

L'ORIGINE DELLA NATURA SECONDO DUNS SCOTO

Giovanni Lauriola ofm

Premessa

L'uomo è l'unico essere che si meraviglia di sé e delle cose che gli si muovono attorno chiedendosi: *che cosa è?* Delle singole e complessive si chiede il loro *perché*. Vuol sapere *dove vengono, dove vanno, perché esistono...* Domande che si personalizzano: l'uomo è nello stesso tempo interrogante e interrogato, soggetto e oggetto. Nell'istante dello stupore, si accorge anche d'essere diverso dalle cose, pur stando insieme e prendendosi, magari, cura di esse.

Risvegliare nella propria memoria/coscienza gli ancestrali ed esistenziali *perché* della vita e dell'esistenza significa riconoscere da un lato la differenza qualitativa tra interrogante e interrogato, e dall'altro l'inizio della riflessione intorno all'origine delle cose. Registrate dalla storia e comunicate nel processo evolutivo le risposte costituiscono la differenza tra ciò che si muove da sé e ciò che si muove "in virtù di", tra *natura* e *tecnica*, tra *natura* e *cultura*, tra *principio* e *arte*. Concetti che, derivanti dai termini greci ἀρχή τεχνή hanno influenzato tutto il mondo occidentale, segnandone la storia del pensiero filosofico e teologico, in continua progressione evolutiva, come insegna il francescano Giovanni Duns Scoto.

Pensatore dell'ultimo medioevo (1265-1308) che ha legato il suo nome alla *scelta cristocentrica meno funzionale che universale*, con cui mette in evidenza gli elementi della sovrana libertà della volontà di Dio e della contingenza radicale delle cose in un modo perfetto. La *prospettiva cristocentrica* orienta e caratterizza tutto il suo pensiero e la sua visione della vita, come, in questo articolo, si cercherà di evidenziare attraverso una breve analisi prima del clima culturale in cui il Dottor Sottile opera e poi della risposta circa l'origine della natura negli aspetti peculiari.

1. L'origine della natura nel mondo greco

Il sostantivo *physis* "natura" deriva dal verbo greco *phyo*, che genericamente indica *far crescere, crescere*. Il termine "natura" indica l'*origine*, l'*inizio*, la *provenienza* e la *genesì* di una cosa o di tutte le cose. Concettualizzato, diventa fin dagli albori della filosofia, un concetto-chiave nel ricercare coi presocratici l'origine della natura, intesa come "mondo", ossia come l'insieme di tutte le cose; coi sofisti, le motivazioni del diritto; e con Platone e Aristotele, invece, la precisazione negli elementi principali, con i quali passerà, poi, nel medioevo con la mediazione ebraico-araba. In base a questo concetto fondamentale di esistenza, legata alla crescita "autonoma", la "natura" viene a indicare anche la *proprietà naturale*, espressa in tanti modi: *qualità, condizione, forma, essenza...*

Con l'acquisizione duale del concetto di natura si sono contraddistinti i due significati di *intensivo* o *qualitativo* e *estensivo* o *quantitativo*. Nella prima eccezione, il termine "natura" equivale a realtà fondamentale di un essere, ossia a *entità* o *essenza* di una cosa. In tal senso, l'essere segue la forma particolare che gli è stata impressa (o donata), e anche il valore normativo della legge, cui obbedisce. Nel significato "normativo" la natura diventa *naturale*, sinonimo di "normale", "logico", "razionale", onde le espressioni di ciò che naturale e di ciò che contro natura...

La seconda accezione del termine "natura" *estensivo* o *quantitativa* conduce all'interpretazione che qualcosa è *della natura* o *appartiene alla natura*, aprendone così la possibilità al significato di come "un tutto", cui attribuire

determinate qualità, come ad es., il comportarsi secondo leggi naturali inviolabili e l'evolversi verso forme superiori. In questo senso la *natura quantitativa* diviene sinonimo di *mondo, universo, tutte le cose esistenti*, come l'insieme degli esseri in quanto hanno una natura propria, e può anche essere "personificata", come storia e poesia documentano: la madre natura, la natura matrigna, la madre che pensa a tutto, la natura non fa salti... Da notare che il concetto di natura anche nel significato estensivo non è strettamente univoco, a volte indica tutto l'universo, talvolta solo l'universo senza l'uomo e la sua attività, talvolta sta per l'ordine della natura...

Al di là della distinzione tecnica di *qualità* e *quantità*, la natura per sua origine e costituzione indica sempre tutto ciò che l'essere è e può essere per se stesso, e non già per virtù di cause esterne, cioè conserva più il senso dell'*αυτονομος*, dell'*autonomia*, che dell'*ετερονομος*, dell'*eteronomia*, da cui viene coniato il termine *τεχνη*, *tecnica* o *arte*, come viene ampiamente documentato da tutto lo sviluppo del pensiero greco ed ellenico, di cui si darà una rapida prospettiva per evidenziare gli orizzonti della conoscenza della natura che maggiormente hanno influito sulla storia del pensiero fino al momento dell'incontro con la fede e la teologia.

Nel contesto del presente lavoro, il termine "natura" viene utilizzato puntualmente nel suo senso *estensivo* o *quantitativo* o *onniabbracciante*, ossia come sinonimo di *mondo universo, tutte le cose esistenti senza eccezioni*¹.

La prima interpretazione di un concetto di "natura" è certamente quella offerta al tempo dei *presocratici*, per i quali l'insieme dell'essere, nella sua indivisa unità, rende possibile non solo concepire ma anche garantire la originaria "dimora" dell'uomo in perfetta armonia col "cosmo", che per definizione significa essenzialmente "bellezza e armonia". E come tali caratteristiche - bellezza e armonia - sono più facilmente colti dall'animo poetico che da quello razionale, così le prime testimonianze intorno all'evidente mistero della "natura" sono poetiche e mitiche insieme.

La prima forma di riflessione dell'uomo su se stesso e sul mondo, infatti, è di natura mitica e antropomorfa, sfatando un luogo comune della storiografia che vorrebbe il percorso segnato invece dalla cosmologia prima dall'antropologia poi. Si pensi a tutta la ricca mitologia greca che la fanciullezza umana ha descritto nel suo continuo *meravigliarsi*, dentro e di fronte allo spettacolo incontaminato e contaminante del corpo umano e della natura, descritta poeticamente nei miti con verità e bellezza insuperabile². La veste antropomorfa del mito ha una grande importanza, perché mostra che i problemi cosmici sono concepiti nella forma dei problemi umani. Come a dire che la riflessione sul mondo avviene prima nella dimensione umana che naturale.

Nel passaggio dal mito alla filosofia, ossia da Socrate in poi, si introduce una fondamentale spaccatura, che caratterizzerà tutta la visione posteriore fino all'avvento dell'elemento rivelato del concetto di *creatio ex nihilo*. L'antinomia dipende dalla lettura duale del mondo in mondo intelligibile e in mondo sensibile, che traduce la differenza antropologica tra spirito e cosa, anima e corpo, idea e materia. La testimonianza più significativa è l'interpretazione del mondo fornita dal *Timeo* di Platone, il cui influsso è presente ancora nel pieno medioevo cristiano.

¹ In termine "mondo" come sinonimo di "natura" viene sempre usato senza aggettivi. Quando invece si vuol indicare un altro senso determinato è sempre accompagnato da un aggettivo, come per es., "mondo fisico", "mondo storico"...

² Ne sono convinti anche Platone e Aristotele, cf *Sofista*, 242 c; *Cratilo*, 402 b; *Metafisica*, I, 3, 983 b; XII, 8, 1074 b.

La cosmologia platonica, espressa specialmente nel *Timeo* e nelle *Leggi*, è dominata dal principio che il mondo è meravigliosa opera d'arte. L'ordine che regna nell'universo non è il semplice risultato d'un concorso fortuito di cause, bensì l'opera di un Artista supremo, che ha organizzato ogni cosa in base a un disegno premeditato, secondo la legge del Bene generale. Il nome dell'Artista è Demiurgo, buono per natura, che forma l'universo intero, seguendo un schema matematico ben definito.

Importante è rilevare che in Platone tanto la genesi del mondo quanto gli eventi che hanno luogo in esso sono esclusi dal cieco caso, e vengono spiegati per mezzo dell'attività benevole e saggia del Demiurgo, che trasforma il *caos* iniziale in un mondo armonico e proporzionato, fino a dare la vita e l'anima che consente di essere quanto più possibile simile a se stesso, capace cioè di intendere i suoi disegni. Ne scaturisce una conoscenza antropologica molto interessante: tutto l'universo è finalizzato all'uomo che, in quanto immagine e similitudine del Demiurgo, è reso capace di conoscere e amare l'opera della "creazione" intera e perfino il suo "Creatore".

La spiegazione autentica alla spaccatura tra mondo intelligibile e mondo sensibile si trova nello stesso concetto del Demiurgo. Dopo la "creazione" dell'universo, lo stesso Demiurgo crea le "anime" dei viventi sulla terra, ma di fronte alla "materia" che dev'essere vitalizzata della singole anime, si ferma e crea degli "dei" o "figli", cui dà il compito di "creare" l'unione tra l'anima e i corpi... E Platone lo motiva così: ciò che produce il Demiurgo è divino, non perisce, perciò ciò che nasce e perisce non può essere opera sua, ma d'altri a lui inferiore. Queste cause seconde sono i figli degli Dei, i figli del Demiurgo. E quando il Padre creatore vide muoversi e vivere il creato, grande gioia ne ebbe e, compiacendosi, pensò di renderlo ancora più bello e simile al modello divino, infondendo nel creato tanta divinità quanta ne potesse contenere, onde diede ordine di creare gli esseri viventi "secondo numero fluente", cioè insieme al tempo, immagine eterna di Colui che è³.

Si discute se, e in qual misura e senso, quest'antinomia vada verso un dualismo metafisico. Non sembra facile pensare a un Platone con due distinte sorgenti d'essere, perché espressamente il cosmo visibile è indicato come *καλοσκαλος* = *buono, bello*) come *immagine* del cosmo invisibile, come idea eterna dell'Eros divino⁴. Il *καλοσκαλον* = *bene*) è la forza che lega il mondo divino al mondo terreno. Benché esclusa ogni dualismo metafisico, tuttavia la differenza di come distingue i due mondi, dell'al di qua e dell'al di là, lascia trasparire due mondi diversi.

L'ilemorfismo di Aristotele rappresenta il tentativo di unificare ciò che Platone divide, ma resta ugualmente legato a una concezione cosmologica bipartita. Il suo progetto, pertanto, non è in grado di superare la dualità, perché sottende e suppone sempre la dicotomia di fondo tra materia e forma, corpo e anima, atto e potenza.

La novità aristotelica di unificare il campo astronomico metafisico cosmologico ed epistemologico costituisce anche il suo limite. Voler conciliare insieme idee e concetti disparati come il "vuoto", il "moto circolare" e il "moto rettilineo", "principio logico" e "causa reale" con caratteristiche fortemente differenti, porta Aristotele a riconoscere il movimento circolare sopralunare superiore a quello rettilineo sublunare. Nasce così anche una dualità di materia: l'*etere* per il mondo sopralunare incorruttibile e perfetto; e i *quattro elementi* per il mondo sensibile corruttibile e imperfetto, e soggetto al processo delle generazioni e delle corruzioni: aria, acqua, fuoco e terra.

La concezione metafisica del Primo Motore permette ad Aristotele di trovare la spiegazione ai due movimenti. Riserva al Primo Motore solo il movimento

³ *Timeo*, 28 b-42 e.

⁴ *Timeo*, 29 a; 34 b.

della sfera delle stelle fisse, che si trasmette ai singoli cieli ordinati e gerarchizzati secondo il grado di perfezione, dal supremo all'infimo, fino al limite dei due mondi. Essendo per definizione Immobile, il Primo Motore muove *come muove amore*, cioè come causa finale e non come causa efficiente. Insieme all'eternità del Motore Immobile, viene affermata anche l'eternità del movimento della sfera delle stelle fisse, ricevendo impulso, desiderio e amore verso il Primo Motore che comunque resta Immobile.

Con tale immobilità Aristotele spiega la perfetta uniformità del movimento della sfera delle stelle fisse, e anche il desiderio di perfezione insito in tutto l'universo verso la prima sfera che, a sua volta, fa sentire la sua influenza sul Motore Immobile. A ogni sfera delle 56 che compongono l'universo aristotelico, il movimento è trasmesso in modo analogo da una propria Intelligenza eterna e immobile, ossia da un esser e divino⁵.

Nell'universo delle sfere concentriche dello Stagirita si suppone il centro fermo e stabile che permette lo stesso movimento circolare, onde viene postulato la necessità di un *centro*, chiamato Terra, che insieme agli elementi, sia eterna, per giustificare il processo di generazione⁶. Con squisita logica, Aristotele deve supporre, al di là dei quattro elementi, anche una quinta *essenza semplice (etere)* anteriore e divina, per giustificare il moto semplice o circolare⁷.

La dicotomia greca tra spirito e materia si accentua sempre di più nel periodo ellenistico, specialmente sotto l'influsso della Gnosi. La forma del dualismo passa dalla dimensione etica a vera e propria "ostilità" del mondo, acuendo così la diversità tra materia e spirito, sottacendo la visione escatologica della vita, che invece riaffiora prepotente nel periodo successivo con la visione "stoica" del mondo. Questa concezione, già presente in Platone⁸, come *anima mundi* e fondamento del mondo visibile e vivente, s'incontra e si fonde con l'esperienza "pietistica" romana, concretizzandosi verso il diritto e la legge, con coloritura panteistica⁹, evidenziando un dualismo tra corpo e spirito e una trascendenza di Dio al mondo.

Un'ultima interpretazione antica del mondo è certamente quella espressa nelle *Enneidi* di Plotino, che, raccogliendo il fior fiore del passato, sviluppa una "cosmodicea"¹⁰, contrapposta all'avanzare della dottrina cristiana. La posizione di Plotino, perciò, rimarca con molta decisione la spaccatura dell'*immagine del mondo*, che solo nella visione biblica trova la saldatura, non raggiunta per conclusione razionale, ma data per fede. La demarcazione cosmologica fondamentale, infatti, tra mondo antico e mondo cristiano è data proprio dalla *creatio ex nihilo*. E una volta che la *fede* entra nel mondo umano, il registro della ricerca prende un'altra strada: l'uomo è chiamato a ragionare nella fede.

2. L'origine dalla natura nel mondo cristiano

Con l'irrompere della *fede* nella storia, il cammino dell'uomo è chiamato a confrontarsi con il dato biblico e a spostare di 360 gradi la direzione della bussola della ricerca circa l'origine della natura-mondo. Il superamento delle differenti aporie classiche, sopra appena accennate, avviene direttamente alla

⁵ *Fisica*, II, 1, 192; III, 1, 201; VIII, 1, 250-251; VIII, 6, 260; VIII, 10, 260; VIII, 11, 261; VIII, 12-13; *Metafisica*, XII, 8, 1073-1074.

⁶ *De coelo*, II, 3, 286.

⁷ *De coelo*, I, 2-3.

⁸ *Timeo*, 34 b-35 a.

⁹ Cf Cicerone, *De natura deorum*, II, 18; Marco Aurelio, *In se ipsum*, IV, 40; VII, 9.

¹⁰ Cf *Enneidi*, II, 1; II, 4; II, 9.

radice: tutte le cose hanno origine dal *nulla liberamente dalla parola di Dio in Cristo*¹¹.

La concezione creazionistica storicamente può essere suddivisa per comodità in due grandi periodi: la Patristica, che abbraccia i secoli III-VI, e la Scolastica che si estende dal VI al XIV secolo. Qui non s'intende seguirne lo sviluppo storico lineare, ma offrire soltanto alcuni punti di riferimento obbligato per comprendere l'ambiente culturale al tempo in cui Duns Scoto entra sulla scena del tempo tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, così da poter meglio valutare la sua posizione circa l'origine della natura-mondo-tutto-il-creato.

Il periodo degli Apologisti e della prima Patristica, pur con le proprie posizioni e distinzioni interpretative delle origini delle cose, trovano in Agostino di Tagaste la loro armonia più matura nel conservare e riprodurre gli elementi principali dell'intera questione. La sua concezione sulla "creazione" diventerà un punto obbligato per tutto il medioevo e per la Scuola francescana in particolare, come contrapposizione all'insorgere nel XII secolo del pensiero aristotelico in occidente. Tanto che nel periodo che interessa Duns Scoto le posizioni culturali possono essere rappresentate così: tendenza platonico-agostiniana e tendenza aristotelico-tomista. Interpretazioni che esprimono ciò che il credente è riuscito a organizzare la sua fede con le esigenze della ricerca razionale.

Dal bagaglio culturale ereditato, sia occidentale che orientale, Agostino espone gli elementi strutturali e determinanti l'interpretazione della "creazione" in tre diverse visioni a seconda dei tempi di lettura del Genesi e del momento dottrinale specifico, come si evince anche dalle *Confessioni* e dal *De civitate Dei*. Poiché le tre diverse interpretazioni sono presenti nel medioevo con il loro peso autorevole, è bene accennarle almeno nel nome, così da avere sott'occhio il quadro più completo del suo influsso.

La prima interpretazione può definirsi *razionale-ontologica*, in quanto Agostino, utilizzando un concetto neoplatonico di Dio come *summa essentia*, *summe est*, sembra portare la stessa creazione verso una concezione di tinta neoplatonica, cioè intesa come una speciale *degradazione* dell'Essere del sommo Dio fino alla materia inerte. Qualcosa di questa coloritura sembra sia rimasta nell'espressione *Deus est diffusivum sui*, con cui si vorrebbe spiegare la creazione: manifesta una certa forma di *necessitarismo*.

Un'altra interpretazione è quella di valore *etico-religiosa*, influenzata sempre dal neoplatonismo attraverso l'idea di *unità* tra Dio stesso e mondo spirituale-materiale. Alla concezione dell'essere essenzialmente Dio e essenzialmente antidivino, la cui separazione viene concepita come qualcosa di negativo o di male o di peccato, instaurando un ciclo eterno distacco-da-Dio e ritorno-a-Dio, con la domanda senza risposta *da chi* e *perché*; Agostino spezza questo ciclo sia andando contro il dualismo manicheo ostile alla creazione e sia evitando di cadere nell'emanazionismo affermando con fede la *creatio ex nihilo* e la "creazione *con* il tempo".

La terza interpretazione prende nome di *storica*, perché ritiene la creazione prodotta simultaneamente *con il tempo* e diretta a svilupparsi secondo le *rationes seminales*, secondo la descrizione offerta dalla Rivelazione biblica. La nota della storicità si colora di "storia della salvezza": creazione e redenzione sono orientate verso la glorificazione secondo un piano divino esposto nel dato rivelato. La creazione diviene un *dato storico* con cui la libertà dell'uomo deve *dialogare* per attendere l'evento della salvezza.

¹¹ Il nome "Cristo" viene aggiunto di proposito anticipando l'interpretazione cara al pensiero di Giovanni Duns Scoto che ne afferma il Primato ontologico. La fede, infatti, non è univoca. Se da un lato risolve molti problemi, ne solleva altri, in dipendenza del patrimonio culturale usato e soprattutto dal modo come si rapporta a Cristo: in prospettiva funzionale o universale.

Di queste tre interpretazioni, tutte presenti nel clima culturale del medioevo, la prima s'impone per circostanze storiche dell'ingresso del *corpus aristotelicus*, che offre una metafisica con cui confrontarsi. E come si vedrà, Duns Scoto, pur appartenendo alla Scuola francescana di tendenza più platonico-agostiniana che aristotelica, dialoga con più simpatia con la visione di Aristotele che aveva influenzato la cultura del XIII secolo, divenendone anche il primo *critico* costruttivo.

Per meglio avere le coordinate culturali al tempo di Duns Scoto sembra utile accennare anche alle posizioni dominanti dopo Agostino, specialmente nel periodo della così detta "rinascita", cioè dei secoli XI-XII, dove in campo scientifico prevale la posizione platonica sul nascente aristotelismo, mediato dalla visione ebraico-araba, confrontata già con il testo sacro, mentre in campo teologico l'attenzione si sposta dall'asse creazione-redenzione alla *necessità* della restaurazione dell'ordine, ad opera specialmente di Anselmo d'Aosta.

In questo nuovo panoramico culturale, anche la problematica della visione della natura-mondo-tutte-le-cose subisce una forte trasformazione dovuta al contatto con il testo sacro, e cioè si parla dell'*inizio* del mondo dentro o fuori del *tempo*, della cessazione del *tempo* a causa della distruzione dell'universo per affermarne il futuro escatologico. Il mondo, come totalità di tutte le cose visibili e invisibili, resta comunque legato al concetto della restaurazione per l'*escaton*.

Il patrimonio di fondo che Duns Scoto riceve dal mondo precedente si può sintetizzare nella formazione delle scuole: francescana, tomista ed eclettica. Senza sfiorare minimamente le differenze tra le scuole, qui serve solo ricordare che tra gli elementi dottrinali determinati influiscono: la fiducia accordata ad Aristotele che comporta di necessità logica delle divergenze d'impostazioni perché diverso è il concetto di essere che si pone a fondamento; la scelta esistenziale che nell'alveo della tradizione ogni autore compie per vivere l'ideale evangelico o di perfezione, che, pur avendo a fondamento lo stesso testo rivelato, il modo di viverlo di Francesco d'Assisi e di Domenico di Carnelegia è determinate; il monopolio della cultura posseduto dal mondo ecclesiale, con una forma di teocrazia.

3. L'origine della natura in Duns Scoto

All'evidenza immediata del mondo, pertanto, non corrispondono risposte altrettante immediate ed evidenti, perché vengono formulate e poste a partire da presupposti diversi per sistema metafisico, per appartenenza a una scuola o per una credenza particolare. Ogni autore, cioè, vive dentro il proprio "orizzonte" culturale: così per es., che i greci sono partiti dal mondo esterno, gli ebrei e arabi dal mondo interiore, i cristiani da Dio. Quando Duns Scoto entra nel suo "orizzonte", tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, compie una scelta "rivoluzionaria" sia per metodologia sia per concezione metafisica e sia per scelta di fede, basata sempre sul dato rivelato, concretizzandosi nel Primato di Cristo. Il Dottor Sottile, infatti, come tutti gli autori medievali, è contemporaneamente teologo e filosofo insieme, secondo il termine medievale di *theologus*¹².

In questa ricostruzione della cosmologia di Duns Scoto si dà per scontato l'*orizzonte cristocentrico ontologico* e non *funzionale* della sua opzione di fede evidente certa e chiara. Nell'orizzonte del Primato al Cristo¹³, Duns Scoto impianta tutto il suo sistema, abbracciante tutte le dimensioni del sapere, dalla

¹² Nel Prologo all'*Ordinatio*, Duns Scoto distingue "philosophi" e "theologi": gli uni sono coloro che non hanno conosciuto e né utilizzato il dato di fede; gli altri coloro che in un certo modo si sono riferiti al dato di fede, vuoi gli ebrei, gli arabi, i cristiani.

¹³ Secondo l'insegnamento di Paolo e di Giovanni.

teologia alla filosofia, alla morale, alla spiritualità, al diritto, alla politica, alla società. Per quanto attiene alla sua posizione circa l'origine del mondo, si può sicuramente ritenere: in Cristo Dio creò il mondo per libero atto della sua volontà d'amore e il mondo è essenzialmente contingente. Due verità teologiche o di fede che orientano tutta la speculazione del Maestro francescano, aprendo e scoprendo orizzonti sempre nuovi alla ragione umana in *prospettiva cristocentrica*.

Pertanto la preoccupazione della presentazione dell'*origine della natura* in Duns Scoto viene semplicemente accennata nel mettere in luce della *contingenza* il fondamento teologico e metafisico, prima di riferire sull'interpretazione del concetto vero e proprio della *creazione*.

a) *Fondamento teologico della contingenza*

Per la precisazione circa l'aspetto di teologo e di filosofo insieme, si preferisce dare la priorità teologica a quella speculativa. E' possibile questa scelta perché la ricerca è una ricostruzione a posteriori guidata e illuminata dal dato di fede e non una semplice costruzione che possa partire dal niente, altrimenti si cade nella stessa difficoltà che si vuol superare e cioè il *necessitarismo* espresso dalla ricerca precedente del mondo *greco e arabo*. Comunemente si dice in certi ambiente *philosophia ancilla theologiae*, aforisma che è sembrato sempre il contrario *theologia ancilla philosophiae*, perché realmente è la verità rivelata che ruota l'angolazione della bussola sia a livello speculativo sia metodologico.

Almeno in ordine al presente problema dell'*origine della natura* tre sono le verità generali di fede che possono illuminare e orientare una risposta esauriente: Dio in Cristo creò il mondo per libero atto della sua volontà, e come atto di libertà il mondo è assolutamente contingente; nella mente divina sono presenti necessariamente e attualmente tutte le idee o essenze possibili o futuribili, alcune delle quali vengono scelte dalla volontà divina per essere realizzate *in re*; l'uomo è portato secondo la *via Scoti* a considerare l'essenza divina in concreto *ut essentia est*, e non in astratto. Questi nuclei dottrinali sono determinati sotto tutti gli aspetti per una speculazione filosofica e cosmologia in particolare secondo la visione scientifica di Duns Scoto.

Di proposito nella prima e fondamentale verità di fede "In principio Dio creò" è stato determinato e il termine "principio" come equivalente al nome di Cristo "I, Cristo Dio creò". Qui l'assoluta novità di Duns Scoto, non perché sia stato il primo a fare l'identificazione, che, in effetti, è comune patrimonio patristico, ma perché ha saputo cogliere in Cristo, seguendo l'insegnamento rivelato e tradizionale, la chiave ermeneutica dell'intera storia della salvezza che ha posto a fondamento teologico della sua speculazione teologica e filosofica¹⁴.

La scelta fondamentale di Duns Scoto in chiave di fede è costituita dal "Primato universale di Cristo", cioè nel considerare patrimonio rivelato l'assoluta libertà di Dio nell'agire *ad extra* e l'assoluta libertà di Cristo nel "donare" la Redenzione agli uomini, superando la necessarietà introdotta da Anselmo d'Aosta nel rapporto creazione-redenzione e in alcuni Padri antichi. E tutto questo lo fa con una lettura storico-critica non solo del mondo antico e contemporaneo, ma anche del mondo rivelato, richiamando l'attenzione sull'importanza nell'insegnamento del testo biblico al posto delle "Summe", via obbligata all'epoca nell'insegnamento cattedratico.

La sua posizione storico-critica, pur non lasciando immediatamente tracce nell'organizzazione scolastica, perché a lui superiore, e neppure apertamente nella struttura dei suoi scritti, perché, forse, le novità erano vissute in campo, e

¹⁴ Per quest'opzione fondamentale cf la trilogia G. Lauriola (a cura di), *Dalle cristologie al cristocentrismo*, AGA Alberobello 2004; *Da Cristo a Maria*, ivi, 2005; e *Da Cristo la Chiesa*, ivi, 2006.

non si poteva distaccare formalmente dalle usanze accademiche. Certo è che per le novità eccessive delle sue idee, che per fortuna sono basate sul testo sacro, Duns Scoto ha sofferto molto, fino alla pena capitale, proprio perché è andato contro corrente e contro il senso comune della dottrina ufficiale. Le conseguenze dottrinali del suo Primato universale di Cristo, che abbracciano i concetti chiavi come “Mediatore unico”, “Redentore unico” e “Glorificatore unico”, hanno arricchito il patrimonio non solo dogmatico della Chiesa¹⁵ ma anche allargato orizzonti infiniti alla speculazione umana. Meraviglioso e sublime è il cambio di scena sull’avventura umana, dalla “esigita” alla “donata” redenzione, che sposta completamente il centro di gravità dall’uomo a Cristo e in Cristo a Dio, secondo un caro pensiero paolino: tutto è dell’uomo, l’uomo è di Cristo e Cristo è di Dio.

La novità dottrinale del Primato di Cristo, come dato biblico e della tradizione, è fondamentale perché nella ricostruzione del suo pensiero si colloca veramente come Mediazione assoluta e libera tra Dio e il “nulla”, o meglio tra Dio e la chiamata dal nulla dell’essere. Il mondo greco, e platonico in specie, aveva concluso alla riflessione sul Demiurgo con questo pensiero da non sottovalutarne l’aspetto altamente speculativo: “ciò che fa Dio è Divino”¹⁶. Quest’altissima considerazione di Dio da parte di Platone ha fatto sì di considerare eterna la materia per non limitare la realtà di Dio! Di fronte a questa onestà intellettuale, confermata anche da tutto il mondo speculativo antico, che non è riuscito *di fatto*, e, Duns Scoto aggiunge, anche *di diritto*, a raggiungere il concetto di creazione, il Maestro francescano interpreta il Cristo come la possibilità speculativa dell’azione di Dio *ad extra* che assicura da una lato la Dignità Divina e dall’altro al creato la radicale contingenza .

Dichiarato e considerato come “unico” Mediatore dalla Bibbia¹⁷, Cristo diventa speculativamente l’anello di congiunzione tra il mistero di Dio e la sua azione *ad extra*, cioè l’Incarnazione, opera liberissima di Dio che costituisce contemporaneamente anche la possibilità ontologica di creare qualcosa, perché già manifestata la sua volontà nel Cristo che ha assunto in sé l’uomo, e nell’uomo il mistero della materia. E non sembra contraddittorio pensare e dedurre che l’azione di Dio *ad extra* sia unica ed esclusiva nell’Incarnazione! Nel senso che Dio ha voluto e compiuto solo e soltanto il Cristo, suo Capolavoro. Tutto il resto non è altro che svolgimento consequenziale ed esistenziale di eventi già previsti e voluti da Dio e accettati da Cristo, che, nella pienezza del tempo “nasce da donna”¹⁸, divenendo così il vero e unico Mediatore dell’essere della grazia e anche l’unico Soggetto della rivelazione, come insegna il concilio Vaticano II¹⁹.

Questa è tesi da capogiro! E’ rivoluzionaria in teologia, perché sgancia l’Incarnazione dalla Redenzione riproponendo a fondamento testo sacro e tradizione. E’ rivoluzionaria in filosofia, perché interpreta diversamente il rapporto *fede-ragione* e, di conseguenza, legge diversamente anche i così detti *praeambula fidei*. Tutto questo tesoro è patrimonio “geloso” del mondo francescano, che, purtroppo, sembra faccia a gara per tenerlo nascosto e in silenzio, invece di approfondirlo e sventolarlo ai quattro venti!

In queste sede preme solo far ammiccare un piccolissimo barlume di questo “tesoro” nascosto nel giardino della natura. Dall’intreccio fede-ragione, il filosofo cristiano non può non partire dal dato della fede e cercare di renderlo possibile razionalmente per affermarne la possibilità speculativa e giustificarne

¹⁵ Si pensi alle verità definite: dell’Infallibilità del Papa ex cattedra, dell’Immacolata Concezione di Maria, e della sua Assunzione in anima e corpo in cielo, e a tutte le meravigliose aperture dottrinali del Vaticano II, con tutti i risvolti nella vita pratica e pastorale, nonché speculativi...

¹⁶ *Timeo*, 41-42.

¹⁷ 1Tm 2, 5.

¹⁸ Gal 4, 4.

¹⁹ DV n. 2.

la sua effettiva esistenza con la rivelazione. Con quest'indicazione non si può non tener presente il "disegno" di Dio rivelato da Paolo, specialmente agli Efesini e ai Colossesi, in cui il Cristo è il primo voluto e amato da Dio, tanto da costituire il "primo-genito" della creazione in qualità di causa efficiente esemplare e finale. Forse è salutare riproporre il testo ai Colossesi:

"Egli [Cristo] è immagine del Dio Invisibile,
generato prima di ogni creatura;
poiché per mezzo di lui [Cristo]
sono state create tutte le cose,
quelle nei cieli e quelle sulla terra,
quelle visibili e quelle invisibili...
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..."²⁰ .

Le espressioni che interessano più da vicino sono due: "per mezzo di Cristo sono state create tutte le cose", e "Cristo è il principio [di tutte le cose]". Per comprendere il valore di queste affermazioni bisogna tener presente il principio aristotelico, utilizzato da Duns Scoto alla perfezione, secondo cui ciò che è primo nell'ordine ontologico, è ultimo nell'ordine storico della successione. Applicato a Cristo significa: nell'ordine ontologico, Cristo occupa il "primo" posto nella scala gerarchica degli esseri, e viene storicamente per ultimo quando tutto è pronto per accoglierlo, cioè nella pienezza del tempo; e un principio rivelato, tenuto presente ugualmente da Duns Scoto, che afferma: tutto il mondo fisico è stato creato in funzione dell'uomo, il quale ne costituisce anche il fine, perché Dio vuole l'ordine del mondo finalizzato a Cristo l'uomo predestinato, il vero uomo, il nuovo uomo.

Dal contesto delle sue ardite meditazioni, si deve concludere che questo tipo di "uomo" è soltanto Cristo. Difatti, presupponendo la predestinazione di Cristo, Paolo proclama: "tutto è dell'uomo, l'uomo è di Cristo e Cristo è di Dio"²¹, quindi, secondo Duns Scoto, Cristo è l'uomo primo predestinato e anche l'uomo creato a immagine di Dio, il vero autentico e prototipo dell'uomo umano. Queste affermazioni scotiane sono in perfetta sintonia con la Scrittura e con la Tradizione.

Applicazione. Per es., le prime parole del testo sacro suonano: "In principio Dio creò il cielo e la terra"²² . Come intendere l'espressione "in principio"? Non può essere intesa in senso temporale come "di un principio nel tempo o del tempo", perché il tempo non ancora esisteva, anzi il tempo nasce proprio *con* la stessa creazione. Si tratta invece di un inizio assoluto che non sopporta alcuna connotazione temporale. E' proprio l'agire di Dio *ad extra* che chiama all'esistenza qualcosa dal nulla.

Tenendo presente i testi paolini, si può tentare una lettura cristologica dell'espressione "in principio". Paolo ha più volte affermato che tutta la creazione è stata fatta "per mezzo di Cristo", cioè da Cristo, che viene definito anche come il "Principio di tutte le cose". Importante è la precisazione fatta dal Maestro francescano circa il valore della preposizione "per", se usata con verbi transitivi o intransitivi. Nel primo caso viene espressa una certa subordinazione al soggetto principale, nel secondo caso con il verbo alla forma intransitiva invece esprime la *causalità efficiente principale* della proposizione²³ . Cristo è

²⁰Col 1, 15-18. Per il disegno di Dio Ef 3, 1-14.

²¹1Cor, 3, 22-23.

²²Gen 1, 1.

²³Ord I, 12, 2, 66: «ad Hilarium, quando dicit quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium. Distinguitur tamen quod aliquid determinatum per hanc praepositionem 'per', cum suo casuali, comparatur ad verbum transitivum, vel intransitivum: si ad transitivum, tunc notatur in casuali huius praepositionis subauctoritas, ut 'Pater creat per Filium';

presentato da Paolo come la causa efficiente della creazione. Se è così, l'interpretare "in principio" con "in Cristo" non dovrebbe meravigliare più di tanto. Il primo versetto biblico, quindi, suonerebbe: "In Cristo Dio creò". E' una interpretazione che non contrasta con nessun testo sacro, anzi trova conforto proprio dall'insieme della Rivelazione e anche dalla Tradizione.

Per i testi della Scrittura è sufficiente citarne alcuni tra i più comuni: "In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste"²⁴; "Ciò che era fin da principio... noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo"; "Avete conosciuto colui che è fin da principio"²⁵; "Cristo è il Principio, il Primogenito di coloro che risuscitano dai morti"²⁶; "Io sono l'Alfa e l'Omega"; "Io sono il Primo e l'Ultimo"; "Così parla il Primo e l'Ultimo"; "Così parla il Principio della creazione di Dio"; "Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine"; "Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine"²⁷.

Per quanto riguarda la Tradizione, che interpreta l'espressione "in principio" come sinonimo di "in Cristo", è sufficiente citare qualche testimonianza più significativa: Zeno afferma: "Indubbiamente per "Principio" s'intende Cristo"²⁸; Agostino scrive: "'Principio" nel quale Dio ha fatto cielo e terra, indubbiamente si riferisce allo stesso Figlio [incarnato]"; e in polemica con i Manichei afferma alquanto seccato: "In principio Dio ha creato cielo e terra, non in principio del tempo, ma in Cristo"²⁹; Cirillo Alessandrino: commentando il testo di *Giovanni* (8, 25), afferma la divinità di Cristo con il verbo "sono", e continua facendo parlare lo stesso Gesù dicendo: "Sono Principio di tutte le cose, dal quale esse riceverono l'inizio e per il quale tutte furono create; Principio, per mezzo del quale, tutto fu fatto; per mezzo del quale Dio creò i secoli; nel quale creò il cielo e la terra"³⁰; e commentando anche il testo dei *Proverbi*, 8, 22, scrive: "La Sapienza ossia il Figlio di Dio, incarnandosi, non cominciò a esistere, né Egli fu posto a fondamento delle cose come Verbo in sé, ma come Verbo incarnato"; e ancora dichiara che Cristo è "Principio e Fondamento dell'esistenza", perché in quanto vero Uomo è identico alla natura umana³¹; Girolamo in più parti afferma: "In Principio significa in Cristo Signore"³²; Origene: commentando il primo versetto del *Genesi* scrive: "Che cosa significa il principio di tutte le cose, se non il Signore nostro e Salvatore di tutti Cristo Gesù, Primogenito di ogni creatura? Dunque in questo Principio, cioè nel Verbo suo, Dio ha creato cielo e terra, come dice l'Evangelista "In Principio era il Verbo"³³; Metodjo: nel commento alla parabola delle dieci vergini, scrive: "Chi non crede a Cristo, non può comprendere che egli è il Principio e il Fondamento della vita"³⁴; Massimo di Torino: in polemica contro i Giudei, scrive: "'In principio Dio creò il cielo e la terra'... Osserva subito questo, perché [Mosè] ha cominciato dal Principio a nominare il Principio, che noi intendiamo Cristo, detto il Principio, in cui Dio ha

si ad absolutum vel intransitivum, tunc notatur in casuali huius praepositionis auctoritas, et hoc vel efficientiae, sicut 'homo vivit per Deum', vel causae formalis, ut 'homo sapit per sapientiam'».

²⁴Gv 1, 1-2.

²⁵IGv 1, 1-3; 2, 13.

²⁶Col 1, 18.

²⁷Ap 1, 8; 1, 17; 2, 8; 21, 6; 22, 13.

²⁸Zeno, *Sermones*, 2, tractatus 3.

²⁹Agostino, *Sermo*, I, cap. 5.

³⁰Cirillo d'Alessandria, *In Ioannem Evangelium* V, cap. 24.

³¹Cf Cirillo d'Alessandria, *Tesaurus*, XV, 170.

³²Girolamo, *Breviarum in Psalmos*, 39.

³³Origene, *In Genesim*, omelia 1, n. 1.

³⁴Metodjo, *Convivium decem irginum*, oratio IX, cap. 3.

creato il cielo e la terra...”³⁵; Isidoro di Siviglia: nel commento al primo versetto sacro, scrive: “In principio Dio creò...’ il Principio è il Cristo...”³⁶.

Tale interpretazione trova nel Magistero Ufficiale vasta eco, e anche in Paolo VI nel discorso di apertura della seconda sessione del Concilio, esclama: “Cristo! Cristo, nostro Principio, Cristo, nostra via e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine... Cristo nostro Fondatore, nostro Capo”³⁷. Parole che esprimono molto bene la dottrina del “Principio” e del “Fine “ di tutte le cose con Cristo “Principio” di tutte le cose.

Interessante è anche il confronto che i Padri stabiliscono tra *Colossesi*: “Tutte le cose sono state create per mezzo di Cristo e in vista di Cristo”³⁸ e *Giovanni*: “Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste”³⁹, leggendo tutto il “prologo” giovanneo in chiave cristologica. Essi leggono Giovanni con Paolo.

Per esempio, Agostino, dopo aver precisato e distinto che la Scrittura presenta Cristo sia in ordine alla predestinazione (cioè prima dell’assunzione della carne) e sia in ordine storico (cioè con l’assunzione della carne), scrive: “Chi ha detto che “In Principio era il Verbo...” *inutilmente* predicherebbe la divinità del Verbo, se del Verbo tacesse dell’umanità”⁴⁰. E lo stesso Cirillo afferma apertamente che l’intento del “prologo” è la dimostrazione della divinità di Cristo, contro qualsiasi errore presente o futuro. E il testo di Giovanni, nota ancora Cirillo, si può usare tranquillamente contro gli Ariani, i quali, per poter negare la divinità di Cristo, erano ricorsi alla distinzione del doppio Figlio: del Figlio di Dio, in senso naturale, e del Figlio adottivo; l’uno eterno il Verbo, e l’altro storico il Verbo incarnato. E sempre Cirillo esclama che, proprio per controbattere quasi anticipatamente l’eresia ariana, Giovanni ha “opportunamente aggiunto: “Hoc erat...”, *Questi* era presso Dio. Di questo, proprio di questo si parla in questo libro”, cioè di Cristo, Dio e Uomo⁴¹.

Si potrebbe anche notare che il neutro “hoc” usato da Giovanni al versetto 2 e tradotto ufficialmente con “Egli”, fa perdere il senso non solo grammaticale ma anche teologico del termine: “questo”, “proprio questo”, cioè qualcosa di vicino, di visibile, di concreto, Cristo Gesù, il Verbo incarnato. La traduzione “Egli era presso Dio”, verrebbe a significare “il Verbo in sé era con Dio”, che non ha alcun senso, perché vorrebbe dire “Dio era con Dio”; mentre la traduzione “*Questi* era presso Dio” si riferisce al Verbo incarnato, e il testo acquista tutta la sua importanza e coerenza⁴².

Altra apparente difficoltà risulta dal confronto tra *Genesi* (1, 1) e “prologo” di Giovanni, entrambi affermano che Cristo è il creatore del cielo e della terra. I due testi sono esposti in modo differente: nel *Genesi* si parla di “in Principio” [*in ipso*] Dio creò cielo e terra”; mentre nel “prologo” giovanneo: “per mezzo di lui” [*per ipsum*] tutto è stato creato...”. Agostino dimostra⁴³ che le due espressioni sono equivalenti: la frase “in ipso = in Principio” ha lo stesso valore dell’altra “per ipsum”. Quindi le due espressioni: “creare tutto in Cristo” e “creare tutto per mezzo di Cristo”, hanno lo stesso significato e lo stesso valore. Cristo, in conclusione, è contemporaneamente causa efficiente, causa esemplare e causa finale di tutte le cose. Ecco il nuovo punto di riferimento dell’essere e della natura proposto da Duns Scoto.

³⁵Massimo di Torino, *Tractatus contra Iudaeos*, V, 747.

³⁶Isidoro di Siviglia, *Quaestiones in Genesim*, cap. 1.

³⁷ Allocuzione del 29 settembre 1963.

³⁸Col 1, 16.

³⁹Gv 1, 3.

⁴⁰Agostino, *Sermo*, 341, cap. 3

⁴¹Cirilo d’Alessandria, *In Ioannem Evangelium*, I, cap. 4, n. 29.

⁴²E’ da notare anche che lo stesso “prologo” di Giovanni viene usato da alcuni esegeti moderni per affermare la sola divinità del Verbo, con gravi difficoltà dell’unità del testo, e dagli Ariani per negarla e affermarne solo l’umanità!

⁴³Agostino, *Sermo* I, cap. 3.

Con questa interpretazione cristocentrica universale, l'origine della natura proietta la considerazione nella *volontà sovranamente libera* di Dio, che si autorivela in Cristo, cioè "fuori di Dio". Nell'*esercizio* della sua infinita libertà, dice Duns Scoto, l'azione divina è estrinseca a Dio, e, quindi, fuori dall'azione intratrinitaria che è contemporaneamente necessaria e libera. Per questo, chiama quest'unica mirabile opera *Summum Opus Dei*, il Capolavoro di Dio. A livello speculativo comporta che nell'*Intelletto divino* sono presenti tutti i possibili, di cui però solo alcuni vengono scelti dalla *volontà divina* e realizzati liberamente nell'esistenza. In Dio, quindi, sono presenti nell'Intelletto tutte le idee possibili per l'Onniscienza, e la Volontà sceglie quelle che servono al suo piano "cristico" per la Libertà⁴⁴.

Che meraviglia! che sublimità!

b) *Fondamento metafisico della contingenza*

Se da quest'orbita celeste-infinita appena accennata, si plana verso la natura finita si entra nella sfera della metafisica, il massimo sforzo umano per avvicinarsi alla soglia del cielo per intravederlo, ma senza entrare, perché, direbbe Duns Scoto, si entra solo con un salto di fede o di volontà libera e responsabile. Per l'investigazione metafisica anche Duns Scoto si affida alla speculazione di Aristotele, non *in toto*, ma solo per quelle parti che servono a proiettarlo nell'orbita del celeste senza poter atterrare: occorre il supplemento necessario del propulsore rivelato in Cristo e accettato con amore di Cristo, come è stato detto "chi vede me, vede il Padre"⁴⁵ e "io sono via, verità e vita"⁴⁶.

Fondamentale per quest'aggancio orbitale è necessario tener presente la distinzione nell'oggetto della metafisica, l'essere in quanto essere, le due modalità aristoteliche di intendere l'essere come esistente e come reale. C'è chi riferisce l'essere in quanto essere all'ente esistente finito; Duns Scoto invece lo estende anche all'ente reale infinito, aprendosi così la possibilità di poter entrare in orbita con le proprie forze naturali e poi planare dolcemente, con l'accensione della fede, nel mondo infinito, da cui ha origine, come s'è visto lo stesso ente esistente finito o natura-mondo.

Con l'applicazione epistemologica del salire dall'immediata e diretta esperienza del mondo⁴⁷, cioè l'esistenza del contingente non soggetto né a dimostrazione a priori né a quella a posteriori, data la sua evidenza⁴⁸, Duns Scoto intende per "contingenza" "una modalità di essere dell'esistenza"⁴⁹, ossia una "modalità estrinseca e positiva d'essere"⁵⁰. E in forza di questa dualità modale, la contingenza viene distinta da Duns Scoto in due forme di

⁴⁴ Poiché è una ricostruzione, si cita a senso. Alcuni testi significativi: *Ordinatio*, I, d. 10, q. un.; d. 35, q. Un.; d. 38, q. un.; d. 45, q. 2; *Reportata Parisiensia*, I, d. 10, q. 3; *Quaestiones Quodlibetales*, XVI;

⁴⁵ Gv 14, 7.9; 12, 45ss

⁴⁶ Gv 14, 5-11.

⁴⁷ *Lectura*, I, d. 39, q. 5, n. 40: «Propter quod accipiendum est tamquam *per s enotum* quod sit contingentia in entibus»; *Ordinatio*, I, d. 39, q. 5, Appendix n. 13: «Et ideo videtur ista aliquod ens est contingens esse vera primo et non demonstrabilis propter quid». Quasi per assurdo afferma, sempre nello stesso testo, che chi nega la contingenza dovrebbe essere sottoposto a "punizione". I numeri marginali delle questioni sono tratte dall'ed. Minor I. Duns Scotus, *Opera Omnia*, AGA- Alberobello, I-V, (a cura di Giovanni Lauriola)

⁴⁸ *Reportata Parisiensia*, I, d. 40, q. Un., n. 12-14: «Probare contingentiam in rebus a priori est difficile, nec video hoc sit possibile probare a priori...dico quod non video quod contingentiam possit demonstrari a priori»; Nei paragrafi citati Duns Scoto parla di "dimostrazione a posteriori del contingente" nel senso di evidenza, perché la mette sullo stesso livello dei primi principi.

⁴⁹ *In Metaphisica*, IX, q. 15, n. 12: «Loquimur nunc de contingentia prout est modus entis in actu et pro illo nunc quo est in actu».

⁵⁰ *Ordinatio*, III, d. 18, q. Un., n. 17: «Contingens enim numquam est formaliter contingens, nisi quando est; ideo contingens quando est, contingenter est».

realizzazione, quella di “mutabilità”⁵¹ e quella di “evitabilità”⁵², indicando anche la radice della stessa contingenza “nella volontà divina in relazione a qualcosa fuori di sé”⁵³.

La spiegazione del *contingente* rimanda sempre a una causa che esiste per sé e necessariamente, la cui caratteristica può essere intesa come natura intrinseca o come natura estrinseca: l’una indica il limite metafisico del contingente che viene chiamato all’esistenza; l’altra l’infinità della Causa che liberamente chiama all’essere il contingente. Con la teoria della partecipazione⁵⁴ e della causalità⁵⁵ Duns Scoto entra nel vivo della spiegazione del contingente e anche nella critica al concetto di scienza aristotelico, così da risolvere l’equivoco di fondo che soggiace alla relazione di necessità tra Dio e Natura nella speculazione greco-araba. L’equivoco consiste nella coincidenza tra ordine epistemologico e ordine ontologico, che Duns Scoto afferma essere di diversa natura: “La conclusione non è che una verità parziale del principio dal quale deriva; l’effetto, invece, non è un’entità quasi parziale della causa, ma è del tutto un’altra entità dipendente dall’entità della causa. Perciò, distrutto il principio, si distrugge anche la conclusione; mentre distrutta la causa, non si distrugge l’effetto”⁵⁶.

La precisazione permette a Duns Scoto di chiarire la differenza fondamentale tra i due ordini: in quello epistemologico la conclusione dipende totalmente dalle premesse; se viene meno il principio, viene meno anche la stessa conclusione, perché “il principio è di per sé formalmente necessario, la conclusione invece non è necessaria se non per il principio”⁵⁷.

Questo processo logico-epistemologico, secondo Duns Scoto, non si verifica nel piano reale-ontologico, perché tra i due ordini c’è identità ma solo similitudine⁵⁸. In poche parole, Duns Scoto nega la possibilità, affermata nel mondo aristotelico, di trasformare la priorità logica in causalità ontologica: identificare o confondere i due piani non è corretto. E dal principio di partecipazione, Duns Scoto mette in evidenza che il *partecipato* o effetto o causato, non solo è distinto dal *partecipante*, ma, quando esiste, esiste come entità diversa e indipendente dal *partecipante*, pur dipendendo nell’esserci.

Se dalla sfera del metafisico si passa alla dimensione della volontà divina, in cui tecnicamente si distinguono due operazioni, una *ad intra* come le intrinseche relazioni intratrinitarie, e l’altra *ad extra* come l’estrinseca operazione dell’Incarnazione. *Fuori di sé*, perciò, la volontà divina è in relazione solo e soltanto con l’Incarnazione, che è la prima e unica vera operazione *ad extra* di Dio. Tutto il *resto*, chiamato o “mondo” o “natura” o “universo” o “tutto il creato” o “tutte le cose”, non è altro che la relativa e consequenziale preparazione storica alla venuta del Cristo, che per questo è predestinato.

Duns Scoto⁵⁹ poggia la sua posizione sull’analisi del testo: “[Cristo] è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne ed è stato *predestinato* Figlio di Dio in

⁵¹ *Reportata Parisiensia*, I, d. 40, q. Un., n. 10-11: Duplex est contingentibus in rebus... una est mutabilitas, qua aliquid in se potest se aliter habere, ut se habent illa quae sunt corruptibilia... alia est contingentia evitabilitatis, cuius eventus et productio potest impediri, ut actus causatus a voluntate libere».

⁵² *De Primo Principio*, IV, 23: «nihil fit contingentiter, id est, evitabiliter, vel primum sicut causat, etiam immediate quod posset non causare».

⁵³ *Reportata Parisiensia*, I, d. 40, q. un., n. 15: «dico quod prima ratio contingentiae est in voluntate divina comparata ad alia a se»

⁵⁴ Cf *Lectura*, I, d. 8, p. 1, q. 1-2; *Ordinatio*, I, d. 8, p. 1, q. 1.

⁵⁵ Cf *De Primo Principio*.

⁵⁶ *Ordinatio*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 279 [360].

⁵⁷ *Ordinatio*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 278 [359].

⁵⁸ *Lectura*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 264; *Ordinatio*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 279 [360].

⁵⁹ Ord III, 7, 3, 53: «[Christus] Factus est ex semine David secundum carnem, qui praedestinatus est esse Filius Dei in virtute»; RP III, 7, 4, 57: «Qui praedestinatus est esse filius Dei [scil. Christus] in virtute»; RP III, 19, un., 21: «anima Christi praedestinata fuit ab aeterno ad maximam gloriam, non quia alii casuri erant, sed ut frueretur Deo, imo prius erat Christus secundum modum intelligendi nostrum, praedestinatus ad

potenza” (Rm 1, 3-4). Comunque si vogliono intendere le diverse interpretazioni esegetiche, resta definitivamente accertato che si tratta sempre della predestinazione di Cristo da parte di Dio. Questo testo, insieme ai testi paralleli (Ef 1,3-14, Col 1, 15-20 e At 10,42-43; 17, 29-32), costituiscono le basi scritturistiche, su cui Duns Scoto costruisce il suo cristocentrismo, trovando avvallo unisono nella Tradizione Patristica e nel Magistero. Se a questi testi del NT, si dovessero aggiungere i testi sapienziali del VT⁶⁰, la base biblica della predestinazione assoluta di Cristo raggiunge la sua massima completezza.

In questa *prospettiva cristocentrica*, il mistero dell’Incarnazione del Verbo concretizza e attualizza l’estrinsecazione della Volontà dell’Essere-Amore, assicurando così la condizione ontologica della stessa creazione, e segnando nello stesso tempo la via esclusiva all’uomo per entrare in comunione-unione con Dio e contemplare la sua Bellezza Divina. Cristo per questo è costituito *unico* 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 e comprendere la natura. Cristo è il Rivelatore di Dio. Cristo è il “ponte” con Dio attraverso l’unico linguaggio della preghiera⁶¹.

Questo, il motivo fondamentale del rapporto fede-ragione. Ogni ricerca verso l’alto deve fare il salto nella fede, e dalla fede scende la luce alla ragione. L’intreccio di teologia e filosofia e di filosofia e teologia è la conseguenza dell’accettazione del Cristo. Cristo è la luce del mondo!

Il primato universale di Cristo gravita intorno al concetto biblico di Dio sia nelle relazioni *ad intra* sia nelle relazioni *ad extra*, che poggia essenzialmente su due dati rivelati: *Ego sum qui sum*⁶² e *Deus caritas est*⁶³. Identificando Essere e Carità, Duns Scoto pone a fondamento della sua speculazione e della sua spiritualità proprio il concetto di Dio come Essere-Carità. L’Essere infinito, in quanto *verum infinitum* e *bonum infinitum*⁶⁴, è l’Amore per essenza: “*dilectio per essentiam, formaliter dilectio et formaliter caritas, et non tantum effective*”⁶⁵.

gloriam, quam fuit praevius a Deo casus, et lapsus humani generis, quia omnes praedestinati prius sunt praedestinati, quam praevius sit eis aliquid, quod est ad finem, quia primo volitum volitione ordinata est finis; et ideo passio Christi, quae est ad finem ordinata, ut ad salutem animarum, posterius ordinabatur quam praedestinatio animarum, et ideo Christus non fuit praedestinatus propter casum aliorum».

⁶⁰ Sap 7, 22-27; 8, 8; 9, 1-4. 11; Sir 24, 1-15; Pr 8, 22-35

⁶¹Cf *Ordinatio*, I, d. 22, dove parla del “tetragramma” di Dio che non si può nominare.

⁶² Es 3, 14.

⁶³ 1Gv, 4, 16.

⁶⁴ *Ord III, 28, un., 9*: «patet qualiter habitus charitatis sit unus, quia non respicit primo plura obiecta, sed solum Deum respicit pro primo obiecto, ut in se bonum primum, et secundario velle cum diligi, et per dilectionem haberi a quocumque, quantum est in se, quia in hoc est perfecta et ordinata dilectio eius; et hoc volendo diligo me, et proximum ex charitate volendo mihi, et sibi velle, et per dilectionem habere Deum in se, quod est bonum simpliciter iustitiae, ita quod primum obiectum est solus Deus in se, omnia autem alia sunt quaedam obiecta media, quasi actum reflexorum, mediantibus quibus tendo in infinitum bonum, quod est Deus; idem autem est habitus actus recti et reflexi»; *Ord III, 26, un., 51*: «sine tali desiderio potest esse actus charitatis intensus et remissus et medius. De remisso patet, quia possum remisse velle Deum in se esse bonum, non desiderando illud mihi. Similiter patet de medio. De supremo patet, quia summe diligit se Deus, et summe Beatus est, et tamen in hoc non desiderat formaliter se esse bonum alii amanti; nec oportet potentiam libere agentem necessario agere quantum potest. Probantur etiam haec membra omnia per hoc, quod non est necesse voluntatem habere duos actus in se; sed actus amandi Deum in se, et desiderandi cum amanti sunt; duo igitur unus potest esse sine alio»; *Lect I, 17, 1, un. 13*: «ostenso obiecto supernaturali ipsi voluntati constitutae in puris naturalibus, sine fide et spe, voluntas potest habere actum diligendi illud sine habitu medio, quia Deus ibi ostenditur ut infinitum bonum»; *Lect I, 8, 1, 3, 106*: «quidquid est in divinis, vel est formaliter infinitum vel non determinatur ad esse finitum; igitur nihil formaliter dictum de Deo est per se in genere. Sapientia igitur et bonitas et cetera huiusmodi, quae dicuntur formaliter de Deo, non sunt in genere»; *QQ 1, 56*: «Deus comprehendit essentiam suam ut infinitam, sub ratione qua est comprehensivum, est infinitum, quia infinitum obiectum ut infinitum comprehendi non potest aliquo actu nisi infinito ut infinito; ergo, cum infinitum simpliciter in perfectione non includat per se aliquid cui intrinsece repugnat infinitas, sequitur quod infinitum simpliciter non est ens rationis nec includit per se primo ens rationis».

⁶⁵ *Ord I, 17, 1, 2, 171*: «omnis autem diligens dilectionem suam formaliter, diligit Spiritum Sanctum qui est dilectio per essentiam; ergo omnis diligens fratrem suum, diligit Spiritum Sanctum qui est dilectio per essentiam»; *Ord I, 17, 1, 2, 171*: «omnis ordinate diligens minus bonum, magis debet diligere aliquid magis bonum, praecipue quando in minore bono non est ratio diligibilitatis nisi a maiore bono; dilectio autem mea

Presupponendo le operazioni *ad intra* dell'attività dell'amore divino nelle così dette "processioni", qui si accenna soltanto alla caratteristica peculiare dell'Essere infinito nella sua attività *ad extra* che è un agire *liberalissime* e *ex maxima caritate*, cioè Dio opera fuori della sfera trinitaria in modo assolutamente libero e per infinita carità. Benché Dio comprenda e voglia tutte le cose *ad extra* nell'unico atto semplicissimo di amore del suo perenne presente, tuttavia, nota Duns Scoto, in esso si possono logicamente distinguere istanti o momenti, secondo il grado di partecipazione dell'essere. E applicando il principio di derivazione agostiniano-anselmiano *credo ut intelligam*, tradotto da me con *credo ut condiligam*, egli dichiara di volersi istruire su Dio attraverso la mediazione del suo unico Maestro, Cristo, e del suo unico filosofo, Paolo. Ha inizio, così, l'avventura divina nella storia con l'esperienza dell'amore donativo in Cristo Gesù, che scientificamente ho chiamato il *big-bang* divino.

Dalla convinzione che Dio può essere amato adeguatamente solo da un altro Dio, secondo la testimonianza di Platone nel mito della creazione⁶⁶, Duns Scoto afferma categoricamente: "Solo Dio ama Dio. Dio vuole essere amato da altri condiligenti, vuole cioè che altri abbiano in sé il suo amore; e per questo eternamente predestina chi lo deve amare adeguatamente e infinitamente di un amore estrinseco"⁶⁷. E con perfetta e stringata logica continua: "Chi vuole ragionevolmente, vuole in primo luogo il fine; in secondo luogo, i mezzi che permettono di raggiungere immediatamente tale fine; in terzo luogo, tutto ciò che consente di raggiungerlo remotamente. Ora, anche Dio, vuole in modo ordinatissimo, e, quindi, vuole dapprima 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, Dio vuole per questi condiligenti tutto ciò che è più lontano dal fine, ad es. il mondo sensibile che deve a loro servire"⁶⁸.

Dal contesto, emerge chiaramente la presenza di una gerarchia nell'ordine degli esseri voluti e amati da Dio da sempre e con il medesimo e unico atto infinito d'amore, secondo il principio biblico "Dio compie tutto per la sua gloria"⁶⁹. Dalla gerarchia degli esseri, Duns Scoto ricava a tutto tondo che la serie dei *condiligentes* 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. Ecco l'ordine dell'essere: Cristo-Maria angelo uomo materia. E' la scala dell'essere che Duns Scoto, sull'insegnamento di Paolo⁷⁰, vede presente nella mente di Dio da sempre.

Lo svolgimento del pensiero del Dottor Sottile, per volute armoniche e armoniose, evidenzia sempre meglio la centralità di Cristo nel mistero rivelato da Dio nella gerarchia degli esseri. E in un *raptus* d'amore esclama: "Nell'interpretare Cristo, io preferisco più eccedere nella lode che essere

formaliter est minus bonum quam dilectio illa per essentiam quae est Spiritus Sanctus, et praecipue ab illa dilectione habet rationem diligibilitatis»; **Ord I, 17, 1, 2, 173**: «Deus sit formaliter caritas et dilectio, non tantum creative, sicut est effective 'spes' vel 'patientia mea', quia efficit patientiam tamquam non perfectionem simpliciter, et ideo non convenientem sibi formaliter; sed caritatem efficit in anima - et dilectionem - tamquam perfectionem simpliciter, et ideo convenientem sibi formaliter»; **RP III, 19, un., 39**: «quia Deus retribuit secundum iustitiam distributivam, considerando conditiones non tantum formales ex parte actus merendi, sed ex parte agentis, ideo potuit acceptari passio, quae erat actus meritorius finitus ad praemium infinitum propter infinitam dilectionem et acceptationem personae merentis».

⁶⁶ *Timeo*, 41, a3-42 e 8.

⁶⁷Ord, 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».

⁶⁸*Ibidem*.

⁶⁹Prov 16, 4.

⁷⁰Ef 1, 3-14.

difettoso”⁷¹. Il calore del suo cocente amore, illuminato e inquadrato dall’acume speculativo, si galvanizza sul 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* e la *centralità* di Cristo. Elabora la sua dottrina intorno al mistero dell’Incarnazione, partendo direttamente da Dio e non dall’uomo, e trasforma con abilità di consumata perfezione speculativa lo pseudo-problema ipotetico “Se Adamo non avesse peccato...”, nella concreta e reale domanda: “Perché c’è Cristo? Perché è stato predestinato...?”; “Qual è il primo amore di Dio?”; “Qual è il posto di Cristo nel disegno concreto di Dio?”...

La praticità della speculazione di Duns Scoto emerge con evidenza proprio nell’evitare l’aspetto ipotetico della questione “se Adamo non avesse peccato...”, e nel prendere in seria considerazione il fatto inconfutabile della presenza reale e storica di Cristo. E anticipando l’intuizione vichiana del *verum et factum convertuntur* pone le domande “perché c’è il Cristo?”, “qual è la ragione della sua esistenza?” e risale dal *factum* al *verum*, sviluppando tutta la sua indagine in stretta armonia con il concetto di predestinazione, vera novità dell’analisi scotiana, una tesi non può reggersi senza dell’altra.

In relazione al piano generale di Dio, Cristo viene presentato da Duns Scoto come il *Summum Opus Dei* - “Capolavoro di Dio” - e come il “primo voluto”, mentre in relazione agli altri esseri è considerato come il “primo”. Di fronte al Capolavoro divino, quindi, non c’è occasione che possa condizionare la volontà di Dio, né metafisicamente Dio può volere fuori di sé qualcosa che sia diverso da Dio stesso, come tutta la sublime speculazione filosofica dimostra nella storia del pensiero, da Platone ad Agostino, ad Anselmo...

In che rapporto si colloca Cristo con tutte le altre creature, sia quelle visibili che quelle invisibili, sia quelle celesti sia quelle terrestri, sia quelle materiali sia quelle spirituali? Qual è il fondamento su cui poggia la coesione e l’armonia del mondo universo?

Tenendo presente un principio caro a Cirillo d’Alessandria, che vuole l’identità di natura tra il fondamento e la sua sovrastruttura, tra il principio di una cosa e la sua serie, il Dottor Sottile trova il fondamento di tutte le cose nella natura umana di Cristo, quando scrive: “l’uguaglianza si fonda sopra l’unità di natura, non di persona”⁷².

Sia per ragione rivelata, sia per ragione storica, 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” è rivisitata da Duns Scoto alla luce di Cristo: unico ed effettivo termine dell’azione di Dio *ad extra* e, quindi, unica possibilità per 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”⁷³.

Conclusioni

Dall’insieme dell’accento all’origine della “natura” secondo Duns Scoto, si evince che egli, partendo storicamente da Platone nell’accettazione dei due

⁷¹Ord III, d. 13, q. 4, n. 9.

⁷²Ord III, d. 8, q. unica: «unitas fundans aequalitatem non est unitas personae sed naturae».

⁷³Col 1, 15-17.

piani dell'essere, ideale e concreto, segue poi Aristotele⁷⁴ nella distinzione tra un "ordine ontologico" e un "ordine storico", e arriva con l'atto di fede a combinarne i risultati raggiunti. Difatti, 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 "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 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 Dio⁷⁵.

Se dal punto di vista storico o della successione temporale, Cristo si è formato 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, come *fundamentum et forma*, occupa il primo posto perché tutto è stato creato *da* e *per* lui, e tutto dipende *da* lui, e Cristo 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 afferma l'assoluta gratuità della predestinazione di Cristo, che, pertanto, corona tutto l'ordine creato ed è indipendente da tutto e tutto dipende da lui come causa finale efficiente ed esemplare.

In base al principio che Dio vuole in modo "più ragionevole possibile", ne segue che vuole anche per primo ciò che è più vicino al fine⁷⁶. Il concetto di "mezzo", che permette di raggiungere il fine, può essere considerato sotto due aspetti diversi: nei beati è costituito dalla grazia proveniente dai meriti estrinseci di Cristo; e in Cristo, dall'unione ipostatica, che, in quanto principio del merito, non può dipendere da nessuno. Nell'ordine della predestinazione, perciò, Duns Scoto distingue una varietà di gradi: dal massimo al minimo. Il primo posto in modo assoluto è certamente quello di Cristo e di Maria: Cristo riceve tutto dall'Amore del Padre, Maria riceve tutto dall'Amore di Cristo. Perciò, nella lettura del piano di Dio, secondo l'ermeneutica di Duns Scoto, si può ugualmente affermare con le sue stesse parole: Cristo è il "Sommo Bene di Dio"⁷⁷ e Maria è il "Sommo Bene di Cristo"⁷⁸. La Vergine Maria sembra il primo corollario della *predestinazione* di Cristo, che, insieme a sua Madre, costituisce l'originale coppia da cui tutte le cose create hanno origine e hanno fine: "nella pienezza del tempo Cristo nasce da donna"⁷⁹.

Lo sviluppo delle analisi di Duns Scoto sul mistero dell'origine della natura si sviluppa all'insegna della massima concretezza, caratteristica propria della speculazione francescana. La chiave ermeneutica d'ogni analisi è sempre la *prospettiva cristocentrica universale* come i testi sacri rivelano. La presente ricostruzione segue un concetto di sistematica meno formale che intrinseco, e

⁷⁴ *Metafisica*, VI, 7, 1032b 1517; Bonnefoy G., *La primauté du Christ selon l'Écriture et la tradition*, Roma 1959, 11s.

⁷⁵ Cf 1 Cor 3, 2.

⁷⁶ *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3, n. 3.

⁷⁷ Ord III, 7, 3, 65: «... nec est verisimile tam *summum bonum* in entibus, esse tantum occasionatum...».

⁷⁸ Ord III, 3, 1, 41: «Maria maxime indiguisset Christo, ut redemptore...».

⁷⁹ Gal 4, 4.

con passaggi logici più indiretti che diretti, perché la preoccupazione del medievale è diversa da quella nostra. Diverso è il metodo.

Non c'è dubbio che il Primato universale di Cristo rappresenta l'aspetto caratteristico più originale di Duns Scoto.