

Stimata Rettrice,

cari professori e professoresse, cari studenti, cari confratelli e
consorelle della famiglia francescana.

Prima di tutto vorrei ringraziare per l'invito a questo *dies academicus*. Sono onorato di partecipare a questa manifestazione e, allo stesso tempo, pieno di nostalgia nel rivedere i luoghi dei miei studi e della mia attività di docente. C'è stato un periodo in cui pensavo che avrei trascorso il resto della mia vita qui all'Antonianum nella Commissione Scotista e come professore di Metafisica. Purtroppo la Chiesa ha mandato a monte i miei piani: 18 anni fa sono stato nominato Provinciale dell'Ordine dei Frati Minori in Austria, nonostante non fossi nella lista degli eleggibili, e non mi è stato possibile nemmeno completare le lezioni di quell'anno accademico. Dopo tre anni mi hanno nominato vescovo ausiliare di Graz e adesso sono da quattro anni Arcivescovo di Salisburgo, ma il pensiero scotista mi ha sempre accompagnato. È chiaro che non sono completamente aggiornato sugli ultimi sviluppi della ricerca, ma devo dire che il pensiero di Scoto mi aiuta molto ad assolvere i miei compiti, perché il ministero episcopale implica oggi giorno non solo sfide concrete, ma anche intellettuali. Per fare un esempio, a Salisburgo ricopro anche la funzione di Gran Cancelliere della Facoltà Statale di Teologia e quello che mi aiuta non è tanto applicare direttamente le teorie scotiste, quanto piuttosto avere un approccio, un modo di pensare, un modo di affrontare i quesiti che deriva dal pensiero di Scoto. Avere un ruolo direttivo significa oggi anche saper porre o porsi delle domande. La filosofia è l'arte del domandare: questo l'ho imparato qui all'Antonianum e di questo sono molto grato a questa Università.

Il titolo che ho scelto per la mia relazione è:

Riscoprire Giovanni Duns Scoto.

Il pensiero – approcci attuali – impulsi per continuare.

Vorrei cominciare esponendo i concetti chiave del pensiero di Scoto. Poi vorrei cercare di individuare dei punti di partenza per attualizzare il suo pensiero. Per finire, vorrei fornire una breve panoramica su possibili sviluppi futuri: come utilizzare spunti derivanti dal pensiero di Scoto per il bene della Chiesa, che in questo momento vive tempi molto movimentati? La teologia e la filosofia, a mio avviso, hanno una funzione sistematica e ordinativa che può risultare molto utile in tempi come quelli che stiamo vivendo.

Fondamenti del pensiero di Scoto

Ogni epoca – come disse il profondo conoscitore di Scoto il Professor Ludger Honnefelder al Congresso tenutosi qui all'Antoniano nel 1993, in occasione del riconoscimento ufficiale della venerazione di Scoto come beato da parte della Chiesa universale – conosce pensatori il cui particolare significato consiste nel fatto di avere imposto un nuovo modo di pensare e di parlare. Per il Medioevo va citato in questo contesto al primo posto Giovanni Duns Scoto. Questo nuovo modo di domandare e di parlare ha condotto ad una svolta del pensare. Con Scoto si realizza una nuova forma di filosofare che – citando di nuovo il Professor Honnefelder – non teme il confronto con Kant.

Il pensiero kantiano ha subito una cesura decisiva grazie al contatto con David Hume: quest'ultimo, infatti, negava il principio di causalità. Hume

afferitava che, se nel passato a un evento A è seguito l'evento B, non significa necessariamente che questo accadrà anche in futuro. Ad illustrare questo concetto si presta il confronto con le palle da biliardo: secondo Hume, non si può considerare corretta l'affermazione che la palla B si muove "perché" la palla A colpisce la palla B, ma solo che, quando la palla A colpisce la palla B, quest'ultima si muove. Quello che noi possiamo conoscere sono eventi singoli, fatti empirici, da cui non si può dedurre un principio universale di causalità. Questa negazione del principio di causalità ha destato Kant dal suo cosiddetto "sonno dogmatico", inteso come l'assunzione acritica di fatti che non possono essere dimostrati. La conseguenza di questo è stata la cosiddetta "rivoluzione copernicana" del pensiero kantiano. Come Copernico nella sua concezione cosmologica ha dovuto radicalmente cambiare prospettiva, abbandonando la visione geocentrica per passare a quella eliocentrica, un analogo cambiamento di prospettiva ha avuto luogo anche nel pensiero kantiano. All'inizio non c'è più la cosa conoscibile, nel senso di una prima sostanza che ha tutto in sé per essere conosciuta, e non c'è neanche un soggetto assoluto che in sé è causa totale della conoscenza, ma c'è la critica intesa nel senso del discernimento. Che cosa conosciamo veramente, quando conosciamo? Quali sono le condizioni di possibilità della conoscenza? È l'indagine sulle capacità conoscitive dell'intelletto che determina il cambiamento di corso del pensiero kantiano. E questo, come dicono tutti, rappresenta la nascita della filosofia trascendentale.

Ma come spesso accade nelle discipline umanistiche, il nuovo non è mai completamente nuovo. Si possono sempre trovare antecedenti al nuovo. Secoli prima di Immanuel Kant, un teologo e filosofo francescano aveva riconosciuto la necessità di una critica delle capacità conoscitive dell'intelletto e l'aveva messa in pratica. Con grande probabilità, Kant conosceva questo antecedente della propria ricerca, infatti il filosofo tedesco una volta parlò della filosofia

trascendentale del Medioevo e, secondo Honnefelder, questo consente di ipotizzare un contatto con la filosofia di Scoto.

Tuttavia, ci sono differenze sostanziali fra i due approcci. La principale è rappresentata dal punto di partenza. Per Scoto esso risiede nella teologia, anche se Scoto non perde nessuna occasione per filosofare e di occasioni ne trova ovunque.

Dal punto di vista cristiano, Dio non può essere definito in altro modo che un *obiectum voluntarium, non naturale*. Dio agisce in due modi: al suo interno, nella Trinità, e in questo caso il suo agire è necessario; ma agisce anche al di fuori di sé, compiendo l'atto della Creazione; in questo caso, il suo agire è un atto in libertà, un atto d'amore. Ne consegue che una via necessaria dall'effetto alla causa prima non è valida universalmente. La potenza intellettuale naturale trova il suo limite nel riconoscimento dell'essenza di Dio. Ma, in genere, in filosofia i limiti non mettono fine al pensare, essi piuttosto rappresentano una sfida posta al pensare. Così si devono definire sempre in modo nuovo i limiti fra finito e infinito, dipendente e indipendente, composto e semplice, diverso e uguale, reale e possibile, causato e causa (in questo contesto, Scoto parla di "determinazioni trascendentali disgiuntive"). Questo definire in modo nuovo viene praticato da Scoto con la sua tipica sottigliezza.

Entriamo ora nel *modus operandi* di Scoto:

Scoto distingue tre vie della conoscenza, tre "*ordines*"; si può parlare di tre prospettive della conoscenza.

- 1) La conoscenza in ordine temporale, oppure nel senso dell'origine (*in ordine temporis, sive originis*). In questo caso si tratta di rispondere al

quesito quale sia la prima cosa generata. Per fare un esempio: Konrad Lorenz, il noto etologo austriaco, è riuscito a dimostrare che le oche selvatiche sono condizionate dalla prima cosa che vedono quando escono dall'uovo. Normalmente ciò che vedono per primo è la madre oca; nel suo esperimento Lorenz ha fatto in modo di essere lui il primo oggetto visto dalle oche alla nascita; accadde così che le oche seguivano lui e non la madre. Il primo conosciuto è dunque il primo condizionamento in base al quale tutto il resto viene preso in considerazione.

- 2) La conoscenza in ordine dell'adeguatezza, nel senso della conformità alla mente umana (*in ordine adaequationis*). Questo è l'ordine della filosofia, del pensare. Che cosa conviene conoscere al nostro intelletto? Che cosa è adeguato alla mente umana? Secondo Scoto l'*ens in quantum ens* è la cosa che conviene di più al nostro intelletto conoscitivo. L'*ens* è per Scoto una formula che include tutto, è l'orizzonte nel quale le cose possono apparire al conoscitore come ciò che sono.
- 3) Alla fine Scoto menziona la conoscenza in ordine alla perfezione (*in ordine perfectionis*). In questo caso, la domanda da porsi è qual è l'oggetto ontologicamente più degno di essere conosciuto. L'oggetto più degno di essere conosciuto per noi è Dio.

A ognuna di queste tre vie viene assegnato un primo oggetto (*primum obiectum*), una prospettiva di base, fondamentale, che consente la conoscenza nell'ordine corrispondente. Kant le chiamerebbe le "condizioni di possibilità della conoscenza".

Scoto fornisce una definizione chiara di che cosa intende parlando di *primum obiectum*:

“Illud est primum obiectum potentiae cognitivae sub cuius ratione cognoscuntur omnia alia ab illa, sicut patet de obiecto visus.”

“Il primo oggetto della nostra facoltà cognitiva è quello sotto la cui ragione tutto il resto viene compreso, come appare nel vedere.”

Scoto spiega cosa intende adducendo l'esempio della luce: la luce è il presupposto (*primum obiectum*) per la visibilità degli oggetti. In riferimento alla capacità del vedere la luce è dunque il *primum obiectum* del vedere perché rende visibili le cose, rende possibile la visibilità del conoscere.

Con l'assegnazione delle tre potenze cognitive al corrispondente orizzonte conoscitivo viene posto il fondamento per la condizione della possibilità di una percezione differenziata di ciò che si offre alla conoscenza (quello che Kant definirebbe la *Bedingung der Möglichkeit*). Il distinguere in genere necessita un'analisi più approfondita fornita dallo stesso Scoto. Scoto fa tre distinzioni fondamentali:

- 1) Le cose che sono realmente separate. Scoto parla di *“distinctio realis seu distinctio physica.”* Si tratta della differenza fra due cose esistenti realmente. (*inter rem et rem*). La distinzione reale riguarda la differenziazione tra due cose che non sono solo metafisicamente, ma anche fisicamente diverse.
- 2) Distinzione razionale (*distinctio rationalis*), è una distinzione meramente razionale (*distinctio mere rationis*). La distinzione riguarda la cosa reale e il concetto di questa cosa, ciò che definisce e ciò che è stato definito; per es. l'uomo come cosa (*ens reale*) e l'uomo come concetto (*ens secundum quid*).
- 3) La terza forma di distinzione è una novità del pensiero scotiano, anche se ci sono antecedenti a cui egli si riferisce. Si tratta della *“distinctio*

formalis”, una distinzione formale. Questa concezione viene dalla riflessione del Maestro sul tema della Trinità: Il Figlio è essenzialmente Dio, come il Padre, ma nonostante tale identità essenziale, c’è una differenziazione tra Padre e Figlio. E la distinzione rispecchia la diversità e l’identità allo stesso tempo.

Scoto definisce questo concetto utilizzando il termine “*formalitas*”. Ogni “*formalitas*” come tale possiede una particolarità che non può essere disgiunta dall’identità essenziale.

Scoto, in modo sottile, rimanda ad un modo di concepire la realtà che troppo facilmente viene ignorato: comparazioni (confronti), analogie e differenze presuppongono una base comune preesistente. Le differenze non possono essere così grandi da non poter trovare un minimo comune denominatore. Anzi, le differenze diventano visibili solo a partire da una base comune. Se questa base comune manca, non è possibile determinare alcuna differenza. Differenze esistono fra due entità. In Scoto troviamo un’indicazione fenomenologica molto interessante, due “forme” di parlare del nulla: il “*nihil absolutum*”, il “nulla assoluto”, che è al di là del nostro pensabile, una contraddizione in sé, un fantasma metafisico, e il “*nihil relativum*”, che è la negazione di qualcosa che esiste. Ci sono poi “*formalitates*” che possono essere espresse tramite la negazione, e questo è il caso dei cosiddetti “trascendentali disgiuntivi”. Queste sono determinazioni dell’essere che possono esprimere l’essere soltanto nel suo aspetto unitario e differente, come il termine “disgiuntivo” esprime: il prefisso “dis” significa “separare”, mentre il termine “giuntivo” richiama l’idea del congiungere, dell’unire. Queste determinazioni dell’essere compaiono sempre in coppia: per es. l’essere è finito o infinito. Solo in questo insieme possono coprire l’intero orizzonte dell’essere.

Nel contesto delle determinazioni trascendentali viene sempre menzionata anche la "libera volontà". Per Scoto, la natura della volontà è libertà e rientra nelle cosiddette "perfezioni pure". Il mondo degli esperti non concorda completamente in quale misura queste ultime abbiano anche validità come determinazioni convertibili dell'"ens". Tuttavia il principio normativo dell'agire morale è la volontà libera. Indiscusso è che il concetto della volontà viene sempre applicato in modo univoco sia al finito che all'infinito. In questo modo il significato universale del concetto di volontà è assicurato.

Scoto distingue tra tre atti della volontà: volere "*volle*", non volere "*nolle*" e, da questi due atti si distingue un terzo, il "*non velle*": mentre il "*velle*" prende posizione per il sì, e il "*nolle*" prende la posizione opposta (cioè no), il "*non velle*" si distacca da tutte e due le posizioni, il che significa che la volontà rimane libera di dire sì o no. Siamo allo stesso livello dei modi trascendentali: la volontà libera è il fondamento ontologico della libertà di scelta.

Al di sopra di tutte queste distinzioni e differenziazioni si estende il concetto di *ens*, che Scoto applica in modo così esteso che, da una parte, esso non esclude nulla, il che significa che tutto è incluso (*nihil excluditur*); dall'altra parte, però, l'*ens* è nel contempo concetto concreto di ogni ente esistente. "*Ens in quantum ens*" è la formula basilare espressa per la prima volta da Aristotele. Questa formula può essere intesa in due modi: ente come ente, nel senso della determinazione dell'ente stesso universale, e, di conseguenza, l'*ens* compreso come singolo ente concreto, come, per esempio, considerare l'albero come albero. All'ente è richiesto solamente un criterio della sua struttura interna: non deve avere in sé nessuna contraddizione intrinseca. "*Ens hoc est, cui non repugnat esse*": l'ente è ciò che non potrà essere a priori suscettibile di contraddizione.

L'ente viene predicato due volte: *in quid*, il che vuol dire che l'ente è sempre qualcosa essenziale. L'ente viene predicato poi anche *in quale*: vengono espresse le ultime differenze, quelle che determinano l'essenza in modo individuale e concreto.

APPROCCI

Come abbiamo già detto, Scoto è guidato nelle sue riflessioni da un interesse eminentemente teologico. Tuttavia, nell'ambito della sua ricerca, Scoto percorre spesso sentieri "filosofici". Questo ci porta ad affrontare la questione fondamentale delle relazioni reciproche fra teologia e filosofia. Scoto non parla di teologia e filosofia, ma di teologi e filosofi, lo scambio vivace, il confronto tra questi due soggetti consente una classificazione.

La Rivelazione ha una portata universale. Non è però compito della scienza giustificare affermazioni con pretesa di essere universalmente veritiere. Scoto inizia da un piano più profondo e fa riferimento al fatto che una rivelazione divina può essere compresa solo se le parole che vi vengono utilizzate sono note *per rationem naturalem* (tramite la ragione naturale). Questo rende necessario un "*tertium comparationis*", un elemento di mediazione. In sostanza, Scoto continua il programma di Anselmo espresso nella formula *fides quaerens intellectum*. La filosofia per Scoto non è semplicemente la *ancilla theologiae*. Le spetta una posizione elevata: rappresenta – metaforicamente – l'uomo presso Dio, il che significa, dal punto di vista della teoria della conoscenza, che la filosofia rende accessibile all'uomo l'agire sovranaturale di Dio in modo comprensibile anche alla ragione naturale. Nel far ciò, la filosofia non compromette la dimensione sovranaturale.

Il discorso teologico, anche l'annuncio della parola di Dio, così come la riflessione scientifica cedono troppo facilmente alla tentazione di fare affermazioni di grande portata, ma poco impegnative. *"Parole grandi, grandi racconti"*, è l'accusa comunemente mossa alla Chiesa e alla teologia. Proprio per questo per ogni epoca vale il monito espresso da Husserl di *"non pagare il conto con banconote di taglio troppo grande"*, ma piuttosto limitarsi a lasciare la teologia vicino all'esperienza concreta dell'uomo. Per raggiungere questo obiettivo, Scotto mette a disposizione uno strumento che può essere utile per esprimere la lieta novella in modo intelligibile.

Siccome Scotto, come detto, ha un interesse eminentemente teologico, vorrei illustrare quanto sopra detto partendo da un versetto di un salmo: il Salmo 119 versetto 160. Questo versetto del salmo mi ha sempre colpito, da quando lo prego. In tedesco la traduzione è *"Das Wesen deines Wortes ist Wahrheit"* (traduzione italiana: "L'essenza della tua parola è verità"). In questo contesto emerge in modo particolare il concetto "Wesen", perché questo concetto ha avuto una grande portata nella storia della filosofia. Nel testo originale ebraico non si trova propriamente questo concetto di "Wesen", ma la parola *"rosch"* che significa capo, principio. In greco (Septuaginta) *"archè"*, che significa origine, principio. La traduzione italiana è più vicina all'originale ebraico e usa qui la parola *"principio"*. Tuttavia vorrei attenermi al concetto di *"Wesen"* (*essenza*) perché attraverso questo concetto diviene visibile qualcosa: la conoscenza è sempre anche in un certo senso adattamento. La cosa da conoscere, la parola parlata, vorrebbe giungere al recipiente, l'uditore, in modo riconoscibile. *"Wesen"* (*essenza*) è quasi come una concordanza di ciò che è originalmente inteso e del nuovo orizzonte della comprensione di una cultura greca-latina-germanica. Se si prende la versione tedesca come punto di riferimento, dunque, nel salmo citato compaiono tre parole chiave: *essenza*,

verità e parola. In questa triade risuona l'intera cosmologia scotiana dell'essere. Queste tre parole indicano i tre passi della critica della potenza conoscitiva di cui abbiamo parlato in precedenza. Partiamo dalla prima parola: l'essenza. Per Scoto l'essenza è un concetto basilare della scienza. Il *primum obiectum* dell'ordine temporale o dell'origine Scoto lo chiama *quidditas rei sensibilis*. Questo concetto non è semplice da tradurre: in tedesco si direbbe *Washeit der sinnlichen Dinge*, in italiano la "*quiddità delle cose sensibili*". L'esperienza sensibile è all'inizio di qualsiasi forma di conoscenza: *Omnis cognitio incipit a sensu (ogni forma di conoscenza parte dai sensi)*. Conoscere presuppone sempre un'esperienza sensibile attraverso un contatto diretto. Kant esprime questo concetto in modo molto chiaro con la frase: "*Gegenstände rühren unsere Sinne*" (In italiano: gli oggetti colpiscono i nostri sensi). Questo vale anche per la conoscenza del Divino, perché anche questa inizia dai sensi. Noi percepiamo sempre qualcosa di individuale ("*sentimus singulare*"). Questo comporta, però, la perdita dell'universale. Per mezzo dei sensi non siamo in grado di percepire l'universale. "*Intellegimus universale*", la conoscenza dell'universale, è possibile solo tramite un'attività mentale: la mente astrae nel senso della distinzione formale da quelle che Scoto chiama le "differenze ultime, individuali" in modo tale che si possa giungere alla determinazione dell'essenza fondamentale di qualsiasi cosa: su questa via la *quidditas rei sensibilis* (quiddità delle cose sensibili) rappresenta l'evento basilare. Essenziale significa universale, necessario e, di conseguenza, argomentabile e comunicabile. Il concetto dell'essenza si può predicare in due modi, cioè *in quid*, il che significa l'essenza come essenza, e *in quale*, cioè che denomina queste ultime differenze. Entrambi formano la cosa concreta, l'individuale.

Nel verso del salmo citato il salmista menziona "l'essenza della parola". Nella prospettiva di Scoto questo può essere interpretato nel modo seguente:

la parola di Dio ha un significato universale; è per tutti – naturalmente per tutti quelli di “buona volontà” – comprensibile. Ma come l’essenza senza concretezza è incompiuta, anche la parola di Dio senza qualcuno che l’ascolta e che si comporta di conseguenza è incompiuta. La parola vuole essere ascoltata e compresa. Chi pronuncia e chi ascolta la parola sono entrambi causa e essenza della parola. La dimensione sensibile dell’essere si contraddistingue per precisione, validità universale e necessità. Il prezzo da pagare per questo è che si prescinde dalla concretezza.

È nell’ordine dell’adeguatezza (*ordine adaequationis*), quello proprio della filosofia, che si prende coscienza di questa mancanza. Il *primum obiectum* in questo ordine, come in precedenza citato, è l’*ens in quantum ens*. La filosofia è una scienza universale (*nihil excluditur*), e come tale anche scienza fondamentale.

Dal punto di vista intellettuale viviamo in un tempo in cui il pensiero sembra aver perduto di slancio. Bruce Marshall, uno scrittore scozzese, diceva:

“Solo due cose possono salvare il mondo: pensare e pregare; ma in genere è così che quelli che pensano non pregano e quelli che pregano non pensano.”

Si deve dar ragione a Bruce Marshall, perché sia al pensare che al credere sono venute a mancare le forze di sintesi. Dove è possibile individuare un punto di convergenza di questi due modi di esprimersi dell’essere umano in sé così differenti? La nostra ragione consente un’ulteriore differenziazione: Scoto differenzia fra il *posse recipere* e il *posse attingere*. Egli intende che c’è una doppia possibilità di mettersi in relazione con il *primum obiectum*, in primo luogo in senso passivo-ricettivo (*posse recipere*) (il più ampio e più profondo modo della comprensione) e poi in senso attivo (il *posse attingere*). Il *posse recipere* della ragione ha corrispondenze con l’atto del credere, che, nella sua

essenza più intima è altrettanto passivo-ricettivo. Nella lettera ai Romani (10,17) Paolo scrive: “*La fede viene da ciò che si ascolta*”.

Il *primum obiectum* nell’ordine dell’adeguatezza è l’equazione dell’essere postulata per la prima volta da Aristotele (*ens in quantum ens*) e questa equazione è contrassegnata da un carattere passivo-ricettivo. L’ente in quanto ente nel senso di un atteggiamento puramente passivo-ricettivo nei confronti dell’ente cui non si impone nulla dall’esterno. Il primo atto della ragione, dunque, è un atto di apertura caratterizzata da una nobile riservatezza. Questa è proprio quell’apertura che abbiamo menzionato quando parlavamo della volontà: il *non velle* comporta che l’agente assuma un atteggiamento di completo distacco nei confronti di ogni decisione sia affermativa che negativa; un atteggiamento di completa libertà. Posso illustrare questo concetto con due esempi presi dal mondo dell’arte:

Il grande direttore rumeno Sergiu Celibidache raccontò dell’incontro avvenuto con una critica musicale dopo un concerto tenutosi a Monaco; in quell’occasione la critica commentò l’esecuzione con queste semplici parole: “è proprio così”. Il musicista considerava queste parole come il massimo riconoscimento che gli fosse stato mai fatto in tutta la sua carriera. Lasciar essere, lasciar accadere!

Il secondo esempio ci viene offerto da André Gide, un uomo la cui intera vita è stata caratterizzata da una perenne ricerca. Gide era in corrispondenza epistolare con il credente Paul Claudel, il quale una volta gli scrisse, che, essendo appunto Gide in perenne ricerca, lo si poteva considerare un “credente”. Gide rispose: “non comprendere troppo velocemente”.

Lasciar essere e non cercare di comprendere troppo velocemente, permeando il pensare nel senso della filosofia.

Qui si giunge all'ordine della perfezione, la prospettiva teologica dell'essere. La parola è portatrice della qualità teologica: *"All'inizio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio. E il Verbo era Dio"*. Scoto differenzia fra una teologia in sé e una teologia *pro nobis*. L'identità di Dio e Verbo è la teologia in sé: a questa non abbiamo nessun accesso. Ma all'inizio sta anche la parola creatrice: *"Dio parlò e accadde come aveva detto"*. Un secondo inizio è stato donato. Per Scoto è il vero e proprio primo inizio: l'Incarnazione del Verbo. Questo è la teologia *pro nobis*. Scoto è entrato nella storia della Salvezza con il Cristocentrismo, il che significa che l'evento dell'Incarnazione non può essere reso dipendente da qualsiasi fattore esterno alla volontà divina. L'incarnazione è un *bonum* in sé, una *veritas* in sé. Questo evento unico non può essere concepito che da Dio. *"Il Verbo si è fatto carne, e ha abitato in mezzo a noi"* e, in questo modo, si è realizzata una affermazione dell'essere: una persona con sembianze divine e umane nel contempo. Gesù dice di se stesso: *"Sono la via, la verità e la vita."* La parola di Dio richiede una risposta adeguata alla sua essenza. In questo contesto, Scoto scrive:

"signum enim est sermonum verorum confesse se habere his quae apparent."

Il segno di un discorso veritiero è comportarsi in modo affermativo rispetto a quello che si mostra.

Vorrei concludere passando al terzo punto del mio discorso, quello che ho chiamato *"impulsi"*.

Per me è un evento di portata epocale il fatto che un papa abbia assunto il nome *"Francesco"*. Questa è una grande sfida per il mondo francescano. L'Antoniano è un luogo in cui questa sfida può e dovrebbe essere accettata. Nella prospettiva dello scritto post-sinodale *"Amoris laetitia"* si tratta di ripensare la relazione fra dottrina generale e destino individuale. Scoto fornisce

preziosi stimoli e indicazioni in questo senso e io vorrei incoraggiarvi a fornire un contributo in questa direzione.

Vi ringrazio per l'attenzione.