

## «La controversia tra i filosofi e i teologi» di Duns Scoto. Guida alla lettura di un luogo notevole del Prologo dell'*Ordinatio*

Antonio Petagine

Pontificia Università della Santa Croce  
a.petagine@pusc.it

DOI: 10.17421/2498-9746-05-27

### Sommario

*In questo lavoro viene offerta una guida alla lettura della celebre Controversia inter philosophos et theologos contenuta da Scoto nella prima parte del Prologo della sua Ordinatio. Dopo avere premesso che cosa sia un prologo e che cosa sia l'Ordinatio scotiana, l'autore analizza gli argomenti con cui Scoto contrappone i filosofi ai teologi. Quello che Scoto presenta non è uno scontro tra discipline, né tra figure precise, storicamente determinate. Egli intende piuttosto mostrare come la Rivelazione sia necessaria non solo oltre la ragione, ma anche per la ragione stessa, perché la rende consapevole di possibilità che, priva della Rivelazione, non avrebbe nemmeno potuto immaginare.*

**Parole chiave:** Duns Scoto, fede e ragione, filosofia (immagine della), Ordinatio, Prologus, ultimo fine dell'uomo

### Abstract

*In this work a reading guide to the famous Scotus' Controversia inter philosophos et theologos, contained in the first part of the Prologue of his Ordinatio is offered. After having stated what a 'prologue' and Scotus' Ordinatio are, the author analyzes the arguments with which Scotus contrasts philosophers with theologians. What Scotus presents is not a clash between disciplines, nor between some precise, historically determined figures. He intends rather to show that Revelation is necessary not only beyond reason, but also for reason itself, making it aware of possibilities that, without Revelation, it could not even have imagined.*

**Keywords:** Duns Scotus, faith and reason, philosophy (image of), Ordinatio, Prologus, human ultimate end

### INDICE

1	Premessa . . . . .	440
2	La posizione dei filosofi . . . . .	442
3	La confutazione della posizione dei filosofi . . . . .	444

4	Possibili istanze contrarie e contromosse scotiane ai primi due argomenti	447
5	Un terzo argomento contro i filosofi: a proposito della conoscenza delle sostanze separate . . . . .	449
6	La determinazione del soprannaturale e la risposta agli argomenti dei filosofi . . . . .	451
7	Conclusioni . . . . .	454
	Note . . . . .	455

## 1 PREMESSA

Il testo di cui, attraverso queste pagine, vogliamo offrire un breve percorso di lettura è la *Controversia inter philosophos et theologos* contenuta nel *Prologo* dell'*Ordinatio* di Giovanni Duns Scoto (ca 1265-1308)<sup>1</sup>. Si tratta certamente di una testimonianza di prim'ordine del pensiero scotiano: il teologo francescano rivela qui, in maniera emblematica, quale sia la propria idea di filosofia e in quale rapporto essa stia con la Rivelazione. Nella *Controversia*, Scoto stabilisce che cosa di se stesso, del mondo e di Dio l'uomo sia capace di capire *pro statu isto* (cioè qui, ora, nella condizione presente di «viandante» e senza l'aiuto della fede) e lo mette a confronto con quello che Dio stesso gli ha riservato e rivelato. Perciò, non ci sorprende che queste pagine si costituiscano come un luogo di frequentazione quasi obbligato per chi voglia conoscere il pensiero di Duns Scoto. Il lettore italiano può ritenersi piuttosto fortunato: non solo può fruire di due validi e recenti lavori di traduzione, note e commento dell'intero *Prologo*<sup>2</sup>, ma anche di diverse ricche ricostruzioni storico-dottrinali, prodotte da affermati studiosi<sup>3</sup>.

Duns Scoto ha collocato questa controversia nel cuore della prima parte del *Prologo*, all'interno della seguente questione: «se sia necessario che all'uomo sia rivelata soprannaturalmente una qualche dottrina»<sup>4</sup>. Lo schema secondo cui ha impostato la soluzione di tale questione è il seguente:

- Presentazione degli argomenti a favore e contrari alla tesi secondo cui la rivelazione sia necessaria nel presente stato (§§ 1-4)
- La controversia tra filosofi e teologi (§§ 5-11)
- La confutazione della dottrina dei filosofi (§§ 12-56)
- La soluzione della questione (§§ 57-66)
- Osservazioni sulle tre ragioni principali contro i filosofi (§§ 66-71)
- Risposta agli argomenti dei filosofi (§§ 72-89)
- Risposta agli argomenti principali (§§ 90-94)

In questo nostro lavoro, ci soffermeremo sulla controversia e sulla sua confutazione, quindi sulle osservazioni e sulle risposte agli argomenti dei filosofi.

Prima di entrare nel vivo dell'analisi del testo, ci sembra necessario chiarire brevemente che cosa sia l'*Ordinatio* e che tipo di testo sia un *Prologo*. L'*Ordinatio* è una delle versioni del *Commento alle Sentenze* che Duns Scoto ci ha lasciato. La prima di esse, prodotta ad Oxford, è la *Lectura*; un'altra versione (o meglio sarebbe dire un certo gruppo di versioni) è rappresentata dalla *Reportatio parisiensis*: si tratta, come dice il nome stesso, della messa per iscritto, da parte dei discenti, dell'insegnamento orale di Scoto, impartito a Parigi tra il 1302 e il 1303<sup>5</sup>. Infine, possediamo l'*Ordinatio*, che è di natura ancora diversa: in questo caso, infatti, si tratta di un testo redatto per la pubblicazione, prodotto a partire da materiale preesistente (soprattutto dalla *Lectura*). Scoto ha certamente iniziato questo lavoro ad Oxford, lo ha continuato a Parigi, ma non è riuscito a portarlo a termine a Colonia, città in cui è morto (1308) poco dopo il suo trasferimento.

Quanto al *Prologo*, si tratta di un tipo di testo che affonda indubbiamente le proprie radici nell'epoca tardo-antica, ma che nel Medioevo ha trovato una precisa identità letteraria e una sua indubbia fortuna: in generale, esso aveva il compito di introdurre l'uditore e/o il lettore a cimentarsi nella lettura di un'opera e/o a seguire un programma di insegnamento, fornendo indicazioni generali sulla materia e sulla struttura del testo o del percorso, mettendo soprattutto in luce le motivazioni per cui gettarsi nell'impresa. Perciò, possiamo trovare prologhi più o meno articolati anteposti ai commenti biblici oppure a opere filosofiche e letterarie<sup>6</sup>. Inoltre, prologhi concepiti come vere e proprie esortazioni alla filosofia venivano posti all'inizio dei percorsi di insegnamento impartiti dai maestri delle arti<sup>7</sup>. Dal momento che le *Sentenze*, nella versione redatta da Pier Lombardo, erano il manuale di riferimento della riflessione teologica, il *Prologo* al *Commento alle Sentenze* si costituiva come un'occasione per chiarire la natura, gli intenti e le motivazioni che stanno alla base della ricerca teologica.

Già Pier Lombardo, l'autore delle *Sentenze* abitualmente commentate dai maestri successivi, aveva composto un *Prologo* breve, ma molto incisivo ed enfatico, in cui descriveva chi si dedica all'impresa teologica come «la povera donna [del Vangelo]», che desidera gettare qualcosa della propria povertà e debolezza nel tesoro del Signore<sup>8</sup>. La teologia infatti potrà anche apparire un compito arduo, legata com'è ad un linguaggio e a mezzi — i nostri — che appaiono ben limitati per parlare di Dio; eppure essa è non di meno una fatica necessaria, se si vuole approfondire, difendere, presentare al meglio la verità rivelata. Così, Pier Lombardo presenta un ben preciso programma, che svilupperà in quattro libri, secondo uno stile ad un tempo coraggioso e umile, segnato cioè dalla spinta potente verso la verità, ma senza la vana bramosia di volere capire e spiegare quello che resta fuori dalla nostra portata e che possiamo accettare solo come un dono d'amore<sup>9</sup>.

Nel XIII secolo, tempo radicalmente segnato dal ritorno dei testi di Aristotele

in Occidente, i maestri latini saranno portati a misurarsi in modo sempre più consapevole con la filosofia e con le diverse discipline in cui il pensiero filosofico si articola<sup>10</sup>. Quindi, si può ben capire che nei prologhi ai *Commenti alle Sentenze* di questo periodo, i teologi colgano anche l'occasione per riflettere sull'identità della filosofia e sulla sua relazione con il dato rivelato. Come si rapporta la *sacra doctrina* con il metodo e le acquisizioni proprie della filosofia? Come si misura con il suo linguaggio e con la tradizione dei *philosophi*? In che modo il sapere filosofico, che si presenta come sapienza «naturale», si relaziona alla dimensione soprannaturale, propria della rivelazione?

Nel quadro di questi *Prologhi*, un posto privilegiato spetta a quello elaborato da Tommaso d'Aquino: come ha mostrato Adriano Oliva, Tommaso risulta il primo ad impostare la domanda circa lo statuto e la natura della teologia ponendo una questione specifica in merito alla necessità della *sacra doctrina*<sup>11</sup>. Si può quindi affermare che il fatto che Scoto apra il suo *Prologo* ponendo subito la questione della necessità della Rivelazione per il raggiungimento della beatitudine umana affondi le sue radici in questi sviluppi della seconda metà del XIII secolo. Tuttavia, un rapido confronto con quanto scritto in merito da Tommaso d'Aquino o anche da Enrico di Gand — teologo di poco successivo e molto influente a cavallo tra XIII e XIV secolo — fa emergere immediatamente la specificità del messaggio di Scoto. Mentre costoro, seppur ciascuno con le proprie peculiarità, tenevano comunque a riconoscere alla *sapientia mundana* dei filosofi una certa validità, oltre che un ruolo propedeutico e positivo nella costruzione del sapere teologico, Scoto sceglie di assumere una posizione decisamente più radicale: la necessità della Rivelazione non si può mostrare, se non *contrapponendo* lo sguardo del teologo a quello di chi pensa di poter fare affidamento sulle sole risorse naturali, per come l'uomo può esercitarle nella presente condizione di viandante. Questo è precisamente quello che, agli occhi di Scoto, fa il filosofo.

## 2 LA POSIZIONE DEI FILOSOFI

Vale la pena notare subito che i «filosofi» e i «teologi» protagonisti di questa controversia non corrispondono, di per sé, a figure storiche particolari<sup>12</sup>. Inoltre, sarebbe un errore vedere in questa controversia una rappresentazione del rapporto tra fede e ragione, o tra filosofia e teologia. Il filosofo e il teologo non rappresentano qui le loro due discipline, quanto piuttosto *due diversi atteggiamenti* che riguardano la fiducia che riponiamo nelle nostre capacità naturali, quando si tratta di cercare la verità e la beatitudine:

i filosofi sostengono la perfezione della natura, e negano la perfezione soprannaturale; i teologi, invece, conoscono i difetti della natura, la necessità della grazia e la perfezione soprannaturale<sup>13</sup>.

Quel che emerge da queste parole è il fatto che Scoto non stia chiamando «filosofo» qualcuno che semplicemente possieda delle conoscenze filosofiche o che si dedichi alla filosofia. Per altro, basta una conoscenza anche non approfondita del pensiero scotiano per rendersi conto del fatto che, per Scoto, il teologo debba certamente possedere conoscenze filosofiche di alto livello e debba dedicarsi alla filosofia con rigore e competenza. Nemmeno il filosofo si identifica con qualcuno che decida di prescindere dalla Rivelazione per occuparsi di un preciso dominio di problemi, la cui soluzione esiga l'uso della sola ragione naturale. Nulla gli impedirebbe, ragionando su un piano più alto, di aderire alla verità soprannaturale. Un tale modo di concepire il filosofo e la filosofia potrebbe trovare dimora nelle pagine di teologi come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, e non sarebbe neppure estraneo all'atteggiamento maturato da maestri delle arti come Sigieri di Brabante e Boezio di Dacia: costoro, infatti, si consideravano «filosofi», proprio per la loro dedizione specifica a questioni puramente «naturali», senza che ciò comportasse un atteggiamento di incredulità o di rinnegamento della dimensione soprannaturale. Piuttosto, essi insistevano sul fatto che se si accetta di praticare la filosofia, bisogna farlo con onestà intellettuale e fino in fondo, senza forzarla attribuendole conclusioni che, in realtà, derivino surrettiziamente dal dato di fede<sup>14</sup>.

Agli occhi di Scoto, questo modo di concepire il filosofo e la filosofia non rende ragione dell'effettiva figura storica che i filosofi hanno incarnato, né della coerenza speculativa che essi hanno comunque espresso. Il «filosofo» non è affatto qualcuno che ha deciso, per un fatto metodologico, di prescindere dal soprannaturale, bensì colui che non può che ricercare una sapienza *totalmente e intrinsecamente* preclusa al soprannaturale:

il filosofo direbbe, dunque, che nessuna conoscenza soprannaturale è necessaria all'uomo nel presente stato, ma che egli possa acquisire ogni conoscenza necessaria a sé tramite l'azione delle cause naturali [di cui è dotato]<sup>15</sup>.

Scoto afferma insomma che il filosofo sia colui che ritiene che le facoltà intellettive di cui siamo dotati — l'intelletto possibile e l'intelletto agente di cui parla Aristotele — siano fatte, a meno di qualche impedimento, per farci conoscere qualsiasi realtà<sup>16</sup>. Inoltre, nel § 8, Scoto spiega che in corrispondenza delle proprie capacità naturali, l'uomo appare in grado di elaborare un sistema articolato e completo di saperi, perfettamente idoneo alla conoscenza della verità: così, non sembra possibile, né necessario, porre qualche altro abito speculativo, né altri principi pratici o tecnici, fuori da quelli già indicati da Aristotele nella *Metafisica*<sup>17</sup>. Il teologo francescano osserva anche che se con le nostre forze possiamo conoscere i principi con cui costruire il sapere, è ben plausibile pensare che questo ci renda capaci di conoscere anche tutte le conclusioni derivabili da tali principi. Perciò, rivelandosi in grado di afferrare i principi primi di qualsiasi

conoscenza, l'uomo potrà ben aspettarsi di tirare valide conclusioni circa qualsiasi oggetto con il proprio intelletto, senza bisogno di ricorrere a qualcosa di diverso dalle proprie facoltà<sup>18</sup>.

Ecco dunque che cosa caratterizza il filosofo: egli è colui che per costruire il proprio sapere si affida totalmente alle proprie capacità, per come può esercitarle qui ed ora — *pro statu isto*, precisa Scoto. Questo accade perché il filosofo parte dal presupposto che la natura non possa non aver dotato l'uomo di tutto ciò di cui ha bisogno per conoscere e per realizzarsi. *Natura non facit frustra*.

Lo ripetiamo: il fatto che il filosofo sia totalmente chiuso al soprannaturale non dipende da cattiveria, da superbia o da un qualche rifiuto volontario della Rivelazione. Semplicemente, il filosofo *non ha altro orizzonte* da cui aspettarsi l'accesso alla verità e alla felicità, che non sia quello dello sviluppo della propria natura, o meglio — per essere più precisi — di quanto la propria condizione effettiva ed attuale gli permette di vedere e di usare della propria natura. Come scrive Olivier Boulnois, «la ragione dei filosofi non conosce altra ragione. Non desidera il proprio superamento»<sup>19</sup>.

Per capire quel che Scoto intende dire, potremmo, a mo' di esempio, pensare a che cosa succederebbe se ci basassimo sulle nostre semplici capacità naturali di muoverci, per stabilire quali siano le nostre effettive potenzialità di movimento. Sulla base di tali presupposti, dovremmo concludere, *necessariamente*, che volare è impossibile. Ragionando così, se volessimo aumentare la nostra velocità di movimento, ci metteremmo a correre sempre più forte, ritenendo come fine ultimo adeguato l'ottenimento delle prestazioni di un centometrista olimpionico. Non ci sarebbe nulla, di intrinsecamente legato alla nostra «naturale» struttura motoria, che potrebbe farci pensare che noi, invece, possiamo non solo volare, ma addirittura viaggiare nello spazio.

### 3 LA CONFUTAZIONE DELLA POSIZIONE DEI FILOSOFI

In coerenza con quanto ha appena detto, Scoto chiarisce subito, prima di cominciare la confutazione, che non c'è nulla che possa spingere il filosofo *dall'interno* a pensare che la sua sapienza non sia quella più alta e che non sia sufficiente:

Nota bene: non si può dimostrare, per mezzo della ragione naturale, che ci sia alcunché di soprannaturale nel viatore, né che il soprannaturale si richieda necessariamente alla sua perfezione; e nemmeno colui che possiede [il soprannaturale] può conoscere che quello si trova dentro di lui. Dunque, è impossibile argomentare su questo punto contro Aristotele per mezzo della ragione naturale: se poi si argomentasse a partire dalle verità di fede, ciò non sarebbe una ragione valida contro il filosofo, perché egli non concederebbe le premesse di fede. Ne consegue che queste ragioni qui esposte contro lo stesso [filosofo], avendo una premessa creduta [per fede] o fondata su ciò che si crede [per fede]; sono solo

persuasioni teologiche, che partono da verità di fede, e giungono ad altre verità di fede<sup>20</sup>.

In effetti, anche qualora il filosofo dovesse riconoscere che qualcosa non torna in quello che la propria condizione attuale gli fa vedere, non cercherebbe per questo un riscatto, una salvezza, una grazia che stiano fuori dall'esercizio delle proprie possibilità naturali. Questo, dal suo punto di vista, sarebbe qualcosa di irragionevole. Si potrebbe dire, usando un paradosso, che la prospettiva del filosofo è chiusa al soprannaturale proprio perché è perfettamente coerente nel trarre le conclusioni dalle premesse che ha assunto. Perciò, precisa Scoto, se si volesse cogliere in fallo il filosofo, bisognerebbe muoversi dall'esterno della sua impostazione. Così facendo, però, è chiaro che non si sarebbe più sul suo stesso terreno. Quindi, conclude Scoto, è possibile mostrare l'insufficienza dello sguardo del filosofo solo assumendo premesse che già suppongano la Rivelazione.

Tocchiamo qui un punto decisivo: noi abbiamo bisogno della Rivelazione, perché abbiamo la necessità che qualcuno e/o qualcosa *liberi la nostra ragione* dalla limitatezza di sguardo che caratterizza la nostra condizione attuale. Enfatizzando il ruolo della Rivelazione, Scoto non pensa affatto di denigrare la ragione, né di sminuirla, ma al contrario di esaltarla: si tratta, in qualche modo, di «celebrare» il fatto che la Rivelazione permetta alla ragione di toccare altezze vertiginose, che altrimenti non avrebbe nemmeno potuto immaginare<sup>21</sup>. Per usare una metafora letteraria, la Rivelazione mostra all'intelletto di essere un'aquila, laddove il filosofo non avrebbe visto in essa altro che un pollo. Per questa ragione, lo ripetiamo, non si tratta di cercare delle contraddizioni interne al ragionamento del filosofo, ma di adottare un *punto di vista radicalmente nuovo* e totalmente irriducibile alla filosofia dei filosofi, un punto di vista che *parta da un fatto* che, proprio perché tale, non può essere trascurato: un messaggio ci è effettivamente giunto e ci ha fatto conoscere cose di Dio, di noi e della nostra felicità che nella condizione di viandanti non avremmo mai potuto sapere e che nessuna indagine di nessun filosofo, nemmeno del più intelligente e del più acuto, avrebbe potuto conoscere<sup>22</sup>.

Per opporsi al filosofo, Scoto prenderà mira la sua convinzione fondamentale, ossia che l'uomo possa davvero giungere con le sue sole forze a determinare il proprio fine ultimo e ad individuare i mezzi migliori per perseguirlo. Per raggiungere questo obiettivo, costruisce tre argomenti principali e decide di prenderne in esame subito due (§§ 13-18), a cui farà seguire due possibili contromosse in difesa del filosofo, con annessa controeazione (§§ 19-39). Quindi presenterà un terzo argomento, modulandolo secondo un andamento dialettico simile: presentazione dell'argomento, istanza contraria, risposta all'istanza (§§40-50).

Il filosofo è dunque convinto — spiega Scoto — che il suo intelletto, per come può usarlo *pro statu isto*, gli consenta (1) di stabilire distintamente quale sia il fine proprio che deve perseguire, (2) di determinare con successo le modalità più adat-

te per perseguirlo. Partendo da tali premesse, il filosofo sarà portato a concludere che la beatitudine perfetta consista nella contemplazione intellettuale, praticabile attraverso l'esercizio eccellente delle scienze teoretiche, che permettono all'uomo di conoscere Dio e le sostanze separate.

Contro il primo punto, Scoto lancia dall'altura della persuasione teologica questo prima «dardo» alla fortezza del filosofo:

l'uomo non può conoscere con le facoltà naturali, in modo distinto, il suo fine proprio; dunque, per conoscerlo gli è necessaria una certa cognizione soprannaturale<sup>23</sup>.

Qual è in effetti il massimo della felicità, per il filosofo? Indicando la contemplazione del massimo oggetto che possiamo conoscere *pro statu isto*, ovvero le sostanze separate, Aristotele avrebbe fornito la migliore risposta che un filosofo avrebbe potuto dare. Tuttavia, possiamo chiederci se questo sia il nostro autentico fine ultimo. Davvero una relazione puramente cognitiva con Dio o con le sostanze che muovono i cieli è ciò a cui tutto il nostro essere è teso? Potremmo accettare l'idea che sia proprio questo il modo più attraente, più profondo, più intimo di tendere a Dio?

La risposta di Scoto a queste domande è la seguente: la Rivelazione ci ha svelato che l'uso della sola ragione *pro statu isto*, in merito alla determinazione del fine ultimo, o ci induce in errore oppure ci fa rimanere nel dubbio<sup>24</sup>. Oppure, proprio perché non abbiamo l'esperienza di un nostro atto da cui traspaia che la conoscenza delle sostanze spirituali ci dia tutta la felicità a cui possiamo aspirare, ci farà prendere per nostra una felicità che potrebbe appartenere se fossimo solo — o essenzialmente — l'anima, mentre invece noi siamo fatti sia di anima che di corpo:

noi non possiamo conoscere il fine proprio di nessuna sostanza se non dai suoi atti a noi noti, dai quali traspare che tale fine sia conveniente a tale natura. Or bene noi non sperimentiamo, né conosciamo alcun atto come proprio della nostra natura, nel presente stato, dal quale si possa conoscere che la visione delle sostanze separate sia conveniente per noi [...] Almeno questo è certo: che certe condizioni del fine a motivo delle quali esso è più attraente e da ricercarsi più intensamente, non possono essere conosciute in modo determinato dalla ragione naturale. Infatti, anche se si ammettesse che la ragione sia sufficiente per provare che la pura [nuda] visione e la fruizione di Dio costituiscono il fine dell'uomo, tuttavia non si potrà concludere che queste convengano in perpetuo all'uomo perfetto, in anima e corpo, come sarà detto nel libro IV alla distinzione 43. Tuttavia, la perpetuità di un bene siffatto, è la condizione che conferisce al fine maggiore "appetibilità" di quanta non ne avrebbe se fosse transitorio. Conseguire, infatti, questo bene in una natura perfetta è più desiderabile che non nell'anima separata, come risulta da sant'Agostino nel libro XII sulla *Genesi*. Dunque, è



necessario conoscere queste ed altre condizioni del fine per perseguirlo efficacemente, e tuttavia [per giungere] ad esse non basta la ragione naturale; dunque è necessaria una dottrina trasmessa in modo soprannaturale<sup>25</sup>.

Quanto al secondo punto, un limite invalicabile della prospettiva del filosofo sta nell'alimentare la convinzione che la felicità stia in qualche cosa che l'uomo fa e che ottiene come conseguenza *necessaria* dell'esercizio delle proprie capacità naturali. Questa prospettiva ci induce a pensare — erroneamente secondo Scoto — che siamo noi a stabilire che cosa sia meritorio e degno di essere considerato quale premio per la virtù. Invece, la felicità umana non è un diritto da accampare esibendo dei meriti, ma è un premio che Dio darà all'uomo, secondo quanto Lui, e non noi, avrà stabilito essere meritorio. E lo farà, sottolinea Scoto, *in maniera contingente*, perché Dio non si basa su giudizi astratti o generici, ma sa giudicare in modo particolare ogni vita particolare<sup>26</sup>.

#### 4 POSSIBILI ISTANZE CONTRARIE E CONTROMOSSE SCOTIANE AI PRIMI DUE ARGOMENTI

La posizione assunta da Scoto attraverso questi due primi argomenti, legati alla conoscenza del fine e delle modalità con cui raggiungerlo, si scontra con due possibili contro-argomentazioni.

La prima contro-obiezione è questa: ogni creatura dipende per essenza da una certa causa. Per questa ragione, si può raggiungere con efficacia la causa a partire dagli effetti, ovvero attraverso quella che i medievali chiamavano una dimostrazione *quia*. Non c'è motivo di pensare che l'aspettativa di poter conoscere la propria natura con le proprie facoltà naturali sia sproporzionata. Di conseguenza, non c'è motivo di dubitare che l'uomo possa anche conoscere correttamente il proprio fine naturale, dato che esso è intrinseco alla nostra natura<sup>27</sup>. Per altro, non è forse ragionevole sostenere, come faceva Enrico di Gand, che è la natura stessa dell'uomo ad essere fatta per trovare compimento nel soprannaturale<sup>28</sup>? A vantaggio di questa posizione, Scoto riporta anche altri due elementi: Avicenna notava che in modo del tutto naturale l'uomo afferra come oggetto proprio dell'intelletto l'ente in quanto ente, risultando capace di attribuire a Dio la suprema ragione di ente. Lo stesso Aristotele, a ben vedere, dimostrava nell'*Etica Nicomachea* di avere afferrato che la nostra mente si acquieta e trova la sua piena gioia nell'aver Dio come fine<sup>29</sup>.

La seconda contro-obiezione non è che una conseguenza di questa: se l'uomo risulta capace di conoscere la propria natura e il fine ad esso intrinseco, allora potrà conoscere, in modo naturale, anche ciò che conduce a quel fine<sup>30</sup>.

A questi argomenti, Scoto risponde con una presa di posizione molto netta: non è affatto vero che noi, con i mezzi di cui siamo dotati *pro statu isto*, siamo in grado di conoscere la nostra natura:

la nostra anima non è conosciuta da noi stessi, né lo è la nostra natura, nello stato presente, se non sotto una qualche ragione generale, da astrarre dalle cose sensibili, come sarà evidente più avanti, nella dist. 3. E stando a tale ragione generale, all'anima non si confà l'essere ordinata verso quel fine, né il poter ricevere la grazia, né avere Dio come oggetto perfettissimo<sup>31</sup>.

In questo passaggio, Scoto ci comunica con chiarezza due convinzioni fondamentali che ha maturato nei confronti della filosofia dei filosofi: la prima è che questa, per come la si potrebbe trovare nei testi dei classici greci o latini precristiani, è *davvero poca cosa*, rispetto alla comprensione del fine ultimo dell'uomo che Dio ha potuto rivelare, a chi lo voglia ascoltare. Al massimo, lo abbiamo letto, essa ci permette di conoscere la natura della nostra anima in maniera generica, riconducibile al poco che ne possiamo evincere, a partire dalla sua attività di astrazione delle forme dalla materia<sup>32</sup>. La seconda opinione riguarda il fatto che per Scoto è *solo la conoscenza soprannaturale che ci permette di conoscere pienamente — e in sé — la nostra natura*.

Di fronte a questa presa di posizione scotiana, si potrebbe sentire l'esigenza di metterla a confronto con quanto potevano sostenere al riguardo due affermati teologi pressoché coevi, come Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. Tommaso riteneva che un uso efficace delle nostre capacità naturali, sebbene spesso ostacolato da diversi fattori, consenta certamente di raggiungere diverse verità concernenti Dio, la natura umana e il fine ultimo dell'uomo. In tal senso, la filosofia dei filosofi, e la pratica sapienziale che essi ci hanno trasmesso, possono aiutarci a costruire dei *preamboli* della fede, fornendo un utile servizio al sapere teologico stesso<sup>33</sup>. Anche Enrico di Gand riteneva che quanto l'uomo ottiene con l'esercizio delle proprie capacità naturali, per quanto sia oscuro e imperfetto, resti in ogni caso un presupposto indispensabile, per poter compiere un adeguato discorso su Dio. Enrico non manca di riconoscere i limiti e gli errori dei filosofi greci ed arabi, rimproverandoli anche, come fa Scoto, di avere peccato «per difetto», dando cioè un'immagine della ragione più ristretta di come essa è *in se*. Eppure, è chiaro che, per Enrico, il desiderio naturale disponga certamente l'uomo a conoscere la verità tutta intera. Quanto di buono i filosofi hanno detto è utile anche al teologo<sup>34</sup>.

Scoto intende opporsi proprio a questo tipo di prospettive: a suo avviso, la dottrina soprannaturale non può essere in alcun modo preparata, né contenuta embrionalmente nelle attività che l'uomo compie utilizzando i mezzi di cui è capace *pro statu isto*. In una battuta, potremmo dire che se Tommaso considera la buona filosofia un preambolo della fede, Scoto, *esattamente all'inverso*, ritiene che sia la veracità della Rivelazione a costituirsi come preambolo *necessario* ad

ogni filosofia capace — finalmente — di cogliere la piena verità. Solo su presupposti diversi da quelli che possediamo *pro statu isto*, e dunque totalmente nuovi, il nostro intelletto può accendersi davvero, può letteralmente «scatenarsi», rendendosi capace della vera *metafisica*, quella cioè che ci permette di cogliere, come oggetto adeguato del nostro intelletto, l'ente in quanto ente. L'intelletto *pro statu isto* resta fermo alle nature materiali e sensibili<sup>35</sup>. Così, secondo Scoto, lo stesso Avicenna non si sarebbe accorto che quando afferma che l'oggetto naturale adeguato dell'intelletto è l'ente in quanto ente, in realtà sta mescolando inconsapevolmente quanto ha tratto dallo studio dei filosofi e quanto invece gli deriva dalla fede religiosa:

si deve negare ciò che esso [l'altro argomento, *ndr*] assume, cioè che naturalmente si conosce che l'ente è il primo oggetto dell'intelletto nostro, e questo secondo la totale indifferenza dell'ente verso le cose sensibili e insensibili, e che questo dice Avicenna essere naturalmente noto. Egli mescolò la [dottrina della] sua setta — che fu quella di Maometto — con [argomenti] filosofici, per cui egli disse qualcosa di filosofico e provato dalla ragione, altre cose disse in modo consono alla sua dottrina religiosa; perciò egli espressamente affermava, nel libro IX, de *La metafisica*, che l'anima separata conosce la sostanza immateriale in se stessa, e poté anche affermare che la sostanza immateriale è inclusa nell'oggetto primo dell'intelletto. Non così Aristotele, secondo cui l'oggetto primo del nostro intelletto è o sembra essere l'essenza della cosa sensibile, o sensibile in se stessa o nei suoi inferiori; questa è l'essenza che si astrae dalle cose sensibili<sup>36</sup>.

Certamente, si potrebbe chiedere a Scoto se il suo discorso resterebbe valido, nel caso non ci fosse stato il peccato originale. Se l'uomo si fosse trovato nella condizione di viandante, ma non in quella di una natura decaduta, sarebbe stato in grado di conoscere il proprio fine naturalmente? Scoto taglia corto, dicendo che, per quanto si parlerà più avanti del peccato originale, resta *il fatto* che, nella condizione attuale, anche ciò che nello stato di innocenza avrebbe potuto essere naturale, rientra adesso nel soprannaturale<sup>37</sup>.

Se già la seconda contro-obiezione non era che una conseguenza della prima, anche la risposta ad essa non sarà che una conseguenza di quanto Scoto ha esposto reagendo alla prima. Perciò, se non possiamo conoscere, *pro statu isto*, il fine proprio della nostra natura, allora va da sé che non potremo nemmeno conoscere, se non grazie alla Rivelazione, quello che ci conduce ad ottenere tale fine<sup>38</sup>.

## 5 UN TERZO ARGOMENTO CONTRO I FILOSOFI: A PROPOSITO DELLA CONOSCENZA DELLE SOSTANZE SEPARATE

Dopo avere dichiarato che l'uomo *pro statu isto* non conosce il suo proprio fine, né quindi le modalità con cui raggiungerlo, Scoto scocca una terza freccia contro

i filosofi: essa riguarda la conoscenza delle sostanze spirituali, le quali sono, per il filosofo, l'oggetto più nobile che si possa conoscere. Scoto, ancora una volta, ribadisce che le nostre forze attuali, da sole, non ci consentono di cogliere la natura di tali sostanze, ma di afferrarne solo un vago concetto generico. Per questa ragione, *pro statu isto*, non le possiamo conoscere adeguatamente, né *a priori* (altrimenti ne coglieremmo propriamente l'essenza, cosa che nemmeno Aristotele avrebbe sostenuto), né *a posteriori*, partendo cioè dagli effetti: Scoto osserva anche in questo caso che l'intelletto, con i mezzi consentiti dalla condizione attuale, o cade in errore o resta nel dubbio<sup>39</sup>. Scoto non si stupisce allora che i filosofi siano giunti a sostenere delle assurdità a riguardo di tali sostanze, come ad esempio l'averle considerate impeccabili, aspetto questo incompatibile con la loro condizione di creature. Questo errore dipende dal fatto che il filosofo considera l'ordine che cade sotto i propri occhi come l'unico riferimento esistente per misurare ciò che è impossibile e ciò che è possibile, ciò che è contingente e ciò che è necessario. Risalendo dagli effetti alla causa, è spinto quindi a prendere per necessario quello che invece è contingente, per eterno ciò che invece è creato come nuovo<sup>40</sup>. Così, ad esempio, il filosofo è indotto a far coincidere necessariamente il numero delle sostanze separate con quello delle sfere celesti, mentre Dio può ben creare sostanze spirituali per se stesse, a prescindere dalle esigenze legate al movimento cosmico:

Circa le proprietà delle altre sostanze [separate] è evidente la stessa cosa, perché gli effetti, secondo i filosofi, conducono maggiormente alla loro eternità e necessità che alla loro contingenza e novità. Similmente, sembra che i filosofi deducano, a partire dai movimenti [degli astri], che il numero di quelle sostanze separate corrisponde al numero dei moti dei corpi celesti; e che sono naturalmente beate ed impeccabili. Tutte cose che sono assurde<sup>41</sup>.

Scoto riconosce che a questa sua posizione si potrebbe rivolgere la seguente contro-obiezione: quanto è creduto per fede a proposito delle sostanze separate potrebbe essere conosciuto, almeno di diritto, anche dalla ragione naturale. Infatti, noi conosciamo, a prescindere dalla fede e in maniera adeguata, i termini sulla base dei quali parliamo di tali sostanze e afferriamo la verità delle dottrine rivelate. Questo genera una situazione che ricorda quella evocata da Anselmo nel *Proslogion*: chi nega che Dio esista deve pur sempre possedere quello stesso concetto di Dio che possiede anche il credente, affinché entrambi possano condurre una comunicazione sensata. Perciò, se il credente e il non credente possiedono per natura gli stessi termini e gli stessi concetti, allora si potrebbe pensare che, a partire da quanto è noto immediatamente, sia possibile giungere con i propri mezzi a quanto è noto solo mediamente: chi conosce infatti il termine di qualcosa, ne conosce in qualche modo la natura<sup>42</sup>.

Rispetto a questa possibile obiezione, la contromossa di Scoto è simile a quella già adottata in rapporto agli argomenti precedenti: un discorso del genere sarebbe valido se i termini che noi possediamo ci derivassero da una conoscenza specifica dei tali sostanze. In tal senso, sarebbe giusto partire da estremi specifici, avvalersi di medi specifici e raggiungere conclusioni specifiche. Ma la nostra conoscenza, *pro statu isto*, non raggiunge mai un tale livello di evidenza e specificità, ma resta su un piano generico e comune:

abbiamo certi concetti comuni delle sostanze materiali ed immateriali e li possiamo comporre a vicenda; ma queste composizioni non hanno evidenza se non dalle verità immediate che riguardano quelle essenze conosciute sotto la loro ragione propria e speciale, e sotto questa ragione non sono conosciute quelle essenze, e perciò non conosciamo quelle verità comuni che riguardano quei concetti comuni<sup>43</sup>.

Perciò, la contro-obiezione non vale, perché non si può legare, in modo rigoroso, un medio particolare a degli estremi generici:

Concedo, dunque, che chiunque può conoscere gli estremi, può conoscere tale medio tra gli estremi, perché il suo significato è incluso oppure è identico all'altro estremo. Se invece il medio fosse particolare, contenuto in uno degli estremi, ma non [in relazione] essenziale agli estremi, allora non conviene ammettere che, potendo conoscere gli estremi universali, si possa conoscere il medio particolare [in relazione] a quegli estremi. Così è anche nel nostro caso<sup>44</sup>.

In questa circostanza, Scoto richiama a suo vantaggio, seppur in modo indiretto, quanto afferma lo stesso Enrico di Gand: se, come ammette anche il teologo belga, le nostre facoltà naturali ci permettono di elaborare un concetto *imperfetto* di Dio, mentre solo il concetto che ci viene direttamente da Dio è adeguato, allora sarà evidente che il termine usato dal filosofo e quello usato dal teologo non suppongono univocamente la stessa cosa<sup>45</sup>.

## 6 LA DETERMINAZIONE DEL SOPRANNATURALE E LA RISPOSTA AGLI ARGOMENTI DEI FILOSOFI

Tralasciamo adesso le altre due ragioni che Scoto propone contro i filosofi (la quarta e la quinta), che il teologo francescano riporta solo per completezza, ma a cui non attribuisce particolare efficacia, perché si basano su presupposti che egli non condivide<sup>46</sup>. Mettiamo a fuoco, invece, che cosa Scoto intenda con «soprannaturale» e in che senso egli lo consideri necessario.

Scoto, nella soluzione all'intera questione, spiega che la soprannaturalità non riguarda la relazione tra le nostre facoltà e una qualche forma ricevuta. In tal

senso, una forma sarebbe «naturale» quando fosse conforme alla natura del ricevente, altrimenti, o produrrebbe un'azione «violenta», oppure ancora sarebbe indifferente. Così, ad esempio, per l'aria è naturale stare in alto; se la comprimiamo verso il basso, non facciamo qualcosa di soprannaturale, ma di violento. L'azione soprannaturale non qualifica quindi il rapporto tra una forma e una potenza, bensì il modo specifico di agire di un certo agente: in tal senso sarà «naturale» l'azione che un agente compie assecondando un ordine prestabilito, mentre l'azione di Dio sarà «soprannaturale» sia perché Dio è superiore all'uomo, sia — e *soprattutto* — perché Dio non agisce sulla base di un ordine prestabilito, come «costretto» da una qualche esigenza interna della natura umana. È per pura e libera volontà che Egli agisce, donandoci una conoscenza e una beatitudine che noi non possiamo né prevedere, né pre-esigere.

Il punto cruciale evocato da Scoto, al riguardo, è dunque il seguente: l'uomo non può accedere al proprio fine più alto cercando semplicemente di dare compimento alla propria natura; in quanto soggetto agente a sua volta, l'uomo è piuttosto interpellato ad esercitare la propria volontà, per incontrare un'altra volontà, quella divina, assumendo liberamente quanto Dio stesso gli rivela, circa il proprio fine ultimo. Questo incontro tra le due libere volontà di Dio e dell'uomo è, precisamente, ciò che costituisce la dimensione «soprannaturale»<sup>47</sup>.

Dopo avere stabilito in che cosa consista il soprannaturale e in che senso, dunque, si rivela necessario per la conoscenza del fine ultimo dell'uomo, Scoto ritorna su quanto contenuto nella *Controversia* (§§ 5-11), arricchendolo con alcune osservazioni (§§ 66-71) e fornendo le proprie risposte definitive agli argomenti dei filosofi (§§ 72-89). Scoto riprende diverse espressioni contenute nella *Città di Dio*, in cui Agostino appare piuttosto critico nei confronti dei filosofi del proprio tempo, accusandoli di avere colto poche verità su Dio e sulla beatitudine umana, mescolandole continuamente con errori<sup>48</sup>; inoltre, l'Ipponate avrebbe espresso chiaramente la consapevolezza del fatto che noi abbiamo bisogno di una testimonianza che ci viene dall'esterno, quando vogliamo conoscere qualcosa che non cade direttamente sotto i nostri sensi. La situazione richiamata da Agostino esprime bene, secondo Scoto, il nostro rapporto con quelle entità che, per la complessità della verità che incarnano, possono essere conosciute solo grazie ad una testimonianza, che in tal caso non potrà che essere soprannaturale<sup>49</sup>.

Particolarmente interessante è il contro-argomento che Scoto presenta. Qualcuno potrebbe obiettare che queste osservazioni si distruggono da sole, perché delle due l'una: o ciò che è trasmesso per fede rende del tutto inutile qualsiasi ragionamento e qualsiasi riferimento alla ragione naturale (e quindi non avrebbe senso il discorso teologico stesso, né ce l'avrebbe l'imbastire una confutazione dei filosofi, quale Scoto sta proponendo) oppure bisognerebbe procedere con la pura ragione, ma allora non avrebbero torto i filosofi nel ritenere che la dotazione naturale sia proporzionata a conoscere i fini naturali<sup>50</sup>.

Scoto risponde osservando che ammettere l'insufficienza dei mezzi naturali *pro statu isto* non significa cedere ad una posizione fideistica. Si può ben riconoscere alla ragione *pro statu isto* la capacità di afferrare l'esigenza di fruire del fine ultimo, e che il fine coincida con la beatitudine perfetta. Tuttavia, l'inadeguatezza delle nostre facoltà *pro statu isto* riguarda precisamente il contenuto, ossia la determinazione effettiva di quale sia la fruizione che rende l'uomo pienamente felice:

Con la ragione naturale si dimostra che è necessario conoscere in modo determinato una delle due parti di questa contraddizione: «la fruizione è il fine, la fruizione non è il fine». Infatti, l'intelletto non è semplicemente dubbioso o indifferente circa il problema «se la fruizione sia il fine», in quanto tale dubbio o ignoranza impedirebbe la ricerca del fine. Non si prova, invece, con la ragione naturale, che questa parte si debba conoscere necessariamente [come vera]. In tal modo le ragioni predette, poiché sono naturali, concludono per una delle due parti della contraddizione, in modo che questa o quella [sarà la parte vera]; non concludono in modo determinato che questa parte [ossia «la fruizione è il fine» è quella vera], se non per fede soltanto<sup>51</sup>.

Dopo questi chiarimenti, Scoto ci consegna l'ultima parola in merito alle convezioni più proprie dei filosofi esposte nella *Controversia*. Rispetto al modo in cui Aristotele ha determinato la relazione tra intelletto possibile e intelletto agente, Scoto spiega che lo Stagirita non ha avuto torto nel descrivere il funzionamento di tali facoltà, ma non ha potuto capire che l'attività dell'intelletto agente non si estende davvero a tutto quanto possa essere conosciuto<sup>52</sup>, né la ricettività dell'intelletto possibile si esaurisce effettivamente nell'accoglimento delle nature sensibili, colte grazie all'attività astrattiva dell'intelletto agente stesso<sup>53</sup>.

Se poi si obiettasse che, stando le cose in questo modo, la natura dell'intelletto ne uscirebbe umiliata, Scoto risponde che una tale osservazione non ha motivo di sussistere, perché anche tra le cose naturali consideriamo più nobile una natura capace di accogliere una perfezione superiore a quella prodotta dai suoi principi causali interni. Perciò, la natura umana non esce umiliata o frustrata dalla necessità della Rivelazione, bensì, tutto al contrario, esaltata<sup>54</sup>.

Scoto torna anche sulla questione della sufficienza e dell'eshaustività del quadro di scienze speculative e pratiche elaborate da Aristotele. Nel farlo, prende in esame quanto sostiene Tommaso d'Aquino nella *Summa Theologiae*, secondo il quale non vi sarebbe nulla di inconveniente nel ritenere che taluni oggetti, trattati dalle nostre scienze speculative e pratiche possano essere, nello stesso tempo, oggetto di una conoscenza maturata grazie alla divina Rivelazione. Questo è il testo di Tommaso riportato da Scoto stesso:

Egli [Tommaso d'Aquino] risponde così: «la diversa ragione degli oggetti conoscibili provoca la differenziazione delle scienze. L'astrologo ed il fisico, infatti,

dimostrano la stessa cosa (per esempio che la terra è rotonda), il primo per mezzo della matematica, cioè astruendo dalla materia, il secondo per mezzo della materia stessa. Dunque non c'è ragione per negare che quelle stesse cose che sono trattate dalle discipline filosofiche in quanto conoscibili alla luce della ragione naturale, siano trattate anche da un'altra scienza in quanto conosciute alla luce della divina rivelazione»<sup>55</sup>.

Scoto ritiene questa posizione è inammissibile, se si vuole sostenere la reale necessità del sapere rivelato. L'uso stesso dell'esempio della terra rotonda, che Tommaso pretende di portare a sostegno della propria posizione, in realtà, dimostrerebbe esattamente il contrario:

la conseguenza è evidente nell'esempio addotto [da Tommaso d'Aquino], perché chi sa che la terra è tonda per mezzo della fisica, non ha bisogno della conoscenza per mezzo della matematica come semplicemente necessaria<sup>56</sup>.

A partire da queste basi, Scoto imbastisce un'elaborata argomentazione per mostrare che l'insufficienza delle scienze speculative di cui siamo capaci *pro statu isto* nell'afferrare oggetti come Dio, la natura umana e la beatitudine deriva dal fatto che lo sguardo dell'intelletto nella condizione attuale, senza Rivelazione, risulta limitato alle nature degli oggetti sensibili; perciò, la catena che porta dai principi alle conclusioni, in realtà, non riesce ad estendersi davvero alla totalità degli enti. Per questa ragione, la filosofia dei filosofi, articolata secondo le scienze aristoteliche, non ha potuto afferrare le proprietà essenziali della natura dell'uomo, del suo fine e di Dio stesso<sup>57</sup>.

## 7 CONCLUSIONI

Al termine di questo percorso di lettura, ci auguriamo che il lettore possa avere avuto un'occasione per percepire l'effettiva attitudine di Scoto verso i filosofi, la filosofia e la ragione. Certamente, ci troviamo di fronte ad una linea di pensiero con cui può essere difficile misurarsi, non solo per le oggettive complessità concettuali, per l'asprezza dello stile o per l'articolata dialettica che i testi di Scoto indubbiamente contengono. L'arduità maggiore, a mio avviso, sta altrove: il punto è che Scoto ci consegna una idea del rapporto tra filosofi e filosofia, ragione e rivelazione che facciamo fatica ad inquadrare nei nostri schemi correnti. Da un certo punto di vista, ci appaiono più familiari prospettive come quelle elaborate da Tommaso d'Aquino o da Enrico di Gand, da Alberto Magno o dai maestri delle arti come Sigieri di Brabante o Boezio di Dacia. Per tutti costoro, pur con le loro specificità, riconoscere la legittimità, il valore, la dignità di una ricerca compiutamente razionale significa, *come per noi*, adottare un metodo, dei termini e un



atteggiamento che ci pongano in *diretta continuità* con quell'insieme di discipline, teoriche e pratiche, che i Greci avevano partorito e chiamato «filosofia».

Scoto pretende di metterci di fronte ad una prospettiva diversa: egli vuole mostrare la *radicale novità* del Vangelo rispetto al modo in cui i filosofi hanno compreso la natura e al destino dell'uomo. Cristo e la sua rivelazione di salvezza non si limitano a raddrizzare le nostre vie, oppure a portare a compimento ciò che di buono già compiamo con le nostre capacità naturali. Tramite la *Controversia*, Scoto intende sottolineare che la Rivelazione ha letteralmente spazzato via la sapienza dei pagani. Tuttavia — qui sta il punto — questo non lo induce a disprezzare l'istanza profonda portata avanti dai filosofi, né a sostituirla con qualcosa di irrazionale: tutto al contrario, il teologo francescano ha voluto mostrare che è proprio la Rivelazione a produrre un'immagine più esaltante, più performante, più ricca della ragione. Il filosofo protagonista della *Controversia*, pecca inesorabilmente per difetto. Così, le «persuasioni teologiche» non solo rendono possibile costruire un sapere diverso dalla filosofia e più altro, quale è la teologia: esse rendono anche possibile costruire una *filosofia nuova*, una filosofia *vera*, come mai poteva esserlo stata prima. Proprio questo rende obsoleta, agli occhi di Scoto, la figura del filosofo.

Tenere fermo questo punto porta il teologo francescano a prendere delle posizioni che possono apparirci indubbiamente radicali, perfino forzate. Emblematica, in tal senso, può apparire l'accusa ad Avicenna: che l'oggetto proprio dell'intelletto sia l'ente in quanto ente non è forse una tesi perfettamente rintracciabile nella *Metafisica* di Aristotele? Affermando che Avicenna la determini mescolando la filosofia dei filosofi con la propria fede religiosa, Scoto intende allora riconoscere alla religione, a qualsiasi religione, anche quelle non cristiane, un certo statuto di Rivelazione? Questo non sarebbe in contrasto con la sua enfasi sull'assoluta novità della prospettiva cristiana? Inoltre, è davvero così minimale, come Scoto lo presenta, l'apporto dei filosofi antichi alla determinazione del fine ultimo dell'uomo, della genuina virtù, della vera felicità? Potremmo dire che Scoto preferirebbe sentirsi ripetere mille volte queste obiezioni, piuttosto che abbandonare l'obiettivo più profondo che egli ha scorto con chiarezza e che ha perseguito con tenacia: quello di mostrare che *la veracità della Rivelazione cristiana, l'esaltazione della ragione e il genuino sviluppo della natura umana vanno insieme* e che sarebbe un'imprudenza colossale, se non addirittura un clamoroso errore, volerle dissociare.

#### NOTE

1. Dai documenti che abbiamo a disposizione, possiamo congetturare plausibilmente che Giovanni Duns Scoto sia nato intorno al 1265; entrato nell'Ordine dei Frati Minori, sia stato avviato agli studi di filosofia e di teologia a Oxford, fino ad ottenere i

- gradi di teologia nel 1301. A Oxford ha commentato una prima volta le *Sentenze* di Pier Lombardo, probabilmente nel corso del 1298-99; trasferitosi a Parigi, nel 1302-1303, le commenterà una seconda volta. Il 25 giugno 1303 viene espulso dalla Francia per avere rifiutato, insieme ad altri maestri, di schierarsi dalla parte del re Filippo il Bello nella lotta contro il papa Bonifacio VIII. Scoto torna quindi in Inghilterra, forse ad Oxford, ma già nel 1304, ristabilitasi la pace tra il re di Francia e il papa dopo l'elezione di Benedetto XI, è di nuovo a Parigi. Nell'autunno del 1307 gli verrà chiesto di trasferirsi presso lo *studium* di Colonia, dove morirà circa un anno dopo.
2. Cfr. B. Giovanni Duns Scoto, *Prologo dell'Ordinatio*, a cura del Seminario Teologico «Immacolata Mediatrix», Casa Mariana, Frigento (AV) 2006; F. Fiorentino, *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*. Introduzione, testo, traduzione e commento, Città Nuova, Roma 2016. Molto schematicamente, potremmo dire che il primo lavoro si fa forse preferire per la traduzione, mentre il secondo si distingue per la ricca ricostruzione storico-dottrinale.
  3. Si vedano al riguardo, almeno E. Gilson, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione alle sue posizioni fondamentali*, tr. it. D. Riserbato, Jaca Book, Milano 2007, pp. 655-699; O. Todisco, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto. Riflessioni nella filosofia contemporanea*, Centro di studi francescani, Roma 1978, pp. 40-50; A. Marchesi, *Filosofia e Teologia in Giovanni Duns Scoto*, in A. Ghisalberti (a cura di), *Giovanni Duns Scoto. Filosofia e Teologia*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995; J.A. Merino, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico e teologico*, tr. it. F. Treccia, Porziuncola, Assisi 2009, pp. 30-39; L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Miscellanea Francescana, Roma 2003, pp. 5-20; O. Boulnois, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999, pp. 27-66; G. Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di pagina, Bari 2016, pp. 16-48.
  4. La divisione in paragrafi che seguiremo, adottata anche nelle opere in traduzione, è quella contenuta nell'edizione vaticana: Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. unica, in *Opera omnia*, vol. 1, studio et cura Commissione Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1950.
  5. Di questo materiale, Scoto ha rivisto il primo libro di una di queste varianti (la *Reportatio I A.*) che per questo è chiamata *Reportatio examinata*. Cfr. A. B. Wolter, O. V. Bychkov (ed., transl.), *John Duns Scotus. The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, Latin Text and English Translation, 2 Voll., Franciscan Institute, St. Bonaventure (N.Y) 2004-2008.
  6. Possiamo rimandare, per un'analisi più dettagliata, a J. Hamesse (a cura di), *Les prologues médiévaux*, Brepols, Turnhout 2000 e A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra Doctrina. Avec l'édition du prologue de son Commentaire des Sentences*, Vrin, Paris 2006.
  7. Si consultino, al riguardo, gli studi condotti e diretti soprattutto da Claude Lafleur: C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIIIe siècle. Textes critiques et étude historique*, Institut d'Études Médiévales - Vrin, Montréal-Paris 1988; C. Lafleur, J. Carrier (a cura di), *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Brepols, Turnhout 1997; C. Lafleur, *L'apologie de la philosophie à la Faculté des arts de Paris dans les décennies précédentes les condamnations d'Étienne Tempier: la contribution didascalique des artiens*, in A. Aertsen,

- A. Speer (a cura di), *Was ist Philosophie in Mittelalter? Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30 August 1997 in Erfurt, Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 383-392.
8. Cfr. Pietro Lombardo, *Sententiae*, Prologus, 1, Collegio San Bonaventura, v. 1, Quaracchi, Grottaferrata 1971, p. 3, ll. 2-3.
  9. Cfr. *Ibid.*, pp. 3-4.
  10. Cfr. al riguardo, la presentazione dello sviluppo dei prologhi ai *Commenti alle Sentenze* del XIII secolo offerto in Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, cit. pp. 255-287.
  11. «Assurément, les prédécesseurs de Thomas avaient déjà traité de la "nécessité" de la théologie : ils l'avaient fait dans les questions sur la théologie et aussi dans certains articles des prologues sur la finalité de la théologie, mais, pour autant qu'on sache, aucun d'entre eux n'en avait fait l'objet d'un article spécifique ni n'en avait traité au début des questions du prologue du Commentaire aux *Sentences*, comme l'a fait Thomas» (*Ibid.*, p. 275). Cfr. Tommaso d'Aquino, *In I Sent.*, prol., a. 1. Un atteggiamento analogo si riscontra anche in Id., *Summa Contra Gentiles*, I, cc. 1-9; Id., *Summa theologiae*, I, q. 1.
  12. Questo non esclude che alcune precise figure reali possano trovare riscontri nel profilo delineato da Scoto. Già Enrico di Gand attribuiva ad Averroè l'atteggiamento che Scoto assegna in questo testo al «filosofo». Cfr. Averroè, *In Metaphysicorum*, II, com. 1, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, vol. 8, Venetiis 1562, ff. 28v1-29rD; Enrico di Gand, *Summa (Quaestiones ordinariae)*, a. V, q. 5, *solutio*, ed. G.A. Wilson, in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, v. 21, Peeters, Leuven 2005, p. 289,38-52. Sulla fisionomia greco-araba del profilo del «filosofo» tratteggiato da Scoto, cfr. G. Sondag, *Métaphysique et théologie dans les Prologues de la Lectura et de l'Ordinatio (ière partie) de Jean Duns Scot*, in J.-L. Solère, Z. Kaluza, *La servante et la consolatrice: la philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Vrin Paris 2002, pp. 117-28, in particolare pp. 120-123; L.A. De Boni, *Filosofía y teología en Duns Escoto. El prologus de la "Ordinatio" (P. I q un.) y la condenación de 1277*, in J.A. Aertsens, A. Speer (a cura di), *Was ist Philosophie im Mittelalter? Qu'est-ce que la philosophie au Moyen Age? What is Philosophy in the Middle Ages? Akten des X. Internationalen Kongresses fürmittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, 25. bis 30. August 1997 in Erfurt, De Gruyter, Berlin-New York 1998, pp. 403-412. É infine possibile vedere nell'immagine del filosofo prodotta da Scoto una sistematizzazione e radicalizzazione di quanto insegnato dai maestri delle arti parigini, per come può emergere dalla condanna promulgata ai loro danni dal vescovo di Parigi Étienne Tempier nel 1277. In tal modo, Scoto avrebbe creato, ad arte, la figura del filosofo, come un soggetto dallo sguardo corto e limitato, opponendosi così all'esaltazione di una sapienza puramente filosofica, promossa dai maestri delle arti, che avrebbe «rivaleggiato» con quella prospettata dai teologi. Si veda su questo punto Boulnois, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, p. 37.
  13. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, Prol., p. I, q. unica, § 5, tr. Immacolata, p. 9.
  14. Rimandiamo, su questo punto, a quanto ha scritto Luca Bianchi in Id., «Velare philosophiam non est bonum». *A proposito della nuova edizione delle Quaestiones in Metaphysicam di Sigieri di Brabante*, «Rivista di Storia della Filosofia», 2 (1985), pp. 255-

- 270; Id., *Johannes de Malignes*, in C. Angotti, M. Brinzei, M. Teeuwen (a cura di), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, FIDEM, Porto 2012, pp. 304-307; L. Bianchi, *Introduzione a Boezio di Dacia, Sull' eternità del mondo, sui sogni, sul sommo bene*, a cura di Luca Bianchi, La Vita Felice, Milano 2017, pp. 29-35. Cfr. anche R. Wielockx, *The Principle of 'Emergence' in Boethius of Denmark and Henry of Ghent. The Greco-Roman Legacy at the Arts Faculty and the Faculty of Theology*, «Doctor Communis», 2008, pp. 32-60, in particolare pp. 32-36.
15. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, Prol., p. I, q. unica, § 5, tr. Immacolata, p. 9, con qualche modifica nella traduzione.
  16. Cfr. *Ibid.*, §§ 5-7.
  17. «Nel libro VI de *La Metafisica*, l'abito speculativo si distingue in matematica, fisica e metafisica; e dalla dimostrazione di ciò, nello stesso luogo, non sembra possibile che ci siano [oltre a questi] altri abiti speculativi, perché in questi si considera l'ente nella sua totalità, ossia in se stesso e in tutte le sue parti. Come non ci potrebbe essere alcuna [scienza] speculativa oltre a questi [abiti speculativi], così non ci potrebbe essere alcun'altra [scienza] pratica diversa da quegli [abiti] pratici acquisiti, attivi e fattivi. Dunque, le scienze pratiche acquisite sono sufficienti alla perfezione dell'intelletto pratico, e [le scienze] speculative acquisite sono sufficienti alla perfezione dell'intelletto speculativo» (*Ibid.*, § 8, tr. Immacolata, pp. 11-13).
  18. Cfr. *Ibid.*, §§ 9-11.
  19. Boulnois, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, cit. p. 65.
  20. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, Prol., p. I, q. unica, § 13, tr. Immacolata, p. 17.
  21. Esprime bene questo aspetto Olivier Boulnois: «Scoto non vuole sminuire la dignità della ragione, ma al contrario elevarla a un grado che essa stessa non sospetterebbe. Solo *a posteriori* risplenderà la sua grandezza e farà apparire per differenza la superiorità della posizione del teologo, una differenza positiva, senza negatività» (Boulnois, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, cit. p. 39). Cfr. anche Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, cit. pp. 40-43.
  22. Scrive Étienne Gilson in una bella pagina: «gli Antichi non avevano altra ambizione che quella di conoscere, mentre i teologi, dopo il Vangelo, istruiscono l'uomo su quanto si deve sapere su Dio come sommo bene e fine ultimo, per poterlo raggiungere. Ecco inoltre perché, dopo il Vangelo, i teologi non sono più semplicemente dei filosofi che si interessano alle cose divine. Teologi e filosofi non fanno più la stessa cosa e, a dire il vero, non parlano nemmeno più esattamente dello stesso oggetto» (Gilson, *Giovanni Duns Scoto*, cit. p. 662).
  23. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, Prol., p. I, q. unica, § 13, tr. Immacolata, p. 17.
  24. «Il Filosofo seguendo la ragione naturale o ammette che la felicità sia perfetta nella conoscenza acquisita delle sostanze separate, come sembra volere nel I e nel X libro dell'*Etica*, oppure, se non afferma in modo preciso che tale conoscenza sia la suprema perfezione possibile per noi, non arriva con la sola ragione naturale ad ammettere un'altra [felicità perfetta], così che, appoggiandosi alla sola ragione naturale, o sbaglierà circa il fine in particolare o rimarrà nel dubbio; così che nel libro I dell'*Etica*, dubitando dice: "Se vi è qualche dono da parte degli dei, è ragionevole che esso sia la felicità"» (*Ibid.*, § 14, p. 19).
  25. *Ibid.*, § 15, tr. Immacolata, p. 19.
  26. Cfr. *Ibid.*, §§ 17-18.

27. Cfr. *Ibid.*, § 19.
28. Cfr. *Ibid.*, § 23. Cfr. Enrico di Gand, *Summa*, art. III, q. 4, ed. Wilson, pp. 258,33-259,54.
29. «Secondo Avicenna è naturalmente conoscibile che il primo oggetto dell'intelletto è l'ente, ed è naturalmente conoscibile che in Dio si trova in modo perfettissimo la ragione di ente; il fine di qualsiasi facoltà è il grado massimo di perfezione di quelle cose che sono contenute sotto l'oggetto primo della potenza, perché solo nell'ottimo vi sono la perfetta quiete e la perfetta gioia, come dice Aristotele nel libro X, cap. 4, dell'*Etica nicomachea*; dunque è naturalmente conoscibile che l'uomo sia intellettualmente ordinato a Dio come al [proprio] fine» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, Prol., p. I, q. unica, § 24, tr. Immacolata, p. 27, con qualche lieve modifica).
30. Cfr. *Ibid.*, §§ 26-27.
31. Cfr. *Ibid.*, § 28, tr. Immacolata, pp. 29-31, con qualche modifica. Poco più avanti, Scoto ribadisce: «quando si prova la tesi tramite la proporzione, dico che benché la mente sia identica a se stessa, non è proporzionata a se stessa nel presente stato, come oggetto, se non secondo ragioni generali che possono esser astratte dalle immagini sensibili» (*Ibid.*, § 33, tr. Immacolata, p. 35).
32. Scrive con efficacia Alliney: «Di fatto, l'orizzonte della nostra conoscenza è molto limitato: non solo non abbiamo alcuna conoscenza immediata di Dio, ma anche le sostanze degli enti sensibili ci sfuggono. Ciò che siamo davvero in grado di conoscere è mediato dai sensi, e si riduce alla quiddità dell'ente sensibile, ottenuta per astrazione del dato percettivo ed organizzata in concetti a loro volta strutturati in generi e specie» (Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, cit., p. 33).
33. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Super de Trinitate*, pars 1, q. 2, a. 3, sol. 3; Id., *S. Theol.*, I, q. 2, a. 2, ad 1; Id., *Summa contra Gentiles*, I, c. 2.
34. Cfr. Enrico di Gand, *Summa*, art. IV, qq. 4-5, ed. Wilson, pp. 283-297. Si veda in particolare su questo tema, A. Arezzo, *Lumen Medium. Enrico di Gand sullo statuto scientifico della teologia*, Edizioni di pagina, Bari 2014, pp. 46-68, con relativi richiami bibliografici.
35. Su questo punto, si vedano in particolare Boulnois, *Duns Scoto. Il rigore della carità*, cit., pp. 54-55; Alliney, *Giovanni Duns Scoto*, cit., pp. 32-37.
36. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. unica, § 33, tr. Immacolata, p. 35.
37. Cfr. *Ibid.*, § 37, p. 37. Si può in ogni caso notare che Scoto, anche riconoscendo che la condizione di innocenza, pur non essendo appesantita dal peccato originale, non avrebbe reso la natura umana autosufficiente nel senso inteso dal filosofo. Come stiamo per vedere, il soprannaturale ha a che fare con l'intrinseca presenza in noi della *libertà*, in virtù della quale ci poniamo all'ascolto di Dio e della sua volontà, che abbiamo intrinsecamente bisogno di conoscere e di amare. Cfr. *Infra*, p.
38. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. unica, § 39.
39. Cfr. *Ibid.*, § 41.
40. Come è noto, quello del contrasto al necessitarismo greco-arabo era una delle fondamentali poste in gioco nella condanna di Tempier del 7 marzo 1277. Cfr. D. Piché (a cura di), *La condamnation parisienne de 1277*, nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire. Avec la collaboration de C. Lafleur, Vrin, Paris 1999, in particolare pp. 167-168.
41. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., p. 1, q. unica, § 41.
42. Cfr. *Ibid.*, § 43.

43. Cfr. *Ibid.*, § 45.
44. Cfr. *Ibid.*, § 47.
45. «Se, ancora, si negasse tale risposta, allora bisognerebbe dire che il concetto di Dio formato dalle facoltà della creatura è imperfetto; quello che invece venisse formato per virtù della stessa essenza in sé, sarebbe perfetto. Come, dunque, è stato detto del concetto generale e speciale, così si dica, secondo l'altra via [di Emico], del concetto perfetto e imperfetto» (*Ibid.*, § 48, tr. Immacolata, pp. 51-53).
46. Cfr. *Ibid.*, §§ 49-56.
47. Cfr. *Ibid.*, §§ 57-65.
48. Cfr. *Ibid.*, §§ 66-67. Anche gli studiosi di Agostino sostengono che l'Ipponate, nelle opere della maturità, abbia in effetti assunto un atteggiamento decisamente più critico verso i filosofi, la filosofia e in generale la sapienza mondana, di quanto non appaia nelle opere del primo Agostino. Si veda al riguardo G. Catapano, *Il concetto di filosofia nei primi scritti di Agostino: analisi dei passi metafilosofici dal Contra Academicos al De vera religione*, Istituto Patristico Augustinianum, Roma 2001; P. Porro, *Felicità e salvezza: Agostino, il cristianesimo e la trasformazione delle pratiche filosofiche*, in G. D'Onofrio (a cura di), *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*, Brepols, Turnhout 2012, pp. 149-176.
49. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., pars I, q. unica, § 68.
50. Cfr. *Ibid.*, § 70, pp. 76-77.
51. *Ibid.*, § 71, tr. Immacolata, p. 77.
52. Cfr. *Ibid.*, § 72.
53. Cfr. *Ibid.*, §§ 73-74.
54. Cfr. *Ibid.*, § 75.
55. Cfr. *Ibid.*, § 79, tr. Immacolata, p. 87. Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 54, a. 2, sol. Come è noto, Tommaso inserisce questa prospettiva nel quadro della propria dottrina della subalternazione: le scienze stano tra di loro in un certo ordine, in virtù del quale quando una scienza si basa su principi che sono invece oggetto di un'altra scienza, allora si può dire che la prima è subalternata alla seconda. In questo senso, si può ben dire che la fisica è subalternata alla metafisica e che la nostra teologia è subalternata dalla conoscenza che Dio possiede e che trasmette ai beati. Cfr. su questa dottrina tommasiana le belle pagine di M.D. Chenu, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, tr. it M. Spranzi, M. Vigevani, Jaca Book, Milano 1995, pp. 99-131.
56. Cfr. Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, prol., pars I, q. unica, § 79.
57. Cfr. *Ibid.*, §§ 83-89.

---

© 2019 Antonio Petagine & Forum. Supplement to Acta Philosophica



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

[Testo completo della licenza](#)