

Marcella Serafini

Dignità e limiti della ragione nel *De primo Principio* di Giovanni Duns Scoto

Tra le opere di Duns Scoto, il *De primo Principio* suscita un notevole interesse filosofico. Si tratta di una dissertazione di metafisica strutturata intorno al problema dell'essere e di Dio: parte dall'essere per arrivare a Dio, dagli enti finiti per raggiungere l'Ente Infinito, Principio primo di tutte le cose. Per tale motivo può essere considerato un itinerario dalla metafisica alla teologia naturale.¹ La data di composizione dell'opuscolo oscilla tra il 1304 e il 1308, anno della morte del Maestro francescano, essendo così «espressione ultima del pensiero di Scoto intorno al cuore stesso della filosofia. Pertanto, nella sua brevità, il trattato si presenta come un ottimo saggio della statura filosofica di Giovanni Duns Scoto».²

Il testo si presenta come una sintesi, rigorosamente definita nel suo fondamento, di quanto la ragione umana (*ratio naturalis*) può conoscere e affermare sull'Assoluto:

¹ Il trattato *De primo Principio* fa parte degli scritti che la critica riconosce come autenticamente scotisti. La sua autenticità è attestata dai diversi codici e da numerosi autori del XIV sec., ed è confermata anche dalla singolare coincidenza del testo con quello dell'*Ordinatio*, opera maggiore e più matura di Scoto. Infatti circa metà del testo, i capitoli 3 e 4, si trova letteralmente in tre luoghi del I libro dell'*Ordinatio*: d.2, p.1, q.1; d.8, p.1, q.1 e d.3, p.1, q.2. Invece i capp. 1 e 2 sono completamente originali. Questo fatto, oltre ad avvalorare l'autenticità del trattato, solleva il problema dei suoi rapporti con gli altri scritti di Scoto. Secondo la Commissione Scotistica, è il *De primo Principio* a derivare dall'*Ordinatio* e non viceversa (cfr. *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, in *Opera Omnia*, Ed. Vaticana, Roma 1950, I, pp. 161*-162*). Tale risultato, se da una parte priva il *De primo Principio* della priorità cronologica, accresce la sua importanza obiettiva, perché fa di esso uno degli ultimi scritti di Scoto. Per le citazioni del *De primo Principio*, faccio riferimento al testo, con traduzione italiana, a cura di P. Scapin (*Duns Scoto. Il primo Principio degli esseri*, Introduzione, traduzione e commento a cura di P. Scapin, Liviana, Padova 1973). Tale edizione è condotta sull'edizione critica IOANNIS DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo Principio*, edited by Marianus Müller, Freiburg i Br. 1941, il cui testo viene riportato a fronte. Pertanto nelle citazioni farò seguire al titolo latino dell'opuscolo la numerazione in paragrafi, presente nel testo latino e mantenuta da Scapin nella traduzione italiana. Recentemente è stata pubblicata una nuova edizione italiana a cura di P. Porro (*Duns Scoto. Trattato sul primo principio*, a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008). Per quanto riguarda invece i *Commenti alle Sentenze* di Pietro Lombardo, faccio riferimento all'Edizione Critica Vaticana.

² P. SCAPIN, *Duns Scoto. Il primo Principio degli esseri*, cit., p. 40.

la ragione risulta protagonista di un percorso che ne illustra potenzialità, dignità e limiti.

Obiettivo di questo approfondimento è il tentativo di mettere in evidenza la speciale funzione che la ragione assume nei confronti del dato rivelato, senza rinunciare alla propria identità critico-fondativa. Il trattato si costruisce a partire da un dato rivelato (il nome di Dio quale “Essere”), tuttavia teorizza e configura un rapporto di complementarità tra rivelazione e ragione: la rivelazione, soprannaturale, non annulla la *ratio naturalis*, ma ne estende l’orizzonte, dilatandone i confini; la *ratio*, a sua volta, non nega la fede, ma ne interpreta i contenuti.

1. La ragione come metodo

Primum rerum Principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat,
 quae ipsius placeant maiestati et ad eius contemplationem elevent mentes nostras.
 Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo,
 a te Doctore veracissimo sciscitanti,
 sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium,
 nomen tuum benedictum reserans, respondisti: Ego sum qui sum.
 Tu es verum esse, tu es totum esse.
 Hoc, si mihi esset possibile, scire vellem.
 Adiuvam me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es,
 possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando.³

L’esordio dell’opuscolo introduce immediatamente il lettore nell’orizzonte teoretico che caratterizza l’intero trattato, offrendo le coordinate ermeneutiche per intendere il significato del testo: la *ratio naturalis* costituisce lo strumento privilegiato per una indagine metafisica che, valorizzandone le potenzialità e rispettandone i limiti, si apre alla trascendenza.

L’orizzonte semantico che qualifica questo primo paragrafo è particolarmente significativo a tale riguardo: in un breve spazio si avvicendano sostantivi inerenti la fede (*credere*), altri che richiamano la ragione (*mens, intellectus, ratio naturalis, scire, cognitio, concipere*), altri infine evocano un percorso di sintesi (*elevent, contemplatio*). Significativa è anche l’espressione iniziale *credere ac sapere ac proferire*: il conoscere dell’intelletto non è arido intellettualismo, ma assume una connotazione

³ *De primo Principio*, n. 1. Scapin traduce: «Il primo Principio degli esseri mi conceda di credere, gustare ed esprimere quanto è gradito alla sua maestà e innalza la nostra mente alla contemplazione. Signore, Dio nostro, quando Mosé, tuo servo ti domandò, come a dottore sommamente verace, quale nome avrebbe dovuto darti davanti ai figli di Israele, Tu, sapendo ciò che può conoscere di Te l’intelletto umano, svelandogli il Tuo nome benedetto, hai risposto: *Io sono Colui che sono*. Tu sei l’essere vero, l’Essere totale. Ecco quello che vorrei comprendere, se fosse possibile. Aiutami, o Signore, a determinare quanto può conoscere dell’essere vero che sei Tu la nostra ragione naturale, cominciando dall’ente che hai detto di essere». Per quanto riguarda l’ultima frase, io preferisco “cominciando dall’ente che di te hai predicato”, per mantenere nella traduzione la stretta aderenza al testo originale.

sapienziale, si traduce e identifica con il “*sapere*”,⁴ “gustare, sentire il sapore”, di tono spiccatamente monastico e agostiniano, che richiama la lunga tradizione dei sensi spirituali. In tale contesto, al tempo stesso filosofico, teologico, ma anche spirituale, il “comprendere”⁵ denota una dimensione del conoscere che coinvolge tutta la persona, a livello intellettuale, affettivo e pratico.

Duns Scoto colloca all’inizio della propria speculazione metafisica un atto di fede nella verità della Parola di Dio: «quando Mosé, Tuo servo, Ti domandò, come a Dottore sommamente verace, quale nome avrebbe dovuto darti davanti ai figli d’Israele, Tu, sapendo ciò che può conoscere di Te l’intelletto umano, svelandogli il tuo nome benedetto, hai risposto: Io sono Colui che sono».⁶ Tuttavia, subito dopo la fede comincia la filosofia: chi infatti crede che Dio sia l’Essere, come il Testo sacro ha rivelato, con la ragione intuisce che Egli non può che essere l’Essere totale, vero, che esclude da sé ogni non-essere. Dio si pone come l’Essere assoluto nella sua pura attualità; l’assoluta perfezione richiede la totalità delle perfezioni (Scoto parla di “Primo Eminente”), generando così una infinità positiva che nega ogni determinazione e limite, per la quale ogni denominazione si rivela inadeguata. Nel pensiero di Scoto questo aspetto è particolarmente evidente, perciò è la stessa cosa provare l’esistenza di Dio e provare l’esistenza di un Ente infinito. La sua argomentazione consisterà pertanto nel dimostrare che, a partire dall’esperienza, si deve necessariamente (per non cadere in contraddizione negando l’esperienza stessa) affermare un Ente primo, incausabile e perciò necessariamente esistente. In relazione agli enti finiti, l’Ente primo e necessario è causa efficiente, fine ultimo e somma perfezione.⁷

Il metodo usato da Scoto, che determina la struttura formale dell’opuscolo, è caratterizzato dall’alternarsi di preghiere e dimostrazioni.⁸ Il rigore logico della sequenza argomentativa è una celebrazione in atto della dignità e del valore della ragione: la nozione di ordine essenziale, le proprietà disgiuntive dell’essere e i correlativi costituiscono lo sfondo dell’argomentazione.⁹ In tale contesto, il Dottor Sottile fornisce il primo criterio metodologico della conoscenza razionale: «se si vuol procedere razionalmente, bisogna ammettere nell’universo solo ciò che si impone neces-

⁴ In latino, il verbo *sapio, is, ivi o ui, ère* fa riferimento al sapore, ma anche all’odore, quindi al senso del gusto e dell’odorato; in senso traslato, si usa in riferimento alla conoscenza. Da ciò deriva etimologicamente ‘sapienza’, il sapere per eccellenza, secondo la tradizione filosofica classica (platonica in particolare), ma anche patristica e monastica.

⁵ Il testo latino riporta il verbo *scire*: conoscere, sapere (da cui ‘scienza’).

⁶ *De primo Principio*, n. 1.

⁷ Per un’analisi accurata dell’argomento, cfr. M. SERAFINI, *La struttura logica del ‘De primo Principio’. Alle radici della contingenza*, in «Miscellanea Francescana» 97 (1997), pp. 601-663; B. BONANSEA, *L’uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991, pp. 121-188.

⁸ Cfr. R. PRENTICE, *The ‘De primo Principio’ of John Duns Scotus as a Thirteenth Century Prosligion*, in «Antonianum» 39 (1964), pp. 77-109.

⁹ Cfr. ID., *Some Aspects of the Significance of the first chapter of the ‘De primo Principio’ of John Duns Scotus*, in «Antonianum» 36 (1961), pp. 225-237.

sariamente, o ciò la cui esistenza risulta da un certo rapporto con gli esseri evidentemente esistenti, dato che non si devono moltiplicare gli enti senza necessità».¹⁰

A questo va affiancato il secondo criterio metodologico, enunciato dal Maestro francescano poco più avanti: «Nulla è vano tra gli esseri»,¹¹ che, tradotto nella formulazione affermativa, significa: tutto ciò che esiste ha un senso, un significato, rientra nell'ordine, fa parte di un progetto. L'ordine essenziale è una proprietà dell'essere attraverso cui l'intelletto riconosce tale progetto e attribuisce un fondamento a tale senso: «Veramente, Signore, tu hai fatto tutte le cose con ordine sapiente, affinché ogni intelligenza si rendesse conto che ogni ente è ordinato. Per questo parve assurdo ai filosofanti concepire qualcosa senz'ordine».¹²

Il *De primo Principio* è dunque principalmente un esercizio della ragione, veicolo e strumento di verità, se però si mantiene entro i suoi limiti: «O profondità delle ricchezze della tua sapienza e della tua scienza o Dio, in virtù delle quali comprendi ogni intelligibile! Potrai forse far comprendere alla mia piccola intelligenza (*intellectui meo parvo*) che tu sei infinito e incomprendibile da un essere finito?».¹³ La nozione di infinito indica proprio questa trascendenza ed eminenza delle perfezioni. Tuttavia, tra le prove che Scoto adduce a favore dell'infinità del primo Principio, due vanno segnalate ai fini di questo approfondimento: la quinta via, fondata sull'eminenza, parte dal principio che "l'infinità non ripugna all'essere" e ne trae la conseguenza che "l'essere sommamente perfetto è infinito", in quanto "tra essere e infinità non è evidente alcuna impossibilità".¹⁴ La sesta via invece intende provare l'infinità a partire dal desiderio naturale.¹⁵

L'intelletto è dunque il punto di partenza per la ricerca (*sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium*), ma la *ratio naturalis* è la facoltà discorsiva direttamente impegnata e coinvolta nel procedimento argomentativo. La rivelazione di Dio a Mosé (*ab ente quod de te predicasti*) si incontra con le naturali capacità e predisposizioni umane: è il metodo della *fides quaerens intellectum*; termine medio e denominatore comune tra fede e ragione è l'ente.

La rivelazione sul Sinai offre perciò alla *ratio naturalis* – in conformità con l'oggetto proprio dell'intelletto – le coordinate per cercare Dio, *verum Esse*, ma il fine, l'obiettivo di tale ricerca, trascende i limiti del finito: ecco perché il discorso si apre alla contemplazione (*ad eius contemplationem elevent mentes nostras*). Rivelazione e ragione naturale convergono e si "abbracciano": la filosofia, o meglio l'ontologia, conduce alla teologia naturale, che si apre alla teologia rivelata.¹⁶ In tale percorso, la rivelazione di Dio è il presupposto, la pre-comprensione, che si fonde

¹⁰ *De primo Principio*, n. 59.

¹¹ *Ivi*, n. 78.

¹² *Ivi*, n. 79.

¹³ *Ivi*, nn. 115-116.

¹⁴ Cfr. *ivi*, n. 133.

¹⁵ Cfr. *ivi*, n. 136.

¹⁶ Cfr. *Es.* 3,14. Dal punto di vista naturale, l'ambito del divino non è escluso dalle possibilità naturali dell'uomo; per tale motivo, l'uomo è naturalmente attratto verso ciò che trascende l'ambito della sensibilità: ciò giustifica la predisposizione metafisica, ma anche la dimensione religiosa.

con le esigenze e il 'linguaggio' delle facoltà naturali (*intellectus, ratio*). Ma proprio perché la rivelazione è il presupposto dell'itinerario, Scoto si prefigge di approfondire e tratteggiare i confini di quanto la ragione può attingere con le proprie forze; la ragione perciò assume un compito al tempo stesso ermeneutico del dato rivelato e argomentativo: *Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc si mihi esset possibile scire vellem.* Compito della ragione è dunque *comprehendere, ostendere quod certissima fide tenet*;¹⁷ è dunque un'ermeneutica della rivelazione.

2. La *ratio naturalis* tra filosofia e teologia

Più volte, nel corso del trattato, emerge come il compito specifico della *ratio naturalis*, cioè del procedimento argomentativo, sia quello di illuminare ciò che è già oggetto di fede: lo scopo della filosofia è *ostendere*, cioè *ratione probare*, manifestare, chiarire ciò che la fede ritiene già per certo. L'attività della ragione è guidata, condotta e illuminata da Dio, come emerge dalle preghiere all'inizio di ogni capitolo: «Signore Dio nostro [...] insegna al tuo servo il modo di dimostrare con la ragione ciò che ritiene certissimo per fede, cioè che tu sei l'Efficiente primo, il primo Eminente e il Fine ultimo».¹⁸ E ancora: «Veramente, o Signore, Tu hai fatto tutte le cose ordinate con sapienza affinché ogni intelligenza si rendesse conto che ogni ente è ordinato».¹⁹ E a proposito dell'unicità: «Signore, Dio nostro, con il Tuo aiuto vorrei dimostrare in qualche modo le perfezioni che, ne sono certo, appartengono alla tua natura unica e veramente prima».²⁰

Il Maestro francescano vuole evidenziare che quanto è oggetto di fede non contraddice le esigenze della ragione. Non tutti i contenuti della fede però sono accessibili alla ricerca razionale: la natura divina infatti trascende i confini e le capacità naturali dell'intelligenza,²¹ perciò occorre che queste si aprano e innalzino alla contemplazione. La ragione finita potrà argomentare sull'esistenza di Dio, ma l'essenza resterà eccedente e inattingibile con la sola ragione umana: esula dal suo ambito, è di pertinenza della teologia rivelata. Per tale motivo, Scoto distingue nettamente quanto di Dio possono conoscere i filosofi e quanto possono affermare i cattolici (o teologi).

Tale distinzione tra filosofia e teologia riemerge anche quando Scoto parla di onnipotenza divina, che distingue tra filosofica (o potenza infinita) e teologica, rinviando per quest'ultima a un altro specifico trattato:

Per quanto, dunque, abbia rinviato l'onnipotenza propriamente detta – quella cioè che corrisponde al concetto dei Cattolici – al trattato che avrà per oggetto le verità di fede (*tractatum de creditis*), ciò nonostante, pur rimanendo indimostrata quell'onnipotenza

¹⁷ Cfr. *De primo Principio*, n. 42.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ivi*, n. 79

²⁰ *Ivi*, n. 80.

²¹ *Te esse infinitum, et incomprehensibilem a finito* (*ivi*, n. 116).

(*tamen illa non provata*) la ragione riesce a dimostrare la potenza infinita, cioè la potenza che comprende in sé simultaneamente ed eminentemente tutta l'efficacia causale, potenza che, se esistesse formalmente, potrebbe produrre, nello stesso tempo, infiniti effetti, nell'ipotesi che questi fossero producibili nello stesso tempo.²²

L'onnipotenza che i filosofi riconoscono a Dio si riassume nella capacità che Dio ha di realizzare ogni cosa possibile sia da solo che in collaborazione con altri agenti; si tratta dunque di una potenza infinita. Poiché però la potenza di una Causa prima opera, a giudizio dei filosofi, in maniera necessaria, per produrre certi effetti essa non ha bisogno di un supplemento di vigore, ma, al contrario, di un riduttore di potenza, altrimenti produrrebbe tutto e in maniera perfetta. Perciò, senza la collaborazione di cause seconde, la Causa prima non potrebbe produrre effetti limitati o imperfetti. Sotto tali aspetti, la potenza infinita dei filosofi rivela la mancanza di libertà nel primo Principio. L'onnipotenza dei teologi invece afferma che Dio può realizzare ogni essere possibile, perfetto o imperfetto, con o senza il concorso delle cause seconde. Quella dei filosofi è l'onnipotenza di una natura, cioè di un essere primo che opera deterministicamente; quella dei teologi, invece, è l'onnipotenza di una volontà, cioè di un essere primo che è libertà per essenza. Similmente, Scotto distingue, tra le perfezioni divine, quelle note ai filosofi e quelle note solo ai cattolici (o teologi).

Il binomio filosofi-teologi richiama il problema della relazione tra filosofia e teologia,²³ ragione e fede; secondo Scotto, tra ragione e fede esiste distinzione, ma non incompatibilità: la fede amplia gli orizzonti limitati della ragione, ma non ne contraddice le istanze. Distinzione implica autonomia: non è necessario essere credenti per comprendere alcune verità riguardanti la natura, l'uomo e Dio. Al tempo stesso, però, la filosofia si dimostra incapace da sola di illuminare esattamente il destino dell'uomo e anche quando riesce a intravederlo confusamente non è in grado di offrire i mezzi per realizzarlo. Deve perciò essere integrata e superata dall'apporto della teologia, che si rivela perciò una forma di sapere qualitativamente superiore e quantitativamente più vasto della semplice filosofia. È quanto emerge anche nell'invocazione finale:

Oltre alle cose suddette, attribuite (*praedicata*) a te dai Filosofi,²⁴ spesso i cattolici ti lodano come onnipotente (*te laudant omnipotentem*), immenso, onnipresente, giusto e

²² *Ivi*, n. 141.

²³ Tale relazione di reciproca collaborazione, propria delle discipline e delle dimensioni dello spirito umano, non è sempre evidente tra filosofi e teologi, portati piuttosto alla separazione e alla reciproca divisione. È quanto emerge dalla "controversia tra filosofi e teologi" nel *Prologo* dell'*Ordinatio* (cfr. *Ordinatio, Prol.*, p. 1, q. un., nn. 5-22; Ed. Vaticana I, pp. 1-15). Sulla questione, cfr. O. TODISCO, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scotto*, Centro di Studi Francescani, Roma 1978, pp. 40-50; O. BOULNOIS, *Duns Scotto. Il rigore della carità*, trad. it. di C. Marabelli, Jaca Book, Milano 1999, pp. 27-66.

²⁴ Cfr. anche *De primo Principio*, n. 155.

misericordioso, provvidente per tutte le creature, specialmente per quelle intellettuali, perfezioni queste che verranno studiate nel prossimo trattato.²⁵

E, coerentemente con quanto aveva annunciato nel paragrafo iniziale, Scoto riepiloga l'ambito e i limiti del presente trattato: «In questo primo trattato ho cercato di vedere come i tuoi attributi metafisici (*metaphysica*) possano in qualche modo essere dedotti con la sola ragione naturale»;²⁶ in un trattato seguente si propone di trattare «gli attributi che sono oggetto di fede (*credibilia*), attributi che sono impervi alla ragione (*in quibus ratio captivatur*), ma che per i Cattolici sono tanto più certi in quanto non si fondano sul nostro intelletto vacillante e confuso²⁷ per molte cose, ma si basano sulla tua solidissima verità». ²⁸ Fa tuttavia riferimento a un ultimo attributo con il quale intende concludere l'opuscolo: l'unicità di Dio, discriminazione, punto di incontro e tangenza tra ragione e fede: «Tu sei il Dio unico; fuori di Te non ce n'è alcun altro, come hai detto per mezzo del tuo profeta». ²⁹ E ancora: «Signore, Dio nostro, tu sei uno per natura, tu sei uno di numero. In verità, hai detto bene che fuori di te non c'è altro Dio». ³⁰

3. Naturale e soprannaturale, ragione e rivelazione

La battuta iniziale del trattato trova il proprio orizzonte teoretico nel problema della conoscibilità di Dio, affrontato analiticamente nel I libro dell'*Ordinatio*. Approfondendo tale tematica, Duns Scoto teorizza l'univocità dell'Ente e l'apertura illimitata dell'intelletto: la conoscibilità di Dio presuppone infatti l'univocità dell'*ens*, dal momento che, sottolinea il Dottor sottile, non sarebbe possibile alcuna conoscenza di Dio se non vi fosse un concetto predicabile, con lo stesso significato, di Dio e delle creature. A ciò si collega la riflessione sull'oggetto proprio dell'intelletto: è infatti necessario indagare se sia costitutivamente possibile all'uomo *viator* una conoscenza di Dio prima di intraprendere il cammino. Il concetto di *ens in quantum ens* esprime l'illimitata apertura, ma anche la particolare e limitata prospettiva, attraverso cui l'intelletto umano si relaziona con il mondo esterno; per tale motivo Dio stesso si è rivelato in termini di essere, perciò il Maestro francescano rivolge la propria attenzione all'essere, a partire dagli enti finiti oggetto di esperienza, per dimostrare che Dio è il Vero Essere, fondamento degli enti esperibili.

Il concetto di infinito è il più perfetto e semplice che la mente umana possa formulare riguardo a Dio; l'infinito infatti non è un attributo, bensì la modalità intrin-

²⁵ *Ivi*, n. 156.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Il testo latino riporta l'aggettivo *caecutiens* (*quo non intellectui nostro caecutienti et in pluribus vacillanti, sed tuae solidissimae veritati firmiter innituntur*), che indica il vedere confuso.

²⁸ *De primo Principio*, n. 156.

²⁹ *Quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti* (*ivi*, n. 157). Il riferimento biblico è a *Is* 44,8; 45,6. 14. 21.

³⁰ *De primo Principio*, n. 162; cfr. *Es* 20,3.

seca dell'essere assoluto, perciò si può parlare indifferentemente di Dio o dell'Ente infinito. Il concetto di infinito, in quanto perfezione suprema, mette in evidenza che in Dio sono contenute virtualmente tutte le perfezioni, permettendoci di conoscerle dal punto di vista della loro unità; è il punto più alto cui la ragione umana può arrivare.

Nel *Prologo* dell'*Ordinatio*, Scotto si interroga sulla necessità o meno, per l'intelletto umano nella condizione attuale di *viator* (*pro statu isto*), di essere sorretto da una rivelazione soprannaturale. Secondo Scotto, non è il peccato che determina la condizione finita e limitata dell'uomo e la radicale contingenza del suo essere: si tratta di un dato strutturale e costitutivo, indeducibile da fattori storici contingenti. La specificazione del *pro statu isto* si rivela decisiva come punto di partenza per indagare le possibilità e i limiti conoscitivi dell'intelletto umano, così come per giustificare e precisare la necessità della rivelazione soprannaturale. La *supernaturalitas* della rivelazione non costituisce pertanto un intervento contro natura; al contrario, sarebbe una violenza costringere la potenza intellettiva a limitarsi alla conoscenza delle sole idee astratte degli enti materiali, precludendosi la possibilità di conoscere la totalità degli enti.³¹

Conseguenza della distinzione tra naturale e soprannaturale stabilita nella I parte del *Prologo* dell'*Ordinatio* è, dal punto di vista metodologico, la netta distinzione di ambiti tra filosofia e teologia, in base alla diversità di ambiti dell'oggetto e dell'agente, ma facendo riferimento a un medesimo soggetto, la potenza intellettiva dell'uomo.

È sulla base di questi presupposti che il *De primo Principio* individua e traccia i limiti della ragione: l'unicità di Dio rappresenta il confine tra filosofia e teologia, il supremo e definitivo contributo con cui si conclude l'opuscolo.³²

Ragione e rivelazione convergono, e la chiave di lettura per comprendere tale rapporto di complementarietà è contenuto proprio nel primo paragrafo del trattato: il riferimento all'oggetto proprio dell'intelletto offre le coordinate di pensabilità e conoscibilità di Dio stesso; unica è la sorgente della verità, razionale e rivelata. Teorizzando l'estensione illimitata della conoscenza umana con la dottrina dell'oggetto proprio dell'intelletto, e i limiti dell'intelletto, con la dottrina dei modi intrinseci, Scotto dichiara e giustifica in modo rigorosamente fondativo la centralità e la forza fondante della fede: l'insufficienza del finito si apre all'infinito, la fede diventa fondamento teoretico ed esistenziale. Il dinamismo dello spirito umano si manifesta perciò nell'intenzionalità costitutiva che sta alla base del pensiero e si esprime come attrazione: l'essere è una potenzialità sempre presente nello spirito umano, sorgente e orizzonte della ragione stessa. Dal momento che Dio conosce l'oggetto adeguato all'intelletto umano e le potenzialità della ragione, liberamente si è sottomesso alle condizioni del nostro conoscere reale, rivelandosi come "Colui che è". Due saperi si

³¹ Dal punto di vista epistemologico, *naturalitas* e *supernaturalitas* indicano due diverse modalità di attuazione della potenza intellettiva, che può accedere, mediante la rivelazione, a contenuti altrimenti inaccessibili.

³² Cfr. *De primo Principio*, n. 156.

corrispondono, teologia razionale e teologia rivelata, come viene dichiarato all'inizio del trattato. La nozione di ente, pertanto, accomuna ragione e fede, e crea un rapporto dinamico tra i rispettivi ambiti; infatti, in quanto univoco, è l'unico concetto comune a Dio e alle creature, perché è l'unico che si può estendere all'intera realtà. Per tale motivo, la nozione di essere delimita l'estensione della ragione e costituisce l'orizzonte di possibilità della pensabilità di Dio.

C'è un rapporto originario tra la nozione di essere e la capacità riflessiva e razionante: tale nozione costituisce la sfera pre-comprensiva entro cui opera la mente umana, condizione di ogni comprensione e pensabilità del reale, *prius* ontologico di ogni percorso umano. La distinzione tra ragione e fede converge perciò nel tentativo di pensare in modo concreto e unitario l'uomo, sotto l'aspetto filosofico e teologico, non confondendo, ma piuttosto fondendo gli orizzonti. L'unità concreta dell'uomo storico unifica anche le diverse forme del sapere: la distinzione epistemologica diventa unità e fusione di orizzonti, fondata sulla identità ontologica dell'uomo, contingente e finito, ma strutturalmente aperto alla trascendenza. È il vertice e la più alta dignità della ragione umana: anche se originariamente irriducibile alla teologia, la filosofia è un momento essenziale del cammino umano, aperto al mistero. A sua volta, la fede è guida alla ragione, cioè alla ricerca filosofica, in quanto indica e fa riconoscere la provvisorietà delle conclusioni razionali separate dalla sua luce e sollecita verso mete più alte; la filosofia tende quindi alla teologia, la ragione trova compiutezza nella fede. Il dato rivelato offre lo sfondo entro il quale Scoto elabora la sua argomentazione, uno sfondo di libertà e di amore essenzialmente trascendente.

In questo contesto teoretico, l'esistenza di Dio è simultaneamente verità di ragione e di fede; la ragione umana, pur con i limiti costitutivi della sua natura, aderisce consapevolmente e pienamente al dato di fede, perché argomenta l'esistenza di quel Dio in cui teologicamente crede e spera: *Vere dixisti, quod extra te non est Deus*.³³ Duns Scoto inserisce la ricerca filosofica nel contesto dell'uomo concreto, situato nella storicità del tempo e dello spazio, ma proteso verso l'eternità, ordinato al soprannaturale.

³³ *Ivi*, n. 162. Il testo latino contiene un'efficacia espressiva, trasmessa dalla sinteticità del '*vere dixisti*', che la traduzione italiana non conserva; comunica la piena adesione al dato rivelato, un'adesione non immediata e superficiale, ma totalizzante e consapevole, frutto di un percorso impegnativo e coinvolgente, in cui trovano risposta le esigenze della ragione e del cuore. L'espressione è il punto di arrivo di tutto il percorso e quindi la risposta alla preghiera iniziale e all'obiettivo dell'opuscolo. Nel primo paragrafo Scoto aveva scritto, dopo aver parlato della rivelazione di Dio come *Ego sum, qui sum: Tu es verum esse, Tu es totum esse. Hoc, si mihi esset possibile, scire vellem*. Alla fine del trattato ha potuto affiancare a quell'adesione della fede anche la piena adesione da parte della ragione, che rafforza ulteriormente quanto già creduto. È una ulteriore conferma della circolarità e complementarietà del rapporto tra fede e ragione. Ciò si può esprimere anche nel modo seguente: "la fede non è razionale, ma è ragionevole". La fede non contraddice né contrasta le esigenze della ragione (quando questa è rettammente condotta), ma ne oltrepassa i limiti e le chiusure; è "ragionevole ma non razionale" perché la sua ragionevolezza, cioè la sua logica e coerenza, non dipende dalle capacità della ragione umana, quindi non è fondata sul soggetto conoscente, ma sullo specialissimo ed unico "oggetto" conosciuto, Dio, che è fedele e non può ingannare.

Il *De primo Principio* rivela dunque un rapporto circolare tra *fides quaerens intellectum* e *intellectus quaerens fidem*, che si realizza, a partire dall'esperienza storica concreta dell'uomo, nella riflessione filosofica rigorosamente condotta, intesa come continua ricerca e tensione verso l'equilibrio tra la ragione umana e la fede rivelata.