

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXVI
Julio-Diciembre 2020
Número 70

SUMARIO

| | |
|---|---------|
| JUAN DUNS ESCOTO: LA SUTILEZA DE FE Y RAZÓN | |
| Presentación: Homenaje a Isidoro Guzmán Manzano, ofm <i>Bernardo Pérez Andreo (Dir.)</i> | |
| Presentación del monográfico <i>Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)</i> | xv-xvii |
| Isidoro Guzmán Manzano <i>El Primado absoluto de Cristo, piedra angular de la cristología de Escoto I</i> | 293-316 |
| SECCIÓN TEOLÓGICA | |
| Francesco Fiorentino <i>Filosofía e teología in Duns Scoto</i> | 317-346 |
| Olivier Boulnois <i>La déduction de la Trinité selon Duns Scot</i> | 347-373 |
| Manuel Lázaro Pulido <i>Cristologismo escotista vs. cristocentrismo bonaventuriano: Esquemas filosóficos franciscanos subyacentes. En torno a la cuestión del objeto de la teología</i> | 375-404 |
| Richard Cross <i>Dependence and Christological predication</i> | 405-418 |
| SECCIÓN FILOSÓFICA | |
| Vicente Llamas Roig <i>Adversus Scotum: Del objetivismo especular al singularismo gnoseológico</i> | 419-455 |
| Alessandro Ghisalberti <i>Essere infinito e univocità dell'essere nella metafisica di Duns Scoto</i> | 457-478 |
| Francisco León Florido <i>La distinción formal de Duns Escoto y los orígenes del formalismo político moderno</i> | 479-500 |
| Leopoldo Prieto López <i>Suárez sobre el imperio como constitutivo formal de la ley: de Escoto a Kant</i> | 501-526 |
| DOCUMENTA | |
| Bernardo Pérez Andreo <i>Bibliografía de Isidoro Guzmán Manzano, ofm</i> | 527-529 |
| Manuel Lázaro Pulido y Vicente Llamas Roig <i>Bibliografía sobre Juan Duns Escoto en español</i> | 531-539 |
| BIBLIOGRAFÍA | 541-579 |
| LIBROS RECIBIDOS | 581-582 |
| ÍNDICE DEL VOLUMEN | 583-586 |



Universidad de Murcia

CARTHAGINENSIA



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3
E-30001 MURCIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012
<http://revistacarthaginensia.com>
e-mail: carthaginensia@itmfranciscano.org

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesialística y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

Director / Editor

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Secretario / Secretary

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España) Correo-e: carthaginensia@itmfranciscano.org

Staff técnico / Technical Staff

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica y traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

Consejo Editorial / Editorial Board

Vincenzo Battaglia (Pontificia Università Antoniana, Roma, Italia), Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie, Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College, Boston, Massachusetts, USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dortmund, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal) Rafael Sanz Valdivieso (Instituto Teológico de Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia).

Comité Científico / Scientific Committee

J. Andonegui (Facultad de Filosofía, Universidad del País Vasco, Bilbao, España), M. Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile), S. R. da Costa (Instituto Teológico Franciscano, Petrópolis, Brasil), H. J. Klauck (Facultad de Teología, Universidad de Chicago, USA), M. Lázaro Pulido (Facultad de Teología, Universidad Católica de Portugal, Lisboa, Portugal), F. López Bermúdez (Universidad de Murcia, Murcia, España), F. Manns (Facultad de Sagrada Escritura, Pontificia Universidad Antonianum, Jerusalén, Israel), L. C. Mantilla (Facultad de Teología, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, Colombia), B. Monroy (Instituto Teológico Franciscano, Monterrey, México), M. P. Moore (Universidad del Salvador, Área San Miguel, Buenos Aires, Argentina), D. Sanchez Meca (Facultad de Filosofía, Universidad Nacional a Distancia (UNED), Madrid, España).

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

Antiguos directores

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

Secretaría y Administración

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2020 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

D.L.: MU-17/1986

Impreso en Selegráfica, S.A. Pol. Ind. Oeste. C/. Uruguay, parcela 23/2. SAN GINÉS (Murcia)

FILOSOFIA E TEOLOGIA IN DUNS SCOTO

PHILOSOPHY AND THEOLOGY IN DUNS SCOTUS

FRANCESCO FIORENTINO

Università degli Studi di Bari Aldo Moro
fiorentino12@libero.it

Recibido 3 de junio de 2019 / Aceptado 15 de junio de 2020

Resumen: Esta contribución reconstruye, de acuerdo con el método histórico-filosófico y a la luz de los estudios más significativos, el escenario intelectual de finales del siglo XIII que precede inmediatamente a la consideración escotiana de la relación entre filosofía y teología, con referencia particular a Buenaventura, Tomás de Aquino y Enrique de Gante. Esta reconstrucción sirve para resaltar las tres figuras que pueden explicar la evolución de esta relación antes de Escoto y, por lo tanto, para percibir la novedad del pensamiento de Escoto que se analiza principalmente sobre la base de los comentarios de las sentencias. Esta novedad consiste principalmente en la conceptualización de la contingencia sincrónica que sigue a la valoración de la libertad y la omnipotencia de Dios como un resultado importante de las condenas eclesíásticas anteriores. Esta conceptualización invierte el orden gnoseológico que los filósofos y teólogos inductivistas usan para conocer a Dios con el intelecto natural del hombre, y restaura el orden ontológico que procede de Dios al hombre. No es el hombre quien conoce a Dios, sino Dios quien se deja conocer libremente por el hombre. Así, Escoto elabora dos conceptos, el del ente unívoco y el de la esencia divina, para garantizar la libertad de Dios y el conocimiento del hombre al mismo tiempo.

Palabras clave: Contingencia, libertad, Método, Necesidad, Verdad.

Abstract: This contribution reconstructs, according to the historical-philosophical method and in the light of the most meaningful studies, the intellectual scenery of the last period of the thirteenth century, that immediately precedes Duns Scotus' consideration of the relationship between the philosophy and the theology, with particular reference to Bonaventure, Thomas of Aquin and Henry of Ghent. This reconstruction serves to underline three figures able to explain the evolution of this relationship before Scotus and therefore to notice the novelty of Scotus' though that is mainly analyzed from the comments to the *Sentences*. This novelty mainly consists in the formulation of the synchronic contingency that derives from the freedom and the omnipotence of God as important result of the preceding ecclesiastical sentences. This concept upsets the cognitive order that the philosophers and the inductive theologians use for knowing God with the natural intellect of the man, and it restores the ontological order that proceeds from God to the man. It is not the man to know God, but it is God to leave to freely be known by the man. This way Scotus elaborates two concepts, that of the univocal being and that of the divine essence, to assure at once the freedom of God and the knowledge of the man.

Keywords: Contingency, Freedom, Method, Necessity, Truth.

Introduzione

Questo contributo ricostruisce, secondo il metodo storico-filosofico e alla luce degli studi più significativi, lo scenario intellettuale tardo-duecentesco che precede immediatamente la considerazione scotiana della relazione tra la filosofia e la teologia, con particolare riferimento a Bonaventura, Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand. Questa ricostruzione serve a evidenziare le tre figure che sono in grado di spiegare l'evoluzione di tale relazione prima di Giovanni Duns Scoto e quindi di notare la novità del pensiero scotiano che viene analizzato principalmente in base ai commenti sentenziari. Tale novità consiste principalmente nella concettualizzazione della contingenza sincronica che consegue alla valorizzazione della libertà e dell'onnipotenza di Dio in quanto importante risultato delle precedenti condanne ecclesiastiche. Questa concettualizzazione, nelle intenzioni di Scoto, rovescia l'ordine gnoseologico che i filosofi e i teologi induttivisti utilizzano per conoscere Dio con l'intelletto naturale dell'uomo, e ripristina l'ordine ontologico che procede da Dio all'uomo. Non è l'uomo a conoscere Dio, ma è Dio a lasciarsi conoscere liberamente dall'uomo.

Olivier Boulnois, in un suo importante contributo del 1998, ha studiato i rapporti tra teologia e filosofia nell'ultimo terzo del Duecento, che presenta la maggiore ricchezza e complessità dei dibattiti su questo tema; lo studio di Boulnois è stato animato dall'intento di evitare di concentrarsi sulle censure degli anni '70, allargando lo sguardo prospettico da Bonaventura di Bagnoregio a Giovanni Duns Scoto¹. Infatti, ad avviso di Boulnois, è proprio Bonaventura, il 13 marzo 1267 nella seconda *Collatio de decem praeceptis*, a sferrare il primo attacco dei teologi contro gli errori dei filosofi che sono accusati di sbagliare a proposito della conoscenza di Dio e della salvezza, per mezzo delle loro finzioni e delle loro opinioni che discendono dalla conoscenza naturale del mondo; tali filosofi sono paragonati a eretici ed epicurei: gli eretici fraintendono le verità rivelate, come la Trinità e lo Spirito Santo, mentre gli epicurei non riescono a oltrepassare il piacere dei sensi. Bonaventura prosegue questa impostazione eresiologica nelle *Collationes in Hexaemeron* del 1273; qui Bonaventura contesta la teoria aristotelica dell'eternità del mondo, dopo aver obiettato, già nella seconda questione del

¹ Cf. Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 595-607.

primo articolo della prima parte della prima distinzione del secondo libro del commento alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, contro gli argomenti razionali e tendenzialmente eretici del pensiero aristotelico, mediato dai commentatori greci e arabi; di esso Bonaventura, tra il 1267 e il 1273, denuncia come retiche non solo la teoria dell'eternità del mondo, ma anche quella dell'unità dell'intelletto, la negazione delle idee esemplari in Dio e della conoscenza particolare di Dio, della provvidenza divina e della verità dei futuri contingenti; questa negazione rischia di abbandonare il mondo al caso che i filosofi arabi hanno trasformato nel determinismo universale, e d'inficiare il merito, la colpa e la gioia. La negazione della scienza, della provvidenza e dell'ordinamento divini dell'universo conduce a tre errori sul piano del fine, ossia l'eternità del mondo, l'unità dell'intelletto e l'assenza della predestinazione. L'affermazione filosofica dell'eternità del mondo provoca l'effetto teologico della negazione della creazione e dell'incarnazione del Figlio, compromettendo tutta la Sacra Scrittura; l'unità dell'intelletto è innescata dall'eternità del mondo per evitare l'infinità delle anime e conduce all'eresia, perché annulla la verità della fede, la salvezza delle anime e l'osservanza dei comandamenti; il monopsichismo mette a repentaglio i meriti personali, la fede e la destinazione ultra-terrena dell'uomo. Dunque, la filosofia è costruita come un sistema erroneo, agli occhi del teologo che registra la *vana curiositas* dei filosofi².

Per conciliare la rivelazione scritturistica e l'indagine razionale sulle verità di fede, Bonaventura, come si è visto altrove, elabora una teoria della subordinazione, simile a quella di Roberto Grossatesta, nel Proemio del suo commento sentenziario, ma senza tener conto della distinzione tra il metodo deduttivo e quello induttivo in quanto nucleo principale della teoria aristotelica della subordinazione: propriamente parlando, la teologia ha per soggetto, ossia per ciò di cui si parla, l'insieme dei contenuti della fede, basati sulla rivelazione; ma questi contenuti sono resi intellegibili grazie all'aggiunta di una *ratio*, ossia di una determinazione esterna che declina la rivelazione nella direzione della comprensione umana; come l'ottica che studia la linea visibile, è subordinata alla geometria che indaga la linea in generale, così la teologia è subordinata al testo sacro. La teologia corrobora la fede tramite gli argomenti razionali; questi ultimi si combinano con quelli di fede per mezzo di un metodo dimostrativo induttivo che procede dalle creature al creatore per analogia. A seconda del loro valore di segno,

² Cf. Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 595-597; Olivier Boulnois, «Chapitre XV. La crise intellectuelle des ans 1270. Bonaventure et Thomas d'Aquin», a. c., 277-278.

le creature possono essere distinte in tre classi: le *umbrae* che riflettono una generica causalità divina, i *vestigia* che richiamano Dio in quanto causa efficiente, formale e finale secondo proprietà triadiche, e le *images*, ossia le creature razionali che somigliano al primo principio. La combinazione degli argomenti di fede e di ragione e il criterio dell'analogia sono applicati da Bonaventura anche nelle *Quaestiones disputatae de misterio Trinitatis*, nel *De reductione artium ad theologiam*, nell'*Itinerarium mentis in Deum* e nel *De scientia Christi* in cui la luce immutabile e infallibile della mente divina certifica i concetti universali, ricavati dalla mente umana a partire dagli oggetti reali per astrazione³.

Dall'altra parte, come ha notato Boulnois, i maestri della Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi, come Boezio di Dacia, difendono l'autonomia e la separazione della filosofia dalla teologia; il filosofo determina tutte le questioni dimostrabili per mezzo della ragione naturale che, tuttavia, non si estende all'infinito, ad esempio fino alla resurrezione del corpo mortale, per evitare di rischiare la presunzione. Dunque, Boezio di Dacia intende limitare il campo di applicazione di tale ragione, lasciando libero il dominio della fede che deve supplire ai difetti della ragione, per via della superiorità dell'onnipotenza divina rispetto alla conoscenza naturale dell'uomo; per cui la fede e la ragione possono convivere, ciascuna secondo il proprio ordine distinto e autonomo, senza addurre, a favore degli articoli di fede, argomenti dialettici o sofistici che non potrebbero godere dello statuto della scienza dimostrativa, ma soltanto di quello dell'opinione probabile; questa convivenza esclude che la stessa verità possa essere dimostrata per via di ragione e creduta per mezzo della fede; il teologo è un intermediario inutile e pericoloso tra il filosofo che comprende senza credere, e il fedele che crede senza comprendere⁴.

Stando a Sigeri di Brabante, l'artista procede secondo un metodo puramente filosofico, ossia per via della ragione naturale, delle intenzioni e delle testimonianze dei filosofi, mettendo da parte le proprie convinzioni

³ Cf. Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia fra i secoli XIII e XIV*, o. c., 42-49; Francesco Fiorentino, «Joseph Ratzinger a confronto con Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto su fede e ragione», a. c., 13-58; Francesco Fiorentino, «La teoria della superadditio passionis. Un'influenza albertino-egidiana in Giovanni da Reading?», a. c. 106-137; Leonardo Sileo, «Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura», a. c. 429-476.

⁴ Cf. Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 597-600; Olivier Boulnois, «Chapitre XIV. La pluralité des sciences et l'épistémologie des philosophes Raoul, Boèce, Siger et les autres», a. c., 257-259.

personali e la fede⁵. Dunque, secondo Boezio di Dacia e Sigeri di Brabante, la ragione e la fede possono pervenire, ciascuna a proprio modo, a verità divergenti⁶.

Boezio di Dacia rimedia al rischio di contraddizione, accettando la verità filosofica *secundum quid*, ossia in base alle conseguenze ricavate da principi indimostrabili e quindi creduti, alla luce dell'epistemologia aristotelica; tali principi equivalgono alle leggi di natura, che sono ritenute necessarie *ex suppositione* e che possono essere sospese in forza dell'onnipotenza divina. Ne consegue la pluralità delle scienze distinte per i loro principi, eterogenee e contraddittorie tra loro⁷.

La modulazione tra la verità semplice e quella *secundum quid* viene radicalizzata in un testo anonimo, edito da van Steenberghe. A giudizio di questo anonimo, non esistono due verità, l'una filosofica e l'altra di fede; ma ciò che è vero secondo la fede, si oppone a ciò che è vero secondo Aristotele; ciò che è possibile secondo la fede, è impossibile secondo Aristotele. Questa radicalizzazione serve a stabilire il primato della verità filosofica che prescinde dall'argomento teologico dell'onnipotenza divina⁸.

E noto che questi artisti, qualificati come averroisti o aristotelici radicali, rivendicano l'autonomia della filosofia, le capacità del senso e dell'intelletto dell'uomo nella sua condizione di via, la possibilità di acquisire un sapere pieno e rigoroso, anche sulle sostanze separate, la realizzazione della felicità nello stato attuale, sulla scorta di Aristotele, Avicenna, Averroè e di Alberto Magno; per cui l'intelletto umano può conseguire la conoscenza dell'essenza della causa prima senza illuminazione, grazia e intervento divino⁹.

⁵ Cf. Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, o. c., II, 8, 47 ; Sigerus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, o. c., Prologus, 70.

⁶ Cf. Boetius Dacus, *Quaestiones de generatione et corruptione*, o. c., II, 12, 127 ; Boetius Dacus, *Tractatus de aeternitate mundi*, o. c., 352 ; Sigerus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, o. c., 70-72.

⁷ Cf. Boetius Dacus, *Quaestiones de generatione et corruptione*, o. c., 15-57; Boetius Dacus, *Quaestiones super librum topicorum*, o. c., II, 20, 146-148; Boetius Dacus, *Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem*, o. c., 3, 18.

⁸ Cf. Anonymus, *Quaestiones de anima*, III, 6, in Forest, Aimé - Van Steenberghe, *Trois Commentaires anonymes sur le «Traité de l'ante d'Aristotele»*. O. c., 312; Olivier Boulnois, «Chapitre XIV. La pluralité des sciences et l'épistémologie des philosophes Raoul, Boèce, Siger et les autres», a. c., 261.

⁹ Cf. Jean-Baptiste Brenet, «Chapitre XIII. L'ideal Philosophique», a. c., 239-254. Jean-Baptiste Brenet si riferisce soprattutto a Boezio di Dacia, Giacomo di Dolai, Raul il Brettone e Matteo di Gubbio. Cf. anche Olivier Boulnois, «Chapitre XIV. La pluralité des sciences et l'épistémologie des philosophes Raoul, Boèce, Siger et les autres», a. c., 255-276.

La separazione tra la teologia, che esalta l'onnipotenza divina, e la filosofia, fondata su Aristotele e sui suoi commentatori arabi, è accentuata dalle condanne ecclesiastiche degli anni '70 del Duecento¹⁰. Per esempio, ad avviso di Antonio da Parma, Boezio di Dacia e Sigeri di Brabante, occorre sostenere l'intenzione di Aristotele e Averroè, per quanto contraria alla verità, e accettare soltanto quello che deriva dal senso o dall'intelletto, preferendo la negazione della verità assoluta al dialogo con i teologi¹¹. Questo atteggiamento degli artisti consegna ai teologi la ricerca della verità assoluta, anche tramite la filosofia che ha riconosciuto la grandezza di Dio, la processione della Trinità, la creazione del mondo e l'illuminazione dell'anima, sulle orme di Agostino d'Ippona¹².

Tommaso d'Aquino inizia a criticare la rivendicazione esclusiva della filosofia da parte degli artisti, inducendoli a confrontarsi con la verità di fede; se si ammette quest'ultima come vera *simpliciter*, la verità di ragione, che la contraddice, non è vera *secundum quid*, ma è assolutamente falsa e va considerata come un errore sul piano delle proposizioni enunciate e a prescindere dall'intenzione del locutore¹³. Se gli argomenti razionali, solitamente adottati dai filosofi per dimostrare l'eternità del mondo, hanno il solo valore dialettico, neppure la teologia può avvalersi della ragione naturale per dimostrare l'inizio del mondo, accettando i limiti di tale ragione e ricorrendo alla fede; ma la teologia può neutralizzare il contrasto tra la filosofia e la fede, escludendo l'inizio temporale dalla creazione a cui viene associata soltanto la donazione dell'essere. Così la teologia si colloca in posizione mediana tra la filosofia e la fede¹⁴.

¹⁰ Cf. Luca Bianchi, *Pour une histoire de la 'double vérité'*. o. c., passim.

¹¹ Cf. Boetius Dacus, *Quaestiones super libros physicorum*, o. c., I, 28, 181; Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, o. c., III, 139. Cf. anche Olivier Boulnois, «Chapitre XIV. La pluralité des sciences et l'épistémologie des philosophes Raoul, Boèce, Siger et les autres», o. c., 261-262; Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 600.

¹² Cf. Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 601.

¹³ Cf. Thomas de Aquino, *Sermo 'Advertite ad falsos prophetas'*, in Thomas de Aquino, *SERMONES ET OPUSCULA CONCIONATORIA: PAROCHIS UNIVERSIS ET SACRIS PRAEDICATORIBUS*, o. c., I, 483-487.

¹⁴ Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 46, a. 2, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, o. c., IV, 481B; Cf. anche Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 605-606; Olivier Boulnois, «Chapitre XV. La crise intellectuelle des ans 1270. Bonaventure et Thomas d'Aquin», a. c., 278-279.

Come si è visto altrove¹⁵, Tommaso, nel Prologo del suo commento sentenziario, reputa la teologia come una conoscenza scientifica, nei termini aristotelici, perché procede, tramite la deduzione sillogistica, dai principi alle conclusioni; ma tali principi sembrano evidenti solo ai credenti, alla luce della fede infusa, stando alla prima versione della risposta alla seconda obiezione del terzo articolo prologale del commento sentenziario. Nella seconda versione di tale risposta, chiamata ‘testo D’ da Adriano Oliva (l’editore critico del Prologo di tale commento) e inizialmente vergata come una glossa marginale al testo autografo, Tommaso ammette la non-evidenza dei principi della teologia che attinge in modo induttivo alle conclusioni già dimostrate nella scienza divina, ossia l’auto-comprensione di Dio, che subordina la teologia del viandante; quest’ultima assume come infallibili le conclusioni della scienza divina e da essa deduce sillogisticamente le proprie conclusioni. Dunque, nonostante l’identità del soggetto, la scienza di Dio e la teologia del viandante sono in rapporto di subordinazione, perché impiegano due modi distinti di conoscere tale soggetto, ossia la luce sovranaturale nel caso di Dio e la luce della fede nel caso del viandante¹⁶. Nel terzo libro del commento sentenziario, Tommaso precisa che gli articoli di fede si mostreranno come principi evidenti nello stato beatifico¹⁷. Di conseguenza, nella q. 14 delle *Quaestiones de veritate*, la fede è intesa proprio come l’assenso della volontà che costringe l’intelletto a credere come vera una conclusione razionalmente non Evidente, in base a una testimonianza di origine sovranaturale, e a risalire da essa ai principi e alla conoscenza delle essenze. Alcuni contenuti della fede risultano assolutamente idiosincratici, come la Trinità, mentre altri, come l’unità e l’incorporeità di Dio, possono essere dimostrati da alcuni e creduti da altri; il viandante, essendo legato alla sensazione e alla materia, conosce distintamente gli effetti e da essi rimonta alle cause; ma, allorché si rivolge alle essenze delle cause supreme, si accorge dell’esistenza di un campo razionalmente impenetrabile, ossia quello delle sostanze separate e di Dio. L’uomo, nello stato di via, non può conoscere completamente le verità di fede, non per via dell’efficacia

¹⁵ Cf. Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia fra i secoli XIII e XIV*. O.c., ***cap. 1, par. 2; Francesco Fiorentino, «Joseph Ratzinger a confronto con Bonaventura, Tommaso d’Aquino e Duns Scoto su fede e ragione», 13-58; Pasquale Porro, *Tommaso d’Aquino. Un profilo storico-filosofico*. O.c., 61-62, 153, 268.

¹⁶ Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum super primum librum Sententiarum*, Prologus, a. 3, in Adriano 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*, o.p., 320-324.

¹⁷ Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum super tertium librum Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, o.p., 146.

della luce sovranaturale, ma per via della scarsa capacità di ricezione da parte dell'uomo stesso, capacità che sarà pienamente recuperata nello stato beatifico¹⁸. La subordinazione della teologia in quanto scienza per lo statuto epistemologico delle conclusioni si riaffaccia nel terzo libro del commento sentenziario¹⁹, nelle *Quaestiones disputatae de veritate*²⁰, nel commento al *De Trinitate*²¹ e nella *Summa theologiae* per cui la scienza subordinata, ossia la teologia del viandante, accoglie come creduti i principi dimostrati nella scienza subordinante, ossia nella scienza di Dio e dei beati, e li dimostra in modo induttivo, secondo il rapporto di subordinazione dell'ottica nei confronti della geometria; un'intera classe di scienze, compresa la teologia, non avendo principi auto-evidenti, deve acquisirli in quanto creduti e ricavati per dimostrazione deduttiva in una scienza superiore; tali principi, a loro volta, generano altre conclusioni per dimostrazione induttiva nella scienza inferiore; per cui ciò che è dimostrato e ciò che è creduto, possono coesistere nella stessa scienza, nonostante l'incompatibilità della fede e della scienza della stessa verità nello stesso intelletto. Mentre la scienza divina è immediata, essendo priva del passaggio dai principi alle conclusioni, la scienza umana è discorsiva, perché l'intelletto umano coglie in successione le verità e passa nel tempo dai principi creduti alle conclusioni in quanto effetti delle dimostrazioni²². Nella *Summa contra gentiles*, se la conoscenza del viandante trae origine dai sensi e perviene solo a ciò che è provato dalle cose sensibili, gli effetti sensibili attestano l'esistenza della prima causa, senza, tuttavia, descriverne la natura intrinseca; nei confronti dei principi primi, l'intelletto naturale si comporta come l'occhio del pipistrello del secondo libro della *Metaphysica*, posto dinanzi al Sole; ne consegue la distinzione tra le verità di fede e quelle di ragione, che vale solo rispetto al modo con cui l'intelletto conosce Dio, senza implicare la natura divina; le verità di fede frenano la presunzione della ragione naturale e indicano l'unica conoscenza possibile a

¹⁸ Cf. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 1, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, o.c., XXII, 436A-438B; 2, 440B-443A; a. 4, 449A-450°.

¹⁹ Cf. Thomas de Aquino, *Scriptum super tertium librum Sententiarum*, d. 24, q. 1, a. 2, o.p., 146.

²⁰ Cf. Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 14, a. 1, in Thomas de Aquino, *Opera omnia*, o.c., XXII, 436A-438B; 2, 440B-443A; a. 4, 449A-450A; q. 8, 459B-460A; a. 9, 463A-464A; q. 15, a. 2, ad 4, 487b-489B.

²¹ Cf. Thomas de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, q. 2, a. 2, o.c., 130-132.

²² Cf. Thomas de Aquino, *Summa theologiae* I, q. 1, a. 2, In Thomas de Aquino, *Opera omnia*, IV, 8A-9B, 12ab.

tale ragione riguardo all'essenza divina, ossia la conoscenza negativa dello Pseudo-Dionigi e di Maimonide²³.

Come ha osservato Boulnois, Ruggero Bacone polemizza contro la teoria della doppia verità, Mentre Enrico di Gand richiama agli artisti che lo stesso Aristotele ha rimandato a una scienza superiore le questioni che eccedono la filosofia²⁴. Tuttavia, Enrico di Gand invita alla prudenza il teologo temerario che, ignorando completamente la filosofia, può scambiare per false delle proposizioni molto vere e finire per appoggiare, da teologo e a sua insaputa, quelli che sono in realtà principi filosofici²⁵.

Come si è visto altrove, Enrico ammette la possibilità della conoscenza scientifica delle verità di fede grazie al *lumen medium* che s'interpone tra quello della gloria e quello della semplice credenza: se ci si accorge che la Luna non è più visibile, si può credere che sia avvenuta un'eclisse che, tuttavia, non è stata né osservata tramite i sensi né prevista per mezzo dei calcoli astronomici; per cui la sola conoscenza dell'eclisse consente di conoscere la verità in modo indeterminato (*in singulari vago*) e con un concetto comune, non in modo determinato (*in singulari signato*) e con un concetto proprio. Solo quando la Luna comincia a riapparire, la conoscenza indeterminata diviene determinata. Allo stesso modo l'uomo nello stato di via crede in modo indeterminato a verità singolari che conoscerà in modo determinato nello stato beatifico. Perciò, il *lumen medium* è una forma di conoscenza più chiara rispetto a quella che il viandante potrebbe ricavare mediante la conoscenza scientifica, perché essa richiederebbe l'evidenza intrinseca che risulta inaccessibile al viandante per via dell'impossibilità dell'intellezione dei termini teologici e dei principi intrinseci della teologia in via²⁶.

Ruggero Marston riconosce ai filosofi la capacità di dimostrare l'immortalità dell'anima, in base all'accordo agostiniano tra i filosofi antichi e la teologia²⁷.

²³ Cf. Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles* I, 9, In Thomas de Aquino, *Opera omnia*, XIII, 22A-23B; 4, 11A-14B; 5, 14A-16B.

²⁴ Cf. Rogerius Baco, *Communialia naturalia* I, 4, o.c., 286; Rogerius Baco, *Opus maius*, I, 20; Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum Ordinariorum*, a. 3, q.3, o.c., 29L; Cf. anche Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a.c., 603-606.

²⁵ Cf. Henricus de Gandavo, *Summa Quaestionum Ordinariorum*, a. 7, q.13, o.c., I, 62 V.

²⁶ Cf. Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia fra i secoli XIII e XIV*. O. c., 62-72.

²⁷ Cf. Rogerius de Marston, *Quaestiones disputatae de anima*, q. 7, o. c., 357, 364. Cf. anche Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie

Come ha riassunto Boulnois:

«Dans son système de l'erreur, Bonaventure bloquait la philosophie sur la position d'Averroès, et la rejetait en bloc. Thomas d'Aquin, en limitant les prétentions de la philosophie et donc de la théologie, dépasse celle-ci, et invente une troisième position. Ainsi, les conflits sur la forme de la philosophie ont fait évoluer son contenu, par exemple en métaphysique et en éthique. La théologie a fait évoluer la philosophie en l'obligeant à reconnaître ses propres limites. Mais du même coup, elle a intériorisé les mêmes limites, se repliant sur sa propre autonomie, et ne laissant plus de place finalement qu'à une intersection minimale. La théologie a donc fait évoluer la philosophie en s'en différenciant; et réciproquement. Dans une première figure, artiens et théologiens se représentent comme étrangers l'un à l'autre. Dans cette altérité radicale, les artiens voient dans l'autre une menace, et les théologiens dans l'autre une erreur. Puis, dans une seconde figure, ils passent l'un dans l'autre, la rationalité théologique s'efforçant de saisir la totalité du pensable. Enfin, dans une troisième figure, ils se réfléchissent l'un l'autre et s'autolimitent simultanément, en admettant tous les deux une scission entre foi et raison.»²⁸

Bonaventura, nelle *Collationes in Hexaemeron* del 1277 dopo l'approvazione dello Statuto delle Arti dell'Università di Parigi, ritorna sugli errori dei filosofi che, trascurando la teoria platonica delle idee e la loro applicazione alla mente divina, ignorano la prescienza e la provvidenza di Dio nei confronti del mondo, con la conseguenza di negare la contingenza del creato e la responsabilità morale dell'uomo. Intento a rigettare la filosofia aristotelica degli artisti erroneamente favorevoli all'eternità del mondo, all'unicità dell'intelletto e alla negazione della libertà umana, Bonaventura rivisita Platone, Plotino ed Eustrazio di Nicea, commentatore dell'*Ethica Nicomachea*²⁹.

È proprio Giovanni Duns Scoto a innovare in modo irreversibile il concetto di contingenza in quanto modalità degli enti attuali e non degli enti

selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 605. Raimondo Lullo e Francesco Petrarca criticano gli averoisti latini che assumono tratti idealtipici; Cf. Francesco Fiorentino, «La critica lulliana alla teoria averoista della felicità speculativa», a. C., 89-108; Francesco Fiorentino, «Francesco Petrarca e la cultura universitaria», in via di pubblicazione.

²⁸ Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», a. c., 606-607.

²⁹ Cf. Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaemeron*, VI, 2-4, in Bonaventura de Balneoregio, *Opera omnia*, o. c., V, 360-361; Cf. anche Olivier Boulnois, «Chapitre XV. La crise intellectuelle des ans 1270. Bonaventure et Thomas d'Aquin», 280.

possibili; questa modalità non coincide con ciò che è accidentale, caduco e quindi delegabile alle cause seconde, ma esprime la suprema potenza metafisica della causa prima, ossia della volontà divina che può volere effetti diversi nello stesso istante, nel senso che può non volere qualcosa nello stesso istante in cui lo vuole, senza lasciarsi imbrigliare in una maglia di leggi deterministiche e necessarie che rendano intellegibile il suo agire, ma a costo di umiliare la sua libertà e la sua onnipotenza; Dio può agire e può non agire, ma nulla può ostacolare in atto o in potenza tale agire. Questa capacità della volontà è assicurata dalla bipartizione del momento metafisico in cui l'atto volitivo si compie: in un primo momento la volontà sceglie il proprio effetto che viene posto in essere nel secondo momento. Così la volontà in quanto causa è già in atto nel primo momento, ossia prima che l'effetto sia portato all'atto. La contingenza della volontà divina rispetto al creato fonda la contingenza ontologica della creatura, che, a sua volta, configura la contingenza della volontà umana in quanto facoltà libera, intrinsecamente mutevole, priva di una tendenza naturale. La reciproca conversione della volontà e della libertà consente alla volontà in quanto principio primo di agire senza cause precedenti, compreso il giudizio della ragione pratica; al contrario è l'autodeterminazione della volontà a generare una nuova catena di cause; ma, pur non essendo determinata dal giudizio intellettuale, la volontà agisce in base ad esso, ossia in funzione dell'oggetto in quanto giudicato e liberamente eleggibile; tale oggetto rappresenta il bene morale, secondo una regola di validità, ed è concausa essenzialmente ordinata della produzione dell'atto volontario³⁰.

Questa ridefinizione del concetto di contingenza anima dall'interno l'apertura dei Prologi dei commenti oxoniensi di Scoto alle *Sententiae* di Pietro Lombardo, ossia la *Lectura Oxoniensis* e l'*Ordinatio*, a cui occorre aggiungere il Prologo del primo libro dei *Reportata Parisiensia* nella redazione A, ossia nella versione esaminata da Scoto stesso a partire dagli appunti degli studenti dei suoi corsi parigini, redazione che s'interpone cronologicamente tra la *Lectura* e l'*Ordinatio*³¹.

I Prologi dei due commenti oxoniensi si aprono con la disputa tra i teologi e i filosofi, che sembrerebbe inscrivere *prima facie* Scoto nella prima figura descritta da Boulnois. Nella *Lectura*, i filosofi esaltano la dignità della natura e la forza naturale dell'intelletto umano che risulta strutturalmente

³⁰ Cf. Guido Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, o. c., 175-178.

³¹ Cf. Francesco Fiorentino, «Introduzione. Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto», in Ioannes Duns Scotus, *Il Prologo dell'Ordinatio*, o. c., 1-153.

capace di comprendere ogni concetto particolare e universale, tramite la funzione attiva dell'intelletto agente e quella passiva dell'intelletto possibile; debitamente avvicinati, tali intelletti producono l'atto cognitivo, permettendo il passaggio dalla potenza all'atto e l'acquisizione della forma del sapere in termini aristotelici. Una volta conosciuti i concetti più comuni, essi vengono combinati nelle proposizioni copulative atomiche, singolari e universali, mediate e immediate che fungono da premesse maggiori e minori delle relative deduzioni sillogistiche; esse consentono di desumere le conclusioni universali e quindi di guadagnare ogni genere di conoscenza scientifica. Così l'uomo, impiegando le sole forze naturali, può conoscere le sostanze separate nello stato di via e conseguire la felicità per mezzo della sola contemplazione di tali sostanze³².

Tuttavia, l'esaltazione della forza naturale dell'intelletto umano oltrepassa il campo della filosofia, nelle intenzioni di Scoto, perché presuppone l'impiego del metodo induttivo e analogico che rompe il rigido schema dualistico e antitetico della prima figura di Boulnois, introducendo un'evoluzione verso la seconda figura. Infatti, tale metodo accomuna i filosofi e i teologi, come Bonaventura e Tommaso d'Aquino, dal momento che, anche per conoscere ciò che non proviene dalle sensazioni delle cose materiali, l'intelletto naturale non può che partire dal sensibile e rimontare induttivamente dalle creature al divino, al massimo della sua potenza e non solo nella natura decaduta; l'ordine ontologico dell'intera realtà che scaturisce da Dio per la sua creaturalità, viene ribaltato dai filosofi e dai teologi induttivisti per facilitare il miglior funzionamento dell'intelletto naturale.

Scoto oppone all'opinione dei filosofi quattro argomenti di cui il terzo è tratto da Enrico di Gand che firma le condanne parigine di Stefano Tempier, come recita una glossa marginale. Tale argomento è interpolato nella questione della *Lectura*, che enumera tre soli argomenti, e scomparirà nell'*Ordinatio*³³. Il Prologo dell'*Ordinatio* interpola un'obiezione che poggia sulla necessità della fede infusa che serve ad orientare l'intelletto del viandante alla conoscenza di Dio³⁴.

Gli argomenti della *Lectura* segnalano che, poiché la conoscenza delle sostanze separate è singolare e non universale, i concetti certi e comuni non possono generare la conoscenza certa e distinta che richiederebbe il concet-

³² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 3-5, §§ 6-11.

³³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 13, § 31.

³⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 30, § 49.

to dell'essenza dell'ultimo fine, concetto inaccessibile all'uomo nello stato di via non solo per l'ignoranza dell'ultimo fine, ma anche per l'inordinatio dell'intelletto umano naturale alla conoscenza di tale fine. Infatti, nessun atto di tale intelletto è orientato alla conoscenza dell'ultimo fine; l'assenza di tale conoscenza impedisce la produzione del corrispondente *habitus* intellettuale, con la conseguenza di rendere impossibili al viandante non solo la conoscenza deduttiva che procede dalla causa all'effetto, ma anche quella induttiva che si muove dall'effetto alla causa³⁵. Questo duplice impedimento spiega la desolante constatazione di Scoto:

«Ideo dico sic ad rationem illam , quod in via non cognoscimus quod substantia ordinatur ad aliquem finem nisi per actum; ideo finis illius substantiae a nobis cognoscitur cuius actus cognoscitur, qui actus necessario ordinatur ad talem finem, - sicut cognoscimus quod finis gravis est esse deorsum, quia cognoscimus eius actum, scilicet descensum suum, qui necessario ordinatur ad esse deorsum. Sed hic non experimur aliquem actum qui necessario ordinatur ad finem nostrum, et hoc qui essentialiter ordinatur; licet enim omnes ordinantur, non possumus hoc scire. Unde in aliis medium notum est inter rem et finem suum, ut actus rei ordinatus in finem, non sic autem in intellectu.»³⁶

In altri termini, per quanto possibile in sé, l'atto in grado di orientare l'intelletto umano naturale verso il fine ultimo, non è dato all'uomo nello stato attuale così da precludere la conoscenza di Dio *in singulari*. Non è l'uomo a conoscere Dio, ma è Dio a rendersi conoscibile all'uomo, esercitando la contingenza e la libertà della sua volontà³⁷. Anche nell'*Ordinatio* Scoto, rispondendo ai filosofi, accentua il ruolo di Dio che può concedere la grazia e la scienza teologica *de potentia absoluta*, senza la fede infusa³⁸.

³⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 5-7, §§ 12-18. Sul metodo induttivo e deduttivo Cf. Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia fra i secoli XIII e XIV*, o. c., 29-32.

³⁶ Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 6, § 17.

³⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 7, § 19.

³⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 32-40, §§ 53-56.

All'inizio delle obiezioni dei teologi Scoto introduce una nota che stabilisce l'incomunicabilità tra i filosofi e i teologi. Da una parte, i filosofi, usando la ragione naturale, non possono neppure accorgersi che l'illuminazione sovranaturale spetti all'uomo o lo renda compiuto. Dall'altra, i teologi, mischiando nei loro sillogismi le premesse dimostrate scientificamente con quelle credute per fede, elaborano argomenti solo persuasivi³⁹. Scoto aggiunge nell'*Ordinatio*:

«Secundo sic : omni cognoscenti agenti propter finem necessaria est cognitio quomodo et qualiter acquiratur talis finis; et etiam necessaria est cognitio omnium quae sunt ad illum finem necessaria; et tertio necessaria est cognitio quod omnia illa sufficiunt ad talem finem.»⁴⁰

L'aggiunta esplicita le tre classi dei requisiti della conoscenza del fine supremo, ossia il modo di acquisire tale conoscenza, gli atti necessari e la consapevolezza della loro sufficienza. Tutte queste classi risultano indimostrabili per via naturale, perché, a tema di errore, non si può istituire una relazione necessaria tra gli atti umani e la loro considerazione da parte di Dio che agisce liberamente⁴¹.

La necessità delle cause, che sorregge le dimostrazioni induttive dei filosofi sulla scorta di Avicenna, non conduce a identificare i tratti identitari del cristianesimo, come la Trinità delle persone, la contingenza e la creazione del mondo, ma a una complessiva visione onto-cosmologica, popolata da un dio eterno e da sostanze separate, deputate a muovere gli astri, naturalmente beate e necessariamente rivolte al bene:

«[...] et ad oppositum huius magis effectus ducunt, in errorem, sicut patet per opinionem philosophorum, ponentium primum necessario causare quiquid causat. De proprietatibus etiam aliarum substantiarum patet idem, quia effectus magis ducunt in sempiternitatem

³⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 9, § 12. Anche se la ragione naturale provasse che la visione e la fruizione dell'essenza divina spettano all'uomo nello stato di via, rimarrebbe indimostrabile che esse spettino sempre all'uomo compiuto in corpo e anima; Cf. *ibidem*, 11, § 16.

⁴⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 11-12, § 17.

⁴¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 12-13, § 18.

et necessitatem earum quam in contingentiam et novitatem secundum eos. Similiter videntur etiam philosophi ex motibus concludere quod numerus illarum substantiarum separatarum sit secundum numerum motuum caelestium. Similiter quod istae substantiae sunt naturaliter beatae et impeccabiles. Quae omnia sunt absurda.»⁴²

Nella *Lectura*, Scoto inizia a esporre il modo con cui il viandante può rimediare all'inefficacia del metodo deduttivo e induttivo riguardo alla conoscenza di Dio per via naturale: occorre conoscere in qualche modo la definizione del soggetto della proposizione che funge da principio della deduzione sillogistica, in base alla teoria della *continentia virtualis* per cui tutte le verità di una scienza sono virtualmente incluse nel soggetto di quella scienza e possono essere esplicitate tramite la deduzione sillogistica⁴³. Data la proposizione 'il triangolo è primo', la conoscenza dei termini comuni non è sufficiente a comprendere il significato della proposizione e a innescare la deduzione sillogistica. Chi conosce il significato del termine 'primo' per astrazione da altre figure geometriche, come il quadrato, non conosce il triangolo in quanto tale e quindi non sa che solo esso è primo, ossia è dotato del minor numero di segmenti rispetto a ogni altra figura geometrica. Senza questa conoscenza non si può costruire il sillogismo 'una figura è prima; il triangolo è una figura; quindi il triangolo è primo'. Avendo la definizione di Dio, l'intelletto umano potrebbe comprendere il significato della proposizione 'Dio è trino', significato che non è affatto ricavabile per via naturale⁴⁴.

A dispetto della teoria tommasiana della subordinazione, Scoto afferma che ogni scienza ha il suo soggetto che delimita il campo epistemologico, e solo la metafisica, non la teologia o le scienze naturali, studia le proprietà comuni dell'ente, a differenza dell'opinione dei filosofi⁴⁵.

Nel Prologo della *Reportatio* I-A, Scoto rimprovera a Tommaso la commistione tra le verità scientifiche e quelle credute per fede. Non si può porre alla base di una scienza principi solo creduti in quanto scientificamente dimostrati da altri e da essi avviare la dimostrazione deduttiva. Invece occorre conoscere la definizione del soggetto primo, dalla quale scaturiscono tutte le

⁴² Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 23-25, § 41.

⁴³ Cf. Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia*, o. c., 99-103.

⁴⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 7-11, §§ 20-28.

⁴⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 17-18, §§ 39-43.

verità virtualmente incluse⁴⁶. Mentre la geometria è una scienza deduttiva, perché si avvia dalla quiddità della linea in quanto soggetto primo, l'ottica è una scienza induttiva, perché parte dalle conclusioni dimostrate *per experientiam* e da esse perviene ai principi della scienza superiore che è la geometria⁴⁷.

Nel terzo libro della *Lectura*, ammettere la subordinazione della teologia del viandante alla scienza di Dio e dei beati sarebbe come dire che io conosco la geometria, perché Guglielmo la conosce e io credo che Guglielmo la conosca⁴⁸. Scoto nega la coesistenza della fede e della scienza, intesa nel senso proprio degli *Analytica Posteriora*, rispetto allo stesso soggetto⁴⁹.

Invece, ad avviso di Scoto nel Prologo della *Reportatio I-A*, la fede e la scienza sono compatibili rispetto allo stesso oggetto, se vengono intese come disposizioni (*habitus*) distinte che attingono ad evidenze distinte, ossia quella dell'autorità e quella dell'oggetto; esse si comportano come due individui della stessa specie, allo stesso modo in cui Socrate rientra nella specie dell'uomo. Perciò, come negare Socrate non implica distruggere la specie che lo contiene, così negare l'una evidenza non influisce sull'altra o su ogni evidenza⁵⁰. Si può credere per fede ad una verità senza tema d'inganno e poi dimostrarla scientificamente o viceversa⁵¹.

Nella *Lectura*, il *lumen medium* di Enrico di Gand appare a Scoto troppo debole per guadagnare l'autentica verità e la fiducia nelle forze dell'intelletto naturale sembra eccessiva in rapporto alla rivelazione sovranaturale⁵². Nella *Reportatio I-A*, tale *lumen* non produce la conoscenza distinta dell'essenza divina che dovrebbe essere comunicata al viandante in

⁴⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 54-55, §§ 148-153.

⁴⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 56-57, §§ 154-157; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, IV, q. 2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 147-149, §§ 215-216.

⁴⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura in tertium librum Sententiarum*, d. 24, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XXI, 131, § 21.

⁴⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura in tertium librum Sententiarum*, d. 24, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XXI, 144, § 50.

⁵⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 60-63, §§ 171-176.

⁵¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 63, §§ 177-178.

⁵² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 12-13, §§ 29-30; Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in tertium librum Sententiarum*, d. 24, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XXI, 136, § 31.

modo diretto o indiretto, tramite un medio rappresentativo, e non necessita l'intelletto ad assentire alle verità teologiche, perché poggia sull'atto di credere che è volontario e contingente⁵³. Il *lumen naturale* aiuta a scoprire l'inevidenza di una proposizione o l'impossibilità di una conclusione; ma, come Scoto ha affermato nella *Lectura*, i termini comuni non consentono di dedurre le proprietà proprie del soggetto e conseguire l'evidenza dei principi dei sillogismi dimostrativi⁵⁴.

Nel Prologo della *Lectura* Scoto giunge a concludere:

«Ad quaestionem dico: sicut patet ex tribus rationibus dictis, necessarium est viatori scientiam sibi supernaturaliter revelari.»⁵⁵

Posto che la scienza sia la forma assoluta del sapere, che rende evidente ciò che l'intelletto conosce, Scoto accentua il carattere sovranaturale della rivelazione, spiegando che 'sovranaturale' non è ciò che è causato da Dio, ma ciò che contraddice la tendenza naturale dell'intelletto ad astrarre i fantasmi. Infatti, la rivelazione divina costringe l'intelletto umano ad assentire alle proposizioni che non sono affatto evidenti in base ai concetti comuni, desunti dalle sensazioni delle cose materiali⁵⁶. Tale rivelazione non svilisce le forze naturali dell'intelletto umano, perché discende da una causa più nobile che conduce tale intelletto al di là dei suoi limiti strutturali⁵⁷.

Come ha chiarito Guido Alliney, il carattere sovranaturale non spetta solo all'intelletto che accoglie la forma intellegibile, ma anche alla potenza che infonde tale forma:

«È questo il caso, per chiarire una definizione altrimenti molto astratta, della conoscenza rivelata. Attualmente questa conoscenza è trasmessa dalla Scrittura, che non è però l'agente disposto per natura a tale compito, ma lo sostituisce: l'agente naturale che farà conoscere naturalmente le verità di fede è l'essenza di Dio. ma l'intelletto uma-

⁵³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 64, §§ 179-180.

⁵⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, I, 70-72, §§ 202-204.

⁵⁵ Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, I, 13, § 31.

⁵⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, I, 13-15, §§ 31-34.

⁵⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, I, 16, § 37.

no nello stato attuale non può comprenderla attivamente. La Scrittura funge quindi da agente — da fonte di informazioni - sostitutivo in attesa che l'intelletto umano, perfezionato nello stato beatifico, possa comprendere direttamente Dio.»⁵⁸

Così Scoto marca uno scarto sia dai filosofi sia dai teologi induttivisti e deve spiegare come il viandante, non potendo risalire a Dio dalle creature, possa ottenere il concetto dell'essenza divina, con il quale occorre innescare il procedimento deduttivo e *a priori*.

La fugace soluzione della *Lectura* consiste nella conoscenza sovranaturale dei singoli termini delle proposizioni per il principio di sostituibilità per cui Dio può supplire l'azione dell'oggetto assente, come accadde nella visione estatica di Paolo di Tarso. Vale a dire che Dio infonde, nella mente del viandante, la conoscenza chiara e distinta delle cose che fungono da termini delle proposizioni. A partire da questa conoscenza, il viandante comprende il significato delle proposizioni e costruisce le deduzioni sillogistiche⁵⁹.

Questa soluzione è influenzata dagli insegnamenti di Gonsalvo di Spagna, il maestro di Scoto a Parigi, che ripone la massima chiarezza nella visione estatica; essa fa appello ad un'esperienza strutturalmente personale, libera e gratuita in cui Dio decide *de potentia absoluta* di rivelare al viandante la sua quiddità assolutamente singolare, piuttosto che a un concetto confuso che il viandante intenda assegnare a Dio; per cui tale esperienza è più vicina alle stigmate di Francesco d'Assisi che a qualsiasi criterio scientifico⁶⁰.

Scoto ribadisce che il concetto del soggetto della teologia non può essere prodotto dall'intelletto naturale del viandante, nel Prologo della *Reportatio* I-A, in un clima intellettuale, contrassegnato dalla *concordia doctorum*, ossia dei teologi induttivisti, identificabili con Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand⁶¹. Qui Scoto spiega a Goffredo di Fontaines che l'essenza divina si comporta come un *absolutum* che non è formalmente ogni sua proprietà, ma la include virtualmente per essere compiuta e senza dipendere da qualcosa di estrinseco, come le creature, che inserirebbe una relazione *in divinis*⁶².

⁵⁸ Guido Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, o. c., 39.

⁵⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, I, 14, § 33.

⁶⁰ Cf. Gonsalvus Hispanus, *Quaestiones Avenionenses*, o. c., q. 9, 140, 155-158.

⁶¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 65, §§ 181-183.

⁶² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 1, vol. I, 23, § 69.

L'identità basta a determinare l'individualità⁶³. Questa è sufficiente per stabilire 'aliqua distinctio' agli occhi di Scoto che è abbastanza chiaro:

«Quod si aliam ulteriorem habeant ex collatione intellectus ad extra, de ista non curo. Sufficit quod non sint omnino indistincta re et ratione absque comparatione ad extra.»⁶⁴

Una volta installato nell'essenza divina, l'intelletto opera l'atto di confrontare tale essenza con qualcosa di estrinseco e istituisce una relazione di conoscibilità che si regge su tale essenza⁶⁵. Perciò Scoto può concludere:

«Quantum igitur ad istum articulum concedo quod absque omni comparatione essentiae divinae ad extra potest in Deo haberi non tantum conceptus quidditativus sive essentiae sub ratione essentiae, verum etiam alii quasi denominativi, non tantum personalium et notionalium sed etiam omnium perfectionum simpliciter. Quarum conceptus distincti non requirunt aliquod intellectum per comparationem ad extra, immo conceptus includens respectum ad extra non est per se conceptus perfectionis simpliciter.»⁶⁶

Dunque occorre rimanere nell'ambito della sola essenza divina senza alcun rapporto estrinseco che comporterebbe una incompiutezza, e quindi senza che questa essenza venga pensata da alcun intelletto che instaurerebbe tale rapporto. Essendo compiuta, tale essenza assoluta è concepibile in sé secondo vari concetti distinti in sé, ossia uno quidditativo che descrive la stessa essenza secondo il primo modo della predicazione per sé, e gli altri qualitativi che significano le persone, gli attributi e le perfezioni divine.

La soluzione della *Reportatio* perfeziona quella della *Lectura*:

«Respondeo ad quaestionem quod multae veritates per se scibiles de Deo possunt sciri simpliciter a viatore, non solum a posteriori sed

⁶³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 1, vol. I, 24-25, § 74; 34-35, § 92.

⁶⁴ Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 1, vol. I, 35, § 93.

⁶⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 1, vol. I, 36, §§ 94-95.

⁶⁶ Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 1, vol. I, 40-41, § 107.

etiam a priori per rationem Deitatis cognitione superiori et nobiliori omni cognitione fidei.»⁶⁷

Questa soluzione presuppone quella sottesa alla concordia dei teologi, ossia la formazione di un concetto confuso della deità a partire dalle creature; ma quello che Scoto sta proponendo, è una conoscenza distinta *a priori*, ossia derivante dalla deità stessa, dalla quale si possano ricavare deduttivamente tutte le verità teologiche e così possedere l'intera scienza teologica. Per descrivere questa conoscenza Scoto introduce la distinzione tra la conoscenza astrattiva e quella intuitiva: mentre la prima attinge alla specie rappresentativa dell'oggetto assente, la seconda si rivolge all'oggetto attualmente presente. Quest'ultima viene scartata per due ragioni: (1) essa renderebbe il viandante beato; (2) essa non assicura la stabilità dell'oggetto e la necessità dell'assenso, richieste dalla scienza. Perciò la scienza teologica deve originarsi dalla conoscenza astrattiva della deità⁶⁸. È proprio l'essenza divina a sostituirsi alla specie rappresentativa e a produrre la relativa conoscenza astrattiva, senza rendersi direttamente visibile al viandante e quindi senza trasformarlo in beato⁶⁹. La conoscenza astrattiva sovranaturale è sopravanzata solo dalla visione beatifica e supera la conoscenza profetica che è certa, ma non distinta, quella della rivelazione scritturista e la mera devozione della *vetula*⁷⁰.

Scoto osserva nell'*Ordinatio* che in questo modo, in base alla rivelazione, l'intelletto umano del viandante diventa capace di Dio, nell'attesa della conoscenza intuitiva nella visione beatifica, e quindi comprende che la fruizione di Dio in sé è il fine dell'uomo, che la via per pervenire ad essa attraversa i meriti che Dio accetta come degni di tale premio, e che Dio è trino e causa in modo contingente⁷¹.

⁶⁷ Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 65, § 184.

⁶⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 65-68, §§ 185-194.

⁶⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 68, §§ 195-196.

⁷⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 2, vol. I, 68-69, § 197.

⁷¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 43, § 70; Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 40, § 58.

L'intera seconda parte, aggiunta nel Prologo dell'*Ordinatio*, sostiene che la rivelazione sovranaturale, trasmessa nel testo sacro, mostra il fine supremo dell'uomo, le circostanze della sua desiderabilità, gli strumenti necessari a conseguirlo e la loro sufficienza⁷². Scoto sancisce l'assoluta certezza della visione di Dio rispetto a ogni altro atto di pensiero, non per il soggetto conoscente e secondo qualche criterio psicologista, ma a causa della forza dell'oggetto che riesce a produrre una visione di tal sorta⁷³; ma, nella terza parte, mentre la scienza dei beati è limitata dalla volontà divina che decide come e quanto mostrare della sua essenza, la limitazione della teologia dei viandanti dipende sia dalla debolezza dell'intelletto umano che non riconosce l'evidenza dei termini teologici per via naturale, come l'occhio del pipistrello, sia dalla rivelazione sovranaturale che è confinata al testo sacro nello stato di via⁷⁴.

Nella terza parte dell'*Ordinatio*, Scoto spiega che l'essenza del soggetto, sotto forma di specie intellegibile, è naturalmente adeguata a generare la conoscenza della prima verità immediata nell'intelletto che in questo caso va inteso come uno degli abiti intellettuali di Aristotele, ossia come la conoscenza immediata della proposizione atomica; da essa la scienza che è un altro abito intellettuale, deduce le verità mediate tramite il metodo sillogistico e un ordine che è sia logico sia temporale⁷⁵.

Sulle orme di Guglielmo di Ware, maestro di Scoto ad Oxford, la teologia viene distinta in una in sé, ossia la teologia naturale e necessaria con cui Dio si conosce pienamente, e in un'altra *in nobis*, ossia quello che il viandante riesce a conoscere su Dio in quanto ente infinito. Così la debolezza dell'intelletto del viandante limita la conoscenza teologica dell'uomo, in seguito all'adeguazione con cui l'essenza divina si lascia conoscere dal viandante sotto la forma dell'ente infinito; il soggetto si presenta sempre in modo diverso, a seconda della capacità dell'intelletto conoscente, in modo tale da farsi conoscere sempre pienamente, senza alcun residuo d'ombra⁷⁶.

⁷² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, II, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 85, § 120.

⁷³ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, II, q. unica, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 81-83, § 116.

⁷⁴ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, III, q. 3, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, vol. I, 136-138, §§ 202-205.

⁷⁵ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, III, q. 3, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 136-138, §§ 202-205.

⁷⁶ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, III, q. 2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 112-114, §§ 169-171; Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, Prologus, I, q. unica, in Ioannes

Invece, come spiega Scoto nella terza distinzione del primo libro dell'*Ordinatio*, l'intelletto umano, per via naturale, può conoscere il concetto di ente univoco, predicabile di tutto ciò che è, indifferente e comune tanto a Dio quanto alla creatura, tanto all'ente infinito quanto all'ente finito; tale concetto è studiato dalla metafisica in quanto ontologia che include, come parte più nobile, la metafisica speciale dell'ente infinito⁷⁷.

L'assenza del concetto univoco di ente renderebbe impossibili sia la metafisica che, senza tale concetto, sarebbe limitata alla quiddità della cosa materiale e alla conoscenza sensibile, al pari della fisica, sia la teologia in cui il concetto di ente impedisce l'equivocità dei termini applicati all'umano e al divino⁷⁸.

Se tale concetto è il soggetto primo, adeguato e intrinseco della metafisica in quanto scienza prima e conseguibile dal viandante per via naturale, l'intelletto umano deve conoscere, con certezza, tale concetto⁷⁹. Tuttavia, questo concetto non risulta il più adeguato, perché non può essere predicato *in quid* di tutti gli oggetti della metafisica, comprese le differenze ultime; di esse il concetto di ente si predica *in quale* e non *in quid*, ossia come concetto determinabile⁸⁰. Il concetto di ente non tollera la predicazione quidditativa anche nei confronti delle proprietà trascendentali, perché le proposizioni 'l'ente è uno' e 'l'uno è ente' sarebbero contemporaneamente vere e l'ente sarebbe l'attributo di se stesso, secondo la predicazione quidditativa⁸¹.

Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., XVI, 25-26, § 65; II, q. 3, o. c., XVI, 36-37, §§ 103-104; Guillelmus Varro, *Scriptum in Sententias Petri Lombardi*, prologus, q. 3, o. c., f. 4r.

⁷⁷ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 7-9, §§ 16-17; Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, o. c., I, q. 1, 43, § 158.

⁷⁸ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 73, 85, §§ 118, 137; Ioannes Duns Scotus, *Lectura Oxoniensis in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in *Opera omnia*, o. c., XVI, 266-267, § 113.

⁷⁹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 18, § 27.

⁸⁰ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 82-83, § 113.

⁸¹ Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars I, qq. 1-2, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., III, 83-85, §§ 134-136.

Il concetto più perfetto della metafisica corrisponde all'ente infinito che la metafisica offre alla teologia del viandante, in attesa della visione beatifica intuitiva dell'essenza divina⁸².

In conclusione, il primo dato da considerare è la radicale novità del pensiero scotiano rispetto al clima culturale, immediatamente precedente. Tale clima culturale trova il suo fondamento in Bonaventura di Bagnoreggio che, fin dal 1267, inizia a trattare come semplici eresie le tesi dei filosofi, seguaci soprattutto di Aristotele e di Averroè; essi sono opposti da Bonaventura ai teologi, in base allo schema dell'alterità radicale e secondo la prima figura di Boulnois, perché, a giudizio di Bonaventura, i filosofi, sostenendo l'eternità del mondo e l'unità dell'intelletto e negando l'esemplarismo delle idee divine, la prescienza, la provvidenza, la predestinazione e lo statuto logico determinato delle proposizioni sugli eventi futuri contingenti, rischiano d'introdurre il determinismo universale e di eliminare la colpa, il merito, la salvezza ultra-terrena, la creazione del mondo e l'incarnazione. Dunque, Bonaventura rigetta in blocco le tesi dei filosofi, ponendo come soggetto della teologia la rivelazione scritturista a cui occorre aggiungere una determinazione esterna al fine di rendere i contenuti di fede intellegibili all'uomo secondo la teoria grossatestiana della *superadditio passionis*; la teologia risulta subordinata al testo sacro con l'aggiunta degli argomenti razionali che impiegano il metodo induttivo; esso procede dalle creature in quanto segni a Dio in quanto creatore per analogia.

Il rigetto bonaventuriano delle tesi dei filosofi si associa all'istanza di autonomia e di separazione della filosofia dalla teologia nelle intenzioni degli artisti che ammettono la possibilità delle verità divergenti di ragione e di fede. In effetti, Boezio di Dacia e Sigeri di Brabante pensano di poter guadagnare un sapere pieno e rigoroso delle sostanze separate e della prima causa, per via naturale e induttiva, e di garantirsi la felicità terrena che deriva dalla contemplazione di tali sostanze, senza ricorrere all'illuminazione, alla grazia e all'intervento divino. Sigeri si concentra sulla ragione naturale, sulle intenzioni e sulle testimonianze dei filosofi piuttosto che sulle opinioni personali e sulla fede, mentre Boezio di Dacia riconosce il limite della ragio-

⁸² Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, Prologus, III, qq. 1-3, in Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, o. c., I, 111, § 168; Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis* I-A, o. c., Prologus, q. 3, vol. I, 86, § 245.

ne naturale che non si addentra nelle questioni di fede, in forza del principio dell'onnipotenza divina; il teologo è concepito da Boezio come un intermediario inutile e pericoloso tra il filosofo che comprende senza credere, e il fedele che crede senza comprendere; la mescolanza degli argomenti dimostrati in modo razionale e di quelli creduti per fede implica la produzione di conclusioni probabili e non scientificamente dimostrative. Perciò Boezio elabora una teoria della doppia verità; in base a essa, la verità assoluta della teologia può coesistere in modo distinto e separato con la verità *secundum quid* della filosofia, fondata sui principi in quanto leggi di natura necessarie *ex supposizione* e suscettibili di essere sospese in forza dell'onnipotenza divina. Questa teoria conduce alla pluralità delle scienze, che sfocia, nell'anonimo di van Steenberghe, nel ridimensionamento del principio di onnipotenza e nel primato della verità filosofica su quella teologica. Le condanne degli anni '70 del Duecento finiscono per radicalizzare le posizioni degli artisti che si arroccano attorno alla difesa dell'aristotelismo, preferendo la negazione della verità assoluta al dialogo con i teologi.

Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand affrontano la netta divaricazione tra la filosofia e la teologia, tentando di ricavare uno spazio mediano per la teologia che conserva, tuttavia, le sue pretese universalistiche. Da una parte, Tommaso mina alla radice la teoria della doppia verità, contrapponendo alla verità assoluta la semplice falsità di quella che i filosofi definiscono 'verità *secundum quid*', in un sistema di logica bivalente; ma questa precisazione non conduce alla completa svalutazione degli argomenti filosofici che non possono avere il solo statuto dialettico, a beneficio dei teologi piuttosto che degli artisti. Infatti, se tali argomenti non fossero scientificamente dimostrativi, essi sarebbero inefficaci non solo per provare l'eternità del mondo, ma anche per dimostrare l'inizio del mondo. Perciò, ad avviso di Tommaso, la divergenza tra la filosofia e la teologia va semplicemente neutralizzata mediante l'associazione della sola donazione dell'essere alla creazione privata dell'inizio del mondo.

Così la teologia può assumere una posizione mediana tra la filosofia e la fede, rimanendo regolata secondo il metodo induttivo. Infatti, secondo Tommaso, la teologia del viandante si rivela subordinata alla scienza di Dio e dei beati, perché la teologia del viandante attinge in modo induttivo alle conclusioni già dimostrate nella scienza di Dio e dei beati e da esse deduce sillogisticamente le proprie conclusioni. La compresenza della luce sovrannaturale e della luce della fede rispetto allo stesso soggetto della teologia e la conoscenza naturale e induttiva delle cause dagli effetti non consentono al viandante di ottenere un sapere illimitato, dal momento che il campo delle sostanze separate rimane impenetrabile alla ragione naturale al punto da richiedere la fede in quanto assenso con cui la volontà costringe l'intelletto

a credere come vera una conclusione razionalmente non evidente. La verità di fede frena la ragione naturale che viene sollecitata ad acquisire la conoscenza negativa di Dio.

Dall'altra, Enrico di Gand compie una duplice operazione nei confronti dei filosofi che vengono indotti a tenere in debita considerazione il richiamo aristotelico alla scienza superiore per le questioni che eccedono la filosofia, e nei confronti dei teologi a cui è consigliata la prudenza in vece della temerarietà che deriva dall'ignoranza della filosofia. Tra la gloria e la fede Enrico introduce il *lumen medium* che genera la conoscenza indeterminata di Dio, una conoscenza più chiara di quella scientifica che non può attingere all'evidenza dei principi nel caso delle verità di fede.

Tommaso e Enrico, insieme, marciano un'evoluzione reciproca della teologia e della filosofia che non si scontrano radicalmente, ma interagiscono e dialogano tra loro, in accordo con la seconda figura di Boulnois. In questo quadro vanno inseriti anche la negazione baconiana della teoria della doppia verità e il riconoscimento marstoniano, ai filosofi, della capacità di dimostrare l'immortalità dell'anima.

La novità di Scoto emerge nettamente a paragone con queste due figure, a partire dal concetto di contingenza sincronica. Questo concetto sembra, a prima vista, condurre all'estremo il principio dell'onnipotenza divina, dal momento che tale concetto segnala proprio la suprema potenza metafisica della volontà divina assolutamente libera e fonte della contingenza del creato e della volontà umana, capace di autodeterminarsi liberamente e di generare una nuova catena di cause, in funzione dell'oggetto razionalmente giudicato e liberamente eleggibile.

Tuttavia, proprio questo concetto di contingenza non collide soltanto con le tesi dei filosofi rappresentati nei Prologhi dei commenti oxoniensi, ossia di coloro che esaltano la dignità della natura e la forza dell'intelletto naturale: l'intelletto agente e quello possibile, debitamente avvicinati, producono l'atto cognitivo e permettono l'acquisizione della forma del sapere, così da guadagnare i concetti comuni che vengono combinati nelle proposizioni atomiche, particolari e universali; tali proposizioni, unite nelle premesse delle deduzioni sillogistiche, consentono di ottenere le conclusioni universali, di acquisire ogni genere di conoscenza scientifica, anche quella delle sostanze separate, e di conseguire la felicità terrena.

Ma il concetto scotiano di contingenza si scontra anche con l'induttivismo dei teologi, come Bonaventura, Tommaso ed Enrico, nel senso che Scoto non è disposto a imbrigliare Dio in una catena necessaria di cause che facilitino l'intelligibilità del creato, a dispetto della libertà e della contingenza della volontà divina. Perciò, Scoto rimprovera ai teologi induttivisti di ribaltare l'ordine ontologico con cui la creazione procede da Dio all'uomo

e non dall'uomo a Dio, per consentire all'intelletto naturale del viandante di rimontare in modo induttivo e analogico dalle creature al creatore.

Dunque, Scoto avversa sia i filosofi che, eccessivamente fiduciosi nelle forze della ragione naturale e nei concetti comuni, trascurano l'illuminazione divina, sia i teologi che, mischiando gli argomenti creduti per fede e quelli dimostrati in modo razionale, producono conclusioni solo persuasive. Criticando tale mescolanza e la subordinazione della teologia del viandante in Tommaso, Scoto afferma che non si può ritenere di conoscere la geometria, soltanto perché si crede a un altro che la conosce, pur oscillando sulla tesi della coesistenza della fede e della scienza rispetto allo stesso oggetto nella *Lectura* e nella *Reportatio*. A Enrico Scoto obietta che il *lumen medium* non causa la conoscenza distinta dell'essenza divina *in singulari* e poggia sull'atto di credere, che è volontario e contingente.

Questo notevole impianto critico mira, nelle intenzioni di Scoto, ad arrestare la tendenza naturale dell'intelletto del viandante ad astrarre i concetti comuni dai fantasmi e quindi a vincolare Dio alla capacità cognitiva della creatura e alla necessità delle cause, che configura una complessiva concezione onto-cosmologica, popolata da un dio eterno e da sostanze separate, deputate a muovere gli astri, naturalmente beate e necessariamente rivolte al bene; gli atti di tale intelletto si mostrano irrimediabilmente 'inordinati' alla conoscenza di Dio *in singulari*, perché il viandante manca del concetto singolare dell'essenza divina, che non può essere ricavato dalle creature o dai concetti comuni in modo induttivo; il viandante non ha alcuna disposizione a conoscere Dio in modo induttivo o deduttivo; non esiste alcuna relazione tra gli atti umani e la considerazione di essi da parte di Dio che agisce liberamente.

Dunque, per Scoto, non è l'uomo a conoscere Dio, ma è Dio a lasciarsi liberamente conoscere dall'uomo, esercitando la sua libertà, la sua onnipotenza e la sua contingenza. L'ordine gnoseologico, forgiato dai filosofi e dai teologi induttivisti a misura della forza naturale dell'intelletto del viandante, viene rovesciato da Scoto e ricondotto all'ordine ontologico che va da Dio alla creatura, impedendo il collegamento naturale dell'intelletto umano a Dio.

Avendo interrotto tale collegamento e avendo scartato ogni conoscenza indeterminata dell'essenza divina, Scoto trova il modo per valorizzare l'iniziativa libera e volontaria di Dio nel lasciarsi conoscere dall'uomo, mediante l'elaborazione di due concetti: il concetto univoco di ente e quello dell'essenza divina.

Il concetto univoco di ente in quanto comune a Dio e alla creatura, all'ente infinito e a quello finito, è conoscibile dall'intelletto umano per via naturale e costituisce il ponte tra Dio e l'uomo, rendendo possibili sia la filosofia

sia la teologia; la metafisica in quanto ontologia include la sua parte più nobile, ossia la metafisica speciale dell'ente infinito; il concetto dell'ente infinito è offerto dalla metafisica alla teologia, in attesa della visione beatifica dell'essenza divina, e i concetti comuni sono consegnati alla metafisica, in un quadro epistemologico complessivo che riconosce l'autonomia delle scienze, alla luce della terza figura di Boulnois; ogni scienza è dotata del proprio soggetto che delimita il campo epistemologico.

L'elaborazione del concetto dell'essenza divina attraversa i Prologi di tutti e tre i commenti sentenziari di Scoto. Nella *Lectura* Scoto propone, sulle orme di Gonsalvo di Spagna e della tradizione francescana, la visione estatica con cui la volontà divina in quanto causa prima e libera, sostituendosi all'oggetto assente, ossia all'essenza divina, infonde, nella mente del viandante, la conoscenza chiara e distinta di tale essenza che funge da soggetto del principio della deduzione sillogistica da cui scaturiscono ordinatamente tutte le proprietà, secondo la teoria della *continentia virtualis*. La *Reportatio* precisa l'inclusione virtuale nell'essenza divina in quanto *absolutum*, in seguito alla concordia dei teologi induttivisti, e la distinzione tra il concetto quidditativo dell'essenza divina e i concetti denominativi delle persone, delle perfezioni e degli attributi divini; il viandante acquisisce la conoscenza astrattiva e *a priori* del concetto dell'essenza divina che si sostituisce alla specie rappresentativa e produce la conoscenza astrattiva sovranaturale; essa è sopravanzata solo dalla visione beatifica che si fonda sulla conoscenza intuitiva, e supera la conoscenza profetica, la rivelazione scritturista e la mera devozione della *vetula*. La rivelazione sovranaturale ricompare nell'*Ordinatio* che evidenzia la forza dell'oggetto in grado di produrre la visione di Dio, e distingue, sulla scorta di Guglielmo di Ware, tra la teologia in sé, che ha per soggetto l'essenza divina, e la teologia *in nobis*, che ha per soggetto l'ente infinito, secondo la calibrazione con cui Dio si adegua alle capacità dell'intelletto conoscente per farsi conoscere pienamente e senza residui. La volontà divina limita la scienza dei beati, mentre la teologia del viandante è limitata dal testo sacro e dalla debolezza dell'intelletto di tale viandante, assimilato all'occhio del pipistrello.

Riferimenti bibliografici

Guido Alliney, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*. Edizioni di Pagina. Bari 2012.

Luca Bianchi, *Pour une histoire de la 'double vérité'*. Vrin. Paris 2008.

Boetius Dacus, Modi significandi sive quaestiones super Priscianum maiorem, ed. JOANNES PINBORG, HENRICUS ROOS, Gad, - Hauniaie 1969.

Boetius Dacus, *Quaestiones de generatione et corruptione*, ed. Géza Sajò, Gad, - Hauniaie 1972.

Boetius Dacus, *Quaestiones super libros physicorum*, ed. Géza Sajò, Gad, Hauniaie 1974.

Boetius Dacus, Quaestiones super librum topicorum, ed. NICOLAUS GEORGIUS GREEN-PEDERSEN, JOANNES PINBORG, GAD, Hauniaie 1976.

Boetius Dacus, *Tractatus de aeternitate mundi*, ed. Géza Sajò, De Gruyter, Berlin 1964.

Bonaventura de Balneoregio, *Collationes in Hexaemeron*, in *Opera omnia*, ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1991.

Olivier Boulnois, «Chapitre XIV. La pluralité des sciences et l'épistémologie des philosophes Raoul, Boèce, Siger et les autres», in Olivier Boulnois (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge : anthologie*, Les Editions du CERF, Paris 2009, 255-276.

Olivier Boulnois, «Chapitre XV. La crise intellectuelle des ans 1270. Bonaventure et Thomas d'Aquin», in Olivier Boulnois (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge : anthologie*. Les Editions du CERF, Paris 2009, 277-293.

Olivier Boulnois, «Le chiasme: la philosophie selon les théologiens et la théologie selon les artiens, de 1267 à 1300», in Jan A. Aertsen, Andreas Speer (eds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter? = Qu'est ce que la philosophie au Moyen Âge? = What is philosophy in the Middle Ages? : Akten des X. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Erfurt 25-30 August 1997*. de Gruyter, Berlin 1998, 595-607.

Jean-Baptiste Brenet, «Chapitre XIII. L'ideal Philosophique», in Olivier Boulnois (ed.), *Philosophie et théologie au Moyen Âge : anthologie*. Les Editions du CERF, Paris 2009, 239-254.

Francesco Fiorentino, *Conoscenza scientifica e teologia fra i secoli XIII e XIV*. Edizioni di Pagina. Bari 2014.

Francesco Fiorentino, «Francesco Petrarca e la cultura universitaria», in via di pubblicazione.

Francesco Fiorentino, «Introduzione. Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto», in Ioannes Duns Scotus, *Il Prologo dell'Ordinatio*, ed. Francesco Fiorentino. Città Nuova, Roma 2016, 1-153.

Francesco Fiorentino, «Joseph Ratzinger a confronto con Bonaventura, Tommaso d'Aquino e Duns Scoto su fede e ragione», in Mauro Mursi, Ivan Pozzoni (eds.), *Fede e ragione*. Limina Mentis, Villa Santa (MB) 2016, 13-58.

Francesco Fiorentino, «La critica lulliana alla teoria averroista della felicità speculativa», in José Higuera Rubio (ed.), *Knowledge, Contemplation and Lullism. Contributions to the Lullian Session at the SIEPM Congress Freising August 20-25 2012*. Brepols, Turnhout 2015, 89-108.

Francesco Fiorentino, «La teoria della superadditio passionis. Un'influenza albertino-egidiana in Giovanni da Reading?», in *Freiburger Zeitschriften für philosophie und theologie* 56 (2009) 106-137.

Gonsalvus Hispanus, *Quaestiones Avenionenses*, ed. L. Amòros, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quarracchi 1935.

Guillelmus Varro, *Scriptum in Sententias Petri Lombardi*, ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 1115.

Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum Ordinariarum*, ed. Badius Ascensius, Paris 1520.

Ioannes Duns Scotus, *Opera omnia*, ed. Carlo Balic et alii, Typis Poliglottis Vaticanis, Roma 1950-2010.

Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis*, ed. Robert Andrews, Franciscan Institute St Bonaventure University, St. Bonaventure, N.Y. 1997.

Ioannes Duns Scotus, *Reportatio Parisiensis I-A*, ed. Allan B. Wolter, Oleg V. Bychkov, Franciscan Institute of St. Bonaventure University, St. Bonaventure N.Y. 2004-2008.

Adriano 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.

Pasquale Porro, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*. Carocci. Roma 2012.

Leonardo Sileo, «Il concetto di sapientia e la Filosofia prima. Le ragioni del dibattito e l'opzione di Bonaventura», in *Quaestio 5* (2005) 429-476.

Rogierius Baco, *Communia naturalia* ed. Robert Steele, Clarendon Press, Oxford 1911.

Rogierius Baco, *Opus maius*, ed. John Henry Bridges, Minerva, Frankfurt 1964.

Rogierius de Marston, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. Patres Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1932.

Sigerus de Brabantia, *Quaestiones in Metaphysicam*, ed. Cornelio Andrea Graiff, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1948.

Sigerus de Brabantia, *Tractatus de anima intellectiva*, ed. Bernardo Bazàn, Publications universitaires-Nauwelaerts, Louvain — Paris 1972.

Thomas de Aquino, *Opera omnia*, ed. Leonina, Typographia Polyglotta s.c. de propaganda fide, Roma 1888-1972.

Thomas de Aquino, *Scriptum super tertium librum Sententiarum*, ed. Lorenzo Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.

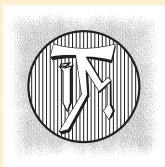
Thomas de Aquino, *Sermones et opuscula concionatoria : parochis universis et sacris praedicatoribus*, ed. Jean-Baptiste Raulx, Bloud et Barral, Paris 1881.

Thomas de Aquino, *Super Boetium De Trinitate*, tr. Pasquale Porro, Bompiani, Milano 2007.

Forest, Aimé - Van Steenberghen, *Trois commentaires anonymes sur le «Traité de l'ante» d'Aristote*. Publications universitaires-Nauwelaerts. Louvain-Paris 1971.

RESEÑAS

Álvarez de las Asturias, María, *La nulidad matrimonial. Mitos y realidades* (MAEA) 561-562; **Arsuaga, Juan Luis**, *Vida, la gran historia* (JMB) 563-564; **Benedetti, Marina - Subini, Tomaso**, (a cura di), *Francesco da Assisi. Storia, arte, mito* (JHV) 566-567; **Cabiedas Tejero, Juan Manuel**, *Antropología de la vocación cristiana. De persona a persona* (FMF) 567-568; **Cheuib, Robert**, *Más allá de la muerte de Dios* (AMM) 547-549; **Florentino, Mariosvaldo**, *Francisco de Asís y la liturgia* (MAEA) 576-577; **Gallichio, G. – Keenan, J. F.**, (Eds.), *Amoris Laetitia. A New Momentum for Moral Formation and Pastoral practices* (RSV) 568-570; **García-Baró, Miguel**, *Kant y herederos* (AFA) 549-551; **Granados García, José—Luis Granados García** (Eds.), *Los siete días, en Cristo: Fórmula de la creación* (FMF) 555-556; **Greshake, Gisbert**, *María-Ecclesia. Prospettive di una teologia e una prassi ecclesiale fondata in senso mariano* (PMB) 556-557; **Gómez Acebo, Isabel**, *Invisibles. Las mujeres del Concilio* (MAEA) 576; **Martínez-Gauyol, Nurya – Fernández, María Jesús – Cordovilla, Ángel – Millán, Fernando**, *Retorno de amor. Teología, historia y espiritualidad de la reparación* (AFA) 558-559; **Martínez Fresneda, Francisco**, *Francisco de Asís y la salvación* (BPA) 570-571; **Meiattini, Giulio, OSB**, *Innanzi tutto figli. Nascere, sposarsi, generare* (RSV) 577-578; **Meruzzi, Mauro**, *“Voi siete la luce del mondo” (Mt 5,14). La Missione di Cristo e del Cristiano a partire del simbolo della luce nel Vangelo di Matteo* (RSV) 542-544; **Neumann, Johannes**, *The Jesus Puzzle. Facts and Fiction. 280 Theses* (RSV) 578; **Nogueira, Paulo**, *El cristianismo primitivo como religión popular* (FMF) 559-561; **Ortega, P. Romero, E., A.**, *la Intemperie. Conversaciones desde la pedagogía de la alteridad* (JLPN) 572-573; **Ravasi, Gianfranco**, *Sion. Recorrido espiritual por Tierra Santa* (MAEA) 578-579; **Richelle, Matthieu**, *The Bible and the Archeology* (RSV) 541-542; **Rousselot, Pierre**, *El problema del amor en la Edad Media* (JG-VA) 551-553; **Sánchez Fuertes, Cayetano**, *San Pedro Bautista y compañeros protomártires de Japón* (MAEA) 564-566; **Schlegel, Michael**, *Jerusalem ‘an jenen Tag’ – Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung von Sach 12-14 zur Rolle Jerusalems in Endgeschehen im Kontext spätprophetischer Literatur* (RSV) 544-545; **Schnabel, Eckhard J.**, *Jesus in Jerusalem. The Last Days* (RSV) 545-547; **Tkaczyk, Lukasz Piotr**, *El proceso más breve en la nueva normativa del M.P. Mitis Iudex Dominus Iesus. Su especialidad y pautas de desarrollo* (MAEA) 573-575; **Wittgenstein, Ludwig – Bouwsma, Oets Kolk**, *Últimas conversaciones* (AFA) 553-554.



INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM
Servicio de Publicaciones

