

## LA LIBERTÀ VERO VOLTO DELL'AMORE. IL RAPPORTO TRA INTELLETTO E VOLONTÀ NELLA FILOSOFIA DELLA LIBERTÀ DI DUNS SCOTO

*Summary: The aim of this research is to attempt to identify the theoretical and historical motives of the voluntarism of Duns Scotus. This is a vastly ample problematic in many parts, which characterises the whole oeuvre of the Subtle Doctor, involving other complex matters. The primacy of the will is rooted in the concept of God as personal and in the intrinsic rationality of the will, which Scotus works out, drawing from Aristotle and Anselm ("Quaestiones in Metaphysicam" IX, 15; "Ordinatio" II, 6). It is a different level of rationality, not the logical-mathematical one of necessary evidence, but that of "agere propter finem". This brings with it a new meaning of contingency (synchronic – "Lectura" I, d. 39), which does not display the disturbing signs of uncontrolled arbitrariness, but reflects rather the shape of freedom proper to God's freely offered love.*

*Sumario: La presente investigación intenta individuar las motivaciones teóricas e históricas del voluntarismo de Duns Escoto. Se trata de una problemática extremadamente amplia y estructurada que está presente en toda la obra del Doctor Sutil y que involucra otras complejas cuestiones. El primado de la voluntad echa sus raíces en la concepción de Dios como persona y en la racionalidad intrínseca de la voluntad, que Escoto desarrolla valiéndose de Aristóteles y Anselmo ("Quaestiones in Metaphysicam" IX, 15; "Ordinatio" II, 6). Se trata de un nivel diverso de racionalidad, no del lógico-matemático de la evidencia necesaria sino del "agere propter finem". Este hecho lleva consigo un nuevo significado de contingencia (sincrónica – "Lectura" I, d. 39) que no asume los rasgos inquietantes del arbitrio incontrolado, sino que refleja el rostro de libertad del amor gratuito de Dios.*

Il voluntarismo è una delle questioni più controverse e dibattute del pensiero di Duns Scoto. Si tratta di una problematica ampia e articolata che attraversa tutta l'opera del Dottor Sottile, coinvolgendo altre complesse questioni: la distinzione tra natura e volontà, le cause dell'atto libero, le inclinazioni della volontà (*affectio iusti* e *affectio commodi*)<sup>1</sup>, il rapporto tra Dio e la creazione, l'amore di Dio come compimento di

---

<sup>1</sup> SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 39, q. 1, n. 3 (Ed. Vaticana VIII, p. 455-456).

ogni dinamismo umano<sup>2</sup>. Spesso legato a interpretazioni parziali e fuorvianti, il presunto 'volontarismo' di Duns Scoto è stato anche recentemente al centro di un intenso dibattito, volto a indagarne il carattere radicale o moderato, nonché le conseguenze in ambito teologico, antropologico ed etico.

In tale contesto si inserisce il presente lavoro sul rapporto tra intelletto e volontà. L'obiettivo della ricerca è il tentativo di individuare le radici e motivazioni, storiche e teoretiche, dell'enfasi posta da Scoto sulla volontà, per coglierne l'autentico significato, mostrando come tale prospettiva non comporta irrazionalità, ma favorisce uno sguardo che oltrepassa la dimensione deterministica della ragione per attingere la radice di libertà e gratuità dell'essere. Il primato della volontà si radica infatti nella concezione di Dio come persona (*intelligens et volens*) e in una nozione di volontà che Scoto elabora attingendo ad Aristotele e Anselmo. Dallo Stagirita il Dottor sottile assume la differenza tra potenze irrazionali e razionali, che riconduce alla distinzione agostiniana tra natura e volontà; da Anselmo la teoria delle due *affectiones* (*affectio commodi* e *affectio iustitiae*), che giustificano la libertà intrinseca del volere. I due approcci convergono e si completano: la volontà è intrinsecamente libera perché capace di autodeterminazione, in grado di porsi un fine e perseguirlo. Si tratta di un diverso livello di razionalità, non quello logico-matematico dell'evidenza necessaria, ma quello dell'*agere propter finem*, dell'agire intenzionale e disinteressato.

Da tali premesse deriva un nuovo significato di contingenza (sincronica e non diacronica) che non ha i tratti inquietanti dell'arbitrio incontrollato, ma il volto di libertà del Dio amore, che sceglie liberamente, tra infinite possibilità non contraddittorie, di realizzare un particolare progetto. Libertà di Dio significa pertanto primato dell'amore e della gratuità.

## 1. Volontarismo 'radicale' o 'moderato'? Un dibattito recente

Nella storiografia più recente, uno dei più convinti assertori di 'volontarismo radicale' in Duns Scoto è lo studioso americano Thomas

---

<sup>2</sup> Cfr. SCOTUS, *Ordinatio* III, d. 27, q. un., n. 53 (Ed. Vaticana X, p. 72-78); cfr. H. SCHNEIDER, *Giovanni Duns Scoto e la questione: posso amare Dio sopra ogni cosa?* Testo e commento in quattro lingue, Butzon & Bercker, Mönchengladbach 2003, p. 71-80.

Williams<sup>3</sup>, la cui posizione risulta estremamente critica nei confronti di studiosi più moderati – Allan B. Wolter<sup>4</sup>, Bernardino M. Bonansea e Mary B. Ingham – che a suo avviso avrebbero cercato – impropriamente – di ‘mitigare’ il volontarismo di Scoto, come se si trattasse di un orientamento di pensiero da rifiutare o negare a priori. È fondamentale perciò chiarire il significato del termine ‘volontarismo’, individuandone le varie accezioni e implicazioni.

Secondo Williams, il volontarismo è una caratteristica che contraddistingue il pensiero francescano. Il termine può assumere diversi significati, che si riflettono in tre ambiti: psicologico, etico, e teologico<sup>5</sup>. Nel caso di Duns Scoto, indica la prospettiva secondo cui la bontà delle cose, così come la giustizia delle azioni, dipende interamente dal volere divino; pertanto ciò che Dio vuole non deve essere spiegato in riferimento all’intelletto divino, alla natura divina o altro<sup>6</sup>. A partire da

---

<sup>3</sup> Cfr. TH. WILLIAMS, *How Scotus Separates Morality from Happiness*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995), p. 425–46; IDEM, *Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: a Pseudo-Problem Dissolved*, in *The Modern Schoolman*, 74 (1997), p. 73–94; IDEM, *The Libertarian Foundations of Scotus’s Moral Philosophy*, in *The Thomist*, 62 (1998), p. 193–215; IDEM, *The Unmitigated Scotus*, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 80/2 (1998), p. 162–181; IDEM, *A Most Methodical Lover? On Scotus’s Arbitrary Creator*, in *Journal of the History of Philosophy*, 38/2 (2000), p. 169–202. IDEM, *The Franciscan*, in ROGER CRISP (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, Oxford University Press, Oxford 2013, p. 167–183.

<sup>4</sup> Cfr. A.B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1986.

<sup>5</sup> Il volontarismo psicologico comprende una generale enfasi sugli aspetti della natura umana legati al volere, o, più in generale, sugli aspetti affettivi. Il volontarismo etico aggiunge che la volontà è superiore all’intelletto, che la felicità consiste principalmente in un atto di volontà, che la libertà umana deriva dalla volontà piuttosto che dalla ragione, che la volontà (e non l’intelletto) comanda gli altri poteri del corpo e dell’anima e addirittura può agire contro i dettami della ragione. Si parla infine di volontarismo teologico per indicare la prospettiva secondo cui la legge morale è stabilita dalla volontà divina. Cfr. TH. WILLIAMS, *The Franciscans*, p. 167–170 [167–183]. Sull’argomento, cfr. anche L. PARISOLI, *Intelletto, volontà, azione umana tra scienza naturale e etica: una lettura scotiana e non-tommasiana di Aristotele*, in *Atti del convegno Aristotle and the Aristotelian Tradition. Innovative Contexts for Cultural Tourism*, Lecce, 12–14 giugno 2008, a cura di E. De Bellis, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2008, p. 269–271 [269–281].

<sup>6</sup> Cfr. TH. WILLIAMS, *The unmitigated Scotus*, p. 162.

questa convinzione, Duns Scoto è stato accusato di arbitrarismo e positivismo etico, cioè di ritenere che la legge morale dipenda semplicemente dal ‘volere arbitrario di Dio’<sup>7</sup>. Tale posizione, proprio perché sembra trovare conferma in alcuni testi, solleva notevoli problemi ermeneutici nel momento in cui viene messa a confronto con altre tesi, altrettanto fondamentali, che rivendicano il ruolo essenziale della ragione (*recta ratio*) e la convinzione che la verità morale sia accessibile alla ragione naturale<sup>8</sup>. Alcuni interpreti, asserendo l’incompatibilità di queste tesi, hanno dichiarato che su questo punto Scoto è incoerente<sup>9</sup>, oppure hanno cercato di ‘mitigare’ una delle due alternative<sup>10</sup>.

Tra i critici della posizione di Williams, Mary Beth Ingham, sulla base di una precisa ricostruzione storica e teoretica, offre una interpretazione più moderata del pensiero di Scoto<sup>11</sup>. Secondo la studiosa, Williams fraintende il pensiero di Scoto, offrendone una presentazione parziale, perché non tiene conto del contesto storico e testuale. Ad avviso di Ingham, la vera indole del ‘volontarismo’ implicito nella posizione di Duns Scoto può essere adeguatamente compresa soltanto tenendo presente il contesto storico e filosofico del XIII secolo e il quadro metafisico generale che fa da sfondo alla sua riflessione; si tratta pertanto di un

---

<sup>7</sup> Cfr. B. BONANSEA, *Duns Scotus' Voluntarism*, in *John Duns Scotus, 1265-1965*, ed. John K. Ryan - B. Bonansea, vol. III. Studies in Philosophy and the History of Philosophy, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1965, p. 83-121. Williams al contrario considera la filosofia morale di Duns Scoto «as a system based on a libertarian conception of freedom» (*The libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, cit., p. 194).

<sup>8</sup> *Ordinatio* I, d. 17, p. 1, q. 1-2, n. 62 (Ed. Vaticana V, p. 164): «conformitas actus ad rationem rectam [...] est bonitas moralis actus». Cfr. anche *ivi*, n. 92 (Ed. Vaticana V, p. 184); *Ordinatio* II, d. 7, q. un., nn. 29-30 (Ed. Vaticana VIII, pp. 88-89); *Ordinatio* II, d. 40, q. un., nn. 6-11 (Ed. Vaticana VIII, pp. 468-470).

<sup>9</sup> Cfr. C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus*, Oxford University Press, Oxford 1927, II, pp. 330-331.

<sup>10</sup> È il caso di B. Bonansea e soprattutto di A. B. Wolter, la cui interpretazione è stata definita da Williams “the most careful and the most influential attempt to mitigate Scotus's apparent voluntarism” (cfr. *The Unmitigated Scotus*, p. 3). Cfr. anche TH. WILLIAMS, *A most methodical lover*, p. 169; B.M. BONANSEA, *Man and his Approach to God in John Duns Scotus*, University Press of America, Lanham MD 1983, p. 190.

<sup>11</sup> Cfr. M.B. INGHAM, *Letting Scotus speak for Himself*, in *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2001), p. 173-216.

‘volontarismo moderato’<sup>12</sup>. A conferma di questa tesi, Allan B. Wolter osserva che Scoto non ha considerato antitetici libertà e ragione, essere libero ed essere guidato dalla ‘retta ragione’; del resto, nel commento alla *Metafisica* di Aristotele troviamo l’affermazione paradossale che solo la volontà, e non l’intelletto, è veramente ed essenzialmente razionale<sup>13</sup>.

## 2. La volontà come ‘potenza razionale’

Il testo che offre una chiave di lettura decisiva per la teoria della volontà e della libertà elaborata da Duns Scoto è la questione 15 del commento al IX libro della *Metafisica* di Aristotele<sup>14</sup>, in particolare dove lo Stagirita approfondisce il concetto di ‘potenza’ (*dynamis*)<sup>15</sup>, distinguendo tra ‘potenza attiva’ e ‘potenza passiva’, e, nella prima, tra ‘potenza irrazionale’ e ‘potenza razionale’. Duns Scoto riprende queste distinzioni e se ne serve in modo originale per chiarire la caratteristica propria della volontà; interpreta infatti la distinzione aristotelica tra potenza irrazionale e razionale alla luce della differenza agostiniana tra natura e volontà, mostrando come la determinazione sia caratteristica necessaria della natura e l’indeterminazione della volontà.

La novità della sua impostazione consiste nel fatto che l’intelletto – che per Aristotele era la potenza razionale per eccellenza in quanto *potentia ad opposita*, cioè predisposta a effetti opposti, nella rielabora-

<sup>12</sup> M.B. INGHAM, *Scotus and the Moral Order*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993/1), p. 127-150; EADEM, *How Scotus Separates Morality from Happiness*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995/3), p. 425-445.

<sup>13</sup> SCOTUS, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* [=In Met.] IX, q. 15, n. 41; in B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera Philosophica* IV, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libri VI-IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure Institute, St Bonaventure N.Y., 1997, p. 686.

<sup>14</sup> Le “*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*” sono state spesso considerate un’opera giovanile di Scoto; un’analisi più accurata ha portato a distinguere tra i primi cinque libri, anteriori alla *Lectura* e quindi al 1300, e gli ultimi due libri, più volte rivisti o composti dopo il secondo libro dell’*Ordinatio* (come dimostrano alcuni riferimenti), quindi piuttosto tardi, dopo il 1302. Resta incerta la datazione del sesto e settimo libro.

<sup>15</sup> ARISTOTELES, *Metafisica* IX, 2, 1046a36-b24; IX 5, 1047b31-1048a24. Cfr. M. CHIODI, *L’idea di praxis e di voluntas nella riflessione teologica di Giovanni Duns Scoto*, in *Teologia*, 34 (2009), p. 67-69 [56-80].

zione operata da Duns Scoto rientra nel *modus eliciendi* della natura, in quanto è determinato da ciò che conosce, perché non può rifiutarsi di conoscerlo<sup>16</sup>. Solo la volontà, secondo Scoto, è la vera ‘potenza razionale’<sup>17</sup>, in quanto determina se stessa ad agire. L’intelletto, invece, viene definito potenza ‘*ad opposita*’ (cioè indeterminata), solo se considerato astrattamente, poiché in concreto si determina attraverso l’oggetto. L’intelletto perciò è razionale in quanto preconditione per l’atto della vera potenza razionale, che è la volontà. «*Voluntas vult*»<sup>18</sup>: non c’è altra causa del volere se non il volere stesso; la volontà è originaria potenza di autodeterminazione, strutturalmente caratterizzata per la sua contingenza<sup>19</sup>.

Il Dottor Sottile fa osservare che nel significato aristotelico anche le potenze razionali, sebbene siano potenzialmente *ad opposita*, in atto sono determinate *ad unum* come quelle irrazionali<sup>20</sup>. Ciò che rende valido il criterio aristotelico semmai è la sottile distinzione tra essere “*simul ad opposita*” o essere “*ad opposita simul*”, che mette in evidenza, quale specificità delle potenze razionali, la simultaneità in riferimento ad atti opposti:

«Dicitur, sicut videtur Aristoteles respondere in littera, quod non habet potentiam faciendi *opposita simul*, licet habeat potentiam *simul ad opposita*. Contra: *in isto ‘nunc’* in quo inest unum oppositum, quaero an possit *in eodem nunc* aliud inesse, aut non. Si sic, habetur propositum, ut videtur, quod *opposita simul*. Si non, ergo potentia ista in hoc nunc non est nisi *uniuius oppositi*»<sup>21</sup>.

Tale precisazione, associando volontà e contingenza, individua nella ‘volontà’, in quanto capace di autodeterminarsi, e non nell’intelletto, il principio della contingenza<sup>22</sup>:

«Voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; nisi enim tunc, numquam,

<sup>16</sup> SCOTUS, *In Met.* IX, q. 15, n. 36, p. 684.

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*, n. 41, p. 686.

<sup>18</sup> *Ivi*, n. 21, p. 680.

<sup>19</sup> *Ivi*, n. 29, p. 682.

<sup>20</sup> *Ivi*, n. 5, p. 676.

<sup>21</sup> *Ivi*, n. 2, p. 675 (corsivi di chi scrive).

<sup>22</sup> *Ivi*, n. 64, p. 695.

quia numquam alias est ab ipsa. Et sicut illa contingenter inest, ita voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi»<sup>23</sup>.

Il latino di Scoto è diretto ed efficace, soprattutto per i puntuali riferimenti temporali: ‘qui’, ‘ora’, ‘quando’ si sta ponendo un’azione, ‘mentre’ si sta ponendo, la volontà, in quanto potenza razionale, mantiene il potere di interrompere ciò che sta realizzando, cioè di realizzare atti – e quindi effetti – contrari; tale è la struttura della razionalità. Scoto parla di *velle*, *nolle* e *non velle*: *velle* e *nolle* (volere e rifiutare) sono riferiti a un oggetto (volere un oggetto, rifiutare un oggetto); *non velle* è riferito all’azione (non voler ‘volere’). In tale potere positivo consiste la radice stessa della libertà: nello stesso ‘*nunc*’, si può realizzare un’azione o un’altra, continuare un’azione o interromperla, in quanto liberi e padroni delle proprie azioni; ciò significa che razionalità e libertà si identificano.

«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 estrinseco. 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>24</sup>.

Questo è il passaggio chiave nel quale Duns Scoto reinterpreta Aristotele attraverso Agostino, passando dalla distinzione tra potenze irrazionali e razionali a quella tra natura e volontà. È alla luce di tale precisazione che «‘*posse in contraria*’ *convenit soli voluntati a se*»<sup>25</sup>. Di conseguenza, l’appellativo di *potentia rationalis* spetta propriamente solo alla volontà<sup>26</sup>. La distinzione fondamentale tra i poteri attivi perciò deve essere fatta non in base all’oggetto, ma in base al modo in cui realizzano i loro atti. A questo proposito, ci sono solo due possibilità:

<sup>23</sup> *Ivi*, n. 65, p. 696.

<sup>24</sup> *Ivi*, n. 10, p. 677; cfr. anche *ivi*, n. 21-22, pp. 680-681.

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, p. 679, *Adnotatio interpolata*.

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*.

- 1- una potenza può essere determinata per natura (*ex se*) in modo tale che, poste le condizioni necessarie, non può non agire, a meno che non sia impedita da qualche agente esterno;
- 2- una potenza può non essere determinata per natura; in tal caso, anche in presenza delle condizioni necessarie, potrebbe compiere un atto o un altro, agire o non agire.

Nel primo caso si parla di ‘potenza naturale’ o semplicemente ‘natura’, nel secondo si parla di ‘potenza razionale’, e corrisponde alla ‘volontà’. Volontà è sinonimo di razionalità anche alla luce della definizione di ‘persona’ come ‘*natura intellectualis*’, che comprende intelletto e volontà; per tale motivo la volontà libera è prerogativa solo dell’ente personale<sup>27</sup>.

Almeno in un significato questi due tipi di cause sono simili: non ci si può chiedere perché si comportano in un certo modo; se si chiedesse ad esempio perché il calore scalda, l’unica risposta legittima sarebbe ‘perché è il tipo di effetto che il calore produce’. Analogamente, se si chiedesse ‘perché la volontà vuole’, l’unica risposta assennata sarebbe ‘perché è il tipo di azione che la volontà compie’. Se dunque ci si domanda perché la natura è indirizzata solo verso una possibilità (ovvero è intrinsecamente determinata *ex se*) mentre la volontà è principio di effetti opposti (ovvero *ex se* non è determinata verso un’azione o quella opposta o verso l’astenersi dall’azione stessa), l’unica risposta che si può dare – dichiara tranquillamente Scoto – è che “*huius nulla est causa*”<sup>28</sup>. Come un effetto immediato si confronta con la causa in modo immediato “*per se et primo et sine causa media*” – altrimenti ci sarebbe un regresso all’infinito – allo stesso modo una causa attiva si relaziona in modo ‘diretto’ (*immediatissime*) con la sua azione, in quanto l’ha deliberata<sup>29</sup>. Nei termini usati da Scoto, ‘il calore scalda’ e ‘la volontà vuole’ sono proposizioni immediate, originarie; non derivano da altre proposizioni che ne spieghino e giustifichino la verità. Ciò significa che non rispecchiano un dato di fatto che dipende da altro:

---

<sup>27</sup> Cfr. SCOTUS, *De Primo Principio, capitulum quartum, quarta conclusio*: «Primum efficiens est intelligens et volens» (trad. it. a cura di P. Porro, Bompiani, Milano 2008, n. 55, p. 145).

<sup>28</sup> SCOTUS, *In Met.* IX, q. 15, n. 24, p. 681.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



«Quare voluntas illud volet? Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas. Et tamen, si illa ultima propositio esset necessaria, non antecederet sola ad aliquam contingentem»<sup>30</sup>.

La proposizione immediata, riflesso di un'azione immediata (che non ha altra causa o spiegazione) è *voluntas vult quia est voluntas*. Tale proposizione non può essere necessaria perché il contenuto che esprime è qualcosa di contingente; il motivo di tale indeterminatezza è la libertà stessa della volontà, che è un dato di esperienza immediata: «*Experitur enim qui vult se posse non velle, sive nolle*»<sup>31</sup>.

### 3. La libertà intrinseca della volontà

L'argomento a posteriori contenuto nel commento alla *Metafisica* aristotelica viene integrato nel *Commento* alle *Sentenze* con un argomento a priori sulla costituzione metafisica della volontà, che Scoto elabora attingendo ad Anselmo; individua cioè nella volontà due inclinazioni strutturali, all'utile (*affectio commodi*) e al bene in sé (*affectio iustitiae*). In quanto *affectio commodi*, la volontà è *appetitus*, ma in quanto '*affectio iustitiae*' la volontà è libera e può moderare il proprio *appetitus* secondo una norma di giustizia che trascende l'interesse individuale. Il confronto con le due *affectiones*, anselmiane ma di origine stoica, chiarisce il senso della libertà e della razionalità della volontà (e quindi l'essere *ad opposita simul*)<sup>32</sup>.

Non basta parlare genericamente di *potentia oppositorum*, osserva Scoto: occorre precisare che si tratta di atti opposti; è in ciò che consiste la distinzione tra intelletto e volontà, natura e volontà. Chiave interpretativa è l'espressione con cui Scoto chiarisce il senso di '*in opposita*': "*quando est in actu determinata, hoc est in illo instanti et pro illo*"; lo specifico di una potenza razionale consiste nella possibilità di atti ed effetti opposti '*in eodem nunc*'.

Simo Knuuttila ha parlato di 'contingenza sincronica' (diversa da 'contingenza diacronica') che equivale alla possibilità che si diano alternative

<sup>30</sup> *Ivi*, n. 29, p. 682.

<sup>31</sup> Cfr. *ivi*, n. 30, p. 682-683. Cfr. *Lectura* I, d. 39, q. 1-5, n. 54 (Ed. Vaticana XVII, p. 497).

<sup>32</sup> Cfr. SCOTUS, *Ordinatio* II, d. 6, q. 2 (Ed. Vaticana VIII, n. 51, p. 50-51).

sincroniche, cioè *in eodem nunc*<sup>33</sup>. È interessante mettere in parallelo la definizione scotiana di *potentia rationalis* con quella di contingenza: «*Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit*»<sup>34</sup>. Da tale definizione si ricava una nozione di contingenza che comprende molteplici stati di cose possibili nello stesso istante di tempo. Il tramite tra contingenza e libertà è il concetto di possibilità, elaborato secondo una concezione sincronica che Scoto applica alla volontà. Il 'possibile' in un primo senso, osserva Scoto, è ciò che si oppone o si differenzia dal 'necessario': «*ens dividitur in possibile et necessarium: et sicut enti necessario ex sua habitudine sive quidditate est necessitas, ita enti possibili ex sua quidditate est possibilitas*»<sup>35</sup>. Tale definizione è della massima importanza: è 'possibile' tutto ciò che non è 'necessario', ovvero ciò che non è l'essenza divina, la quale unicamente è necessaria in quanto "*non potest non esse*", "*est ipsum esse*". In questo caso, il possibile è opposto a ciò che è logicamente e ontologicamente necessario. In un secondo significato, è 'possibile' è ciò che non soltanto non implica intrinseca contraddizione, ma è anche realizzabile, in quanto può entrare concretamente nell'esistenza. Solo il 'nulla' non è e non può esistere, è impossibile in sé e perciò impossibile a Dio:

«Nihil est simpliciter impossibile nisi cui repugnat esse; nulli autem primo repugnat esse quia non est respectus alterius ad ipsum, sed ratio prima quare alicui repugnat esse erit intrinseca ex repugnantia formali [illorum] ex quibus constituitur»<sup>36</sup>.

Scoto precisa che 'impossibile' è ciò che implica una contraddizione intrinseca forte, quella tra essere e non essere. Tale sottolineatura è fondamentale perché confuta alla radice l'accusa di irrazionalismo e arbitrarismo divino<sup>37</sup>. Razionalità della volontà significa pertanto che quest'ultima riconosce per il suo agire una 'norma' fondata nell'essere

<sup>33</sup> Cfr. S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London and New York 1993, p. 139-146; M. SCOZIA, *La non classicità della metodologia di Giovanni Duns Scoto*, in *Antonianum*, 89 (2014), p. 645-678.

<sup>34</sup> SCOTUS, *De primo Principio, capitulum quartum, quarta conclusio*, trad. it. cit., n. 56, p. 146. 148.

<sup>35</sup> SCOTUS, *Lectura I*, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 57 (Ed. Vaticana XVI, p. 131).

<sup>36</sup> SCOTUS, *Lectura I*, d. 43, q. un., n. 12 (Ed. Vaticana XVII, p. 532).

<sup>37</sup> Cfr. A.G. MANNO, *Il volontarismo teologico, etico e antropologico di G. Duns Scoto*, Sangermano Edizioni, Cassino 1986, p. 41.

stesso e non opera in modo arbitrario, cieco e irrazionale<sup>38</sup>. Neppure Dio potrebbe fare esistere ciò che è intrinsecamente contraddittorio: perché una entità sia possibile, idealmente e realmente, occorre che non sia autocontraddittoria<sup>39</sup>. Non tutte le alternative in sé possibili (possibilità logiche) possono tuttavia essere reali, perché non tutte sono ‘compossibili’, in quanto la struttura e le leggi della natura pongono dei limiti.

#### 4. Volontà, libertà e contingenza

L’originalità di Duns Scoto consiste nell’ammettere la possibilità che stati di cose differenti si diano contemporaneamente e rispetto allo stesso istante di tempo. Non è sufficiente affermare che un effetto è contingente perché può non avvenire: termine chiave è *simul*, che esprime simultaneità e fonda la contingenza sincronica<sup>40</sup>. Duns Scoto afferma chiaramente che questo tipo di contingenza è caratteristico delle nostre volizioni: solo la volontà è principio di contingenza (in senso sincronico) perché solo la volontà è realmente *potentia ad oppositorum*.

Nella d. 39 del *Commento* al primo libro delle *Sentenze*<sup>41</sup>, Duns Scoto, affrontando il problema dei futuri contingenti, ribadisce lo stretto

<sup>38</sup> W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, trad. it. Liviana Editrice, Padova 1976, p. 110.

<sup>39</sup> SCOTUS, *Lectura I*, d. 43, q. un., n. 15-16 (Ed. Vaticana XVII, p. 533-534).

<sup>40</sup> Duns Scoto è tra i primi pensatori nella storia del pensiero occidentale a optare per una interpretazione sincronica o controfattuale della modalità; secondo quest’ultima, ‘necessario’ è ciò il cui opposto non può realizzarsi rispetto allo stesso momento; ‘impossibile’ è ciò il cui opposto si dà necessariamente rispetto allo stesso momento, e ‘contingente’ o ‘possibile’ è ciò il cui opposto potrebbe realizzarsi, con ugual diritto, sempre in riferimento allo stesso momento. In tal modo, Scoto supera l’interpretazione tradizionale, statistico-frequentativa, in cui ‘necessario’ è ciò che si realizza sempre, ‘impossibile’ è ciò che non si realizza mai, e ‘possibile’ è ciò che in qualche momento si realizza e in altri no; cfr. S.D. DUMONT, *The Origins of Scotus’ Theory of Synchronic Contingency*, in *The Modern Schoolman*, 72 (1994-95), p. 149-167; C.G. NORMORE, *Duns Scotus’ Modal Theory*, in TH. WILLIAMS (ed.), *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 129-160. S. KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London and New York 1993, p. 139-146.

<sup>41</sup> H. VELDHUIS, *Duns Scotus’ Theory of Synchronic Contingency in Lectura I 39 and its Theological Implications*, in L. SILEO (ed.), *Via Scoti. Metodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, II, Roma 1995, p. 571-576.

rapporto tra libertà e contingenza: un effetto (*causatum*) può essere contingente solo se la causa prima agisce in modo contingente, cioè volontario, libero; la contingenza dei fenomeni in una catena causale dipende dunque dalla possibilità per l'intero universo di essere diverso. La volontà è libera nell'istante 't' se, nello stesso istante 't', ha la possibilità di fare altro rispetto a ciò che sta facendo<sup>42</sup>. Da ciò segue che la volontà è libera di fronte ad atti opposti come di fronte ad oggetti opposti; in rapporto a oggetti opposti può volere o rifiutare, attraverso atti opposti può anche sospendere il volere. La libertà è indice di perfezione, in quanto implica la possibilità di volere contemporaneamente oggetti opposti, anche se di fatto opera in modo successivo, cioè secondo il prima e il poi. Rimane comunque la possibilità di volere simultaneamente ciò che non è logicamente impossibile, cioè contraddittorio<sup>43</sup>.

Alla luce di questa concezione di contingenza e di possibilità si può allora rivedere e meglio precisare la differenza tra potenze razionali e naturali:

1. una 'potenza razionale', nel momento in cui agisce, può agire diversamente (alternative sincroniche);
2. una 'potenza naturale' (o irrazionale) al contrario, nel momento in cui agisce, non può fare altrimenti (alternative diacroniche).

Emerge con evidenza il nesso inscindibile tra volontà e contingenza: se non esistesse la possibilità originaria di una *potentia in opposita simul*, nessun effetto in atto sarebbe contingente. L'effetto (*causatum*) – spiega Scotus – si dice contingente perché la sua causa è principio di effetti opposti; non vi sarebbe in atto alcun effetto contingente se la causa, esercitando la sua causalità, non potesse realizzare effetti opposti nello stesso istante; in caso contrario, la causa sarebbe determinata e lo sarebbe anche l'effetto<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> Cfr. P. MÜLLER, *Possibilità logica e capacità di Dio in Giovanni Duns Scotus*, in "Pro statu isto": l'appello dell'uomo all'infinito. Atti del Convegno nel VII centenario della morte di Giovanni Duns Scotus, Milano 7-8 novembre 2008, a cura di A. Ghisalberti e E. Dezza, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2010, p. 109 [105-117].

<sup>43</sup> Ciò che stabilisce l'impossibilità di qualcosa è l'impossibilità concettuale, la quale individua una contraddizione tra una possibilità pensata e la compostibilità di qualcos'altro, parimenti pensato. Scotus chiama tale possibilità 'potenza logica' (*potentia logica*) o 'possibilità logica': essa caratterizza tutto ciò che non è contraddittorio, a prescindere dalla sua attualità o meno.

<sup>44</sup> Cfr. SCOTUS, *In Met.*, IX, q. 15, n. 59, p. 694.

Siccome però l'ente contingente esiste in atto, la conclusione confuta la premessa. La contingenza nell'essere è dunque effetto e conseguenza della contingenza dell'operare della causa<sup>45</sup>. Volontà e contingenza si corrispondono, dal momento che la volontà in quanto *potentia rationalis* è *potentia ad opposita simul* e la *contingentia* è definitiva come "possibilità *simul* di non essere o essere diverso da come si è"; solo la volontà pertanto è principio e fondamento di contingenza (cioè di effetti *opposita simul*). L'esistenza in atto di un effetto (*causatum*) contingente richiede perciò una causa che abbia operato e operi contingentemente, cioè 'volendo'; ne deriva che la Causa prima ha operato e opera con volontà libera.

È dunque necessario risalire a una concezione 'personale' di Dio, per attingere il fondamento della contingenza e della libertà; il concetto di Ente Infinito, vertice cui può pervenire la ragione metafisica, implica potenza creativa infinita<sup>46</sup>. La contingenza assume così il nuovo 'volto' di luminosità dell'atto libero e voluto; se il possibile logico (la pensabilità dell'ente ideale) è il tratto oggettivo che ha nell'essere stesso la sua norma (non comporta contraddizione) e si fonda nell'intelletto divino, la realizzazione di un progetto piuttosto che un altro è opera della volontà divina, che sceglie liberamente e gratuitamente di realizzare una determinata possibilità piuttosto che un'altra. Fondato sul primato dell'amore, il 'volontarismo' di Duns Scoto non deve essere inteso perciò come trionfo dell'arbitrio incontrollato – non essendo mai disgiunta la volontà dall'intelletto divino – ma nel senso di un primato dell'amore, quale essenza e movente dell'azione di Dio e quindi condizione di possibilità dell'autentico agire umano<sup>47</sup>.

**MARCELLA SERAFINI**

<sup>45</sup> Cfr. *ivi*, n. 65, p. 696.

<sup>46</sup> Il presunto 'volontarismo' filosofico avrebbe allora la sua genesi nella 'difesa' dell'autentica immagine di Dio (conforme alla rivelazione biblica), messa in pericolo dalla diffusione dell'aristotelismo e dalla prospettiva deterministica dei *philosophi*. Il contesto storico e culturale – diffusione dell'aristotelismo, condanna delle 219 tesi, il cui contenuto metteva in discussione la libertà del volere – illumina dunque il significato dell'opzione di Scoto, che altrimenti rischierebbe di essere fraintesa. Cfr. M.B. INGHAM, *Scotus and the Moral Order*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993/1), p. 127-150; ID., *How Scotus Separates Morality from Happiness*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1995/3), p. 425-445.

<sup>47</sup> Cfr. A.G. MANNO, *Il volontarismo teologico di Giovanni Duns Scoto*, in *Studi Francescani*, 81 (1984), p. 124 [33-134].