. Qualche invocazione:

«Tu sei il Dio vivente della più nobile vita, perché sei intelligente e perché vuoi.

Tu sei felice essenzialmente.

Tu sei tutta la beatitudine perché possiedi la comprensione di te stesso.

Tu solo, o Signore, sei incomprendibile e infinito.

Tu solo, o Signore, sei perfettamente semplice: l'angelo non è perfetto e i corpi lo sono meno.

E' davvero perfetto solo colui che di nulla è manchevole e bisognoso, e che può esistere in tutti gli esseri possibili.

Tu sei buono senza misura e con liberalità comunichi il tuo amore.

Tutti gli esseri anelano verso di Te, che sei l'Essere sommamente amabile, come il loro ultimo fine...

Ciò che ho detto [e pregato] di Te, o Signore, anche i Filosofi lo sanno spiegare; ma meglio i cattolici Ti proclamano con maggior precisione, quale onnipotente, immenso,

¹⁰*Ordinatio*, I, d. 17, q. 2, n. 9.

¹¹*Ibidem*, III, d. 27, q. un., n. 8.

¹²*Ibidem*, III, d. 24, q. un., n. 15.

giusto, misericordioso, benefico verso tutte le creature, provvidenziale soprattutto verso gli esseri razionali»¹³.

Queste e simili invocazioni costituiscono le fondamenta della manifestazione del misticismo genuino di Duns Scoto, che ama sovente inabissarsi nel “pelago” immenso del divino Amore, in cui trova appagamento e riposo il suo spirito sitibondo di sapere e di amore. Il suo cuore infiammato d’amore e immerso nell’Amore infinito prende il posto della pienezza e del rigoglio dei pensieri e si rasserena unicamente in Dio, suo centro e fine, contemplandolo con dolcezza e tenerezza estatica, come «il citarrista perfetto -per usare un suo esempio- che non riflette più né pensa nel toccare soavemente le corde»¹⁴.

In questa visione contemplativa di Dio prende corpo il mistero dell’Incarnazione del Verbo, che concretizza e attualizza l’estrinsecazione della Volontà dell’Essere-Amore, assicurando così la condizione ontologica della stessa creazione, e “inventando” nello stesso tempo le condizioni indispensabili e necessarie all’uomo per entrare in comunione-unione con Dio e contemplare la sua Bellezza e Deità. Cristo è veramente il Mediatore tra Dio e l’uomo, tra l’uomo e la natura e tra l’uomo e Dio. Senza di Cristo, ontologicamente parlando, non si può entrare in comunione con Dio. Cristo è il Rivelatore di Dio e il mezzo di comunione con Dio. Cristo è l’unico “ponte” tra Dio e l’uomo e tra l’uomo e Dio attraverso l’unico linguaggio della preghiera¹⁵.

Dalla convinzione metafisica che da Dio procede solo Dio, cioè Dio non può essere amato adeguatamente se non da un altro Dio, Duns Scoto afferma categoricamente che «Solo Dio ama Dio. Dio ama se stesso negli altri. Dio vuole essere amato da altri condiligenti, cioè che altri abbiano in sé il suo amore; e per questo predestina eternamente chi lo deve amare infinitamente di un amore estrinseco»¹⁶.

E con stringata e perfetta logica continua: «Chi vuole ordinatamente, vuole anzitutto il fine; in secondo luogo vuole ciò che immediatamente raggiunge il fine; in terzo luogo, vuole tutto ciò che lo raggiunge remotamente. Ora, anche Dio, che vuole ordinatamente, vuole perciò prima il fine, benché non con diversi atti ma con un’unico atto, in quanto il suo atto tende in diverso modo e ordinatamente verso gli oggetti. In secondo luogo, Dio vuole ciò che è ordinato immediatamente a tal fine, predestinando gli eletti alla gloria... In terzo luogo, Dio vuole ciò che è necessario per raggiungere questo fine, cioè i beni di grazia. In quarto luogo,

¹³*De primo principio*, IV, n.

¹⁴*Ordinatio*, III, d. 18, q. un., n. 11: «Perfectus in cognoscendo non discurrit nec sylogizat, sicut artifex in citharizando perfectus non discurrit in percutiendo chordas».

¹⁵Cf *Ordinatio*, I, d. 22, q. 2, n. 7.

¹⁶*Ordinatio*, III, d. 32, q. un., n. 6: «Primo Deus diligit se. Secundo Deus vult alios habere condiligentes, et haec est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter, praedestinat qui potest eum summe diligere, loquendo de amore alicuius extrinseci».

Dio vuole per questi condiligenti tutto ciò che è più lontano dal fine, ad es. il mondo sensibile che deve a loro servire»¹⁷.

Dal contesto dei passi citati, emerge chiaramente la presenza di una gerarchia nell'ordine degli esseri voluti da Dio da sempre e con il medesimo ed unico atto infinito d'amore. Agli estremi di questo amore estrinseco di Dio, Duns Scoto vede alla sommità Cristo e al gradino più basso il mondo materiale, nel mezzo si trovano gli angeli e l'uomo. Il grado di maggiore o minore vicinanza da Dio è dato dal rispettivo grado di amore e di gloria che l'essere riesce a sopportare per sua natura dal Creatore. E questo perché «Dio compie tutto per la sua gloria»¹⁸, e dispone tutto in «numero peso e misura»¹⁹.

Fondamentali sono queste testimonianze bibliche per Duns Scoto, perché si radica sempre nella convinzione che tutto Dio opera per la sua gloria. E l'opera di Dio è buona non per se stessa, perché, in quanto dipendente, è sempre ontologicamente imperfetta, ma perché Dio così ha voluto, come a dire: “qualunque cosa creata tanto vale quanto Dio l'accetta, e non più”. Intuizione che interpreta anche l'espressione lucana²⁰ in cui si afferma che tutto esiste, si muove e vive in Dio. Questa dipendenza teologica si traduce anche in dipendenza ontologica, che esprime la radicale contingenza dell'essere finito, collegandolo in strettissima a assoluta relazione con Dio creatore, dato sicuro di fede certa.

Da questa accennata gerarchia degli esseri, Duns Scoto ricava a tutto tondo la convinzione che essa è fatta da Cristo e a Cristo finalizzata. Cristo costituisce realmente il concetto di “mediazione universale” sia nel campo della grazia che in quello dell'essere, secondo l'insegnamento di Paolo²¹.

Lo svolgimento del pensiero scotiano, per volute armoniche e armoniose, evidenzia sempre meglio la centralità di Cristo. E in un *raptus* d'amore esclama: «Nell'interpretare Cristo, io preferisco più eccedere nella lode che essere difettoso»²². Il calore del suo ardente amore, inquadrato dall'acume speculativo, si galvanizza intorno al mistero di Cristo, chiedendosi il motivo della sua esistenza. E dalle sue profonde e silenziose meditazioni sul dato rivelato, lo scopre nel rendere la somma gloria a Dio, che tutto vuole per se stesso e per la sua gloria. E così Duns Scoto getta le basi per il *primato* di Cristo, elaborando la sua dottrina intorno al mistero dell'Incarnazione, partendo direttamente da Dio e non dall'uomo.

È talmente affascinato dalla visione di Dio, da essere impegnato con tutto se stesso nel tentativo di svelare con la massima delicatezza di spirito gli arcani segreti divini. Le sue idee

¹⁷*Ibidem*.

¹⁸*Proverbi*, 16, 4.

¹⁹*Sapienza*, 11, 20.

²⁰*Atti*, 17, 28.

²¹*Efesini*, 1, 3-14.

²²*Ordinatio*, III, d. 13, q. 4, n. 9.

si accavallano progressivamente, come le onde del mare o le note di una sinfonia, ma sempre guidate dall'ordine ontologico dell'amore: Dio ama se stesso; Dio ama se stesso negli altri; Dio vuole essere amato da colui che può amarlo infinitamente; Dio prevede l'unione della natura umana con il Verbo...

Forte di questa intuizione e sorretto da una potente forza speculativa, procede nella sua serrata dimostrazione, trovando anche lo spazio per una battuta "ironica": «Se la caduta dell'uomo fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che l'opera più grande di Dio, il *Summum Opus Dei*, sarebbe stato soltanto *occasionale*... E ciò è semplicemente irrazionale e assurdo»²³.

Di fronte al Capolavoro divino non c'è "occasione" che tenga, né metafisicamente Dio può volere fuori di sé qualcosa che sia diverso da Dio stesso, come tutta la sublime speculazione filosofica dimostra. Sia per ragione rivelata e sia per ragione filosofica, quindi, la perfezione infinita di Dio è tale da non poter entrare in nessun modo in rapporto con ciò che Dio non è.

La stessa "creazione" viene rivisitata da Duns Scoto alla luce di Cristo: unico ed effettivo termine dell'azione di Dio *ad extra* e, quindi, unica possibilità di spiegare la presenza della materia, del mondo e dell'uomo al di fuori di Dio. Tale sembra il pensiero anche di Paolo quando scrive: «Cristo è immagine del Dio invisibile, generato prima d'ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose... Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui»²⁴.

Questa visione paolina, corredata da altri passi²⁵, soggiace alle meravigliose definizioni di Cristo date da Duns Scoto: *Summum Opus Dei*, *Summum Bonum gratiae*, *Summum Bonum in entibus*... , mettendo in atto così il suo metodo di ricerca: partire sempre da un dato di fede certo e arrivare alla sua conoscenza razionale attraverso rigorose argomentazioni e profonde meditazioni, secondo l'adagio *credo ut condiligam*. Dall'insieme della ricerca, si evince che Duns Scoto distingue con acume speculativo un "ordine ontologico" e un "ordine storico" nel piano divino.

Nell'ordine ontologico o delle intenzioni, Cristo occupa il primo posto nella gerarchia degli esseri, ordinati in base alla loro importanza ricevuta da Dio e non già secondo il posto che occupano nella successione storica. Come a dire: nell'ordine ontologico è "primo" non chi appare "per prima", ma chi viene "dopo". Ad es: il vegetale rispetto al mondo inorganico, l'animale rispetto al regno vegetale, l'uomo rispetto al regno animale, Cristo

²³*Ordinatio*, III, d. 19, q. 1, n. 6.

²⁴*Col* 1, 15-17.

²⁵Cf *Ef* 1, 3-14; *Fil* 2, 6-11; *Rom* 8, 29.

rispetto al mondo umano. E questo perché è per l'uomo che Dio ha creato il mondo, ed è in vista di Cristo che l'uomo è stato scelto, e, infine, Cristo è stato voluto da Dio e per Dio²⁶.

Se dal punto di vista storico o della successione temporale, Cristo ha assunto un corpo a "immagine dell'uomo", è altrettanto vero che nell'ordine ontologico l'uomo è stato creato a "immagine di Cristo venturo". La lettura della gerarchia dell'essere è fatta da Duns Scoto in chiave ontologica: Dio manifesta al di fuori di sé la pienezza della vita e dell'amore, così da perpetuare quello stesso amore che scaturisce perpetuamente tra i Tre che sono Uno.

In questo meraviglioso disegno d'amore, Duns Scoto intuisce, con l'aiuto della fede, la presenza di Cristo sia come cuore di Dio che come mistero da conoscere. Nella gerarchia dell'essere, perciò, Cristo occupa il primo posto perché tutto è stato creato *da* lui e *per* lui, e tutto dipende *da* lui, ed egli non dipende da nessuno. Questo significa che Dio per primo ama Cristo e in lui tutto ciò che viene dopo di lui. E' in forza del primato ontologico di Cristo che Duns Scoto non può accettare in nessun modo la sua *occasionalità*, anzi ne afferma l'assoluta gratuità. La predestinazione di Cristo non può essere meritata da nessuno: né da Cristo stesso, perché non ancora esistente; né da altri, perché tutti dipendono da lui; per cui non può essere che del tutto gratuita, cioè assolutamente libera da ogni pur lieve condizionamento.

Da buon teologo, Duns Scoto considera il piano divino dal punto di vista di Dio stesso, come viene rivelato dalle Scritture, e conclude logicamente che Dio, volendo tutto per la sua gloria, vuole che tra i *condiligentes* ci sia uno che abbia il primato su tutti e che gli renda il più perfetto amore. E questi è Cristo.

Pur affermando il primato dell'Incarnazione sulla Redenzione, Duns Scoto ha un grandissimo concetto della Redenzione, e non poteva essere diversamente. Difatti, la Redenzione, più che un'azione dovuta dall'uomo, è l'azione più grande e più libera dell'amore misericordioso di Cristo, che per questo merita il massimo riconoscimento e ringraziamento da parte dell'uomo, che riceve così un altro "dono", oltre a quello della creazione.

Tenendo presente la sua teoria della conoscenza, Duns Scoto con slancio mistico afferma: «Come l'intelligenza conosce più perfettamente l'oggetto dei suoi pensieri, quando esso è sottoposto all'esperienza immediata dei sensi, così se si vuole onorare Cristo e rievocare la sua passione è più facile farlo attraverso la contemplazione dell'immagine del Crocifisso»²⁷. E in considerazione che Cristo non era tenuto per nessuna ragione a redimerci né tanto meno

²⁶Cf 1 Cor 3, 2.

²⁷*Ordinatio*, I, d. 16, q. un., n. 2: «Quando volumus colere Christum et Passionem eius compati, facilius eam contemplamur, si imaginem Crocifixi frequentius intuemur; et ex tali intuitionem talis species in phantasia generatur».

a farlo come l'ha voluto fare, egli più volte, come un ritornello, va ripetendo: «Cristo liberamente ha voluto offrire la sua Passione al Padre per noi, e per questo noi siamo tenuti maggiormente a Lui...»²⁸.

In forza di questo atto d'amore cristico, previsto da tutta l'eternità e continuato senza interruzione nella storia, Cristo ha voluto liberamente soffrire e patire divenendo così causa meritoria di ogni grazia per qualsiasi essere razionale, di ieri oggi e domani. Attraverso il suo mistero pasquale, Cristo "brilla d'amore supremo" e diviene unico Mediatore tra Dio e uomo, nel senso che l'uomo non può ottenere né remissione né grazia né altro aiuto e neppure raggiungere il suo fine ultimo senza Cristo.

E' anche vero che tale metodo di Duns Scoto non è estraneo ai grandi pensatori dell'Occidente. Si pensi, per esempio, a Platone Agostino Anselmo... Su questa scia si muove anche il Maestro francescano. Quando una questione risulta difficile alla ragione e all'intelletto, Duns Scoto si inginocchia e prega, perché il Signore lo illumini e gli faccia contemplare la verità. E questo accade specialmente in quelle questioni che rasentano il mistero dell'essere, dove l'uomo cioè non ha alcuna possibilità razionale di risolvere. Si pensi a quelle verità generali che vanno sotto il nome di *preambula fidei*: esistenza di Dio, immortalità dell'anima, libertà dell'uomo... Tutti problemi di alta risonanza esistenziale, perché coinvolgono direttamente la stessa avventura dell'uomo, nella sua concreta dimensione umana.

Con il suo metodo, Duns Scoto non confonde minimamente i piani della ricerca razionale e teologica. Egli è molto rispettoso delle rispettive autonomie. Qualche volta diventa più difficile del solito, in quanto si trova a creare terminologia e nuovi strumenti d'indagine, per mantenere l'equilibrio tra le due discipline nella loro reciproca azione specifica. In questo è un pioniere della ricerca. E come tutti i pionieri, non sempre può essere seguito da tutti, ma solo da coloro che hanno intuito il suo ideale e con amore e passione lo vogliono seguire.

Duns Scoto è un autore non facile, anzi è un autore difficile. La difficoltà è intrinseca alla sua metodologia e, a volte, anche nel suo linguaggio. È un autore difficile, perché non parte da alcuna verità precostituita né vuole *spiegare* la verità, ma è in continua tensione nella *ricerca* della verità. Chi è abituato a leggere testi in cui la verità è già posseduta e scoperta, troverà un certo fastidio nel leggere testi in cui la verità viene appassionatamente cercata e costruita passo dietro passo.

Questa è la ragione ultima della vera difficoltà di Duns Scoto, e anche la sua vera identità: ricercatore appassionato della verità mai raggiungibile razionalmente, benché

²⁸*Ordinatio*, III, d. 20, q. un., n. 10: «Christus sua gratia Passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, et ideo multum tenemur ei...»

posseduta spiritualmente. Questo è il segreto della differenza con gli altri Scolastici, che hanno dovuto separare l'azione della spiegazione della verità dalla preghiera. Duns Scoto ha seguito, invece, la via più difficile e anche più logica, quella dell'unità della verità. Durante il difficile cammino, però, ha sentito spesso il bisogno di elevare il suo spirito verso la sorgente stessa della verità per chiedere ispirazione e aiuto. Ecco l'intreccio tra pensiero e preghiera, tra preghiera e pensiero. Questo, il metodo di Duns Scoto.

L'esperienza di tale metodo, molto complessa e delicata, la si comprende soltanto da chi la sperimenta personalmente. Non sopporta forme dicotomiche delle azioni umane, specialmente quelle in ordine al rapporto tra speculazione e pratica, tra intelletto e volontà, tra conoscere e agire, tra conoscere e credere... Il pensiero di Duns Scoto è per l'unità delle azioni umane, purché libere e rispettose delle altrui azioni.

Tale metodo permette di vivere e lavorare insieme, sempre in aperto dialogo con sé e con gli altri, anche quando questi si autochiudono in se stessi. La disponibilità che assicura il metodo scotiano riposa sulla convinzione di non possedere alcuna verità definitiva, per cui si è sempre in ascolto e alla ricerca. E questo, a chi invece si autochiude nella roccaforte del suo potere dell'io, appare umiliante e crea una specie di complesso di inferiorità, che, però, è solo apparente. Duns Scoto è l'uomo del dialogo.

Il metodo scotiano abitua a saper essere sempre in dialogo con la verità dei misteri più autentici della vita e della fede, arricchisce e rende disponibile agli altri. E insieme agli altri risale alla fonte della verità, Dio. E una volta che si arriva a Dio, si acquista la vera virtù dello studioso e del ricercatore: umiltà e povertà, silenzio e parola.

E' su questo binario intellettuale-esistenziale che la contemplazione e la mistica di Duns Scoto hanno fondamento e si aprono agli arcani segreti dell'amore, unica vera chiave di lettura di tutta la sua speculazione. Ecco, arrivati alla sorgente del pensiero del Dottore Sottile: l'amore. L'amore è solo di Dio. Solo Dio è Amore e Essere insieme: Dio è per essenza Essere e per essenza Amore. E Dio comunica l'amore e l'essere solo a chi vuole. La prima creatura, che riceve la perfezione e la completezza dell'amore divino, è Cristo, Capolavoro di Dio. Con Cristo, Duns Scoto ha scoperto il massimo della speculazione. Tutte le relazioni umane verso il divino avvengono unicamente attraverso la mediazione del Cristo, perché né Dio può entrare in rapporto con l'uomo né l'uomo può entrare in rapporto con Dio, senza Cristo.

Ecco l'ultima spiegazione della dottrina del grande Maestro francescano. La sua speculazione termina nella contemplazione di Cristo, ma in fondo torna al punto di partenza, cioè sempre a Cristo. Come a dire: Duns Scoto è principalmente un vero teologo; ma nello stesso tempo è anche un vero filosofo, perché, pur credendo in Cristo, non utilizza mai la teologia per fondare la filosofia.

E per quanto riguarda la spiritualità?

In lui non si pone questo problema. La contemplazione della verità teologica allora è autentica, quando si traduce liberamente in azione, perché per lui la contemplazione è amore, e l'amore è azione, secondo il suo meraviglioso concetto di *praxis*, che coincide con la volontà libera, che avvicina massimamente l'uomo a Dio in Cristo. E Dio per definizione è Colui che E' e Colui che Agisce. Questo è il concetto di Dio che Duns Scoto contempla e quanto più entra in questa contemplazione tanto più è e agisce insieme, perché partecipa sempre più di Dio, in Cristo.

Per questo motivo, la parola di Dio costituiva per Duns Scoto non solo oggetto di studio scientifico, ma anche di celebrazione, cioè di preghiera e di meditazione. Il testo scritturistico era insieme un'autorità e una preghiera. Per agire così si richiede semplicemente una fede autentica e generosa, che, proprio per questo, mantiene sempre aperto il dialogo e la ricerca.

Come esemplificazione di questo generale comportamento nella ricerca, piace riferire alcune espressioni pratiche che regolano il suo atteggiamento nei confronti delle *auctoritates*, e segnano la struttura portante del metodo scientifico e d ermeneutico di Duns Scoto. Al di là della loro condivisione, esse manifestano comunque una serietà di intenti, onestà intellettuale, autonomia di indagine e profonda fede.

- «Nell'interpretare Cristo, preferisco più eccedere nella lode che essere difettoso, se per ignoranza non è possibile evitarli tutti e due»²⁹;

- «Sembra lodevole attribuire a Maria tutto ciò che è più eccellente e più degno, se non contraddice all'autorità della Chiesa e all'autorità della Scrittura»³⁰;

- «È pericoloso portare sofismi [per difendere la fede], perché si espone la stessa fede alla derisione...»³¹;

- «È meglio riconoscere la propria ignoranza che pretendere saggezza per mezzo di sofismi...»³²;

- «Nelle questioni di fede, nulla si deve asserire se non può essere provato da quello che già è conosciuto per vero»³³;

- «Nulla si deve reputare attinente alla sostanza della fede, se non ciò che si può ricavare espressamente dalla Scrittura, o che è stato espressamente dichiarato dalla Chiesa, o che

²⁹*Ordinario*, III, d. 13, q. 4, n. 9: «In commendando enim Christum, malo excedere quam deficere a laude sibi debita, si propter ignorantiam oporteat in alterum incidere».

³⁰*Ordinatio*, III, d. 3, q. 1: «Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuire Mariae».

³¹*Ordinatio*, II, d. 1, q. 3, 10.

³²*Ibidem*.

³³*Ordinatio*, IV, d. 11, q. 3, n. 3: «In credibilibus non sunt ponenda plura quam convinci possit ex veritate creditorum».

segue con evidenza da qualche verità chiaramente contenuta nella Scrittura o chiaramente determinata dalla Chiesa...»³⁴;

- «La Scrittura è l'unica fonte della Rivelazione, di cui il Magistero della Chiesa è un tempo garante e interprete autentico...»³⁵;

- «Se un teologo o studioso propone qualche novità nel campo dottrinale, non si è tenuti a prestargli senz'altro il proprio assenso... ma bisogna prima consultare la Chiesa e così evitare l'errore...»³⁶.

Le così dette verità dei *preambula fidei* - [come ad es., la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio Creatore, la dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima, la dimostrazione razionale della libertà umana...] - non appartengono all'ambito della ragione, ma all'ambito della fede.

2 - Metodologia specifica: “Via Scoti”

Per espressione “Via Scoti” intendo genericamente la personalità scientifica di Duns Scoto con particolare attenzione alla metodologica personale nel raggiungere la verità, attraverso principi, regole e operazioni pratiche, prescelte per condurre l'indagine storico-teoretica, risolvere un problema, raggiungere uno scopo. E poiché ogni autore è figlio del suo tempo, anche Duns Scoto non può essere compreso autenticamente, se considerato avulso dalle coordinate storico-culturali della sua epoca. La sua opzione culturale è già indicativa della sua metodologia.

a). *L'opzione metodologica*

Il ventennio, che separa la condanna dell'Aristotelismo (1277) dall'entrata sulla scena culturale di Duns Scoto, ha visto consolidarsi e anche irrigidirsi la formazione delle “scuole”, spesso rivali tra loro per la difesa dell'ortodossia delle posizioni dei rispettivi maestri. Triste periodo storico culturale scientifico ed ecclesiale!

La tentazione intellettuale di abbracciare una delle Scuole *-francescana*³⁷ o *domenicana*³⁸ o *eclettica*³⁹- dovette mettere a dura prova la capacità del ‘laureando’ Duns Scoto. Invece di

³⁴*Ibidem*, n. 5: «Nihil est tenendum tamquam de substantia fidei, nisi quod potest expresse haberi de Scriptura, vel expresse declaratum est per Ecclesiam, vel evidenter sequitur ex aliquo plane contento in Scriptura vel plane determinato ab Ecclesia».

³⁵

³⁶*Reportata parisiensia*, III, d. 25, q. un., n. 6: «

³⁷Capeggiata da Bonaventura e da molti esponenti di spicco come Guglielmo de la Mare, Riccardo di Mediavilla, Vitale del Forno, Guglielmo di Ware ...

scegliere tra le diverse Scuole già formate e in polemica tra di loro, egli si apre una nuova “via” segnata da un metodo più rigorosamente storico-critico e sorretta da principi metafisici più generali, con cui poter costruire una nuova sintesi dottrinale, aperta a sempre nuovi sviluppi secondo i segni dei tempi. Sintesi, non sistema chiuso e perfetto di scuola, ma aperto alle esigenze del tempo in continua trasformazione ed evoluzione.

In questa costruzione del sistema aperto, Duns Scoto si lascia guidare criticamente da due principi di metodologia generale, che hanno vasta eco anche in ermeneutica contemporanea: l’uno manifesta profonda onestà intellettuale e serio rispetto del pensiero degli altri, e recita «A nessun autore bisogna attribuire una sentenza falsa o contraddittoria, a meno che non sia espressamente formulata o che segua con evidenza dalle sue parole»⁴⁰; l’altro esprime il tentativo di cogliere l’intenzione dell’autore, quando le parole non sono del tutto chiare: «Per quanto riguarda le intenzioni dei filosofi, Aristotele e Avicenna in particolare, non voglio imporre ad essi tesi così assurde di quanto essi stessi dicono o di quanto necessariamente segue dalle loro affermazioni. Voglio prendere le loro affermazioni nel modo più ragionevole possibile»⁴¹. Principi che denotano impegno a conoscere e a studiare storicamente gli autori direttamente e non di seconda mano o per sentito dire.

Il commento sembra superfluo. Ognuno può fare il suo.

b). *La chiave ermeneutica*

Certamente, il principio ermeneutico fondamentale della sua metodologia, Duns Scoto lo desume dalla lezione storica, perfezionato dalla ricchezza della fede e della visione dell’amore cristiano. Storia fede e amore dialogano insieme e convolano a unità operativa. È talmente convinto di tale operazione che, se la ricerca della verità non produce frutti di vita pratica, *ad luxuriam reducitur*.

L’esempio, troppo crudo e violento, in fondo rispecchia profondamente la realtà: la ricerca della verità, se non orienta la persona ad agire rettamente nella stessa verità trovata, è semplicemente un passatempo pericoloso, perché favorisce l’accidia e alimenta la “pigritia mentale”.

³⁸ Capeggiata da Tommaso e da alcuni esponenti come Alberto Magno, Bernardo di Trilia, Bernardo d’Auvergne, Riccardo di Knapwell, Egidio Romano...

³⁹ Capeggiata con diverse motivazione da Enrico di Gand e da Goffredo de Fonteneis.

⁴⁰ *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 38: «Nulli autori imponenda est sententia falsa vel multum absurda, nisi habeatur *expresse* ex dictis suis, vel sequatur *evidenter* ex dictis eius».

⁴¹ *Ordinatio*, I, d. 3, q. , n. 371. 373. 375; *Reportata parisiensia*, I, d. 3, q. 5; III, , d. 20, q. un., nn. 8-9. 10; *Ordinatio*, I, d. 2., q. , n. 137; I, d. 12, q. , nn. 37. 38. 47.

Anche dalla storia della filosofia Duns Scoto apprende la necessità della *praxis* e la necessità del pregare specialmente dai Maestri come:

1) Platone quando si trova di fronte alle ultime spiegazioni della realtà o del mistero da comprendere, come l'origine del male, l'origine dell'uomo, l'origine del mondo, l'esistenza di Dio... s'inginocchia e chiede aiuto al Dio Bontà...

2) Agostino quando si impegna a tradurre in pratica la verità raggiunta con rigore scientifico e con sincera fedeltà, cioè a comprendere ciò che si crede con il cuore e si vive nella pratica, secondo l'adagio *credo ut intelligam, intelligo ut credam...*

3) Anselmo quando afferma essere grave negligenza, se dopo essere stato confermato nella fede non subentri l'impegno serio di comprendere ciò che si crede per tradurlo in vita, perché dalla fede si progredisce alla conoscenza e non viceversa, ossia *fides quaerens intellectum*.

Ricco di questa esperienza storica e illuminato dalle sue scelte ermeneutiche, Duns Scoto struttura la sua metodologia sul principio del *credo ut condiligam*, che ha per fondamento sempre un dato biblico esplicito o implicito, senza che ciò significhi mortificare la natura umana o la serietà della ricerca. Dialogando criticamente con i filosofi non credenti, egli afferma espressamente che il suo ricorso alla Scrittura gli permette di garantire meglio la libertà umana nella ricerca, perché, oltre ad ammettere ciò che essi stessi ammettono, vi aggiunge soltanto qualcosa che perfeziona e completa la stessa natura, ossia la *possibilità* di aprirsi al trascendente assoluto.

Un esempio lampante si ha nel trattato *De primo principio*, quando prega e invoca insieme, prima della dimostrazione, all'inizio di ogni capitolo:

«Tu, o Signore, sei l'Essere vero!

Tu, o Signore, sei l'Essere totale!

Questo io credo fermamente.

Questo, se possibile,
desidero conoscere...

Signore, mio Dio,
che ti sei autodefinito l'Essere,
insegna al tuo servo
di conoscere con la ragione,
ciò che per fede crede fermamente:
Tu sei la causa efficiente,
Tu sei la causa formale,
Tu sei la causa finale
di tutte le cose..

Aiutami, Signore, a comprendere
 quanta conoscenza di Te,
 che sei il vero Essere,
 possa raggiungere
 la mia ragione naturale,
 cominciando dall'essere
 che Ti sei autodefinito...»⁴².

3)- Statuto epistemologico della *Via Scoti*

Per "statuto epistemologico" della *Via Scoti* intendo il tentativo di ricostruire l'insieme delle norme specifiche della metodologia applicata da Duns Scoto nel suo lavoro scientifico, e sistemate in ordine più intuito che reale. La ricostruzione esprime più una esigenza soggettiva che oggettiva, più una richiesta moderna che medievale. Ha un valore molto relativo e molto indicativo. È una ricostruzione personale, che riceve abbondanti riscontri nella moderna epistemologia popperiana e post-popperiana. Anche l'ordine della successione delle "norme" scotiane risponde meno a una visione oggettiva che soggettiva.

a). *Prima norma: l'uomo può conoscere tutto*

Elaborando alcune teorie aristoteliche e avicenniane, Duns Scoto mette a fondamento la prima norma generale della sua metodologia quando riconosce all'uomo la possibilità naturale e positiva di conoscere *qualsiasi intelligibile*⁴³, dall'essere più infimo all'essere più eccelso. E si preoccupa anche di indicarne il mezzo gnoseologico e teoretico insieme: la teoria del concetto univoco dell'*ens in quantum ens*, che, predicandosi dell'essere finito e dell'Essere infinito, permette all'uomo di accorciare al massimo la distanza tra uomo e Dio, anche se essa resta sempre abissale.

L'importanza storico-teoretica di questa 'norma' non sfugge agli esperti di filosofia medievale e contemporanea. Con essa Duns Scoto interpreta in modo diverso la stessa astrazione⁴⁴, perché vi pone a fondamento un atto di intuizione intellettuale, che permette di

⁴² Cap. I, n. 1; cap. III, n. 1.

⁴³*Ordinatio*, III, d. 33, q. un., n. 2: «Omnis intellectus potest in quodlibet intelligibile»; *Ordinatio*, I, d. 2, q. n. 106: «Omnis intellectus est totius entis sumpti communissime».

⁴⁴Oltre al senso di "astrarre da..., tirar fuori...", Duns Scoto conosce anche il senso di "fare a meno di..., prescindere da...".

tenere aperta la possibilità positiva -e non solo negativa- del discorso intorno a Dio; e sposta di 180° l'asse della teoria della conoscenza, nel senso che fa cadere l'importanza più sul soggetto conoscente che sull'oggetto conoscibile, anticipando e superando nello stesso tempo il criticismo kantiano, e offrendo un diverso modo di intendere la conoscenza della verità.

La ragione scientifica di questa posizione si trova nel "pre-giudizio" -in senso gadameriano e non baconiano- che l'uomo è *imago Christi*, e come tale partecipa della sua realtà infinita ed è aperto verso la dimensione infinita dell'essere. È un "pre-supposto" teo-ontologico che regge tutta la speculazione e tutta la metodologia di Duns Scoto. Con la teoria dell'*imago*, il Dottor Sottile costruisce e fonda il suo sistema aperto nella ricerca della verità, perché per definizione l'uomo tende per natura a identificarsi con l'*originale* della sua immagine. Tendenza e tensione protese e aperte all'infinito e mai raggiungibili definitivamente. L'uomo, in quanto *imago Christi*, è l'essere tendente all'infinito e aperto sull'infinito dell'Essere-Carità.

La teoria dell'univocità fonda e giustifica in Duns Scoto la stessa teoria dell'analogia. Non si può applicare l'analogia se tra i due analogati non si stabilisce un punto di contatto, comunque inteso. In questo modo, la norma metafisica dell'univocità garantisce l'applicazione della teoria teologica della partecipazione tra l'Essere-per-sé e l'essere-ab-alio...

b). *Seconda norma: insufficienza del metodo induttivo*

Duns Scoto critica il metodo induttivo, giudicandolo insufficiente per assicurare la conoscenza scientifica della realtà. La sua convinzione poggia sulla constatazione che esso non può effettuare l'enumerazione completa e totale degli esperimenti, per affermare la scientificità di una conclusione, perché l'esperienza non può realizzarsi in tutti i casi possibili, in *omnibus*.

Secondo De Gandillac, Duns Scoto, benché critico, getta le basi per una elaborazione fondativa del metodo induttivo. L'esperienza, infatti, pur realizzandosi *in multis*, offre all'esperto [scienziato] gli elementi utili per poter affermare *probabiliter et infallibiliter che è così, sarà sempre così e in tutti i casi*⁴⁵ Per il Dottor Sottile, quindi, l'enumerazione dei casi di un fenomeno particolare, per quanto completa, è sempre insufficiente da sola a formulare una legge scientifica di valore universale e necessario, senza l'intervento di qualcosa di estrinseco ai fenomeni, che, interpretandoli, li inveri. Questo qualcosa di apriori si trova nello stesso intelletto -*quiescientem in anima*- e gli permette di concludere l'analisi, dando forma e valore al materiale raccolto dall'esperienza, in sé "muto e stupido", mediante il passaggio dal

⁴⁵*Ordinatio*, I, d. 3, q. , n. 235: «Expertus infallibiliter novit quia ita est et semper et in omnibus...»

“giudizio d’esistenza” al “giudizio d’essenza”. Questo *quid* presente all’intelletto può così essere formulato: «*tutto ciò che avviene nella pluralità dei casi, per effetto di una causa non-libera, è effetto naturale di tale causa*»⁴⁶.

In questa "norma" sono presenti implicitamente alcune conquiste ermeneutiche moderne. Si pensi al principio di Gadamer, secondo cui l’intelletto umano nell’interpretare un testo non è mai *tabula rasa*, e alla critica eliminativa della stessa *induzione* da parte di Popper.

c). *Terza norma: distinzione tra de facto e de iure dell’intelletto umano*

Da queste poche battute storico-teoretiche, Duns Scoto ricava la convinzione che sia i Filosofi sia i Teologi hanno una diversa antropologia. Sono due modi diversi di accostarsi alla realtà dell’uomo: il Filosofo elabora la sua concezione sul presupposto di una natura

⁴⁶*Ordinatio*, I, d. 3, q. , n. 235: «*Quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae*». Come appendice alla precisazione del metodo induttivo, anche se vive in un contesto diverso, è la critica che Duns Scoto rivolge, primo nella storia del pensiero, al concetto aristotelico di scienza, che dominava l’ambiente culturale dell’occidente, sia per la rigosità scientifica della sua presentazione, sia per la l’autorità che godeva lo Stagirita. La critica scotiana apre nuovi orizzonti alla scienza, proiettandola verso la “via moderna”, secondo lo storico della scienza Umberto Forti. +++ citare anche i miei lavori+++

[In sintesi tale critica può raccogliersi in cinque punti.

Primo. Nel ricercare la radice ontologica dell’essere contingente, Duns Scoto introduce la distinzione formale tra intelletto e volontà nell’Essere infinito, che gli permette di distinguere un piano intellettivo-conoscitivo e un piano volitivo-operativo; all’uno attribuisce la produzione dell’essere possibile [intelligibile intenzionale...], e all’altro, la realizzazione esistenziale o creazione.

Secondo. Dalla non-identità formale tra intelletto e volontà divini, Duns Scoto ricava la distinzione dell’onnipotenza divina in *filosofica* e *teologica*, l’una dimostrabile scientificamente e l’altra credibile per fede.

Terzo. Seguendo Anselmo e discutendo con i Filosofi sul modo di intendere il concetto di creazione, Duns Scoto introduce la differenza tra “ordine di natura” e “ordine di durata”: con la prima i Filosofi riconoscono a Dio la possibilità di creare [ma necessariamente]; con la seconda, invece, negano a Dio la possibilità di creare liberamente, perché ciò che Dio produce direttamente e senza nulla presupporre, lo produce di necessità, mentre quello che produce indirettamente, lo produce per mezzo di cause seconde. Come a dire i Filosofi non hanno raggiunto il vero concetto di creazione, che, invece, appartiene all’ordine della fede.

Quarto. La contingenza non è dimostrabile apriori, né desumibile a posteriori, ma è documentabile soltanto per esperienza immediata, per intuizione.

Quinto. La possibilità esistenziale del contingente dipende unicamente da un “altro”, che tecnicamente si chiama “causa” e che dev’essere indipendente nel suo essere, cioè esistere per sé e necessariamente. La dipendenza viene distinta in intrinseca ed estrinseca: l’una indica il limite metafisico del contingente che viene chiamato all’esistenza; l’altra, l’infinità della Causa che “liberamente” chiama all’esistenza il contingente. Con tale distinzione, Duns Scoto scioglie alla radice l’equivoco che soggiace alla relazione di necessità tra mondo-Dio e Dio-mondo nella speculazione greco-araba. L’equivoco è questo: coincidenza tra ordine ontologico e ordine epistemologico, ossia estensione dello schema della causalità dell’ordine epistemologico all’ordine ontologico.

Schematicamente: come in epistemologia, le premesse della dimostrazione svolgono la funzione di causa; la conclusione svolge la funzione di effetto; e la relazione causa-effetto esprime la funzione di causalità; così nel campo ontologico, la causa è ciò da cui dipende una cosa; la cosa che dipende è l’effetto; e la relazione di dipendenza costituisce il rapporto di causalità. Di conseguenza, la relazione tra causa ed effetto è sempre una relazione di necessità.

Proprio questa forma di necessità, critica Duns Scoto. Egli si preoccupa di precisare che il rapporto ontologico tra causa-effetto e il rapporto epistemologico tra conclusione-premesse sono di diversa natura. Con questa sua posizione critica, Duns Scoto apre la *via* alla scienza moderna].

fissista e invariabile, cioè non modificabile dagli eventi storici; il Teologo, invece, si basa sul carattere storico dell'uomo secondo il dato biblico dell'*imago Christi*.

La posizione di Duns Scoto, pur collocandosi in prospettiva teologica, in quanto parte dalla condizione "storica"⁴⁷, si sviluppa e si articola in chiave metafisica, e ne precisa criticamente i risultati, facendo vedere la loro intrinseca possibilità verso il trascendente, partendo sia direttamente dalla considerazione sulla teoria dell'*imago* e sia indirettamente dalla stessa definizione di "persona", in cui sono presenti le due caratteristiche di *ultima solitudo* e di *relatio transcendentalis*.

Si delinea così la base dell'antropologia scotiana: riconoscimento della situazione storico-teologica dell'uomo con la bipolarità nella gratuita redenzione ed elevazione all'ordine soprannaturale e nella caduta originale. La sua elaborazione avviene sì alla luce della rivelazione, ma valorizza al massimo l'apporto dell'esperienza umana, senza che questa costituisca l'ultima parola.

L'originalità della posizione di Duns Scoto sembra consistere nel fatto che egli non impone la sua visione, ma pone l'uomo nella condizione di poter operare una *scelta*, una *scelta critica* tra le due antropologie. La scelta rimanda sempre a un atto di fede o razionale o teologico, con ripercussione sia in epistemologia sia in metodologia. Difatti, per spiegare la profonda differenza storica, Duns Scoto introduce nell'intelletto umano la distinzione *de iure* e *de facto*, dovuta o alla volontà imperscrutabile di Dio o alle conseguenze del peccato originale⁴⁸. Distinzione che permette di riconoscere all'uomo in via di diritto la capacità intuitiva, anche se imperfetta in questa *via*, che sarà perfezionata nell'altra. Il valore del contributo dei sensi al processo conoscitivo viene ridimensionato, ossia meno causale che occasionale⁴⁹. In altre parole, distingue l'essere storico dall'essere ideale, l'essere dal dover essere.

Altro potente "pre-giudizio" onto-teologico che regola la metodologia di Duns Scoto. L'uomo, considerandosi nella sua realtà ontologica, si scopre dipendente dall'Essere assolutamente indipendente e autonomo. L'unica dipendenza onto-teologica che lo costituisce persona, mentre tutte le altre possibili dipendenze lo svalorizzano e lo mortificano nella sua libertà e nella sua dignità. "Pre-giudizio" che guida tutta la dottrina gnoseologica e antropologica di Duns Scoto.

Sembra un'anticipazione e una conferma a-priori della teoria dei "pregiudizi" dell'ermeneutica di Gadamer, oppure del moderno rapporto instaurato tra epistemologia e metafisica da Popper, Agassi e Watkins.

⁴⁷Secondo i diversi stati: prima del peccato, dopo il peccato, redento e glorificato.

⁴⁸Cf *Ordinatio*, I, d. 3, q. , n. 187.

⁴⁹Cf *Ordinatio*, I, d. 3, q. , nn. 233-234; *Reportata parisiensia*, II, d. 7, q. 3, n. 10.

d). *Quarta norma: preminenza della teologia sulla filosofia*

Sia dalla questione specifica sulla necessità della Rivelazione per conoscere il fine ultimo dell'uomo e ciò che serve al suo raggiungimento, sia dalle accennate "norme" metodologiche e antropologiche risalta a tutto tondo la caratteristica peculiare della speculazione di Duns Scoto, che poggia sul "pre-giudizio" teologico e si sviluppa con l'applicazione di uno statuto epistemologico molto severo e rigoroso scientificamente. Il Dottor Sottile si configura principalmente come un "teologo" che utilizza tutti gli strumenti razionali disponibili, per meglio mediare, nella vita concreta esistenziale, la realtà divina creduta per fede, anzi la sua speculazione arriva a concepire la stessa teologia umana come pratica in se stessa, ovvero come *praxis*.

La *Via Scoti* si configura, quindi, come *praxis*, come esperienza di un amore che liberamente si rivela e si dona, una vita d'amore, una manifestazione del dono infinito, perché infinita bontà è Dio, che nella sua incondizionata e assoluta libertà si comunica *ad extra* nel *Summum opus Dei*, il Capolavoro di Dio, Cristo Gesù.

Duns Scoto utilizza il termine "teologia" in senso molto rigoroso, cioè come scienza che Dio ha di se stesso, e non come conoscenza che l'uomo ha di Dio, non come speculazione intorno a Dio sulla base del dato rivelato. Il genitivo dell'espressione "conoscenza *di* Dio", ha per Duns Scoto un significato soggettivo-oggettivo. Indica cioè sia la scienza di Dio in quanto soggetto conoscente e sia la scienza di Dio in quanto oggetto conosciuto a se stesso, ossia come autoconoscenza. Tale ridefinizione della teologia, non elimina la "teologia nostra", ossia quella accessibile all'uomo, ma vuole essere un chiaro avvertimento per l'eccessivo razionalismo introdotto in teologia e un indice del limite di ogni scienza umana, anche la più alta.

L'autoriconoscimento dei limiti della ragione umana rivela una buona lezione di umiltà sia per i Filosofi, che elevano il conoscere umano a supremo criterio di verità, e sia per i Teologi che presumono di conoscere l'essere e l'essenza di Dio e di sapere tutto intorno a Dio e su Dio. Duns Scoto, invece, si pone dinanzi a Dio come davanti al Mistero inaccessibile - onninominale e innominabile- che supera e trascende l'umana ragione, con tutte le conseguenze in ordine ai supremi destini dell'uomo e della storia umana, e la dispone ad aprirsi con rispetto e gratitudine alla "parola" della Rivelazione per ascoltarla e metterla in pratica.

Questa, forse, è anche la ragione per cui Duns Scoto più volte afferma che il suo filosofo prediletto non è né Aristotele, né Platone, né Plotino, né Agostino, né Averroé, né Avicenna, né Anselmo né chi altri mai, ma solamente Paolo, *philosophus noster Paulus est*⁵⁰.

In questa "norma" si è scoperto che Duns Scoto procede nella ricerca della verità per "pre-giudizi", confermando in pieno non solo la moderna ermeneutica, ma anche la dottrina epistemologica post-popperiana. Inverando così un metodo antico quanto Platone e perfezionato attraverso la mediazione di Agostino e di Anselmo: filosofare nella fede. Metodo tradotto personalmente in *credo ut condiligam*. Tutta la ricerca umana della verità ha inizio da un atto di fede, si sviluppa scientificamente e si perfeziona nella e con la pratica della testimonianza e dell'amore.

e). *Quinta norma: la Subtilitas*

È a tutti nota la proverbiale caratteristica della *subtilitas* con cui viene caratterizzato il pensiero di Duns Scoto, tanto da meritargli il titolo di *Doctor Subtilis*. Caratteristica derivategli dall'applicazione della sua metodologia, molto severa che conduce i lettori attraverso i labirinti della dialettica dei termini "che spoglia piuttosto che rivestirli" (Gilson)⁵¹. Duns Scoto si manifesta un critico severo, non per il gusto di criticare, che non avrebbe alcun senso, bensì per riportare alle origini non solo il significato delle parole o dei termini, ma gli stessi concetti da essi espressi.

Molte volte le lunghe discussioni storico-critiche condotte dal Dottor Sottile sono rivolte meno a risolvere la questione in esame che a precisare criticamente la stessa questione attraverso l'analisi della terminologia in uso o a creare nuovi termini per esprimere un contenuto concettuale nuovo o precisato. L'uso di una simile metodologia rende, molte volte, difficile leggere non solo il testo, ma seguire l'*iter* della stessa analisi.

La *subtilitas* di Duns Scoto non risparmia nessuno, né i Filosofi né tanto meno i Teologi, per diversità di ragioni. Ai Filosofi ricorda che non si può fare filosofia racchiudendola in un sistema chiuso di concetti ben concatenati tra di loro, limitando o mortificando il potere intellettuale dell'uomo che per definizione è aperto al trascendente, *relatio transcendentalis*, donde ontologicamente deriva; ai Teologi ricorda che non si può fare Teologia a partire dalla storia della teologia o dai Padri, come si costumava al suo tempo, ma rifarsi direttamente a ciò che essenzialmente la Scrittura insegna, a ciò che si ritiene essenziale nella vita pratica. E qui Duns Scoto esprime la sua grande scelta di fede e speculativa insieme: Dio

⁵⁰*Reportata parisiensia*, IV, d. 49, q. 2, n. 11.

⁵¹Per questo concetto cf L. Sileo, *Giovanni Duns Scoto nel suo tempo e nel moderno*, in G. Lauriola (a cura di), *Giovanni Duns Scoto*, Bari 1992, pp. 51-72.

ha rivelato se stesso nel mistero dell'Incarnazione in modo perfetto: *Cristo è l'immagine visibile del Dio invisibile*⁵² *Cristo è il sommo bene di Dio creatore*⁵³ per cui Cristo dev'essere l'unico ed esclusivo oggetto dell'attenzione del ricercatore e dell'uomo. Cristo è centro e culmine della rivelazione divina e dell'esistenza: tutto gravita intorno a lui e tutto prende consistenza da lui e tutto a lui ritornerà.

Se a queste indicazioni dottrinali si dovessero aggiungere quelle esistenziali dell'appartenenza all'Ordine Francescano, allora si avrebbe il quadro completo per parlare delle radici del *crisocentrismo* scotiano, che in quest'ultimo tempo sta guadagnando terreno sia tra gli studiosi che tra la gerarchia, come confermano i decreti del concilio Vaticano II.

La *subtilitas* di Duns Scoto si rivela anche in alcune questioni di attualità scientifiche, che hanno grande ripercussione in campo dottrinale, come ad esempio la possibilità dell'eternità della materia, la questione della partecipazione attiva della donna nel processo generativo del figlio, per spiegare la maternità di Maria. Solo di traverso. Comunemente si riteneva, sull'autorità di Aristotele, che la donna fosse un mere oggetto passivo nella trasmissione della vita: un ricettacolo del seme vivente dell'uomo, e nulla più. Con la sua acuta perspicacia, Duns Scoto, invece, fa notare che in tali argomenti specifici, lui preferisce l'autorità del medico Galeno, che parla di compartecipazione attiva alla generazione del figlio anche da parte della donna⁵⁴. Teoria che collima perfettamente con le idee della sua teoria della conoscenza, mediante la concausalità de principi.

Verità scientifico-filosofica che serve a Duns Scoto per delucidare la verità della partecipazione attiva di Maria nella formazione del corpo di Cristo, spiegando così anche in modo più fedele il testo biblico dell'annunciazione: «Ecco concepirai un figlio... Lo Spirito Santo scenderà su di te... Colui che nascerà sarà... chiamato Figlio di Dio»⁵⁵. Lo Spirito Santo e Maria sono agenti più perfetti della comune coppia umana, perché in questa la formazione del corpo del figlio avviene per 'successione', mentre in Maria e nello Spirito Santo in modo 'istantaneo'.

Conseguenze importanti e reali derivano dalla spiegazione di Duns Scoto: Maria è vera madre di Gesù, e Gesù è vero Figlio di Maria. Verità che si proiettano anche nell'ordine della grazia. Maria è piena di grazia, perché Madre di Dio...

Come si può notare che la *subtilitas* o la visione scientifica dell'origine della vita soggiace al "pre-giudizio" teologico di spiegare una verità di fede. Ciò che anima e guida la ricerca del

⁵²Col 1, 15.

⁵³R. Rosini, *Cristo sommo bene di Dio creatore, Maria sommo bene di Cristo mediatore*, in *Giovanni Duns Scoto*, (a cura di G. Lauriola), ed. Levante, Bari 1992, pp. 151-174.

⁵⁴Cf *Ordinatio*, III., d. 4, q. un., n. 17: «Si autem aliter intelligat Philosophus, negatur, quia Galenus sentit oppositum (sicut recitat Avicenna), et in istis magis credendum est expertis».

⁵⁵Lc 1, 31-35.

Dottor Sottile è sempre un problema di natura teologica. Per questo la sua speculazione non può non essere che una testimonianza pratica della verità creduta.

f). *Sesta norma: la conoscenza della verità è storica*

A conclusione dello statuto epistemologico, piace collocare di proposito la norma che lo racchiude e lo anticipa, ma senza discuterlo, per ragioni di spazio: *in processu generationis semper crevit veritas*⁵⁶, la conoscenza della verità progredisce di pari passo con il progresso dell'umanità. Principio che guida tutta l'ossatura epistemologica scotiana e segna fundamentalmente la metodologia di Duns Scoto. Secondo tale principio la "verità" non è mai conquistata una volta per sempre e in modo definitivo, ma cresce e si approfondisce con il progresso scientifico. Le soluzioni raggiunte costituiscono momenti o tappe di ulteriore sviluppo e crescita.

È implicito il riferimento a quello che oggi si dice: "la verità è figlia del suo tempo". Ben inteso, si tratta sempre di aspetto soggettivo della conoscenza della verità o della sua spiegazione. All'uomo non è consentito parlare in termini assoluti né dell'Essere né della Verità, a meno che non si parli di fede. Soggettivamente la conoscenza della verità è sempre in divenire. L'uomo è tensione continua, è tendenza indefinita. Anche la conoscenza o la conquista della verità segue la medesima sorte.

L'applicazione di tale principio comporta anche un'attenzione particolare al passato e al presente per leggervi ciò che di positivo e di valido è stato conseguito, e su cui impostare la nuova riflessione d'indagine della verità. In questo metodo, Duns Scoto si rivela un vero e proprio innovatore, in quanto trasforma la semplice "questione" in una vera e propria "trattazione" storico-critica delle opinioni del passato e di quelle presenti.

Interessante notare che si distacca dall'autorità di Aristotele tutte le volte che le sue affermazioni non sono in sintonia con i dettami della fede o con l'opinione specifica degli scienziati, con per es. circa l'eternità della materia e il principio attivo della donna nel processo della generazione...

A nessuno sfugge, poi, la portata di grande attualità che tale principio riveste nelle correnti della filosofia contemporanea, in special modo dell'epistemologia, del post-neo-positivismo, della filosofia analitica ecc. Principio che getta molta luce anche nella delicata questione del rapporto tra scienza e metafisica e tra metafisica e fede, come tutti ricordano. È un principio di grande respiro e ampio spettro applicativo.

⁵⁶*Ordinatio*, IV, d. 1, q. 3, n. 8.

Ontologicamente anche per Duns Scoto la verità dell'essere assoluto non può mai cambiare, cambia però la sua conoscenza storica. Se si fosse tenuto vivo nella mente questo principio, molte forme di falso assolutismo e di garantismo si sarebbero state impedito lungo l'arco storico. La sua corretta applicazione smaschera facilmente ogni forma di ignoranza, ogni forma di ideologia, ogni forma di pigrizia mentale, di cattiva volontà, di mancanza di metodo. Esso aleggia su tutta la speculazione di Duns Scoto, anche in quella etico-politica.

g). *Settima norma: caratteri intrinseci ed estrinseci della Via Scoti*

Ai pochissimi cenni di natura interna o dottrinali, bisogna aggiungere anche alcune indicazioni di natura strutturale per avere un quadro più o meno completo della *Via Scoti*, sia di natura intrinseca che di natura estrinseca.

Tra i principali *motivi intrinseci* della metodologia di Duns Scoto è da ricordare quella certa insoddisfazione interiore che si manifesta nella continua ricerca di termini idonei a esprimere meglio il pensiero in continua evoluzione di perfezionamento. Questo continuo e costante atteggiamento di perfezionamento e di autocritica ha spesso contribuito a falsare lo stesso suo pensiero, come documenta la ricca esistenza di codici e di varianti, che hanno trasmesso un testo di non facile lettura. Mi riferisco specialmente all'edizione del Wadding (1639).

Difficoltà che sono state superate soltanto con l'edizione critica della Città del Vaticano (1950ss), che ha messo in evidenza le manipolazioni più comuni, riportandole con diversa segnatura topografica: di "aggiunte", di "annotazioni", di "cancellature" di Duns Scoto stesso; come anche di "interpolazioni" di terze persone.

Da queste precisazioni, di cui il testo critico è come gemmato, si può ricavare lo spirito di autocritica di Duns Scoto, che torna e ritorna, a seconda degli argomenti e delle circostanze, sul testo e cerca di limarlo e precisarlo per renderlo quanto più attinente al concetto da esprimere. Si può ammirare in questo sforzo di perfezionamento anche l'atteggiamento di costante dialogo che egli riesce a instaurare sia con se stesso, mediante una continua riflessione, sia con gli autori del passato, attraverso una lettura critica aggiornata dei testi, sia con i contemporanei attraverso un confronto aperto e sereno sulle problematiche dell'epoca più dibattute.

Circostanze tutte che rendono non facile la lettura del testo di Duns Scoto, perché niente viene prefissato a priori, ma tutto viene conquistato con metodo storico-critico. La *Via Scoti* appare, quindi, una dialettica continua nella ricerca della verità, secondo le regole già accennate sopra.

Tra i *motivi estrinseci*, invece, bisogna assolutamente accennare alla trasformazione dello schema classico della *quaestio* scolastica in una vera e propria *disputatio* di ampio respiro sia storico che critico, rendendo letteralmente ancora più difficile e complicato la già non facile comprensione del testo e del pensiero di Duns Scoto.

La semplice e schematica “questione scolastica” si sviluppa -come si sa- con processo triadico. Nella prima parte si presentano gli argomenti positivi e negativi alla questione: “Pro et Contra” - “Videtur quod sic et Ad oppositum”; nella seconda parte si offre la risposta dell’Autore: “Responsio - Solutio - Ad quaestionem”; nella terza parte, infine, si confutano a uno a uno tutti gli argomenti contrari alla tesi, esposti nella prima parte: “Ad primum dicendum, Ad secundum... -Ad illud quod dicitur...”.

In Duns Scoto, questo schema riceve una profonda trasformazione di ampliamento, che prende l'andamento di una *disputatio* o *trattazione*. Dopo aver esposto nella prima parte gli argomenti “Pro et Contra”, e prima di pervenire alla soluzione della questione, Duns Scoto s’impegna in una approfondita analisi storico-critica delle diverse opinioni in campo. Il suo modo di procedere, a cerchi concentrici o a sbalzi o per rimandi, rende difficile comprendere a prima lettura il suo pensiero. In verità, esso non viene mai esposto essenzialmente o completamente nella semplice titolazione editoriale di “Opinio propria” o di “Solutio quaestionis”, ma sempre diluito nell’intreccio dialettico con gli autori analizzati. Di conseguenza, chi volesse ricavare il pensiero di Duns Scoto dalla semplice “Opinio propria”, facilmente potrebbe essere tratto in inganno.

Un esempio per tutti. Prima dell’edizione critica, si pensava comunemente che Duns Scoto avesse voluto criticare il pensiero di Tommaso, con tutte le conseguenze storiche che si sono avute, specialmente in ordine all’*iter* del processo di beatificazione, non lesinando affermazioni gratuite acritiche e anche irripardevoli, che purtroppo continuano ancora a serpeggiare in molti testi e manuali contemporanei... Dall’edizione critica, invece, emerge a tutto tondo che Duns Scoto dialoga di preferenza con due autori contemporanei: Goffredo di Fontaines, di tendenza aristotelica; ed Enrico di Gand, di ispirazione neoagostiniana. In pochi casi cita Bonaventura e Tommaso, e tutte le volte lo fa con dovuto rispetto scientifico e storico, anche se il suo pensiero batte altre strade: ogni autore è se stesso.

È dal 1952 che Gilson ha apertamente dimostrato essere una pura favola l’affermazione del Caietani circa un Duns Scoto critico sistematico di Tommaso, eppure molti non ancora vogliono prendere atto di questa precisazione storico-critica. E si continua a tenere pesante il velo del silenzio sopra il pensiero di un pensatore che non soffre limitazioni di sorta, e tanto meno imposizione alcuna. La sua posizione dottrinale è contro ogni forma di meschina ideologia, da qualunque parte essa provenga.

Una delle conseguenze più importanti che si possono trarre dall'insieme dello statuto epistemologico scotiano è certamente la critica allo stesso concetto di scienza aristotelica. Per la prima volta nella storia del pensiero filosofico si prende posizione e distanza dallo Stagirita, ritenuto da tutti l'espressione della *razionalità*, nel fondamento stesso della sua epistemologia, il concetto di *episteme*.

In più parti, Duns Scoto riporta con lievi differenze la definizione aristotelica di scienza, la più rigorosa sembra la seguente: «la scienza intesa in senso rigoroso include quattro condizioni: 1) sia una conoscenza certa, senza dubbio o inganno; 2) riguardi un oggetto necessario; 3) sia prodotta da una causa evidente all'intelletto; 4) le applicazioni e le conclusioni siano fatte e dedotte con stretto rigore sillogistico»⁵⁷.

A causa del suo "pre-giudizio" teologico della contingenza ontologica dell'essere, causa l'atto creativo, Duns Scoto, a differenza dello statuto epistemologico aristotelico, introduce la distinzione tra "oggetto necessario" e "oggetto contingente", a seconda se riguarda l'agire intrinseco di Dio o l'agire estrinseco. Attraverso la discussione delle interpretazioni arabe di Avicenna e di Averroè sul concetto di scienza, in cui prevale la "contingenza relativa", ossia la possibilità che qualcosa possa essere causato contingentemente, ma viene negato la possibilità all'Essere primo di causare contingentemente, Duns Scoto recupera il concetto di "contingenza totale", spiegabile unicamente con il concetto di *creatio ex nihilo*, cioè con il causare liberamente dell'Essere primo.

La critica di Duns Scoto si svolge lungo una serie di precisazioni di termini e di concetti, che servono a preparare la distinzione finale della "dipendenza ontologica" in intrinseca ed estrinseca: con la dipendenza ontologica intrinseca si afferma soltanto il limite metafisico del contingente che viene chiamato all'esistenza; con la dipendenza ontologica estrinseca s'indica l'infinità della Causa prima che "liberamente" chiama all'esistenza il contingente.

Con tale distinzione, Duns Scoto risolve la difficoltà soggiacente alla relazione di necessità tra mondo e Dio e tra Dio e mondo nella speculazione greco-araba. L'equivoco di fondo consiste in questo: coincidenza tra ordine epistemologico e ordine ontologico, ossia estensione dello schema della causalità dell'ordine epistemologico a quella dell'ordine ontologico. In altre parole: come in epistemologia, le premesse della dimostrazione svolgono la funzione di causa; la conclusione svolge la funzione di effetto; e la relazione causa-effetto esprime la funzione di causalità; così nel campo ontologico, la causa è ciò da cui dipende una cosa; la cosa che dipende è l'effetto; e la relazione di dipendenza costituisce il rapporto di causalità. La relazione epistemologica di conclusione-premesse viene identificata con la relazione ontologica effetto-causa, onde il rapporto di necessità.

⁵⁷*Ordinatio*, prologus, n. 208.

La critica di Duns Scoto manda in frantumi proprio questa identità, precisando che il rapporto tra effetto-causa e la relazione tra conclusione-premesse sono di diversa natura. E applicando la teoria della partecipazione, il Dottor Sottile è in grado di precisare che il "partecipato" o effetto è distinto dal "partecipante" o causa; e che il partecipato, quando esiste, possiede una propria e autonoma entità diversa e indipendente dal partecipante, pur dipendendone nell'esserci.

Tra le conseguenze più interessanti della critica di Duns Scoto, è bene ricordare quella che assicura validità e rigorosità scientifica anche alle conoscenze di ordine sperimentale psicologico e teologico, che altrimenti ne restavano estromesse. Mentre la concezione scientifica greco-araba intendeva salvaguardare l'apodittività del procedimento dimostrativo deduttivo, quella di Duns Scoto invece si preoccupa di recuperare le realtà contingenti nella sfera scientifica. E qui si può anche notare lo spostamento di asse direzionale della gnoseologia dall'oggetto al soggetto: il saper rigoroso si sposta dalla necessità dell'oggetto alla certezza ed evidenza con cui il soggetto conosce l'oggetto, che non necessariamente dev'essere necessario, perché è anche contingente. Il formalismo aristotelico viene superato con il ricorso diretto alla cosa in se stessa *sicut est in se*, come sarà ripreso nel XX secolo dalla Fenomenologia⁵⁸.

Da questo cenno sulla *Via Scoti* si evince che Duns Scoto ha ricercato per tutta la vita la verità, con la pienezza di "pre-giudizi" teologici, manifestando profondo rispetto per la Parola di Dio e profonda onestà intellettuale verso gli autori. Alla fede e alla scienza ha unito anche un profondo senso di umiltà, convinto dei limiti dell'uomo nell'affacciarsi all'orizzonte del trascendente e dell'assoluto.

⁵⁸Per tutto questo cf G. Lauriola (a cura di), *Scienza Filosofia e Teologia*, Bari 1993, pp. 159-177.