

LA BEATITUDINE SECONDO GIOVANNI DUNS SCOTO (8 novembre 2023)

Nel contesto della giornata odierna, mi sembra opportuno vedere insieme a voi quanto afferma Giovanni Duns Scoto a proposito della beatitudine. Parlare di lui come “beato”, significa saperlo già nella pienezza della gioia e della comunione con Dio, ed è bello ripercorrere quanto lui stesso aveva detto a lezione, commentando il quarto libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, prima a Oxford, e poi a Parigi, negli anni fra il 1299 e il 1303.

La beatitudine come la destinazione finale della persona umana è trattata alla fine del quarto libro delle *Sentenze*, nella distinzione n. 49. Della versione rivista e ordinata dall'autore (*Ordinatio*) sono giunte a noi sei questioni, che articolano il discorso in merito a questo tema secondo l'andamento tipico dell'impostazione scolastica. Noi, per brevità di discorso e per rendere – spero – più godibile la trattazione, ne enucleeremo solo i passaggi principali.

Iniziamo da una delle definizioni della beatitudine che più influenzò il pensiero medievale, quella che si trova nel libro terzo della *Philosophiae consolatio* di Boezio, alla prosa seconda: «La beatitudine è lo stato perfetto per l'assommarsi di tutti i beni»¹.

* Il testo riprende, con leggere modifiche, quanto ho pubblicato nel volume E. DEZZA, *La dottrina modale di Giovanni Duns Scoto. Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine*, Edizioni Antonianum, Roma 2018, a cui rimando per una trattazione più completa del tema. Le traduzioni, dove non diversamente specificato, sono mie.

¹ SEVERINUS BOETHIUS, *Philosophiae consolatio* III, prosa 2, n. 3, a cura di L. Bieler, (CCL 94) Brepols, Turnhout 1984, p. 38: «Beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus».

Secondo questa definizione, la beatitudine consiste in una forma stabile di possesso, uno *status* permanente: che beatitudine sarebbe, infatti, se potesse esserci tolta? Tuttavia, la beatitudine così descritta sembra mettere in ombra il fatto che essa sia una forma di godimento di Dio, cioè un'attività, e non uno stato, una stasi. Nella prima questione, quindi, Scoto si chiede «se la beatitudine consista di per sé in un'operazione» (*Utrum beatitudo consistit per se in operatione*).

Il Dottor Sottile lascia momentaneamente in sospeso la questione, per affrontarne un'altra. Nella seconda questione, infatti, ci chiediamo se la beatitudine sia da intendersi come qualcosa che appaga l'essenza del beato o una sua potenza: «Se la beatitudine perfezioni più immediatamente l'essenza che la potenza del beato stesso» (*Utrum beatitudo immediatius perficiat essentiam quam potentiam ipsius beati*). Questi termini della metafisica classica indicano rispettivamente l'identità della persona, ciò per cui una persona è tale, che ultimamente viene a coincidere con la sua anima, e un suo principio operativo, come lo sono, ad esempio, l'intelletto e la volontà.

È possibile scindere l'essenza dalle potenze? L'anima, dall'intelletto e dalla volontà? Secondo Scoto, no: non è ammissibile una beatitudine dell'essenza dell'anima che non passi attraverso le potenze, o che sia "più principalmente" nell'essenza che nelle potenze.

Ammetto che se la potenza potesse stare di per sé stessa, potrebbe essere perfezionata da un'operazione, e l'essenza non potrebbe essere perfezionata senza la potenza. E perciò l'argomento conclude opportunamente contro coloro che dicono che la potenza è realmente qualcosa di diverso dall'essenza. Ma a noi [non dice] nulla, a noi che diciamo che di fatto sono la stessa cosa. Sotto un aspetto è l'essenza, e ha le perfezioni che appartengono all'atto primo, sotto un altro aspetto è la potenza, e ha le perfezioni che appartengono a un atto secondo; e non dico che questi aspetti diversi siano causati soltanto tramite un atto dell'intelletto, ma sono a partire dalla natura della cosa, come è stato detto nella questione sulle potenze dell'anima².

² IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* (d'ora in poi, *Ord.*) IV d. 49 n. 78, edidit Commissio Scotistica, in *Ioannis Duns Scoti Opera Omnia*, vol. XIV, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013, p. 309: «Concedo quod si potentia posset per se esse, posset perfici ab operatione, et essentia non posset perfici sine

A questo punto è possibile tornare alla prima questione, e Scoto ne offre la risposta articolandola circa la natura della cosa (*de re*) e circa la sua denominazione (*de nomine*). Noi vediamo solo quanto dice circa la natura della cosa. A questo proposito, il Dottor Sottile espone tre conclusioni.

La prima afferma l'esistenza di un primo desiderabile, essenziale e semplice: «Fra tutte le cose desiderabili (*appetibilia*) per una natura intellettuale, c'è qualcosa che è supremo in modo essenziale e semplice»³. Lo si prova, perché tra le cose desiderabili c'è un ordine essenziale, e non potendo risalire all'infinito, si deve riconoscere l'esistenza di un primo desiderabile.

La seconda conclusione è che il «il supremo desiderabile o volibile, e solo esso, da qualunque natura intellettuale è da volersi semplicemente per sé stesso»⁴. Nell'ordine delle cose volibili, onde evitare il regresso all'infinito, ci deve essere un primo volibile che sia volibile per sé stesso e non per altro, tale per cui solo ad esso ripugni l'essere desiderato per mezzo di altro. Esso coinciderà con il supremo volibile, la cui esistenza è stata dimostrata nella prima conclusione. Perciò si esclude che, pur essendo volibile, non sia voluto da nessuno (perché esiste, e quindi non solo è volibile ma anche voluto), e si esclude anche che sia volibile da qualcuno e da altri no, perché non ci sono ragioni sufficienti per provare che ciò che è volibile per sé stesso da alcuni non lo sia da altri.

La terza e ultima conclusione sostiene il possesso perfetto del desiderabile supremo al fine di ottenere il perfezionamento completo della

potentia. Et ideo argumentum bene concludit contra eos qui dicunt potentiam realiter aliud esse quam essentiam. Ad nos autem nihil, qui dicimus quod idem re sub una ratione est essentia et habet perfectiones quae sunt actus primi, sub alia ratione est potentia et habet perfectiones quae sunt actus secundi; nec dico istas rationes alias esse causatas tantum per actum intellectus, sed ex natura rei, sicut dictum est in quaestione de potentiis animae».

³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 80 (ed. Vat. XIV, 309): «Inter omnia naturae intellectuali appetibilia, aliquod essentialiter et simpliciter est supremum».

⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 86 (ed. Vat. XIV, 310): «Supremum appetibile vel volibile, et solum illud, cuilibet naturae intellectuali simpliciter propter se est volendum».

natura intellettuale: «Nessuna natura intellettuale viene perfezionata in modo ultimato e completo se non quando possiede il desiderabile supremo, e questo perfettamente, secondo il modo che le è possibile di averlo»⁵.

La tensione naturale che inclina verso il bene desiderabile in sé, porta la natura intellettuale a non trovare pienezza se non nel possesso definitivo di tale bene, altrimenti essa rimarrebbe imperfetta.

Il possesso del sommo desiderabile per sé deve darsi, pena anche in questo caso il regresso all'infinito e la frustrazione ontologica della possibilità di perfezionamento che ogni natura porta in sé.

Quindi, a conclusione delle due prime questioni, possiamo dire che

la beatitudine consiste in un'operazione: o in modo essenziale (se si assume la "beatitudine" come la perfezione che è il motivo della congiunzione con l'oggetto beatifico), o assai da vicino al modo fondamentale (se si assume la "beatitudine" come la congiunzione stessa), così che, eccettuata la relazione verso l'oggetto beatifico, la perfezione ultimata intrinseca del beato e prossima all'oggetto beatifico è un'operazione⁶.

Boezio non aveva torto nel definire la beatitudine come uno *status*, ma Scoto vuole evidenziare *come* esso venga ottenuto dalla persona umana. La sua prospettiva, maggiormente dinamica, mette già in luce lo spazio dato alla volontà umana, vero e proprio motore della ricerca di ogni persona, il cui cuore è inquieto finché non riposa in Dio – come diceva Agostino nelle *Confessioni*.

Ora, però, dire che la beatitudine consiste più nell'attività con cui il beato gode della comunione con Dio porta a una terza domanda: «Se la beatitudine per sé stessa consista in più operazioni contempo-

⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 95 (ed. Vat. XIV, 312): «Nulla natura intellectualis ultimate et complete perficitur nisi in habendo appetibile supremum, et hoc perfecte, secundum modum possibilem sibi habendi illud».

⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 113 (ed. Vat. XIV, 316-317): «Ad quaestionem igitur dico quod beatitudo consistit in operatione: vel essentialiter (si 'beatitudo' accipitur pro perfectione quae est ratio coniunctionis ad obiectum beatificum), vel proxime fundamentaliter (si 'beatitudo' accipitur pro ipsa coniunctione), ita quod, excepta relatione ad obiectum beatificum, ultimata perfectio intrinseca beati et proxima obiecto beatifico est operatio».

raneamente» (*Utrum beatitudo per se consistit in pluribus operationibus simul*).

Sembrerebbe di dover dire, sull'autorità di Agostino e di Anselmo, che essa sia data dalla contemporaneità dell'operazione dell'intelletto e della volontà. Perché, se beato è colui che possiede qualunque cosa vuole⁷, si suppone che egli voglia sia la visione (*visio*) che il godimento (*fruitio*), dato che senza visione non può esserci godimento (si ama solo ciò che si conosce) e senza godimento non c'è visione appagante (si sceglie il bene con l'intelletto per poi amarlo, non solo per contemplarlo).

Per dare la sua risposta, il Dottor Sottile recupera un'altra definizione di beatitudine, questa volta da Riccardo di Mediavilla, per il quale la beatitudine è l'operazione grazie alla quale si consegue ("viene toccato", dice Scoto, *atingitur*) in modo ultimato (*ultimate*) e senza mediazioni (*immediate*) l'oggetto beatifico, cioè Dio:

La beatitudine consiste contemporaneamente in un atto dell'intelletto e della volontà [*perché*] la beatitudine consiste nella perfetta unione di ciò che è beatificabile con Dio; ora, questa include l'unione secondo ogni potenza, secondo la quale quella natura è unibile a Dio senza mediazioni. Tanto l'intelletto quanto la volontà sono di questo tipo, perché come Dio – sotto l'aspetto per il quale è il sommo vero – è l'oggetto immediato dell'intelletto, così – sotto l'aspetto per cui è il sommo bene – è l'oggetto immediato della volontà⁸.

Questa definizione in qualche modo corregge quella di Boezio e offre la possibilità di rispondere alla terza questione. Infatti, la beatitu-

⁷ Cf. AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, c. 5, n. 8, a cura di W. J. Mountain - F. Glorie, (CCL 50A) Brepols, Turnhout 1968, p. 393.

⁸ Cf. RICHARDUS DE MEDIAVILLA, *Commentaria in Sententias* IV, d. 49, princ. 1, q. 6, in corp., vol. IV, impressum per Lazarum Soardum, Venetiis 1509, f. 219^{rb}: «Beatitudo consistit simul in actu intellectus et voluntatis [...] quia esse beatitudinis vitae humanae consistit in perfecta unione animae rationalis cum Deo. Haec autem unio includit animae unionem cum Deo secundum omnem sui potentiam, secundum quam unibilis est cum eo immediate. Potentia autem animae rationalis non tantum est intellectus, sed voluntas; et per quamlibet illarum unibilis est cum Deo immediate. Sicut enim Deus sub ratione qua summum verum est immediatum obiectum intellectus beatorum, ita sub ratione qua summum bonum est immediatum voluntatis obiectum eorum».

dine può essere considerata come la perfezione raggiunta da ogni potenza, e allora si daranno due operazioni, che perfezionano l'intelletto e la volontà.

Oppure, se consideriamo la beatitudine come ciò che perfeziona la natura intellettuale senza altre mediazioni, una sola è l'operazione che la beatifica, perché la porta pienamente a compimento. Non si possono avere due beatitudini distinte, quasi fosse possibile scindere le potenze e paradossalmente immaginare che l'una giunga a beatitudine senza l'altra.

Pertanto, la risposta alla questione dipende dalla prospettiva con cui si intende la persona beatificata, ma in nessun caso è pensabile una beatitudine della natura senza le potenze o delle potenze senza la natura: noi siamo un tutt'uno con il nostro intelletto e la nostra volontà.

Rimane, semmai, da chiarire come si articolino fra di loro intelletto e volontà, perché entrambe le potenze giungono a pienezza nella beatitudine, ma solo una delle due è ciò che caratterizza in modo più nobile la natura umana. Si profila, pertanto, il prospetto di un ulteriore approfondimento che viene enucleato nella questione seguente: «Se la beatitudine per sé stessa consista in un atto dell'intelletto o della volontà» (*Utrum beatitudo per se consistit in actu intellectus vel voluntatis*).

Duns Scoto, prima di illustrare l'opinione di Tommaso che verrà confutata, scrive:

In tale questione, tutti coloro che sostengono che la beatitudine consista in un'operazione sostengono concordemente che non consiste se non in una qualche operazione della parte intellettuale, in quanto si distingue dalla parte sensitiva, perché solo una potenza immateriale può toccare, tramite una sua operazione, il bene perfetto, nel quale soltanto – come suo oggetto – sta la beatitudine. Ma vi sono opinioni diverse, se in una sola operazione di quale di queste potenze (se consiste in un'unica), o in quale più principalmente (se consiste in entrambe)⁹.

⁹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV n. 182 (ed. Vat. XIV, 334): «In ista questione omnes tenentes beatitudinem consistere in operatione, concorditer tenent quod non consistit nisi in operatione aliqua partis intellectivae, ut distinguitur contra partem sensitivam, quia sola potentia immaterialis potest attingere per suam operationem perfectum bonum, in quo solo – ut in obiecto – est beatitudo. Sed in

L'interlocutore più autorevole con il quale confrontarsi, prima di esporre la propria opinione, è Tommaso d'Aquino:

Una [opinione] pone che sia "principalmente ed essenzialmente" in un atto dell'intelletto; e in un atto della volontà "come in una certa perfezione estrinseca e che si aggiunge alla visione, nella quale [visione] è la sostanza della beatitudine"¹⁰.

Principaliter et essentialiter la beatitudine consisterebbe in un atto dell'intelletto, mentre la volontà vi aggiungerebbe (è *supervenienti*) una perfezione estrinseca, un "di più" dato dal godimento dell'oggetto contemplato con l'intelletto, ma che non costituirebbe l'essenziale della beatitudine.

Ora, l'operazione che congiunge al fine ultimo è quella che provoca la beatitudine, e poiché essa non deriva dalla volontà, ma dall'intelletto che acquieta la sua ricerca nell'oggetto primo e perfetto, la beatitudine consiste principalmente ed essenzialmente in un atto dell'intelletto, cioè nella visione di Dio. Alla visione segue il godimento, ma senza visione non ci sarebbe godimento: quindi è più principale l'atto dell'intelletto che l'atto della volontà.

Il Dottor Sottile confuta questa opinione, affermando che la volontà è ciò che precede più immediatamente (*immediatius*) il fine ultimo esteriore, che è il perfettivo estrinseco, cioè l'oggetto beatifico, il

cuius istarum potentiarum operatione sola consistat (si consistit in unica), vel in qua principalius (si consistit in ambabus), opiniones sunt».

¹⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV n. 183 (ed. Vat. XIV, 334): «Una ponit quod in actu intellectus 'principaliter et essentialiter', – et in actu voluntatis 'sicut in quadam perfectione extrinseca et superveniente visioni, in qua est substantia beatitudinis'». Si fa riferimento a THOMAS AQUINAS, *Commentum in quatuor libros Sententiarum* IV d. 49 q. 1 a. 1 qc. 2 in corp., in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. VII, edidit P. Fiaccadori, Parmae 1858, p. 1184ab: «Cum [...] ultimus finis – quasi exterior – humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis, sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum. [...] Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen in quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit».

sommo bene, Dio. Posto, quindi, che il fine ultimo esteriore è ciò a cui tende l'inclinazione delle potenze della natura intellettuale, si deve ammettere che non è l'intelletto, ma la volontà ciò che in maniera più prossima e senza alcuna mediazione tocca il sommo bene, perché esso è da volersi, più che da intendere.

Appoggiandosi anche sull'autorità di Anselmo¹¹, Scoto afferma che l'intelletto della persona umana intende il sommo bene in virtù della volontà che lo vuole, cioè lo conosce perché lo vuole. Per questo l'uomo è stato dotato di intelletto: per discernere il bene dal male, scegliere il bene e rigettare il male. Perciò nell'ordine di dipendenza dal sommo bene, la volontà viene prima dell'intelletto, perché è più vicina al sommo bene, e quindi sarà della volontà l'atto con cui la natura intellettuale si congiunge ad esso.

Per rispondere alla questione, Duns Scoto imposta il prosiegua dell'argomentazione secondo lo schema offertogli da Enrico di Gand (benché egli non lo citi):

Occorre dire che dobbiamo ricercare ogni informazione sulle potenze dell'anima a posteriori, in modo a noi conveniente, poiché ci sono nascoste e ignote in sé, come la stessa sostanza dell'anima. Quindi dobbiamo valutare la preminenza di una potenza sull'altra da ciò che è posteriore alle potenze e che è per noi una via per conoscerle. E queste cose sono tre: la qualità stabile, l'atto e l'oggetto. E si dirà semplicemente che è preminente sull'altra quella potenza la cui qualità stabile, il cui atto e il cui oggetto sono preminenti rispetto alla qualità stabile, all'atto e all'oggetto dell'altra¹².

¹¹ Si fa riferimento al *Cur Deus homo*, citato da Scoto in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 191 (ed. Vat. XIV, 337). Così Anselmo: «Ad hoc [homo] accepit potestatem discernendi ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum. [...] Aliter namque frustra illi Deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si [...] non amaret [bonum] et vitaret [malum]», ANSELMUS, *Cur Deus homo* II, c. 1, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, vol. II, Romae 1940, p. 97.

¹² HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 14, in corp., in *Henrici de Gandavo Opera Omnia*, vol. V, a cura di R. Macken, Leuven University Press - Brill, Leuven - Leiden 1979, p. 84: «Dicendum [...] quod potentiae animae cum nobis occultae et ignotae sunt de se sicut et ipsa substantia animae, a posteriori, modo nobis congruo, debemus omnem notitiam circa eas investigare. Praeminentiam ergo

Il primo mezzo che viene analizzato è l'oggetto (*obiectum*)¹³, dell'intelletto o della volontà. Tommaso d'Aquino è a favore del "vero", oggetto dell'intelletto, Enrico di Gand, è a favore del "bene", oggetto della volontà. In questo *derby* tra le potenze dell'anima, occorre capire bene l'articolazione tra i trascendentali e l'ente, e le relazioni tra i trascendentali stessi. Non è questa la sede per inoltrarci nella metafisica scotiana. Basti riconoscere con Scoto che è sbagliato in partenza stabilire un rapporto di eccellenza tra il "bene" o il "vero" in sé, poiché nessuno dei due è più perfetto dell'altro, mentre in certo qual modo lo è l'ente in sé, *l'ens inquantum ens*, assunto in modo assoluto.

Pertanto, l'oggetto non costituisce un mezzo utile a stabilire se la volontà sia preminente sull'intelletto o viceversa.

Analizziamo, perciò, la qualità stabile (*habitus*)¹⁴: tanto più essa è eccellente, tanto più eccellente è l'atto a cui essa dispone. Di nuovo, sono le opinioni di Tommaso e di Enrico che vengono messe a confronto. E qui Scoto indica la via della preminenza della volontà, recuperando l'affermazione di Ugo di S. Vittore, per il quale l'amore «scottante, superinfuocato, ardente» (*acutum, superfervidum, calidum*) «oltrepassa la scienza [conoscenza]» (*dilectio supereminet scientiae*)¹⁵. Esso, quindi, è la prerogativa di Dio più eccellente, e ad esso si orienta più la volontà che l'intelletto: anziché considerare la qualità stabile a partire dall'uomo, Scoto trova la propria soluzione indicando la preminenza dell'amore sulla scienza all'interno di Dio stesso (l'amore è *nobilius*). Perciò,

potentiae super potentiam iudicare debemus ex illis quae sunt posteriora potentiis et nobis via ad cognoscendum potentias. Et sunt tria: habitus, actus et obiectum. Et dicendum est simpliciter quod illa potentia praeminet alteri, cuius habitus, actus et obiectum praeminet habitui, actui et obiecto alterius». Il riferimento al Gandavense è ricostruito dalla Commissione Scotista in nota a IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 210 (ed. Vat. XIV, 342-343, nota 149).

¹³ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV n. 211-224 (ed. Vat. XIV, 343-346).

¹⁴ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 225 (ed. Vati. XIV, 346-347).

¹⁵ HUGO DE S. VICTORE, *Commentaria in Hierarchiam caelestem Dionysii Areopagitae*, VI expos., c. 7, a cura di J.-P. Migne, (PL 175) ed. Garnier fratres et J.-P. Migne successores, Parisiis 1879, coll. 1036. 1038.

sembra che questo mezzo concluda maggiormente a favore della volontà, massimamente se parliamo delle qualità stabili infuse, che dispongono a quella beatitudine vera della quale parlano i teologi¹⁶.

Resta da considerare come ultimo mezzo l'atto (*actus*), mettendo a confronto l'atto dell'intelletto (intellectio – *intellectio*) con l'atto della volontà (volizione – *volitio*).

Anche stavolta la prima opinione è quella di Tommaso, mentre la seconda è riconducibile ad Anselmo (*De conceptu virginali*¹⁷ e *Cur Deus homo*¹⁸) e ad Agostino (*De civitate Dei*)¹⁹.

Ora, se l'intelletto fosse causa totale della volizione verrebbe a scomparire la libertà, perché solo la volontà è libera, mentre l'intelletto pone atti necessitati, per cui «tutto il processo avverrebbe meramente secondo necessità naturale, cosa che tuttavia le è difforme (*inconveniens*)»²⁰. Quindi,

affinché si salvi la libertà nell'uomo, occorre dire che una volta posta un'intellectio non si ha la causa totale della volizione, ma che quella più principale rispetto ad essa è la volontà, che sola è libera²¹.

La volontà umana è la causa della scelta libera, grazie alla quale l'uomo può decidere di aderire a un bene oppure no, come quando si lascia guidare dalla prudenza. Il contrario della conoscenza di Dio,

¹⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 230 (ed. Vat. XIV, 348): «Hoc medium videtur magis concludere pro voluntate, maxime loquendo de habitibus infusis, qui disponunt ad beatitudinem illam veram, de qua loquuntur theologi».

¹⁷ Cf. ANSELMUS, *De conceptu virginali*, c. 4 (ed. Schmitt II, 145), citato in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 235 (ed. Vat. XIV, 350).

¹⁸ Cf. ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 1 (ed. Schmitt II, 97), citato in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 236 (ed. Vat. XIV, 350).

¹⁹ Cf. AUGUSTINUS, *De civitate Dei* XIX c. 14, a cura di B. Dombart - A. Kalb, (CCL 48) Brepols, Turnhout 1955, p. 681; anch'esso citato in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 236 (ed. Vat. XIV, 350).

²⁰ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 240 (ed. Vat. XIV, 351): «Totus processus esset mere necessitate naturali, – quod tamen est inconveniens».

²¹ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 240 (ed. Vat. XIV, 351): «Ut tamen salvetur libertas in homine, oportet dicere, posita intellectio non haberi causam totalem volitionis, sed principaliorem respectu eius esse voluntatem, – quae sola est libera».

cioè l'ignoranza, non è così grave come l'odio per lui, cioè il contrario dell'amore²². C'è, quindi, una preminenza della volontà che si manifesta nella sua caratteristica dell'essere libera, e proprio per questo più responsabilizzante e in grado di porre l'uomo al di sopra dell'ordine meramente naturale degli eventi, legato alla necessità.

Perciò, al termine dell'analisi dei tre mezzi (*obiectum, habitus, actus*), si può concludere che la beatitudine consiste in un atto della volontà, liberamente posto in seguito all'acquisizione di una qualità stabile orientata al conseguimento del sommo bene, che è l'oggetto primo e supremo a cui tende la nostra natura intellettuale.

Ma di quale atto della volontà parliamo? La questione quinta si chiede «se la beatitudine consista semplicemente nell'atto della volontà che è il godimento (*utrum beatitudo simpliciter consistit in actu voluntatis qui est fruitio*).

Ora, la volontà esprime solo due atti, il volere (*velle*) e il detestare o volere l'opposto (*nolle*); il semplice non volere (*non velle*) è l'astenersi dal volere, cioè non esprimere alcun atto della volontà.

La beatitudine non può essere espressa dal detestare, perché esso si rivolge contro il bene e non è mai un atto primo della volontà, bensì un atto secondo che, quando si dà, sta sempre assieme a un volere; ma la beatitudine è conseguita tramite un atto primo immediatamente congiunto al fine supremo, quindi la beatitudine non può essere data da un volere opposto, da un detestare²³.

Sarà, quindi, un atto del volere (*velle*). Esso, a sua volta, si divide in amore di amicizia (*amor amicitiae*, con cui si vuole l'oggetto in sé, *propter se*) e amore di bramosia (*amor concupiscentiae*, con cui si vuole l'oggetto per sé, *sibi*)²⁴.

La beatitudine è un atto della volontà, con cui si vuole Dio non *propter aliud*, ma *propter se*, portando a perfezione e appagando il desiderio di ciò che è giusto (*affectio iustitiae*) e non solo il desiderio di ciò che è opportuno per me (*affectio commodi*):

la beatitudine non consiste in un atto della bramosia [...] perché l'atto di amicizia tende verso l'oggetto in quanto è buono in sé stesso, mentre

²² Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 245 (ed. Vat. XIV, 352).

²³ Cf. *Ord.* IV d. 49 n. 281 (ed. Vat. XIV, 359-360).

²⁴ Cf. *Ord.* IV d. 49 n. 276-277 (ed. Vat. XIV, 358-359).

l'atto della bramosia tende ad esso in quanto è buono per me; ora, è più eccellente l'oggetto in sé stesso che in quanto posseduto da qualcun altro; o almeno questo possesso dell'oggetto presso colui che lo possiede, che è la ragione formale nell'oggetto in quanto bramato, è inferiore a quella perfezione oggettiva che ha tale bene considerato in sé stesso²⁵.

Quasi ritornando su un aspetto messo in luce dalla definizione di Boezio, Scoto infine si chiede se alla beatitudine appartenga la certezza del possesso per sempre, e quindi una sicurezza (*securitas*) perpetua: «Se all'essenza della beatitudine appartenga una sicurezza perpetua (*Utrum ad essentiam beatitudinis pertineat securitas perpetua*). Siamo alla sesta e ultima questione.

Non riportiamo gli argomenti a favore, sia di ragione che secondo autorità, anche perché penso sia opinione condivisa che in paradiso, una volta arrivati, ci si sta per sempre.

E però, Scoto riporta anche due istanze all'opposto, basate anch'esse sulla definizione della beatitudine, che ci offrono un punto di vista diverso. In particolare, suona interessante quanto afferma Aristotele, così citato da Scoto:

Dice il primo libro dell'*Etica*: «Nulla è più perfetto per il fatto che sia più durevole» (esemplifica a proposito del bianco di un giorno e di un anno), cosa che è del tutto vera a proposito di una perfezione permanente, perché per essa il tempo, o una qualunque durata maggiore o minore, sono qualcosa di accidentale. Quindi la sicurezza, che include la perpetuità della durata, non appartiene per sé stessa alla beatitudine, che è tutta la perfezione contemporaneamente²⁶.

²⁵ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 282. 285 (ed. Vat. XIV, 360. 361): «Non consistit beatitudo in actu concupiscentiae [...] quia actus amicitiae tendit in obiectum ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud ut mihi est bonum; nobilius autem est obiectum in se quam ut ab aliquo alio habitum, – saltem ista habitudo obiecti ad habentem, quae est formalis ratio in obiecto ut concupito, deminuit ab illa perfectione obiectiva, quam habet istud bonum ut in se».

²⁶ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 312 (ed. Vat. XIV, 367): «I *Ethicorum* 'Nihil est perfectius ex hoc quod diuturnius' (exemplificat de albo unius diei et unius anni), quod omnino verum est de perfectione permanente, quia tali accidit tempus vel quaecumque duratio maior vel minor. Ergo securitas, quae inclu-

Si noti, *en passant*, che la citazione da Aristotele proviene dal passo in cui lo Stagirita svolge una critica serrata alla concezione platonica del bene:

Ma neppure per il fatto di essere eterno il “Bene in sé” sarà certo più bene, se è vero che neppure il bianco che dura a lungo è più bianco di quello che dura un sol giorno²⁷.

La beatitudine, in effetti, non è più perfetta per il fatto di essere perpetua, ma perché è tutta contemporaneamente (*simul tota*).

Il problema si affronta distinguendo due cose: la perpetuità della beatitudine e la sicurezza del beato²⁸.

Ora, la perpetuità è certa, innanzitutto sulla base dell'autorità della Sacra Scrittura, che ne parla in molti passi (vengono citati *Mt* 25, 46; *Mt* 22, 30 e *Sal* 83, 5).

Inoltre, ci si può riferire a molte affermazioni dei santi, fra le quali, in particolare, acquista rilievo quanto afferma Agostino nel *De Trinitate*: «La vita beata non può essere se non immortale» (*Beata vita esse non potest nisi sit immortalis*)²⁹.

Agostino ci offre tre possibili scenari. Il beato, mentre è beato, potrebbe perdere la vita di beatitudine: (1) perché non-la-vuole più (*no-lens*), e quindi significa che la odia, ma allora non sarebbe veramente beato; (2) nonostante la voglia (*volens*), la perde contro la sua volontà, e allora non sarebbe veramente beato, perché non ha qualunque cosa vuole; (3) perché le è indifferente (*neque nolens neque volens*), ma questo significa che non ci tiene ad essa, non la ama, e allora non sarebbe veramente beato, perché non realizzerebbe in modo perfetto la sua vo-

dit perpetuitatem durationis, non pertinet per se ad beatitudinem, quae est perfectio simul tota».

²⁷ ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea* I c. 7 (A c. 4, 1096b 3-5), a cura di R. A. Gauthier, (AL XXVI³) Desclée de Brouwer, Leiden - Bruxelles 1972, p. 147. Traduzione italiana: ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, 2^a ed., Bompiani, Milano, 2001, p. 59-61.

²⁸ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 314 (ed. Vat. XIV, 367): «Hic sunt duo videnda: primo, de perpetuitate beatitudinis; secundo, de securitate beati».

²⁹ Cf. citazione da AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII c. 8 n. 11 (CCL 50A, 398) in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 316 (ed. Vat. XIV, 367-368).

lontà amando. In tutti e tre i casi si cadrebbe in contraddizione, quindi non si dà alcuna vera beatitudine che non sia eterna³⁰.

Questa spiegazione viene anche rafforzata dal detto di Aristotele: «In tutte le cose abbiamo detto che la natura desidera ciò che è meglio; ma è meglio essere sempre che non essere»³¹. Così, nella beatitudine viene portato a compimento, a perfezione, quel desiderio naturale insito in ogni uomo di essere per sempre.

Scoto non è del tutto convinto di questa spiegazione. Se il beato, mentre vuole la beatitudine, non mantenesse la possibilità di non volerla, la vorrebbe in modo necessario. La permanenza necessaria in una volizione non solo non costituirebbe per lui fonte di beatitudine, ma anzi contraddirebbe la sua natura, che è sempre, *pro instanti*, aperta a una cosa e al suo opposto, anche in paradiso³².

Dico dunque che la causa di questa perpetuità *non è la forma* della beatitudine, come se tramite essa la beatitudine fosse formalmente necessaria; *nemmeno la natura di queste potenze*, come se riguardo all'oggetto operasse necessariamente in perpetuo; e *nemmeno la qualità stabile nelle potenze*, come se necessariamente determinasse le potenze a operare perpetuamente; ma *è a partire dalla sola volontà divina*, che come ha perfezionato tale natura intensivamente, così la conserva in tale perfezione in perpetuo³³.

³⁰ Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 316 (ed. Vat. XIV, 367-368).

³¹ Traduzione mia della citazione in IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 319 (ed. Vat. XIV, 369) dal *De generatione et corruptione* (B c. 10, 336b 27-29).

³² Cf. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 339 (ed. Vat. XIV, 374): «Ad tertium dico quod si natura illa maneat eadem, natura semper est capax beatitudinis et miseriae, – et per consequens non est contradictio quod cessante beatitudine, quae est sibi ‘accidens per accidens’, insit miseria. Et cum dicis ‘tunc non habuit prius quidquid voluit’, respondeo: habuit quidquid voluit unitive, non distributive accipiendo, sicut expositum est supra, hoc est Deum in quo eminenter habuit omne recte volibile».

³³ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV, d. 49, p. 1, q. 6, n. 348 (ed. Vaticana, XIV, 376-377): «Dico igitur quod causa huius perpetuitatis nec est forma beatitudinis, quasi per ipsam beatitudo sit formaliter necessaria; nec natura potentialium istarum, quasi circa obiectum necessario perpetuo operetur; nec habitus in potentiis, quasi necessario determinat potentias ad perpetue operandum; sed est ex sola voluntate divina, quae sicut perfecit talem naturam intensive, ita conservat eam in tali perfectione perpetuo». I corsivi nella traduzione sono miei.

Questo significa che nulla di intrinseco alla beatitudine costringe l'uomo a rimanere in quella condizione, la quale non si deve considerare necessaria e immutabile. Come Dio costituisce il perfetto estrinseco, che provoca nella natura intellettuale beatificabile l'atto libero supremo dell'adesione a Lui, così può essere considerato causa conservante della beatitudine, in quanto con un atto libero della Sua volontà avvince a sé la volontà creata in perpetuo.

Siamo nel cuore della trattazione circa l'essenza della beatitudine.

Non per necessità ma secondo libertà il beato è tale per sempre: secondo la propria libertà, con la quale ha scelto Dio come bene sommo e si è indirizzato a lui per conseguirlo, e secondo la libertà di Dio che, una volta che l'uomo raggiunge la beatitudine, decide di non perderlo più perché lo ama.

Vale la pena ribadire questo aspetto, che è caratteristico della dottrina scotiana circa l'atto beatifico, in consonanza con la sua strenua difesa della libertà dell'uomo. Essendo la beatitudine un atto della volontà, ed essendo la volontà una potenza razionale che si comporta in modo non naturale, cioè non determinato, il godimento beatifico è esclusivamente il risultato di una scelta libera, che nemmeno la visione di Dio può rendere in qualche misura obbligatoria.

Una volta chiarito come può accadere che i beati restino per sempre beati, pur rimanendo liberi, risulterà facile comprendere che anche la sicurezza della beatitudine (*securitas*), cioè la certezza di conservare in perpetuo la propria condizione, si radica in Dio stesso, non su una qualche caratteristica, per così dire, "naturale" della beatitudine stessa:

I beati hanno tale certezza circa la beatitudine, certamente non perché vedono che la beatitudine per sé stessa sia perpetua, come è stato provato nell'argomentare contro la prima posizione circa la causa della perpetuità, nell'articolo precedente. Ma nemmeno soltanto in virtù della ragione naturale, perché a nessuna creatura può essere noto tramite la ragione naturale ciò che dipende in modo contingente dalla sola volontà divina; e di questo tipo è la continuità della beatitudine già conferita (e questo risulta evidente da quello stesso articolo); quindi questa certezza si trova nell'intelletto del beato soltanto a partire da una rivelazione che gli è stata fatta da Dio³⁴.

³⁴ IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* IV d. 49 n. 393 (ed. Vat. XIV, 390-391): «Talem certitudinem de beatitudine habent beati, non quidem quia vident beati-

Possiamo così concludere che la beatitudine per Giovanni Duns Scoto è il luogo dell'incontro tra due volontà che si amano, e che, desiderandosi, si incontrano e liberamente si uniscono per sempre.

Come afferma *Gaudium et Spes*, al n. 17:

La vera libertà [...] è nell'uomo segno altissimo dell'immagine divina. Dio volle, infatti, lasciare l'uomo «in mano al suo consiglio» (*Sir* 15, 14), così che esso cerchi spontaneamente il suo Creatore, e giunga liberamente, con la adesione a lui, alla piena e beata perfezione³⁵.

Ernesto DEZZA, ofm*

tudinem ex se esse perpetuam, sicut probatum est arguendo contra primam positionem de causa perpetuitatis, articulo praecedente. Nec etiam tantum per rationem naturalem, quia nulli creaturae potest esse notum per naturalem rationem illud quod contingenter dependet a sola voluntate divina; huiusmodi est continuatio beatitudinis iam collatae (et hoc patet ex illo articulo); ergo tantummodo est ista certitudo in intellectu beati ex revelatione facta sibi a Deo».

³⁵ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione pastorale Gaudium et spes* (7 Dicembre 1965), n. 17: «Voluit [...] Deus hominem reliquere in manu consilii sui, ita ut Creatorem suum sponte quaerat et libere ad plenam et beatam perfectionem ei inhaerendo perveniat». Traduzione italiana in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 12ª ed., EDB, Bologna 1981, § 1370, p. 799.

* Professore Straordinario di Storia della filosofia medievale della Facoltà di Filosofia e Preside della Scuola Superiore di Studi Medievali e Francescani (e_dezza@antonianum.eu).