

Benedetto Ippolito

LA SAPIENZA TEOLOGICA DI GIOVANNI DUNS SCOTO

1. Il problema generale della teologia

Il problema della conoscenza teologica è centrale in tutto il percorso speculativo di Giovanni Duns Scoto. Il Dottor sottile, fedele all'impostazione dominante nel Medioevo, guidata dal riferimento autorevole ed essenziale a sant'Agostino e agli altri Padri della Chiesa, considera la superiorità della sapienza rispetto alle discipline scientifiche un presupposto indiscutibile, insindacabile per la filosofia cristiana¹.

- 1 Per una comprensione adeguata del pensiero di Giovanni Duns Scoto cfr. Aa.Vv., *«Pro statu isto»: l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel 7° centenario della morte di Giovanni Duns Scoto* (Milano, 7-8 novembre 2008), Biblioteca Franciscana, Milano 2010; A.J. Merino, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto*, Santa Maria degli Angeli, Porziuncola 2009; B. Ippolito, *Univocità e analogia secondo Duns Scoto*, Olschki, Firenze 2008; Giovanni Duns Scoto, *Antologia*, a cura di G. Lauriola, AGA, Alberobello 2007; A. Incenso, *Hegel e Duns Scoto*, La Città del Sole, Napoli 2006; B. Ippolito, *Analogia dell'essere: la metafisica di Suarez tra onto-teologia medievale e filosofia moderna*, prefazione di M. Cristiani / G. Marramao, FrancoAngeli, Milano 2005; B. Ippolito, *Note sul concetto di ente in Tommaso d'Aquino*, Olschki, Firenze 2005; M.B. Ingham, *The philosophical vision of John Duns Scotus: an introduction Mary Beth Ingham and Mechthild Dreyer*, The Catholic University of America Press, Washington 2004; *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, a cura di T. Williams, Cambridge University Press, Cambridge 2003; *Giovanni Duns Scoto*, a cura di F. Todisco, Cedam, Padova 2002; J.F. Courtine, *Il sistema della metafisica: tradizione aristotelica e svolta di Suarez*; a cura di C. Esposito, prefazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1999; O. Boulnois, *Duns Scoto: il rigore della carità*, Jaca Book, Milano 1999; R. Cross, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1999; *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto: V convegno internazionale di studi scoutistici*, a cura di G. Lauriola, AGA, Alberobello 1999; J.A. Merino, *Sentieri francescani verso la verità*, EDB, Bologna 1997; M. Sylwanowicz, *Contingent causality and the foundations of Duns Scotus' Metaphysics*, Brill, Leiden 1996; *Giovanni Duns Scoto: filosofo della libertà*, a cura di Orlando Todisco, Cedam, Padova 1996; A.B. Wolter, *Duns Scotus on the will and morality*, scelta, traduzione e introduzione di A. B. Wolter, The Catholic University of America Press, Washington 1996; L. Veuthey, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Miscellanea Franciscana, Roma 1996; H. Mohle, *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus: eine philosophische Grundlegung*, Aschendorff, Munster 1995; *Giovanni Duns Scoto: filosofia e teologia*, Biblioteca Franciscana, Milano 1999; H.R. Kosla, *Voluntas est principium producendi amorem infinitum: la productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il b. Giovanni Duns Scoto*, PAA, Roma 1995.; C.R.S. Harris, *Duns Scotus*, Thoemmes Press, Bristol 1994; A.G. Manno, *Introduzione al pensiero di*

Non si tratta della difesa di una posizione originale e personale, ma della normale iscrizione della sua riflessione all'interno di una pre-comprensione comune a tutti i pensatori universitari dell'epoca. Per Scoto, più specificamente, il legame personale con la verità passa risolutamente attraverso la verità che si è rivelata all'umanità intera tramite la storia d'Israele e l'Incarnazione di Gesù Cristo. Lo strettissimo legame tra manifestazione del divino e conoscenza umana si pone, infatti, direttamente in relazione all'Avvento, ossia al farsi uomo della seconda persona della Trinità, mescolandosi pienamente all'itinerario umano di conoscenza della verità.

Non a caso, come ha osservato puntualmente Joseph Ratzinger nella sua *Introduzione al Cristianesimo*, in tutto il primo periodo scolastico assistiamo all'emergere della priorità ontologica dell'inizio sulla fine, vale a dire dell'Incarnazione sulla Resurrezione. Ciò significa semplicemente, senza minimamente depotenziare la portata teologica dell'escatologico sull'avvio della salvezza, che l'evento finale si lascia comprendere solo in relazione a quello originario, dato appunto dall'inserimento di Dio nella Storia, mediante l'Immacolata concezione e l'Incarnazione.

Giovanni Duns Scoto si muove sempre in questa ottica classica. Il legame delle sue analisi sia con le *Sentenze* di Pietro Lombardo sia con l'architettura sistematica disegnata da Tommaso d'Aquino nelle *Summae* è evidente dappertutto nei suoi scritti².

Principalmente, tale rilievo metodologico emerge con particolare razionalità nel Prologo dell'*Ordinatio*.

Giovanni Duns Scoto, Levante, Bari 1994; R. Zavalloni, *Giovanni Duns Scoto: maestro di vita e pensiero*, Santa Maria degli Angeli, Assisi 1994; A. Poppi, *La santità di Giovanni Duns Scoto nel solco di Francesco d'Assisi e Antonio di Padova*, CSA, Padova 1993; B. Bonansea, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991; A.B. Wolter, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, Oxford University Press, London 1990; O. Todisco, *G. Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, CSA, Cassino 1989; P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age: précédé d'une introduction nouvelle et suivi de Lire Duns Scot aujourd'hui*, Vrin, Paris 1987; E. Bettoni, *Duns Scoto filosofo*, Vita e Pensiero, Milano 1986; G. Cannizzo, *Il sorgere di notitia intuitiva all'alba del pensiero moderno: Oxford-Parigi nell'Europa del primo Trecento, 1298-1308*, Edigraphica Sud, Palermo 1984; A.G. Manno, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scoto*, Sangermano, Cassino 1984; O. Todisco, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto: riflessi nella filosofia contemporanea*, CSA, Roma 1978; O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, CSA, Roma 1977; A. Gallo, *Un pensatore santo: B. Giovanni Duns Scoto*, Laurenziana, Napoli 1976; P.C. Botte, *L'uomo, Cristo e Dio nella teologia francescana*, Centro di studi sulla teologia francescana, Roma 1976; *Congressus Scotisticus internationalis, Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: Acta tertii Congressus scotistici internationalis*, Societas internationalis scoutistica, Roma 1972; A.G. Manno, *Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scoto*, in «Rivista di Letteratura e di Storia Ecclesiastica», 1971; *Congressus Scotisticus internationalis, De doctrina Ioannis Duns Scoti: Acta Congressus Scotistici Internationalis*, Ercolano Resina, Roma 1968; *Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita*, Laurenziana, Napoli 1967; K. Balic, *John Duns Scotus: some reflections on the occasion of the seventh centenary of his birth*, Scotistic Commission, Roma 1966; *La vita spirituale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Tip. Porziuncola, Assisi 1966; K. Balic, *Where was Duns Scotus born?*, Canella, Roma 1966; J. K. Ryan / B. M. Bonansea (a cura di) *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington 1965; E. Gilson, *Jean Duns Scot: introduction a ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952; C. Albanese, *Studi su la filosofia di G. Duns Scoto: la teoria del conoscere*, Libreria di Scienze e Lettere, Roma 1923.

2 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, Casa Mariana Editrice, Frigento 2006.

2. Il Prologo dell'Ordinatio

Delle cinque parti che compongono la trattazione che è lecito definire un piccolo e compiuto trattato introduttivo di teologia, gli studiosi hanno trascurato in modo particolare la seconda, quella in cui è affrontato in modo precipuo e dettagliato proprio il tema specifico della sapienza teologica. Infatti, il titolo stesso, *De sufficientia Sacrae Scripturae*, palesa in modo inequivocabile l'oggetto della considerazione filosofica, riguardante, per l'appunto, i fondamenti epistemici e ontologici della teologia soprannaturale³.

Duns, ovviamente, giunge a tale trattazione dopo aver definito il rapporto tra soprannaturale e naturale nella prima parte del Prologo, e prima di portare il discorso sulla questione del rapporto tra sapienza e scienza. Tradizionalmente quest'ultima sezione corrispondeva alla risposta alla domanda se la teologia, vale a dire la sapienza divina, sia una scienza, cioè sia suscettibile di dimostrazione razionale e meticolosa. Mentre la prima parte era interessata alla distinzione tra lo spazio del naturale e quello del soprannaturale⁴.

A ben vedere si comprende subito che il procedere della teologia è strettamente dipendente dalla Rivelazione, com'è ovvio. Ma che, inoltre, tale analisi, sviluppata come si è detto nella seconda parte, implica e sottende come già precisato, anche se ancora da dimostrare, il rapporto strutturale tra la scienza e la sapienza.

Come ben sappiamo, il binomio appartiene costitutivamente alla teologia scolastica. L'introduzione di un metodo scientifico nell'ambito generale del sapere era divenuto una realtà, almeno da quando si erano rese disponibili le opere naturali di Aristotele. È tedioso interrogarsi se e in che modo si sarebbe giunti a tale connotazione scientifica qualora il contributo dello Stagirita non si fosse offerto finalmente agli studiosi latini, oppure fosse arrivato con una mediazione diversa rispetto a quella araba. Fatto sta che nell'epoca in cui Scoto si forma ed elabora le riflessioni mature dell'*Opus oxoniense*, questa consapevolezza è ormai metabolizzata in senso pieno da tutti gli studiosi.

È importante concentrare l'attenzione principalmente sulla conoscenza soprannaturale, cioè sui modi specifici con cui all'uomo è possibile costruire una forma di sapere che ricavi i suoi contenuti direttamente dalla Rivelazione. Per fare ciò è, tuttavia, indispensabile fare un breve cenno alla definizione che inizialmente Scoto propone della distinzione tra l'orizzonte naturale e il soprannaturale.

3 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Pars II, 95-123.

4 «Ad quaestionem igitur respondeo, primo distinguendo quomodo aliquid dicatur supernaturale. Potentia enim receptiva comparatur ad actum quem recipit, vel ad agentem a quo recepit. Primo modo ipsa est potentia naturalis, vel violenta, vel neutra. Naturalis dicitur si naturaliter inclinatur, violenta si sit contra naturalem inclinationem passi, neutra si neque inclinatur naturaliter ad illam formam quam recepit neque ad oppositam. In hac autem comparatione nulla est supernaturalis. Sed comparando receptivum ad agens a quod recipit formam, tunc est naturalitas quando receptivum comparatur ad tale agens quod natum est naturaliter imprimere talem formam in tali passo, supernaturalitas autem quando comparatur ad agens quod non est naturaliter impressivum illius formae in illud passum» (ivi, 5, 7).

3. La scienza come preambolo naturale

In primo luogo, anche se di sovente non è stato sottolineato con la giusta importanza, Duns considera che vi sia un tipo di conoscenza che è immediatamente evidente e un altro, invece, che richiede una motivazione riflessa. Fedele a uno schema concettuale esplicitamente aristotelico, il Dottor sottile valuta come immediatamente evidente la possibilità umana di una conoscenza scientifica. Come dirà con forza nella parte quarta del Prologo, il ragionamento scientifico si basa su alcuni presupposti che sono prontamente evidenti, e quindi insopprimibili. Il primo è che vi siano delle conoscenze certe e indubitabili; il secondo che vi siano conoscenze necessarie; il terzo che vi siano conoscenze intellettive; quarto, che si possa giungere a delle conclusioni in modo sillogistico.

Il vero cespite unitario di queste premesse è quanto Aristotele dice all'inizio degli *Analitici posteriori*. Vale a dire che, anteriormente alla conoscenza, all'uomo siano disponibili dei presupposti certi, immediati e necessari⁵. Un'evidenza che implica, oltretutto, che il sapere scientifico non solo sia possibile, ma abbia tutti i caratteri della necessità. Per questa ragione, proprio all'inizio dell'*Opus oxoniense*, il teologo francescano non s'interroga per nulla sulle condizioni epistemologiche del sapere scientifico, ma passa direttamente a valutare il valore della sapienza soprannaturale.

In effetti, specialmente gli aristotelici più integrali, ossia gli averroisti, avevano ammesso più o meno esplicitamente che la sapienza teologica fosse di fatto inutile dal punto di vista antropologico. Non vi sono altre ragioni per cui sia Tommaso e sia Scoto avviano il proprio discorso teologico chiedendosi se una conoscenza superiore a quella naturale sia indispensabile all'uomo oppure no.

Entrambi i maestri danno una risposta affermativa. Entrambi, cioè, sono convinti della necessità del soprannaturale. Mentre, però, Tommaso pone l'accento sull'economia della creazione, cioè sul fatto che l'uomo è chiamato a realizzare una perfezione che va oltre il ristretto ambito del naturale, per Scoto la questione è posta con calibrate sfumature molto diverse. Dire, infatti, che il bisogno soprannaturale è legato all'uomo così com'è sul piano naturale implica per Tommaso il riconoscimento di un legame stretto, di una sorta di simbiosi, tra questi due orizzonti, divino e umano. In fondo, l'Aquinate è convinto che la Rivelazione aggiunga natura a natura, ossia ponga in essere, in modo sovraordinato, prerogative che sono decisamente iscritte già nel quadro delle esigenze teoriche e pratiche disponibili universalmente alla natura umana.

5 «Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quid omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium. Ad hoc adducitur simul auctoritas et ratio Philosophi ex diversis locis. Primo illud III De anima, ubi dicit quod "intellectus agens est quo est omnia facere, et possibilis est quo est omnia fieri". Ex hoc arguo sic: activo naturali et passivo simul approximatis et non impeditis sequitur actio necessario, quia non dependet essentialiter nisi ex eis tamquam ex causis prioribus; activum autem respectu omnis intelligibilis est intellectus agens, et passivum est intellectus possibilis, et haec sunt naturaliter in anima, nec sunt impedita. Patet. Ergo virtute naturali istorum potest sequi actus intelligendi respectu cuiuscumque intelligibilis. Confirmatur ratione: omni potentiae naturali passivae correspondet aliquod activum naturale, alioquin videretur potentia passiva esse frustra in natura si per nihil in natura posset reduci ad actum; sed intellectus possibilis est potentia passiva respectu quorumque intelligibilium» (ivi, 5-7).

Duns Scoto segue la linea di Tommaso non per imitarla, ma per abbandonarla. Intanto, è molto importante per lui stabilire quale sia la caratteristica indiscutibilmente certa della natura. Essa è segnata alla definizione dell'inconcusso, dell'inconfutabile e del necessario. Sia, infatti, che si proceda a livello logico e sia che si consideri l'aspetto ontologico, la natura è legata intrinsecamente a un rapporto d'inclusione necessaria che non può essere negato senza contraddizione.

Se prendiamo, per esempio, il lato logico, vediamo che laddove vi sono delle premesse necessarie sono date implicitamente anche tutte le conclusioni che ne derivano come altrettanto necessarie. Dunque, il negare la derivazione sarebbe la stessa cosa che confutare le premesse, cosa evidentemente di per sé assurda.

Anche dal lato ontologico, però, è possibile giungere al medesimo risultato. Una sostanza implica tutte le caratteristiche essenziali che ne contraddistinguono per natura l'essere. Dunque, sia a livello di effetti e sia a livello di cause siamo in un quadro concettuale in cui vi è un'implicazione correlata e reciproca tra aspetti che non possono essere negati senza contraddizione. In una sostanza composta, ad esempio, non si dà forma senza materia. E nella considerazione di una facoltà, non si dà un essere senza la sua operatività, perlomeno potenzialmente.

La conclusione è che il concetto di natura è legato intrinsecamente a quello di necessità, logica o metafisica, ossia a una serie di relazioni sottratta normalmente alla possibile negazione. Evidentemente quel "normalmente" ha una particolare forza e importanza. Perché se una causa naturale è seguita necessariamente da un effetto, e se un effetto naturale deriva necessariamente da una causa, ciò avviene fino a prova contraria. In altri termini, accade se non subentra un impedimento violento o contro natura. L'esempio classico utilizzato per comprendere questo ragionamento è la capacità di camminare. Un uomo, infatti, per natura deambula. A meno che non intervenga una causa inattesa e traumatica, come una slogatura o una frattura. Ecco che allora, in tal caso, vi è un impedimento imprevisto che si oppone alla natura, stabilendo un limite aggiuntivo⁶.

6 «Antequam haec distinctio ad propositum applicetur, contra istud arguitur multipliciter: tam quod distinctio "naturalis" et "violentis" sumitur ex comparatione passi ad agens et non tantum ex comparatione eius ad formam, quam quod distinctio "naturalis" et "supernaturalis" sumatur ex comparatione passi ad formam et non tantum ex respectu eius ad agens. Quae argumenta non ponuntur hic.

Sed solutio rationabilis apparet, quia illud est per se causa alicuius, quo posito, circumscripto vel variato quocumque alio, sequitur effectus. Nunc autem licet forma contra quam inclinatur receptivum non inducatur nisi per agens violentans passum, nec agens supernaturale agat supernaturaliter nisi inducendo formam, tamen per se ratio "violentis" est ex habitudine passi ad formam, et per se ratio "supernaturalis" est ex habitudine passi ad agens. Probatur, quia passo et forma manentibus in sua ratione (puta quod forma sit receptibilis, contra tamen inclinationem passi), quomodocumque varietur agens, passum violententer recipit; similiter, passo et agente sic se habentibus quod solum agens non naturaliter activum transmutet passum (solum, inquam, ita quod agens naturale non disponat), quamcumque formam inducet erit supernaturalis respectu passi.

Pro statu autem isto, secundum Philosophum, intellectus possibilis natus est moveri ad cognitionem ab intellectu agente et phantasmate, igitur sola illa cognitio est ei naturalis quae ab istis agentibus imprimatur.

Virtute autem istorum potest haberi omnis cognitio incomplexi quae secundum legem communem habetur a viatore, sicut patet in instantia contra rationem tertiam principalem. Et ideo licet Deus possit per revelationem specialem cognitionem alicuius incomplexi causare, sicut in raptu, non tamen talis

Ora, guardando le cose da questo angolo prospettico, emerge con tutta chiarezza che la nozione di soprannaturale non può rientrare in alcun modo in quel nesso necessario di causa ed effetto che definisce il concetto di natura. E neanche, tuttavia, può essere annoverato come un evento che si contraddistingue come un moto violento e contro natura. La Salvezza per l'uomo è un dono gratuito di Dio, il quale esprime l'apertura di un legame che non è richiesto necessariamente dalla condizione né della natura umana, né della natura divina. Ovviamente, la grazia non si inserisce al di fuori della natura, se non in quanto è richiesta, ma non necessariamente, come una perfezione aggiuntiva, la quale, tuttavia, non è deducibile dalle condizioni immediate di partenza.

Detto in altri termini, non c'è nessuna ragione logica e metafisica con cui si possa dimostrare il soprannaturale a partire dal naturale. Ovviamente, la garanzia che non si tratta di un inserimento assurdo dell'essere personale è data dalla connessa esclusione di qualsiasi assimilazione a una causa violenta e contro natura.

Da questa precisazione molto rigorosa fa la sua comparsa questa originale definizione del soprannaturale come causa neutra, indipendente, cioè, sia dal naturale sia dal violento.

4. *Sapienza teologica e scienza filosofica*

Due precisazioni, a questo punto, sono indispensabili per procedere nell'analisi.

Che cosa garantisce alla Rivelazione di mostrarsi all'uomo come una perfezione importante e non inutile? E, secondariamente, come evitare che il soprannaturale si trasformi nell'irrazionale?

cognitio supernaturalis est necessaria de lege communi.

De complexis autem veritatibus secus est, quia, sicut ostensum est per tres primas rationes contra primam opinionem adducta, posita tota actione intellectus agentis et phantasmatum, multae complexiones remanebunt nobis ignotae et nobis neutrae quarum cognitio est nobis necessaria. Istarum igitur notitiam necesse est nobis supernaturaliter tradi, quia nullus earum notitiam potuit naturaliter invenire et eam aliis docendo tradere, quia sicut uni ita et cuilibet ex naturalibus erant neutrae. Utrum autem post primam doctrinae de talibus traditionem possit alius ex naturalibus assentire doctrinae traditae, de hoc in III libro distinctione 23 3. Haec autem prima traditio talis doctrinae dicitur revelatio, quae ideo est supernaturalis, quia est ab agente quod non est naturaliter motivum intellectus pro statu isto.

Differentia istorum duorum modorum ponendi supernaturalitatem notitiae revelatae patet, separando unum ab alio. Puta, si agens supernaturale causaret notitiam obiecti naturalis, ut si infunderet geometriam alicui, ista esset supernaturalis primo modo¹, non secundo² (hoc est utroque modo, quia secundus infert primum licet non e converso). Ubi autem est primus tantum, ibi non est necesse quod sit supernaturalis quin naturaliter possit haberi; ubi est secundus modus, necessitas est ut supernaturaliter habeatur, quia naturaliter haberi non potest» (ivi, 58-65).

Cfr. inoltre, «Quidquid philosophi quidam inter falsa, quae opinati sunt, verum videre potuerunt, et laboriosis disputationibus persuadere moliti sunt quod mundum istum fecerit Deus, eumque ipse providentissimus administret, de honestate virtutum, de amore patriae, de fide amicitiae, de bonis operibus atque omnibus ad mores probos pertinentibus rebus, quamvis nescientes ad quem finem et quonam modo essent ista omnia referenda, propheticiis, hoc est divinis vocibus, quamvis per homines, in illa civitate populo commendata sunt, non argumentationum concertationibus inculcata; ut non hominis ingenium, sed Dei eloquium contemnere formidaret, qui illa cognoscereb» (Augustinus, *De civitate Dei*, XVIII, c. 41 n. 3 [PL 41, 602; CSEL XL pars II 334, 22-335, 3]).

La prima questione ha trovato, di fatto, già una sua risposta all'interno della disamina precedente. La ragione stessa per cui l'uomo non può derivare la consapevolezza della necessità del soprannaturale dalla propria natura è la stessa che spinge a valutare il soprannaturale come un fine richiesto, anche se non obbligatoriamente, dalla natura stessa. Insomma, l'orizzonte in cui è posto il soprannaturale trascende l'ambito del naturale, non essendo dunque iscritto nel novero della necessità. E, tuttavia, l'anelito, la tendenza, verso la perfezione apre la possibilità di un tipo di prospettiva conoscitiva e pratica che oltrepassi quanto è richiesto in sé dalla natura specifica dell'uomo. Inoltre, Scoto sottolinea di continuo che la natura umana potrebbe essere autenticamente indipendente dal soprannaturale se fosse perfetta. Ora, tale condizione di soddisfazione ontologica nell'uomo è mancante, a causa del peccato originale⁷.

Duns marca, in effetti, a più riprese che *pro statu isto*, vale a dire che nella condizione attuale all'uomo non è data una conoscenza chiara e distinta del fine ultimo. Quindi, non è data la possibilità di una sufficienza totale nel solo ambito naturale. D'altronde, la possibilità stessa di veder diminuite le proprie potenzialità ontologiche dal male, sia di pena che di colpa, non rappresenta di certo la condizioni ideale richiesta per giungere solo naturalmente alla felicità.

Per quanto riguarda, invece, la seconda questione, è del tutto evidente che il soprannaturale non soltanto non ha nulla a che vedere con la fuga dalla razionalità, ma ne rappresenta, agli occhi di Scoto, l'esatto opposto. Basti considerare il passaggio dal punto di vista della stessa razionalità. Si è detto, infatti, che la logica umana risponde in modo esatto a un procedimento, formalizzato nel sillogismo, che permette, partendo da premesse valide, di giungere a conclusioni altrettanto valide. Ora, è chiaro che la sapienza teologica non può rientrare in nessun modo nell'alveo delle conseguenze logicamente derivate dalle premesse immediatamente note. Certo, è possibile, muovendo dalle nozioni massimamente note e in primis dal concetto di ente, dimostrare l'esistenza di Dio come sostanza infinita, ma la comprensione della Trinità o dell'Incarnazione o della Resurrezione della carne non potrà mai essere raggiunta seguendo questa linea di analisi logica⁸.

Il fatto, poi, che la sapienza si distingua dalla scienza non significa evidentemente che quella sia irrazionale rispetto a questa. Anzi, a ben vedere, la sapienza teologica è originariamente una verità razionale e scientifica, ma non per l'intelletto umano, bensì per quello divino. Scoto sembra così inverare quella conclusione cui era giunto Tommaso, secondo la quale la scienza teologica si fonda su una conoscenza immediata della verità, ma non su

7 «Ad argumenta pro opinione Aristotelis. Ad primum dico quod cognitio dependet ab anima cognoscente et obiecto cognito, quia secundum Augustinum, IX De Trinitate cap. Ultimo, "a cognoscente et cognito paritur notitia". Licet igitur anima habeat sufficiens activum et passivum intra pro quanto actio respectu cognitionis convenit animae, tamen non habet sufficiens activum intra se pro quanto actio convenit obiecto, quia sic est ut tabula nuda, ut dicitur III De anima. Est igitur intellectus agens quo est omnia facere, verum est in quantum "factio" respectu cognitionis convenit animae, non in quantum obiectum est activum» (ivi, 72).

8 Cfr. Averroes, *Metaphysica* II. Com 1; *De anima*. III com. 36; Henricus Gandavo, *Summa* a. 4 q. 5 in corp. (I f. 33E. 32B). Cfr. anche Aristotele, *Metaphysica*, IX t. 10 (Theta, c. 5, 1048a 5-7): «Tales quidem potentias [irrationales] necesse, quando ut possunt activum et passivum appropinquat, hoc quidem facere, illud vero pati». Cfr., inoltre, Henricus Gandavo, *Summa* a. 1. q. 5 ad 2 (f. 15F); a. 3 q. 2 arg. 1 et in corp. (F. 28E-F).

una nostra, naturale, intuizione. La dialettica della fede si regge appunto per essenza sulla fiducia umana nell'autorevolezza di chi rivela, sia egli colui che ne riceve i lumi, come gli scrittori ispirati, o sia direttamente Dio stesso che ne è il vero depositario e protagonista.

Per Scoto, quindi, al contrario di Tommaso, la sapienza teologica umana non può mai raggiungere un grado di certezza scientifica mediante l'adozione per fede di principi non intuiti naturalmente. Il tipo di sapere che deriva dal soprannaturale è, infatti, ricavato dalla Sacra Scrittura, vale a dire da una Rivelazione discorsiva di fatti accaduti, i quali non godono delle prerogative necessarie delle premesse scientifiche perché sono contingenti, pur essendo indispensabili per la salvezza⁹.

Di qui il senso dell'affermazione scotiana che la teologia è una scienza pratica, cioè legata a una razionalità sapienziale non equiparabile alla scientificità speculativa. Di qui anche il carattere razionale della teologia, connessa al concetto stesso di prassi, il quale è, a ben vedere, l'esatto opposto dell'irrazionale.

Ovviamente, non è possibile in questo luogo dilungarci in un'interessantissima ricostruzione della teologia di Scoto nel suo significato pratico. Per adesso, tuttavia, è da assumersi come dato e concesso il fatto che la sapienza teologica è un tipo di risorsa esistenziale, ossia conoscitiva e pratica, che va oltre la conoscenza scientifica, senza far violenza all'esercizio effettivo delle facoltà.

La definizione precisa di Scoto è che il soprannaturale è "neutro" rispetto al naturale¹⁰. Il senso di questa famosa esplicitazione, che raccoglie un po' tutto quanto si è detto, è che rispetto a quanto è necessariamente iscritto nella natura, o necessariamente contrario alla natura, la sapienza teologica si appoggia a una verità che non è né affermativa né negativa, ma ulteriore rispetto alla razionalità scientifica. In definitiva, si può dire che la neutralità del soprannaturale equivale alla definizione rigorosa di trascendenza, ossia di uno spazio di verità che si offre senza contraddire e senza derivare dalla natura.

5. La sufficienza della Sacra Scrittura

Veniamo così finalmente all'oggetto specifico del soprannaturale come essenza della verità teologica, vale a dire la Sacra Scrittura.

Ovviamente, la fonte più importante che Duns ha davanti è sant'Agostino. Il vescovo di Tagaste, infatti, nel *De doctrina christiana*, aveva già posto in modo inequivocabile la questione della centralità del Testo sacro. Ieri come oggi questa indicazione appariva non immediatamente evidente, o comunque oggetto di partecipate discussioni. Molti sono gli

9 Cfr. Henricus Gandavo, *Summa* a. 14 q. 1 ad 1 (I. F. 100H) ea. 8 q. 4 in corp. (f. 66C-67F); Aristotele, *Analitici Posteriori* I c. 2 [t. 5] (I c. 2, 71b 25-26): «Verum quidem igitur oportet esse, quoniam non est scire quod non est»; Augustinus, *De diversis quaestionibus*, 83 q. 9 (PL 40, 13): «nihil percipi potest nisi quod a falso discernitur»; Henricus Gand., *Summa* a. 1 q. 1 arg. 2 (f. 1A); q. 2 in corp. (f. 4C); q. 12 in corp. (f. 22L).

10 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, 80: «Si de cognoscibilibus in theologia est cognitio tradita vel possibilis tradi in aliis scientiis, licet in alio lumine, ergo non est necessaria cognitio theologica de eisdem. Consequentia patet in exemplo eius, quia cognoscens terram esse rotundam per medium physicum, non indiget cognitione per medium mathematicum, tamquam simpliciter necessaria».

argomenti portati da Scoto per giustificare difficile il ricorso esclusivo alla Sacra Scrittura come essenza della sapienza. Intanto, il fatto stesso che il concetto di natura, con i suoi diritti e le sue prerogative, non appartiene esclusivamente alla Bibbia giustifica l'appello a fonti estranee, sia di tipo conoscitivo sia di tipo letterario. Inoltre, Scoto osserva come sia difficile ritenere essenziale tutto quanto è raccontato, narrato, descritto nella Sacra Scrittura, senza una sua riduzione conoscitiva¹¹.

Quindi, in definitiva, la *sola scriptura* non sembra un requisito sufficiente a soddisfare le ambizioni umane di conoscenza del soprannaturale. D'altra parte, fin qui Duns ha stabilito con certezza solo la superiorità del soprannaturale, la sua neutralità rispetto alle conoscenze necessarie di tipo naturale, ma non ha ancora sancito dove poter attingere concretamente quella sapienza che, distinta dalla scienza, dovrebbe completare sul piano pratico la perfezione esistenziale dell'uomo.

La via di Scoto, tuttavia, risulta subito molto definita. Tanto per cominciare, si tratta di muoversi con l'assoluta certezza che la verità soprannaturale riposa nella Sacra Scrittura. Anzi, occorre accogliere il Testo sacro nella sua integralità, evitando puntigliosamente e accuratamente di espungere delle parti o di considerare soltanto delle sezioni. Di fatto, se ignorare la Scrittura significa perdere contatto con il Rivelato, considerarne solo una parte è l'essenza stessa dell'eresia¹².

Scoto osserva come, seguendo Agostino e Giovanni Damasceno, si possa fare una catalogazione delle eresie a seconda delle omissioni possibili nei riguardi della Scrittura. I manichei, ad esempio, rifiutano l'Antico Testamento. Gli ebrei accettano solo l'Antico Testamento. Mentre i musulmani accolgono parti di entrambi, introducendo molte cose diverse e non contenute nella Scrittura.

D'altronde, anche le eresie cristiane, a dire di Scoto, derivano da parziali letture del Nuovo Testamento, per giunta male interpretate. Ecco così che, muovendo dalla centralità e dall'integralità della Sacra Scrittura, ossia dalla verità che si rivela in essa, il soprannaturale si estende oltre l'ambito esclusivamente scritturistico per rafforzarne il valore e l'universalità¹³.

11 «In ista quaestione sunt haereses innumerae damnantes sacram Scripturam, totam vel partes eius, sicut in libris Augustini et Damasceni De haeresibus patet. Quidam haeretici de Scriptura nihil recipiunt. Quidam specialiter improbant Vetus Testamentum, manichaei, sicut patet in libro De utilitate credendi a, dicentes Vetus Testamentum esse a malo principio. Quidam tantum Vetus Testamentum recipiunt, ut iudaei. Quidam aliquid utriusque, ut saraceni, quibus immundus Mahometus miscuit alia immunditias innumeras. Quidam autem aliquid dictum in Novo Testamento, puta heretici diversi, qui sententias diversas Scripturarum male intellectas habentes pro fundamentis, alias neglexerunt; verbi gratia ad Rom. 13: *Qui infirmus est, olera manducet*, et huiusmodi. Item, Iac. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, si ex hoc erretur circa sacramentum paenitentiae dicendo illud posse a quocumque non sacerdote dispensari, — et huiusmodi auctoritatibus sacrae Scripturae innitendo, male intellectis» (ivi, Pars II, 99).

12 «Contra istas omnes in communi sunt octo viae eas rationabiliter convincendi, quae sunt praenuntiatum prophetica, Scripturarum concordia, auctoritas scribentium, diligentia recipientium, rationabilitas contentorum et irrationabilitas singulorum errorum, Ecclesiae stabilitas, miraculorum limpiditas» (ivi, 100).

13 Cfr. I. Duns Scotus, *Ordinatio*, III Suppl. D. 23 q. Unica.; Henricus Gandavo, *Summa*, a. 16 q. 1 in corp. (I f. 104G); a. 15 q. 1 in corp. (f. 102B).

La sapienza teologica, in altri termini, si fonda su quegli accadimenti narrati dalla Bibbia a cui il fedele presta l'assenso in virtù di alcuni principi ulteriori che ne confermano la validità e ne consolidano la certezza. È importante valutare a fondo questi margini perché essi spingono Scoto a enucleare il senso finale della sapienza teologica.

La prima esigenza reale è quella di difendere non solo l'autosufficienza della sapienza teologica, scritta e narrata dalla Scrittura, ma gli elementi consistenti e correlati che ne avvalorano l'autorevole autenticità. Duns presenta il discorso in relazione non solo all'olismo scritturistico, vale a dire al fatto che tutta la Rivelazione testuale va tenuta presente nel suo insieme, ma anche a una serie di conferme che ne avvalorano la fonte di verità.

La sapienza teologica si differenzia dalla scienza filosofica in ordine all'indipendenza della Rivelazione, alla neutralità dell'azione rivelatrice, ma anche al procedere narrativo di questa rispetto al rigore sillogistico. Nella sapienza di Dio si entra attraverso dei fatti, non delle premesse universali. E questi accadimenti hanno la caratteristica di essere oggetto delle vicende del popolo d'Israele, nell'Antico Testamento, e di Gesù e degli apostoli nel Nuovo.

Ovviamente, al contrario della scienza, la cui negazione è contraddittoria e irrazionale, dunque confutabile, la sapienza teologica può difendersi dai detrattori grazie a una serie di argomentazioni comprovanti e non dimostranti l'intrinseca possibilità.

In primo luogo, Duns osserva come le profezie abbiano, in questo senso, la capacità di rafforzare la prova della portata divina della Scrittura: «*Talium autem multa, praenuntiata in Scriptura, impleta sunt*»¹⁴. Seguendo Agostino, Scoto può dire che il valore dei fatti rivelati del passato è intrinsecamente legato alla capacità di preannunciare eventi futuri. Ciò può essere definito una sorta di motivo di credibilità storica.

Un secondo elemento di prova è costituito, invece, dalla «*concordantia Scripturarum*». Mentre filosofi diversi non concordano per nulla né sulle premesse né sulle conclusioni dei loro ragionamenti, ecco che, invece, la Scrittura, pur essendo stata suggellata nell'arco di tanti secoli diversi, mostra una lineare coerenza di fondo. Ciò dimostra un riferimento a un disegno intelligente unitario, quello di Dio per l'appunto, che ispira tale comunicazione eterogenea e diacronica.

A ben vedere, questo secondo argomento concorda col primo. Profezia e coerenza, in effetti, sono caratteristiche indissociabili della Rivelazione, nella quale tempo ed eternità si fondono insieme¹⁵.

La terza argomentazione si fonda, invece, sull'autorevolezza degli agiografi, ossia degli scrittori santi. L'argomento di Scoto può riassumersi nella conclusione che non vi sarebbe stato alcun motivo per loro di dire il falso, né per lucro né per altro interesse, visto che nella gran parte dei casi o sono martiri o morti in povertà.

Di grandissimo interesse è, invece, il quarto argomento. Esso, in un certo senso, si propone come una tesi relativa alla circolarità ermeneutica tra la Rivelazione e coloro che l'hanno ricevuta. La tesi di Scoto è che un motivo forte di credibilità è il legame tra la verità narrata e

14 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, 101.

15 «De secundo, scilicet Scripturarum concordia, patet sic: in non evidentibus ex terminis, nec principia sic evidentia ex terminis habentibus, non consonant multi firmiter et infallibiliter, diversimode dispositi, nisi a causa superiori ipso intellectu inclinentur ad assensum; sed scriptores sacri Canonis, varie dispositi, et existentes in diversis temporibus, in talibus inevidentibus consonabant omnino» (Id., Prologus, 102).

la comunità che ne ha osservato fedelmente l'eredità. I giudei, prima, e i cristiani, poi, si sono presentati come singole comunità fedeli al canone scritturistico, pertanto ancorati alla fiducia nella portata profetica della Rivelazione. Naturalmente questo concreto legame alle vicende sacre apre al quinto argomento, essenzialmente collegato ai contenuti stessi della verità.

Scoto lo spiega così:

De credibili bus patet quod nihil credimus de Deo quod aliquam imperfectionem importat; immo si quid credimus verum esse, magis attestatur perfectioni divinae quam eius oppositum: Patet de Trinitate persona rum, de Incarnatione Verbi, et huiusmodi. Nihil credimus incredibile, quia incredibile esset mundum ea credere, sicut deducit Augustinus De civitate XXII cap. 5; mundum tamen ea credere non est incredibile, quia hoc videmus¹⁶.

Il sesto argomento si avvale della razionalità del vero, contrapposta all'irrazionalità del falso. Secondo Scoto, sia l'accettazione solo dell'Antico Testamento sia le diverse eresie si presentano come parziali rispetto alla verità cristiana, la quale nell'ottica della fede è un principio di razionalizzazione delle precedenti credenze. Si tratta di un discorso *ad hominem*, secondo il quale il tutto spiega le parti allo stesso modo in cui il Cristianesimo giustifica le altre parziali rivelazioni¹⁷.

Lasciando a margine gli ultimi argomenti, relativi alla conferma dei miracoli, alla testimonianza degli infedeli e all'efficacia delle promesse, di certo grandissima rilevanza spetta al settimo argomento, quello di natura più strettamente ecclesiologica, sul quale vale la pena soffermarsi.

6. Un breve accenno ecclesiologico

L'analisi del settimo argomento costituisce, in effetti, la dissertazione più importante, una sorta di piccolo trattato sulla Chiesa, intrinsecamente correlato cioè alla sua funzione istituzionale e pastorale¹⁸. Il punto di osservazione è particolarmente favorevole. Ragiona-

16 Ivi, 108.

17 *Ibidem*.

18 Riportiamo per intero il brano dell'*Ordinatio* sottoposto ad analisi critica. Ivi, 111-112 (De Ecclesiae stabilitate): «De septimo, scilicet Ecclesiae stabilitate, patet, quoad Caput per illud Augustini De utilitate credendi: “Dubitabimus nos eiusdem Ecclesiae credere gremio, quae usque ad confessionem generis humani ab Apostolica Sede per successiones episcoporum, frustra haereticis circumlatrantibus, culmen auctoritatis obtinuit?”. Et parum post: “Quid est aliud ingratum esse ori Dei, quam tanto labore praedicatae auctoritati velle resistere?”. Unde Gamaliel, Act. 5: Si est ex hominibus consilium hoc aut opus, dissolvetur; si vero est ex Deo, non poteritis dissolvere, ne forte et Deo repugnare videamini. Et Luc. 22 ait Dominus ad Petrum: Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua, et tu aliquando conversus, confirma fratres tuos. — Firmitas Ecclesiae in membris patet per illud Augustini De utilitate credendi: “Vulgus marium et feminarum” etc.. Similem sententiam dicit Augustinus Contra epistolam Fundamenti. Quid enim tantam multitudinem, ad peccatum pronam, ad legem contrariam carni et sanguini servandam induceret nisi Deus?

Confirmatur, quia secta iudaeorum non manet in vigore, iscut contra eos obicit Augustinus in illo sermone (dominica quarta de Adventu): Vos, inquam, convenio, o iudaei!”.

Si obiciatur de permanentia sectae Mahometi, respondeo: illa incepit plusquam sexcentis annis post

re sull'ecclesiologia significa di fatto muoversi nel quadro della sapienza e non in quello della scienza.

È utile ribadirlo: mentre il criterio base della scienza è il rigore degli argomenti, la logica intrinseca del ragionamento, collegata al valore veritativo ed epistemico delle premesse, dei principi, la sapienza assume in Scoto un carattere, al contempo, etico e pratico. Ciò significa che la scienza procede sulla base del rigore razionale di un filosofo o di uno studioso, al contrario della sapienza che ha bisogno di un presupposto esterno, la Rivelazione, e di una comunità entro cui si realizzi la pratica effettiva della vita religiosa. Ecco perché il collegamento tra la Scrittura, gli eventi narrati, la comunità di coloro che vi credono e ne mantengono in vita il canone ha un suo approdo consequenziale nella Chiesa come istituzione.

Fin dall'inizio della breve trattazione, Duns esprime il legame tra la Chiesa come comunità e il suo capo. Parafrasando Agostino, Duns riconosce il primato della Sede apostolica, nella cui successione si mantiene l'autorità. Il suo mantenimento in vita, essenza stessa della tradizione, è provvidenziale. La domanda, proposta dal Dottor sottile, appare tutt'altro che retorica. Cosa ha spinto una moltitudine di uomini e di donne "ad osservare una legge contraria alla carne e al sangue, se non Dio?"

La risposta, nel pensiero di Scoto, riposa nella sua esistenza come prova del carattere divino della Chiesa di Cristo rispetto alle altre confessioni.

L'asse attorno a cui ruota la concezione sapienziale di Scoto è, in definitiva, il legame tra la "pratica ragione divina" e la "ragion pratica del credente teologo". Una saldatura interpersonale che porta Scoto a separare nettamente la logica della teologia da quella della filosofia, seguendo appunto la tradizionale dualità tra sapienza e scienza.

Non possiamo qui entrare nel merito della concezione della prassi come traboccare dell'intelligenza nell'azione, anche se, indubbiamente, essa ha una sua origine proprio in questa concezione ecclesiologica, comunitaria e operativa della sapienza.

legem Christi¹, et in brevi, Dominio volenti, finietur, quia multum debilitata est anno Christi millesimo trecentesimo, et eius cultores multi mortui, et plurimi sunt fugati; et prophetia dicitur apud eos esse quod secta eorum est finienda».

Cfr. Augustinus, *Contra epistula Fundamenti* c. 4 n. 5 (PL 42, 175; CSEL XXV pars I 196, 3-12): «In catholic enim Ecclesia, ut omittam sincerissimam sapientiam, ad cuius cognitionem pauci spirituales in hac vita pervenieunt, caeteram quippe turbam non intelligendi vivacitas, sed credendi simplicitas tutissimam facit: multa sunt alia quae in eius gremio me iustissime teneant: tenet consensus populorum atque gentium...»; Pseudus Augustinus, *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c. 11 (PL 42, 1123); ibid. c. 12 (col. 1124): «“Cum venerit”, inquit [Daniel], “Sanctus sanctorum, cessabit unctio” (Dan. 9, 24). Quare illo praesente, cui insultantes dicebatis: “tu de te ipso testimonium dicis, testimonium tuum non est verum” (Ioan. 8, 13), cessavit unctio vestra, nisi quia ipse est qui venerat Sanctus sanctorum? Si autem, quod verum est, cessavit unctio vestra, agnoscite venisse Sanctum sanctorum»; Pseudus Augustinus, *De utilitate credendi*, ch. 17, n. 35 (PL 42, 91; CSEL XXV part I, 45, 26-46, 2); Pseudus Augustinus, *Contra epist. Fundamenti*, ch. 4, n. 5 (PL 42, 175; CSEL XXV part I, 196, 3-12); Pseudus Augustinus, *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos* c. 11 (PL 42, 1123); ibidem c. 12 (col. 1124); Henricus Gandavo, *Summa* a. 10 q. 2 in corp. (I f. 75T). Cfr. ibi a. 9 q. 3 in corp. (f. 72R); cfr. sopra p. 71, 12. 3; cfr. ibi, a. 9 q. 3 ad 3 (f. 73Z); a. 10 q. 2 ad 2 in opp. (f. 75X).

7. La teologia come scienza pratica e l'oblio della speculazione

Prima di concludere, Scoto decide di tornare sulla domanda iniziale: la teologia è una dottrina sufficiente all'uomo per conseguire il suo fine?

La risposta è ovviamente di tipo affermativo. Tuttavia, è particolarmente interessante comprendere bene il procedimento argomentativo che Duns utilizza per giustificare la risposta. In primo luogo, egli parte dall'idea aristotelica del fine ultimo, vale a dire di quanto premette la piena attuazione della perfezione umana a livello naturale. A essa è connessa, in effetti, la felicità personale. Dunque, il pieno compimento della vita umana. La Dottrina Sacra insegna non solo in astratto quale sia la felicità dell'uomo, vale a dire la fruizione dell'essenza divina, ma le circostanze che la rendono possibile, ossia il comportamento che serve per diventare santi. Questo passaggio è veramente illuminante.

Per essere autenticamente realizzati è necessario conoscere il fine ultimo "*quantum ad circumstantias appetibilitatis eius*". D'altronde, la stessa visione beatifica determina cosa serva in modo necessario e specifico a ottenerla. In questo senso, si può dire che per Scoto solo la sapienza, per il suo carattere di verità pratica lontana dall'astrazione della scienza, è in grado di offrire un cammino pratico, operativo e razionale alla persona, il cui obiettivo finale è appunto la salvezza.

D'altra parte, nella lettura proposta da Scoto nell'*Ordinatio* non soltanto la teologia ha un rapporto diretto con la contingenza, ma essa segna il confine netto tra la parzialità della speculazione e la totalità della prassi. Questo delicato rapporto va compreso opportunamente.

Parlare della prassi non significa, infatti, svilire la portata speculativa dell'intelligenza, bensì oltrepassarne i limiti astratti nell'operatività concreta, effettuale, realizzata. Agire, insomma, è più di pensare. Tale seconda istanza richiede infatti la prima con l'aggiunta di un'azione reale, trasformatrice del soggetto stesso.

Convieni, in questo senso, leggere per intero la definizione offerta dal Dottor sottile:

Dico igitur primo quod praxis ad quam cognitio practica extenditur est actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter intellectioni rectae ad hoc ut sit rectus.

Et dicas unum actum intellectus extendi ad alium, directe per illum, non propter hoc secundus est praxis, ut modo loquitur, nec primus cognitio practica, quia dirigit in actibus discurrendi¹⁹.

Il senso è chiarissimo. La teologia è una scienza pratica perché si riferisce a un compimento dell'intelligenza nella volontà, la quale spinge, attraverso l'azione, a un perfezionamento ulteriore rispetto alla mera speculazione, indirizzando il soggetto alla beatitudine. Parallelamente, Scoto può così distinguere con nettezza la scienza, arte puramente teorica, dalla sapienza, prassi concreta che non può essere separata dall'esperienza vissuta e dalle circostanze che ne misurano la solidità.

Da queste battute finali è quanto mai agevole comprendere lo spostamento del baricentro della teologia dalla tradizionale presentazione concettuale e astratta della dottrina speculativa alla praticità di un percorso esistenziale finalizzato alla compiutezza esistenziale della Salvezza soprannaturale.

19 I. Duns Scotus, *Ordinatio*, Prologus, 228.

Inavvertitamente, possiamo affermare in sede conclusiva, Duns Scoto ha portato la sapienza a una distanza enormemente maggiore di quanto auspicasse dalla scienza speculativa, aprendo così gli argini del Medioevo alla modernità.

