

**PROLUSIONE**  
***IUSTITIA INNATA EST IPSA LIBERTAS VOLUNTATIS***  
**RIFLESSI ANTROPOLOGICI DELLA METAFISICA**  
**DELLA LIBERTÀ DI GIOVANNI DUNS SCOTO**  
(11 novembre 2019)

Il tema che ho deciso di affrontare è la riflessione di Duns Scoto su volontà e libertà, perché a mio avviso costituisce il contributo originale del Dottor Sottile, la chiave di lettura che egli ci consegna per interpretare il mondo e la storia<sup>1</sup>. In particolare, mi soffermerò sul radicamento ontologico della volontà, sulle inclinazioni strutturali che ne esprimono l'intenzionalità e il dinamismo e sulla relazione originaria di volontà e contingenza, mostrando che la prospettiva di Duns Scoto è una '*metafisica della libertà*' che si fonda sulla concezione cristiana di Dio come *persona*, che crea liberamente per amore.

Tale problematica assume un notevole interesse storiografico e teoretico; dal punto di vista storiografico costituisce uno dei nuclei tematici più controversi e dibattuti del pensiero di Duns Scoto; a livello teoretico, può offrire intuizioni significative per il dibattito antropologico attuale<sup>2</sup>.

La mia esposizione comprende i seguenti passaggi:

- In un primo momento cercherò di individuare alcuni tratti fondamentali della riflessione scotiana sulla *volontà*;
- successivamente mi soffermerò sui fondamenti metafisici e teologici di *libertà* e *contingenza*;
- infine proverò a trarre alcune conseguenze antropologiche.

---

<sup>1</sup> Ringrazio il Rettore uscente, Prof.ssa Mary Melone, e il Presidente della Commissione Scotista, p. Josip Percam, per la fiducia accordata affidandomi questo Discorso.

<sup>2</sup> Il pensiero di Duns Scoto su volontà e libertà è stato oggetto di interpretazioni che hanno alimentato diffidenza e ostilità. Il Dottor Sottile è stato accusato di sostenere una visione arbitraria della libertà e della volontà divine; al primato della volontà inoltre è stata attribuita l'etichetta di 'volontarismo', intesa in senso negativo. Cfr. M. SERAFINI, *La libertà vero volto dell'amore. Il rapporto tra intelletto e volontà nella filosofia della libertà di Duns Scoto*, in *Antonianum*, 91 (2016) 627-639.

L'intuizione fondamentale del Dottor Sottile è la *gratuità dell'essere*, espressione di libertà creativa, di un *amore originario e fondante* la cui manifestazione suprema è l'Incarnazione. Tale dottrina teologica contiene implicazioni filosofiche decisive sul modo di intendere l'uomo, il mondo e la storia: non più prigionieri di un rigido determinismo, ma 'protagonisti' di un progetto d'amore e libertà.

## 1. La riflessione di Duns Scoto sulla volontà

Duns Scoto elabora la propria riflessione sulla volontà rielaborando alcune intuizioni di Aristotele, Agostino e Anselmo: da Aristotele assume la distinzione tra potenze irrazionali e razionali, che interpreta alla luce del binomio agostiniano natura-volontà; da Anselmo accoglie le due inclinazioni della volontà – *affectio commodi e affectio iustitiae* –, individuando nell'*affectio iustitiae* il fondamento metafisico del radicamento ontologico della volontà stessa.

Nel commento alla *Metafisica* di Aristotele, riflettendo sulla validità o meno della distinzione aristotelica tra potenze attive irrazionali e razionali, Duns Scoto compie una sintesi emblematica e originale: assume la distinzione teorizzata dallo Stagirita, ma la reinterpreta in chiave agostiniana. Mentre Aristotele ritiene che le potenze irrazionali sono determinate *ad unum* e quelle razionali sono predisposte a effetti opposti, il Dottor Sottile osserva che anche una potenza irrazionale può produrre effetti contrari (il calore del sole ad esempio può sciogliere il ghiaccio e indurire il fango), ma in condizioni determinate – è questo il fattore discriminante – una potenza *irrazionale* può produrre *solo un effetto determinato*: se al sole viene esposto il ghiaccio, si può verificare soltanto un tipo di effetto; lo stesso vale se vi è esposto il fango. La particolarità delle potenze *razionali*, invece, è che possono produrre effetti *opposti* anche nelle *medesime* circostanze; ciò che le caratterizza non è semplicemente la possibilità di produrre *effetti opposti*, quanto piuttosto di poterlo fare in *condizioni identiche*. Ciò significa che le potenze irrazionali agiscono con necessità naturale, mentre le potenze razionali non sono determinate<sup>3</sup>. Duns Scoto definisce 'natura' la potenza attiva che nel produrre

---

<sup>3</sup> Cfr. SCOTO, *Quaestiones subtilissimae super libros Metaphysicorum Aristotelis* [in seguito: *In Met.*], liber IX, q. 15, n. 21. 43; in B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Philo-*

l'effetto è determinata e 'volontà' quella che nel produrre l'effetto non è determinata, ma si autodetermina. La 'determinazione' quindi è propria della *natura* e l'indeterminazione della *volontà*.

Prima distinctio potentiae activae est secundum *diversum modum eliciendi operationem* [...] Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia *ex se* est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non agere quando non impeditur ab extrinseco. *Aut* non est *ex se* determinata, sed potest agere *hunc actum vel oppositum actum, agere etiam vel non agere*. Prima potentia communiter dicitur *natura*, secunda dicitur *voluntas*<sup>4</sup>.

Conseguenza di questa revisione scotiana è che l'intelletto – che per Aristotele era la potenza razionale per eccellenza – rientra nell'ambito della natura; dipende infatti dall'oggetto nell'esercizio della sua attività conoscitiva, perché non può rifiutarsi di conoscerlo. Autentica *potentia rationalis* è solo la *volontà*, in quanto può rifiutare l'oggetto (*nolle*) e può anche non agire affatto (*non velle*)<sup>5</sup>. In tale potere positivo consiste la *libertà*, quale autocontrollo e autodeterminazione. Ciò significa che la "razionalità" della volontà – intesa nel significato aristotelico di indeterminazione – si radica nella libertà intrinseca della stessa.

Una caratteristica comune alla causalità 'naturale' e a quella 'volontaria' è l'impossibilità di trovare una motivazione ulteriore al fatto che la natura è intrinsecamente determinata e la volontà è principio di effetti

---

*sophica* [in seguito: OPh], The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1997-2006, vol. IV, p. 680; 687.

<sup>4</sup> SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 22 (OPh IV, p. 680-681).

<sup>5</sup> Cfr. SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 36 (OPh IV, p. 684); cfr anche n. 41 (OPh IV, p. 686): «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc *voluntas est proprie rationalis*. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se determinare ad alterum, sed *modo libero* potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. *Intellectus* autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, *non potest quis determinare*; et nisi determinetur, nihil extra poterit» (corsivi nostri). Si veda anche *Adnotatio interpolata* (OPh IV, p. 679): «Et ideo *sola voluntas* est complete *potentia rationalis, potens in opposita*».

opposti: si tratta infatti di due possibilità originarie. Di conseguenza, non c'è altra causa del volere se non il volere stesso:

Si ergo *huius differentiae quaeritur causa*, quare scilicet natura est tantum unius ([...] *determinate ex se* est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, *ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis*), dici potest quod huius *nulla est causa*<sup>6</sup>.

La volontà è originaria potenza di autodeterminazione; la sua indeterminatezza fonda la contingenza della volizione:

Voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc *contingenter* est in illa, et illa volitio tunc *contingenter* est ab ipsa; [...]. Et *sicut* illa contingenter inest, *ita* voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi<sup>7</sup>.

## 2. Tra *utile* e *bonum*: le dinamiche del volere

Nel commento alle *Sentenze* Duns Scoto approfondisce la struttura intrinseca e le dinamiche della volontà distinguendo in essa un duplice atto: *velle* (volere) e *nolle* (rifiutare); *velle* è l'atto con cui la volontà accetta ciò che è conveniente; *nolle* è l'atto con cui la volontà fugge ciò che è sconveniente. Individua inoltre un duplice *velle*, il *velle amicitiae* (volere di amicizia) e il *velle concupiscentiae* (volere di concupiscenza): il *velle amicitiae* persegue l'oggetto come un bene in sé; il *velle concupiscentiae* è rivolto all'oggetto in funzione di se stessi. In tal caso, ciò che il soggetto desidera non è l'oggetto in quanto bene, ma il proprio utile:

Voluntas habet duplicem actum, actum amandi amore amicitiae et actum concupiscendi aliquid amato, – et secundum utrumque actum habet totum ens pro obiecto, ita quod sicut quodcumque ens potest aliquis amare amore amicitiae, ita quodcumque ens potest ipse concupiscere ipsi amato<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 24 (OPh IV, p. 681 – corsivi nostri). Cfr. i nn. 28, 29 (*Opera Philosophica* IV, p. 682): «Quare voluntas illud volet? *Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas*» (corsivi nostri).

<sup>7</sup> SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 65 (OPh IV, p. 696). Solo la libertà della volontà garantisce la contingenza; è questo il motivo per cui antichi, impostando il sistema cosmologico sul determinismo, non riuscivano a giustificare la contingenza.

<sup>8</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 1, n. 10 (Ed. Vaticana VIII, p. 27).

In tale contesto Duns Scoto introduce le due *affectiones* della volontà – *affectio iustitiae* e *affectio commodi* – quali inclinazioni strutturali della stessa: l'*affectio iustitiae* è l'inclinazione ad amare e volere qualcosa perché buono in sé; l'*affectio commodi* invece è l'inclinazione ad amare e volere una cosa in vista di altro (*propter aliud*), ovvero del soggetto stesso (*bonum mihi*)<sup>9</sup>. L'*affectio commodi* segue dunque la logica del desiderio; l'*affectio iustitiae*, al contrario, sottrae la volontà alla logica del desiderio per amare qualcosa in quanto oggettivamente buono<sup>10</sup>. L'*affectio commodi*, in quanto impulso, persegue il proprio benessere *necessariamente* e sempre con la *stessa intensità*, come ogni altro principio naturale; l'*affectio iustitiae*, al contrario, lo valuta, esercitando un ruolo normativo e di moderazione.

Entrambe le *affectiones* appartengono alla struttura essenziale della volontà, che è nello stesso tempo appetito intellettuale e volontà libera. Se

---

<sup>9</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 40 (Ed. Vaticana VIII, p. 43). In latino il termine *commodum* indica ciò che è conveniente, favorevole, opportuno e utile; si può ricondurre al proprio benessere, alla felicità e al perfezionamento individuale. *Commodum* contiene pertanto un riferimento all'individuo, senza tener presente la relazione con gli altri e l'ordine ontologico. Il perseguimento del *commodum* non è in se stesso male, ma, se assolutizzato, si trasforma in egoismo e perverte l'ordine ontologico. *Iustitia*, facilmente traducibile con 'giustizia', indica una dimensione ontologica fondamentale che fa riferimento all'ordine e all'armonia dell'essere. La *iustitia* come *aptitudo* e *affectio* esprime il radicamento della volontà nel bene secondo l'ordine ontologico e assiologico. Il termine '*affectio*' indica infatti una predisposizione intrinseca della volontà. Anselmo introduce queste due inclinazioni (usando prevalentemente il termine *aptitudines*) in *De concordia* III, cap. 11 (PL 158, 534-537); in *Opera Omnia* ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart 1968, tomus I, vol. 2, p. 281. Scoto rielaborando l'intuizione anselmiana alla luce di altre fonti, in particolare Agostino, parla di *affectiones*, ma utilizza anche il termine *appetitus*. Per approfondire, si veda W. HOERES, *La volontà come perfezione pura*, trad. it. di A. Bizzotto, Liviana, Padova 1976 (orig. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962), p. 149-162; J. F. BOLER, *Transcending the Natural: Duns Scotus on the Affections of the Will*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993) 109-126; S. LEE, *Scotus on the Will: The Rational Power and the Dual Affections*, in *Vivarium*, 36 (1998) 40-54.

<sup>10</sup> Cfr. C. CERVELLON, *L'affection de justice chez Duns Scot. Justice et luxure dans le péché de l'ange*, in *Duns Scot à Paris, Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, a cura di O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Turnhout 2004, p. 426-427 (425-468). Sul rapporto tra la volontà e le due affezioni, si veda anche BOLER, *Transcending the Natural*, p. 125-126; LEE, *Scotus on the Will*, p. 40-54.

nella volontà esistesse soltanto l'inclinazione all'utile, l'individuo sarebbe obbligato a volere sempre e con intenso desiderio le cose utili e questo appetito non potrebbe essere imputato come peccato. L' *affectio iustitiae* interrompe il determinismo naturale dei fenomeni, sia rispetto all'oggetto che all'intensità dell'atto; rappresenta perciò la libertà innata alla volontà<sup>11</sup>.

Il compito dell' *affectio iustitiae* non consiste nel soffocare gli impulsi che spingono a cercare il proprio benessere, ma nel tentativo di orientarli secondo la retta scala di valori; solo armonizzate le due  *affectiones* conducono al medesimo fine<sup>12</sup>. La possibilità di autocontrollo dell'azione (espressa come  *non-velle* ) garantisce la possibilità di conversione religiosa o morale: se infatti l'azione determinasse il carattere, quest'ultimo non sarebbe modificabile; in questo caso, nessun peccatore potrebbe avere la possibilità di cambiamento, né si potrebbe spiegare come mai una persona virtuosa possa cadere nel vizio. In tal modo, la tradizione teologica e quella filosofica convergono nell'affermazione agostiniana, particolarmente cara a Duns Scoto, che «niente è così in potere della volontà quanto la volontà stessa»<sup>13</sup>.

### 3. Volontà come inclinazione al bene

La libertà del volere trova le sue condizioni metafisiche nella volontà stessa, le cui  *affectiones* sono definite in base a un ordine ontologico esterno all'agente:  *bonum honestum* (il bene in sé, secondo l'ordine ontologico) e  *bonum utile* (il bene in relazione al soggetto)<sup>14</sup>. Solo il  *bonum*

<sup>11</sup> Cfr. SCOTO,  *Ordinatio*  II, d. 6, q. 2, n. 49 (Ed. Vaticana VIII, p. 48).

<sup>12</sup> Cfr. HOERES,  *La volontà come perfezione pura* , p. 188-189.

<sup>13</sup> AGOSTINO,  *Retractationes*  I, 9, 3 (PL 32, 596); in  *Opera Omnia*  di Sant'Agostino, Roma 1965-2015, Nuova Biblioteca Agostiniana (in seguito: NBA), vol. II, p. 48; cfr. anche AGOSTINO,  *Retractationes*  I, 22, 4 (PL 32, 620; NBA II, p. 120).

<sup>14</sup> I concetti di  *honestum*  e  *utile*  risalgono alla filosofia stoica. Aristotele presenta un'argomentazione analoga a proposito del bene, distinguendo tra  *bonum utilis, delectabilis*  e  *honesti* . La distinzione tra  *utilis*  e  *honestum*  è fondamentale nel pensiero stoico; Cicerone, traendo ispirazione da Panezio, ne fa uso nel  *De officiis* . Probabilmente Duns Scoto ha recepito l'insegnamento stoico indirettamente, attraverso Agostino; si veda, ad esempio,  *De diversis Quaestionibus*  83, q. 30 (PL 40, 19-20; NBA VI/2, p. 56-59). L'influsso dello stoicismo nelle discussioni etiche del tardo XIII secolo è stato messo in luce piuttosto recentemente e si può riscontrare in alcuni concetti, quali l'ideale di  *apátheia* , autocontrollo e interiorità della virtù. Altre tesi stoiche, particolarmente

*honestum* è oggetto di diletto supremo (*summum delectabile*), ma se la volontà non è regolata dalla *giustizia* assolutizza il godimento e lo persegue come unica cosa importante a cui subordinare tutto; si tratta di un appetito disordinato e senza controllo, che ama come bene supremo ciò che tale non è<sup>15</sup>. L' *affectio iustitiae* è in relazione al *bonum honestum* tramite l'*amor amicitiae*; l' *affectio commodi* è legata al *bonum utile* tramite l'*amor concupiscentiae*. La capacità di gratuità e di amore disinteressato inerisce alla volontà a motivo dell' *affectio iustitiae*, il desiderio a motivo dell' *affectio commodi*. Per mezzo dell'*amor amicitiae* il bene è desiderato per se stesso; per mezzo dell'*amor concupiscentiae* il bene è amato in quanto utile e vantaggioso per il soggetto.

Nobilior est  *affectio iustitiae* quam  *commodi*, non solum intelligendo de acquisita et infusa, sed de  *innata*, quae est  *ingenita libertas*, secundum quam [voluntas] potest velle aliquod bonum non ordinatum ad se. Secundum autem affectionem commodi, nihil potest velle nisi in ordine ad se, – et hanc haberet si praecise esset appetitus intellectivus sine libertate<sup>16</sup>.

---

apprezzate nel Medio Evo, sono l'unità delle virtù, l'identificazione tra bene (*agathòn*) e bello (*kalòn*), da cui trae origine la nozione di *honestum*. La loro recezione è stata mediata dal *De Officiis* di Cicerone e, in seguito, resa possibile tramite il *De officiis ministrorum* di S. Ambrogio. Anche Seneca era noto nel Medioevo, sia direttamente (*De providentia, De ira, De clementia, Lettere a Lucilio*) sia attraverso collezioni o citazioni scelte (*Florilegium morale, Flores omnium doctorum*). Un terzo canale attraverso cui passa l'influenza stoica è il *Moralium dogma philosophorum*, noto anche come *Moralis philosophia de honesto et utili*, scritto da Guglielmo di Conches (XII sec.). Questo testo è un adattamento del ciceroniano *De Officiis* che ha giocato un ruolo simile al *De Officiis ministrorum* di S. Ambrogio. Duns Scoto non cita alcun autore stoico, fa riferimento però a delle tesi stoiche. Cfr. M. SPANNEAU, *Permanence du Stoïcisme: de Zénon à Malraux*, Gembloux 1973, p. 57-73; 103-118; 179-208; B. D. KENT, *Virtues of the Will: The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D.C. 1995, p. 206-212. 249. I riferimenti testuali sono a ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea* VIII, 2, θ 1156 a 6-33 (trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Milano 2000, p. 300-303); CICERONE, *De officiis*, III,3,1. III,4,2 (trad. it. *Dei doveri*, a cura di D. Arfelli, Bologna 1987, p. 255. 261).

<sup>15</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 43 (Ed. Vaticana VIII, p. 43; 45). Cfr. ANSELMO, *De casu diaboli* cap. 4 (PL 158, 332-333), in *Opera* I, vol. 1, p. 240-242.

<sup>16</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 26, q. un., n. 110 (Ed. Vaticana X, 35 - corsivi nostri). Si veda anche SCOTO, *Ordinatio* III, d. 15, q. un., n. 66 (Ed. Vaticana IX, p. 508):

Le due *affectiones* non rappresentano due volontà in conflitto nel cuore dell'agente morale ma due disposizioni originarie che, insieme, garantiscono la moralità dell'agire; una (*affectio commodi*) è puramente naturale e rivolta alla propria perfezione tramite l'uso dei beni esteriori; l'altra (*affectio iustitiae*) fonda la capacità di amore disinteressato<sup>17</sup>. Quando l'*affectio commodi* è moderata dall'*affectio iustitiae* (e dalla consapevolezza di ciò che è intrinsecamente buono) l'agente morale ama in maniera 'razionale' e ordinata; questo amore ordinato costituisce la perfezione umana<sup>18</sup>. Nella rettitudine morale sono soddisfatte entrambe le inclinazioni: ciò significa che l'azione è libera quando si ama rispettando l'ordine ontologico e non per l'utilità che se ne può ricavare. Tale capacità di gratuità e dono, resa possibile dall'*affectio iustitiae*, assimila il volere umano a quello divino e realizza l'immagine divina nell'uomo. Il convergere delle due affezioni – naturale e morale – nell'amore ordinato evidenzia che per Scotus la moralità è l'integrazione di tutte le dimensioni della persona, di ciò che è naturale e istintivo con ciò che è consapevole e

---

«*Affectio commodi quae est concupiscentia praesupponit affectionem amicitiae*». Cfr. C. GONZÁLEZ AYESTA, *Scotus' Interpretation of the difference between 'voluntas ut natura' and 'voluntas ut voluntas'*, in *Franciscan Studies*, 66 (2008) 388-395 (371-412).

<sup>17</sup> Boler parla a questo proposito di "trascendimento" della natura; cfr. BOLER, *Transcending the natural*, p. 117: «To be a rational agent is to be capable of action "beyond the natural" – in some sense, even beyond one's "nature". For Scotus, the only natural appetite a rational agent has is its appetite as an intellectual nature. When Scotus speaks of the 'will as nature' in the rational agent, the nature at stake is the intellectual nature of the agent». Secondo Allan B. Wolter l'equilibrio tra le due inclinazioni consente di evitare un'interpretazione della libertà innata come arbitrarietà; cf. A. B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, ed. M. McCord Adams, Ithaca - London 1990, p. 152.

<sup>18</sup> Il Dottor Sottile intende il volere libero e razionale come capacità di autocontrollo, autodeterminazione, amore retto e scelta ordinata; ciò comporta che la volontà sia naturalmente predisposta a seguire i dettami della retta ragione. Per tale motivo, Mary Beth Ingham contesta l'interpretazione libertaria di Thomas Williams, che pone una disgiunzione tra volontà e razionalità; a suo avviso, Duns Scotus può essere definito 'volontarista' non in senso 'libertario', come lo tratteggia Williams, ma solo in un significato 'moderato'. Cfr. M. B. INGHAM, *Letting Scotus Speak for Himself*, in *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001) 180-184 (173-216); Th. WILLIAMS, *Reason, Morality and Voluntarism in Duns Scotus: a pseudo-Problem Dissolved*, in *The Modern Schoolman*, 74.1 (1997) 73-94.



deliberato; la vita morale pertanto ha un fondamento ontologico e porta a compimento le inclinazioni della natura umana.

Il radicamento della volontà nel bene viene ribadito da Duns Scoto riflettendo sulla possibilità che la volontà scelga il male e sulle motivazioni che ad esso conducono (*Ordinatio* II, d. 43). Tale analisi è interessante per approfondire le dinamiche della potenza volitiva: si può peccare per il prevalere dell'appetito sensibile (*ex passione*), per errore della ragione (*ex ignorantia*), oppure per pura *malitia*<sup>19</sup>. Il Dottor Sottile esclude quest'ultima possibilità, ovvero di volere il male in quanto male; tale convinzione deriva dalla tesi del duplice atto della volontà, *velle* e *nolle*: il *velle* si rivolge al bene e solo il *nolle* può rivolgersi al male. L'atto del *nolle* non va inteso come semplice 'non-volere', 'omettere di volere', che in latino è reso con '*non-velle*'; *nolle* equivale piuttosto a 'rifiutare con decisione', quindi 'abborrire, odiare'. Ciò significa che, nonostante le difficoltà, la volontà creata mantiene il radicamento nell'essere e la capacità di considerare ogni creatura secondo il proprio bene<sup>20</sup>. C'è un 'limite' strutturale per la volontà, che è quello di produrre un *velle* rivolto solo al bene e un *nolle* rivolto solo al male; al massimo, come margine di autonomia, rimane la possibilità di *non-velle*, tramite cui la volontà non si oppone direttamente al bene, ma dimostra di essere indifferente al retto ordine di valori, operando in base a un ordine di valori diverso che ha come fine il proprio utile (*commodum*); si tratta perciò di un *velle* disordinato<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 43, q. unica, n. 5 (Ed. Vaticana VIII, p. 486): «Tertium esset peccatum ipsius secundum se, ex libertate sua, non ex condelectando actui sensitivo neque ex errore rationis, – et illud esset ex malitia».

<sup>20</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 151 (Ed. Vaticana II, p. 103): «Non est probatum quin voluntas possit bonum illud nolle in quo nulla invenitur ratio mali vel defectus boni, sicut non est probatum quin possit velle illud in quo non reperitur aliqua ratio boni». Tutti desiderano la felicità, o almeno ciò che sembra tale; tuttavia, il desiderio della felicità (*beatitudo*), quando si rivolge alla soddisfazione egoistica, è un atto di volontà disordinata; solo l'*amor amicitiae* rivolto al bene in sé è *fruitio* (nn. 152-153; Ed. Vaticana II, p. 104).

<sup>21</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 39, q. 1, n. 23 (Ed. Vaticana VIII, p. 463); *Ordinatio* I, d. 1, p. 2, q. 2, n. 129 (Ed. Vaticana II, p. 86-97). La questione solleva tante problematiche che rimangono aperte; si veda G. PIZZO, «*Malitia*» e «*odium Dei*» nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto, in *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 81.1 (1989) 398-401 (393-415).

Il peccato pertanto non corrompe la struttura essenziale della volontà, né le *affectiones* che ad essa appartengono intrinsecamente: dal momento che la volontà è causa libera dei suoi atti e la sua *causalità* è *contingente*, infatti, l'azione non si identifica con essa; sebbene responsabile e colpevole, la volontà mantiene una certa autonomia rispetto all'azione compiuta e alla deviazione dalla rettitudine<sup>22</sup>. La distinzione tra *iustitia actualis*, *habitualis* e *innata* inoltre spiega come mai la volontà, pur essendo strutturalmente incline allo *iustum*, possa deviare nelle scelte concrete, in quanto l'oggetto tramite cui si cerca il perfezionamento soggettivo non corrisponde al bene oggettivo. La giustizia pertanto rimane un compito da realizzare, reso possibile dalla affezione innata che ad essa inclina.

Nel suo compimento più alto, l'esercizio della rettitudine, cioè la giustizia, conduce alla carità – amore gratuito e donativo – che è la perfezione più alta della volontà; in questo senso, la giustizia è dono gratuito di Dio che porta a compimento l'inclinazione della volontà<sup>23</sup>. Chi persegue la *iustitia* perciò realizza anche la felicità individuale; chi invece si lascia trascinare solo dall'egoismo e non custodisce uno sguardo libero e disinteressato, perde di vista anche la propria felicità e realizzazione.

#### 4. Volontà e contingenza

L'itinerario finora percorso mostra che c'è una stretta relazione tra volontà, libertà e contingenza: caratteristica essenziale della volontà è la libertà, suo correlato è la contingenza; infatti l'atto di volontà (la *volitio*), in riferimento al finito, è in relazione contingente con la *voluntas*:

---

<sup>22</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 34-37, q. 1-5, n. 39 (Ed. Vaticana VIII, p. 383). Il peccato, benché contrario alla natura (*contra naturam*), non compromette la struttura ontologica della volontà; coinvolge infatti l'*atto secondo* della volontà (la volizione), non la struttura essenziale della stessa (*atto primo*). Il peccato consiste nel preferire, da parte della volontà, i beni inferiori a quelli superiori, quindi invertire l'ordine ontologico; cfr. SCOTO, *Ordinatio* II, d. 34-37, q. 1-5, n. 50 (Ed. Vaticana VIII, p. 388): «a quo ordine deficit voluntas quiescens in bono creato, et iste defectus est formaliter peccatum».

<sup>23</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* IV, d. 14, q. 1, n. 17 (Ed. Vaticana XIII, p. 4): «Duplex [est] iustitia, habitualis (scilicet caritas et gratia) et actualis (scilicet rectitudo nata inesse actu elicito)».

«voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa»<sup>24</sup>. Effettivamente, sia la definizione di volontà che quella di contingenza implicano la possibilità simultanea della situazione opposta: la prerogativa della volontà infatti è quella di essere *potentia ad opposita simul*; analogamente, la definizione di contingenza implica la possibilità simultanea di condizioni o stati opposti<sup>25</sup>.

L'aggettivo *contingente* esprime una modalità originaria dell'ente reale e corrisponde a *possibile* o *potenziale* a livello di essenza: «est modus entis in actu *quando* est in actu et *pro illo nunc* pro quo est in actu»<sup>26</sup>. Indica la precarietà costitutiva dell'ente finito, in quanto *non-necessario* e non-eterno; in questo senso, esprime un grado di entità in atto, non ha valore privativo, ma positivo<sup>27</sup>. In un secondo significato, la contingenza è una modalità operativa: indica il carattere dinamico delle potenze attive che agiscono con libertà<sup>28</sup>. La contingenza operativa si identifica

<sup>24</sup> SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 65 (OPh IV, p. 696).

<sup>25</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 86 (Ed. Vaticana II, p. 178): «Ad secundum dico quod non voco hic contingens quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri *quando* istud fit» (corsivo nostro). Secondo questa definizione, una situazione è contingente se nello stesso momento è possibile la situazione opposta (contingenza *sincronica*). Cfr. A. VOS, *John Duns Scotus. Contingency and Freedom. Lectura I*, 39, Dordrecht 1994, p. 23-36; E. DEZZA, *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma 2018, p. 79-91.

<sup>26</sup> SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 60 (in OPh IV, p. 694 - corsivi nostri). 'Contingente' fa riferimento alla realtà fattuale: indica l'*ens* in atto, che esiste ma potrebbe non esistere; 'possibile' è ciò che può essere, ma non è detto che diventi fattuale. Il termine *ens* indica tutti i *possibilia*, 'possibili contingenti' e 'possibili necessari'. L'espressione *potentia logica* è usata da Scoto per indicare la compatibilità dei caratteri costitutivi (possibilità logica) a prescindere dalla effettiva esistenza reale; la *potentia realis*, che identifica con la volontà, è la *causa activa* che produce ciò che è logicamente possibile. Cfr. SCOTO, *Lectura* I, d. 39, q. 1-5, nn. 18. 49-50 (Ed. Vaticana XVII, p. 484-485; 494-495); *Lectura* I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 188 (Ed. Vaticana XVI, p. 176); *Lectura* I, d. 7, q. unica, nn. 32-34 (Ed. Vaticana XVI, p. 484-485). Per approfondire, si veda VOS, *John Duns Scotus. Contingency and Freedom*, p. 75.

<sup>27</sup> Cfr. SCOTO, *Lectura* I, d. 39, q. 1-5, n. 83 (Ed. Vaticana XVII, p. 506): «Dicendum est quod 'possibile' non est privatio entis nec peccatum, sed est vera passio entis et immediate a Deo».

<sup>28</sup> SCOTO, *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. un., nn. 259-291 (Ed. Vaticana IV, p. 300-321).

con l'agire volontario, libero, opposto al modo di operare della natura<sup>29</sup>. La contingenza nell'essere è conseguenza della contingenza nell'operare: un effetto è 'contingente' solo se ha origine da un principio che opera in modo contingente, cioè in base a libera volontà. La volontà esula dall'ambito della natura e inaugura la storia, 'luogo' di libertà, novità, imprevedibilità<sup>30</sup>. Solo la volontà può essere causa della contingenza; all'infuori di essa tutto agisce per necessità di natura, a meno che non partecipa al suo modo di agire:

Nullum est *principium operandi contingenter*, nisi *voluntas* vel aliquid concomitans voluntatem, quia *quodlibet aliud agit ex necessitate naturae*, et ita non contingenter<sup>31</sup>.

A differenza degli agenti naturali, la volontà è in grado di controllare il proprio atto, per cui può volere un determinato oggetto o rifiutarlo o non agire affatto; è indifferente agli opposti perché libera. Di conseguenza, poste tutte le condizioni che si richiedono per operare, l'atto libero può non realizzarsi; inoltre, anche mentre l'azione si sta realizzando, la volontà conserva il potere di interrompere ciò che si sta facendo e

<sup>29</sup> Cfr. SCOTO, *In Met.* IX, q. 15, n. 22 (OPh IV, p. 680-681).

<sup>30</sup> G. ALLINEY, *La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto*, in *Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti*, Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, Roma 1993, 2 voll., II, p. 641-642.

<sup>31</sup> SCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, q. 1-2, n. 81 (Ed. Vaticana II, p. 177 – corsivi nostri). Il Dottor Sottile tratta ampiamente il tema della contingenza nella d. 39 del libro I della *Lectura*. La nozione di contingenza è inoltre decisiva nel *De primo Principio* e nel commento alle *Sentenze* per argomentare che il Primo Principio (*Ens Infinitum*) è dotato di intelletto e volontà. Si tratta di due nuclei tematici complementari che convergono proprio nella nozione di contingenza: il primo parte dalla strutturale indeterminazione della volontà (in quanto *potentia oppositorum*) per fondare la *contingentia rerum* sulla volontà della Causa Prima; il secondo parte dalla *contingentia rerum* per argomentare che il *Primum* opera in modo contingente, perciò è dotato di intelletto e libera volontà. Cfr. SCOTO, *Lectura* I, d. 39, q. 1-5 (Ed. Vaticana XVII, p. 481-510); lo stesso problema viene trattato nel passo parallelo di *Reportatio* I. La problematica invece non è presente nel corpo del testo dell'Edizione Vaticana dell'*Ordinatio*, perché mancante nel testo critico, ma è stata inserita in *Appendix A*.

fare il contrario, fare altra cosa e poterla fare più o meno intensamente<sup>32</sup>. Ciò significa che la possibilità di verificarsi o meno è una alternativa che si dà nel principio stesso e garantisce che, nel momento in cui l'azione si pone, si pone liberamente.

Assenza di determinazione non significa imperfezione, arbitrarietà, ma 'sovrabbondanza di perfezione' e 'pienezza di attività'<sup>33</sup>. Non tutte le possibilità sono compostibili, cioè attuabili contemporaneamente; la possibilità di volere una cosa diversa resta però un'alternativa reale, che si fonda sul presupposto che il mondo possa essere diverso da com'è. Tale interpretazione non intende svalutare lo stato presente, per la sua precarietà, quanto piuttosto riconoscerne la dignità e il valore, perché destinatario di una scelta<sup>34</sup>.

A partire dal principio che fondamento dell'ente contingente è una 'causazione' contingente, Duns Scoto risale dalla contingenza dell'essere alla contingenza dell'operare divino: ciò che sollecita la *volontà* a operare è il *fine* che liberamente si propone, in quanto 'fine amato' (*finis ut amatus*)<sup>35</sup>. Il primo Principio non dipende da altro nel suo operare, ma opera in vista di un fine (*propter finem*), per libera volontà<sup>36</sup>.

La contingenza, espressione in atto di possibilità (non-necessità) evidenzia la libertà di Dio e la positività ontologica del finito, strutturalmente aperto alla relazione e alla trascendenza; è il carattere che le cose possiedono per il fatto di essere state create; è quindi intimamente connessa con la creazione. La contingenza trova dunque la sua spiegazione ultima in una dottrina teologica: è un dato innegabile di cui la filosofia prende atto, ma solo alla luce della Rivelazione è possibile fornire una spiegazione logica e coerente.

<sup>32</sup> Cfr. I. GUZMÁN MANZANO, *El principio "libertad" segun Escoto*, in *Carthaginiensia*, 9 (1993) 240-243.

<sup>33</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* I, d. 8, p. 2, q. un., n. 286 (Ed. Vaticana IV, p. 315).

<sup>34</sup> Cfr. M. B. INGHAM, *The Condemnation of 1277: Another Light on Scotist Ethics*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 37 (1990) 102 (91-103).

<sup>35</sup> SCOTO, *De primo Principio*, cap. IV, quarta concl., trad. it. a cura di P. Porro, Milano 2008, n. 55, p. 144-145: «Primum est per se agens [...] agens per se omne agit propter finem».

<sup>36</sup> Cfr. SCOTO, *De primo Principio, Capitulum Quartum, quarta conclusio*, ed. Porro, nn. 89-90, p. 180-185. L'unica ragione per cui la Causa Prima può agire per un fine è che voglia il fine, quindi che sia dotata di intelletto e volontà.

## 5. La libertà, fondamento dell'essere

Per comprendere l'originalità della teoria scotiana della volontà è necessario considerare il principio che sta alla base della sua riflessione: il pensiero di Duns Scoto non è semplicemente filosofico, ma è ispirato dalla rivelazione cristiana, che offre alla filosofia un punto di vista più alto e una prospettiva più completa.

Alla luce della Rivelazione, Duns Scoto prova a intuire il 'pensare' stesso di Dio, che, in quanto amore, si comunica gratuitamente senza condizioni, e interpreta l'universo e la storia alla luce di un meraviglioso disegno divino scaturito dall'amore e rivolto all'amore<sup>37</sup>. Affascinante e suggestiva, a tale proposito, la d. 32 del III libro dell'*Ordinatio*:

Omnis *rationabiliter volens*, *primo* vult finem, et *secundo* immediate illud quod attingit finem, et *tertio* alia quae sunt remotius ordinata ad attingendum finem. Sic etiam Deus *rationabilissime*, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille [actus] diversimode tendit super obiecta ordinata, *primo* vult finem, et in hoc est actus suus perfectus et intellectus eius perfectus et voluntas eius beata; *secundo* vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, *praedestinando* scilicet *electos*, qui scilicet immediate attingunt eum, et hoc quasi reflectendo, volendo alios *condiligere* idem obiectum secum<sup>38</sup>.

Mentre dal punto di vista filosofico Scoto predilige la nozione di Essere quale predicato di Dio – Dio è *Ens Infinitum, Ens Verum et Totum* –

<sup>37</sup> Si parla di *ordo amoris* in quanto l'amore di Dio si rivolge alle diverse creature secondo un ordine stabilito in base alla realizzazione del fine, cioè del disegno di Dio; cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, n. 21 (Ed. Vaticana X, p. 136): «Sed comparando actum [amoris Dei] ad connotata sive ad ea super quae transit, est inequalitas, non tantum quia illa volita sunt inequalia vel inequalia bona sunt eis volita, sed etiam quia [actus dilectionis] secundum ordinem quemdam transit super ea».

<sup>38</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, n. 21 (Ed. Vaticana X, p. 136 - corsivi nostri). Cfr. anche SCOTO, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, n. 21 (Ed. Vaticana X, p. 136-137): «Qui enim *primo* se amat ordinate (et per consequens non inordinate, zelando vel invidendo), *secundo* vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, – et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter; *tertio* autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae; *quarto* vult – propter ista – alia quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis ut serviant eis» (corsivi nostri).

nella riflessione teologica ritiene che la migliore sintesi l'abbia offerta l'apostolo Giovanni, scrivendo che 'Dio è amore'; in quanto amore, Dio è comunione, condivisione, gratuità, dono, sommo bene diffusivo di sé<sup>39</sup>. Poiché è proprio dell'amore donarsi, Dio si dona per natura (cioè necessariamente) nella comunione trinitaria (*ad intra*) e liberamente creando l'universo e gli uomini (*ad extra*). Colui che può realizzare – e di fatto ha realizzato – perfettamente il progetto divino di ricevere amore e donare amore in grado sommo è Gesù Cristo, in quanto uomo e Dio; per tale motivo Duns Scoto ritiene che la creazione trovi il suo significato alla luce dell'Incarnazione, massima comunicazione di amore divino *ad extra*, e considera l'Incarnazione il 'Capolavoro di Dio' (*Summum Opus Dei*) pensato e voluto a prescindere dal peccato.

Duns Scoto contempla l'operare divino e, analizzandone i passaggi, scandisce i diversi momenti di successione logica. Tale successione è l'ordine dell'amore, perché, partendo dall'amore ordinato (cioè non egoistico, ma equilibrato e generoso) che Dio ha nei confronti di se stesso, vuole condividere tale amore con altri *condiligentes*, destinatari e partecipi di questo stesso amore. Questo disegno di condivisione dell'amore divino – che è la gloria di Dio e la suprema felicità delle creature – è quanto Scoto chiama 'predestinazione'<sup>40</sup>.

La predestinazione consiste pertanto nel volere che i *con-diligentes* possiedano il bene sommo (la comunione con Dio, che è amore e felicità) in modo definitivo ed eterno; a tale scopo, Dio prevede e pre-ordina i beni di grazia che possano aiutare l'uomo a raggiungere tale obiettivo; infine preordina i mezzi remoti, ossia il mondo sensibile e quanto può servire all'umanità stessa. Solo successivamente prevede il rimedio per il peccato, che rappresenta un ostacolo contingente. In questo senso Duns Scoto afferma, sulla scia di S. Paolo, che l'universo è per l'uomo e l'uomo

<sup>39</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1-4, n. 255 (Ed. Vaticana II, p. 278).

<sup>40</sup> Duns Scoto definisce la *praedestinatio* come «praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam»; cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 7, q. 3, n. 58 (Ed. Vaticana IX, p. 284). Nel progetto divino di diffusione e condivisione dell'amore di Dio, la natura umana è preordinata in Cristo alla gloria e all'unione con Dio nel Verbo, che ha reso possibile tale comunione e beatitudine. Per tale motivo, il Verbo è stato predestinato a diventare uomo; cfr. sempre al n. 58 (Ed. Vaticana IX, p. 285): «ita sicut praedestinatum est hanc naturam uniri Verbo, ita praedestinatum est Verbum esse hominem et 'hunc hominem' esse Verbum».

è per Dio. Fondamento della bontà delle cose è la stessa bontà di Dio, che rende buone le cose amandole e creandole, in base a un *ordo amoris* che fonda l'*ordo essendi*<sup>41</sup>.

La libertà con cui Dio crea tutte le cose fonda la contingenza ontologica dell'universo e la libertà umana: l'uomo non è prigioniero di un destino cupo e misterioso, ma è responsabile di sé e delle proprie azioni, custode del creato e della vita. In tale prospettiva, non c'è spazio per i concetti di destino, fato e necessità, pericolosi perché possono diventare un modo per declinare ogni responsabilità e impegno; al contrario, c'è una 'destinazione' alla gloria che coinvolge tutto il creato. La vita umana si realizza nell'amore libero di amicizia, la carità: l'altro è amato in modo disinteressato per il bene che egli è; è un amore che suppone come condizione la libertà e conduce a felicità e pienezza.

L'amore di Dio attrae la creatura, non soltanto perché Dio è il Bene infinito degno di essere amato in sé, ma perché Dio ha amato per primo la creatura e, amandola, l'ha resa 'capace' di rispondere a tale amore amando (*redamatio*) e trovando nell'amore la piena realizzazione di sé. La pienezza dell'amore è pienezza di libertà e di felicità:

Sicut enim in nobis *primo* amatur aliquid propter bonum honestum, *secundo* quia scitur redamare, ita quod ista *redamatio* est una specialis *ratio amabilitatis* in eo, *alliciens* ad amandum aliquid, alia quam erat in eo *ratio honesti*, ita in Deo non sola bonitas infinita, sive 'haec natura ut haec', sed quia 'haec bonitas' *amabit me comunicando se mihi*, ideo ego elicio actum circa illud. Et in isto *secundo gradu amabilitatis* potest poni omne illud in quo ratio amabilitatis potest demonstrare se, sive creando sive reparando sive disponendo ad beatificandum, ita quod inter haec non sit distinctio nec caritas magis respiciat ultimam nec secundam rationem magis quam primam, sed communiter omnes sicut rationes qua-

---

<sup>41</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 32, q. unica, n. 21 (Ed. Vaticana X, p. 137-138): «Ratio est in ipsa voluntate divina sola: quia enim ipsa acceptat aliqua in tali gradu, ideo ipsa sunt bona in tali gradu, non e converso. Vel si detur quod in eis – ut ostensa sunt ab intellectu – sit aliquis gradus bonitatis essentialis, secundum quem rationabiliter debent ordinate complacere voluntati, saltem hoc certum est quod beneplacencia eorum, quantum ad actualem existentiam, mere est ex voluntate divina, absque aliqua ratione determinante ex parte eorum». Cfr. *1 Cor.* 3, 22-23.



sdam non solum boni honesti, sed boni communicantis et amantis, – et quia amantis, ideo digni redamari<sup>42</sup>.

In questa circolarità di amore, dispiegamento del disegno libero, gratuito e ‘razionale’ di Dio, trova compimento e realizzazione la persona umana, nell’equilibrio armonioso di tutte le sue facoltà e disposizioni: intelletto e volontà, utile e bene, *affectio commodi* e *affectio iustitiae*.

### Osservazioni conclusive

La riflessione di Duns Scoto su volontà e libertà può offrire alcune sollecitazioni significative per il dibattito antropologico attuale. La dialettica tra *affectio commodi* e *affectio iustitiae* evidenzia l’insufficienza del modello antropologico fondato su utilitarismo e individualismo, secondo il paradigma efficientista dell’*homo oeconomicus*. La prospettiva del Dottor Sottile infatti, senza trascurare la naturale tensione al proprio ‘benessere’, invita ad alzare lo sguardo e prendere atto che il solo benessere individuale non soddisfa l’intima ricerca di felicità e pienezza: l’uomo è relazione e si realizza pienamente nella comunione interpersonale e nell’apertura alla trascendenza. La dimensione di gratuità e dono qualifica le relazioni umane e imprime uno stile fraterno, che promuove la custodia dell’alterità e la cura della ‘casa comune’.

Tale prospettiva richiede una vera e propria ‘rivoluzione’ antropologica e culturale dall’*io* al *tu* al *noi*, dal primato dell’*avere* a quello dell’*essere* e del *donare*. Questo spazio di gratuità potrebbe assumere la pretesa ingenua dell’utopia; invece costituisce il tratto umano per eccellenza e può essere coltivato alimentando uno sguardo contemplativo, libero e disinteressato sulla realtà, capace di stupore e di gratitudine.

È decisivo a tale proposito il ruolo della cultura, in particolare degli studi ‘umanistici’, in quanto ricordano all’uomo che non si vive soltanto di pane, di progressi tecnici e di scienza, ma di significati. La ricerca e contemplazione della bellezza, della verità e del bene esercitano alla gratuità e al dono, a riscoprire il valore dell’azione disinteressata, che è

---

<sup>42</sup> Cfr. SCOTO, *Ordinatio* III, d. 27, q. unica, n. 31 (Ed. Vaticana X, p. 59-60 - corsivi nostri). Si veda anche H. R. KOŚLA, «*Voluntas est principium producendi amorem infinitum*». *La productio e la complacentia nell’autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma 1995, p. 25-65.

libertà dai bisogni e dall'utilità personale. È questa oggi una delle sfide culturali più insidiose e al tempo stesso affascinanti che chiama in causa la vocazione e missione imprescindibile dell'Università.

Libertà e gratuità del resto – come insegna Duns Scoto – sono la chiave di lettura del mistero dell'essere e della vita, del mondo e della storia: l'essere è in quanto desiderato, voluto (*volitum*), oggetto di una volontà e destinatario di un'intenzione<sup>43</sup>. Tale dichiarazione assume un originario valore etico: prima delle rivendicazioni individuali siamo chiamati a valorizzare il bene che è nell'altro e a impegnarci responsabilmente perché non venga soffocato, favorendo le occasioni di incontro e dialogo.

La riflessione di Duns Scoto sulla volontà conduce all'*amore*, movente della volontà stessa, ha una genesi teologica ma profonde ripercussioni filosofiche: apre un orizzonte, offre uno *sguardo* nuovo segnato dalla gratitudine e dalla fiducia, prospetta stili di vita segnati da dialogo, mediazione, cooperazione, nella continua e instancabile ricerca del bene che ciascuno 'è' e può offrire. Tale fiducia non è ottimismo astratto: nella volontà umana coesistono inclinazioni opposte, ma che possono essere armonizzate; il peccato non ha sradicato l'*affectio iustitiae*, né l'intenzionalità al bene. La libertà è orientata secondo un ordine ontologico (la *giustizia*) che ne costituisce l'orizzonte normativo, ma se perde tale riferimento e si ripiega su se stessa la libertà viene snaturata.

La Modernità ha recepito alcune di queste intuizioni, ma le ha estrapolate dal contesto teorico ed esistenziale che le aveva suscitate, perdendo di vista il radicamento ontologico della libertà, nella convinzione che solo l'autonomia assoluta sia garanzia di libertà autentica. All'uomo

---

<sup>43</sup> Orlando Todisco sintetizza il tratto specifico della prospettiva francescana come 'primato del bene sul vero'. Questa affermazione, piuttosto ardita, intende esprimere l'intuizione di fondo dell'approccio francescano: la radice dell'essere è il bene, in quanto oggetto della volontà divina (*volitum*). La tesi di Todisco è stata contestata e discussa in alcuni ambienti filosofici e teologici; a nostro avviso, non va interpretata in senso assoluto, esclusivo e riduttivo, ma va contestualizzata, come il volontarismo stesso, e intesa come una 'prospettiva', nel senso letterale del termine, cioè uno sguardo particolare e ben mirato sulla realtà. Si veda in proposito O. TODISCO, *Lo stupore della ragione. Il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003, p. 46-59; A. MARCHESI, *Scoto e San Tommaso in contrasto sul primato della verità e della libertà?*, in *Sapienza. Rivista di Filosofia e di Teologia*, 62.2 (2009) 129-154.

contemporaneo nichilista e post-metafisico, emancipato e disincantato, convinto che solo la 'morte di Dio' possa garantire l'autentica libertà dell'uomo, il pensiero di Duns Scoto offre una provocazione che smaschera le illusioni: l'uomo è relazione e apertura alla trascendenza. La libertà assoluta è un inganno che nasconde una profonda ignoranza metafisica; la pretesa di autosufficienza, tagliando il legame con le proprie radici ontologiche, comporta uno smarrimento di identità: solo l'autentica dipendenza fonda l'essere nella verità e nel bene.

A quanti ritengono che l'ateismo sia frutto di maturità del pensiero e che la vera libertà si possa esercitare solo in assenza di limiti e norme, Duns Scoto dimostra che il credente esercita pienamente le potenzialità e il rigore logico della ragione. La sua *metafisica della libertà* può offrire le basi per un *autentico umanesimo* che, valorizzando le radici spirituali della civiltà europea, si apre al futuro, riscoprendo nel nesso originario di *libertà, verità e amore* e nell'*apertura all'infinito* la suprema dignità e vocazione dell'uomo: *Credo et intelligo ut condiligam in libertate*<sup>44</sup>.

Marcella SERAFINI \*

---

<sup>44</sup> Ho elaborato questa formula perché a mio avviso sintetizza in modo efficace la prospettiva di Duns Scoto.

\* Professore presso l'Istituto Teologico di Assisi (serafini.marcella@alice.it).