

CASA CIVITA

Stefano Maria Solinas

IL DIRITTO NATURALE SECONDO

Giovanni Duns Scoto



l'albatros



Stefano Maria Solinas

IL DIRITTO NATURALE SECONDO  
**Giovanni Duns Scoto**

Prefazione di  
*Francesco Bigiotti*

*l'albatros*





*A Maria Laura*



l'albatros editore

Edizioni di Arte Cultura Economia Società

0043 Roma - Via Clemente Rebora, 21

Tel/Fax 06 5018520

[www.lalbatros.it](http://www.lalbatros.it)

e-mail: [info@lalbatros.it](mailto:info@lalbatros.it)

ISBN 978-88-89820-45-2

© Stefano Maria Solinas

Progetto grafico e coordinamento:

AltoContrasto - Roma

Mimosa Bolatti Guzzo, Marco Varriale



# Indice

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| PREFAZIONE                                                              |    |
| <i>Fancesco Bigiotti, Amministratore unico "Casa Civita"</i>            | 11 |
| PRESENTAZIONE                                                           | 17 |
| ABBREVIAZIONI E SIGLE                                                   | 19 |
| <b>PARTE PRIMA - INTRODUZIONE</b>                                       |    |
| <b>Beato Giovanni Duns Scoto. Rapporto Fede-Ragione</b>                 | 23 |
| 1. Scopo dello studio presente e status quaestionis                     | 26 |
| 2. Vita di Giovanni Duns Scoto                                          | 28 |
| 3. Scritti di Giovanni Duns Scoto                                       | 29 |
| a. Scritti filosofici                                                   | 31 |
| b. Scritti teologici                                                    | 32 |
| c. Scritti di vario contenuto                                           | 34 |
| d. Scritti non autentici                                                | 35 |
| 4. Edizioni delle opere di Giovanni Duns Scoto                          | 35 |
| 5. Studi sul pensiero di Giovanni Duns Scoto                            | 38 |
| a. Bibliografie                                                         | 38 |
| b. Atti dei Congressi Scotisti Internazionali                           | 39 |
| c. Pubblicazioni del Centro studi personalisti<br>"Giovanni Duns Scoto" | 40 |
| d. Studi singoli                                                        | 41 |





## **PARTE SECONDA**

### **La creazione del mondo**

#### **come fondamento del diritto naturale 45**

1. La volontà divina 45
2. La volontà divina nell'ordine della creazione 51
3. La predestinazione divina nell'ordine della creazione 55
4. La centralità di Cristo nell'ordine della Creazione 64
5. La mediazione e redenzione di Cristo nell'ordine della creazione 70

## **PARTE TERZA**

### **Il concetto e le forme del diritto naturale**

1. Il concetto di diritto naturale 77
2. Le forme del diritto naturale 85

## **PARTE QUARTA**

### **L'interpretazione del diritto naturale**

#### **attraverso le tavole del decalogo 93**

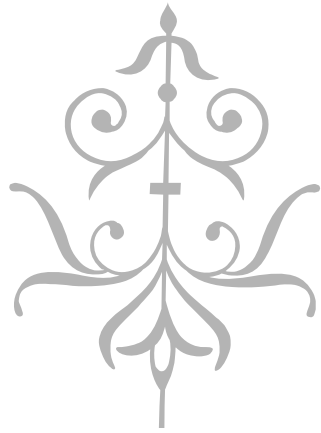
1. L'interpretazione filosofica 93
2. L'interpretazione dommatica 94
3. L'interpretazione morale 98
4. L'interpretazione giuridica 107

#### **CONCLUSIONE 111**

#### **BIBLIOGRAFIA 117**











## Prefazione

**Francesco Bigiotti**

*Amministratore unico Casa Civita srl*

**S**a ricerca di Stefano Maria Solinas, dal titolo *Il diritto naturale secondo Giovanni Duns Scoto*, ha l'ambizione di riproporre all'attenzione degli studiosi contemporanei e più in generale al mondo della cultura, il tema del diritto naturale nel pensiero medievale e nel magistero di Giovanni Duns Scoto, ma anche di proiettare qualche suggestione sul presente e i suoi variegati aspetti. Il titolo è pertanto significativo e non ha l'astrattezza che potrebbe apparire a prima vista.

Potrebbe sembrare un paradosso che tale materia, a quel tempo definita legge naturale, venga riproposta all'inizio del terzo Millennio, lontanissima dal contesto in cui il filosofo e teologo scozzese l'ha elaborata, distinguendosi dal pensiero di Aristotele e di tanta parte della patristica, passando per l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino, «Doctor Angelicus». Le fondamenta aristoteliche vennero contestate e contrastate da Duns Scoto, il quale teneva conto del magistero francescano. Ma prima ancora in tensione con il pensiero di Bonaventura da Bagnoregio, «Doctor Seraphicus», fondato sul carattere neoplatonico della speculazione metafisica, alle cui teorie lo scozzese fa frequentemente riferimento. Nell'intento di Giovanni Duns Scoto, più che la prevalenza di un sistema sull'altro, c'era l'ambizione di addivenire ad un incontro teologico tra le due scuole che segnano comunque il tramonto della Scolastica. Problemi di appartenenza all'Ordine francescano per Bonaventura, a quello domenicano Tommaso, en-





trambi ordini mendicanti fondamentali nella storia della Chiesa, nella lotta contro le eresie e per il predominio religioso in tempi turbolenti. Lo scontro tra il Pontefice di Roma e l'Imperatore del Sacro Romano Impero non era concluso. Un simile procedere non poteva non incontrare il pensiero di Bonaventura di Bagnoregio, tra l'altro teorico indiscusso della scuola neoplatonica che si basava sul pensiero agostiniano. Non a caso Dante Alighieri nella sua *Comedia*, colloca san Domenico e san Francesco al vertice della cattedrale mistica e fa additare l'autore della *Legenda major* quasi terzo costruttore del grande regno teologico-filosofico, con i celebri versi «Io son la vita di Bonaventura / da Bagnoregio che nell'alto ufficio / sempre pospose la sinistra cura» (*Par.* XII, 127-129). Sono appunto questi due filosofi e teologi le colonne portanti del pensiero religioso nel momento del passaggio storico importantissimo nella vita della Chiesa e dell'Italia nelle sue diverse articolazioni statuali.

Questa è la cornice in cui si colloca Giovanni Duns Scoto. Il suo pensiero, come è noto, si fonda sulla univocità del concetto di ente; la teoria della distinzione formale come intermedia tra la reale e quella di ragione; l'ecceità, ossia principio formale dell'individuazione; l'autonomia della volontà rispetto alle indicazioni dell'intelletto; l'impossibilità di dimostrare razionalmente l'immortalità dell'anima umana e l'onnipotenza divina. La distinzione con il pensiero di san Bonaventura è palese, anche inconciliabile per tanti aspetti. Del resto, oltre trent'anni separano i due grandi pensatori e teologi. Bonaventura muore a Lione nel 1274, Duns Scoto a Colonia nel 1308. Sono anni cruciali per la storia della Chiesa che porteranno alla cattività avignonese e ad una ulteriore profonda divisione tra Imperatore e Pontefice. Sono gli anni che vedono la messa in discussione definitiva della filosofia aristotelica e della Scolastica e aprirsi le porte alle prime forme di Umanesimo e alla nascita di nuovi tentativi di riformare dall'interno la Chiesa e che saranno bollati come eresie e come tali eradicati.





Sul terreno geopolitico le conseguenze sono ancora più evidenti, con l'arrivo degli Angioini nei territori dell'Italia meridionale, precedentemente bizantini, arabi e normanni. La lotta che ne consegue porta gli Aragonesi a conquistare la Sicilia ed aprire la strada a quello che sarà il successivo regno di Napoli, determinando il dualismo Spagna / Francia sulla pelle degli Italiani. Il primo segno di questo dualismo si ha proprio nel 1303 ad Anagni e Duns Scoto, oppostosi a sostenere le tesi di Filippo il Bello è costretto a lasciare l'insegnamento nello *Studium* di Parigi e a trovare ascolto nell'Università di Colonia, dove morirà a soli quarantatré anni.

Pertanto, storia, filosofia, teologia s'intrecciano indissolubilmente e resteranno ancorati alla visione metafisica del mondo. Bisognerà attendere Galileo, Campanella, Cartesio, Spinoza, Leibnitz, fino a Kant per avere la mappa del nuovo ordinamento dell'universo e del sapere. Sul piano più generale la riforma di Martin Lutero apparirà inconciliabile con qualsiasi dottrina precedente, mentre Cornelis Jansen avvierà una riflessione dall'interno sul ruolo dell'essere cristiano.

Si può affermare, alla luce di queste considerazioni, che il nuovo quadro del pensiero filosofico moderno, a distanza di secoli, veniva delineandosi proprio nelle tensioni di quei tempi e avrebbe aperto prospettive nuove alla Chiesa e ad suo ruolo nella società e nella storia.

Può sembrare una forzatura sostenere che il pensiero di Giovanni Duns Scoto abbia esercitato un peso nel dibattito teorico, unitamente a quello di Guglielmo di Ockham, nei secoli successivi. Ma senza la sua analisi sulla natura dell'«Essere», sulla immortalità dell'anima e sulla legge naturale sarebbe stato più difficile procedere e rompere le salde corazze dell'aristotelismo e della metafisica. Intesa come un istinto, impresso da Dio nell'animo umano, la legge di natura veniva a coincidere con la morale stessa, funzionando quindi quale criterio ideale per la valutazione degli usi e delle norme giuridiche esistenti.





Questa concezione tomistica della legge naturale è nettamente razionalistica; a questa concezione si opporrà Duns Scoto e successivamente il volontarismo di Guglielmo di Ockham. Una legge richiede un legislatore e nel caso della legge naturale, questo è Dio, il quale ha deciso del tutto liberamente e non secondo una supposta razionalità etica oggettiva, cosa fosse virtù e cosa vizio, in quanto se avesse voluto, avrebbe potuto agire del tutto diversamente. Come si può comprendere, questi principi apriranno la strada al dibattito che sfocerà nella riforma di Lutero e di Calvino, ma a quel tempo i teologi non potevano lontanamente immaginarlo.

Il problema della legge naturale, o diritto naturale, come viene chiamato oggi, viene riproposto da Stefano Maria Solinas come metodo per leggere la realtà contemporanea e rispondere alla deriva del relativismo e alle tendenze adattatrici del pensiero teologico odierno. La legge naturale è considerata la fonte dell'«Essere» e pertanto non può essere interpretata, anche se i tempi fondati su Fede e Ragione, cui si aggiunge la funzione della Scienza che non viene quasi mai nominata, costituiscono i piloni della cattedrale giuridico-religiosa necessaria all'uomo contemporaneo. La trattazione che ne fa Solinas nel presente studio apre le porte ad una discussione che può sembrare circoscritta agli ambiti strettamente teologici. Al contrario, i fondamentali non possono essere modificati e in questo senso l'insegnamento di Duns Scoto, riproposto da Solinas attraverso l'analisi di passaggi più importanti del vasto patrimonio bibliografico del «Doctor Subtilis», come papa Paolo VI ha definito lo scozzese, rappresenta un passaggio obbligato del pensiero contemporaneo.

Lo sforzo di Duns Scoto risalta in modo chiaro proprio dalle posizioni assunte circa l'oggetto proprio e adeguato dell'intelletto. Infatti non si può dire che oggetto proprio dell'intelletto siano le essenze astratte dalle realtà materiali. Era stato Tommaso a teorizzare questi punti e Duns Scoto sostiene che ciò finirebbe con il limitare





l'intelletto all'orizzonte del sensibile. Ma non si può parlare di Dio come del primo oggetto conosciuto dall'intelletto, secondo gli agostiniani e quindi della stesso Bonaventura, perché questa intuizione originaria viene smentita dall'esperienza. Per Duns Scoto, oggetto primo dell'intelletto inteso come potenza conoscitiva è la nozione univoca di ente nella sua astrattezza; prescindendo dai modi concreti di essere, tale potenza si estende a tutto il reale finito ed a quello infinito, facendone scaturire l'intellegibilità. Oltre che essere conoscenza del reale, essa rappresenta una rete intrecciata di fili necessari ed universali, tesi alla ricerca dell'immutabile. L'universo è visto come un cosmo ordinato, pervaso dall'unità che gli deriva da Dio, l'Uno supremo. I diversi rami del sapere, pur formalmente distinti, sono retti dagli stessi principi dell'«Essere» e del pensiero. La metafisica o scienza prima è la scienza che rapporta il reale finito a Dio che ne è il fondamento. Le singole scienze che applicano i principi universali a campi particolari sono la conseguenza di questa scaturigine. Per complesse strade Duns Scoto, arriva a dimostrare l'esistenza di Dio, inteso come causa efficiente prima, in quanto da questo derivano le altre cause efficienti. Pertanto dimostrare l'immortalità dell'anima attraverso la filosofia è un esercizio erroneo. Così come ricondurre il principio di individuazione della forma. Tra gli individui di una stessa specie intercorrono legami precisi, espressi dalla presenza in essi di una natura comune, ovvero di una comunanza fisica che li attraversa e dalla quale è possibile passare al singolo individuo mediante un incremento formale chiamato «haecceitas».

La conclusione porta a considerare l'uomo nella dimensione della struttura corporea che trova la sua originalità nella libertà della volontà. Si è parlato del volontarismo di Duns Scoto a proposito dell'accentuazione del ruolo della volontà. Si tratta con tutta evidenza di un'accentuazione impropria. Infatti, il primato della volontà è collocato in un contesto teologico; la libertà è vista come possibilità radicale dell'uomo di elevare la logica delle cose al livello di Dio.





L'uomo è libero di orientare verso Dio quegli atti che non fungono da tramite necessario per il raggiungimento del fine ultimo. È dalla decisione del soggetto e dunque dal suo atteggiamento interiore, che scaturisce quel grado di bontà che sottrae l'atto alla sfera dell'indifferenza e lo qualifica sul piano morale.

È in tale complesso procedere verso la verità che è Dio, che Duns Scoto colloca la teoria della legge naturale. Perché la legge possa essere considerata oggettiva e valida per tutti, occorre che ci sia un'autorità che la promuova e la guidi nell'applicazione e la faccia accettare dagli uomini che sono il fine, e ne giudichi i risultati non solo materiali. Ma perché questo possa accadere, è necessario affermare che i contenuti della legge naturale siano promossi da Dio e come tali immutabili. Ne deriva la sottolineatura di valore morale che assume la legge naturale. Stefano Maria Solinas nel suo lungo e appropriato studio mette in evidenza questi aspetti e compie uno sforzo per collocarne il valore nella società contemporanea, in cui soggettività e relativismo tendono a dare significanza a seconda dei propri punti di vista.

La Città di Bagnoregio è grata a Stefano Maria Solinas per avere condotto questa vasta ricerca che consente di tenere conto anche del magistero di Bonaventura, il suo figlio più straordinario, e quanto sia importante, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, come egli ha definito la conoscenza di Dio, un contributo fondamentale che tutti gli riconoscono. Senza Bonaventura probabilmente Duns Scoto avrebbe avuto maggiori difficoltà ad elaborare e costruire la cattedrale del proprio pensiero che ha ancora oggi una sua forza attrattiva.

*Bagnoregio, 24 febbraio 2020*







## Presentazione

**I**l motivo che mi ha indotto a scegliere questo tema è stato un pensiero di Padre Theodosios Maria della Croce, un sacerdote, nato in Grecia nel 1909, che si è consumato fino all'ultimo suo respiro nella totale fedeltà alla Chiesa ed al Papa, dedicando tutte le sue forze ad infondere nelle anime l'Amore della Verità. Si è spento a Bagnoregio, patria di S. Bonaventura, dopo aver fondato nel 1989 e portato avanti la Fraternità della Santissima Vergine Maria. In una sua Omelia di Meditazione sul mistero della Santa Chiesa disse:

«Occorre uscire dalla relatività, nella quale viviamo e giudichiamo le cose, per poter entrare in un'altra fase della vita interiore che apre un immenso orizzonte e ci rende gioiosamente sgomenti, perché ci rendiamo conto che, anche con i nostri concetti teologici, siamo molto piccoli. La natura stessa contiene ben più misteri di tutti i nostri discorsi e i libri di teologia. Se vogliamo studiare profondamente la Chiesa e il suo mistero, è necessario anzitutto comprendere che non possiamo farlo obiettivamente senza una nozione, una percezione dell'insieme della finalità del mondo e della relatività della storia del peccato. Per l'assenza stessa di questa Chiesa che vogliamo studiare e del messaggio di Cristo, è necessario rinunciare a tutte le nostre abitudini, e, se non lo possiamo, dobbiamo riconoscere pacificamente che viviamo nella relatività e che il Cristo è venuto sulla terra ed ha fondato la Chiesa per farci uscire il più radicalmente possibile da questa relatività e dal continuo adattamento al nostro metro. Questo è il metodo pieno di vita, di attualità, di





intuizioni; espone la verità in maniera inconfutabile e tuttavia lascia all'uomo una parte di gioia e di merito nella conquista del Sommo Vero e del Sommo Bene».

Con questa similitudine il Beato Giovanni Duns Scoto e Padre Theodossios Maria della Croce suonano gli stessi strumenti della creazione.

Un ringraziamento va al Prof. Wolfgang Waldstein che ha accompagnato i primi passi degli studi da cui nasce la presente ricerca.

Ringrazio poi particolarmente il Prof. Heinz-Meinolf Stamm. Tutti e due hanno guidato con la loro disponibilità ed i loro consigli scientifici questo lavoro.





## Abbreviazioni e sigle

|                                  |                                                                 |
|----------------------------------|-----------------------------------------------------------------|
| <i>De primo principio</i>        | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>De primo principio</i>                  |
| <i>Ordinatio</i>                 | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Ordinatio</i>                           |
| <i>Quaestiones quodlibetales</i> | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Quaestiones quodlibetales</i>           |
| <i>Reportata parisiensia</i>     | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Reportata parisiensia</i>               |
| <i>Rep.</i>                      | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Reportatio</i>                          |
| <i>Summa Theologiae</i>          | THOMAS AQUINAS, <i>Summa Theologiae</i>                         |
| <i>Sent.</i>                     | IOANNES DUNS SCOTUS, <i>Lectura in librum I-IV Sententiarum</i> |







EST. IN. LEO  
TRACTAT. M

TER. DE. DEO. QVANTVM. ADCA  
LITATEM. EIVS. PRIMARIA  
HOC. CIRCA. CAVSALI TATE.

PLICIS

## Parte Prima



SECT. V. CREAT. V. R.  
VAERO primo circa hoc. Vtrum prima cau

ctu omnium causabilium de necessitate sit in tribus personis  
go respectu omnium causabilium in quocunque esse: & hoc de  
ita q non possit esse nisi in tribus ¶ Non. Ricardus de  
bro. iiii. cap. xvi. Si tantum esset una persona adhuc esse  
nitudo potentia: & sapientia: ergo posset producere omni  
¶ Item actio est suppositi: igitur pluriū suppositorū plu  
igitur trium personarum non potest esse una actio: igitur  
tentia actiua: uel una causalitas respectu omnium causab  
ius est potentia: eius est actus: primo de somno: & uigilia  
rea sicut se habet principium operationis ad principium: t  
ad operationē. Hæc propositio patet in potentia sensitua  
& uolitiua: & actibus earum: Sed principium creationis e  
essentiale: quia commune tribus: & tale est prius aliquo mo  
li: siue personali: igitur & actio actione. ¶ Contra. Persona  
conueniunt: q substantia: & uirtus in creatura: sed ista non p





## Introduzione

# Beato Giovanni Duns Scoto. Rapporto Fede-Ragione

 i ricerca se è necessario che all'uomo, nello stato presente, sia soprannaturalmente comunicata qualche dottrina speciale alla quale, vale a dire, egli non possa giungere con il lume naturale dell'intelletto.

In questa questione sembra che ci sia disaccordo tra filosofi e teologi. I filosofi sostengono la perfezione della natura e negano la perfezione soprannaturale; i teologi, invece, conoscono i limiti della natura, la necessità della grazia e la perfezione soprannaturale. Il filosofo direbbe, dunque, che nessuna conoscenza soprannaturale è necessaria all'uomo nel presente stato, ma che egli possa acquisire ogni conoscenza necessaria a sé tramite l'azione delle cause naturali. Per provare ciò viene addotta l'autorità e l'argomentazione di Aristotele, che ha parlato di ciò in diversi passi.

Contro questa posizione dei filosofi, si può argomentare in tre modi; tali argomentazioni, però, avendo una premessa di ragione e un'altra creduta per fede, portano a conclusioni teologiche, non filosofiche, perché partono da verità di fede, e giungono ad altre verità di fede.

**Prima ragione principale.** A chiunque agisce con cognizione, è necessaria la conoscenza distinta del proprio fine. Provo questo esempio: chiunque agisce per un fine, agisce mosso dal desiderio del fine; chiunque agisce da se stesso, agisce per un fine; dunque, chiunque agisce da se stesso, tende a suo modo verso il fine.

Dunque, come all'agente naturale è necessaria l'inclinazione verso





il fine per il quale deve agire, così all'agente consapevole – che anche agisce da se stesso – è necessaria l'inclinazione al suo fine per il quale deve agire. È evidente.

Ma l'uomo non può conoscere con le facoltà naturali, in modo distinto, il suo fine proprio; dunque, per conoscerlo gli è necessaria una certa cognizione soprannaturale[13].

Infatti, noi non possiamo conoscere il fine proprio di nessuna sostanza se non dai suoi atti a noi noti, dai quali traspaia che tale fine sia conveniente a tale natura. Orbene, noi non sperimentiamo né conosciamo alcun atto della nostra natura, nel presente stato, dal quale si possa evincere che la visione di Dio sia conveniente per noi; dunque non possiamo conoscere distintamente, con le facoltà naturali, se quel fine sia conveniente alla nostra natura.

E anche se si ammettesse per ipotesi che la ragione sia sufficiente per provare che la pura visione e la fruizione di Dio costituiscono il fine dell'uomo, tuttavia non si potrà in nessun modo concludere che queste convengano in perpetuo all'uomo perfetto, in anima e corpo. D'altra parte, queste condizioni rendono molto più desiderabile il fine, di quanto non lo sarebbe se l'anima ne potesse godere solo in modo transitorio, e senza il corpo. Dunque, è necessario conoscere queste ed altre condizioni del fine per perseguirlo efficacemente, e tuttavia per conoscerle non basta la ragione naturale; dunque è necessaria una dottrina trasmessa in modo soprannaturale.

Infatti, nello stato presente, noi non conosciamo la nostra anima, né la nostra natura, se non sotto una qualche ragione generale, astrai-bile dalle cose sensibili. E alla nostra anima e alla nostra natura, conosciute secondo tale ragione generale, non conviene essere ordinate alla vita eterna, né ricevere la grazia, né avere Dio come oggetto perfettissimo.

**Seconda ragione principale.** Ad ogni essere dotato di conoscenza, che agisce per conseguire il fine, è necessaria la conoscenza delle modalità per conseguire il fine; è anche necessaria la cono-







scenza di tutte quelle cose che sono necessarie come mezzi in ordine a quel fine; in terzo luogo è necessario sapere che tutte quelle cose sono non solo necessarie, ma anche sufficienti in ordine al conseguimento di tale fine. Il primo punto è evidente, perché se non si conoscono le modalità per conseguire il fine, non si saprà nemmeno come disporsi per conseguirlo. Il secondo punto si prova perché se non si conoscesse tutto ciò che è necessario al fine [*ipsum*], per l'ignoranza di qualche mezzo necessario al suo conseguimento, si potrà venir meno e non conseguire il fine stesso. Quanto al terzo punto, se non si sapesse che quelle cose necessarie sono anche sufficienti, per il dubbio di ignorare qualcosa di necessario, senza efficacia si seguirà ciò che è necessario.

Ma l'uomo nello stato presente non può conoscere queste tre cose con la ragione naturale.

Dunque è necessaria una rivelazione soprannaturale da parte di Dio.

**Terzo argomento principale.** Si propone ancora un terzo argomento principale, soprattutto contro l'opinione dei filosofi. Aristotele, nel libro VI de *La metafisica*, afferma: «la conoscenza di Dio e degli angeli è la conoscenza più nobile». Ora, la scienza più nobile di cui è capace l'uomo è la metafisica. Ma noi non possiamo avere naturalmente tale scienza metafisica delle proprietà di questi Esseri, com'è evidente. È dunque necessaria una rivelazione soprannaturale.

Prova. Le proprietà degli Esseri spirituali non si conoscono naturalmente, perché nemmeno si conoscono i loro soggetti, perché sfuggono ai nostri sensi. E anche se volessimo risalire alle proprietà di tali soggetti a partire dai loro effetti, l'intelletto rimarrebbe dubbioso o cadrebbe in errore.

Ciò appare evidente se si considerano le proprietà della sostanza prima immateriale in sé, ossia di Dio; la sua proprietà è infatti quella di comunicarsi a Tre Persone divine; ma gli effetti nel creato non





mostrano questa proprietà di Dio, perché non provengono da Lui in quanto Trinità. E se dagli effetti creati si arrivasse alla causa, ancor più essi indurrebbero nell'errore opposto, perché tramite ogni effetto si scopre una natura sempre in un soggetto, e mai in tre persone. La proprietà di questa natura divina, inoltre, è quella di causare contingentemente ad extra; e gli effetti anche qui conducono in errore, ad una conclusione opposta a questa, come risulta dalle opinioni dei filosofi, i quali affermano che il principio primo necessariamente causa tutto ciò che causa.

Circa le proprietà delle altre sostanze spirituali, ossia gli angeli, è evidente lo stesso, perché gli effetti, secondo i filosofi, conducono maggiormente alla loro eternità e necessità che alla loro contingenza e alla loro creazione dal nulla. Similmente, sembra che i filosofi deducano, a partire dai movimenti degli astri, che il numero degli angeli corrisponde al numero dei moti dei corpi celesti; e che sono naturalmente beati ed impeccabili. Tutte cose che sono assurde.

In conclusione. Con la ragione naturale si dimostra che una delle due parti della seguente contraddizione è necessariamente vera: «la fruizione di Dio è il fine dell'uomo, la fruizione di Dio non è il fine dell'uomo». Non si prova, invece, con la ragione naturale, quale delle due sia la parte vera e quale sia la parte falsa. Per sapere questo, c'è bisogno di una rivelazione soprannaturale di Dio, cui l'uomo deve credere per fede.

Concedo, infatti, che Dio è il fine naturale dell'uomo, ma lo può raggiungere solo con l'aiuto soprannaturale, non con le sue pure capacità naturali[32].

## 1. Scopo dello studio presente e status quaestionis

Fondato su una metafisica precisa e sottile, Giovanni Duns Scoto ha messo in evidenza all'origine dell'esistenza del mondo una Volontà essenzialmente ordinata e libera, creatrice di un mondo il cui





ordine è quello dell'amore. Nella dottrina del nostro Dottore, la volontà è innalzata al rango di facoltà spirituale a pieno titolo come l'intelletto: ha la sua propria intenzionalità e la sua propria razionalità; e se il primo atto deve essere quello intellettuale, non è per tutelare la volontà ma per indicarle quale oggetto è degno di essere amato.

Duns Scoto prende in considerazione tutto ciò che l'uomo può conoscere con la sua ragione arricchita dalla Rivelazione, e non ha riposo finché, secondo le possibilità dell'intelletto umano, non abbia raggiunto la spiegazione ultima che dà pace alla mente. Così ha fatto riguardo alla libertà; secondo il suo pensiero, essa è l'essenza della volontà, e la volontà, per essere compresa bene, da una parte non deve mai essere separata dalla sua interazione con l'intelletto, d'altra parte, deve essere considerata non solo con la sua caratteristica di autodeterminazione, ma con tutto il suo spessore di facoltà razionale.

Per non prendere forse abbastanza in considerazione l'insieme della sua dottrina, la posizione del nostro Dottore è spesso vista come quella di un arbitrario volontarismo o di uno sfrenato liberalismo. A titolo di esempio, cito alcune affermazioni tratte da un articolo pubblicato di recente in America, a proposito della concezione di libertà in Duns Scoto:

«Secondo tale concezione la volontà è strappata dal resto della natura umana e lasciata sospesa sopra un abisso di incondizionata scelta».

“La volontà è veramente isolata e indipendente da qualsiasi legame o coinvolgimento antecedente”.

“L'Aquinate, alla differenza di Scoto, mantiene la volontà integrata con il resto dell'uomo».<sup>1</sup>

- 
1. “On this sort of view the will is wrenched apart from the rest of human nature and left dangling in an abyss of untrammelled choice”. – “The will is truly isolated from and independent of prior attachments or commitments”. – “...Aquinas, who unlike Scotus keeps the will integrated with the rest of man” - Thomas Williams, *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, in *The Thomist* 62 (1998) 212.





La verità è che san Tommaso e il beato Giovanni Duns Scoto, attraverso vie molto differenti, concordano nel riconoscere l'interazione dei due atti indissociabili della vita del nostro spirito. E anche se rimane qualche divergenza secondo le scuole nell'assegnare il ruolo rispettivo dell'intelletto e della volontà e il conseguente primato dell'uno sull'altro, fondamentalmente i nostri due Dottori affermano la libertà e la razionalità della volontà, e la sua apertura come l'intelletto all'infinito.

Il presente lavoro così cerca di precisare i principi ontologici sui quali il beato Duns Scoto fonda la sua dottrina della volontà essenzialmente libera e ordinata, e, sulla base del suo insegnamento, di mettere in evidenza le conseguenze attinenti alla nostra libertà spirituale.

Fin adesso esistono solo piccole ricerche dentro altri studi. Mai questo argomento è stato trattato in maniera sistematica ed approfondita.

## 2. Vita di Giovanni Duns Scoto

**G**iovanni Duns nacque nella cittadina scozzese di Duns verso il 1265, quasi quarant'anni dopo la morte di san Francesco d'Assisi, mentre personalità, come Bonaventura da Bagnoregio e Tommaso d'Aquino, erano all'apice della loro produzione scientifica.

Nel 1280 fu ricevuto nell'Ordine dei Minori dallo zio, padre Elia Duns, allora vicario generale della giovane vicaria di Scozia, fratello del padre Niniano.

Ordinato sacerdote il 17 marzo 1291, fu destinato a completare gli studi a Parigi, dove fra gli altri, ebbe maestro Gonsalvo di Spagna, futuro ministro generale dell'Ordine, e il teologo Guglielmo di Ware.

Conseguiti i primi gradi accademici, iniziò in Parigi stessa l'insegnamento, che poi espletò nei centri universitari di Cambridge,





Oxford e Colonia. Fedele al comando di san Francesco, il quale nella Regola prescrive ai frati di essere soggetti incondizionatamente al Vicario di Cristo e alla Chiesa cattolica, per essersi rifiutato di sottoscrivere un appello al Concilio contro Bonifacio VIII, promosso da Filippo il Bello, re di Francia, Giovanni Duns Scoto fu costretto a sospendere l'insegnamento a Parigi, e ad abbandonare l'Università, dove, come commentatore delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, si era circondato di stima e di affetto.

L'esilio durò appena un anno. Con una lettera commendatizia del ministro generale dell'Ordine, Gonsalvo di Spagna, Giovanni Duns poté far ritorno a Parigi e conseguirci il dottorato. Significativa testimonianza del giovane Duns fornisce la lettera del supremo moderatore dell'Ordine, il quale si dice pienamente edotto «sia per lunga esperienza, sia per la fama che s'era sparsa ovunque, della vita lodevole, della scienza eccellente e dell'ingegno sottilissimo del candidato».

La morte lo colse a Colonia, in Germania, l'8 novembre 1308, mentre attendeva all'insegnamento. Aveva esattamente 43 anni. L'età della maturità intellettuale e dell'azione<sup>2</sup>.

### 3. Scritti di Giovanni Duns Scoto

Dal prospetto generale del *curriculum studiorum* si ricava la convinzione che Duns Scoto, con diversa autorità accademica, cioè da baccelliere o da maestro, ha letto più volte e in diversi luoghi le *Sentenze* di Pietro Lombardo, e ha esercitato il tirocinio di “lettore” in filosofia ugualmente varie volte e in diversi luoghi. Si deduce, per analisi critica interna, che le “opere filosofiche” sono state scritte

2. Profilo biografico tratto dalla *Positio* pubblicata dalla S. Congregazione per le Cause dei Santi nel 1988, in vista della conferma del culto reso al Beato Giovanni Duns Scoto (*Positio*, p. IV-V).





prima dei “commenti teologici” alle *Sentenze*.

Didatticamente e ufficialmente la lettura-commento delle *Sentenze* non poteva aver luogo se non durante l'esercitazione tirocinante del baccelliere *sententiarius*, che Duns Scoto ha esercitato, tra il 1299 e il 1301, negli studi generali di Oxford e di Cambridge, annessi alle rispettive Università.

Negli anni 1301-1303, svolge intensa attività scientifica e accademica a Parigi, in qualità di baccelliere *formatus*, in preparazione al conseguimento del titolo di *magister*, che, a causa della lotta tra il re di Francia e il Papa, gli viene ritardato e riconosciuto soltanto il 26 aprile del 1305.

Circostanza confermata anche dalla lettera di presentazione che il ministro generale, Gonsalvo di Spagna, scrive, nel novembre 1304, al guardiano dello studio di Parigi, padre Guglielmo, a favore di Duns Scoto, designato per conseguire il dottorato all'Università di Parigi:

«... il diletto in Cristo padre Giovanni Scoto, della cui lodevole vita, di scienza eccellente, di ingegno sottilissimo, come delle altre sue qualità, sono pienamente informato, sia per la lunga esperienza sia per la fama che dappertutto gode, affido alla vostra benevolenza».

Preoccupazione che si comprende soltanto alla luce di una precedente interruzione dell'attività scientifico-accademica di Duns Scoto, presso l'Università di Parigi, a causa delle conseguenze della lotta tra Filippo il Bello e Bonifacio VIII.

Molto intensa risulta la sua attività scientifica negli anni 1303-1305 come preparazione al dottorato, e negli anni 1305-1307 come libero docente. Le testimonianze dei vari “commenti” sono avvalorate anche dalla diversa terminologia con cui vengono tramandati: *lectura reportatio* e *ordinatio*. Il termine “lectura” rimanda a degli schemi o appunti, da sviluppare durante l'insegnamento, e costituisce il primo commento dato alle *Sentenze*; la “reportatio”, invece, indica uno scritto composto dai discepoli, desunto dall'insegna-





mento di Duns Scoto e, in linea generale, da lui approvato; l'“ordinatio”, infine, contiene il testo scritto personalmente da Duns Scoto per la pubblicazione, come è documentato dall'edizione critica, che rivela la preoccupazione della stesura definitiva.

Per quanto riguarda il *tempo di composizione* bisogna distinguere le opere a carattere filosofico da quelle a carattere teologico. Le prime sono databili dopo l'ordinazione sacerdotale, quando esercita l'ufficio di “lector” negli studi interni dell'Ordine. Con una certa probabilità si può, pertanto, tracciare la seguente cronologia generale: al titolo dell'opera segue tra parentesi l'indicazione del volume e delle pagine dell'edizione del Vivès, o quella critica del Vaticano per i volumi già disponibili.

#### *a. Scritti filosofici*

- *In duos libros Perihemeneias. Operis secundi quod appellant quaestiones octo* (I, 581-601);
- *In libros Elenchorum 8 Aristotelis quaestiones* (II, 1-80);
- *In librum Praedicamentorum quaestione* (I, 437-538);
- *Quaestiones in I e II librum Perihemeneias Aristotelis* (I, 539-579);
- *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* (VII, 1-712).
- *Quaestiones super libros Aristotelis De anima* (III, 472-642);
- *Super universalia Porphyrii* (I, 51-435);

Di questo primo gruppo di scritti giovanili, ritenuti autentici dalla critica, molto importante appaiono le “questioni” sulla *Metafisica* di Aristotele e quelle sul *De anima*. Esse documentano l'evoluzione del pensiero filosofico di Duns Scoto. Il commento alla *Metafisica* è un'opera incompleta: manca dell'undecimo libro, mentre sono di dubbia autenticità il decimo e il dodicesimo. Essa permette di ravvisare la fase strettamente filosofica del pensiero scotista, sganciata da qualsiasi preoccupazione di natura teologica.





Il testo del “commento”, così come si presenta nell’edizione Wadding-Vivès, è di non facile lettura. Necessita di un’edizione critica urgente che possa ridare limpidezza all’esposizione di Duns Scoto, e mettere in luce le varie fonti esplicite e implicite, così da poter meglio comprendere e valutare non solo la genesi, ma anche la struttura della sua filosofia.

Nell’elenco delle opere non sono state riportate né quelle spurie né quelle di dubbia autenticità, di cui è ricca l’edizione Wadding-Vivès. Questo spiega la non regolarità dei volumi e delle pagine citati.

Come tempo di composizione non solo delle “questioni” sulla *Metafisica* di Aristotele, ma di tutte le opere filosofiche bisogna con molta probabilità indicare il periodo precedente al 1297. È difficile qualsiasi altra indicazione cronologica, che non sia soltanto supposizione. L’indicazione del 1297 è abbastanza sicura, perché in un passo della *Lectura* (I, d.3, n. 174; ed. Vaticana XVI, 293) si trovano citate le “questioni” sulla *Metafisica*.

## b. Scritti teologici

Delle *Quaestiones in I librum Sententiarum* si conoscono otto forme:

- *Additiones Magnae*, edite dal Wadding e nell’edizione Vivès occupano le pagine 1-512 del XXII volume. Queste diverse forme di commento dipendono dal luogo dove sono state tenute, e possono ridursi semplicemente a tre (Oxononiensis, Parisiensis e Cantabrigiesis).
- *Lectura*, edita per la prima nel 1960-66 in edizione critica e occupa nell’edizione critica della Commissione Scotista i volumi XVI-XVII.
- *Ordinatio*, edita la prima volta nel 1472 a Venezia, nell’edizione Vivès occupa i volumi VIII-X, mentre in quella critica della Commissione Scotista I-VI.
- *Reportatio A*, ancora inedita.







- *Reportatio* B, edita la prima volta a Venezia nel 1478 e poi a Parigi nel 1517.
- *Reportatio* C, ancora inedita.
- *Reportatio* D, ancora inedita.
- *Reportatio* E, ancora inedita.

Delle *Quaestiones in II librum Sententiarum* si conservano quattro forme:

- *Additiones*, ancora inedite.
- *Lectura*, edita per la prima volta in edizione critica e occupa i volumi XVIII-XIX.
- *Ordinatio*, edita per la prima volta nel 1474 a Venezia, nell'edizione Vivès occupa i volumi XI-XIII, mentre in quella critica della Commissione Scotista, di cui finora sono state editate solo prime tre distinzioni, i volumi VII ss.
- *Reportatio*, edita dal Wadding e nell'edizione Vivès occupa i volumi XXII-XXIII.

Delle *Quaestiones in III librum Sententiarum* si hanno sei forme: *Lectura*, ancora inedita.

- *Ordinatio*, edita per la prima volta nel 1477-78 a Venezia, inclusa nell'edizione Vivès nei volumi XIV-XV.
- *Reportatio* B, ancora inedita.
- *Reportatio* C, ancora inedita.
- *Reportatio* D, ancora inedita.
- *Reportatio* A, edita per la prima volta a Parigi e a Colonia nel 1474, occupa le pagine 234-530 del XXIII volume del Vivès.

Delle *Quaestiones in IV librum Sententiarum* si conoscono tre forme:

- *Ordinatio*, edita per la prima volta a Norimberga nel 1474, nell'edizione del Vivès occupa i volumi XVI-XXI.
- *Reportatio* B, edita a Parigi per la prima volta nel 1518.





- *Reportatio A*, nell'edizione del Vivès occupa i volumi XIII-XXIV.

Questa moltitudine di “commenti” alle *Sentenze* di Pietro Lombardo è databile più o meno dal 1299 al 1307, e denota l'intensa attività didattico-scientifica di Duns Scoto.

### c. Scritti di vario contenuto

- *Collationes*, che occupano le pagine 131-317 del V volume del Vivès. Queste varie disputazioni scolastiche sono state tenute sia a Oxford che a Parigi, e sono databili le prime intorno al 1303-1304, e le seconde intorno al 1305-1307.
- *Quaestiones quodlibetales*, occupano i volumi XXV-XXVI del Vivès.
- *Theoremata*, occupano le pagine 2-125 dello stesso volume IV del Vivès.
- *Tractatus de primo principio*, occupa le pagine 721-789 del IV volume del Vivès.

Il trattato *De primo principio* è sicuramente posteriore all'*Ordinatio*, che vi è contenuto quasi al 50% / 70%. La data di composizione dovrebbe oscillare tra il 1305 e il 1306. Incerta, invece, risulta determinare la data dei *Theoremata*.

Da questo quadro generale, emerge con molta probabilità che l'attività scientifica di Duns Scoto si svolge nell'arco di circa un decennio dal 1299 al 1308. Stabilire con esattezza la data di composizione di ciascun scritto è impresa ardua e difficile. Le date proposte sono più o meno probabili, e rispecchiano, per quanto possibile, le indicazioni interne ed esterne dei singoli scritti.





#### d. Scritti non autentici

- *Conclusiones utilissimae Metaphysicae* [Gonsalvo di Spagna].
- *De grammatica speculativa* [Thomas Erfordiensis].
- *De perfectione statum.*
- *De rerum principio quaestiones* [Vitale del Forno].
- *Expositiones in Metaphysicam Aristotelis* [Antonio di Andrea].
- *In librum I et II Posteriorum Analyticorum Aristotelis* [Iohannes de Cornubia].
- *In librum I et II Priorum Analyticorum Aristotelis.*
- *In VIII libros Physicorum* [Marsilio de Inghen].
- *Quaestiones Meteorologicae, libri IV.*
- *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus.*
- *Tractatus de cognitione Dei.*

### 4. Edizioni delle opere di Giovanni Duns Scoto

#### a. Opera Omnia, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Civitas Vaticana 1950 et seqq. In 4°. [Edizione critica. Volumi finora editi]:

- 1) De ordinatione Ioannis Duns Scoti disquisitio historico-critica. **Prologus** totius operis, 1950, pp. XVI-330\*-302.
- 2) **Ordinatio**, liber I, distinctio 1-2, 1950, pp. XIV-468.
- 3) **Ordinatio**, liber I, distinctio 3, 1954, pp. XIV-428.
- 4) **Ordinatio**, liber I, distinctio 4-10, 1956, pp. XII-48\*-442.
- 5) **Ordinatio**, liber I, distinctio 11-25, 1959, pp. XVIII-476.
- 6) **Ordinatio**, liber I, distinctio 26-48, 1963, pp. XII-30\*-556.
- 7) **Ordinatio**, liber II, distinctio 1-3, 1973, pp. 10\*-652.  
[Volumi 8-15 in preparazione].
- 16) **Lectura** in librum I Sententiarum. Prologus et distinctio 1-7, 1960, pp. XIV-554.





- 17) **Lectura** in librum I Sententiarum. distinctio 8-45, 1966, pp. XIV-20\*-640.
  - 18) **Lectura** in librum II Sententiarum. distinctio 1-6, 1982, pp. XVIII-424.
  - 19) **Lectura** in librum II Sententiarum. distinctio 7-44, 1993, pp. XXII-78\*-460.
- [Volumi 20-30 in preparazione].

**b. Opera Omnia**, edizione a cura di Luca Wadding, Lugduni 1639, in 12 volumi in folio, ristampata da Ludovicus Vivès, Paris 1891-1895, in 26 volumi, in 16°.

- 2) In libros Elenchorum Aristotelis quaestiones (p. 1-50). In librum I et II Priorum analyticorum Aristotelis quaestiones (p. 81-197). In libros I et II Posteriorum Analyticorum quaestiones (p. 199-347).
- 3-4) In VIII libros Physicorum Aristotelis quaestiones (p. 1-470). Quaestiones super libros Aristotelis De anima (p. 471-642). Supplementum in libro De anima (p. 643-777).
- 5-6) In XII libros Metaphysicorum Aristotelis espositio (p. 1-600). Conclusiones utilissimae ex XII libris Metaphysicorum Aristotelis (p. 601-667).
- 7-10) Metereologicorum libri quatuor (p. 1-263). Quaestiones disputatae De rerum principio (p. 264-717). De primo rerum omnium principio tractatus (p. 719-799).
- 11) Quaestiones in I librum Sententiarum.
- 12) Quaestiones in II librum Sententiarum.
- 13) Quaestiones in III librum Sententiarum.
- 14) Quaestiones in IV librum Sententiarum.
- 15) Quaestiones quodlibetales.
- 16) Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis (p. 1-712).
- 17-20) Reportata Parisiensia, libri I-IV.





21-24) Theoremata subtilissima ad omnes scientias speculativas, physicam e theologiam maxime necessaria (p. 1-128). Collocationes (p. 129-317). De cognitione Dei. Tractatus imperfectus (p. 318-337). Quaestiones miscellaneae de formalitatibus (p. 338-432).

25-26) Tractatus de modis significandis, sive Grammatica speculativa (p.1-50). Super universalia Porphyrii quaestiones acutissimae (p. 51-435). In librum Praedicamentorum quaestiones (p. 437-538). I et II Perihermenias quaestiones (p. 539-579). In duos libros Perihermenias (p. 581-601).

**c. Opera Omnia**, cura et studio Lucae Wadding, Lugduni 1639, rist. anast., Hildesheim (Germania) 1968-1969, in 12 tom. e 16 voll.

- 1) Commentaria in octo libros Physicorum. Quaestiones in libros de Anima, pp. 12\*-704.
- 2) Expositio in Metaphysicam. Conclusiones Metaphysicae. Quaestiones in Metaphysicam, pp. XIV-884.
- 3) Libri secundi Sententiarum distinctiones 1-6, pp. X-548.
- 4) Libri secundi Sententiarum distinctiones 7-44, pp. IV-553-1106.
- 5) Libri primi Sententiarum distinctiones 1-7, pp. XIV-704.
- 6) Libri primi Sententiarum distinctiones 8-42, pp. IV-705-1424.
- 7) Libri quarti Sententiarum distinctiones 43-50, pp. XVI-692.
- 8) Libri quarti Sententiarum distinctiones 1-13, pp. XXIV-892.
- 9) Libri quarti Sententiarum distinctiones 14-42, pp. XVIII-874.
- 10) Libri tertii Sententiarum distinctiones 1-25, pp. XII-622.
- 11) Libri tertii Sententiarum distinctiones 26-40, pp. IV-623-1086.





- 12) Quaestiones Quodlibetales, pp. VIII-638.
- 13) Reportata parisiensia, liber quartus, [IV, d. 1-49], pp. IV-557-984.
- 14) Reportata parisiensia, libri tres, [I, d.1-43; II, d.1-44; III, d.1-35], pp. XVIII-554.
- 15) Tractatus de rerum principio. Tractatus de primo principio. Tractatus Theorematum. Collationes viginti tres. Collationes quatuor noviter additae. Tractatus de cognitionis Dei. Quaestiones Miscellaneae. Meteorologicorum libri quatuor, pp. XVII-504-VI-130.
- 16) Vita di Duns Scoto di Luca Wadding. Testimonianze di uomini illustri sugli scritti di Scoto. Grammatica speculativa. In universam Logicam quaestiones. Maurizio a Portu expositio super quaestiones Scoti in Porphyrium, pp. XII-20\*-644.

**d. Opera Omnia**, editio minor, a cura di G. Lauriola, vol. I ss., Alberobello 1998 ss.

- 1) Opera Philosophica.
- 2/1) Opera Theologica (Lectura I-II, Collationes, Quodlibet).
- 2/2) Opera Theologica (Reportata parisiensia I-IV).
- 3/1) Opera Theologica (Ordinatio I-II, imminente).
- 3/2) Opera Theologica (Ordinatio III-IV, imminente).

## 5. Studi sul pensiero di Giovanni Duns Scoto

### a. Bibliografie

BALI C., *Grande Antologia Filosofica*, vol. IV, Milano, 1966.

BETTONI E., *Vent'anni di studi scotistici (1920-1940)*, Milano, 1943.

*Bibliografia francescana*, in: *Collectanea Francescana*, 13 (1964-1973), 454-508; 14 (1974-1980), 311-325.





- BONAFEDE G., *Antologia del pensiero francescano*, Palermo, 1961.
- COCCIA A., *G. Duns Scoto: l'uomo di fronte all'infinito*, Palermo - Roma, 1969.
- GIEBEN S., *Bibliographia scotistica recentior (1953-1965)*, in: *Laurentianum*, 6 (1965), 492-522.
- SCAPIN P., *Il primo principio degli esseri*, Padova, 1973 (testo bilingue).
- SCAPIN P., *Il primo principio degli esseri*, Roma, 1968.
- SCHÄFER O., *Bibliographia de vita operibus et doctrina I. Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani saec. XIX-XX*, Romae, 1955.
- SCHÄFER O., *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris (1954-1966)*, in: *ORDO FRATUM MINORUM Acta Ordinis Fratrum Minorum*, 85 (1966) 531-550.
- SIMONIS S., *De vita et operibus B. Jonnis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decennii*, in: *Antonianum*, 3 (1928), 451-484.
- SMEETS U., *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Romae, 1942.
- TODISCO O., *G. Duns Scoto filosofo della libertà*, Padova, 1996 (testo bilingue).
- TODISCO O., *La ragione nella fede secondo Duns Scoto*, Roma, 1978, 133-210.

## **b. Atti dei congressi scotistici internazionali**

- De doctrina Joannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 septembris 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, 4 voll., Romae, 1968:
- Vol. I. *Documenta et studia in Duns Scotum introductoria*.
- Vol. II. *Problemata philosophica*.
- Vol. III. *Problemata theologica*.
- Vol. IV. *Scotismus decursus saeculorum*.
- Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: acta tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept. - 2 oct. 1970*, cura et studio C. BÉRUBÉ, Romae, 1972.
- Regnum hominis et regnum Dei: acta quarti Congressus Scotistici*





*Internationalis, Paduae, 24-29 sept. 1976*, cura et studio C. BÉRUBÉ, 2 voll., Romae, 1978:

Vol. I. *Sectio generalis*.

Vol. II. *Sectio specialis: la tradizione scotistica veneto-padovana*.

*Homo et mundus: acta quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salamanticae 21-26 sept. 1981*, cura et studio C. BÉRUBÉ, Romae, 1984.

*Via Scoti: methodologica ad mentem I. Duns Scoti: acta [sexti] Congressus Scotistici Internationalis, Romae 9-11 mart 1993*, cura et studio L. SILEO, Romae, 1995.

### c. Pubblicazioni del Centro studi personalisti “Giovanni Duns Scoto”

(diretto da Giovanni Lauriola)

*Antropologia ed Etica politica*, Bari, 1994.

*Cristo ieri, oggi e sempre”: verso il Giubileo del 2000 nella luce di Diritti umani e libertà in Duns Scoto*, Alberobello, 1999.

*Duns Scoto e del Vaticano II*, Alberobello, 1997.

*Duns Scoto: antologia*, Alberobello, 1995.

*Giovanni Duns Scoto*, Bari, 1992.

*Giovanni Duns Scoto* (Biografia), Putignano, 1991.

*Giovanni Duns Scoto: recenti documenti*, Monopoli - Roma, 1992.

Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. Lauriola: I *Opera Philosophica*, Alberobello, 1997;

Ioannes Duns Scotus, *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. Lauriola: II/I: *Opera Theologica*, Alberobello, 1999;

Ioannes Duns Scotus, II/2 *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. Lauriola: *Opera Theologica*, Alberobello, 1999.

Ioannes Duns Scotus, III/1 *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. Lauriola: *Opera Theologica* (imminente).

Ioannes Duns Scotus, III/2 *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. Lauriola: *Opera Theologica* (imminente).

*Il cantore dell’Immacolata: G. Duns Scoto*, Putignano, 1990.







- Manno A. G., *Introduzione al pensiero di G. Duns Scoto*, Bari, 1995.  
*La pace come impegno*, Bari, 1994.  
*Linguaggio umano e silenzio di Dio*, Alberobello, 1997.  
*Profilo di Duns Scoto*, Putignano, 1990.  
*Scienza e filosofia della persona*, Alberobello, 1999.  
*Scienza Filosofia e Teologia*, Bari, 1993.  
Manno A. G., *Storia e filosofia in Fr. Meinecke: dallo stato di potenza all'unità europea*, Alberobello, 1997.

#### d. Studi singoli

- Il B. G. Duns Scoto (1308) interpreta S. Francesco*, Palermo, 1994.  
BETTONI E., *Duns Scoto filosofo*, Milano, 1966.  
BONANSEA B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano, 1991.  
BONNEFOY J. F., *La primauté du Christ selon l'Ecriture et la Tradition*, Roma, 1959.  
DAMIATA M., *I e II tavola: l'etica di G. Duns Scoto*, Firenze, 1973.  
*Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni del moderno*, Bologna, 1994.  
FABRO C., *Introduzione a S. Tommaso: la metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano, 1983.  
GHISALBERTI A., *Giovanni Duns Scoto, filosofia e teologia*, Milano, 1995.  
GILSON E., *J. Duns Sco: introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952.  
GILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948.  
HARRIS C. S. R., *Duns Scot*, London, 1960.  
HOERES W., *La volontà come perfezione pura*, Padova, 1976.  
IAMMARRONE L., *La teologia come scienza pratica secondo Giovanni Duns Scoto: premesse dottrinali e implicazioni esistenziali*, Palermo, 1994.  
LONGPRÉ E., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924.  
PANGALLO M., *La libertà di Dio in S. Tommaso e in Duns Scoto*, Roma, 1992.





- PANNENBERG W., *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, Milano, 1994.
- STELLA P. T., *Res generabilis simplex est*, in: *Salesianum* 4 (1976), 755-806.
- TODISCO O., *G. Duns Scoto e G. d'Occam*, Cassino, 1989.
- TODISCO O., *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto*, Roma, 1975.
- TODISCO O., *G. Duns Scoto e il trascendimento dell'aristotelismo-avverroista (Miscellanea Francescana, n. 95)*, 2 voll., Roma, 1995.
- VEUTHEY L., *Jean Duns Scoto: pensée theologique*, Paris, 1967.
- VEUTHEY L., *G. Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, Roma, 1996.
- ZAVALLONI R., *G. Duns Scoto: maestro di vita e pensiero*, Bologna, 1992.



in quibus mister requiritur  
ipse minister ē agēs q̄ddā dispositiō.  
ō at sua ē actio instrāl resp̄cū actōis  
cipalis agentis eo mō aliq̄lī q̄ sectio  
d formā scāi. q̄ ad illā sequit̄ reglā  
illa forma ex ordine agētis pncipalis  
e in pposito. platio uerborū posset  
i actio instrālis respectu cōuersionis  
pfectōis corp̄is ch̄risti. q̄ ad illaz p  
dem sequit̄ regularit̄ ista puerfio vel  
ctio. Et sic actōe alicuius creatur̄ ut  
entis instrāliter p̄ficiē corp̄ x̄pi. nō q̄  
ut attingent̄ terminū sicut aliq̄ instrā  
t actōem instrālē attingētē  
n̄ est. Sz eo modo q̄ agēs  
ager instrālī ad formā pnc  
i attingit. 7 actio eius dī instrumen  
s quia dispositiua 7 p̄uia.

**Id ratiōes princi**  
es p̄mas duas p̄cedo q̄ p̄bant q̄ in  
p̄uersione actio diuina nō sit actio  
genere actōis. nisi teneat̄ illa opi. dca  
za. q̄ succedit corpus panī ut h̄. Et si  
d teneat̄ tunc ad illas rōnes. Ad p̄i  
sic. q̄ cū dī actio in motu firmat̄ vl  
dat̄. ibi accipit̄ motus indifferenī ad  
tū p̄prie dcm̄ 7 mutatiōem. Et idīf  
n̄ i biectiue uel fundamētalit̄ uel cō  
nitant̄. 7 p̄cedo q̄ ista actō fundatur  
mutatōe corp̄is x̄pi succedēte sic suo  
esse hīc. Ad 2<sup>m</sup> p̄cedo q̄ h̄ ē passio  
ēdo illā vlā. illa aut̄ est in corpe. q̄  
e nō p̄nte h̄ p̄sens hīc. Ad tertiam  
em p̄ supra dī. ri. q̄nō gnātio ē con

in p̄patōe ad talez cām ita. i. f.  
cāre esse illud sub isto mō. l3  
esse absolute uel sub alio mō  
do additur ultimo q̄ modū  
in perfectione illud cuius est  
co q̄ aliquid imp̄fectū pōt e  
imperfectio sibi derelicta po  
se causalitati illius cui subest  
p̄fectius sub alio mō p̄uenier  
timū dico q̄ actio instrālis ag  
endo instrāle agēs p̄ dispositi  
quirīt intentōem p̄p̄iam in  
sine sit nōle. ut in calore. alre

## Parte Seconda

strm requirit determinatā a  
manā que ordinat̄ ad actionem  
agenti. 7 talis vniuersaliter e  
nistri in dispensatione sacra

**Ad secundam**  
sic p̄ceditur. arg  
quilibet sacerdos  
ficere eucharistiaz per illud. i.  
tī seculariū. ubi adducit̄ illō  
2°. Maledicā benedictiōibus  
exponit̄ vno°. maledicām q̄c  
bndr̄. 7 sit illa p̄miatō mal  
ergo quicquid ab eis benedic  
maledicatur. 7 p̄ p̄sequēs nih  
p̄ mysteriū eorum benedicīt̄.  
dem. i. q. i. sic opponit̄: suspēs  
sito sacerdote nulla ei reliqu  
ergo gē. Item virtus myste





# La Creazione del mondo come fondamento del diritto naturale

**E'** evidente che ci sia della contingenza nel mondo dell'essere, anzi lo stesso mondo è contingente, secondo Duns Scoto. Se l'Infinito è il Perfetto, non può avere rivali, è l'unico Essere necessario; tutti gli altri esseri sono contingenti. La contingenza intrinseca delle creature è dunque conseguenza della loro finitezza, che precede la volontà di Dio; la radice della loro finitezza sta nell'essenza divina stessa. Solo Dio è in sé e per sé; le cose finite, per se stesse, non hanno l'essere in se stesso, ma dipendono da un altro. Questo altro o appartiene alla catena degli esseri finiti o ne è distaccato: se appartiene alla catena, si procede all'infinito nella spiegazione delle cause; se è distaccato si ha l'intento<sup>3</sup>.

## 1. La Volontà divina.

"**O**rdine" e "libertà" sono le due principali caratteristiche che Duns Scoto ha particolarmente messo in evidenza in Dio e nelle creature, partendo dal principio che la volontà, sia in Dio come nell'angelo e nell'uomo, è per essenza razionale e libera. Ciò che è voluto da Dio è sempre voluto liberamente e ordinatamente, avendo come fine il Bene supremo che Egli stesso è. In Dio, la Volontà, la Libertà, l'Amore sono ordinati, immutabili e infiniti come la sua Essenza.

Ciò che Dio vuole all'interno di sé, *ad intra*, lo vuole liberamente

---

3. Cf. E. ZOFFOLI, *Principi di filosofia*, Roma, 1988.





e necessariamente; mentre ciò che Dio vuole al di fuori di sé, *ad extra*, potrebbe anche non volerlo, ed è dunque voluto liberamente e non necessariamente, cioè in modo contingente. Così la contingenza delle cose finite, in quanto esistenza reale, trova la sua origine nella volontà assolutamente libera di Dio.

Come si sa nella metafisica tomista viene sostenuta la distinzione tra l'*essentia* delle realtà create ed il loro concreto *esse*. Pertanto la creazione (che è propria solo di Dio) consiste in un passaggio dal piano delle essenze che hanno possibilità di esistere, al piano di una loro effettiva esistenza ad opera di un atto creativo di divino.

Nella metafisica scotista, invece, non si ha questa distinzione tra *essentia* ed *esse* delle singole realtà create e pertanto, nel quadro della dottrina scotista dell'univocità logica dell'essere, occorre cercare un'altra spiegazione e un altro criterio per la distinzione-differenza ontologica tra l'Essere infinito e gli esseri finiti e contingenti.

Gilson, affrontando questo rilevante problema del pensiero di Duns Scoto nella sua voluminosa monografia sul pensatore francescano, fa rilevare che

«la libertà svolge sul piano della causalità il ruolo separatore non può svolgersi come avviene nella metafisica tomista e siccome la distinzione della creatura e del Creatore deve essere radicale, bisogna che la *libertà divina* attinga e condizioni l'essere finito nella sua stessa essenza in un universo di essenze reali<sup>4</sup> se la contingenza non può essere nella loro essenza (in quanto nella loro totalità determinata sono eternamente nella mente di Dio), essa deve trovarsi nella libera scelta che ne fa la volontà del Creatore»<sup>5</sup>.

Spesso si legge che, secondo il Dottor Sottile, la volontà libera

4. Gilson le chiama reali nel senso che esse, nella mente divina, non sono contingenti e sono da sempre conosciute nell'intelletto divino (cf. E. GILSON, Jean Duns Scoto, 307 – 308).

5. E. GILSON, Jean Duns Scot, 307-308.





di Dio decida che cosa sia vero, che cosa sia falso, o che non la sua volontà dipenda dall'intelletto ma al contrario è l'intelletto divino che dipende dalla volontà, dal momento che l'atto conoscitivo di Dio o la cosa stessa sarebbe il fondamento (la *ratio*) della verità, ma la sola volontà arbitraria di Dio.

Duns Scoto, invece, precisa Mingès, non ha in nessun modo l'intenzione di insegnare che la volontà di Dio sia arbitraria e che può "fabbricare" a suo piacimento ogni verità, persino, ad esempio, le leggi ed i principi logici, metafisici, matematici, o che Dio possa fare, secondo il suo piacere, che tali attributi o certi accidenti appartengano o no alle cose e alle sostanze. Egli vuole invece mettere in luce soltanto che la conoscenza di Dio, in quanto non è puramente speculativa, ma pratica e soggetta alla sua volontà, ossia in quanto causa dell'esistenza delle cose concrete, con tutti i loro attributi, di cui sono fornite, giacché altrimenti quelle non sarebbero più contingenti, anzi nessuna contingenza sarebbe possibile al mondo<sup>6</sup>.

Il 7 luglio 2010 Benedetto XVI all'udienza generale affermava:

«Duns Scoto ha sviluppato un punto a cui la modernità è molto sensibile. Si tratta del tema della libertà e del suo rapporto con la volontà e con l'intelletto. Il nostro autore sottolinea la libertà come qualità fondamentale della volontà, iniziando una impostazione che valorizza maggiormente quest'ultima. Purtroppo, in autori successivi al nostro, tale linea di pensiero si sviluppò in un volontarismo in contrasto con il cosiddetto intellettualismo agostiniano e tomista. Per san Tommaso d'Aquino la libertà non può considerarsi una qualità innata della volontà, ma il frutto della collaborazione della volontà e dell'intelletto. Un'idea della libertà innata e assoluta – come si evolse, appunto, successivamente a Duns Scoto – collocata nella volontà che precede l'intelletto, sia in Dio che nell'uomo, rischia, infatti, di condurre all'idea di un Dio che non è legato neppure alla verità e al bene. Il desiderio di salvare l'assoluta trascendenza e di-

6. P. MINGÈS, J. Duns Scoti doctrina philosophica et theologica, II, 101.





versità di Dio con un'accentuazione così radicale e impenetrabile della sua volontà, non tiene conto che il Dio che si è rivelato in Cristo è il Dio "logos", che ha agito e agisce pieno di amore verso di noi. Certamente l'amore supera la conoscenza ed è capace di percepire sempre di più del pensiero, ma è sempre l'amore del Dio "logos" (cfr Benedetto XVI, Discorso a Regensburg, Insegnamenti di Benedetto XVI, II [2006], p. 261). Anche nell'uomo l'idea di libertà assoluta, collocata nella volontà, dimenticando il nesso con la verità, ignora che la stessa libertà deve essere liberata dei limiti che le vengono dal peccato. Comunque, la visione scotista non cade in questi estremismi: per Duns Scoto un atto libero risulta dal concorso di intelletto e volontà e se egli parla di un "primato" della volontà, lo argomenta proprio perché la volontà segue sempre l'intelletto.

Questa delicata e decisiva questione sulla contingenza degli esseri concreti, merita qualche approfondimento sia sotto l'aspetto filosofico che teologico, per non creare equivoci ed erronee presentazioni storiografiche di comodo sul pensiero del Dottor Sottile.

Un punto qualificante della concezione creazionistica scotiana, (intesa come causazione libera di esseri possibili la cui esistenza non sia affatto necessaria)<sup>7</sup>, è costituito dalla distinzione 44 (nel primo libro dell'*Ordinatio*, ma anche già in *Lectura*, I, dist. 44, q. unica) dove Duns Scoto si chiede espressamente "*utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est fieri*" avendo già, nella precedente distinzione 39, chiarito che la contingenza degli esseri creati non è dimostrabile a priori, né desumibile *ex terminis*, ma è accettabile solo attraverso una attenta riflessione sulla nostra esperienza, che viene illuminata dalla fede.

Duns Scoto ha infatti già rilevato, sempre nella predetta distinzione 39, che non si può sostenere nessuna contingenza nelle cause seconde se la causa prima, originaria, non produce, non causa per contingenza assoluta, ossia liberamente e non necessariamente.

---

7. Cf. E. GILSON, Jean Duns Scot, 329.







Ora il Dottor Sottile, dopo aver menzionato che qualcuno potrebbe ritenere che Dio non possa creare delle realtà in modo diverso rispetto a quello con cui ha stabilito che esse fossero, perché, in tal caso, potrebbe produrre delle cose in modo disordinato *tunc posset facere res inordinata*<sup>8</sup>, oppone subito la tesi contraria, cioè: “che le cose possano essere fatte in modo diverso (*aliter fieri*) da come sono state poste in essere, non implica contraddizione (*non includit contradictionem*), né è necessario che esse siano obbligatoriamente in quel modo”<sup>9</sup>.

Quasi rispondendo *ante litteram* alle future ipotesi leibniziane circa il migliore dei mondi possibili, Duns Scoto si impegna subito a spiegare per quale motivo è sostenibile la tesi secondo cui Dio *poteva creare anche un mondo diverso da quello esistente*.

Per cogliere il pensiero di Duns Scoto intorno al diritto naturale come imposto dall'ordine della stessa creazione, sembra opportuno accennare, per via esemplificativa, a due passi delle lettere di S. Paolo e precisamente agli *Efesini*<sup>10</sup> e ai *Colossesi*<sup>11</sup>, dalla cui analisi emerge l'ordine del piano della storia della salvezza, con il quale è possibile poi interpretare alcuni testi del *Genesi*, circa l'ordine della creazione.

Dal contesto dei due testi paolini si evince che essi sono come gemmati di ulteriori testi scritturistici, riguardanti il mistero della priorità di Cristo nel piano della creazione, considerato o “nascosto” in Dio, ossia nell'ordine ontologico, o “manifesto” fuori di Dio nell'ordine storico. Nell'economia del presente lavoro, è sufficiente rifarsi al piano ontologico o “nascosto” di Dio, e pertanto si prediligono i due testi paolini, citati sopra, che costituiscono come la *magna charta* del primato di Cristo nella creazione.

Presupponendo il testo e dando per scontato le rispettive analisi,

8. Ordinatio, I, dist. 44, q. unica, n. I (Ed. Vat., VI, 363).

9. Ordinatio, I, dist. 44, q. unica, n. 2 (Ed. Vat., VI, 363).

10. Ef 1,3-20.

11. Col 1,15-18.





qui si riferiscono soltanto le conclusioni che servono alla conduzione del discorso circa l'ordine della creazione, da cui ricavare il concetto del diritto naturale. Certamente, l'intento di S. Paolo in queste due testi è quello di svelare il "disegno" nascosto di Dio *ad extra*, e la sua preoccupazione si concentra nel determinare l'esatta collocazione di Cristo nell'intera gerarchia dell'essere o delle cose create.

Secondo S. Paolo, tutto il disegno del piano di Dio è basato sul «beneplacito della volontà del Padre»<sup>12</sup>, tutto incentrato sulla predestinazione di Cristo, da cui dipende poi l'elezione dell'uomo alla grazia e la sua relativa predestinazione alla gloria. Il discorso di Paolo si svolge al tempo presente per indicare che Cristo nel piano di Dio è sempre in atto attuale e presente, e da lui provengono tutti i benefici naturali e soprannaturali all'uomo. per questo Cristo viene celebrato come l'unico Mediatore tra Dio e gli uomini e tra gli uomini e Dio.

Proprio perché Cristo è unico Mediatore, Dio "si compiace di far abitare in Cristo tutta la pienezza della sua divinità". Per esprimere questa priorità di Cristo, S. Paolo utilizza una tale ricchezza di titoli da far pensare all'immagine di una cascata di gioielli: in ordine al Dio invisibile, lo presenta come "Immagine visibile"<sup>13</sup>; in ordine alle creature tutte, come il "Primogenito"<sup>14</sup>, cioè il primo fra tutti, da cui dipendono nella loro esistenza. Su tutti gli esseri, infatti, Cristo è "prima di tutte le cose"<sup>15</sup> e "in tutte le cose Egli tiene il primato"<sup>16</sup>.

Altra caratteristica dei due testi paolini è l'*universalità* delle affermazioni e dei titoli. Nel brevissimo spazio di pochi versetti utilizza il termine "tutto" ben sei volte. Proprio per indicare che tutto è sottoposto all'influsso del Cristo: di tutte le creature, di quelle sensibili e di quelle soprasensibili, Cristo è causa efficiente finale e formale.

---

12. Ef 1,6.

13. Col 1,15.

14. Col 1,15.

15. Col 1,17.

16. Col 1,18.





## 2. La volontà divina nell'ordine della creazione

**A**ssicuratosi l'ordine del piano di Dio secondo S. Paolo, Duns Scoto si preoccupa di discutere in lungo e in largo la centralità del Cristo in questo piano attraverso l'analisi della sua predestinazione o del suo primato assoluto su tutte le creature, appuntando direttamente nel mistero di Dio l'acume del suo intelletto e il fervore del suo cuore.

Per comprendere nel vivo la problematica sollevata dal Dottor Sottile circa il primato assoluto di Cristo, bisogna entrare nel mistero dell'agire divino, in cui Duns Scoto distingue un ordine ideale o logico-ontologico e un ordine concreto o storico esistenziale, secondo cui ciò che è più perfetto viene dopo ed esiste anteriormente. In altre parole, utilizzando un concetto aristotelico, Duns Scoto afferma che ciò che è ontologicamente anteriore e più perfetto si realizza storicamente solo successivamente, ossia nell'ordine dei valori sia di perfezione che di esistenza è più perfetto l'ordine ontologico che l'ordine storico.

Nel disegno di Dio tracciato da S. Paolo agli *Efesini*<sup>17</sup>, Cristo viene presentato come il primo voluto e amato da Dio; mentre in *Colossesi*<sup>18</sup>, viene dichiarato apertamente che Cristo è causa efficiente, causa esemplare e causa finale della stessa creazione.

Le espressioni: «per mezzo di Cristo sono state create tutte le cose», e «Cristo è il principio [di tutte le cose]», e il principio aristotelico: ciò che è primo nell'ordine ontologico, è ultimo nell'ordine storico, permettono a Duns Scoto di dichiarare: nell'ordine ontologico, Cristo occupa il “primo” posto nella scala gerarchica degli esseri, mentre storicamente viene per ultimo quando tutto è pronto per accoglierlo, cioè nella pienezza dei tempi. E Duns Scoto formula il seguente principio: tutto il mondo fisico è stato creato in funzione

17. Ef 1,3-14.

18 Col 1,15-18.





dell'uomo, il quale ne costituisce anche il fine, perché Dio vuole l'ordine del mondo finalizzato all'«uomo predestinato».

Chi è questo «uomo predestinato» di cui parla Duns Scoto?

Dal contesto delle sue ardite meditazioni, si deve ritenere che è lo stesso Cristo. Già S. Paolo aveva proclamato che «tutto è dell'uomo, l'uomo è di Cristo e Cristo è di Dio»<sup>19</sup>, quindi, secondo Duns Scoto, Cristo è l'uomo primo predestinato e anche l'uomo creato a immagine di Dio.

Le prime parole sacre suonano: «In principio Dio creò il cielo e la terra»<sup>20</sup> (*Genesi*, 1, 1). Come intendere l'espressione «in principio»? Non può essere intesa come «di un principio nel tempo», cioè in senso temporale, perché il tempo non ancora esisteva, anzi il tempo nasce proprio con la stessa creazione. Si tratta invece di un inizio assoluto che non sopporta alcuna connotazione temporale. È proprio l'agire di Dio.

Tenendo presente i testi paolini sopra citati, si può tentare una lettura cristologica dell'espressione «in principio», nel senso che il primo versetto biblico, quindi, suonerebbe: «"In Cristo" Dio crea tutto». È una interpretazione che non contrasta con nessun testo sacro, anzi trova conforto proprio dall'insieme della Rivelazione e anche dalla Tradizione.

Per i testi della Scrittura è sufficiente citare alcuni tra i più noti:

*S. Giovanni*: «In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio. Egli era presso Dio: tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (1, 1-2);

1 *S. Giovanni*: «Ciò che era fin da principio... noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1, 1-3); «Avete

---

19. 1Cor 3,22-23.

20. Gen 1,1.





conosciuto colui che è fin da principio» (2, 13);

*Colossesi*: «Cristo è il Principio, il Primogenito di coloro che risuscitano dai morti»<sup>21</sup>;

*Apocalisse*: «Io sono l'Alfa e l'Omega»<sup>22</sup>; «Io sono il Primo e l'Ultimo»<sup>23</sup>; «Così parla il Primo e l'Ultimo»<sup>24</sup>; «Così parla il Principio della creazione di Dio»; «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Principio e la Fine»<sup>25</sup>; «Io sono l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine»<sup>26</sup>.

In tutti questi e altri testi si parla sempre e unicamente del mistero di Cristo Gesù, perché solo lui è l'unico vero e autentico mediatore tra Dio e l'uomo. Vale anche per il cristianesimo il principio speculativo scoperto dall'uomo, e cioè ciò che Dio produce è soltanto Dio. E questo è il grande mistero di Dio Uno e Trino. Per quanto riguarda la creazione del mondo e dell'uomo, cioè della materia, l'Onnipotente Iddio ha predestinato da sempre la persona del Cristo, che, in quanto vero Dio e vero Uomo, ha creato tutto ciò che esiste e niente di ciò che esiste è stato fatto senza di lui. Sono testimonianze chiare ed evidenti su cui non è il caso di soffermarsi ancora.

Anche la Tradizione interpreta l'espressione "in principio" come sinonimo di "in Cristo". Così per esempio, Zeno, Agostino, Cirillo Alessandrino, Girolamo, Origene, Metodio, Massimo di Torino, Isidoro di Siviglia...

Anche nei documenti del concilio Vaticano II si trovano simili affermazione. I principali: *Lumen gentium* (nn. 3. 9. 17. 50); *Gaudium et spes* (nn. 10 e 45); *Dei Verbum* (n. 2).

A questi testi conciliari può fare da cappelletto l'invocazione di

21. Col 1,18.

22. Ap 1,8.

23. Ap 1,17.

24. Ap 2,8.

25. Ap 21,26.

26. Ap 22,13.





Paolo VI nel discorso di apertura dello stesso Concilio, quando esclama: «Cristo! Cristo, nostro Principio, Cristo, nostra via e nostra guida! Cristo, nostra speranza e nostro termine... Cristo nostro Fondatore, nostro Capo». Parole che esprimono molto bene la dottrina del “Principio” e del “Fine” di tutte le cose con Cristo “Principio” di tutte le cose.

Interessante è anche il confronto che i Padri stabiliscono tra *Colossesi*<sup>27</sup>: «Tutte le cose sono state create per mezzo di Cristo e in vista di Cristo»; e *S. Giovanni*<sup>28</sup>: «Tutto è stato fatto per mezzo di lui, e senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste», leggendo tutto il “prologo” di S. Giovanni in chiave cristologica. Essi leggono S. Giovanni con S. Paolo.

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

Si potrebbe anche notare che il neutro “hoc” usato da S. Gio-

---

27. Col 1,1.

28. Gv 1,3.





vanni al versetto 2 e tradotto ufficialmente con “Egli”, fa perdere il senso non solo grammaticale ma anche teologico del termine: “questo”, “proprio questo”, cioè qualcosa di vicino, di visibile, di concreto, Cristo Gesù, il Verbo incarnato. La traduzione «Egli era presso Dio», verrebbe a significare «il Verbo in sé era con Dio», che non ha alcun senso, perché vorrebbe dire «Dio era con Dio»; la traduzione «Questi era presso Dio» si riferisce al Verbo incarnato.

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

Altra apparente difficoltà risulta dal confronto tra *Genesi*<sup>29</sup> e “prologo” di S. Giovanni, entrambi affermano che Cristo è il creatore del cielo e della terra. I due testi sono esposti in modo differente: il *Genesi* parla di «“in Principio” [in ipso] Dio creò cielo e terra»; mentre nel “prologo” giovanneo: «“per mezzo di lui” [per ipsum] tutto è stato creato...». Differenza che avevano indotto i Manichei a negare l’unità dei due Testamenti, mentre S. Agostino, dimostra [nel I *Sermone*, cap. 3] che le due espressioni sono equivalenti: la frase «in ipso = in Principio» ha lo stesso valore dell’altra «per ipsum». Quindi le due espressioni: «creare tutto in Cristo» e «creare tutto per mezzo di Cristo», hanno lo stesso significato e lo stesso valore. Cristo, quindi, è contemporaneamente causa efficiente, causa esemplare e causa finale di tutte le cose.

### 3. La predestinazione divina nell’ordine della creazione

Applicando tale principio al piano divino, Duns Scoto entra nella trattazione del mistero dell’agire *ad extra* di Dio e quindi nel tema teologico della predestinazione, di cui il Dottor Sottile offre di-

29. Gen 1,1.





verse definizioni, che possono essere raggruppate in due particolari, una più generica: «l'ordine di elezione attraverso la volontà divina di una creatura intellettuale o razionale alla grazia e alla gloria»<sup>30</sup>; un'altra più specifica: «il libero ed eterno decreto di Dio che preordina qualcuno alla gloria ed a tutto il resto solo come mezzo che conduce alla gloria»<sup>31</sup>.

La predestinazione riguarda tutti gli esseri *ad extra* di Dio cioè Cristo, Maria, angeli, uomo, cose; e si realizza massimamente in Cristo, voluto per rendere la massima gloria estrinseca a Dio. E al culmine della sua intuizione, Duns Scoto scrive per assurdo: «se non fosse caduto né angelo, e né uomo, Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente anche se nessun altro essere fosse da creare»<sup>32</sup>.

Alcuni autori moderni, poggiandosi su S. Tommaso dicono che non si può parlare di predestinazione di Cristo. Altri, poggiandosi su Duns Scoto, rispondono di sì.

Il Dottor Sottile basa la sua posizione sul testo di San Paolo ai *Romani* (1, 3-4): «Cristo è nato dalla stirpe di Davide secondo la carne ed è stato predestinato figlio di Dio in potenza».

Nelle altre due lettere, agli *Efesini* (1, 3-14) e ai *Colossesi* (1, 15-20), Duns Scoto costruisce la sua cristologia. Primo punto da precisare è la posizione di Cristo nel disegno divino, cioè nel modo con cui tutte le opere di Dio hanno origine *ad extra*.

In questo modo distingue due momenti nella predestinazione: uno eterno, riguardante l'intenzione divina; l'altro temporale riguardante la volontà divina che realizza le cose previste. Per questo Duns Scoto definisce la predestinazione anche come: «atto della volontà

---

30. Ordinatio, I, d. 40, q. un., n. 4: "Praedestinatio propie sumpta dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloria".

31. Ordinatio, III, d. 7, q. 1, n. 2: "Praedestinatio est praecordinatio alicuius ad gloria principaliter et ad alia in ordine ad gloriam".

32. Reportata parisiensia, III, d. 7, q. 4, n. 4.







divina che elegge una creatura intellettuale alla grazia e alla gloria»<sup>33</sup>.

Il concetto scotista di predestinazione presenta tre caratteristiche: la prima riguarda sostanzialmente un atto di volontà, essendo formalmente la volontà divina e non l'intelletto la causa di tutte le opere *ad extra* di Dio. Questo è un punto basilare della visione di Dio secondo l'interpretazione di Duns Scoto che spiega il primato della carità nelle opere di Dio *ad extra*. Questa caratteristica di vedere Dio nelle opere contingenti formalmente più come volontà che come intelletto differenzia la visione francescana scotista da quella domenicana tomista.

La seconda caratteristica: la predestinazione è assoluta, nel senso che esprime la volontà come unico movente del comunicarsi esterno di Dio. È impensabile che qualche creatura possa influire sulla volontà di Dio nell'atto della predestinazione, perché come nota Duns Scoto, in quel momento non esisteva ancora la creatura e, quindi, non esisteva neppure alcun merito o demerito<sup>34</sup>. Da questa seconda caratteristica deriva un supporto metafisico, ossia: come la volontà divina è causa della bontà intrinseca delle cose, così le cose hanno maggiore o minore bontà, a seconda del grado di rapporto che hanno con il motivo da cui ricevono la loro bontà.

Terza caratteristica: la predestinazione è simultanea, cioè l'atto della volontà divina abbraccia simultaneamente tutti gli eletti alla gloria. Come estrema ratio: il numero degli eletti è "chiuso", nel senso che non può né aumentare né diminuire<sup>35</sup>.

Ci sono due ipotesi sull'oggetto della predestinazione: quella to-

33. Ordinatio, I, d. 40, q. unica, n. 4: "Praedestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinationem per voluntatem divinam electionis alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloria".

34. Ordinatio, I, d. 41, q. unica, n. 40: "Praedestinationis nulla est ratio, ex parte etiam praedestinati aliquo modo prior ipsa praedestinaione".

35. Cf. Lectura I, d. 39, q. 1-5, n. 53: "Voluntas divina non potest abere nisi unicum volitionem"; Ordinatio I, d. 45, q. unica, appendix: "numerus electorum prius est completus quam aliquis reprobetur".





mista afferma che la predestinazione riguarda solo la persona e non la natura; e poiché in Cristo non si può predicare il concetto di persona strettamente antropocentrico, quale quello definito da Boezio<sup>36</sup>, Cristo non può essere oggetto di predestinazione, perché la persona di Cristo coincide con quella del Verbo, che, in quanto Dio non può essere in nessun modo predestinato<sup>37</sup>. L'altra ipotesi, quella scotista, basandosi sul concetto di persona più universale, cioè quello di Riccardo di S. Vittore<sup>38</sup>, afferma che la predestinazione può riguardare anche la natura e di conseguenza Cristo può essere oggetto di predestinazione, perché la natura umana di Cristo può essere oggetto di predestinazione divina<sup>39</sup>.

Nell'ipotesi scotista si distingue la «predestinazione dell'uomo» dalla «predestinazione di Cristo». Esse si trovano in due piani diversi: la predestinazione dell'uomo avviene nella persona, quella del Cristo nella natura, in questo modo si salvaguarda il mistero dell'incarnazione.

Benché l'uomo e Cristo siano stati predestinati *ante fabricam mundi*, prima della creazione del mondo, tuttavia la loro predestinazione è diversa, perché nell'uomo la natura sussiste nella propria persona mentre in Cristo la natura umana viene predestinata alla gloria non come in se sussistente, ma come sussistente nella persona del Verbo<sup>40</sup>.

Con questa precisazione si arriva al centro del cristocentrismo ossia «Cristo uomo è predestinato ad essere Figlio di Dio», e fa da fondamento l'altra «Cristo come Figlio di Dio è predestinato ad es-

36. BOETHIUS, *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. 3: "rationalis naturae individua substantia", cioè la persona è "la sostanza individua di una natura razionale".

37. Cf. *Summa theologiae*, III, q. 24, a. 1.

38. RICHARDUS DE S. VICTORE, *De Trinitate*, IV, 21: "Intellectualis naturae incommunicabilis existentia", cioè la persona è "l'esistenza incommunicabile di una natura intellettuale".

39. Cf. *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3.

40. Cf. *Reporata parisiensis*, III, d. 7, q. 4 e q. 3.





sere uomo». Si afferma così che la prima operazione ad extra di Dio è rivolta direttamente all'umanità di Cristo, e questa assunta dallo stesso Verbo, sarà mezzo di salvezza e di stabilità per tutti gli esseri. Cristo pertanto è considerato dal Beato Giovanni Duns Scoto prima come uomo nella sua gloria cioè come fine della predestinazione, e poi nella sua unione ipostatica, come mezzo per raggiungere tal fine. Per semplificare ancor di più: Cristo è contemplato prima nel piano ontologico e poi nel piano cronologico.

In base al principio *bonum est diffusivum sui*, si ritiene che la "ragione" dell'esistenza delle cose sia Dio stesso, cioè la sua bontà. Nel tentativo di precisare la natura dell'influsso a seconda delle opere, se si tratta delle creature o se si tratta di Cristo, le scuole si dividono. L'ipotesi tomista esclude qualsiasi influsso esterno sulla volontà di Dio per quanto riguarda le creature, che pertanto sono create unicamente per la bontà di Dio; mentre per quanto riguarda l'esistenza di Cristo riconosce dei motivi esterni che hanno influenzato la volontà di Dio, motivi che si concretizzano poi nell'unico motivo della «redenzione degli uomini». Anche S. Bonaventura da Bagnoregio è di questa opinione.

Duns Scoto, non ammettendo nella predestinazione divina la distinzione tra "creature" e "Cristo", vede tutti gli esseri nell'unico medesimo atto semplice di predestinazione *ante fabricam mundi*, cioè per la stessa gloria di Dio. Nell'universalità delle cose create, afferma che Cristo non solo è previsto con tutti gli eletti *ante fabricam mundi*, ma è voluto ed amato per primo, anzi in vista di Lui sono volute ed amate tutte le altre creature.

Con decisione scrive: «non è possibile che un tanto bene, il Sommo tra gli enti, sia stato occasionato per un bene minore»<sup>41</sup>. Nello stesso brano afferma che è assurdo pensare: «prima sia stato previsto il peccato e poi sia stato predestinato Cristo alla gloria»<sup>42</sup>.

41. Ordinatio, III, d. 7, q. 3.

42. Ibidem.





Tra i tanti argomenti che Duns Scoto apporta per difendere il primato di Cristo è degno di ricordare soltanto uno. Chi vuole in modo perfetto deve volere prima ciò che è più vicino al fine. Ora Dio vuole in modo perfettissimo. Allora tra i predestinati, ai quali vuole la gloria, dovrà volerla in primo luogo a colui che Egli vuole che sia più vicino al fine, cioè all'uomo-Cristo, e poi a qualsiasi altro uomo, essendo il più vicino al fine della gloria di Dio<sup>43</sup>.

L'uomo-Cristo è più vicino al fine della predestinazione divina: uno, perché, costituisce la prima opera estrinseca dell'amore di Dio; due perché l'uomo-Cristo è stato ordinato alla somma gloria<sup>44</sup>. La sua primità è tale che egli è assolutamente indipendente da tutti gli altri che seguono. Questo è il motivo perché Duns Scoto ama contemplare Cristo "libero" e non "condizionato" da nessuno.

La comprensione dell'espressione scotista «uomo immagine di Cristo» costringe a fare il punto sul concetto di "immagine". Per "immagine" s'intende generalmente la rappresentazione, spirituale o materiale, di una realtà che in questo modo si dà a conoscere a chi la considera. Il concetto di "immagine" esprime "similitudine" e "sommiglianza" con la realtà che rappresenta. L'immagine, perciò, partecipa della realtà riprodotta. Nell'immagine si manifesta l'essenza stessa della realtà riprodotta.

Dai testi sacri si apprende che due sono le forme dell'immagine in rapporto a Dio, quella perfetta di Cristo (2 *Corinzi*, 4, 4; *Colossesi*, 1, 15) e quella imperfetta dell'uomo (*Genesi*, 1, 26; 5, 1; 9, 6; *Sapienza*, 2, 23). In Cristo immagine perfetta, non sussiste alcuna differenza tra l'immagine visibile e l'essenza del Dio invisibile: in Cristo si vede lo stesso Dio (*Giovanni*, 14, 9). Nell'uomo immagine imperfetta, invece, c'è partecipazione con la realtà originaria, anzi soltanto nella comunione con Cristo l'uomo diventa immagine di Dio (*Romani*, 8, 29). Questo evento trasformante dalla comunione con

43. Cf. *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3.

44. Cf. *Reportata parisiensis*, III, d. 7, q. 4; *Ordinatio*, III, d. 7, q. 3.





Cristo a immagine con Dio viene presentato sia come evento presente (2 *Corinzi*, 3, 18; *Colossesi*, 3, 10) e, nello stesso tempo, come evento futuro-escatologico (1 *Corinzi*, 15, 49; *Filippesi*, 3, 21). L'immagine dell'uomo con Dio si realizza perciò nell'immagine-comunione con Cristo. Si potrebbe anche dire con un gioco di parole: l'uomo è l'immagine dell'immagine di Dio, che è Cristo vera e unica immagine di Dio.

Certamente l'interpretazione del passo del *Genesi* (1, 26): «Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza» si presta a diverse letture. Quella cristologica sembra la più adeguata e coerente con tutta la Rivelazione nel suo complesso. Il plurale “facciamo” indica che il soggetto operante è la Santissima Trinità, in quanto opera *ad extra*.

Che cosa intendere con il termine “uomo”? L'uomo antropologico o l'uomo cristologico?

Nella lettura comune, che intende semplicemente l'uomo, resta profonda la difficoltà di interpretare la relazione che si instaura tra l'esemplare, che è il Creatore, e l'esemplato che è la creatura. L'immagine-somiglianza tanto più perfetta diventa, quanto più intima è la relazione tra i due estremi, cioè tra Dio e la creatura. E poiché nel paragrafo dedicato all'unico Mediatore, è stato già dimostrato che, al di fuori dell'unione ipostatica, nessuna unione accidentale è possibile tra Dio e la creatura, si deve convenire che il termine “uomo” si riferisce all’“uomo perfetto” che viene assunto dal Verbo nel mistero dell'Incarnazione. Questo vuol dire che, l'espressione “immagine-somiglianza” del passo di *Genesi*<sup>45</sup>, si riferisce direttamente a Cristo e solo indirettamente all'uomo, perché solo in Cristo si realizza l'unione tra la creatura e il Creatore, in modo sostanziale e perfetto.

L'interpretazione cristologica del passo viene messa in risalto

---

45. Gen 1,26.





anche dal fatto che il testo dice “facciamo “l’uomo”...”, cioè parla dell’uomo in genere, come sinonimo di “natura umana”, che è unica e sarà assunta dal Verbo. Come uno è Dio, così una è l’immagine di Dio, e come da uno solo dipendono tutte le cose, così da uno solo dipendono tutti gli uomini. Tutta la Tradizione patristica utilizza la chiave di lettura cristologica nell’interpretazione del testo della creazione dell’uomo. Interpretazione che è in perfetta sintonia con quanto afferma S. Paolo ai *Romani*<sup>46</sup>: «Quelli che ha egli [Dio] da sempre ha conosciuto li ha predestinati ad essere conformi all’*immagine* del Figlio suo...». Non dice: «conforme al Figlio suo»; ma: «all’*immagine* del Figlio suo». Come a dire che altra cosa è la realtà del Figlio e altra cosa è l’immagine del Figlio. Dal complesso del testo biblico (*Genesi*, 1, 26) si ricavano elementi dottrinali molto importanti, messi in luce dai Padri. Si afferma principalmente: la Trinità di Dio, l’Unità di Dio e la divinità di Cristo.

Nella lettura cristologica del testo biblico (*Genesi*, 1, 26), Adamo viene a essere creato a immagine di Cristo venturo, come afferma Paolo ai *Romani* (5, 14): «Adamo è figura di colui che doveva venire». Dal testo paolino, si ricava che il “Figurato” (colui che deve venire) preesiste al “figurante” (Adamo), e influisce nell’atto della sua creazione. L’immagine di Adamo, perciò, altro non è che una semplice immagine dell’immagine di Cristo, cioè una copia dell’immagine.

Lo stesso insegnamento si ricava dal commento al testo parallelo della creazione dell’uomo di *Genesi*<sup>47</sup>: «Allora il Signore Dio plasmò l’uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l’uomo divenne un essere vivente». Il pomo della discordia sembra l’espressione «soffiò un alito di vita».

Cosa intendere con tale espressione?

L’evoluzione etimologicamente del termine *psyché* registra tre si-

---

46. Rm 8,29.

47. Gen 2,7.





gnificati principali: a) fondamento della vita impersonale e indica la vita; b) l'intimo dell'uomo, la sua personalità e indica la persona; c) realtà indipendente rispetto al corpo e che dopo la separazione dal corpo a essere se stessa. Il corrispondente termine ebraico è *nephesh* che indica l'elemento vitale presente nell'essere sensibile. In Giuseppe Flavio è presente anche il concetto di anima immortale, in base all'influsso platonico, e distingue senza approfondire la *psyché* come potenza vitale dal *pnéuma* come coscienza superiore dell'uomo. Anche in Filone si trovano le due concezioni: quella d'origine veterotestamentaria, la cui essenza è il sangue che comprende anche l'elemento mortale; e quella platonica dell'esistenza dell'anima priva del corpo. L'influsso ellenistico è presente anche nel giudaismo al di fuori di Flavio e Filone, come si evince dal libro dei *Maccabei*.

In chiave cristologica, l'espressione viene interpretata dai Padri come l'infusione dello Spirito Santo nell'anima, di modo che essa riceve dallo stesso Spirito – che è Spirito e vita – la “vita” e diventa immagine di Dio. L'influsso dello Spirito è immediato su Cristo, e mediato sull'uomo. La differenza dell'influsso è all'origine della diversità dell'immagine: perfetta in Cristo e imperfetta nell'uomo.

Come sede dell'immagine di Cristo nell'uomo i Padri affermano essere l'anima, intesa come sinonimo di spirito. La dignità dell'uomo riposa proprio nell'immagine di Cristo presente nella sua realtà spirituale, anima o spirito che si voglia chiamare. Lo sviluppo di questo “germe divino” fino alla sua maturazione costituisce la perfezione dell'uomo non solo in sede esistenziale, ma anche in sede spirituale. Nella prospettiva dell'immagine di Cristo si comprende meglio il pensiero paolino:

«Tutti voi infatti siete figli [adottivi] di Dio per la fede in Cristo Gesù, poiché quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo. Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo





Gesù»<sup>48</sup>; e «Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova, con ogni piena conoscenza, ad immagine del suo Creatore. Qui [nell'immagine al suo Creatore] non c'è più Greco o Giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o Sciita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti»<sup>49</sup>.

Nel nuovo ordine instaurato da Cristo scompaiono le distinzioni di razza, di religione, di cultura e di classe sociale, che dividono il genere umano. L'unità si rifà "nel Cristo", perché è l'unica immagine sulla quale la natura umana e quella angelica si modellano. Così che nei cieli, quando tale "modellamento" si è realizzato, scompare ogni divisione o distinzione: «Alla risurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo»<sup>50</sup>.

La dottrina dell'immagine di Cristo, così come viene prospettata da Duns Scoto, oltre che fonte di ulteriori altri misteri, quali il "sacerdozio", l'"immortalità" e la "gloria", è la più sicura garanzia di autenticità della dignità dell'uomo. La vera grandezza dell'uomo riposa sull'immagine di Cristo che orienta verso l'eternità e verso la gloria, il vero fine della sua esistenza.

#### 4. La centralità di Cristo nell'ordine della creazione

La sacra Scrittura ci rivela l'Amore eterno di Dio in seno alla Santissima Trinità, dal quale scaturisce in un modo sommamente ordinato la creazione e la salvezza. Dio si ama eternamente e vuole, da tutta l'eternità, essere amato da altri, al di fuori di sé: Cristo, il Verbo Incarnato, è il Primo predestinato, «il primogenito tra molti

---

48. Gal 3,26-28.

49. Col 3,9-11.

50. Mt 22,30.







fratelli»<sup>51</sup> che potrà rispondere perfettamente come Amante Infinito all'Amore infinito.

La legge dell'ordine è l'amore. L'ordine è l'espressione dell'intelligenza, rispecchia le idee nella mente di Dio che sono tutte eterne. In Dio non ci sono istanti successivi, ma solo un ordine di natura o logico. Nel momento (logico) in cui Dio vuole uscire da questo mistero eternamente presente in Se stesso, c'è l'atto eterno della decisione che è espressione dell'amore, e che si chiama predestinazione. In questo testo, Duns Scoto approfondisce il discorso sulla predestinazione, in rapporto all'Incarnazione e la Redenzione:

*Perciò io dico così: In primo luogo, Dio ama se stesso.*

*In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri, e questo è amore puro.*

*In terzo luogo, Dio vuole essere amato da un altro che lo possa amare sommamente, e parlo di un amore a lui estrinseco.*

*In quarto luogo, Dio prevede l'unione della natura destinata ad amarlo sommamente, anche se nessuno avesse dovuto peccare*<sup>52</sup>.

Le ispirazioni cristologiche sono il punto iniziale nel pensiero di Duns Scoto. All'inizio della questione, egli non pone la domanda ipotetica: Se l'uomo non avesse peccato, il Verbo si sarebbe incarnato? Ma:

*Utrum Christus fuit praedestinatus esse Filius Dei*<sup>53</sup>?

E la risposta di Duns Scoto è:

*Si dice che la caduta dell'uomo sia stata la causa necessaria della predestinazione di Cristo. (...) Io invece dico: la caduta [di Adamo] non fu la causa della predestinazione di Cristo; neppure se non fossero caduti né l'Angelo e né l'uomo, Cristo sarebbe stato predestinato ugualmente, anzi persino se non ci fossero stati altri esseri da creare se non solo Cristo. E lo provo.*

51. Rm 8,29.

52. Reportata parisiensia, III, d. 7, q. 4, n. 5.

53. Reportata parisiensia, III, d. 7, q. 4.





*Chi vuole ordinatamente, vuole prima il fine e poi le cose più vicine al fine. Ma Dio vuole con sommo ordine. Dunque Dio vuole così. Dio perciò vuole primariamente se stesso e tutto ciò che gli è intrinseco; secondariamente vuole quello che gli è immediatamente estrinseco, cioè l'anima di Cristo. Pertanto, prima di ogni merito o demerito, Dio prevede che Cristo si sarebbe unito a lui nell'unità della persona.*

Duns Scoto riprende un principio di Aristotele: ciò che è primo nell'ordine dell'intenzione è ultimo nell'ordine dell'esecuzione, e l'applica anche a Cristo.

Nella mente di Dio, c'è una gerarchia. Chi è il primo? Nella realizzazione c'è una successione, ma nell'ordine dell'amore c'è una gerarchia: la realtà di Cristo, della Madonna, degli angeli, degli uomini, del cosmo. Nell'esecuzione pratica, si comincia con la creazione del mondo.

Duns Scoto parte dal fatto storico: Cristo si è incarnato e ha vissuto la sua avventura esistenziale così come l'ha voluta vivere; e si interroga sul fatto in modo tale che nel tentativo di dare ragione a questa realtà storica di Cristo, esistente da sempre nella mente di Dio, egli penetra il mondo trascendente di Dio e ci riporta a questo ordine. Tutto questo resta nell'ordine ideale; i luoghi sono dei momenti di natura o logici. Si possono distinguere nei quattro momenti logici, il primo, interno: Dio ama se stesso; esprime la vita ad intra di Dio.

La caratteristica dell'amore secondo gli antichi è quello di essere «diffusivum sui». Ora questo può comportare una certa necessità, e Duns Scoto non prende questa caratteristica in considerazione; egli dice che Dio è essenzialmente carità, per allontanare ogni ombra o parvenza di necessità, presente nel classico-antico principio «diffusivum sui».

Il secondo è il momento del passaggio: Dio ama sempre se stesso, e vuole esprimere questo amore *ad extra*; traduce la realtà dell'amore dall'interiorità all'esteriorità. Con l'analogia dell'amore di Dio *ad*





*intra*, dove l'amore del Padre e del Figlio hanno il ritorno nello Spirito Santo, Duns Scoto vede la stessa legge della circolarità nelle operazioni di Dio *ad extra*.

Nel terzo momento, Dio vuole essere amato adeguatamente dai suoi *condiligentes*; ed è il ritorno dell'amore in se stesso.

E, quarto momento, prevede questo «condiligens» (cf. Ord. III, q. 32, q.un., n. 6), applicando *ad extra* lo stesso principio del ritorno dell'amore *ad intra*.

Tutti i «condiligentes» di Dio devono ritornare in Dio. Il punto di uscita dell'amore di Dio e il punto di rientro è lo stesso, ed è Cristo. Il concetto dell'amore in Duns Scoto comporta sempre un ritorno, e tutto questo ritorno viene assicurato da Cristo, il «Condiligens» che può amare sommamente Dio, e poi tutti gli altri «condiligentes», stabilendo un ordine, una gerarchia: prima, Cristo e Maria, poi gli angeli, gli uomini, e tutto il cosmo.

Duns Scoto ha affermato in termini categorici la realtà dell'ordine universale. È strano che si sia potuto scrivere tutto un libro su Duns Scoto senza constatarlo, e più strano ancora che questo errore sia stato condiviso da uno storico ufficiale<sup>54</sup>.

*Nihil est in universo, quod non habet ordinem essentialem inter entia, quia ab ordine partium est unitas universi*<sup>55</sup>

Questo è il tema di quella sublime meditazione metafisica sull'ordine, che è il *De Primo Principio*. Esso termina con un'ode magnifica, nella quale Scoto si compiace di definire la trascendenza di Dio rispetto ad un universo di cui Egli è il termine ed il Comple-

54. B. Landry, Duns Scoto. pp. 60-61: "nel mondo Duns Scoto non esisterà alcun legame necessario fra gli enti..."; 67 "il mondo di Scoto è un mosaico i cui elementi sono concetti relativizzati"; pp 231, 266 e 343: "ogni legame ontologico è spietatamente bandito dall'universo...". F. Bréhier, *Historie de la Philosophie*, I, 709, riprende i temi del Landry e parla del "discontinuismo" come del principio stesso dello Scotismo.

55. *De primo principio*, c. III. Nel capitolo seguente Scoto dirà.: *positio alicujus entis nullum ordinem habentis irrationabilis est valde...*





mento necessario<sup>56</sup>.

Esiste dunque, secondo Duns Scoto, un “ordine essenziale” tra gli enti. Ma perché quest’ordine è essenziale?

Scoto ci darà, anche su questo punto, una risposta da metafisico concettualistica. Non cercherà di mostrarci il concatenarsi delle cause naturali, e la loro necessità, i movimenti delle sfere e gli ordini che esse determinano, i movimenti delle sfere e gli ordini che esse determinano, ma troverà il principio che rende l’ordine imperiosamente necessario nella struttura metafisica degli enti. L’ordine è un’esigenza delle modalità metafisiche delle cose, *ex illis passionibus metaphysicis*<sup>57</sup>.

Oltre che la carità è diffusiva (cf. Platone, Agostino, Bonaventura, Tommaso...), Duns Scoto introduce al livello spirituale il ritorno dell’amore: Dio vuole essere riamato. Dio è amore e si realizza alla perfezione *ad intra*. Dio è perfettissimo e si ama liberamente e necessariamente, con questa circolarità Padre, Figlio e Spirito Santo che è meravigliosa.

Ora l’intuizione di Duns Scoto è questa: nello stesso modo in cui nel mistero trinitario *ad intra* Dio ama ed è amato, così *ad extra* Dio ama e vuole essere riamato perfettamente, in una circolarità si-

56. Ibidem, c. IV, n. 36, 37: “Domine Deus noster, plurimas perfectiones a philosophis de te notas possunt catholici utique concludere ex praedicti. Tu primum efficiens. Tu ultimus finis. Tu supremus in perfectiones et cuncta transcendens. Tu...qui es supremus entium, imo solus in entibus infinitus. Tu bonus sine termino, bonitatis tuae radios liberalissime communicans, ad quem amabilissimum singula suo modo concurrent ut ad ultimum finem suum” (Ed. Muller, 126)

57. E. Longprè, che giustamente ha insistito su questo punto, cita un importante testo dell’*Ordinatio*, prologus, q. 11, n. 21: “Multitudo entium, dependentia et compositio et huiusmodi, quae sunt passionis metaphysicae ostendunt aliquod esse actu simplex independens et necesse esse. Multo etiam perfectius ostenditur primam causam esse ex passionibus naturalibus ubi ostenditur primum movens esse”. Questo testo è molto chiarificatore. Così come il concetto dell’univocità dell’essere ha un valore puramente metafisico, e non deve essere inteso come espressione dell’unità, reale di tutto l’esistente, allo stesso modo l’ordine scotista è soprattutto di essenza metafisica: non si traduce forzatamente in una trama di relazioni naturali che assicurano nell’universo una interdipendenza rigorosa fra i particolari di cui è composto.





mile a quella della vita divina stessa, e questo si realizza in Cristo. Chi può amare sommamente Dio, se non un altro Dio? Ecco perché è fondamentale per Duns Scoto il primato della predestinazione di Cristo, vero Dio e vero Uomo.

Se Cristo è predestinato, diviene anche il primo voluto, il primo amato, il primo «condiligens». Duns Scoto instaura allora un certo ordine di questa predestinazione; e abbiamo un altro testo successivo:

*Questo, l'ordine della previsione divina.*

*Primo, Dio intuisce se stesso come sommo bene.*

*Secondo, Dio conosce tutte le creature [possibili].*

*Terzo, Dio predestina [alcuni] alla grazia e alla gloria, e non predestinando altri.*

*Quarto, Dio prevede che tutti sarebbero caduti [nel peccato] di Adamo.*

*Quinto, Dio prevede e stabilisce il rimedio, cioè il modo come gli uomini sarebbero stati redenti per mezzo della passione del suo Figlio. Così che Cristo, come tutti gli altri eletti, è stato prima previsto e predestinato alla gloria e alla grazia, e poi è stata prevista la sua passione e morte, come medicina per la caduta. Il medico, infatti, vuole la salute dell'uomo prima di ordinare la medicina per curarlo e salvarlo.<sup>58</sup>*

Duns Scoto approfondisce questo problema perché per lui è di fondamentale importanza stabilire l'ordine logico nella mente di Dio e mettere in evidenza il primato di Cristo, sia come primo voluto sia come più vicino a Dio, perché viene assunto dalla seconda Persona, dunque non è possibile concepire un'unione più vicina di quella ipostatica.

All'inizio della questione vi è una delle più belle definizioni di Cristo, quando Lo chiama «summum opus Dei»:

---

58. Ordinatio, III, d. 19, q. 1, n. 6.





*Infine, se la caduta fosse stata la causa della predestinazione di Cristo, ne seguirebbe che il Capolavoro di Dio – summum opus Dei – sarebbe occasionale... Ciò sembra irrazionale!*

## 5. La mediazione e redenzione di Cristo nell'ordine della creazione

La caratteristica peculiare del pensiero di Duns Scoto è la centralità del Cristo; che a livello storico s'intreccia con il mistero della salvezza e della redenzione. Come è vista da Duns Scoto la dimensione redentiva alla luce del suo primato dell'Incarnazione, ossia quale rapporto instaura tra primato dell'Incarnazione e storicità della redenzione, in che relazione colloca l'Incarnazione con la Redenzione?

In Cristo, Verbo Incarnato, Dio Padre crea e dà incessantemente l'essere e la vita a tutto ciò che esiste:

*In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo*<sup>59</sup>.

*Benedetto sia Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo, che ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli, in Cristo. In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo, per essere santi e immacolati al suo cospetto nella carità, predestinandoci a essere suoi figli adottivi per opera di Gesù Cristo, secondo il beneplacito della sua volontà*<sup>60</sup>.

Cristo permette la Creazione e la mediazione tra Dio e l'uomo, cioè tra Dio e il mondo (cf. S. Anselmo). Questo è molto importante. L'assenza di questa mediazione ha impedito agli antichi di concepire la realtà della creazione *ex nihilo*.

Cristo costituisce il ponte di passaggio dal divino alla materia:

---

59. Atti 17, 28.

60. Efesini 1, 3-6.





questo era il problema di partenza. Cristo, in quanto Verbo, è onnipotente, ma in quanto uomo, permette che l'azione divina giunga alla materia, e dunque, con il concetto di Cristo, ha superato l'ostacolo degli antichi. Tutto ciò che esce fuori di Dio, cioè la creazione nel suo complesso, non è altro che un'azione di Cristo in base alla sua immagine. Dunque Cristo crea tutto a sua immagine e sua somiglianza, è in Lui a immagine e somiglianza di Dio.

E questo poi permette l'analisi cristologica dei testi difficili della *Genesi*: la creazione dell'universo (in Principio) e la creazione dell'uomo (ad immagine di Dio) (cf. S. Paolo ai *Colossesi* e agli *Efesini*).

Quale autore, attraverso la considerazione sull'universo è arrivato al Creatore, visto che fuori di Cristo, l'uomo non è capace di cogliere il passaggio della creazione? Non sono le cose che fanno conoscere Dio, ma è Cristo che ce lo rivela. Dio ha rivelato solo Cristo, allora ciò che è rivelabile, conoscibile di Dio, quello significa Cristo. Cristo è venuto, si è fatto vedere, chi non lo accetta è inescusabile: "chi accetta me, accetta colui che mi ha mandato". Solo con una lettura cristologica, questo sacro ha tutto il suo valore. "Senza di me non potete fare nulla": come per dire: con la fede, Io vi aiuto a capire tutto il resto. Da sole, le cose non hanno la sussistenza, bisogna andare alla Sorgente.

Al livello metafisico, questa mediazione di Cristo tra l'Essere Infinito e l'essere finito, Duns Scoto l'attribuisce all'essere in quanto essere, che è univoco. Questo comprova la sua visione. L'univocità di Duns Scoto costituisce il fondamento dell'analogia che lui accetta e utilizza. L'analogia è possibile soltanto se c'è l'univocità, altrimenti si presuppongono cose che si devono dimostrare. Per dire che qualche cosa si predica analogicamente di Dio, bisogna già conoscere Dio. È per evitare questo a priori che Duns Scoto utilizza l'univocità.

Mediante Cristo, il Primo Adoratore, tutto ciò che Dio ha creato e redento è chiamato ad adorarlo in spirito e verità: «perché il Padre





cerca tali adoratori» (*Giovanni* 4, 23). Così un duplice e incessante movimento di amore scende da Dio e sale a Dio tramite Cristo, l'unico Mediatore.

Dopo il testo sulla predestinazione di Cristo, si entra nella questione della Redenzione: se l'uomo doveva o meno essere redento da Cristo; si deve dunque appurare al livello teologico se l'uomo fosse necessitato ad essere redento da Cristo, da un Dio-uomo. Duns Scoto risponde:

*Non c'è nessuna necessità di redimere il genere umano, e che, quindi, Cristo patisse. (...) La redenzione sarebbe stata necessaria, se l'uomo fosse stato predestinato [necessariamente] alla gloria, e questa, data la caduta, non si potesse conseguire che per mezzo della soddisfazione [di Cristo]. Ora la predestinazione dell'uomo è contingente e non necessaria*<sup>61</sup>.

Cristo, vero Dio e vero uomo, predestinato alla pienezza della gloria eterna, è chiamato dal Padre a dare la più grande prova di amore. Ora, «nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (*Giovanni* 15, 13); dice Duns Scoto: «l'amore si manifesta di più dove c'è maggior sacrificio». Cristo, con la sua morte in croce, dà al Padre la risposta d'amore più perfetta.

Con un unico decreto Dio ha voluto l'Incarnazione, la morte e la risurrezione di Cristo. Nello stesso modo, infatti, in cui l'Incarnazione, cioè l'Unione Ipostatica, è stata voluta unicamente dall'Amore infinitamente libero di Dio, così la Redenzione, con la Croce e la Risurrezione, è stata voluta dallo stesso Amore infinitamente libero di Cristo.

Senz'altro la morte è entrata nel mondo con il peccato (cf. *Romani*, 5, 12), ma non si può dedurre da questo che il peccato sia la prima causa della Croce. La Croce non ha niente di occasionale; prima dell'espiazione e della soddisfazione per il peccato, la Croce è voluta come manifestazione suprema dell'amore del Figlio Primo-

61. Ordinatio, III, d. 19, q. 1, n. 6.







genito per il Padre e per i suoi fratelli. La ragione primaria della Croce, nel mistero insondabile del decreto di Dio, è l'Amore eterno del Padre per il Figlio, che vuole per Cristo, Uomo-Dio, la gloria più grande.

Dal primato di Cristo, da questo ordine dell'amore, scaturiscono non solo le cose che riguardano gli uomini, ma la centralità di Cristo riguarda la totalità del cosmo. Tutto si riduce a Cristo, e, poi, tutte le cose sono delle conseguenze dirette o indirette di Cristo stesso.

La prima conseguenza è la Madonna: il suo immacolato concepimento. Oltre all'Immacolata, scaturisce anche il primato del Pontefice: Duns Scoto è uno dei pochi che lo afferma con chiarezza nel Medio Evo. Anche il concetto di Chiesa come la continuazione dell'Incarnazione. Dalla figura del Papa, della Chiesa come Cristo. Duns Scoto ha colto il senso dell'amore di Francesco verso la Chiesa, in quanto Cristo: il mistero dell'Incarnazione che continua, ecco allora che l'amore continua attraverso i canali, i mezzi con i quali Cristo si manifesta: la gerarchia, gli ordini sacri, i sacramenti.







VNCTE  
RES DIF  
FICILES

ait Salō. ecc  
.i. & cui in  
telligat esse  
difficile sub  
dit. n̄ pōt eas  
bō explicār

sermone. Secūdu igiŕ distinctiōez ŕrū  
pōt accipi distinctiō difficultū qōnum.  
Res autē p̄ma. sui dione dīdi p̄  
causata & icātā. siue ī rē a se &  
alio hñtem esse. siue ī rē necessar  
possibilē. siue ī rē finitā & ifini  
aut incātā. infinita. & necessaria. de e.

Res autem cāta possibilis & finita cōi  
noīe dicīŕ creatura. De utraq; re p̄po  
site sunt aliquē qōnes. Iterum ī dis res  
accipīŕ eēntialīŕ. & notōalīŕ. iuxta illud  
aug⁹. p̄o de doct. xp̄ia. ca. 2o. res q̄bus  
fructū est sunt p̄r & fili⁹ & .f. s. eadēq;  
trinitas. una q̄dā sūma res cōis omib⁹  
fructib⁹ ea. In p̄ma preattectoritatis ac  
cipīŕ ŕs p̄sonalīŕ. In sc̄da eēnalīŕ. Fuerūt  
igiŕ aliq̄ q̄sita in dis de eēntiali. aliq̄ de  
notionali siue p̄sonali. unicū autē q̄sitū  
erat de ordīe eēntialiū ad notōalia. Illū  
unicū p̄o pōīŕ utpote ex cui⁹ solutiōne  
patebit ordo p̄cedendi circa alia q̄sita

Est igitur prima questio.

TRVM IN DI  
VINIS ESSE  
ntialia sint immedia

diatōra ipsi nē q̄ illa que sūt p̄petates  
nē. notōalia autē ī dis s̄stituunt suppo  
sita nē die. eēntialia nō. s̄ sunt q̄si p̄pe  
tates illi⁹ nē. igiŕ ŕ. p̄batō ma. natura  
īmediate se h̄z ad suū suppositū p̄pū.  
qa de illo dī ī p̄o dicēdi p̄ se. nō autē de  
aliq̄ p̄petate. nec econūso. sed tm̄ 2o.  
igiŕ illud q̄ suppositū s̄stituīŕ forlīŕ.  
īmediati⁹ se h̄t ad nāz q̄ p̄petas aliq̄.  
p̄ba⁹ mīoris. eēntialia sunt cōia trib⁹  
p̄sonis & p̄ōis p̄ nullū eēnle cōstituīŕ  
suppositum. igiŕ eēntialia sūt etiam

## Parte Terza

aug⁹. xv. de tri. c. v. uel viii. Si dicam  
etern⁹ īmortalis iust⁹ bō⁹ beat⁹ spūs.  
hōīz oīūz nouissim⁹ q̄ posui ŕŕ signifi  
care subāz cetera ŕēo h̄. subē q̄litates.  
Ad oppo<sup>m</sup>. ipsi eēntie īmediatōra sūt  
illa q̄ sunt p̄fectiōes simplīŕ: q̄ q̄ nō sūt  
h̄ mōi. eēntia sūt p̄fectiōes simplīŕ. no  
tōnalia nō. g⁹ ŕ. p̄ba⁹ ma. p̄me p̄fco  
īmediatōra sunt illa q̄ magis hñt rōi  
p̄fectiōis simplīŕ q̄ illa q̄ nō sunt p̄fcoes  
simpliciter. p̄ba⁹ mīoris. Ans. mono  
xv. eēntiale ē ī quolibz meli⁹ ipsuz q̄ nō  
ipsuz. s̄ tale dī p̄fco simplīŕ. notional  
nō est h̄ mōi: qa cū q̄libz p̄sona carea  
aliquo notōnali: careret aliquo q̄d eēnt  
quolibz meli⁹ ipsum q̄ nō ipsuz. & it  
q̄libz p̄sona nō eēnt simplīŕ p̄fecta. q̄d ē  
cōueniēs. ¶ Rn̄o. p̄o ad ītellectū qōī  
sunt aliq̄ necia premittenda. 2o qō so  
uēda. 3o cōtra solutiōez qōī dubia occu  
rentia excludēda.





# Il concetto e le forme del diritto naturale

**P**er cogliere nel suo fondamento il valore del diritto naturale in Duns Scoto e relativa distinzione in due forme, quella *stricte loquendo* e quella *large loquendo*, bisogna rifarsi necessariamente al concetto della libertà di Dio, che il Maestro francescano afferma con molta insistenza e precisione, come se fosse geloso e orgoglioso della peculiarità della caratteristica essenziale dell'Essere divino.

## 1. Il concetto di diritto naturale

**S'**analisi di Duns Scoto risulta particolarmente interessante perché mette in luce la libertà divina nei riguardi dell'universo intero, che non essendo assolutamente necessario può essere pensato e costituito ontologicamente ed eticamente dalla potenza divina in modo diverso da quello realizzato, senza alcuna contraddizione.

Ogni soggetto intelligente e volente, egli afferma, può agire con una potenza ordinata, conformandosi a una legge retta già stabilita, oppure con una potenza assoluta, andando oltre o anche contro quella legge. Ora, se la legge non dipende dal soggetto agente, questi è vincolato alla sua osservanza e la sua potenza assoluta non può discostarsi da quella ordinata, sotto pena di cadere in un disordine pratico, o morale. Se invece la legge e la sua bontà morale dipendono dalla volontà dell'agente, allora questi può nella sua libertà, costituire un altro ordinamento diverso, con una nuova legge, egualmente retta, secondo al quale comportarsi moralmente; in tale caso, la sua potenza assoluta





viene a combaciare con quella ordinata, perché risulterà sempre conforme alla nuova legge costituita, sebbene al di fuori o in contrasto con quella precedente, ormai superata<sup>62</sup>.

Applicando tale distinzione a Dio, osserva Duns Scoto, Dio stesso può agire con potenza ordinata secondo le legge generali liberamente scelte dalla sua volontà dietro la presentazione dell'intelletto, ma può egualmente fare molte altre cose che sono al di fuori di quelle leggi stabilite, perché con la sua potenza assoluta può agire in molti altri modi, purché non includano contraddizione. Eppure, anche in questo caso l'azione divina risulterebbe ordinata, perché conforme alla bontà morale di una nuova disposizione degli esseri che rientra nel suo potere realizzare o non realizzare<sup>63</sup>.

Dio, perciò, può agire secondo una nuova legge morale, la cui rettitudine dipende interamente dalla sua volontà che l'ha stabilita; in tale nuova situazione la sua potenza assoluta sarebbe egualmente ordinata, poiché del tutto conforme alla nuova disposizione, o al nuovo corso degli enti liberamente fissato dal suo volere: "Perciò come può agire diversamente, così Dio può stabilire una legge retta diversa; se questa legge è stabilita da Dio, essa è retta, perché nessuna legge è retta se non in quanto è stabilita e accettata dalla volontà divina; e allora la potenza assoluta di Dio verso qualcosa, non si estende ad altro che verso ciò che sarebbe fatto ordinatamente, se fosse fatto; certamente non sarebbe fatto ordinatamente secondo quest'ordine (di legge), ma sarebbe fatto ordinatamente secondo un altro ordine, ordine che la volontà divina potrebbe stabilire in modo nuovo, così come può anche agire in modo nuovo"<sup>64</sup>.

62. Cf. *ibidem*, n.3-5 (Ed.Vat., VI, 363-365).

63. Cf. *ibidem*, n. 6-7 (Ed.Vat., VI, 365-366).

64. *Ibidem*, n. 8 (Ed.Vat., VI, 366): "Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret si fieret; non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere".





Per il Dottor Sottile, dunque, questo mondo e la legge morale degli essere razionali che li inclina al loro bene sono certamente una partecipazione della bontà essenziale divina e moralmente vincolanti, perché così voluti da Dio stesso; non però in modo tale che la volontà divina non possa con pari giustizia e rettitudine volere anche un ordinamento opposto a quello fissato, trattandosi di oggetti secondari al suo volere, cioè di enti non necessari, ma contingenti, pertanto come Dio può, senza contraddizione, determinarsi per la creazione di un mondo diverso, così può scegliere un diverso ordine di giustizia nei confronti di tali enti, sia per quanto attiene alle legge comuni che valgono universalmente, sia per ciò che concerne il giudizio sui casi particolari<sup>65</sup>.

«Tutta la teologia di Duns Scoto – osserva Etienne Gilson – è segnata da questa tesi veramente capitale: cioè che il primo atto libero che s'incontra nell'insieme dell'essere è un atto di amore». <sup>66</sup>

E siccome, per il nostro Dottore, senza libertà non c'è amore, essa segna tutta la sua metafisica e la sua teologia. Nella contingenza ne scopre il sigillo, e nella volontà divina la sorgente. Ora Dio non ha creato soltanto degli esseri contingenti nella loro esistenza ma, con un amore infinito, ha creato anche degli esseri contingenti nel loro agire, dotati di libertà, affinché questi Lo possano ri-amare.

La libertà non è quindi una scappatoia per fuggire l'ordine eterno impresso in tutte le cose dal Creatore; al contrario la libertà permette di entrare nella profondità di questo ordine che non è altro che amore; e l'uomo spirituale desidera approfondirne la profondità, non tanto con uno sforzo di penetrazione mentale, ma con un forte anelito di adeguazione interiore; vuole essere talmente fissato nel vero e nel bene e talmente libero da non più avere scelta, e adorare il mistero che l'avvolge e lo riempie come una presenza luminosa e amabile.

65. Cf. Ibidem, n. 9-12 (Ed. Vat., VI, 366-369).

66. E. GILSON, Jean Duns Scot – Introduction à ses positions fondamentales, Vrin, Paris 1952, 577.





Lungi dall'essere cieca,

«la libertà possiede una 'logica' interna che la qualifica e la nobilita: essa è ordinata alla verità e si realizza nella ricerca e nell'attuazione della verità»<sup>67</sup>.

La libertà 'intrinsecamente razionale' che permea tutto l'insegnamento di Duns Scoto porta l'uomo al grado più alto della vita spirituale. Ora, la distinzione tra la libertà innata dell'uomo che corrisponde all'*affectio commodi* e la libertà spirituale dell'*affectio iustitiae* permette di stabilire un altro rapporto tra la volontà e il bene.

È evidente che la volontà non può scegliere un oggetto in riferimento al bene senza che le sia prima presentato dall'intelletto come buono e desiderabile; ma il desiderio del bene in sé è una cosa diversa da quello del bene per me, della mia felicità. Nella ricerca di quest'ultima, ho bisogno del retto giudizio per optare per ciò che è giusto e stare nella verità; mentre nella ricerca del bene in sé, può darsi che sbagli nella mia scelta, ma l'orientamento interiore della volontà verso il bene stesso mi assicura di non sbagliare dal punto di vista della carità.

Potrò quindi forse essere nell'errore, ma non sarò fuori della Verità con una grande 'V', perché fissato nell'amore del vero bene. Ecco perché la libertà, tale che esce dall'insegnamento di Duns Scoto, non ha niente da fare con quella ricerca di autonomia che caratterizza il liberalismo; anzi, secondo il nostro beato, più la realtà spirituale della volontà si fortifica, più l'uomo è 'liberamente e necessariamente' ancorato nella carità.

Però l'uomo non può da solo giungere a un tale stato; ne ha il desiderio ma non la capacità naturale. Ed è proprio questa impossibilità che l'ha fatto errare, durante la storia, a proposito di ordine e di libertà; sia perché crede che, a forza di volontà, di rigore e di di-

67. GIOVANNI PAOLO II, Discorso all'O.N.U., 1995 ottobre 5, n. 12 in: IDEM, Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XVIII/2, Città del Vaticano 1998, 739.







sciplina, potrà in se stesso e negli altri vincere la sorgente di ogni disordine; sia perché si lascia prendere dal miraggio dell'indipendenza assoluta della propria attività e del proprio essere da ogni principio datogli dal Creatore <sup>68</sup>.

Davanti a questa incapacità naturale, Duns Scoto ci risponde che è Cristo la nostra libertà, perché Egli, con la sua Croce, vince il peccato e la morte e ci unisce all'amore con il quale ama il Padre e ci ama; perciò ci rende capace di seguire il suo comandamento nuovo, quello della perfetta carità:

*«Questo è il mio comandamento: che vi amiate gli uni gli altri, come io vi ho amati. Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici».* <sup>69</sup>

Con la sua dottrina fondata sull'amore, Duns Scoto mette in evidenza l'ordine della nostra origine e della nostra perfezione ultima. Mentre l'ordine della natura ci mantiene prigionieri del desiderio del proprio vantaggio, e non ci potrà mai dare la vera libertà, l'ordine eterno che Cristo è venuto a rivelare e a ristorare ci libera realmente e ci spinge a amare fino ad offrirci insieme a Lui, per la salvezza dei fratelli.

*«Questo è l'omaggio nel quale si rivela la più grande carità, che consiste nell'offrirsi sino alla morte per la giustizia. Dunque, la Trinità non concede all'uomo viatore nessuno aiuto in ordine alla salvezza se non in virtù di questa oblazione di Cristo sulla croce fatta da una persona diletteissima e con la più grande carità».* <sup>70</sup>

Alla fine dell'itinerario metafisico-teologico con il nostro beato,

68. J.-P. SARTRE: "C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles et l'acte est l'expression de sa liberté" (IDEM, *L'Être et le Néant*, Parigi 1943, 513).

69. Gv 15, 12-13.

70. "Tale obsequium est illud, in quo maxima apparet charitas, quod est offerre se usque ad mortem pro iustitia; ergo Trinitas nullum adiutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori, nisi in virtute hujus oblationis Christi in cruce factae, et a persona dilectissima et ex maxima charitate", *Ordinatio IV*, d. 2, q. 1, n. 8 [Ed. Vivès, XVI, 247ab].





possiamo vedere meglio la perfezione della nostra libertà e capire che solo con la grazia di Cristo, la possiamo realizzare. Infatti, la nostra volontà, lasciata a se stessa, è libera nel senso che, per natura, comporta la possibilità di autodeterminarsi, avendo iscritto in sé come fine il proprio bene. Ma non è lì la nostra libertà ultima. Accanto alla sua possibilità di autodeterminazione, la volontà è una facoltà spirituale dotata di razionalità, sulla quale la grazia di Cristo agisce, irrobustendola, cioè dandole una maggiore intensità di volere il bene in sé, e di rinunciare davanti ad esso al proprio vantaggio.

Con la crescita della razionalità della mia volontà, essa diventa dunque più forte e ha una maggiore capacità di governare la propria autodeterminazione. Ora è proprio questa razionalità che Cristo, con la sua grazia, viene a perfezionare. La forza di Cristo mi permette di avere il dominio sulla mia libertà naturale, liberandomi dalla sua inclinazione immoderata verso il proprio vantaggio per dirigermi verso il bene infinito, che diventa pure il mio bene. Così Cristo, con la sua libertà infinita, irradia la sua forza sulla mia libertà finita e la libera veramente. Questa liberazione divina è la mia libertà spirituale.

Nel pensiero di Duns Scoto, i precetti che non riguardano direttamente Dio sono semplicemente *multum consona*, cioè molto adatti al raggiungimento del fine ultimo, ma tale loro convenienza con il fine non autorizza di classificarli come legge naturale in senso rigoroso, dato che il fine potrebbe venire conseguito anche in altri modi di operazione, diversi da quelli previsti da essi. Ciò è pienamente coerente con la concezione metafisica scotiana circa la relatività o contingenza di tutto ciò che è creato che non può rivendicare alcuna assolutezza né nel suo essere né nel suo operare, ed è per questo che essi possono essere dispensati e di fatto nella Bibbia leggiamo che Dio più volte dispensò alcuni uomini dall'osservanza di essi.

Come rispondere, allora, all'obiezione di chi contesta tale opinione in nome del Vangelo e di San Paolo, i quali solennemente dichiarano che il precetto supremo dell'amore di Dio si compie perfettamente





nell'amore del prossimo, esplicitato appunto dai comandamenti della II tavola, e pertanto pure questi dovranno essere considerati come strettamente appartenenti alla legge naturale, almeno quali conclusioni, o conseguenze del primo comando fondamentale dell'amore divino? L'amore perfetto di Dio, infatti, comporta che pure gli altri, cioè il prossimo, amino Dio, e appunto in ciò consiste il vero amore del prossimo sorgente dalla carità teologale<sup>71</sup>.

La risposta di Duns Scoto è molto articolata e sembra quasi audace in alcune sottili distinzioni e negazioni. Innanzi tutto, egli afferma che il precetto "ama il Signore Dio tuo", in quanto affermativo non è semplicemente pertinente alla legge naturale, né stabilisce quando si debba porre tale atto di amore, come si è rilevato sopra a proposito del terzo comandamento sull'obbligo del culto; soltanto nella forma negativa di «non odiare Dio», esso è rigorosamente legge di natura, ma da questo non consegue che si debba volere che il prossimo ami Dio<sup>72</sup>.

Dal precetto affermativo di amare Dio non deriva che necessariamente io debba volere che tutti gli uomini amino Dio assieme a me, ma solo quelli la cui amicizia è gradita e accolta da Dio stesso; ora, la legge naturale non è in grado di certificarmi di ciascuno se il suo amore sia accettato da Dio, dato che non conosciamo la predestinazione divina nei riguardi dei singoli<sup>73</sup>.

Inoltre, anche supponendo che volere che il prossimo ami Dio con me appartenga alla legge di natura in senso stretto, non da questo,

71. Cf. ibidem, n. 9 (IX, 906-907).

72. Ibidem, n. 10 (IX, 907): "Ad hoc potest tripliciter responderi. Primo modo, quod illud praeceptum, Diliges Dominum Deum tuum, non est simpliciter de lege naturae, inquantum est affirmativum, sed inquantum est negativum prohibens oppositum. Non odire enim est simpliciter de lege naturae; sed an aliquando amare, dubitatum est supra in tertio praecepto; nunc autem ex illa negativa non sequitur, quod volendum sit proximo diligere Deum, licet sequeretur ex affirmativa illa, de qua non est certum quod sit de lege naturae, stricte loquendo".

73. Ibidem: "...non autem est certum ex lege naturae de quocumque, quod eius dilectio acceptetur a Deo dilecto".





tuttavia, debbono derivare i precetti della II tavola, poiché è ancora possibile che io voglia sì che il prossimo ami Dio, ma non mi senta tenuto a rispettare la sua vita corporale, la fedeltà coniugale, la proprietà dei beni...

Secondo il Dottor Sottile, infatti, la volontà del precetto dell'amore divino da parte del prossimo, come verità necessaria scaturente dai principi pratici, potrebbe pure coesistere con il non volere per il prossimo quei beni che sono contemplati nei comandamenti della II tavola, trattandosi in essi di verità non necessarie, cioè di realtà contingenti<sup>74</sup>.

Alle citazioni autoritative di Cristo e dell'Apostolo, pertanto, Duns Scoto ritiene che si debba rispondere che attualmente solo *de facto* Dio ha spiegato l'amore del prossimo in un senso più esteso di quello esigito, in quanto esso deriva dalla legge naturale (il puro volere che anche il prossimo ami Dio), includendovi il volergli quei beni che sono elencati nel decalogo. Certamente, quindi, oggi si deve adempiere alla legge dell'amore di Dio e del prossimo nel modo inteso dal divino legislatore nel Vangelo, che vi annette i comandamenti della II tavola; ma questa ulteriore determinazione non deriva "dai primi principi della legge di natura"<sup>75</sup>. Rispondendo ad alcune obiezioni iniziali, infine, il Beato precisa che, sebbene alcune verità, sia speculative che pratiche, siano per se stesse accessibili alla pura ragione naturale, tuttavia, nel caso di un popolo alquanto rozzo o moralmente corrotto, fu quanto mai opportuna la rivelazione di quelle verità da parte di Dio, cioè mediante gli obblighi e i divieti contenuti nel decalogo, la cui II tavola si è dimostrata non essere evidente per sé, in forza dei puri termini dei principi morali espressi, ma bisognosa di

74. Ibidem, n. 11 (IX, 907) : "...et per consequens possunt ista duo stare simul, scilicet me velle proximum diligere Deum, sicut ego debeo Deum diligere, sicut quoddam verum necessarium conclusum ex principiis practicis ; et me nolle proximo hoc bonum , vel illud cuius est expressivum praeceptum secundae tabulae, cum non sit verum necessarium".

75. Cf. ibidem, n. 12 (IX, 907).





una dichiarazione positiva esplicita<sup>76</sup>.

Alla difficoltà secondo cui la legge naturale obbliga sempre in qualsiasi situazione storica dell'umanità, mentre il decalogo non poteva obbligare nello stato di innocenza in cui non era ancora stato promulgato, Duns Scoto risponde che allora tutti vi erano tenuti, perché quei precetti “erano impressi nel cuore dell'uomo”, o per qualche insegnamento esterno concesso da Dio, appreso dai progenitori e poi con facilità tramandato ai figli senza alcuna scrittura, stante la facilità di memoria e la longevità di quelle prime popolazioni<sup>77</sup>. Quanto poi ai fatti biblici, Duns Scoto afferma che almeno nel caso del furto dei beni degli egiziani non ci fu una vera dispensa dal VII comandamento, perché gli ebrei effettivamente non si appropriarono di qualcosa di alieno, bensì di proprio loro concesso dalla superiore signoria divina su tutti i beni della terra, sia anche in forza di una giustizia loro dovuta in seguito ai duri servizi prestati all'Egitto dei lavori forzati<sup>78</sup>.

## 2. Le forme del diritto naturale

Dalla suprema libertà del volere divino nei confronti del mondo creato, del quale non bisogna mai scordare l'essenziale contingenza, Duns Scoto deriva una diversa valutazione della legge naturale, e della sua dispensabilità, che lo trova in contrasto con la soluzione e l'interpretazione fornite da S. Tommaso d'Aquino e dalla

76. Ibidem, n.13 (IX, 910): “...ita, etsi aliqua concupiscentia posit concludi esse contra legem naturae, hominibus tamen corruptis non erat notum esse contra legem naturae; ideo necessarium fuit explicare per legem datam”.

77. Cf. ibidem, n. 14 (IX, 910-911).

78. Ibidem, n. 15 (IX, 911): “Et ad aliud, quod tangebatur in primo argumento de filiis Israel spoliatis Aegyptios, potest dici, quod ibi non dispensavit contra praeceptum de furto, quia ipsi non acceperunt simpliciter alienum: tum quia Deus erat superior dominus, et portuit transferre dominium illarum rerum in eos...tum etiam, quia filii israel serviendo Aegyptiis meruerant tanta recipere, licet = Aegyptii nolent ea reddere”.





sua scuola, come appare nettamente dalla discussione che lui affronta nella distinzione 37 del III libro dell'*Ordinatio*, ove analizza il problema «se tutti i precetti del decalogo appartengono alla legge di natura»<sup>79</sup>.

Com'è noto, secondo l'Aquinate i precetti del decalogo appartengono tutti all'ordine naturale essenziale della prassi, in quanto dirigono gli atti umani al loro ultimo fine, che consiste nella gloria di Dio, e all'ordine della giustizia che deve instaurarsi nei rapporti tra gli uomini. Come tali, essi sono immutabili ed indispensabili, perché rispondenti in pieno all'intenzione del legislatore e all'ordine della giustizia per conseguire il bene comune; ciò non toglie, tuttavia che in alcuni casi particolari essi possano venire dispensati o sospesi perché è mutato l'oggetto stesso del divieto, per l'autorità divina o anche semplicemente umana: «I precetti del decalogo, quanto alla ragione di giustizia che contengono, sono immutabili; mentre quanto ad un'altra determinazione per l'applicazione dei singoli atti, come questo o quello sia omicidio furto adulterio o no, sono certamente mutabili: alcune volte lo sono per la sola autorità divina, in quelle cose che sono stabilite solo da Dio, come il matrimonio ed altri simili; altre volte anche per autorità umana come in quelle cose che sono connesse con la giustizia degli uomini. In questi casi, gli uomini fanno le veci di Dio, ma non su tutto»<sup>80</sup>.

In maniera immediata o mediata, secondo S. Tommaso, i comandamenti del decalogo sono principi pratici evidenti per sé, cui spontaneamente l'intelletto e la volontà umana danno il loro

79. *Ordinatio*, III (IX, 857-914): «Utrum omnia praecepta decalogi sint de lege naturae».

80. *Summa theologiae*, I-II, q.100, a. 8, ad 3um: «Sic igitur praecepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiae quam continent, immutabilia sunt. Sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem a singulares actus, ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non hoc quidem est mutabile quandoque sola auctoritate divina, in his scilicet quae a solo Deo sunt instituta, sicut matrimonio, et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humana, sicut in his quae sunt commissa hominibus iurisdictioni. Quantum enim ad hoc, homines gerunt vicem Dei: non autem quantum ad omnia».





proprio assenso, e contengono tutti una bontà o una malizia formale in se stessi che è decisiva rispetto al conseguimento o alla perdita del fine ultimo; essi sono comandati o vietati appunto per tale bontà e malizia intrinseca, non viceversa, cioè quasi la loro moralità derivi dal fatto del comando stesso<sup>81</sup>.

In tal senso, come spiega con decisione Duns Scoto ridicolizzando il pensiero dell'interlocutore, nemmeno Dio può assolutamente dispensare dai comandamenti: «ciò che è illecito per sé non può diventare lecito per l'intervento di nessuna volontà»<sup>82</sup>.

Pertanto le dispense che sembrano essere state concesse nella Bibbia, non sono effettivamente tali, perché non potrebbero mai toccare l'atto formalmente immorale che è contemplato nel comando o nel divieto del decalogo, bensì riguarderanno un corrispettivo atto in generale in quanto rivestito di altre circostanze che lo sottraggono al decalogo stesso.

Ma questo tipo di spiegazione non convince il Dottor Sottile. La dispensa non significa affatto che, restando immutato il precetto, sia lecito agire contro di esso, bensì «dispensare est revocare praeceptum, vel declarare qualiter debeat intelligi». Perciò anche nel caso dell'uccisione di un uomo, rimanendo immutate le circostanze, solo se Dio può rendere non proibito quell'atto allora si avrà una vera dispensa, come avvenne per le leggi cerimoniali antiche, che rimanendo le stesse tuttavia non obbligarono più; se invece, nemmeno Dio potesse renderlo lecito, come pensa l'Aquinate, trattandosi di un atto formalmente immorale, allora qualsiasi dispensa risulterebbe impossibile e non si spiegherebbero i casi biblici menzionati<sup>83</sup>.

81. Cf. etiam ibidem, a. 1c.

82. Ordinatio, III, d. 37, n. 3 (IX, 878): "Qod enim ex se est illicitum, non videtur posse fieri licitum per aliquam voluntatem".

83. Cf. ibidem, n. 3 (IX, 878-879).





Approfondendo l'argomentazione critica, Duns Scoto poi richiama la sua dottrina circa la libertà del volere divino anche nei confronti dell'intelletto in tutto ciò che non riguarda l'essenza di Dio; se invece fosse vera l'opinione tomista che i precetti del decalogo sono proposizioni vere e necessarie in forza dei propri termini, precedentemente al qualsiasi atto del volere, allora anche l'intelletto divino le dovrebbe conoscere come assolutamente vere e necessarie in se stesse, e pertanto la volontà sarebbe tenuta necessariamente a conformarsi ad esse, sotto pena di non essere una volontà retta: «e così si pone in Dio la ragione della scienza pratica: che è negato nel primo (argomento)», dove si è dimostrato che quella volontà «non tende nient'altro da sé, se non contingentemente»<sup>84</sup>.

Insomma, la moralità dell'omicidio, del furto o di altri comandamenti non è, secondo Duns Scoto, una verità necessaria in se stessa a pari di ciò che concerne l'essenza di Dio, bensì essa viene determinata dalla volontà divina che nell'ordine delle creature contingenti ha scelto e stabilito questo modo di relazioni essenziali tra di esse, sebbene non per questo quelle relazioni possano dirsi assolute e immodificabili.

Per risolvere la questione, il teologo francescano distingue due forme di legge naturale: una molto stretta e rigorosa comprendente quei principi pratici che sono evidenti in base ai loro stessi termini, oppure le conclusioni che ne scaturiscono in modo necessario<sup>85</sup>; un'altra in senso più largo, riguardante quei principi o conclusioni che non sono assolutamente necessari per il conseguimento del fine ultimo, come appaiono essere i comandamenti della cosiddetta "seconda tavola", la cui osservanza o disobbedienza non sembra in grado di acquisire o di stornare dalla bontà del fine ultimo il

---

84. Cf. *ibidem*, n. 4 (IX, 879).

85. *Ibidem*, n. 5 (IX, 898): "Ad quaestionem igitur dico quod aliqua possunt dici esse de lege naturae dupliciter. Uno modo tanquam principia practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis: et haec dicuntur esse strictissime de lege naturae".







soggetto agente<sup>86</sup>.

Il contrario, invece, si deve dire dei precetti della prima tavola, soprattutto dei primi due: «Non avrai altro Dio fuori di me» e «Non nominare il nome di Dio invano» Ambedue appartengono certissimamente alla legge di natura in senso stretto, perché Dio è da amarsi come Dio, e perciò necessariamente non si deve adorare alcun altro al di fuori di Lui né gli si deve fare irriverenza. È evidente che neanche Dio potrebbe dispensare da questi due precetti; nessuno potrebbe mai fare lecitamente qualcosa che vada contro tali proibizioni<sup>87</sup>.

Forti esitazioni, invece, dimostra il Dottor Sottile nei confronti del terzo comandamento, di rendere culto a Dio in un determinato tempo; egli sembra inclinare a recensirlo tra i precetti della seconda tavola, perché rasenta la *fallacia figurae dictionis*, il passaggio dalla determinazione indistinta dell'obbligo di un qualche culto in un tempo indeterminato alla determinazione dell'atto esplicito di culto in un tempo determinato<sup>88</sup>.

In senso largo appartengono certamente alla legge di natura tutti i precetti della “seconda tavola”, perché, sebbene non siano principi pratici immediatamente evidenti dai loro stessi termini né come tali afferrati con necessità da parte dell'intelligenza, tuttavia la loro moralità è “molto consona” alle esigenze della legge naturale rigorosa: “*quia eorum rectitudo valde consonat primis principiis practicis necessario notis*”.

Come esemplificazione di tale convenienza, o opportunità, dei precetti secondari alla legge naturale, Duns Scoto adduce il caso della

86. Ibidem, n. 8 (IX, 898): “Alio modo dicuntur aliqua esse de lege naturae, quia sunt multum consona illi legi, licet non sequantur necessario ex principiis practicis, quae nota sunt ex terminis, et omni intellectui apprehendenti sunt necessario nota, et hoc modo certum est omnia praecepta etiam secundae tabulae esse de lege naturae, quia eorum rectitudo valde consonat primis principis practicis necessario notis”.

87. Cf. ibidem, n. 6 (IX, 898).

88. Cf. ibidem, n. 7 (IX, 898).





proprietà privata, che in una situazione di debolezza o carenza morale, quale è evidente nell'esperienza comune per cui ciascuno pensa più volentieri ad accumulare beni per se stesso che non in favore della comunità, appare una istituzione più conveniente al mantenimento della pace sociale nello stato, sebbene per sé non derivi necessariamente dal principio naturale: "*pacifice esse vivendum in communitate, vel politia*", dato che questo risultato potrebbe essere ottenuto egualmente anche nell'ipotesi della comunione dei beni e dei possedimenti<sup>89</sup>.

In conclusione, Duns Scoto stesso sintetizza chiaramente la sua posizione nei confronti delle soluzioni degli altri teologi: "In sintesi, primo: nego che tutti i precetti della II tavola appartengano alla legge naturale, in senso rigoroso; secondo: concedo che i primi due precetti della I tavola appartengano alla legge naturale in senso rigoroso; terzo: dubito circa il terzo precetto della I tavola; e quarto: concedo che tutti gli altri precetti appartengano alla legge naturale"<sup>90</sup>.

---

89. Cf. ibidem, n. 8 (IX, 898-899).

90. Ibidem: "Sic igitur omnia recolligendo, primo negatum est omnia praecepta secundae tabulae esse de lege naturae, stricte loquendo. Secundo concessum est duo prima primae tabulae esse de lege naturae, stricte loquendo. Tertio dubitatum est de tertio primae tabulae praecepto; et quarto concessum est omnia esse de lege naturae, large loquendo".



**C**irca cre  
ationē. In hoc 2<sup>o</sup>  
ut dictū ē in lectōe  
tractat magr de deo  
quantū ad cālitatē  
eius p̄mariā 7 hoc

circa cālitatē triplicis cause quā habz  
respectu creature. **P**rimo p̄ circa h  
vtrū p̄ cālitās respectu oīum cābiliū  
de necessitate sit in trib<sup>9</sup> p̄sonis  
ligo resp̄cū oīuz cābiliū in d  
h de necessitate ita qd nō pos  
tribus. qd nō. Ric. de trīnī. li. 3. c. 10. **S**  
tū eēt vna p̄sona adhuc eēt in ea ple  
nitudo potētīe 7 sapīe. ḡ posset pducē  
omne possibile. **I**te actio ē suppositi.  
igit̄ pluriū suppositoꝝ plures actōes.  
igit̄ triū p̄sonaz nō pōt eē vna actio.  
igit̄ nec vna potētīa actiua vel vna cā  
litas respectu oīuz cābiliū. qz cuius ē  
potētīa ei<sup>9</sup> ē act<sup>9</sup>. p̄ de somno 7 vigilia.

**P**̄ sic se bz p̄n<sup>m</sup> opatōis ad p̄n<sup>m</sup> ita  
opatio ad opatōez. bec p̄positio p̄z in  
potētīa sensitīua itellectīua 7 volītīua  
7 actib<sup>9</sup> eaz. s̄ p̄n<sup>m</sup> creatōis ē aliquid  
eēntiale qz cōe trib<sup>9</sup>. 7 tale ē p̄us aliq<sup>o</sup>  
notionalī siue p̄sonali. igit̄ 7 actio acti  
one. **C**ōn. p̄sone diuīne plus p̄ueni  
unt q̄ s̄ba 7 v̄tus in creatura. s̄ ista n̄  
p̄nt separi in opatōe. ḡ nec ille. **I**te  
bonitas dei p̄supponit̄ bonitati creatu  
re. ḡ p̄ductio p̄ductioni. **H**ic dicit̄ ab  
henrico q̄olibeto. 6<sup>o</sup>. q. 2. vide ibi. **C**  
ōn istud ē videt̄ sc̄ari qz nē formalē

nō ē sapiēs sapiā genita. s̄ bz  
latīnū. s̄ vt pducens bz pduc  
b̄ns nō ē in actu formalī eo  
nec formalī agit actōe illa rel  
habitū siue illud qd habet ē f  
rō agēdi. **V**idet̄ etiā vltra sc̄a  
7. s̄. s̄. nō creent. qz cōiter form  
agēdi nō agit illa actōe resp̄cū  
formalī rō agēdi. **E**t si dicat̄  
creat 7 s̄. s̄. creat nentra tū p̄sona

## Parte Quarta

**P**refea 2<sup>o</sup>. q̄ro qd intelligi  
etiā dispositiua v̄l disponēte  
affectatē. aut enī ista sunt ap  
v̄bo 7. s̄. s̄. aut sunt p̄p̄a. s̄ app  
f̄m v̄itatē sunt cōia trib<sup>9</sup>. 7 ita  
ne nō sunt p̄ime rōes form  
andi. s̄ s̄r p̄p̄a cū dicūt respe  
ad creaturas. qz f̄m ip̄z dispo  
respectū rōis ad disposita. ḡ  
spect<sup>9</sup> rōis ē p̄p̄i<sup>9</sup> alicui p̄sone  
qd ē improbātū. di. is. p̄mi li.  
7 di. 27. p̄mi de verbo. **P**̄ qz  
idēis p̄acticis qd nō sunt i p  
v̄bo ac si vna p̄sona non suffi  
p̄ductionē videt̄ eē 2 aug. is.  
13. vel. 36. iō v̄bū hoc vere v̄  
q̄cqd ē in ea scia de qua genit  
ip̄o ē. qd aut̄ in ea nō ē nec in  
paulo post. **N**onit oīa de<sup>9</sup> i seip̄  
7 in filio. 7 post. **D**ia q̄ sunt i  
p̄p̄oset̄ eoz simul videt̄ f̄m





# L'interpretazione del diritto naturale attraverso le tavole del decalogo

**P**er evidenziare l'influsso del diritto naturale sull'ordine morale e sul suo fondamento secondo l'insegnamento del Dottor Sottile, è d'uopo tener presente la dottrina del cristocentrismo, anche se a grandi linee e limitatamente all'influsso in campo antropologico, specialmente ciò che riguarda il concetto di uomo «*imago Christi*» e il concetto di persona come «*ultima solitudo*» e «*relatio transcendentalis*».

## 1. Interpretazione filosofica

**C**risto riceve dal Padre il primato dell'amore, ed è Cristo, che ritorna l'amore al Padre in modo infinito. Nello stesso tempo, Cristo costituisce il ponte per poter veicolare l'amore di Dio anche negli altri esseri secondo il grado di partecipazione alla sua vicinanza. L'essere umano non vale per se stesso; viene creato a immagine di Cristo per conservare la dipendenza da Dio, che si concretizza in quella che Duns Scoto chiama «*potentia obedientialis*». Questo è un legame ontologico espresso con il concetto teologico dell'«*imago*».

Se questo è il punto focale, per conseguenza, tutto ciò che è fuori di Cristo deve appartenere a Cristo per poter rientrare nel circolo dell'amore. Tutta la creazione, l'uomo e le cose, più che «*imago Dei*», sono «*imago Christi*», per assicurare proprio questo ritorno nell'amore.

Attraverso questo legame obbedienziale si evince anche il concetto





di persona: chi è consapevole di dipendere da Dio si costituisce “persona”. Dice infatti il vangelo: «Non chi mi dice ‘Signore, Signore’, ma colui che fa la mia volontà», cioè chi riconosce la presenza di Dio, e quindi il rapporto con Dio: ecco l'*imago*. Tutte le definizioni della persona non hanno rapporto con Cristo, però l'unico rapporto che l'uomo può stabilire con Dio è tramite Cristo; il concetto di persona è basato su Cristo.

Dopo questi brevi cenni generali, si cercherà di tracciare le linee essenziali del pensiero di Duns Scoto sulla legge naturale come criterio fondativo dell'ordine sociale, alla luce di alcune «*distinctiones*» dell'*Ordinatio*, che affrontano specificatamente il nostro tema. Dalla loro analisi risulta con chiarezza il legame di continuità tra ordine morale e ordine sociale, e inoltre la novità di impostazione e di accentuazione da essa recata per un approfondimento della filosofia della prassi, non dissimile da alcune problematiche che sono anche attualmente oggetto di dibattito

## 2. L'interpretazione dommatica

Per parlare di etica in Scoto occorre partire dalla sua grande distinzione tra «teologia dei necessari» e «teologia dei contingenti»<sup>91</sup>. Secondo il maestro francescano, necessario in senso assoluto è solo l'essere infinito di Dio, la sua vita intratrinitaria; contingente, invece, è tutto ciò che concerne l'universo creato e finito, il quale non ha in sé la ragione del proprio esistere ma la deriva unicamente dalla volontà divina. Bisogna stare attenti che «necessario» non si oppone a libero, bensì a «contingente»; ciò che è «libero» si oppone invece a ciò che è «naturale», cioè meccanicisticamente determinato dalle sue cause antecedenti. In questo modo il Dottor Sottile può dire che la volontà divina ama necessariamente la propria essenza, però que-

---

91. Cf. *Ordinatio*, I, prologus, n.150-171 (Ed.Vat., 314.344).





st'atto di amore rimane un atto libero, perché la libertà è l'essenza stessa della volontà, e una volontà non libera scadrebbe a natura.<sup>92</sup> Da questa prima divisione dell'essere scaturiscono fondamentali conseguenze di ordine ontologico ed etico<sup>93</sup>.

Per Duns Scoto la volontà è una perfezione pura o assolutamente semplice (*simpliciter simplex*); essa esiste perciò formalmente in tutta la sua pienezza in Dio stesso, dato che nel suo concetto non include alcuna limitazione o scarto ontologico<sup>94</sup>.

La volontà divina vuole con necessità un unico oggetto: l'essenza stessa di Dio, poiché solo questa è un bene infinito che non può non essere voluto senza contraddizione; tutto il resto, invece, è un bene soltanto possibile e contingente, e, quindi, non costituirà mai l'oggetto motivo primario della volontà, bensì il termine di una libera decisione.<sup>95</sup> Secondo Duns Scoto, infatti, far dipendere l'intelletto o la volontà divini da qualcosa all'infuori di Dio significherebbe un loro svilimento rispetto all'infinita perfezione del loro oggetto proprio:

«Solo l'essenza divina può essere la ragione prima dell'agire tanto dell'intelletto divino quanto della volontà, perché se qualcos'altro potesse esserne la ragione, la potenza divina sarebbe svilita».<sup>96</sup>

La volontà divina, però, nel pensiero di Duns Scoto, è una potenza

92. Quaestiones quodlibetales, q. XVI, n. 8 (XII, 454): "voluntas divina necessario vult bonitatem eam, et tamen in volendo eam est libera", e al n. 9: "possibile est aliquid liberum, stante libertate, necessario agere".

93. W. HOERRES, La volontà come perfezione pura in Duns Scoto, Padova 1976, 81-130.

94. Ordinatio, II, d. 44, q. un., 2 (VI/2, 1076): "Libertas absolute est perfectio simpliciter, unde formaliter ponitur in Deo"; e Ibidem, d. 37, q. 2, n. 9 (VI/2, 995): "voluntas in communi est perfectio simpliciter, propter quod ponitur formaliter in Deo".

95. Ordinatio, I, d. 39, Appendix., n. 22 (ed. Vat., VI, 427): "Voluntas divina nihil aliud necessario respicit pro obiecto, ab essentia sua; ad quodlibet ergo aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi".

96. Ordinatio, III, d. un., n. 5 (VII/2, 692): "Sola autem essentia divina potest esse prima ratio agentis tam intellectui divino, quam voluntati; quia si aliquid aliud posset esse ratio agentis, vilesceret illa potentia".





sommamente razionale<sup>97</sup>; nell'ordine naturale e in quello soprannaturale Dio è sempre un agente "*ordinatissime volens*", che stabilisce dapprima il fine supremo da raggiungere, la gloria divina, e poi in riferimento a quello dispone in un mirabile ordine gerarchico la serie dei mezzi convenienti alla sua realizzazione<sup>98</sup>.

Anche nella creazione degli enti finiti la volontà divina non opera a capriccio, bensì attua la loro essenza puramente possibile (indifferente all'essere o al non essere) secondo il modo con cui essa è concepita dall'intelletto divino stesso. Se scotinianamente è permesso dire che gli enti finiti non sono voluti perché buoni in se stessi, ma, viceversa, intanto sono buoni in quanto sono voluti, perché è solo la libera decisione dell'amore di Dio che li gratifica dell'esistenza in atto tra infiniti altri possibili mai recati a realizzazione, ciò tuttavia non toglie la loro intrinseca intelligibilità, corrispondente alla previa conoscenza dell'intelletto divino che così li presenta alla scelta della sua volontà.<sup>99</sup>

Non diversamente dagli altri dottori scolastici, dunque, pure in Duns Scoto si riscontra una duplice realtà metafisica che costituisce come il fondamento immutabile di ogni scelta della volontà: l'essenza divina da un lato, e l'essenza dei possibili dall'altro. Il Dottor Sottile dichiara sovente che nemmeno Dio può fare mai qualcosa che violi il principio di non contraddizione<sup>100</sup>; la realtà dell'essere, dunque, sia infinito che finito, diviene lo sbarramento invalicabile sul quale devono misurarsi i principi direttivi della prassi: bene o morale sarà tutto ciò che è conforme e promuove la natura dell'agente; male o

97. *Ordinatio*, II, d. 25, n. 19 (VII/2, 883): "*Volitio est effectus posterior intellectione naturaliter...Propter illum ordinem necessarium (inter intellectionem et volitionem) non potest causari volitio a voluntate nisi prius causetur ab intellectu intellectio*".

98. *Ordinatio*, II, d. 32, n. 6 (VII/2, 692-693); *Reportata parisiensia*, III, d. 7, q. 4, n. 2 (XI/1, 450-451).

99. Cf. A. B. WOLTER, *The philosophical theology of John Duns Scotus*, 181-206

100. *Ordinatio*, II, d. 7, n. 18 (VI/2, 570): "*Absoluta est (potentia Dei) respectu cuiuslibet, quod non includit contradictionem*".







immorale, quello che è contrario e ostacola la sua crescita e perfezione.

La grande differenza, invece, che distingue Duns Scoto dagli altri pensatori medievali si ritrova nell'accezione che egli pone della diversità abissale tra l'essere infinito e l'essere finito, cioè tra Dio e il mondo. Da questa concezione metafisica scaturisce logicamente un diverso impianto dell'etica, in quanto l'unico principio pratico che ne deriva per la volontà è che soltanto Dio rappresenta l'oggetto, o il bene necessario che non può non essere voluto; tutto il resto, invece, cioè l'universo della finitudine, o degli enti contingenti, costituisce un bene solo relativo, che può essere voluto e anche non voluto, voluto in un modo o anche in un altro, con una certa banda di oscillazione per quanto concerne le norme operative, dipendente dalla sua contingenza metafisica<sup>101</sup>.

È evidente, pertanto, che tale volontarismo con cui Scoto esalta la libertà divina nei confronti della concezione necessitarista greco-araba, ha dei riflessi immediati nella concezione dell'ordine naturale del mondo e della stessa legge morale naturale; diversamente dal filone cristiano, abbastanza consistente, che aveva fatta propria la visione stoica della legge naturale con i caratteri dell'impersonalità e della rigidità fatalistica, il teologo francescano concepisce l'attuale ordinamento mondano, fisico ed etico, come qualcosa di sospeso alla libera scelta di Dio, il quale avrebbe potuto attuarne anche un altro diverso da questo, che non è certo il migliore dei mondi possibili<sup>102</sup>.

Ora, mentre è scontato che per il Dottor Sottile, finché duri quest'ordine siamo moralmente tenuti a custodirne le legge operative, nulla vieta tuttavia di ipotizzare una sua revoca o un cambiamento,

101. Nella stessa linea interpretano il pensiero scotiano E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, 240-255; M. DAMIATA, *L'etica di G. Duns Scoto*, 91-115; B. BONANSEA, *l'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, 211-251.

102. Cf. A. B. WOLTER, *The philosophical theology*, 161-162.





anche parziale, nei quali possa divenire lecito ciò che nell'ordine attuale sarebbe invece gravemente immorale. È su questo punto che si profila già il dissenso più netto con la dottrina tommasiana dell'immutabilità della legge naturale e dell'interpretazione delle sconcertanti dispense concesse da Dio nella Bibbia nei confronti di alcuni perentori precetti del decalogo circa l'inviolabilità della vita umana (il sacrificio di Isacco), la santità del matrimonio (il caso del profeta Osea), l'intangibilità dei beni altrui (il furto degli ebrei agli egiziani)<sup>103</sup>.

Per cogliere l'originalità di Scoto su questi temi analizziamo più puntualmente quanto egli scrive nell'*Ordinatio*, cominciando dalla distinzione 44 del primo libro, in cui egli si domanda: Se Dio possa creare una cosa in modo diverso da come aveva stabilito fosse creata<sup>104</sup>.

### 3. L'interpretazione morale

Sarebbe del tutto erroneo da queste prime determinazioni metafisiche del fondamento della moralità per quanto riguarda l'ordine creato, voler concludere in Duns Scoto la norma morale della prassi rimane ancorata unicamente ad una misteriosa decisione della volontà divina, che sfugge alla nostra ragione, e, quindi, soltanto mediante la rivelazione l'uomo potrebbe venire istruito sui propri doveri pratici, come purtroppo comunemente si scrive intorno al pensiero scotiano. Si è detto sopra che la volontà divina è una potenza razionale, non arbitraria, e che pur avendo un rapporto del tutto contingente con l'universo creato, cioè con tutto ciò che non concerne

---

103. Cf. E. GILSON, Jean Duns Scot, Paris 1952, 574-624; P. ZAMAYON, La ley natural en la filosofía de Escoto, in Duns Escoto y las corrientes filosóficas, 141-175.

104. *Ordinatio*, I, d. 44 (VII, 363-369): "Utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri".





la sua stessa essenza, tale rapporto è guidato sempre da un volere “ragionevolissimo e ordinatissimo”, perché tutto ciò che Dio crea lo fa sempre con ragione.

Sebbene il principio supremo della prassi sia l'amore di Dio (*Deus est diligendus*), principio che precede la determinazione della stessa volontà divina<sup>105</sup>, ciò non significa che le altre leggi dell'agire siano svincolate da qualsiasi riferimento alla realtà del soggetto agente, alla natura oggettiva dell'atto compiuto ed alle diverse circostanze in cui esso viene posto, specialmente all'intenzionalità soggettiva, o al fine per cui viene compiuto.

Benché ammetta la possibilità di atti umani indifferenti, Duns Scoto concorda con la tradizione comune dei teologi che l'atto umano è specificato moralmente dalla realtà oggettiva e da soggetto agente, secondo un giudizio che la retta ragione dell'agente determina come conveniente o meno sia all'atto che al suo autore. Distinguendo, infatti, la verità dell'intelligenza che dipende unicamente dalla sua conformità con l'oggetto, da quella della volontà, il maestro francescano sottolinea che la verità o la bontà della volontà non dipende dal solo oggetto ma da tutte le altre circostanze e specialmente dal fine; per questo è da notare che ogni nostra volizione e soprattutto ordinata verso il fine ultimo, che è l'*alfa* e l'*omega*, il principio e la fine<sup>106</sup>.

La bontà morale, secondo Duns Scoto consiste, nell'integrità di tutte quelle proprietà che la retta ragione dell'agente giudica come doverosamente convenire all'atto stesso e al soggetto che lo compie; in questo senso, essa è una bontà “accidentale”, che si aggiunge cioè a quella ontologica o primaria dell'ente in questione; inoltre, appar-

105. Cf. *Ordinatio*, IV, d. 46, q. 1, n. 3 e 10 (VIII, 238 e 253); *Reportata parisiensia*, IV, d. 28, n. 6 (XI/2, 787).

106. *Ordinatio*, I, d. 48, q. un., n. 5 (Ed. Vat., VI, 388-389): “Bonitas voluntatis non dependet a solo obiecto, sed ab aliis omnibus circumstantiis, et potissime a fine: propter quod notandum est quod omnis nostra volitio potissime ordinata est ad finem ultimum, qui est alpha et omega, principium et finis”.





tiene solo agli enti dotati di intelligenza e di volontà, in quanto solo questi sono capaci di una conoscenza giudicativa di tale convenienza richiesta e soli hanno il potere di decidere o meno sulla posizione dei propri atti. La ragione, pertanto, costituisce come la regola intrinseca della moralità dell'atto, e si esige che l'atto venga liberamente posto secondo il suo giudizio, anche se fosse involontariamente erroneo, affinché sia qualificato come moralmente buono<sup>107</sup>.

La ragione, per formulare il suo giudizio di convenienza circa l'atto o il soggetto, deve muovere da qualcosa di presupposto e dato come certo: tale punto di partenza essenziale al giudizio di moralità è fornito dalla natura dell'agente, dalla facoltà con cui agisce e dalla natura essenziale dell'atto. È appunto in base alla realtà essenziale di questi tre elementi che la ragione è in grado di decidere la convenienza o meno di un certo atto, e pertanto di definirne la moralità. Si può qui rilevare con estrema chiarezza quanto anche per il Dottor Sottile risulti indispensabile radicare il fondamento dell'etica su dei principi ontologici e razionali universali e oggettivi, al riparo, quindi, da imprevedibili scelte soggettive e capricciose.

Stante l'importanza della dichiarazione, si riporta il testo del Dottor Sottile:

«Si presuppone, quindi, qualcosa di certo che non è giudicato dall'intelletto umano, e questo è la natura dall'agente, la potenza con cui agisce e l'essenza dell'atto, difatti, in base alla natura essenziale di questi tre dati, si conclude che questo atto è conveniente a questo determinato agente secondo quella potenza, oppure sconveniente, senza presupporre dell'uomo, della potenza intellettuale e dell'atto di comprendere, appare che conviene all'uomo comprendere mediante l'intelletto»<sup>108</sup>.

---

107. Cf. *Quaestiones quodlibetales*, n. 3 e 4-5 (XII, 475, 476).

108. *Ibidem*, n. 5 (XII, 4769): "...Praesupponitur igitur aliquod certum, et non ab illo intellectu iudicatum, et huiusmodi est natura agentis, et potentia, secundum quam agit, et ratio quiditativa actus. Ex ratione enim istorum quiditativa concludit, hunc actum esse convenientem huic agenti secundum illam potentiam, vel





Egualemente nell'*Ordinatio*, Scoto spiega che un atto di volizione, oltre alla sua bontà naturale che gli spetta in quanto realtà ontologica positiva, come tutti gli altri enti, possiede una triplice bontà morale, ordinatamente disposta. La prima è quella che gli proviene dall'oggetto conveniente all'atto, ed è denominata da Dottor Sottile *bonitas ex genere*, perché rappresenta qualcosa di potenziale, o come una materia rispetto ad altre qualifiche morali ulteriori<sup>109</sup>.

Tali specificazioni della moralità dell'atto provengono dalle circostanze, volute secondo la retta ragione e convenienti alla bontà dell'atto, perciò essa viene chiamata *bonitas virtuosa, sive ex circumstantia*. Terza forma di bontà dell'atto umano è quella meritoria, o "gratuita", compiuta in forse dall'amore di Dio e da questi accettata in ordine a un premio soprannaturale.

Duns Scoto precisa che questa triplice bontà morale degli atti umani è ordinata in modo tale che la seconda presuppone l'esistenza della prima, altrimenti diventa impossibile la sua presenza; così pure la terza suppone la seconda, perché nessun atto può essere meritorio se non è moralmente virtuoso nella sue circostanze specificanti l'oggetto, sebbene non ogni atto virtuoso sia per sé meritorio, se non interviene l'accettazione divina.

Nella XVIII questione dei *Quodlibeta*, l'autore ribadisce la fondamentale della qualifica etica dell'atto proveniente dalla natura dell'oggetto, perché soltanto assicurata la convenienza morale di questo con l'atto di scelta si potrà poi parlare della altre specificazioni morali determinate dalle varie circostanze in cui l'atto si compie:

«Questa determinazione dell'oggetto è la prima determinazione che appartiene al genere della morale... perché come il genere è in potenza rispetto alle differenze specifiche, così la bontà dell'oggetto

---

disconvenientem, nullo praesupposito, nisi rationibus istorum terminorum; sicut ex ratione hominis, et potentiae intellectus, et actus intelligendi, potest, quod convenit homini per intellectum intelligere”.

109. Cf. *Ordinatio*, II, d. 7, n. 11 (IX, 566).





e la prima bontà del comportamento morale, presupponendo soltanto la bontà della sua natura, che può variamente essere poi specificata dal punto di vista etico»<sup>110</sup>.

La prima e più importante specificazione dell'atto morale, è data dalla circostanza del fine; difatti, è proprio dalla natura del soggetto agente, dell'atto che si compie e dell'oggetto voluto che si deduce che quell'atto deve essere desiderato e scelto da quel soggetto esclusivamente in vista di quel dato fine; e ciò interessa non tanto la posizione effettuale dell'atto medesimo, quanto l'intenzione o volontà interiore dell'atto, cosicché la scelta riuscirebbe egualmente buona, se è diretta al fine dovuto, sia nel caso lo raggiunga effettivamente, sia anche non lo attinga *de facto*:

«Non meno buona è la elezione compiuta in vista di un fine morale, sia che questo fine non venga raggiunto mediante l'atto lecito esteriore, sia che venga invece conseguito»<sup>111</sup>.

La moralità, dunque anche per Scoto non è un giudizio arbitrario, ma una valutazione che deve attentamente considerare la natura del soggetto, la realtà dell'oggetto, la posizione circostanziale dell'atto affinché siano tutti conformi alle esigenze della retta ragione: una moralità pienamente oggettiva e razionalmente illuminata. È dalla conformità o meno delle nostre scelte con tale criterio oggettivo e razionale normativo dalla prassi che i nostri atti sono valutabili come moralmente buoni o cattivi: in rapporto alla verità dell'essere, secondo che è compresa dalla retta ragione dell'agente. Non si capisce, pertanto, come si possa accusare il Beato Giovanni Duns Scoto di sog-

110. Quaestiones quodlibetales, q. 18, n. 6: "Ista determinatio obiecti est prima determinatio quae pertinet ad genus moris...quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex obiecto est prima in genere moris, praesupponens bonitatem naturae, et capax omnis bonitatis specificae in genere moris".

111. Ibidem: "Non minus est electio bona, quae fit propter finem debitum, esto quod per actum illum elicited extra non attingatur finis electionis, quam si attingeretur".





gettivismo e di volontarismo etico, denunciando la sua dottrina morale dissonante ma non in contraddizione dalla tradizione della Chiesa e all'origine della dissolvenza dell'etica operata dal pensiero moderno.

La ragione ultima per cui Scoto designa come moralmente indifferenti certi atti umani è costituita dal fatto che la sfera del bene non coincide con la sfera del dovere. La coscienza infatti ci attesta con assoluta chiarezza che se bisogna sempre fare ciò che è bene, tuttavia non siamo tenuti a fare ciò che è bene. Il principio morale: *bonus est faciendum* non significa che un'azione è obbligatoria per il fatto stesso di essere buona: in questo caso l'obbligazione morale trascenderebbe le possibilità umane. Sono cose che il nostro autore insegna con chiarezza.

Per lui l'uomo deve ordinare ogni azione a Dio, perché solo così si adempie tutta la giustizia. In questo consiste l'essenza dell'obbligazione morale. Ebbene, dichiara Scoto a tutte lettere: «*Non...tenetur homo referre semper actum suum in Deum actualiter vel virtualiter, quia Deus non obligavit nos ad hoc*»<sup>112</sup>. «E questo perché Dio non volle imporre sulle nostre spalle un gioco insopportabile»: «*Noluit Deus obligare hominem ad impossibile, vel secundum statum huius vitae nimis difficile*»<sup>113</sup>. Questa e non altra è in definitiva la ragione per cui un atto oggettivamente buono, ma posto senza alcun riferimento a Dio, è eticamente irrilevante, cioè né buono né cattivo. Sarebbe senz'altro riprovevole, invece, se l'obbligo di agire in vista dell'ultimo fine, non ammettesse deroghe di sorta.

A questo punto si domandiamo quando il bene diventa obbligatorio? ed in base a quali criteri è possibile delimitare nella sfera del bene la sfera del dovere ?. Il cespite o il fondamento del dovere può essere duplice: la necessità, da parte di chi agisce, di conseguire un certo bene o l'imposizione di una volontà superiore. È legittimo

112. Ordinatio, II, 41, q. unica, n. 4 (Ed. Vivès, XIII, 436).

113. Ibidem.





allora chiederci: l'obbligazione morale, è fondata sull'oggettiva necessità, da parte dell'uomo, di raggiungere un fine determinato o soltanto sul comando divino?

Il Dottor Sottile a questa domanda risponde in modo chiarissimo, in piena coerenza del resto con le sue dottrine esaminate. Soltanto ciò che è oggettivamente buono può essere voluto; ed aggiunge solo il bene necessario deve essere amato necessariamente. Dal momento dunque che l'essenza divina è un bene necessario, dovrà essere amata necessariamente da ogni volontà, da quella di Dio come da quella della creatura razionale. È la logica conseguenza del fatto che Dio è il fine ultimo, a cui sono ordinate, direttamente o indirettamente, tutte le creature in forza della loro stessa realtà di creature:

«Amare Deum... necessario est secundum rectam rationem, quod talis actus tendat in tale objectum. Hoc autem est, quia objectum est finis ultimus secundum se volendus et a quolibet ordinato ad finem illo modo quo potest finem amare»<sup>114</sup>.

Dio, unico bene necessario e amabile per se stesso, non è solo la fonte del bene, ma anche il fondamento ultimo del dovere. Nessun altro bene, all'infuori di Dio, è amabile per se stesso e quindi intanto può essere oggetto dell'obbligazione morale, in quanto costituisce un mezzo indispensabile per raggiungere il fine ultimo. Perciò commette peccato e viene meno al suo dovere non solo chi non si cura dell'ultimo fine, ma anche chi non dà la dovuta importanza a qualche cosa, necessaria come mezzo per raggiungere il fine. È evidente infatti che il disprezzo di un tale mezzo implica anche quello del fine, come il negare una conclusione implica il rifiuto del principio, da cui è dedotta. Per definire perciò l'obbligazione morale in tutto il suo ambito occorre sapere quali beni sono necessari per raggiungere l'ultimo fine.

Ebbene con quale mezzo l'uomo viene a conoscenza di essi? In

---

114. Ordinatio, IV, dist. 46, q. unica, n. 3 (Ed Vivès, XIX, 148).







altre parole: come l'uomo prende coscienza di quello che deve fare? Il dovere si manifesta attraverso la legge. Legge e dovere infatti sono termini correlativi e chi stabilisce l'ambito dell'uno delimita ipso facto anche l'ambito dell'altro. Alla dottrina scotista intorno alla legge si è mosso il rimprovero di negare l'esistenza della legge morale naturale, intesa come manifestazione della legge eterna ed immutabile, che è in Dio.

È un'accusa infondata, come dimostrerò, anche se è vero che la dottrina scotista intorno alla legge naturale non coincide in tutto con quella tradizionale. Duns Scoto pensa che meriti la qualifica di *naturale* solo quella legge che si impone a tutte le coscienze, senza distinzione di tempo, di luogo, di costumi e di mentalità, con chiarezza e sicurezza assoluta.

La legge naturale, insomma, è evidente e, perciò, veramente universale, o non è più naturale. Essa perciò deve essere costituita di giudizi pratici, immediatamente evidenti, o di conclusioni dedotte, a rigor di logica, dagli assiomi etici:

«Aliqua possunt dici esse de lege naturae duplicite: Uno modo tamquam principia prima practica, nota ex terminis, vel conclusiones necessario sequentes ex eis. Et haec dicuntur strictissime de lege naturae»<sup>115</sup>.

Queste condizioni, a giudizio di Scoto, si riscontrano soltanto nei primi tre comandamenti:

«De praeceptis... primae tabulae secus est quia illa immediate respiciunt Deum pro objecto...Ista sunt stricte de lege naturae, quia sequitur necessario, si est Deus, est amandus ut Deus et quod nihil aliud est colendum tamquam Deus...»<sup>116</sup>.

Dall'obbligo di osservare i primi tre comandamenti nemmeno

115. Ordinatio, III, dist. 37, q. unica, n. 5 (Ed. Vivès, XV, 825).

116. Ordinatio, III, dist. 37, q. unica, n. 6 (Ed. Vivès, XV, 826).





Dio può dispensarci; essi, inoltre, si sono imposti alla coscienza di tutti i popoli e non sopportano limitazioni di sorta, né di spazio, né di tempo, né di condizione: valgono per gli uomini e per gli angeli, prima e dopo il peccato di Adamo.

Alla dottrina comune Duns Scoto concede che anche i comandamenti della seconda tavola rientrano nella legge naturale, se la si intende però in un'accezione meno rigorosa. Infatti, oltre a non imporsi con la forza di un assioma etico, nessuno di questi comandamenti si può dedurre con necessità logica dai primi tre o dai principi pratici immediatamente evidenti di altra specie. Se ora ci chiediamo: quali ragioni hanno indotto Duns Scoto a distinguere la legge naturale in senso stretto dalla legge naturale in senso largo? La risposta non è difficile. Non poteva sfuggire, in primo luogo, ad un uomo come Scoto, così sensibile alle esigenze logiche, la differente forza con cui si impongono alla coscienza i comandamenti dalla prima tavola a quelli della seconda.

In secondo luogo, si doveva giustificare in qualche modo il fatto che Dio, come risulta dalla Sacra Scrittura, in qualche caso ha dispensato dall'osservanza di uno o l'altro di questi comandamenti. Se si riflette che Dio non può voler l'assurdo, è giocoforza concludere che, dunque, tali precetti non assurgono alla dignità di assiomi etici, validi per tutti ed in ogni caso, e nemmeno a quelle di conclusioni dedotte necessariamente da essi.

Ciò che è contrario alla legge naturale in senso stretto è un assurdo etico e in quanto tale ripugna alla volontà di Dio. La ragione ultima però della distinzione è costituita dalla metafisica dei valori, sempre presente alla mente di Scoto. Soltanto Dio, l'Essere infinito, è buono e quindi amabile per se stesso: tutte le altre cose sono buone solo in riferimento a Dio.

Se è vero che l'etica del dovere non è che l'aspetto pratico della metafisica del bene, e che, di conseguenza, l'obbligo di amare una cosa è proporzionato alla misura della sua bontà, ne deriva che sol-





tanto Dio deve essere amato in assoluto. E può essere il termine di doveri necessari. I nostri doveri verso le creature, beni di riflesso, non possono essere che relativi, nel senso che dobbiamo amarli solo in quanto servono al raggiungimento del fine unico.

Come si vede Duns Scoto non nega l'esistenza della legge naturale; a differenza degli altri scolastici egli sente il bisogno di rivedere criticamente l'opinione corrente, che la faceva coincidere semplicemente con i dieci comandamenti.

#### 4. L'interpretazione giuridica

**D**opo la legge naturale, Duns Scoto svolge la sua attenzione alla legge positiva. I tratti caratteristici della legge positiva, a giudizio di Scoto sono i seguenti: le leggi positive non rientrano nell'ambito della legge naturale, né si ricollegano ad essa a modo di corollari; sono integrazioni della legge naturale, attraverso le quali l'inevitabile astrattezza e indeterminazione di norme etiche supreme si adegua alla mutabilità delle condizioni storiche e alla complessità delle situazioni concrete in cui viene a trovarsi l'uomo.

La legge naturale, rispetto a quella positiva, si comporta come un argine invalicabile, come un sottofondo inalienabile: le prescrizioni della legge positiva infatti perdono ogni valore quando impongono obblighi in contrasto con quelli sanciti dalla natura.

Il fatto che le leggi positive non si ricollegano alla legge di natura a modo di conclusioni e corollari logici, spiega la loro variabilità nel tempo e nello spazio: nessuno deve stupirsi nel constatare che leggi, considerate convenienti in una certa epoca e presso alcuni popoli, siano state giudicate imperfette e dannose in altre epoche e presso altri popoli. Per la stessa ragione la forza obbligatoria della legge positiva non può derivare direttamente dalla legge di natura, in quanto dette modifiche cadono nella sfera del contingente, del relativo,





dello storico, e non nell'ordine del necessario. In altre parole le leggi positive riguardano i rapporti tra l'uomo e l'uomo e tra l'uomo e le cose e non i rapporti tra uomo e Dio il quale resta sempre di diritto naturale stretto cioè fuori dalle competenze di ogni legge positiva confermatória.

Il fondamento prossimo della loro legittimità e del loro valore è l'autorità del legislatore, la qualifica di legislatore per ovvie ragioni, compete di pieno diritto soltanto a Dio. Dalla Sacra Scrittura si apprende che Dio, oltre ad esercitare di persona questo diritto ha conferito un vero e proprio potere legislativo alla Chiesa, la quale perciò ha il diritto di promulgare tutte quelle leggi che essa giudica necessarie ed opportune per dare efficacia alla sua missione pastorale. Anche lo Stato, aggiunge Scoto, è depositario di una vera e propria potestà legislativa, che gli deriva indirettamente da Dio. Detta potestà non è che un prolungamento di quel potere di governo che la legge naturale attribuisce al padre nell'ambito familiare.

Una particolare figura di legge positiva è la legge positiva confermatória. La sua peculiarità risulta dal fatto che essa è promulgata da un legislatore al solo scopo di ribadire la legge naturale. Anche un legislatore umano può prorogare, se lo crede necessario, leggi a conferma di obblighi già imposti dalla legge naturale. Va notato però che il legislatore in grado di proclamare una vera e propria legge confermatória, universale cioè al pari della legge naturale, è soltanto Dio.

E il motivo per cui Duns Scoto considera legge confermatória solo quella parte della legislazione biblica che ribadisce con formule appropriate la legge di natura.

Per comprendere come mai Dio sia l'unico legislatore in grado di promulgare la legge confermatória si faccia mente alle riflessioni che seguono. A qualcuno questa legge confermatória potrà sembrare superflua e quindi inutile: il suo contenuto non coincide con quello delle norme inscritte nel cuore e attestate dalla coscienza? L'obiezione





non può inquietare Duns Scoto, non solo perché, da buon cattolico, non ha dubbi sull'effettiva promulgazione avvenuta sul Sinai, ma anche perché non tutti i dieci comandamenti, a suo giudizio, si impongono alla coscienza con la forza irresistibile di assiomi etici o di giudizi analitici.

Chi accetta la messa appunto scotista sulla discutibile evidenza di parte della legge naturale, non solo giudicherà quanto mai provvidenziale la promulgazione della legge confermatrice, ma si renderà anche conto che soltanto Dio era in grado di proporre agli uomini la legge di natura nella sua integrità e sciolta da quelle oscurità e incertezze in cui si impiglia la mente umana per poco che si allontani dai principii e si affida al processo deduttivo:

«Addo... signanter, quod oportet institui a Deo, quia illa quae sunt remota a principiis practicis, non apparent esse de lege naturae, sicut ipsa principia practica, quae sunt nota omnibus ex terminis, nisi explicarentur termini». <sup>117</sup>

La legge naturale, d'altra parte, per la sua stessa universalità, in molte occasioni può sembrare indeterminata e imprecisa: è ovvio che se ne desiderino chiarimenti e conferme. Trattandosi di una legge di natura, queste chiarificazioni chi può offrirle agli uomini autorevolmente se non Dio, artefice dell'universo materiale e spirituale?

L'utilità poi della legge confermatrice salta subito agli occhi di chi si intende di psicologia umana. È fuori dubbio che se la voce della coscienza è rinforzata dall'esplicito comando di Dio, il nostro sentimento del dovere ne guadagna e diventa più vivace e incisivo. Questo vale per la legge naturale in senso stretto, ma vale ancora di più per i precetti della seconda tavola, che non hanno la forza dell'evidenza immediata.

Se a questo aggiungiamo che per l'annebbiamento delle passioni

117. Reportata parisiensia, IV, dist. 28, q. unica, n. 15.





e per la rozzezza della mente incolta, molti uomini corrono il rischio di non giungere ad una sufficiente condizione delle cose spirituali, avremo in mano un nuovo argomento per apprezzare l'importanza e la provvidenzialità della legge confermatrice. E finalmente se si riflette che senza l'osservanza della legge naturale non si vive in modo conveniente alla nostra dignità di uomini e non si giunge alla salvezza eterna, si comprende quanto convenga alla bontà divina rendere facile e sicura per tutti la coscienza di obbligazioni tanto importanti e decisive. L'aver promulgato la legge positiva confermatrice, dunque, è un'altra prova dell'amore paterno di Dio verso gli uomini. Nei suoi assunti e nelle sue conclusioni l'etica scotista, non si discosta, in sostanza, da quella dei grandi maestri della scolastica. L'unica nota originale, è costituita da una maggiore forza dimostrativa e dalla costante preoccupazione di evitare affermazioni che non siano introdotte criticamente. Anche come maestro di filosofia morale Duns Scoto mira con tutte le sue forze ad offrire all'etica cristiana una solida fondazione metafisica.





## Conclusione

**S**a libertà spirituale corrisponde alla libertà cristiana che san Paolo più di tutti l'ha esaltata fieramente. Essa è la perfezione del principio inalienabile della creatura razionale, e significherebbe dell'uomo creato ad immagine di Dio. Sopprimere la libertà nell'agire dell'uomo è semplicemente sopprimere l'atto umano. Mai la libertà è stata considerata dai Padri della Chiesa e dai santi Dottori della Scolastica come il fondamento di una indipendenza dell'uomo nei confronti di Dio, ma al contrario come il richiamo insito nel cuore dell'uomo ad unirsi alla verità e all'amore di Dio per vivere della vita infinita di Dio stesso, di una vita che non conosce nessun limite nel bene, quindi veramente libera.

La libertà porta un significato forte di apertura all'illimitato e all'incondizionato, nel quale sembra mancare la nozione di necessità e di ordine, perciò la libertà della volontà viene necessariamente ricondotta dagli scolastici all'ordine dell'intelletto. Alla volontà che tende naturalmente al bene è lasciato solo il ruolo di elezione fra i beni limitati che le presenta la ragione; così nella misura in cui il giudizio della ragione è retto, la libertà dell'uomo non può fuorviare.

Il concetto del diritto naturale, come si evince dalla Rivelazione, ha indotto Duns Scoto a considerarlo come un'espressione o manifestazione della volontà-libertà di Dio, secondo l'ordine del suo amore e del suo agire ad extra, di cui Cristo segna l'inizio e la fine, il fondamento e l'apice, il principio e l'omega, nel senso che Cristo





è il primo voluto e il primo amato da Dio, per cui l'amore è la caratteristica propria e peculiare dell'azione di Dio ad extra.

L'uomo, in quanto parte essenziale della creazione, porta nel suo piccolo l'impronta di questo stesso ordine, di cui l'origine e il compimento è l'amore, quale Cristo ce l'ha fatto conoscere e ce l'ha donato. Duns Scotto non fa altro che tradurre in termini storico-esistenziali l'ordine logico-ontologico dell'agire di Dio in Cristo che si può sintetizzare nel comandamento nuovo: «Amatevi gli uni gli altri come io vi ho amati».

Così evidenzia come il fondamento di ogni agire risponde e si ispira ontologicamente alla legge eterna di Dio, che esprime la libera sua volontà, da cui nasce per partecipazione anche la libertà dell'uomo, che trova nell'analisi scotiana del diritto naturale una delle interpretazioni più suggestive e interessanti. Nell'interpretazione della legge eterna dell'agire divino, Duns Scotto scopre l'ordine dell'amore di Dio, di cui Cristo ne costituisce il cuore e la mente, come si evince dal racconto dei testi rivelati nella Bibbia. Dalla realtà di Cristo scaturisce la realtà dell'uomo, come *imago Christi*, dell'intero universo come effetto della potenza creatrice del Cristo, considerato dai testi sacri come causa efficiente, finale e formale dell'intera creazione. In questa nuova ottica dell'interpretazione del piano divino della storia della salvezza, cioè nell'ottica, cristocentrica, acquista tutta la sua importanza la delicata interpretazione del diritto naturale di Duns Scotto secondo la classica distinzione tra *stricte loquendo* e *large loquendo*, con cui il Dottor Sottile distingue le relazioni dell'uomo verso Dio e le relazioni dell'uomo verso gli altri e verso le cose.

In un primo passo viene messa la base introduttiva al nucleo dell'argomento e come tali possono essere considerati come parte preparatoria, con riferimento alla volontà di Dio che si autorivela in modo autonomo e assolutamente libera nella predestinazione di Cristo, identificato dalla Tradizione con il primo termine biblico







“principio”: «In Cristo Dio creò cielo e terra». Trattano rispettivamente della volontà di Dio come fondamento dell'ordine naturale e della creazione del mondo come imposizione del diritto naturale con riferimento al problema della contingenza e alla finitezza delle creature in rapporto alla volontà di Dio. Per comprendere il concetto di diritto naturale in Duns Scoto è d'obbligo rifarsi al suo fondamento teologico e filosofico.

Successivamente si parla di due forme del diritto naturale, che affonda le sue radici nella distinzione dell'agire *ad extra* di Dio, interpretato dagli autori o come espressione del suo intelletto o della sua volontà; la prima è necessaria, e la seconda è libera. Le due forme del diritto naturale, introdotta da Duns Scoto di *stricte loquendo* e *large loquendo*, vogliono meglio evidenziare la libertà assoluta e razionale di Dio, senza alcun condizionamento, né intrinseco né estrinseco.

In seguito tratta dell'interpretazione delle forme del diritto naturale attraverso le due tavole del decalogo. Come conseguenza si accennerà al diritto naturale come fondamento dell'etica e sul diverso ordinamento.

Alla fine si cerca di far notare come l'ordine sociale trova essenzialmente nel diritto naturale il suo fondamento e anche le sue principali manifestazioni sociali trovano nel diritto naturale, concepito nella sua duplice forma, il loro logico fondamento.

Sul piano filosofico, il diritto naturale può riferirsi all'agire *ad extra* di Dio, cioè al rapporto tra Dio e il mondo, variamente interpretato dagli autori sia antichi che medievali.

Nel mondo classico-antico, l'azione di Dio è stata considerata in modo necessario e necessitante, a causa della materia, fonte di imperfezione. Di conseguenza, la personalità di Dio che emerge da questa interpretazione è un Dio impersonale o astratto come divinità: Essere primo, Demiurgo; Motore immobile, Uno.

Con l'avvento della Rivelazione cristiana nella storia, che intro-





duce il rivoluzionario concetto della creazione “ex nihilo”, il concetto di Dio acquista la sua precisa connotazione di Essere personale, dotato non solo di intelletto e potenza, ma soprattutto di volontà e libertà assoluta. L'autorivelazione di Dio avviene storicamente in un modo e in un ordine speciale, cioè attraverso la mediazione assoluta e incondizionata di Cristo, che così diviene effettivamente la causa efficiente (il principio) del mondo e dell'uomo, la causa finale (il fine) di tutto il creato e anche la causa formale (il modello) di ogni creatura, specialmente dell'uomo come *imago Christi*.

Sembra ormai divenuto un *ostacolo*, duro a crollare, sia nella cultura ecclesiale che laica, classificare il pensiero di Duns Scoto come teologo e filosofo del positivismo divino, a causa della sua non omogeneità con il pensiero classico-cristiano, erroneamente identificato con il pensiero tomista, che da più di un secolo domina la scena cultura della Chiesa più a livello formale che contenutistico, perché spiritualmente l'anima della vita della Chiesa è principalmente cristocentrica. A Mosè, Dio rivela il suo Nome: «Io sono colui che sono» (*Esodo 3, 14*). Dopo l'Incarnazione del Verbo e la sua morte in Croce, San Giovanni scrive: «Dio è Amore», e riassume tutta la fede portata da Cristo ai suoi discepoli con queste parole: «Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi» (*1 S. Giovanni 4, 16*). La vita, morte e risurrezione di Cristo e il suo insegnamento sono stati ricevuti e compresi come rivelazione della conoscenza di cui si era perso la chiave a causa del peccato, e che ha come oggetto: Dio Amore.

La vera conoscenza parte dal rapporto intimo delle cose con il Verbo eterno e incarnato. Con la nostra unione alla vita e alla morte di Cristo, che è partecipazione all'amore soprannaturale, cioè alla libertà perfetta, la nostra volontà porta la nostra conoscenza a penetrare più profondamente il linguaggio celato delle cose, che ci svela l'infinito mistero della Bontà di Dio e dell'ordine dell'Amore.





Risulta quindi che la visione del Beato Giovanni Duns Scoto è profondamente unitaria; perciò è ordinata e ontologica. Non si può avere un concetto giusto del diritto naturale come di qualsiasi altra cosa, senza risalire al disegno eterno di Dio nella creazione e senza tener conto di Cristo che è il suo Capolavoro, in fondo l'unico Voluto ed Amato, nel quale ha voluto e amato tutte le creature. Il concetto di diritto naturale guadagna così notevolmente in ampiezza, in bellezza, in radicalità di esigenze, senza perdere niente sul piano della saggezza e dell'intelligenza.







## Bibliografia

### Fonti

- AUGUSTINUS A., *Confessiones*, cura et studio O. TESCARI, Augustae Taurinensis, 1936.
- ANSELMUS, *Proslogion*, cura et studio G. SANDRI, Paduae, 1959.
- ARISTOTELES, *Metaphysica / Politica*, cura et studio G. REALE, 2 voll., Mediolanum, 1993.
- BOSSUET G. B., *Elevazione a Dio sui misteri*, cura et studio D. GIULIOTTI, Torino, 1933.
- BREHIER E., *Historie de la Philosophie*, Paris, 1987.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum I-IV Sententiarum*, in: IDEM, *Opera Omnia*, cura et studio COMMISSIONIS SCOTISTICAE, tom. XVI ss.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, cura et studio COMMISSIONIS SCOTISTICAE, ad fidem codicum edita, tom. I ss., Civitas Vaticana, 1950 ss.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, in: IDEM, *Opera Omnia*, cura et studio COMMISSIONIS SCOTISTICAE, tom. II ss.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportatio*, in: IDEM, *Opera Omnia*, cura et studio COMMISSIONIS SCOTISTICAE, tom. II ss.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, editio minor, cura et studio J. LAURIOLA, tom. I ss., Alberobello, 1998 ss.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, cura et studio L. WADDING, Lugduni 1639, rist. (Ludovico Vivès), 26 tom., Paris, 1891-1895.
- IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, cura et studio studio L. WADDING, Lugduni 1639, rist. anast., 12 tom., Hildesheim, 1968-1969.
- LANDRY B., *Duns Scoto*, Paris, 1980.
- PLATO, *Thimaeus*, cura et studio G. REALE, Mediolanum, 1996.
- PLOTIN, *Le Enneadi*, cura et studio G. REALE, Mediolanum, 1994.
- SARTRE J.-P., *L'Etre et le Néant*, Parigi, 1943.
- SIRI G., *Getsemani*, a cura della FRATERNITA' DELLA SS. VERGINE MARIA, Roma, 1987.
- THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, cura et studio S. CENTI - P. TITO, 12 voll., Mediolanum, 1972.





## Letteratura

- Antropologia ed Etica politica*, Bari, 1994. BALI C., *Il B. G. Duns Scoto (1308) interpreta S. Francesco*, Palermo, 1994. BALI C., *Grande Antologia Filosofica*, vol. IV, Milano, 1966.
- BETTONI E., *Duns Scoto filosofo*, Milano, 1966. BETTONI E., *Vent'anni di studi scotistici (1920-1940)*, Milano, 1943.
- BIHLMAYER K. – TÜCHLE H., *Storia della Chiesa*, Milano, 1960.
- BONAFEDE G., *Antologia del pensiero francescano*, Palermo, 1961.
- BONANSEA B., *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Milano, 1991. BONNEFOY J. F., *La primauté du Christ selon l'Écriture et la Tradition*, Roma, 1959.
- COCCIA A., *G. Duns Scoto: l'uomo di fronte all'Infinito*, Palermo - Roma, 1969. "Cristo ieri, oggi e sempre": verso il Giubileo del 2000 nella luce di Duns Scoto e del Vaticano II, Alberobello, 1997. DAMIATA M., *I e II tavola: l'etica di G. Duns Scoto*, Firenze, 1973. *De doctrina Joannis Duns Scoti: acta Congressus Scotistici Internationalis, Oxonii et Edimburgi 11-17 septembris 1966 celebrati*, cura COMMISSIONIS SCOTISTICAE., 4 voll., Romae, 1968. DE GIOVANNI L., *Costantino e il mondo pagano*, Napoli, 1977. *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: acta tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae 28 sept. - 2 oct. 1970*, cura et studio C. BÉRUBÉ, Romae, 1972. *Diritti umani e libertà in Duns Scoto*, Alberobello, 1999. *Duns Scoto: antologia*, Alberobello, 1995. *Etica e persona: Duns Scoto e suggestioni del moderno*, Bologna, 1994.
- Fazio A., *Razionalità economica e solidarietà*, Bari, 1996. FABRO C., *Introduzione a S. Tommaso: la metafisica tomista e il pensiero moderno*, Milano, 1983. GIEBEN S., *Bibliographia scotistica recentior (1953-1965)*, in: *Laurentianum*, 6 (1965), 492-522. GHISALBERTI A., *Giovanni Duns Scoto, filosofia e teologia*, Milano, 1995. GHILSON E., *J. Duns Scot: introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952. GHILSON E., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948. HARRIS C. S. R., *Duns Scot*, London, 1960. HOERRES W., *La volontà come perfezione pura*, Padova, 1976. *Homo et mundus: acta quinti Congressus Scotistici Internationalis*, Salamanticae, 21-26 sept. 1981, cura et studio C. BÉRUBÉ, Romae, 1984. IAMMARRONE L., *La teologia come scienza pratica secondo Giovanni Duns Scoto: premesse dottrinali e implicazioni esistenziali*, Palermo, 1994. LAURIOLA G., *Duns Scoto: antologia*, Alberobello, 1996. LAURIOLA G., *Linguaggio umano e silenzio di Dio*, Alberobello, 1997. LAURIOLA G., *La pace come impegno*, Bari, 1994. LONGPRÉ E., *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris, 1924. MACARIO-SIMEONE., *Discorsi e dialoghi spirituali*, Padova, 1988. MANNO A. G., *Introduzione al pensiero di G. Duns Scoto*, Bari, 1995. MANNO A. G., *Storia e filosofia in Fr. Meinecke: dallo stato di potenza all'unità europea*, Alberobello, 1997.





- PENNELLO U. R., *Al di là del pensiero e della storia*, Vicenza, 1974. PANGALLO M., *La libertà di Dio in S. Tommaso e in Duns Scoto*, Roma, 1992. PANNENBERG W., *La dottrina della predestinazione di Duns Scoto*, Milano, 1994. *Profilo di Duns Scoto*, Putignano, 1990. *Regnum hominis et regnum Dei: acta quarti Congressus Scotistici Internationalis, Paduae, 24-29 sept. 1976*, cura et studio C. BÉRUBÉ, 2 voll., Romae, 1978. ROSSI P., *La filosofia medievale*, Bari, 1963. SAVIO F., *Storia del Medioevo*, Torino, 1921. SCARAMUZZI D., *Duns Scoto: summula*, Firenze, 1932 (testo bilingue, edizione anastatica 1992).
- SCAPIN P., *Il primo principio degli esseri*, Padova, 1973.
- SCAPIN P., *Il primo principio degli esseri*, Roma, 1968.
- SCHÄFER O., *Bibliographia de vita, operibus et doctrina I. Duns Scoti Doctoris Subtilis et Mariani saec. XIX-XX*, Romae, 1955.
- SCHÄFER O., *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris (1954-1966)*, in ORDO FRARUM MINORUM, *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, 85 (1966), 531-550. *Scienza e filosofia della persona*, Alberobello, 1999. *Scienza Filosofia e Teologia*, Bari, 1993.
- SMEETS U., *Lineamenta bibliographiae scotisticae*, Romae, 1942. STELLA P. T., *Res generabilis simplex est*, in: *Salesianum*, 4 (1976) 755-806.
- THEODOSSIOS MARIA DELLA CROCE, *Le profondità sacre della parola di Dio*, Roma, 1996.
- THEODOSSIOS MARIA DELLA CROCE, *Scoprire l'altro universo*, Roma, 1995.
- TODISCO O., *G. Duns Scoto e G. d'Occam*, Cassino, 1989. TODISCO O., *G. Duns Scoto e il trascendimento dell'aristotelismo-avverroista (Miscellanea Francescana, tom. 95)*, 2 voll., Roma, 1995. TODISCO O., *G. Duns Scoto filosofo della libertà*, Padova, 1996. TODISCO O., *La ragione nella fede secondo Duns Scoto*, Roma, 1978. TODISCO O., *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto*, Roma, 1975. VEUTHEY L., *G. Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, Roma, 1996. VEUTHEY L., *Jean Duns Scoto: pensée theologique*, Paris, 1967. *Via Scoti: methodologica ad mentem I. Duns Scoti: acta [sexti] Congressus Scotistici Internationalis, Romae, 9-11 mart. 1993*, cura et studio L. SILEO, 2 voll., Romae, 1995.
- WOLTER A., *De Philosophical theology of John Duns Scotis*, Ithaca 1990. ZAMAYON, *La ley natural en la filosofía de Escoto*, in *Duns Escoto y las corrientes filosóficas*, Madrid 1978. ZAVALLONI R., *G. Duns Scoto: maestro di vita e pensiero*, Bologna, 1992. ZOFFOLI E., *Incontro al mistero*, Roma, 1992.
- ZOFFOLI E., *Principi di filosofia*, Roma, 1988.







*Il problema della legge naturale, o diritto naturale, come viene chiamato oggi, viene riproposto da Stefano Maria Solinas come metodo per leggere la realtà contemporanea e rispondere alla deriva del relativismo e alle tendenze adattatrici del pensiero teologico odierno. La legge naturale è considerata la fonte dell'«Essere» e pertanto non può essere interpretata, anche se i tempi fondati su Fede e Ragione, cui si aggiunge la funzione della Scienza che non viene quasi mai nominata, costituiscono i piloni della cattedrale giuridico-religiosa necessaria all'uomo contemporaneo. La trattazione che ne fa Solinas nel presente studio apre le porte ad una discussione che può sembrare circoscritta agli ambiti strettamente teologici. Al contrario, i fondamentali non possono essere modificati e in questo senso l'insegnamento di Duns Scoto, riproposto da Solinas attraverso l'analisi de passaggi più importanti del vasto patrimonio bibliografico del «Doctor Subtilis», come papa Paolo VI ha definito lo scozzese, rappresenta un passaggio obbligato del pensiero contemporaneo.*

Francesco Bigiotti



**Stefano Maria Solinas**, nato a Roma nel 1954, giornalista pubblicista, collabora con numerose testate giornalistiche, prediligendo la storia delle religioni e la teologia legata alla Chiesa di Roma.

Compiuti gli studi di base, nel 1999 ha conseguito la Licenza in Diritto Civile presso l'Institutum Utriusque Juris della Pontificia Universitas Lateranensis. Nel 2002 ha conseguito la laurea in Giurisprudenza presso l'Università del Molise. Nel 2003 si è laureato presso l'Università Pontificia Urbaniana e nel 2005 ha ottenuto il Dottorato in Diritto Canonico presso la Pontificia Universitas Lateranensis.

Sposato con cinque figli, ha lungamente prestato servizio presso la Presidenza del Consiglio dei Ministri. Vive a Bagnoregio (VT).

€ 18,00

ISBN 978-88-89820-45-2

