

Dio e mondo nel pensiero di Giovanni Duns Scoto

Ernesto Dezza, OFM

Pontificia Università Antonianum (Roma)

L'uomo medievale non può fare a meno di pensare sé stesso e il mondo nel quale vive come realtà creaturali, cioè fatte da un artefice trascendente che le ha poste nell'essere e le conserva. Accettato questo postulato, occorre chiarire in che relazione stiano tra loro il creatore e la creatura, i quali appaiono come correlati eppure non simmetrici nella loro reciproca implicazione, poiché il creato si presenta come il regno del contingente e del temporaneo, mentre il creatore, che nella filosofia cristiana medievale intreccia le caratteristiche del Dio della rivelazione biblica a quelle della Prima causa della tradizione metafisica classica, possiede le note della necessità e dell'eternità.

La questione della relazione tra creatore e creatura o, se vogliamo, dello statuto ontologico del mondo, diventò un problema più acuto nel corso del XIII secolo quando, entrando seriamente in contatto con la cosmologia e la metafisica di Aristotele, il sistema di pensiero cristiano che fino ad allora si era prevalentemente costruito un impianto di comprensione del mondo mutuato dal neoplatonismo dovette elaborare una nuova spiegazione della realtà. Fra le diverse teorie proposte dagli autori del tempo, nel presente articolo ci soffermeremo su quella delineata da Giovanni Duns Scoto, in particolare nei due commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, la *Lectura* e l'*Ordinatio*¹.

1. Relazione tra Dio e la creatura

Seguiamo la riflessione che Duns Scoto imposta nella distinzione 30 del primo libro

¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in quattuor libros Sententiarum*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950ss.; ID., *Ordinatio*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Civitas Vaticana 1950ss.

della *Lectura* e dell'*Ordinatio*². Si chiede se sia possibile parlare di qualcosa di Dio che abbia una scansione temporale: *quaeritur utrum aliquid dicatur de Deo ex tempore* (*Lect.* I, d. 30, q. 1, n. 1)³.

Semberebbe di no, e per tre motivi: per la coincidenza tra Dio e i suoi attributi (e siccome Dio è eterno, nulla di lui può essere nel tempo), per l'impossibilità tra eternità e temporalità (vale reciprocamente che nulla di eterno si dice nel tempo e quindi nulla di temporale si dice nell'eternità) e per l'indivenienza (immutabilità) di Dio (Dio non può "iniziare" ad essere sotto un certo rispetto a un certo punto del tempo: egli è quello che è da sempre e per sempre).

Tuttavia, *in oppositum*, sull'*auctoritas* di Agostino e di Aristotele, si ricorda che tra relativi all'interno di una relazione esiste reciprocità⁴, e siccome non si ritiene che la creatura esista dall'eternità⁵, non si deve pensare che Dio sia creatore fin dall'eternità⁶.

Poniamo, quindi, che esista qualcosa – una relazione – tra Dio e la creatura a partire dal tempo. Si tratta di una relazione reale o solo di ragione?

Sembra che si possa affermare che si tratta di una relazione reale. Innanzitutto perché Dio è onnipotente e onnisciente non in riferimento a sé stesso, ma *ad extra*, e lo è da sempre in modo sostanziale. In seconda istanza perché le relazioni basate sull'azione sono reali, e il voler creare è in Dio una relazione che dice un'azione e non un atto della sola ragione⁷. Poi, perché le relazioni basate sulla quantità sono reali, e così deve essere l'ineguaglianza che sussiste tra l'infinità di Dio e la finitudine della creatura. Infine, per il fatto che le relazioni che si fondano su un'azione/agire (e di conseguenza una passione/patire) sono sempre relazioni reali, e così si deve intendere il rapporto tra Dio "signore" e "creatore" e il creato che da lui dipende.

Prima di esporre il proprio parere, il Dottor Sottile presenta le opinioni di Enrico di

² Cfr. *Lect.* d. 30, q. 1-2; *Ord.* d. 30, q. 1-2.

³ Il passo parallelo dell'*Ordinatio* (*Ord.* I, d. 30, q. 1, n. 1), quasi anticipando di che natura sia quel "qualcosa" (*aliquid*) di cui si indaga se esista nel tempo, precisa che si tratta di una "relazione": *quaero primo utrum de Deo dicatur aliqua relatio ex tempore*.

⁴ Cfr. ARISTOTELES, *Praedicamenta*, pars 2, div. 3 [tr. 2, c. 3] (c. 7, 7b 15).

⁵ La questione, come si evince dall'analisi di *Lect.* II, d. 1, q. 3 e *Ord.* II, d. 1, q. 3, in verità è più complessa, poiché concettualmente *creatura* e *ab aeterno* non sono contraddittori.

⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, c. 16, n. 17 (PL 42, 922). *Sed contra est quod dicit Augustinus V De Trinitate ultimo, quod sicut creatura incepit esse servus, ita Deus ex tempore dicitur esse "dominus", ne si diceretur "dominus" ab aeterno, cogeremur dicere creaturam ab aeterno fuisse* (*Lect.* I, d. 30, q. 1, n. 4).

⁷ Interessante la digressione presente nell'*Ordinatio* in merito alla priorità del volere rispetto all'intelligere: *Deus ab aeterno voluit omne creandum esse pro tempore pro quo creavit istud; "velle creare" includit relationem, et non rationis (probatio, quia prius potuit velle creaturam quam intelligeret se velle eam; non enim quia scivit creaturam, ideo voluit eam, sed quia voluit eam, ideo scivit se velle eam); ergo illa relatio aeterna voluntatis Dei ad creaturam est realis, quia non est in voluntate per actum alicuius intellectus comparantis eam ad aliquid* (*Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 6).

Gand⁸ (da lui esposte nel *Quodlibet* IX) e di Riccardo di Mediavilla⁹ (nel suo *Commento alle Sentenze*), entrambi esponenti dell'agostinismo medievale.

Per Enrico non esiste nulla in Dio, né reale né di ragione, che abbia inizio nel tempo, ma ogni relazione che viene affermata a proposito di Dio gli compete fin dall'eternità; tuttavia egli riconosce che a Dio può competere una nuova denominazione secondo la relazione¹⁰. E lo si conferma sull'*auctoritas* di Aristotele¹¹, di Agostino¹² e di Pietro Lombardo¹³, poiché il fondamento dell'eventuale relazione tra Dio e la creatura, che è Dio, resta immutabile, quindi non muta la relazione che si deve considerare come da sempre esistente in Dio, anche se il termine della relazione (la creatura) è nel tempo. Dio è da sempre "creativo" (cioè capace di creare), anche se si dice attualmente "creante" (cioè propriamente creatore) solo da quando ha inizio la produzione del creato nel tempo.

Non si può sostenere che la relazione tra Dio e la creatura sia reale, perché tra due correlati in una relazione reale esiste reciproca dipendenza secondo l'ordine che si stabilisce in natura, per cui ogni cosa naturalmente ordinata dipende da ciò a cui naturalmente è ordinata; e se dipende, allora è mutevole, perché la dipendenza non è senza una qualche potenzialità verso l'atto; e se è mutevole, allora è imperfetta, perché manca di quella perfezione per la quale muta; e se è imperfetta, allora è limitata. Quindi: se qualcosa è realmente correlata a qualcos'altro, allora è limitata¹⁴. Si pensi alla relazione padre-figlio. In tale relazione reale, il padre genera il figlio e il figlio è generato dal padre. Risulta facilmente comprensibile che se non ci fosse il padre non ci sarebbe neppure il figlio; ma nemmeno il soggetto capace di diventare padre sarebbe realmente tale se non ci fosse il figlio attualmente. Quindi si può effettivamente dire che tra i due correlati esiste una reciproca dipendenza, e non solo di denominazione, ma di consistenza ontologica: nessuno è padre finché non ha un figlio. Quindi, per quanto concerne l'essere padre, un

⁸ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, nn. 14-19; *Ord.* I, d. 30, q. 2, nn. 11-14.

⁹ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, nn. 27-29; *Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 24.

¹⁰ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 14: *Ad primam quaestionem dicunt quidam quod nulla relatio dicitur de Deo ex tempore, nec realis nec rationis, sed omnis relatio dicta de Deo competit sibi ab aeterno, - nova tamen appellatio secundum relationem sibi competit; unde nulla relatio nova sibi competit, sed antiquae relationis nova appellatio.*

¹¹ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1020b 28-30; 1021a 14-25).

¹² Cfr. AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, c. 16, n.17 (PL 42, 922).

¹³ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 30, c. 1, n. 264 (I, 188-189).

¹⁴ Cfr. *Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 12: *Omne autem naturaliter ordinatum dependet ab illo ad quod naturaliter ordinatur (pro quanto scilicet expectat illud, ut in ipso fundetur relatio ad illud): et si dependet, ergo est mutabile, quia dependentia non est sine potentialitate ad actum; et si mutabile, ergo imperfectum, quia carens illa perfectione ad quam mutatur; et si imperfectum, ergo limitatum. Ergo, a primo ad ultimum: si realiter relatum, igitur limitatum.*

uomo è “limitato” dall’effettiva esistenza di suo figlio. Ma Dio non può essere limitato da alcunché, quindi non è realmente correlato a nulla.

Duns Scoto, però, dissente da questa opinione¹⁵. Innanzitutto confuta l’affermazione per la quale non può esistere nessuna nuova relazione in Dio, ma solo nuove denominazioni. Se non si introducessero nuove relazioni in Dio, anche i correlati delle relazioni sarebbero eterni (perché *non potest esse eadem relatio nisi inter eadem extrema*, Ord. I, d. 30, q. 2, n. 17), e questo è assurdo non solo per quanto concerne la creazione, ma anche per quanto riguarda il destino delle creature, impedendo di fatto la possibilità della libertà in esse¹⁶. Sostenere, sulla base di quanto afferma Agostino, che la novità della creazione introduce solo una nuova denominazione in Dio, non alterando la relazione di ragione che c’è da sempre tra lui e la (possibile) creatura, pare un *escamotage* non percorribile, perché ad una nuova denominazione deve corrispondere una nuova forma, sulla quale la denominazione si definisce, e quindi un cambiamento di relazione¹⁷.

Contro la seconda affermazione sostenuta da Enrico, per la quale ogni cosa correlata è realmente ordinata e dipendente dall’altra, Scoto dimostra che se anche ci fosse una relazione reale tra Dio e la creatura, non per questo vi sarebbe dipendenza reale. *Videtur quod illa quae ponuntur ibi conexa, non sunt conexa* (Ord. I, d. 30, q. 2, n. 20). Sono diversi i casi in cui tra correlati non si dà dipendenza reciproca: tra simili (tra due cose bianchissime, nessuna dipende dall’altra, perché semmai la relazione di similitudine le correla a un terzo, all’idea di bianchezza); tra agente ed effetto (per il fatto che la relazione è unidirezionale: infatti l’effetto non condiziona l’agente poiché è imperfetto e mutevole fintanto che rimane in potenza); tra correlativi (poiché è assurdo che *a* dipenda da *b* in quanto – sotto il medesimo aspetto – *b* dipende da *a*: non si dà mai circolarità nell’ordine naturale).

Infine, ed è la confutazione più sottile e pertinente, se, come sostiene Enrico di Gand, ogni cosa ha un essere quidditativo, creato da Dio sull’esempio della forma esemplare

¹⁵ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, nn. 20-26; *Ord.* I, d. 30, q. 2, nn. 15-23.

¹⁶ Si noti l’interessante conseguenza di tale ragionamento circa la predestinazione dell’Anticristo, il quale sarebbe stato pensato da sempre come dannato ancor prima di essere creato se le relazioni tra Dio e creature fossero eterne: *Nunc autem intellectus divinus non tantum ab aeterno intellexit animam Antichristi ut possibilem pro tali tempore, antequam crearetur, sed intellexit eam ut actu existentem pro illo instanti creationis; istud autem “intelligibile” videtur esse distinctum ab illo intelligibili, in ratione intelligibilis, quia videtur aliud intelligibile esse “potentiale” et “attuale” animae; ergo intellectio divina, quae unica est, potest habere ista pro obiectis distinctis unici actus, distincti secundum rationem, sicut possunt esse obiecta distincta duorum actuum intellectus nostri: et per consequens, intellectus divinus comparans se ad primum extremum “ut creativum ad creabile” et ad aliud extremum “ut creans ad creatum”, videtur in essentia sua quasi producere duas relationes rationis ad distincta extrema, et ita relatio creativi et creantis non est una relatio rationis, sicut nec extrema – ad quae comparatur – idem* (Ord. I, d. 30, q. 2, n. 17).

¹⁷ Cfr. *Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 19: *Praeterea, quod dicitur de nova appellatione, videtur irrationabile, quia in quocumque eadem forma habet idem esse, videtur eodem modo posse appellari ab illa: quia enim forma talis est et in tali, ideo tale appellatur ab ipsa, et non e converso; ergo si relatio sit eadem et uniformiter ad creaturam ex parte Dei, non videtur quare non posset Deus semper ab ea uniformiter appellari.*

presente nel suo intelletto, allora tra Dio e le creature – tramite le idee/forme esemplari *in mente Dei* – deve esistere una relazione reale fin dall’eternità¹⁸: Scoto mostra come l’esemplarismo agostiniano porti a dover affermare una relazione reale tra Dio e la creatura, contro quello che Enrico di Gand stesso aveva sostenuto, negando che vi fosse tale relazione reale. Ma più che contro l’esemplarismo in sé stesso come opinione metafisica, ciò che sta a cuore a Scoto sostenere è che da tale teoria discende la visione di una creazione necessaria ed eterna che sembra contraddire la concezione del Dio creatore come soggetto libero (sull’eternità o temporalità della creazione il dilemma restava aperto).

È l’immagine del Dio cristiano che non sopporta la non possibilità di non creare, se si vuole conservare in lui nativamente la capacità di produrre nell’essere in modo realmente e totalmente libero¹⁹.

La presentazione della tesi di Riccardo di Mediavilla è meno articolata di quella di Enrico di Gand²⁰. Fondamentalmente, Riccardo sostiene che in Dio non vi sia nessuna relazione nel tempo, ma che entrambe si trovino solo nella creatura, sia la relazione tra la creatura e Dio (relazione di “servitù”), sia quella tra Dio e la creatura (relazione di “dominio”)²¹; inoltre, poiché Dio si trova in una condizione d’essere superiore all’ordine, a qualunque ordine (*Deus non habet ordinem realem ad creaturam, quia est supra ordinem*, Ord. I, d. 30, q. 2, n. 24), egli non è soggetto alla legge per cui la relazione reale è una relazione d’ordine e non instaura nessuna relazione reale con la creatura.

¹⁸ Cfr. HENRICUS GANDAVENSIS, *Quodlibet* IX, q. 1, ad 2 (f. 343T-344V): *Et est inter Deum et creaturam relatio secundum genus causae formalis quae est inter exemplar et exemplatum, et est secundum rationes ideales, a quibus formaliter – licet non effective – sunt creaturarum essentiae id quod sunt ad se aliquid per essentiam. [...] Nos ergo qui debemus ponere quod nec creaturae sunt – etiam ut obiecta cognita existentia in divina cognitione – “id quod sunt ad se aliquid per essentiam” nisi ab alio, et “id quod sunt per essentiam aliquid existentia in sola cognitione” non est ab alio effective secundum genus causae efficientis, quia illud solum respicit rerum existentias, necesse habemus ponere quod est ab alio, sed secundum genus causae formalis exemplaris tantum. [...] Et isti duo [modi, primus et tertius relativorum] praesupponuntur relationi Dei ad creaturam in ordine ad earum existentiam extra divinum intellectum, quae est ex parte voluntatis et pertinet ad secundum modum relationis et rationem efficientis.*

¹⁹ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 26: *Praeterea, videtur quod oportet ipsum concedere relationem realem Dei ad creaturam, quia secundum ipsum lapis (vel quaecumque alia res creata) habet esse quiditativum, quia est exemplatus a Deo ab aeterno, – et illud esse est reale secundum ipsum, igitur est sufficiens ad fundandum relationem realem; igitur multo fortius sufficit ad terminandum relationem realem. Et est ibi distinctio realis et ordo ex natura rei, ita quod ex uno necessario sequitur aliud, quia secundum ipsum si ponitur per impossibile quod esset Deus et tamen non volens nec intelligens et esset infinitus secundum perfectionem, adhuc ex necessitate naturae produceret res in esse quiditativo propter infinitam perfectionem suam; est igitur ibi ordo, ita quod sequitur res in esse quiditativo ex natura rei, sicut modo ponunt philosophi quod mundus est ex Deo ex natura rei et ex necessitate naturae suae. Ergo est relatio realis – secundum ipsum – Dei ad creaturam, cum hic inveniantur omnia quae requiruntur ad relationem realem.*

²⁰ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, nn. 27-29; Ord. I, d. 30, q. 2, n. 24.

²¹ Cfr. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Commentaria in Sententias* I, d. 30, q. 3, ad 1 (I, f. 94vb): *Dico quod [...] ea quae dicuntur de Deo ex tempore, non significant nec connotant aliquam relationem realem temporalem, quae sit in Deo.*

Il Dottor Sottile confuta la tesi di Riccardo, chiarendo che non ci possono essere nella creatura entrambe le relazioni, di dominio e di servitù, poiché la relazione necessita di un fondamento, e la creatura non può essere contemporaneamente e sotto lo stesso rispetto il fondamento di due relazioni opposte: *impossibile est quod in creatura sint servitus et dominium, nisi idem sit dominus sui ipsius* (Lect. I, d. 30, q. 2, n. 30). Inoltre, l'affermazione secondo la quale non c'è relazione reale tra Dio e la creatura per il fatto che non c'è ordine tra Dio e la creatura (essendo Dio *sopra* l'ordine), è una conclusione errata che pecca per negazione del conseguente e per petizione di principio²². Non esiste una relazione reale tra Dio e la creatura, ma non per il fatto che non vi sia un ordine tra di loro, perché, invece, un ordine c'è, e secondo anteriorità e maggiore perfezione di Dio rispetto alla creatura.

Dopo aver presentato le opinioni di Enrico di Gand e di Riccardo di Mediavilla, Duns Scoto espone le sue risposte²³.

Alla prima questione, *utrum de Deo dicatur aliquid (aliqua relatio) ex tempore*, risponde affermando che *absolute ergo dico quod, propter terminationem relationum in creaturis ex tempore ad Deum, non oportet ponere aliquam relationem in Deo, nec novam nec antiquam, quae sit ratio terminandi relationem creaturae* (Ord. I, d. 30, q. 2, n. 40); *sic igitur patet primum, quod in Deo non est necesse ponere relationem aliquam (nec antiquam nec novam) prout terminat relationem creaturae ad ipsum* (Lect. I, d. 30, q. 2, n. 41).

Non solo non c'è nessuna cosa, alcuna relazione nuova tra Dio e la creatura, ove per "nuova" si intende dire *ex tempore*, perché introdurrebbe una *novitas* nell'eternità atemporale di Dio; anzi, non è affatto necessario porre in Dio alcuna relazione verso la creatura solo perché esiste una relazione della creatura verso di lui.

Il rapporto che sussiste tra Dio e la creatura corrisponde al terzo modo dei relativi, così come erano stati classificati da Aristotele²⁴. Nella classificazione aristotelica ci sono

²² Si tratta di una negazione del conseguente perché si segue il presente ragionamento: 1) la relazione reale richiede un ordine reale; 2) Dio non ha un ordine reale con la creatura (assumendo che egli sia sopra l'ordine); quindi 3) Dio non ha una relazione reale con la creatura. Ma la conclusione non si dà, perché non ogni relazione è un ordine. Quindi il fatto che Dio non abbia una relazione reale con la creatura non deriva dal fatto che non abbia un ordine con essa. Perciò solo se, a priori, non esiste una relazione reale tra Dio e la creatura, allora non esiste neanche un ordine. Ma allora ci troviamo di fronte a una petizione di principio. Di fatto un ordine tra Dio e la creatura c'è, infatti c'è una anteriorità e maggiore perfezione nel primo rispetto alla seconda; tuttavia tale ordine non è una relazione. Cfr. Lect. I, d. 30, q. 2, nn. 32-34; Ord. I, d. 30, q. 2, nn. 28-29.

²³ *Responsio propria ad primam quaestionem*: Lect. I, d. 30, q. 2, nn. 35-54; Ord. I, d. 30, q. 2, nn. 30-48. *Responsio propria ad secundam quaestionem*: Lect. I, d. 30, q. 2, nn. 55-75; Ord. I, d. 30, q. 2, nn. 49-73.

²⁴ Cfr. Ord. I, d. 30, q. 2, n. 31. *Secundum Philosophum, V Metaphysicae cap. "De ad aliquid", tertio modo dicuntur relativa, quae dicuntur "ad aliquid" quia alia sunt eorum, – ita quod haec est per se differentia duorum primorum modorum a tertio, quod in primis duobus est relatio mutua, in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum praecise refertur ad reliquum, et reliquum non refertur sed tantum est aliquid eius; omnes autem relationes creaturae ad Deum pertinent ad tertium modum relativorum; ergo qualescumque sunt illae*

tre tipi di relazioni: secondo il numero (relazioni di primo tipo), secondo l'agente rispetto al paziente (secondo tipo) e secondo il misurabile rispetto alla misura (terzo tipo)²⁵. Mentre le relazioni dei primi due tipi sono reciproche, la terza no:

tutte le relazioni intese secondo il numero o secondo la potenza si dicono relazioni appunto perché la loro stessa essenza consiste in un riferimento a qualcos'altro, e non semplicemente per il fatto che qualcos'altro è in relazione ad esse; invece, il misurabile, il conoscibile ed il pensabile si dicono relativi in quanto qualcos'altro è in relazione ad essi.

Il pensabile, infatti, significa che di esso c'è un pensiero, ma il pensiero non è relativo a ciò di cui è pensiero. Similmente, la vista è vista di qualche cosa, e non di ciò di cui è vista – anche se, in certo senso, questo potrebbe essere vero – ed essa è relativa al colore o ad altra cosa di questo tipo; altrimenti, si ripeterebbe due volte la medesima cosa: che la vista è vista di ciò di cui è vista²⁶.

La realtà in quanto oggetto di misurazione, di conoscenza e pensabilità o di sensazione sussiste nella sua oggettività *indipendentemente* da ciò che ad essa si riferisce misurandola, conoscendola o sentendola. Sulla base di questa oggettività della realtà si definiscono le relazioni di terzo tipo, laddove ogni relativo si rapporta con il suo referente, ma non viceversa. Ed è così spiegato come sia possibile che la creatura stia in rapporto con il creatore, ma non viceversa, poiché Dio rimane tale nella sua oggettività anche se, per assurdo, non avesse creato. A conferma della presente spiegazione, Duns Scoto fa nuovamente appello ad Aristotele, ricordando come anche nelle relazioni di secondo tipo (secondo l'atto e la potenza) vi sia una priorità logica ed ontologica dell'atto sulla potenza, tale per cui si possa considerare l'atto in sé stesso come un assoluto, a cui la potenza fa riferimento, ma senza che l'atto debba rapportarsi alla potenza²⁷.

quae sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum – secundum aliquam relationem in eo – terminare relationes illas, sed potest terminare praecise sub ratione absoluti.

²⁵ Cfr. ARISTOTELE, *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1020b 26-32): «Relative si dicono, in un senso, le cose che stanno fra loro come il doppio rispetto alla metà, il triplo rispetto alla terza parte e, in generale, il multiplo rispetto al sottomultiplo e ciò che eccede rispetto a ciò che è ecceduto. In un altro senso, si dicono relative le cose che stanno fra loro come ciò che può riscaldare rispetto a ciò che può essere riscaldato, o ciò che può tagliare rispetto a ciò che può essere tagliato e, in generale, l'agente rispetto al paziente. In un altro senso ancora, relative si dicono le cose che stanno tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura, o come il conoscibile rispetto alla scienza e il sensibile rispetto alla sensazione» (ARISTOTELE, *La Metafisica*, G. REALE [ed.], vol. 1, Napoli 1968, 387).

²⁶ ARISTOTELE, *La Metafisica*, 389. Corrisponde a *Metaphysica* V, t. 20 (Δ, c. 15, 1021a 26-30).

²⁷ Cfr. Ord. I, d. 30, q. 2, nn. 32-34. *Et istud etiam probatur ex intentione Philosophi IX Metaphysicae cap. 7, ubi probat quod "actus est prior potentia, definitione, quia potentia definitur per actum"; si autem actus referretur ad potentiam, tunc – e converso – etiam actus definiretur per potentiam, sicut dicit Porphyrius in cap. "De specie", quod in relativis mutuis "necesse est in utrorumque rationibus utrorumque rationes poni". Tunc arguitur: actus definit potentiam ut terminat relationem; aut ergo terminat relationem eius ut absolutum, et habetur propositum, – aut ut correlativum, et sic potentia definit actum; ergo ut actus est "prior" definitione, est "posterior" definitione! Ergo ita definit actus potentiam, quod e converso non definitur per ipsam, et per consequens actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum, et hoc sub ea ratione sub qua definit*

Risulta chiaro che il rapporto tra relativo (creatura) e assoluto (Dio) si definisce entro gli ambiti e con le caratteristiche del terzo tipo dei relativi secondo Aristotele, in modo che non si cada in contraddizione affermando che esiste una relazione tra la creatura e Dio, ma non viceversa.

Scoto concede, semmai, che sia l'intelletto umano a costituire una relazione di ragione tra Dio e la creatura, come ad esempio è possibile individuare la quadratura del cerchio per poterlo conoscere, causando in questo modo una relazione di ragione che è la conoscibilità, anche se in sé stesso il cerchio resta inconoscibile. Così anche per poter conoscere Dio, l'intelletto creato instaura una relazione di ragione tra lui e Dio, la quale riposa solo nell'intelletto e non in Dio. Prova ne è il fatto che, se per assurdo Dio non fosse di natura intellettuale e producesse una pietra, la pietra realmente si riferirebbe a Dio e tuttavia non vi sarebbe nessuna relazione di ragione in Dio, perché lo si è postulato non intelligente, e perché nemmeno la pietra lo è²⁸.

La conclusione del discorso, che ritroviamo in parallelo in *Lectura*²⁹, afferma che si avrebbe l'effetto della potenza creatrice di Dio anche se, per assurdo, Dio non fosse anche somma intelligenza e se non ci fosse nessun intelletto creato capace di instaurare una relazione di ragione tra la creatura e Dio. Non è quindi sulla base dell'effettiva esistenza di una relazione di ragione tra Dio e la creatura che il nostro intelletto può elaborare tra di loro una relazione di ragione.

Posto, dunque, che non esiste nessuna relazione nel tempo tra Dio e la creatura, resta da affrontare il problema della "nuova denominazione" di Dio in rapporto alla creatura (*sed contra* della prima questione), sollevato da Agostino e per questo dotato di particolare peso autoritativo: *sed contra est quod dicit Augustinus V De Trinitate ultimo*,

potentiam; definit autem potentiam, in quantum potentia est ad ipsum ut relatio ad terminum; ergo actus, secundum quod mere absolutum "quid" est, est terminus huius relationis, qualiscumque sit illa relatio, sive simpliciter sive secundum quid.

²⁸ Cfr. Ord. I, d. 30, q. 2, nn. 38-39. *Praeterea, licet intellectus possit negotiari circa terminum alicuius relationis tertii modi et in illo termino causare relationem rationis, tamen illa non est ratio terminandi: licet enim intellectus aliquis conferat quadratum circuli ad scientiam, causando in illo absoluto relationem rationis quae est scibilitas, tamen illa non est ratio terminandi relationem scientiae ad ipsum; ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto nisi ut actu consideratur ab intellectu, scientia autem realiter refertur ad illud, non tantum ut consideratur ab intellectu; ergo illa relatio rationis in scibili non fuit ratio terminandi relationem scientiae. Hoc etiam potest declarari in proposito de Deo, quia licet essentia divina possit comparari ad creaturam, et hoc tam per actum intellectus creati quam increati, et sic in ea causare relationem rationis, tamen illa non erit ratio terminandi relationem creaturae ad ipsum. Non quidem illa quae causatur per actum intellectus creati: probatio, quia tunc nullo intellectu creato considerante, comparando Deum ad lapidem (si Deus produceret lapidem), non esset in lapide relatio realis ad ipsum, quia nec in Deo relatio rationis quae esset ratio terminandi relationem realem lapidis ad ipsum; consequens est falsum. Ergo nec etiam illa quam causat intellectus divinus in essentia sua: probatio, quia si per impossibile Deus non esset natura intellectualis (sicut aliqui dixerunt, ponentes solem esse primum principium) et produceret lapidem, lapis realiter referretur ad Deum et tamen tunc non esset relatio rationis in Deo ad ipsum.*

²⁹ Cfr. Lect. I, d. 30, q. 2, n. 40.

quod sicut creatura incepit esse servus, ita Deus ex tempore dicitur esse "dominus", ne si diceretur "dominus" ab aeterno, cogeremur dicere creaturam ab aeterno fuisse (Lect. I, d. 30, q. 2, n. 4)³⁰.

La nuova denominazione di Dio, che si può dire in quanto è in rapporto con la creatura, deriva dalla "novità" della creatura stessa, cioè dal fatto che essa "inizi" ad essere nel tempo, e non da una nuova relazione che si introdurrebbe in Dio, e tanto meno da una relazione di Dio con la creatura che starebbe nella creatura stessa (ipotesi di Riccardo di Mediavilla, contestata da Scoto, come abbiamo visto). La novità della creatura consente di elaborare una relazione nuova, non reale, bensì di ragione, e sulla base di questa risulta possibile denominare in modo nuovo anche il corrispettivo di tale relazione di ragione, cioè Dio in quanto "creatore".

Le relazioni di ragione vengono stabilite da un intelletto che individua un rapporto tra due entità. L'intelletto divino non può elaborare nuove relazioni di ragione, perché è immutabile, e quindi ciò che pensa lo pensa da sempre. L'intelletto umano, invece, elabora relazioni di ragione che sono connotate dalla sua temporalità, e può porre in Dio anche alcune di esse, nel senso che elabora concettualmente ciò che ritiene che Dio pensi, e queste sono relazioni di ragione in Dio nuove, ma non elaborate dall'intelletto divino, bensì da quello umano³¹.

C'è distinzione tra la relazione di ragione "Dio ha la capacità di creare *a*" e l'altra relazione di ragione "Dio è creatore di *a*", e questo è fondamentale per conservare l'immutabilità divina³², la sua libertà e nel contempo la contingenza del creato (e con essa la libertà di scelta delle creature angeliche e umane)³³. Dio conosce (dall'eternità) sé stesso che crea la pietra nell'istante *a*, ma non potrebbe conoscere attraverso un atto nuovo del

³⁰ Si fa riferimento ad AUGUSTINUS, *De Trinitate* V, c. 16, n. 17 (PL 42, 922): *Nam etsi dominus non dicitur nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo: non enim sempiterna creatura est, cuius est ille dominus [...]. Ecce dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam sempiternam creaturam dicere.*

³¹ Cfr. Ord. I, d. 30, q. 2, n. 41. *Potest tamen in Deo poni aliqua relatio rationis, nova quidem, sicut illa quae causatur in eo per actum intellectus nostri considerantis ipsum, sed non nova aliqua per actum intellectus sui. [...] Intellectus divinus – ad quodcumque comparat essentiam suam – in aeternitate comparat, licet non pro aeternitate; unde sicut in aeternitate comparat voluntatem suam "ut creativam" ad animam Antichristi ut possibilem pro aliquo tempore, ita comparat in aeternitate voluntatem suam "ut creantem" ad animam Antichristi ut actualiter existentem pro illo nunc pro quo vult creare illam animam: et istae quidem sunt duae relationes rationis, sicut sunt duo extrema, – sed utraque aeterna, licet non pro aeterno.*

³² Se Dio fosse "in un certo istante" creatore e poi, in un altro istante non-creatore, passerebbe attraverso due contraddittori impossibili, dall'essere creatore al non-esserlo, alterando così la sua immutabilità, poiché *numquam est transitus a contradictorio in contradictorium sine mutatione* (Ord. I, d. 30, q. 2, n. 41).

³³ Perché altrimenti tutto sarebbe in mente Dei ab aeterno come già predisposto ad essere prodotto di necessità, e nessuno spazio di vera libertà sarebbe dato al Dio creatore (che può scegliere tra gli infiniti contingenti possibili) e alle creature (che non sono costrette ad agire dalla necessità di natura di adeguarsi all'idea in mente Dei).

suo intelletto sé stesso nell'istante in cui crea la pietra. È nell'eternità che Dio conosce anche quella relazione tra di lui e un determinato oggetto nell'istante *a*³⁴.

Se, dunque, nessuna nuova relazione di ragione in Dio viene elaborata dal suo intelletto, le nuove relazioni di ragione sono prodotte dall'intelletto umano, che le concepisce nel tempo, il quale consente in questo modo di elaborare a loro volta delle nuove denominazioni non solo delle creature, ma anche di Dio, come di quell'assoluto a cui si rifanno i relativi che da lui dipendono. Analogamente, dice Scoto, possiamo definire "umana" un'opera fatta dall'uomo, non perché vi sia formalmente qualcosa dell'umanità nell'opera, ma a motivo dell'umanità che è formalmente nell'uomo, nei confronti della quale l'opera mantiene un certo un rapporto (*habitudinem*)³⁵.

In risposta agli argomenti³⁶ sollevati all'inizio della distinzione (cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 1, nn. 1-3 e *Ord.* I, d. 30, q. 1, nn. 1-4), nei quali si sostiene che non può darsi nulla in Dio a partire dal tempo, Scoto specifica che non ogni cosa che si dice di Dio coincide con lui (argomento della coincidenza tra Dio e i suoi attributi), perché non è in lui in modo necessario, come invece i suoi attributi, perciò vi può essere una relazione di ragione a partire dal tempo, e da essa una nuova denominazione in lui. Non è vero, poi, che esista reciprocità tra eternità e temporalità, perché se è vero che nulla di eterno si può affermare di ciò che è temporale, non vale il contrario, poiché l'eterno eccede il temporale a causa della sua immensità (*propter immensitatem aeterni*, *Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 53), e quindi essi non sono propriamente impossibili e contraddittori. Infine (argomento dell'indivenienza di Dio), quando si sostiene che Dio "diviene creatore" a causa della nuova relazione di ragione che la creatura stabilisce con lui e della nuova denominazione che si può utilizzare per lui, si intende che "diviene" non in modo assoluto, quasi che la sua natura sia per sé stessa mutevole, ma che si inizia a percepire dalla creatura secondo una relazione che prima non sussisteva.

2. Relazione tra la creatura e Dio

C'è ancora da chiarire un altro punto, ed è la qualità della relazione che la creatura conserva con il creatore. Trattandosi di relativi del terzo tipo, non vi è contraddizione

³⁴ Cfr. *Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 42. *Deus posset cognoscere se creantem lapidem pro a; sed non posset noviter cognoscere se creantem lapidem, sed in aeternitate cognosceret se pro a creantem lapidem sicut in aeternitate cognoscit se pro aliquo tempore creativum lapidis. Hoc est dictu, in aeternitate cognoscit illam relationem actualem eius ad illud pro a, sicut et cognoscit relationem sui quasi potentialem – rationis tamen – ad illud pro aliquo tempore.*

³⁵ Cfr. *Ord.* I, d. 30, q. 2, n. 44.

³⁶ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, nn. 52-54; *Ord.* I, d. 30, q. 2, nn. 46-48.

nel rilevare che la creatura ha nei confronti del creatore una relazione reale di dipendenza, benché il creatore abbia nei confronti della creatura solo una relazione di ragione che è *ab aeterno in mente Dei* ed è *ex tempore* se considerata da parte della creatura. La relazione di dipendenza che la creatura possiede nei confronti del creatore si definisce *creatio passiva*.

Scoto affronta il problema in *Lect.* II, d. 1, qq. 4-5 e *Ord.* II, d. 1, qq. 4-5. Inoltre, riprendendo la questione nei *Reportata*³⁷, evidenzia il carattere di *novitas* che la *creatio passiva* possiede, senza per questo alterare l'immutabilità divina:

creatio passiva est nova; sed creatio passiva non dicit nisi relationem vel formam, quam necessario consequitur nova relatio. Nec potest intelligi creatio passiva nova nisi cum respectu ad creatantem; igitur creaturae ad Deum est aliqua relatio nova in creatura (Rep. Par. I, d. 30, q. un., n. 3).

La creazione passiva, in quanto relazione tra la creatura e Dio, ha fondamento nella creatura stessa, e ne mette in luce il carattere di imprescindibile dipendenza dal creatore. In un certo senso, la relazione coincide con il fondamento, perché dire che la creatura non può essere senza il creatore significa riconoscere che la relazione di dipendenza da esso le è strutturale³⁸, e non solo accidentale, come se ci potesse essere una creatura che non fosse posta nell'essere da Dio solo.

Tuttavia la relazione di dipendenza dal creatore (la *creatio passiva*) non coincide formalmente con la creatura, perché ci è possibile conoscere i due termini in modo distinto: la creatura può essere conosciuta in sé stessa, e così pure la creazione può essere intesa in sé stessa, come passione subita dalla creatura posta nell'essere dal creatore³⁹. Possiamo quindi dire che «tra creatura e relazione a Dio c'è identità reale, ma distinzione formale»⁴⁰. Perciò comprendiamo perché secondo Scoto la creazione passiva non sia semplicemente una relazione accidentale, ma essenziale, o meglio, «trascendentale»:

potest tamen dici [...] quod huiusmodi relatio est transcendens, quia quod convenit enti antequam

³⁷ IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata Parisiensia*, in L. VIVÉS (ed.), *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, Parisiis 1894, vol. XXII.

³⁸ Cfr. *Ord.* II, d. 1, q. 5, n. 261: *Illud quod proprie dicitur inesse alicui, sine quo illud non potest esse sine contradictione, est idem sibi realiter; relatio autem ad Deum proprie inest lapidi, et sine ea non potest lapis esse sine contradictione; ergo illa relatio est realiter idem lapidi.*

³⁹ Cfr. *Ord.* II, d. 1, q. 5, n. 272: *Secundum articulum, scilicet quod relatio non sit formaliter eadem fundamento, suppono manifestum ex intellectu eius quod dicitur "formaliter idem", quia per se ratio respectus non includit formaliter rationi absoluti, nec e converso ratio absoluti per se includit formalem rationem respectus; similiter, quod ibi additur quod fundamentum non sit praecise ipsa relatio, hoc probatur contra primam opinionem [sc. Guilelmi de Ware].*

⁴⁰ L. IAMMARRONE, *Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, in *Miscellanea Francescana* 66 (1966) 424.

descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, convenit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis (Ord. II, d. 1, q. 5, n. 277).

Per il fatto di appartenere all'essere in modo essenziale, perché proprio di ogni ente, il carattere universale della creazione passiva qualifica tale relazione come un trascendentale. Tale annotazione, apparentemente poco rilevante, consente di osservare il rapporto tra la creatura e Dio da un punto prospettico diverso rispetto a quello che usualmente veniva impiegato per colmare lo scarto tra creatore e creatura.

Pur con significative correzioni apportate nei secoli, sia la dottrina agostiniana che quella tomista continuavano in fondo a perpetuare il paradigma platonico della *mimesis* e della *metessi*, legando per analogia, esemplarismo e partecipazione il molteplice dividente alle idee archetipiche che, dispiegantesi nella mente divina (o nel rapporto tra Uno e Diade, per il Platone delle "dottrine-non-scritte", o tra Uno e *Nous*, per Plotino), costituivano l'ancoraggio sicuro e necessario per gli enti contingenti⁴¹.

La sottolineatura del carattere trascendentale della creazione passiva, cioè della relazione tra la creatura e Dio, e quindi della natura contingente della creatura stessa, non è forse un altro modo per indicare nel carattere di "finito" quanto ontologicamente si distingue da "infinito" e gli resta strutturalmente connesso al punto da costituire con esso una coppia di trascendentali disgiuntivi?

Ci troviamo, quindi, di fronte a un nuovo modo di affrontare il rapporto tra creato e creatore, fondato sulla polarità tra i due impossibili "finito" e "infinito", la cui coesistenza nel regno dell'essere è data solo dalla reciproca appartenenza, prima di ogni distinzione categoriale, all'univocità metafisica con cui l'essere va inteso nella sua totalità. Quanto è possibile dire su Dio, come ente infinito, a partire dal finito, è specularmente possibile da dirsi circa il creato a partire da Dio, nel modo in cui il "totalmente Altro" consente di rimandare al "totalmente nostro", non per un'allusione di appartenenza analogica, ma secondo il rimando dialettico dei trascendentali, che sono in grado di esprimere il medesimo *ex contrario* tramite il contraddittorio.

Dopo aver delineato la dottrina della conoscenza e del modo intenzionale, conoscitivo, di essere proprio delle idee nella mente divina occorre vedere come si giunge, nel quadro della metafisica scotistica, alla attuazione, alla realizzazione delle creature nella loro contingenza, cioè al loro venire, come possibili, all'esistenza concreta. Ora è importante rilevare preliminarmente che, nella metafisica tomista, siccome l'*essentia* delle realtà create è distinta dal loro *esse*, dal loro *actus essendi*, la creazione consiste nel passaggio da un'essenza che ha possibilità di esistere ad un suo effettivo esistere per il libero e volontario dono dell'esistenza compiuto da Dio Creatore libero. Nella metafisica scotistica non si ha questa fondamentale distinzione tomistica tra l'*esse* e l'*essentia* delle singole creature e quindi, nel quadro della dottrina della univocità dell'essere scotistica, occorre

⁴¹ Si veda, per restare all'interno della scuola francescana M. L. PULIDO, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Grottaferrata (Roma) 2005.

cercare un'altra spiegazione e un altro criterio di fondazione della distinzione tra l'Essere infinito o necessario e gli esseri finiti e contingenti⁴².

Se la creazione non è, secondo Scoto, semplicemente l'attualizzazione di ciò che è in potenza creabile da parte di una prima causa perfettamente in atto, viene messa in luce con maggiore forza la decisione con cui *de nihilo* viene posto nell'essere ciò che prima non era da parte di un creatore libero, e così si guadagna una maggiore distanza dal necessitarismo classico di cui ancora sia l'agostinismo che il tomismo pativano in parte⁴³.

3. Dio vuole le creature fin dall'eternità?

Dunque, secondo Duns Scoto vi sono due tipi di relazioni di ragione tra Dio e la creatura. Alcune sono prodotte dal nostro intelletto creato, che è in grado di occuparsi di Dio, e si tratta di relazioni di ragione temporanee (non durano se non il tempo in cui la mente se ne occupa) e temporali (avvengono nel tempo). Altre relazioni di ragione sono stabilite dall'intelletto divino increato, quando pensa alla creatura; queste non possono essere né temporanee né temporali, ma possiedono la stessa caratteristica di Dio, cioè l'eternità⁴⁴. La distinzione 30 della *Lectura* I e dell'*Ordinatio* I ha chiarito in che modo considerare tali relazioni di ragione in modo da evitare di cadere nell'errore di pensare che in Dio si possa sviluppare alcunché di temporale. Occorre ulteriormente liberare il campo da possibili fraintendimenti esplicitando che, come Dio pensa alla creatura da sempre e per sempre, così anche la vuole da sempre e per sempre.

⁴² A. MARCHESI, *La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scoto*, in C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum Hominis et Regnum Dei*, Romae 1978, 467-468.

⁴³ Concorro con quanto scrive in merito Loiret: «Reconnaître aux idées en Dieu un être véritable qui ne pourrait être qu'un être nécessaire, ce serait à la fois nier la création, nier la contingence et nier la liberté de Dieu *ad extra*. La réduction des idées, qui va jusqu'à leur assigner un statut de nullité ontologique, est bien alors une implication de la formation de la volonté. La formation de la volonté comme volonté exige que soit poussée le plus radicalement possible la rupture avec la thèse traditionnelle de la présence des idées en Dieu, thèse qui d'une manière ou d'une autre entretenait l'assimilation du Dieu créateur au démiurge grec. Réduire les idées, c'est en effet cesser d'aborder la création selon le modèle grec de la production en congédiant l'exemplarisme divin – y compris sous la forme renouvelée qu'il reçoit chez Henri de Gand» (F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003, 302).

⁴⁴ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 46. In *Deo sunt relationes Dei ad creaturam (praeter relationes ideales), quae non sunt in eo ut terminat relationem creaturae ad Deum. Et istae relationes possunt causari et per intellectum nostrum in Deo ut est obiective in intellectu nostro, et etiam per intellectum suum: nam intellectus noster potest negotiari circa Deum et comparare ipsum ad aliud, et hoc est habere habitudinem rationis ad aliud, – et haec relatio rationis nova est, quia non multum durat nisi quatenus durat actus negotiandi; intellectus etiam divinus potest causare relationes rationis ipsius ad creaturam, – sed istae relationes non possunt esse novae, nec etiam sunt eadem relationes rationis quia fundamentum est idem, sed sunt diversae relationes rationis.*

La relazione che si stabilisce tra Dio e la creatura nei termini della volizione non può essere una relazione reale per non alterare l'immutabilità, la perfetta semplicità e necessità che caratterizzano Dio⁴⁵. Tuttavia, essendo Dio anche somma e infinita volontà⁴⁶, egli non può non volere la creatura; e siccome non può "iniziare" a volerla nel tempo, perché contraddirebbe sé stesso in merito alla sua immutabilità, deve amarla *ab aeterno*⁴⁷.

La forza del ragionamento di Duns Scoto sta nel considerare le caratteristiche della natura divina per poter in modo incontrovertibile assicurare una risposta plausibile alla questione. È perché in Dio vi è formalmente la volontà, ed è sommamente perfetta perché infinita, che egli non può non volere in modo perfetto ogni oggetto che si può volere, anzi, egli stesso è il principio del volere qualunque oggetto di volizione. Seguiamo quanto Scoto afferma nei commenti alle distinzioni 44 e 45 del primo libro delle *Sentenze*. Sembrano non esserci limiti alla volizione divina. C'è qualcosa che può non essere oggetto di volizione? Qualcosa che Dio non può assolutamente volere? Per il Dottor Sottile anche la volontà divina non può contraddire i principi-cardine della logica, che stanno a fondamento della metafisica stessa: Dio non può volere contemporaneamente entrambi gli opposti (principio di non-contraddizione) e nemmeno non volere nessuno dei due (principio del *tertium non datur*), perché altrimenti nessuna creatura sarebbe

⁴⁵ Cfr. *Lect.* I, d. 30, q. 2, n. 55-56.

⁴⁶ È quanto afferma Scoto nel *De primo principio*, alla settima conclusione del capitolo quarto, quando evidenzia che nessuna conoscenza può essere accidentale nella natura prima, avendo in sé la potenza per effettuare ogni possibile. La sua conoscenza e la sua volizione perfette coincidono tra loro e con la natura stessa del Primo: *Probatur, quia illa natura prima ostensa est in se esse primum effectivum; igitur ex se habet unde potest quodcumque causabile causare – circumscripto alio quocumque – saltem ut prima causa illius causabilis; sed, circumscripta cognitione eius, non habet unde possit illud causare; igitur cognitio cuiuscumque non est aliud a natura sua. – Assumptum ultimum probatur, quia nihil potest causare nisi ex amore finis, volendo illud, quia non potest esse aliter per se agens, quia nec propter finem. Ipsi autem velle alicuius propter finem, praeintelligitur intelligere ipsum; igitur ante primum signum, quo intelligitur causans sive volens, necessario praeintelligitur intelligens A, et ita sine hoc non potest per se efficere A, et ita de aliis* (*De pp.*, 108). In assenza del testo in edizione critica, ci riferiamo a G. DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, P. SCAPIN (ed.), Padova 1973. Cfr. anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de Primo Principio*, M. MÜLLER (ed.), Freiburg i Br. 1941; E. ROCHE (ed.), *The De Primo Principio of John Duns Scotus. A revised text and translation*, New York-Louvain 1949; GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, P. Porro (ed.), Milano 2008. Cfr. anche *Ord.* I, d. 45, q. un., n. 4: *Omnis potentia operativa perfecta potest esse principium operandi circa quodcumque obiectum natum respectu a tali potentia, – sicut perfectus intellectus potest esse principium intelligendi quodcumque intelligibile et perfectus visus videndi quodcumque visibile; igitur cum in Deo sit voluntas formaliter (ex distinctione 2), et etiam summe perfecta "quia infinita" (ex eadem distinctione), sequitur quod ipsa possit esse principium volendi quodcumque volibile.*

⁴⁷ Cfr. *Ord.* I, d. 45, q. un., n. 5: *[Deus] non [...] potest esse principium volendi aliquid ex tempore, quia hoc non posset esse sine mutatione alicuius: et non obiecti voliti, quia obiectum volitum non habet esse nisi quia volitum et quia est in ipsa voluntate divina; ergo ista mutatio esset ipsius voluntatis, sicut deductum fuit distinctione 30 de ratione ipsius voluntatis. Ergo voluntas divina potest in aeternitate sua esse principium volendi quodcumque volibile.*

voluta da Dio⁴⁸. Perciò, poiché Dio, somma volontà, vuole le creature, solo il principio di non-contraddizione lo limita nella sua possibilità di estendere al di fuori di sé la sua capacità di amare.

È bene sottolineare che l'impossibilità di volizione degli opposti deve darsi dei medesimi simultaneamente affinché vi sia contraddizione. Questo non significa che Dio – come peraltro l'uomo – proprio mentre vuole *a* non possa volere *non-a*. Non lo vuole attualmente, ma in virtù della totale indeterminazione che caratterizza la volontà si dà questa autentica libertà nella *possibilità sincronica* del volere⁴⁹.

Tra Dio e la creatura, quindi, esiste una relazione che dice *ab aeterno* la volontà amante di Dio. Non può trattarsi di una relazione reale, per l'immutabilità e la semplicità della natura divina. Si tratta quindi di una relazione di ragione? Sembrerebbe di no, perché non si tratta di una relazione stabilita dall'intelletto divino⁵⁰.

Inoltre *prius Deus vult aliquid quam intelligat se velle illud* (Ord. I, d. 45, q. un., n. 2) e *prius voluntas vult res in esse voluto quam intellectus intelligat eas in esse* (Lect. I, d. 45, q. un., n. 1)⁵¹. La volontà divina – come quella umana – possiede una sua autonomia rispetto all'intelletto, per cui gli oggetti di volizione non vanno considerati come termini

⁴⁸ Cfr. Ord. I, d. 45, q. un., n. 6: [Deus] *non est autem ratio volendi simul ambo opposita, quia illa respectu nullius possunt simul esse; nec est ratio volendi neutrum, quia tunc in creaturis nihil esset a Deo volitum, – et per consequens nihil causaret in creaturis, quia contingentia non potest esse in Deo nisi a parte voluntatis, sicut deductum est distinctione 39. Ergo in aeternitate est ratio volendi aliquid obiectum aliud in quibuscumque aliis a se.*

⁴⁹ «È impossibile e contraddittorio voler una cosa e non volerla nello stesso istante, ma si può voler successivamente quello che non è possibile volere simultaneamente. Se la produzione di atti opposti successivi rinvia a una libertà tipica di cause contingenti, la libertà rispetto a oggetti opposti, che si estende cioè su tutta l'area del volibile, esprime la libertà nella sua massima purezza. A parte i limiti attraverso cui viene vissuta e sperimentata, la libertà, prima che dell'atto attraverso cui si esprime, si dice della volontà in quanto propriamente indeterminata in senso attivo. Infatti, segnata in profondità della libertà, la volontà quando vuole può non volere, e quando non vuole può volere. Volendo una cosa conserva il potere di non volerla, nello stesso momento in cui la vuole» (O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto, filosofo della libertà*, Padova 1996, 24). La possibilità di volere una cosa e successivamente il suo opposto dice una contingenza diacronica che si dà nell'uomo ma non in Dio, nel quale non c'è alcun mutamento di volizione. Tuttavia egli, con un unico atto di volizione perfettissimo e simultaneo vuole tutti i volibili e i loro contraddittori fintanto che non si decide ad attuarne alcuni piuttosto che altri. In lui, come nell'uomo, si dà una contingenza sincronica della volontà. È quanto sostiene Scoto in *Lect. I*, d. 39, q. 5, n. 54: *Sicut voluntas nostra potest considerari in quantum est prior volitione sua, prout est in actu primo, et habet sic libertatem in actu primo ad actum secundum, ita quod in illo instanti et pro illo instanti quo habet unam volitionem respectu alicuius, potest nolle illud et potest habere actum oppositum, – ita voluntas divina, licet non possit habere actus oppositos (quia voluntas est eadem cum sua volitione), tamen voluntas divina unica volitione vult in aeternitate lapidem esse et potest in aeternitate velle lapidem non esse vel potest nolle lapidem esse.*

⁵⁰ Cfr. *Lect. I*, d. 45, q. un., n. 5: *Quae est ista relatio rei productae in esse voluto ad voluntatem divinam? Licet enim concedatur quod supra obiectum in esse cognito fundetur relatio rationis, in obiecto tamen voluto – ut volitum est – non videtur quod fundetur relatio rationis ex quo non causatur per operationem rationis; igitur erit realis, et sic ab aeterno alia a Deo habebunt relationem realem ad Deum.*

⁵¹ Cfr. anche Ord. I, d. 30, q. 2, n. 6.

di relazioni di ragione. A meno di chiarire che le relazioni di ragione comprendono non solo quelle prodotte dall'intelletto strettamente inteso, ma anche quelle elaborate da altre potenze dell'anima capaci di stabilire un rapporto tra soggetto e oggetto (es. volente-voluto / immaginante-immaginato)⁵².

Il fatto che Dio voglia le creature fin dall'eternità non significa che esse siano eterne, e nemmeno che egli si "costringa" a volerle in un determinato modo piuttosto che un altro. La libertà della volontà resta immutata proprio in virtù della sua totale indeterminazione, anche se la volontà e l'intelletto divini producono *ab aeterno* le relazioni di ragione con le creature.

Scoto affronta la questione nella distinzione precedente, la numero 44 del primo libro sia della *Lectura* che dell'*Ordinatio*: *utrum Deus possit aliter facere res quam ab ipso ordinatum est eas fieri*. Pietro Lombardo, nelle sue *Sententiae*⁵³, si chiedeva se Dio avrebbe potuto fare le cose meglio di come le aveva fatte (*utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit*), sollevando la questione in termini affini a come la affronterà Leibniz, chiedendosi se l'attuale sia il migliore dei mondi possibili⁵⁴.

Scoto preferisce non porre il problema in questi termini, ma si chiede più genericamente se Dio avrebbe potuto fare le cose diversamente da come le aveva preordinate, portando quindi l'attenzione non tanto sulla bontà o meno dell'oggetto creato, ma sulla possibilità di cambiamento del soggetto che crea.

Apparentemente occorrerebbe dire che Dio non poteva agire se non in conseguenza della decisione assunta nella sua libertà scegliendo l'attuale tra tutti i mondi possibili, altrimenti ne risulterebbe un Dio mutevole che agisce in modo disordinato, cioè non consequenziale all'ordine auto-impostosi⁵⁵. Tuttavia non c'è alcuna contraddizione che

⁵² Cfr. *Lect.* I, d. 45, q. un., n. 6: *Respondeo quod ista divisio relationis est insufficiens, quod omnis relatio est realis vel rationis, proprie loquendo de relatione; immo dico quod omnis potentia habens actum circa obiectum quod aliquando est, aliquando non est, potest causare relationem rationis circa illud obiectum. Et ideo cum voluntas potest comparare volitum ad finem, potest causare relationem rationis, quia potest velle quod non est, sicut quod est, et comparare ad aliud. Et eodem modo de imaginatione, si ponitur potentia collativa: aliquando imaginatur quod non est, sicut quod est. Unde omnis potentia collativa, habens actum circa obiectum quod aliquando est, aliquando non est, potest causare relationem rationis.*

⁵³ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae* I, d. 44, c. 1, nn. 399-400 (I, 268-270).

⁵⁴ «L'opera nella quale egli svolge più ampiamente la sua dottrina su questo punto è la *Teodicea*, del 1710, ma il problema della *Teodicea* – che è il problema della “giustificazione di Dio”, di fronte all'esistenza del male – e la sua soluzione erano già da presenti a Leibniz da molto tempo. Alla domanda: Perché c'è il male?, Leibniz in sostanza risponde: perché il male fa parte di questo universo creato, che è il migliore dei mondi possibili. Dio doveva dunque creare questo mondo, perché questo è il migliore dei mondi possibili. Dal principio di ragion sufficiente, infatti, segue necessariamente che Dio deve avere una ragione per creare questo mondo piuttosto che un altro, e la ragione non può essere se non che il mondo attuale, ossia il mondo che Dio ha scelto, è il migliore dei mondi possibili» (S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna*, Brescia 1994³, 481).

⁵⁵ Cfr. *Ord.* I, d. 44, q. un., n. 1: *Circa distinctionem quadragesimam quartam – ubi Magister tractat “utrum Deus potuit res melius fecisse quam fecit” – quaero istam quaestionem: utrum Deus possit aliter facere res*

le cose vengano fatte diversamente da come sono state preordinate, poiché il mondo non è necessario, ma contingente. Se Dio lo ha creato in questo modo e non in un altro, non è (come sosterrà Leibniz) perché non poteva crearne uno migliore, cioè era “obbligato” a farlo così, ma solo perché nella sua libertà ha scelto di crearlo in questo modo. Il fondamento ultimo della creazione resta la sovrana libertà di Dio, certo guidata dal suo divino intelletto, ma da nulla obbligata ad agire in un certo modo.

In ogni agente dotato di intelletto e volontà si devono distinguere un modo di agire secondo la potenza ordinata (*potentia ordinata*) e un modo di agire secondo la potenza assoluta (*potentia absoluta*)⁵⁶.

Il primo avviene secondo la legge, cioè segue i dettami di una legge che gli viene imposta da altri o che egli si auto-impone. Il secondo avviene oltre o contro la legge. Se il soggetto agente è sottomesso ad una legge esterna a lui e da lui indipendente, egli non può agire in modo ordinato contraddicendo la legge, il suo ambito d'azione resta quello che avviene secondo la potenza ordinata e quindi la sua potenza assoluta viene a coincidere con quella ordinata. Ma se il soggetto ha il potere di modificare la legge, rispetto alla legge preordinata il suo comportamento eccedente o avverso alla potenza ordinata avverrà secondo la potenza assoluta, fintanto che, se lo vorrà, non stabilirà un nuovo ordinamento e, dettando una nuova legge, quello che nel vecchio ordinamento avveniva secondo la potenza assoluta avverrà secondo una (nuova) potenza ordinata⁵⁷.

quam ab ipso ordinatum est eas fieri. Et videtur quod non: Quia tunc posset facere res inordinate. Consequens est falsum, ergo et antecedens.

⁵⁶ «La definizione di *potentia absoluta* che Scoto offre, proprio nel Commento alle Sentenze [...] è in certo modo il punto di incontro di tradizione teologica e canonistica, che parallelamente, nel secolo XIII, avevano sviluppato i concetti e le formule in questione. Le connotazioni giuridiche e politiche introdotte da Scoto nella cosiddetta “dialettica dei due poteri divini” sono probabilmente il germe di sviluppi teologici non irrilevanti: al di là delle applicazioni concrete da parte di Scoto della propria definizione, egli certamente spinge quella che in teologia era prevalentemente una distinzione di ragione tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata* in Dio sulla via della opposizione fra una *potentia ordinaria* (che cioè rispetti il *communis cursus rerum*) ed una *extraordinaria*, e stavolta applicabile a chiunque agisca per *intellectum et voluntatem*. Tendenza questa che si manifesta con chiarezza già negli scritti dei primi discepoli di Scoto; i quali non a caso [...] propongono con maggior entusiasmo e minor attenzione del maestro l'analogia politica e giuridica» (E. RANDI, *Lex est in potestate agentis. Note per una storia della idea scotista di potentia absoluta*, in A. VETTESE [ed.], *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, Bergamo 1986, 130). Sulla *potentia Dei absoluta* cfr. L. BIANCHI, *Onnipotenza divina e ordine del mondo fra XIII e XIV secolo*, in *Medioevo* 10 (1984) 105-153; E. RANDI, *Il Sovrano e l'Orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla idea di potentia absoluta fra XIII e XIV secolo*, Firenze 1986; A. GHISALBERTI, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*, Roma-Bari 1990, 129-145; F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003, 234-262.

⁵⁷ Cfr. *Lect. I*, d. 44, q. un., n. 3: *Dicendum quod quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, – si non limitetur et alligetur illi legi, sed illa lex subest voluntati suae, potest ex potentia absoluta aliter agere; sed si lex non subesset voluntati suae, non posset agere de potentia absoluta nisi quod potest de potentia ordinata secundum illam legem. Sed si illa subsit voluntati suae, bene potest de potentia absoluta quod non potest*

Se questo ragionamento è valido per ogni agente dotato di intelletto e volontà, ancor più vale per Dio, che possiede intelletto e volontà perfetti e ordinatissimi⁵⁸. Il suo agire

de potentia ordinata secundum illam legem; si tamen sic operetur, erit ordinata secundum aliam legem, – sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere.

Loiret ricava alcune interessanti conseguenze circa la provvisorietà della legge cosiddetta “naturale”, visto che essa si configura “secondo natura” in questo mondo realizzato, ma non può assurgere a valenza universale stante la reale possibilità che Dio non solo agisca in deroga alla legge naturale, ma che istituisca anche un nuovo ordine: «L'exercice universel de la puissance absolue détruit toute possibilité de parler encore d'ordre naturel. Il y a une absolue non-naturalité de tout ordre. Tout ordre apparaît contingent, relatif, non absolu» (F. LOIRET, *Volonté et infini*, 240). Il problema richiederebbe di essere affrontato più diffusamente, viste le notevoli implicanze in ordine morale. Dovremmo in questo senso parlare di positività di ogni norma morale, e di inconsistenza della naturalità della legge, riconducendo quindi ogni filosofia morale fondata su presupposti antropologici di tipo metafisico più precisamente alla teologia.

Così anche Chiodi: «La distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* sta sullo sfondo dell'idea di legge. Scoto afferma che Dio, con la decisione della sua volontà, potrebbe rendere retta qualsiasi legge, all'unica condizione che essa non implichi contraddizione nei suoi stessi termini. Al concetto di (legge) naturale, che pure continua a usare, egli di fatto, anche se non esclusivamente, sostituisce il concetto di (legge) “ordinata” – e cioè “possibile”, non necessaria – interpretando quella con questa. La legge morale risulta dunque essere “naturale” non in quanto essa è razionalmente necessaria, ma in quanto è ordinata, legata alla decisione certo non arbitraria, ma liberamente stabilita da Dio secondo una di quelle razionalità possibili che egli ha voluto per questo mondo. La “legge” che regola i rapporti tra gli uomini ha la nota della razionalità, ma essa è *recta* in quanto è stata stabilita da Dio. In tal modo si mette in luce la qualità teologica dell'etica. Questo dice una istanza irrinunciabile e cioè la fondazione teologica dell'etica e la qualità originariamente religiosa e teologica inscritta in ogni esperienza umana: nell'etica ogni *agens per intellectum et voluntatem* decide liberamente di sé in rapporto alla istanza della legge che lo determina, in quanto questa è altro rispetto alla sua libertà. Tale legge è simbolica e costitutivamente in relazione a Dio, che è l'origine e il compimento del suo desiderio “naturale”. [...] Va rilevato che questa idea di una legge naturale, collegata a un “ordine naturale” del mondo, l'ordine degli esseri creati e contingenti, si pone in rotta di collisione con l'idea stoica e aristotelico-tomista della legge naturale e della natura, in particolare con quella idea di *lex aeterna*, che non può più sussistere, perché non si accorda con l'idea scotista di *potentia absoluta Dei*, a meno che non coincida con essa. Certo, l'intento di Scoto non è di cancellare l'idea di legge naturale, bensì di reinterpretarla. Questa impostazione però riduce l'autoevidenza (“razionalità”) della legge morale “naturale”, poiché questa è “necessaria” solo in quanto ha Dio come oggetto ed è voluta da Dio. La legge naturale rimane “sospesa” alla libertà di Dio. Se per un verso, come s'è detto, questo mostra il rapporto tra il teologico e il morale, rimane però la questione: l'evidenza morale non finisce così per fondarsi solo sulla “rivelazione divina”? Il rischio cui si espone questa idea di “legge ordinata” è l'estrinsecismo e il positivismo (teologico) con il conseguente pericolo di legalismo, laddove non si mostri – e non lo si dica soltanto – effettivamente la radicazione della legge morale nell'esperienza antropologica universale. In effetti la “volontà” di Dio, storicamente determinata, si dà a conoscere solo nelle esperienze buone che dischiudono, anticipandola, all'uomo la promessa della vita» (M. CHIODI, *L'etica di Giovanni Duns Scoto nel contesto della sua ricerca teologica. Il primato della carità e la questione della legge*, in A. GHISALBERTI – E. DEZZA [ed.], *Pro statu isto. L'appello dell'uomo all'infinito*, Milano 2010, 64-66).

⁵⁸ «Ce qui caractérise la position de Duns Scot, à la différence de celles de Thomas d'Aquin et d'Ockham d'une part, et de celles de Bonaventure et de Henri de Gand d'une autre part, c'est l'affirmation nette d'une puissance absolue effective, et non pas logique, revenant non seulement à Dieu, mais aussi à toute créature rationnelle. À la différence d'Albert le Grand, de Thomas d'Aquin et d'Ockham, Duns Scot envisage la distinction de la puissance absolue et de la puissance ordonnée non comme une façon de définir une succession logique interne à l'action divine, et seulement à l'action divine, mais comme une façon

non potrà mai essere considerato arbitrario o capriccioso, ma consequenziale alla legge che egli si sarà imposto e che avrà considerato come adeguata e conforme alla sua natura, che è Sommo Bene.

Chi potrebbe obiettare che la redenzione offerta ai peccatori sia una decisione mossa da capriccio? Eppure Dio aveva ordinato che i peccatori venissero dannati. Ma abrogando la legge antica e istituendo la Nuova Alleanza nel sangue di suo Figlio, ha offerto anche ai peccatori la possibilità di essere redenti⁵⁹. Questo è avvenuto perché il mondo materiale ed ogni creatura, uomini e angeli, *visibilia et invisibilia*, è stato creato in modo contingente e non necessario, ed esso stesso con le sue leggi è tenuto nell'essere da Dio e dalla sua volontà d'amore, non da una sua intrinseca logicità necessaria.

Nessun limite alla possibilità d'azione di Dio, tranne il principio di non-contraddizione: *Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem* (Ord. I, d. 44, q. un., n. 7). Scoto libera la volontà (non solo divina) da condizionamenti esterni, ma non può ritenere che Dio possa volere ciò che è intrinsecamente contraddittorio, perché logicamente impossibile. Va perciò inteso in modo corretto quanto afferma Loiret in merito a questo problema, perché a una prima lettura sembrerebbe lasciar intendere che il Dio di Duns Scoto agirebbe oltre il principio di non-contraddizione in virtù della sua sovrana libertà:

La limitation apparente de la volonté par le principe de contradiction ne doit pas masquer le fait que la volonté divine, comme la volonté politique, est complètement libérée de la soumission au principe de contradiction car le principe de contradiction ne régit en aucune manière l'agir en lui-même, il ne concerne en fait que la matière de l'agir⁶⁰.

Lo ribadiamo: il fatto che Dio (come ogni agente dotato di intelletto e volontà) orienti in modo libero la sua azione, accogliendo durante la deliberazione che la precede anche l'istanza opposta, non significa che agisca in modo contraddittorio. E quindi nem-

différente d'opérer dans le monde, propre à toute créature rationnelle. À la différence de Bonaventure et d'Henri de Gand, il ne voit aucune impossibilité à l'attribuer à Dieu. C'est que pour Bonaventure comme pour Henri de Gand, admettre une puissance absolue réelle en Dieu, c'était admettre que Dieu puisse vouloir le non-être et le mal, c'était admettre qu'il puisse être injuste. L'affirmation de la toute puissance divine allait de pair avec l'affirmation que Dieu n'agissait réellement que *de potentia ordinata*. Il n'en va plus de même chez Duns Scot» (F. LOIRET, *Volonté et infini*, 235).

⁵⁹ Cfr. *Lect.* I, d. 44, q. un., n. 4: *Sic Deus se habet in operando, nam intellectus – ut prior est voluntate – non statuit legem, sed offert primo voluntati suae; voluntas autem acceptat sic oblatum, et tunc statuitur lex; quia tamen opposita eorum quae statuta sunt, sunt possibilia, ideo potest legem mutare et aliter agere. Sicut statuit quod nullus esset glorificandus nisi prius esset gratificatus; operando autem huic legi ordinate, agit secundum potentiam ordinatam, et non potest aliter operari nisi ordinando et statuendo aliam legem, – et hoc potest, quia contingenter voluit quod esset illa lex quod omnis peccator damnaretur; unde faciendo contrarium, statuit aliam legem, secundum quam etiam ordinate operetur.*

⁶⁰ F. LOIRET, *Volonté et infini*, 251.

meno in modo arbitrario o capriccioso, come i detrattori del pensiero scotista hanno sostenuto accusandolo di un presunto volontarismo cieco e irrazionale. Ciò non deve farci dimenticare che la doverosa accentuazione del carattere libero con cui agisce il Dio di Duns Scoto consente di assumere seriamente lo stato d'essere contingente e libero del mondo⁶¹.

4. *Potentia absoluta e omnipotentia Dei*

Nel trattato *De primo principio*, Scoto mostra per quali vie si può giungere a provare l'esistenza di un ente infinito in atto, realtà con la quale razionalmente ci si può approssimare alla concezione di Dio che la rivelazione ci offre⁶². In particolare, nella settima via, Duns Scoto recupera la nozione aristotelica dell'efficienza causale del primo motore e la rielabora in maniera coerente con l'impianto metafisico della sua dottrina. *Septima via est ex parte causae efficientis, quam tangit Aristoteles 8° Physicorum et 12° Metaphysicae, quia movet motu infinito; ergo habet infinitam potentiam* (*De pp*, 137).

Scoto riporta la definizione aristotelica per cui la causa efficiente prima, principio di un movimento infinito, possiede una potenza infinita. Ma osserva che non è sufficiente che la causa prima abbia in suo potere successivamente tutti gli effetti (un movimento infinito in virtù della sua natura), perché dall'infinità del movimento non si può dedurre l'infinità dell'agente. Esso potrebbe produrre infiniti istanti successivi nel tempo, ma

⁶¹ «La volontà è libera proprio perché nello stesso momento in cui vuole, può non volere e, allo stesso modo, anche la volontà divina è libera poiché può contemporaneamente volere o non volere. Dal momento che si produce, anche il creare è un atto della volontà, e pertanto ne consegue che la volontà divina può nello stesso tempo creare e non creare. Questo significa che tutto ciò che è creato da Dio è creato contingentemente. Contingente nelle cose, la contingenza è causa prossima, e deriva dall'azione contingente della causa prima. L'azione di Dio non implica alcuna mutabilità nella sua natura, poiché la sua volontà, a differenza della nostra, vuole tutti gli atti, anche quelli opposti, attraverso un solo atto di volizione» (R. FEDRIGA, *Fatalismo teologico, necessità del passato e oggetti di credenza in Giovanni Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI – E. DEZZA [ed.], «Pro statu isto»: l'appello dell'uomo all'infinito, Milano 2010, 129).

⁶² Per approfondire la questione cfr. M. BARBOSA DA COSTA FREITAS, *De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei*, in COMMISSIO SCOTISTICA (ed.), *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. II, Romae 1968, 147-196; F. J. CATANIA, *John Duns Scotus on Ens infinitum*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993) 37-54; A. GHISALBERTI, *Ens Infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in L. HONNEFELDER – R. WOOD – M. DREYER (ed.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Leiden-New York-Köln 1996, 415-434; ID., *Percorsi dell'infinito nel pensiero filosofico e teologico di Duns Scoto*, in *Antonianum* 80 (2005) 147-156; F. LOIRET, *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003; G. SONDAG, *Jean Duns Scot sur l'infini extensif et l'infini intensif*, in *Revue Thomiste* 105 (2005) 111-122; O. TODISCO, *Ragione e fede nel passaggio dalla causa prima all'ente infinito in Duns Scoto*, in *Miscellanea Franciscana* 68 (1968) 231-277; E. DEZZA, *Dio come ente infinito in Giovanni Duns Scoto*, in A. GHISALBERTI – E. DEZZA (ed.), «Pro statu isto», 135-161.

non essere per ciò stesso infinito nella sua sostanza; né lo sarebbe per il fatto di possedere virtualmente gli effetti della sua potenza anche simultaneamente, perché l'infinità virtuale non è sufficiente a stabilire una potenza infinita in atto. Il ricorso alla causalità efficiente non è, dunque, valido. Per conservare la validità del ragionamento di Aristotele, bisogna postulare che il primo principio possieda tutta l'efficacia causale in maniera formale e simultanea (*formaliter et simul*), in modo che, non virtualmente e in maniera successiva, ma simultaneamente possa produrre infiniti effetti. Ma poiché, come si evince dalle considerazioni che precedono la trattazione della settima via, il primo principio possiede effettivamente tutta l'efficacia causale in maniera eminente, esso è dotato in atto di una potenza intensivamente infinita⁶³.

Tale potenza infinita differisce dall'onnipotenza propriamente detta, o, per usare le parole stesse di Scoto, quella che è *secundum intellectum Catholicorum* (*De pp*, 141), benché entrambe appartengano a Dio, e a lui solo. Ma la prima è comprensibile con la ragione, così come le altre caratteristiche di quel primo ente che è dotato di infinità intensiva, la seconda, per ammissione di Scoto, non è dimostrabile, ed egli, stando a quanto afferma nel *De primo principio* (cfr. *De pp*, 141), ne avrebbe parlato in un altro trattato di natura teologica, che in verità non scrisse mai – o non ci è giunto. Scapin, nella sua edizione del *De primo principio*, annota così:

Lo Scoto distingue una duplice onnipotenza divina: l'onnipotenza dei Filosofi, chiamata per lo più *potenza infinita* e l'onnipotenza dei Cattolici o Teologi, detta *onnipotenza teologica*. L'onnipotenza che i Filosofi riconoscono a Dio si riassume nella capacità che Dio ha di realizzare ogni cosa possibile sia da solo, sia in collaborazione con altri agenti. Si tratta, dunque, d'una autentica potenza infinita. Poiché, però, è la potenza di una Causa Prima che, a giudizio dei Filosofi, opera in maniera necessaria, per produrre certi effetti essa non ha bisogno d'un supplemento di vigore, ma, al contrario, d'un riduttore di potenza, altrimenti produrrebbe tutto, da sola, e in maniera perfetta. Perciò, senza la collaborazione delle cause seconde, la Causa Prima non potrebbe produrre effetti limitati o imperfetti. Sotto questi aspetti, la potenza infinita dei Filosofi rivela la mancanza di libertà in "Il Primo Principio degli esseri". L'onnipotenza dei Cattolici, invece, dice che Dio può realizzare ogni essere possibile, perfetto o imperfetto che sia, con o senza il concorso delle cause seconde. La differenza tra le due forme d'onnipotenza salta agli occhi: quella dei filosofi è l'onnipotenza d'una Natura, cioè d'un Essere Primo che opera deterministicamente; quella dei Cattolici è l'onnipotenza d'una Volontà, cioè d'un Essere Primo che è libertà per essenza⁶⁴.

⁶³ Cfr. *De pp*, 141: *Si primum haberet omnem causalitatem formaliter et simul, licet non possent causabilia simul poni in esse, esset infinitum, quia simul, quantum est ex se, posset infinita; et posse plura simul, concludit maiorem potentiam intensive; igitur si habet perfectius quam si habet omnem causalitatem formaliter, magis sequitur infinitas intensiva; sed habet omnem secundum totum, quod est in ipsa eminentius quam sit in ipsa formaliter; igitur est infinitae potentiae intensive. Licet igitur omnipotentiam proprie dictam, secundum intellectum Catholicorum, usque ad tractatum de creditis distulerim, tamen illa non probata, infinita potentia probatur quae simul ex se habet eminenter omnem causalitatem, quae simul quantum est ex se, si esset formaliter, posset in infinita, si essent simul factibilia.*

⁶⁴ P. SCAPIN, *Commento a G. DUNS SCOTO, Il primo principio degli esseri*, 254-255, nota 108.

Non ci sentiamo di condividere l'opinione secondo la quale il primo principio descritto dal trattato omonimo del Dottor Sottile sarebbe un principio deterministico, nell'alveo della metafisica classica, perché se è vero che Scoto giunge a provarne l'esistenza grazie alle catene causali che dagli effetti plurimi riescono a risalire, tramite le cause seconde, al primo e unico, tuttavia esso possiede i caratteri personali di intelletto e volontà, che lo differenziano da un'astratta *causa sui*. Soprattutto la volontà, che è una delle perfezioni semplici del primo (cfr. *De pp*, 89-115) e la constatazione dell'esistenza di realtà contingenti fanno dire chiaramente a Scoto che esso agisce in modo libero: *aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat* (*De pp*, 91). Così, d'altronde, il Dottor Sottile si era rivolto a Dio alcuni paragrafi prima, all'inizio del quarto capitolo del trattato: *Domine Deus noster, de tua natura unica, vere prima, vellem perfectiones, quas inesse non dubito, aliquid ostendere, si faveres. Credo te simplicem, infinitum, sapientem et volentem* (*De pp*, 80).

Perciò la distinzione tra potenza infinita (onnipotenza filosofica) e onnipotenza (teologica) non indica due modi d'agire differenti di Dio, l'uno necessitato e deterministico e l'altro libero e volontario, quanto piuttosto due modi di intendere la capacità d'azione di Dio, che normalmente utilizza le procedure d'azione proprie di una causa del cosmo ordinata secondo le leggi che razionalmente l'intelletto umano può comprendere, ma che a volte le sovverte, e che comunque potrebbe anche agire sempre in modo del tutto difforme rispetto alle leggi conoscibili dall'uomo *pro statu isto*. Chiameremo, seguendo la distinzione che Scoto opera nella distinzione 44 di *Lectura I* e *Ordinatio I*, la prima *potentia Dei ordinata*, la seconda *potentia Dei absoluta*.

La loro differenza, perciò, non è data dalla libertà che la seconda userebbe mentre la prima no, ma piuttosto dal fatto che la prima è quella che ordinariamente Dio utilizza per agire nel mondo, e perciò impiega anche ordinariamente una molteplicità di cause seconde per produrre i suoi effetti, mentre la seconda interviene immediatamente, senza l'ausilio delle cause seconde, e senza rispettare le regole consolidate della logica e della metafisica poste ordinariamente nel mondo. La prima, perciò, è conoscibile dall'uomo attraverso l'indagine della natura, e consente all'uomo viatore anche di pervenire alla prova dell'esistenza di quell'Ente che agisce in tal modo, secondo un'infinita potenza ordinata; la seconda resta incomprensibile all'uomo, perché riposa solo nell'incommensurabile volontà di Dio, ed è da noi conosciuta solo grazie alla rivelazione biblica di un Dio, appunto, onnipotente, che agisce in modo sovranamente libero da ogni costrizione spazio-temporale e logica. Questa distinzione, tra potenza ordinata e potenza assoluta in Dio, non è stata formulata per la prima volta da Scoto, ma la troviamo presente già negli scritti almeno dei principali autori del secolo, i francescani Alessandro di Hales e Bonaventura e i domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino⁶⁵.

⁶⁵ «Carichi fin dall'antichità romana di precise valenze giuridiche, i termini *absolutus* e *ordinatus* trovarono

Non è quindi storicamente corretto imputare a Duns Scoto l'avvio di una dissoluzione della metafisica classica, che proprio nella concezione della *potentia Dei absoluta* rivelerebbe la cifra di un marcato volontarismo arbitrario, incomprensibile all'uomo perché oltrepassante le leggi della logica. Possiamo affermare che il Dottor Sottile dà un apporto personale e consistente all'interpretazione della *potentia absoluta* come *omnipotentia*, e questo è ben comprensibile nell'impianto sistematico della sua dottrina, volta a superare ogni residuo di necessitarismo che ancora gravava sulle rivisitazioni cristiane della metafisica classica. Possiamo anche sostenere che probabilmente Scoto, scrivendo dopo la condanna di Tempier del 1277, trova nelle sanzioni ecclesiastiche antideterministiche un buon sostegno alla sua teoria sull'agire libero di Dio. Ma sostenere, come certa storiografia ha fatto, che la censura di Tempier sia stata motivata proprio dalla volontà di opporre al necessitarismo classico la dottrina della *potentia Dei absoluta* e che, in sintonia con l'opera censoria dell'autorità ecclesiastica, Duns Scoto, prima, e ancor di più Ockham, in seguito, abbiano determinato la dissoluzione della scolastica portando la filosofia cristiana sul declivio scivoloso dell'arbitrarismo divino e spezzando così l'unità tra fede e ragione che aveva trovato nelle grandi sintesi dottrinali del XIII secolo il suo vertice, tutto questo sembra frutto di una parziale, se non del tutto errata, interpretazione dei dati storiografici in nostro possesso⁶⁶.

fortuna, nel XII secolo, in ambiente canonistico, e di qui – sembra – passarono agli inizi del XIII al linguaggio teologico, ove si affermarono rapidamente. Goffredo di Poitiers, Guglielmo d'Auxerre, Guerrico di Saint-Quentin, Ugo di Saint-Cher, Alessandro di Hales, Bonaventura e Alberto Magno cominciarono a delineare la distinzione fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*; distinzione che sarebbe stata coerentemente teorizzata e utilizzata da Tommaso d'Aquino» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 107-108). Cfr. anche A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura in Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham*, in A. STAGLIANÒ (ed.), *La creazione e l'uomo. Approcci filosofici per la teologia*, Padova 1992, 98-99.

⁶⁶ Sono di questo parere Ghisalberti e Bianchi: «Per scrupolo di storico, aggiungo anche che il documento censorio del 1277 non fu esplicitamente costruito in modo da opporre alla concezione necessitaristica del mondo greco-arabo la dottrina specifica della *potentia Dei absoluta*, ma difendeva semplicemente la libertà dell'agire divino da ogni sorta di limitazione. È stata la riconsiderazione globale degli attributi divini e delle leggi cosmologiche, esigita dalle condanne del Sillabo, il quale in particolare chiedeva il superamento della lettura di Aristotele accolta dai seguaci dell'averroismo latino, a condurre a una maggiore presa di coscienza della radicale differenza tra gli attributi del Dio biblico, onnipotente creatore, e il primo motore immobile del mondo della tradizione peripatetica. Lo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina, da semplice attributo che si rispecchia nel meraviglioso ordine del creato (secolo XIII), alla facoltà divina di produrre, senza alcun mediatore, tutto il producibile (prima metà del secolo XIV) ha trovato il suo movente principale nella revisione radicale della lettura della metafisica e della cosmologia aristotelica» (A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura*, 99).

«A dire il vero ormai quasi nessuno pretende più che la *potentia Dei absoluta* sia nata nel 1277, generata dalla fervida mente di Tempier. Molti tuttavia seguitano a credere che dal suo intervento essa uscì dotata di una nuova vitalità. L'espressione, sufficientemente generica da poter apparire innocua, cela ancora l'indicazione di un nesso di consequenzialità che è tutto da dimostrare. Ora, se si scorrono gli articoli del decreto di condanna, se ne incontrano facilmente moltissimi che denunciano ogni limitazione imposta all'azione di Dio, ogni rigida determinazione di quanto può o non potrebbe fare. A ben guardare se ne incontrano anche alcuni di segno nettamente opposto: l'articolo 49, che ribadisce l'impossibilità dell'infinità attuale

La questione, non dimentichiamo, è stata sollevata nella distinzione 44 del primo libro dei *Commenti* alle *Sentenze* (*Lectura e Ordinatio*), in cui ci si chiede se Dio avrebbe potuto fare il mondo in modo diverso da come l'ha fatto. Il concetto di *potentia absoluta* alias *omnipotentia* in Scoto orienta in un modo del tutto particolare la riflessione: si tratta di spiegare se vi sia qualcosa che in qualche modo possa determinare l'agire di Dio, attraverso l'analisi non di ciò che egli ha fatto, ma di ciò che avrebbe potuto fare, cioè delle condizioni di possibilità del suo agire.

Il modo "ordinato" con cui Dio ha creato il mondo, ed agisce in esso, è sovraneamente libero, e tuttavia si realizza attraverso il ricorso alle cause seconde. In un mondo gerarchicamente ordinato, così come l'uomo medievale lo immagina, la modalità ordinaria attraverso la quale l'Onnipotente interviene passa attraverso l'intermediazione di una molteplicità di cause seconde. In questo Scoto non differisce dal modo di pensare dei neoplatonici⁶⁷. Ma assai diversamente da loro, egli è convinto che l'agire del primo, che condiziona l'agire di tutte le cause seconde, sia nativamente libero, volontario, contingente. In questo modo si spiega la contingenza e la libertà nel mondo, e non attraverso il ricorso ad una sorta di degradazione ontologica – come inteso da peripatetici e neoplatonici – che imputava alle cause seconde, in virtù della loro inferiore consistenza nella gerarchia dell'essere, l'incapacità di agire in modo necessario come la causa prima.

Liberata in questo modo da ogni vincolo deterministico, la *potentia agendi* del primo può agire anche in modo diverso da come finora ha agito e avrebbe potuto agire diversamente da come di fatto ha agito. La discussione in merito alla *potentia Dei* si sposta, quindi, sull'analisi della sua condizione di possibilità⁶⁸, e giunge a evidenziare che nulla

anche per insiemi di sostanze spirituali, impossibilità messa in dubbio dall'Aquinate proprio in nome dell'assoluta potenza divina; o l'articolo 29, che colpisce la tesi *quod Prima Causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam*. Ma certo non se ne trova nessuno che richiami esplicitamente o implicitamente il concetto di *potentia Dei absoluta*» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 108-109).

⁶⁷ Si consideri a proposito il modo in cui Scoto inizia l'indagine per provare l'esistenza di Dio nel *De primo principio*: *Quamvis entis sint plurimae passiones, quorum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio foecundiori primo prosequar isto modo: in hoc primo capitulo divisiones quatuor ordinis praemittam, ex quibus colligetur quot sunt ordines essentielles* (*De pp.*, 2).

«Posto nell'ente il punto di partenza per la sua indagine, Duns Scoto sceglie, fra le *plurimae passiones* (che potremmo tradurre come "molteplici proprietà") che lo caratterizzano, quella dell'*ordo essentialis*, l'ordine essenziale. Si tratta della relazione intrinseca agli enti (essenziale, appunto) per cui essi sono connessi gli uni agli altri, secondo una visione cosmologica comune a tutta la tradizione filosofica occidentale» (E. DEZZA, *L'univocità dell'essere nel De primo rerum principio*, in *Miscellanea Francescana* 108 [2008] 114).

⁶⁸ «Argomentare *de potentia Dei absoluta* permetteva di scongiurare ogni assolutizzazione, ogni santificazione della realtà, le cui leggi metafisiche, fisiche, etiche e religiose non si identificano né esauriscono la sapienza, la bontà e la giustizia del Creatore; e tuttavia, da lui volute *ab aeterno* e istituite al momento della creazione, hanno un loro valore e una loro positività. Non a caso le tipiche questioni *de potentia absoluta* avevano la forma dell'ipotesica dell'irrealtà: se tale cosa o talaltra cosa potrebbe, meglio avrebbe potuto avvenire nel tale o nel talaltro modo» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 113).

può ostacolarne la libertà, se non soltanto la contraddizione in termini di un oggetto conoscibile e volibile, che per l'impossibilità delle parti che lo compongono non potrà mai essere realizzato neanche dall'Onnipotente⁶⁹.

Non sottolineeremo mai abbastanza la novità introdotta dal Dottor Sottile nel superamento del cosiddetto "principio della pienezza"⁷⁰: se, come afferma Duns Scoto, e diversamente dalla logica aristotelica, il *possibile* non dovrà realizzarsi necessariamente e l'*impossibile* non è ciò che non si realizza, ma ciò che non potrà mai realizzarsi, perché contraddittorio in sé, Dio viene liberato dai condizionamenti di una visione statica della realtà, ed è libero di dispiegare la sua potenza in modo realmente assoluto, anche quando agisce ordinariamente⁷¹.

In particolare, il modo ordinario di agire di Dio avviene tramite le cause seconde,

⁶⁹ Cfr. Ord. I, d. 43, q. un., nn. 15-16: *Quantum autem ad impossibilitatem, dico quod illa non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei (sicut dicit prima sententia), et hoc propter rationem factam contra secundam sententiam, quia ipsa est impossibilis propter repugnantiam eius ut fiat. Quod intelligo sic: "impossibile simpliciter" includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa "producta" se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo – aliquo modo – qui ea produxit. Et istam impossibilitatem eorum sequit impossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex impossibilitate partium suarum est impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc habet compleri totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus impossibilitatis vel impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens. Nec oportet habere aliquem respectum negativum ex parte Dei, nec ex parte cuiuscumque alterius (nec est aliquis, forte, in natura rei), licet intellectus possit comparare Deum – vel aliud agens – ad istud sub negatione respectus.*

⁷⁰ È quello per cui ogni autentica possibilità prima o poi dovrà realizzarsi. La definizione "principio della pienezza" si deve a Lovejoy (cfr. A. O. LOVEJOY, *The great chain of being. A study of the history of an idea*, Cambridge [MA]-London 1978⁴⁴). Per un approfondimento cfr. A. VON JACZN, H. VELDHIUS, A. H. LOOMAN-GRAASKAMP ET AL. (ed.), *Contingency and Freedom. Introduction, translation and commentary of John Duns Scotus' Lectura I 39*, Dordrecht-Boston-London 1994; J. HINTIKKA, *Time and necessity. Studies in Aristotle's Theory of Modality*, Oxford 1973; S. KNUUTTILA (ed.), *Reforging the Great Chain of Being. Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht-Boston-London 1981; ID., *Modal Logic*, in N. KRETZMANN – A. KENNY – J. PINBORG (ed.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 342-357; S. D. DUMONT, *The Origins of Scotus's Theory of Synchronic Contingency*, in *The Modern Schoolman* 72 (1994-1995) 149-167; C. G. NORMORE, *Duns Scotus's Modal Theory*, in T. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge 2003, 129-160.

⁷¹ «Esistevano fortissime controindicazioni teologiche all'accettazione del "principio della pienezza", stanti i suoi innegabili esiti necessaristici e deterministici. Per salvaguardare la libertà dell'operare di Dio – e quindi di tutti gli agenti *per intellectum et voluntatem* – era infatti indispensabile evitare ogni piatta identificazione fra quel che egli fa e quel che può fare. [...] La stessa distinzione fra potenza assoluta e potenza ordinata non rappresentava altro che un nuovo tentativo di rispondere a quest'antica esigenza, consentendo di ritagliare il sottinsieme finito di quanto era destinato all'esistenza dall'insieme infinito del possibile in senso assoluto, inesauribile serbatoio cui il Creatore avrebbe potuto attingere» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 124).

seguendo le gerarchie causali. Quand'anche Dio si riserva la possibilità di agire *extra legem*, ad esempio nel compiere un miracolo, questo tuttavia non avviene *contra legem* e mettendo in discussione tutto il sistema metafisico, che invece conserva la sua validità e, con essa, la possibilità di essere interpretato e compreso dall'uomo. Ne va della capacità di comprendere la realtà, ed è proprio questo che premeva agli averroisti latini, i quali non intendevano descrivere una caricatura di Dio legandolo alle leggi necessitanti della metafisica aristotelica, ma anzi, ritenevano che proprio per esaltare la perfezione del primo si dovessero di necessità considerare perfettamente agenti le cause seconde⁷². Il regno della necessità sembrava manifestamente più perfetto di quello della contingenza. Ma agli occhi di chi voleva difendere Dio da qualunque riduzionismo deterministico, il ricorso esigito alle cause intermedie e seconde appariva come nocivo, e per conservare l'onnipotenza nella sua pregnanza, senza cedimenti al necessitarismo,

si affrettarono [...] a censurare innumerevoli proposizioni – al solito estrapolate non senza forzature dai testi degli “averroisti” – nelle quali sembrava imporsi a Dio la collaborazione di “agenti propri” o “cause medie”, generalmente i corpi celesti. [...] In realtà siamo di fronte ad una autentica demonizzazione delle mediazioni, che affonda le radici nel timore, molto “francescano”, di costringere entro certi schemi precostituiti l'imprevedibile fecondità del Creatore, di frapparre eccessivi schemi all'intimità del suo rapporto con il creato⁷³.

Se gli autori francescani, come afferma Bianchi, furono in prima linea contro gli averroisti per difendere la libertà di Dio, tuttavia non furono gli unici. E la condanna di ogni necessitarismo in metafisica, sancita dal decreto di Tempier, non fece che rafforzare tale convinzione. Divenne progressivamente così comune pensare che Dio potesse fare direttamente (*immediate*), senza l'ausilio delle cause seconde, qualunque cosa in suo potere, che tale affermazione si consolidò come *propositio famosa theologorum*, come dirà Guglielmo di Ockham, o *communis concessio theologorum*, secondo l'intendimento di

⁷² «La perfezione del Creatore – la sua sapienza, la sua bontà e la sua potenza – si manifestano proprio nella perfezione delle creature, nel loro potere causale, nell'ordine gerarchico dei loro rapporti; mentre una loro eventuale inattività le renderebbe sostanzialmente inutili. [...] Questa consapevolezza, tuttavia, non aveva impedito a Tommaso di asserire che la Prima Causa può fare da sola tutto quanto può fare tramite le cause seconde [...]. Restava però inspiegato in quale modo esso [*tale assunto*] risultasse compatibile con un impianto di tipo aristotelico che concretizzava in strutture essenzialistiche le relazioni tra gli enti, attribuendo consistenza ontologica al rapporto causa-effetto. [...] Un conto è riconoscere alla Causa Prima la capacità di operare da sola, miracolosamente, *immediate*; un altro conto è pretendere che essa possa originare, senza le cause seconde, gli effetti delle cause seconde. Per riprendere un bell'esempio presentato mezzo secolo dopo dallo scotista Francesco di Meyronnes – difficilmente accusabile di indifferenza verso il dogma dell'onnipotenza – Dio di per sé può produrre un raggio, ma non un raggio di sole, che è tale in quanto proviene dal sole» (L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 131-132).

⁷³ L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 133.

Gregorio da Rimini. È quello che definiamo «postulato dell'immediatezza»⁷⁴. A questo proposito Bianchi annota che

si produceva, parallelamente, un significativo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina. Il concetto continuava ovviamente a designare la capacità di fare tutto il possibile, ma l'accento si spostava ora su due essenziali caratteristiche di questo fare: liberamente e *immediate*. Dio è onnipotente perché può fare tutto quanto non implica contraddizione, e perché può farlo *omni modo*, anche senza la collaborazione delle creature. Le quali entrano dunque – al negativo – nella definizione dell'onnipotenza: ciò che prima non accadeva⁷⁵.

Ecco in che cosa consiste l'onnipotenza divina secondo Duns Scoto, l'onnipotenza propriamente detta, che diversamente dall'infinita potenza di Dio, che possiamo spiagare razionalmente, va invece solo postulata per salvaguardare la libertà di Dio (e, con lui, del mondo contingente). Questa totale libertà di agire *immediate* ed *extra legem* evidentemente non solo resta imprevedibile, ma anche razionalmente incomprensibile: il guadagno teoretico dell'assoluta autosufficienza del creatore va di pari passo con la perdita della sua possibilità di comprensione. Cosicché l'onnipotenza divina non può essere provata con la ragione, come Scoto argomenta nella distinzione 42 di *Lectura I e Ordinatio I*⁷⁶.

⁷⁴ «L'onnipotenza che Scoto chiama teologica configura [...] il cosiddetto "postulato dell'immediatezza", ossia che la causalità divina possa sostituirsi integralmente alla causalità finita, possa cioè ignorare le condizioni causali, possa sconvolgerle e fare direttamente tutto ciò che può fare con le cause seconde e anche tutto ciò che postulerebbe un diverso ordine delle cause seconde. L'esegesi dell'onnipotenza teologica di Scoto, che [...] sarà sostanzialmente condivisa da Ockham, veniva in questo modo ad incontrare una delle proposizioni censurate dal Tempier, e precisamente l'art. 69: *Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria*. Il riferimento all'onnipotenza come capacità di fare tutto il possibile presente nell'enunciato di Tempier è maturato in una nuova proposizione: Dio può fare tutto il possibile liberamente e senza alcuna mediazione, in cui si esprime il ricordato principio di immediatezza, da Ockham chiamato *propositio famosa theologorum*» (A. GHISALBERTI, *Creatore e creatura*, 102).

⁷⁵ L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 135-136.

⁷⁶ Cfr. Ord. I, d. 42, q. un., nn. 8-9: *Hic responderi posset, distinguendo, quod "omnipotens" aut potest dici agens quod potest in omne possibile, mediate vel immediate, – et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentis, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximae vel remotae; et sic, cum naturaliter possit concludi aliquod esse primum efficiens (sicut ostensum est supra distinctione 2), naturaliter potest concludi ipsum esse omnipotens, hoc modo loquendo. Alio modo "omnipotens" accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quodcumque possibile (hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem), ita – inquam – immediate quod sine omni cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae (sicut deductum est distinctione 2 et per hoc probatum est eum habere potentiam infinitam) et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum secundum intellectum, quia etsi verum sit, non tamen est manifestum naturali ratione quod habens causalitatem eminentiorem in se – et etiam causalitatem causae secundae eminentius quam illa causa habeat respectu sui effectus – possit immediate in effectum immediatum*

Sappiamo dove porterà l'introduzione di questo paradigma di incertezza ermeneutica, rafforzato dal pensiero occamista⁷⁷, verso esiti arbitraristici che costituiscono il crepuscolo della scolastica e già preannunciano la svolta dell'età moderna⁷⁸.

Fintanto che il cosmo naturale e noetico, con le sue leggi logiche e le sue concatenazioni causali, verrà interpretato secondo la consueta *potentia Dei ordinata* e la *potentia Dei absoluta* verrà considerata solo un modo non abituale, bensì *extra-ordinario*, di agire dell'Onnipotente, il mondo resterà razionalmente comprensibile e indagabile. Ma quando la riflessione sulla *potentia Dei absoluta* prenderà il sopravvento su quella ordinata, e si riterrà che non sia per nulla possibile sostenere perché il cosmo funzioni in questo modo piuttosto che in un altro, se non perché Dio vuole così, allora si sarà davvero consumato quel divorzio tra scienza e fede che per molti costituisce una delle cifre enigmatiche della fine del Medioevo, cioè, filosoficamente parlando, di quell'epoca della storia della cultura in cui in vario modo restò sempre valido l'assioma della *fides quaerens intellectum*.

causae secundae: ordo enim causarum inferiorum et superiorum hoc non concedit, quia etsi sol haberet in se causalitatem eminentiorem quam bos (vel aliud animal), non tamen concederetur solem posse immediate generare bovem sicut potest mediante causa-bove generare.

⁷⁷ Cfr. A. GHISALBERTI, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in A. VETTESE (ed.), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo ed Età moderna*, Bergamo 1986, 34-55.

⁷⁸ È interessante notare che le derive assurde, di un Dio talmente incomprensibile e arbitrario che potrebbe rivelare il falso e farlo passare per vero, le quali non furono altro che l'esito radicalmente scettico cui portò l'assunzione della *potentia absoluta* come chiave d'interpretazione dell'agire divino, vennero contrastate da Gregorio da Rimini facendo ricorso all'identificazione tra Dio e il Bene: se Dio è sommamente buono non può ingannare. Non grazie ad un'argomentazione razionale, ma in virtù della fede rivelata, la filosofia può tornare ad esibire le garanzie di un minimo di credibilità nell'interpretazione del mondo. Almeno fino alla ri-fondazione della filosofia ad opera di Cartesio che, non a caso, necessiterà di ricorrere all'intrinseca bontà di Dio per scongiurare, anche lui come Gregorio da Rimini, che il Dio che ci fornisce la possibilità di conoscere il mondo al di fuori del nostro *cogito* non sia un genio ingannatore. Cfr. L. BIANCHI, *Onnipotenza divina*, 153.