

LIBERTÀ E CONTINGENZA RIFLESSIONI METAFISICHE (11 novembre 2024)

1. Suggestioni teoretiche*

Vorrei prendere le mosse da un aspetto specifico della questione sulla contingenza: l'apparente 'necessità' della connessione tra l'essere di eventi futuri e la conoscenza necessaria e infallibile da parte di Dio dell'evenire degli stessi. Il problema, storicamente, è effettivamente declinato in questi termini, anche in Duns Scoto (che domanda appunto, a prima vista, circa la compatibilità tra la contingenza degli eventi futuri e la conoscenza determinata, certa e infallibile di Dio a proposito degli stessi)¹, ma – da un punto di vista teoretico – mi pare opportuno focalizzare l'attenzione su un paio di elementi, che consentono di condurre una lettura tutto sommato originale – per quanto l'ampia frequentazione del tema lo consenta² – della problematica. Il tema, infatti, è fertile non solo da un punto di vista storiografico, ma anche da

* Questo contributo rappresenta una rielaborazione scritta, più dettagliata e articolata, della lezione che ho avuto modo di tenere presso l'Università Pontificia Antonianum, in occasione della festa del beato Giovanni Duns Scoto. Rinnovo la mia gratitudine per essere stato invitato a tenere una così significativa lezione in una così prestigiosa occasione.

¹ IOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* I d. 39 n. 1 (IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, VI, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1963, p. 401): «Secunda parte distinctionis trigesimae octavae tractat Magister de infallibilitate scientiae divinae et distinctione trigesima nona tractat de immutabilitate scientiae divinae. Quantum ergo ad istam materiam, prout scientia divina respicit simpliciter existentias rerum, quaero [...]».

² Per una ricapitolazione efficace degli studi dedicati al tema, si veda Davide RISERBATO, Nisi quia voluit. *Contingenza e predestinazione in Himbertus de Garda* (In I Sententiarum, dd. 37 et 38, q. unica), in E. DEZZA, A. NANNINI, D. RISER-

un punto di vista teoretico ed etico, e potrebbe giovare anche al tempo presente, per contrastarne la deriva materialista e nichilista che sembra avere tolto alla metafisica lo spazio immensamente costruttivo che da sempre la contraddistingue.

1.1. *Inversione di una tendenza: fondazione del piano gnoseologico nel piano ontologico della realtà*

Il primo aspetto che vorrei evidenziare nasce da un interrogativo: esiste, effettivamente, una così stringente connessione tra il piano gnoseologico e quello ontologico? La *conoscenza* di qualcosa, in altre parole, da parte di un essere specifico (tra l'altro l'infinitamente perfetto), implica anche la necessità dell'esistenza di quel qualcosa?³ Lasciando per il momento da parte le implicazioni di questo interrogativo con il tema delle idee divine (che si trasformerebbe nella pericolosissima inferenza "se Dio conosce le infinite idee, tutte le infinite idee dovranno esistere necessariamente nella realtà")⁴, declinando il problema nella prospettiva dell'agire contingente la domanda si trasforma in una ancora più scomoda versione di sé stessa: la *conoscenza* da parte di Dio dell'agire futuro di un uomo, implica anche la *pre-determinazione* del suo stesso agire, e quindi, della sua volontà? Una distinzione di origine kantiana – benché non medievale, estremamente significativa – può essere di aiuto per afferrare la problematicità di questo punto: ratificando l'esistenza di una differenza tra 'determinazione' e 'pre-determinazione'⁵, il pro-

BATO, *Intorno al futuro. Volontà e contingenza secondo Duns Scoto*, Antonianum, Roma 2023, p. 189-191, nota 1.

³ Si veda quanto rileva Marenbon in John MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 14: «Avant de continuer, on doit noter que ce problème – celui de la *prescience* divine – n'est pas le même que le problème du déterminisme (si Dieu détermine ce qui arrivera, aucune chose n'arrivera sauf par nécessité), quoique beaucoup d'auteurs, médiévaux ainsi que modernes, ne les distinguent pas».

⁴ A questo proposito si può fare riferimento a E. DEZZA, A. NANNINI, D. RISERBATO, *Fare cose con il pensiero. L'eterna produzione delle idee secondo Duns Scoto*, Antonianum, Roma 2019, in particolare p. 46-47, e, più oltre, la sezione 3 del presente contributo.

⁵ Immanuel KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, V. Cicero, M. Roncoroni cur., Bompiani, Milano, 2001, p. 139-141, nota: «Coloro che vogliono

blema che rischia di incrinare il discorso sulla libertà della volontà non è l'affermare che essa sia determinata a fare qualcosa – perché è chiaro che, in assenza di determinazione, sarebbe una potenza attiva, ma inerte – quanto piuttosto l'affermare che essa si trova inevitabilmente o inesorabilmente *pre*-determinata all'agire da qualcosa d'altro, in questo caso addirittura la conoscenza divina (che per certi aspetti viene letta come "eternamente anteriore"), e quindi altrettanto inevitabilmente vincolata ad un unico corso di azione possibile. E allora: il fatto che Dio conosce, o che possa conoscere, la determinazione futura dell'agire di un uomo, implica anche che tale agire sia pre-determinato da questa stessa conoscenza?

La problematica non cambia né si depotenzia se ammettiamo che non sia la conoscenza di Dio a pre-determinare 'direttamente' l'agire della volontà, ma che vi sia un'intermediazione di qualche tipo tra la conoscenza divina eterna (in quanto vera) e l'agire futuro di un uomo, che risulterebbe già inesorabilmente indirizzato da un elemento estremamente difficile da collocare. In questo caso, infatti, saremmo vincolati ad introdurre un'indebita intermediazione tra Dio e l'uomo: se non è Dio a influire direttamente sulla volontà di una creatura, perché, o in virtù di cosa, l'agire di un uomo dovrebbe essere pre-determinato dal fatto che Dio conosce la sua determinazione? Forse che Dio influisce sull'intera realtà, determinandola e determinando quindi, consequenzialmente, anche l'agire dell'uomo che si trova immerso in questa realtà? Ai miei occhi la domanda continua ad apparire problematica, oltre che bizzarra, e basata su una *probabilmente indebita* connessione tra il piano logico e quello metafisico (o, più precisamente, su un'indebita anteriorità di quello gnoseologico su quello ontologico). Un conto, in-

gabellare questa proprietà impenetrabile per proprietà completamente comprensibile, intessono una spiegazione illusoria con la parola determinismo (espressione indicante la determinazione dell'arbitrio mediante ragioni interne sufficienti), come se la difficoltà consistesse nel conciliare il determinismo con la libertà, ciò a cui nessuno pensa. Si tratta invece di comprendere – e non lo si capirà mai – come il pre-determinismo, secondo il quale le azioni volontarie, in quanto avvenimenti, hanno le loro ragioni determinanti nel tempo anteriore (che, come ciò che in sé racchiude, non è più in nostro potere), possa essere conciliabile con la libertà, secondo la quale, tanto il fare quanto il non fare un'azione, bisogna che sia in potere del soggetto, al momento del suo accadere».

fatti, è affermare che Dio conosce “che io siederò e potrei non sedermi” (o, specularmente, “che io non mi siederò e potrei sedermi”), un conto è affermare che “Dio conosce che io mi siederò”, con assoluta necessità (cosa che, tra l’altro, implica la necessaria inesistenza di alternative e l’immediata distruzione della contingenza).

È chiaro che Dio può influire in modo attivo su qualsiasi ente creato, e quindi anche, implicitamente, forzarne o vincolarne totalmente l’agire, ma non è affatto questo l’aspetto problematico della questione. Pongo invece seriamente – come oggetto di discussione – il problema circa l’inevitabile convergenza tra il conoscere qualcosa e il fatto che il suo accadere trovi, in questa stessa conoscenza, che gli è – se non temporalmente, quantomeno logicamente – anteriore, una ragione “necessitante in quanto pre-determinante”. A mio parere, i due piani non convergono necessariamente: conoscere non implica agire; agire non implica conoscere (o quantomeno non implica ‘conoscere adeguatamente’), senza contare che, per lo stesso Duns Scoto, l’onniscienza di Dio non coincide, formalmente, con l’onnipotenza di Dio⁶. Siccome, inoltre, è risaputo che la soluzione ‘scotiana’ al problema della conoscenza delle cose future è un connubio tra l’intelletto e la volontà di Dio, ‘triangolate’ nell’essenza divina⁷ che fa sì che la “contraddizione inespressa/intelletto” sia conosciuta tanto quanto la “contraddizione determinata/volontà” – laddove la “contraddizione determinata” è necessariamente un sottoinsieme della più vasta “contraddizione inespressa”, che è un’altra modalità di definire il possibile come più ampio dell’esistente⁸ –, si potrebbe idealmente pen-

⁶ *Ordinatio* I d. 39 n. 1 (VI 402): «Praeterea, potentia Dei si esset limitata ad unam partem, esset imperfecta, quia si Deus ita posset hoc quod non posset oppositum, esset potentiae limitatae et non omnipotens; ergo eodem modo, si ita sciat unam partem quod non aliam, erit limitatus secundum scientiam et non omnisciens».

⁷ Questa triangolazione tra essenza – intelletto – volontà è di estrema importanza, e tende talvolta ad essere fraintesa, come nel caso dell’analisi di Garret Smith a proposito delle idee divine in Scoto. Cfr. Garret R. SMITH, *The origin of intelligibility according to Duns Scotus, William of Alnwick, and Petrus Thomae*, in *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 81.1 (2014) 37-74, in particolare 45-47. Ho analizzato questo aspetto in Andrea NANNINI, *Pensiero creante: l’eterno fondamento delle Idee. Tentativo di lettura globale ed aperture collaterali della dottrina di Duns Scoto*, in *Antonianum*, 92 (2017) 227-273, in particolare 241-242, 253.

⁸ Cf. Ernesto DEZZA, *La teoria modale di Giovanni Duns Scoto. Il caso della relazione tra creatura e creatore e la condizione di beatitudine*, Antonianum, Roma

sare che la conoscenza di Dio in riferimento all'agire degli uomini possa seguire una stessa via: Dio potrebbe conoscere entrambi i corni della contraddizione in riferimento all'agire futuro di una persona (siederà e potrà non-sedere; giocherà e potrà non-giocare, ecc.), tanto dal punto di vista intellettuale (della creatura *potenzialmente* agente) che volitivo (della stessa creatura *effettivamente* agente).

E non vi sarebbe alcuno svilimento dell'essenza divina, se leggiamo la tematica della contingenza come una problematica di ordine metafisico-pratico, più che esclusivamente logico-gnoseologico. La conoscenza di Dio rimarrebbe infatti immutabile e infallibile, proprio perché contemplerebbe già le molteplici possibilità dell'agire (quello che Duns Scoto definirà nei termini di "potentia logica"), mentre la responsabilità dell'agire rimarrebbe – e correttamente – legata esclusivamente all'uomo, a cui è imputabile l'effettiva determinazione della propria volontà, oltre che l'effettiva produzione di qualcosa ma non di qualcos'altro. In effetti, al di là dell'apparente depotenziamento dell'essenza divina per il fatto che verrebbe "fatta dipendere" da una determinazione temporale di una volontà creata (dove si registra, tra l'altro, un cortocircuito tra la temporalità dell'agire umano e l'eternità divina)⁹, mi interrogherei più seriamente sul depotenziamento di un Dio che, invece di lasciare spazio e margine di azione alle sue creature, ne determini i movimenti definendone spazi, espressione ed esiti – cosa che, per inciso, richiamerebbe un secondo punto di contatto con il pensiero kantiano, ossia la nota "libertà del girarrosto"¹⁰.

Credo, in buona sostanza, che la tematica della contingenza vada definitivamente svincolata dal problema iniziale della convergenza tra la conoscenza divina infallibile e l'esistenza futura e contingente di qualcosa. Si tratta, al contrario, di una questione eminentemente pratica, legata all'agire e al buon agire degli esseri senzienti e liberi: poiché esiste la contingenza (effettivamente anche per Duns Scoto essa è un "dato di fatto", non ulteriormente dimostrabile)¹¹, noi con la contingenza ci dobbiamo

2018, in particolare il capitolo 3; E. DEZZA, *La dottrina della creazione in Giovanni Duns Scoto*, Antonianum, Roma 2016.

⁹ Si veda, a questo proposito, la sotto-sezione 1.2 del presente contributo.

¹⁰ Immanuel KANT, *Critica della ragione pratica*, F. Capra, E. Garin, S. Landucci cur., Laterza, Bari 2003, p. 209-213.

¹¹ Cf. *infra*, nota 34.

fare qualcosa. Che cosa ci dobbiamo fare? Essa ci offre una cornice, all'interno della quale il contenuto non è 'già dato' o 'predeterminato' (altrimenti non sarebbe contingente, ma necessario), ma va – appunto – scritto, tracciato. *Ergo*: la contingenza ci induce a fare continuamente i conti con l'agire, che deve essere un agire retto, buono, irreprensibile; non ci invita a fare i conti con l'esistente *a parte post*, in modo da coniugare 'deterministicamente' l'esistente con la conoscenza che se ne può avere; ci invita piuttosto a riflettere, *a parte ante*, sulle possibilità molteplici del nostro agire, sollevando, continuamente, il problema di quale sia la scelta migliore.

La contingenza è dunque, formalmente, una domanda martellante: "sto agendo bene?" "sto agendo virtuosamente?". Tralasciando le azioni moralmente neutre (sedersi, camminare, giocare), è chiaro che se l'agire è pre-determinato (dal fatto stesso che Dio "lo vede prima", o che Dio "lo vede prima, determinandolo"), non c'è alcun merito nella scelta del bene, e non c'è alcuna colpa nella scelta del male; *ergo*: nell'ipotesi di una scontata – e a mio parere assolutamente indebita – anteriorità della logica sulla metafisica (o del piano gnoseologico su quello ontologico) la tematica della contingenza è chiaramente mal posta. Se Dio, vedendo l'evenire futuro di un mio gesto, *eo ipso* lo predeterminasse, Dio sarebbe o la causa (o, al massimo, con-causa) del peccato (nell'ipotesi che io agisca male)¹² o del merito (nell'ipotesi che io agisca

¹² È interessante notare come questo aspetto costituirà uno degli oggetti di critica serrata da parte della prima generazione di teologi dell'Università di Vienna (Enrico di Langenstein, Enrico Totting di Oyta, e Lamberto di Geldern), tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo. A tal proposito si può fare riferimento al recente lavoro di Edit Anna LUKÁCS, *Immovable Truth. Divine Knowledge and the Bible at the University of Vienna (1384-1419)*, Brill, Leiden-Boston 2024, in particolare p. 4: «In 1347, the University of Paris stressed first and foremost truth in God, and issued various condemnations. Seventeen of the fifty condemned theses forbade teaching that Christ could err, lie, or have a will different from the divine; nor could God participate in any sin. As part of this, the various arguments of the Parisians John of Mirecourt, a Cistercian, and Gregory of Rimini, an Augustinian, as well as those of the secular cleric Thomas Bradwardine at Oxford, were condemned. According to Jean-François Genest, the consequence was that theologians were immured in an "inextricable labyrinth": they could assert neither the contingency of the future, since it implied the hypothesis of a deceitful God, nor its necessity, since that implied God's participation in sin. This condemnation was the

bene); ma questo de-priverebbe totalmente l'uomo del ruolo di attore responsabile del proprio agire. L'alternativa con la quale dobbiamo relazionarci è dunque netta: se c'è contingenza, Dio non deve pre-determinare le scelte di un attore libero quale l'uomo, e il problema, da conoscitivo (la conoscenza eterna implica la necessità dell'esistenza del conosciuto?), si trasforma in un problema pratico (come agire?), che – dal canto suo – richiede un sicuro ancoraggio metafisico (che struttura deve avere la realtà per consentire l'espressione della contingenza?).

1.2. *Temporalità ed eternità*

Il secondo problema sul quale vorrei spingere preventivamente la riflessione riguarda il fatto che la tematica della contingenza degli eventi futuri (creati) rimane comunque inestricabilmente collegata al problema dell'eternità divina: Dio non è inserito nel flusso del tempo, e quindi che un evento sia passato, presente o futuro, è sempre raggiungibile in maniera equipollente da Dio¹³. Già questo rilievo, a mio parere, smorza notevolmente il problema dell'apparente incompatibilità tra l'"eterno presente della conoscenza infallibile di Dio" e "l'accadere futuro e contingente di un evento"¹⁴. L'evento, infatti, è futuro solo dal nostro punto di vista, "tantum secundum quid", potremmo chiosare; non è futuro 'simpliciter',

bedrock of the theological tradition at Vienna. Henry Totting of Oyta, Henry of Langenstein, and Lambert of Geldern repeated them. They rejected both John of Mirecourt and Thomas Bradwardine. The God of the Viennese did not lie and did not sin. These were not even theoretical possibilities».

¹³ DUNS SCOTUS, *Lectura* I d. 39 n. 23-24 (IOANNES DUNS SCOTUS, *Opera Omnia*, XVII, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1966, p. 486-487): «Alia est opinio, quae sic ponit certam cognitionem Dei de futuris contingentibus: [...] aeternitas est simul cum toto tempore et cum omnibus quae fluunt in tempore, ita quod totum tempus [...] est praesens aeternitati. [...] et ita quae successive sunt in tempore, simul secundum eorum existentiam actualem sunt praesentia Deo et aeternitati».

¹⁴ Su questo complesso problema si vedano Richard CROSS, *Duns Scotus on Eternity and Timelessness*, in *Faith and Philosophy*, 14.1 (1997), 3-25; Harm J. M. J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God: Thomas Aquinas on God's foreknowledge and irresistible will*, Thomas Instituut - Peeters, Utrecht-Leuven 1998.

perché non è tale per Dio¹⁵. È vero che Duns Scoto, tanto in *Lectura* quanto in *Ordinatio*, interviene su questa problematica, rispondendo a una precisa opinione che attribuirebbe la conoscenza certa degli eventi (passati, presenti e futuri) proprio al fatto che Dio è fuori dal tempo, ma la risposta di Duns Scoto attacca solo un aspetto della questione: il fatto cioè che, dal punto di vista della *causalità divina*, l'equipollenza tra l'istante eterno in cui Dio conosce un fatto e l'essere presente (in quanto esistente) di quel fatto all'eternità divina rendono il fatto stesso 'non più causabile da parte di Dio', conducendo ad un esito bizzarro, e cioè che Dio non potrebbe creare più nulla *ex novo*¹⁶.

In realtà, tuttavia, nella critica scotiana non viene minimamente toccato il problema che ho sollevato in precedenza, riassumibile nell'interrogativo: la conoscenza divina di qualcosa impatta necessariamente sull'esistenza determinata di quella cosa, se quella 'cosa' è – appunto – una volontà la cui essenza è quella di “agire in molteplici modi” e auto-determinarsi? Duns Scoto sbilancia la risposta dal lato dell'eternità creatrice di Dio, domandando proprio se Dio conosca in maniera

¹⁵ Sotto questo aspetto, e non riferendomi certo a questo tipo di soluzione come quella 'boeziana' o 'tomista', mi sembra che l'atemporalità divina possa giocare un ruolo significativo per la comprensione del problema della contingenza anche nel pensiero di Scoto. Cf. MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, p. 18: «Il suffit de comprendre le status atemporel de Dieu pour se rendre compte que son rapport au monde des événements temporels ne peut pas être une relation de prescience. Il s'agit donc d'une solution métaphysique au problème de la prescience. Si l'on comprend de façon exacte la nature divine, on se rendra compte que Dieu est omniscient mais qu'il n'y pas pour autant de prescience divine, donc pas de problème de la prescience divine, parce que la prescience porte sur le futur, tandis que rien n'est futur par rapport à Dieu». In effetti proprio la capacità dialogica del rapporto tra intelletto e volontà divina, unitamente alla capacità sincronica della volontà, sembra tendere all'esclusione della temporalità sia dal dominio divino (scontato), sia da quello creato, quantomeno per quanto concerne la perfezione vera e propria dell'attività volitiva, 'atemporale' nella misura in cui istantaneamente e simultaneamente rivolta a molteplici esiti possibili.

¹⁶ DUNS SCOTUS, *Lectura* I d. 39 n. 28 (XVII 487): «Si omnia futura essent praesentia Deo secundum eorum actualem existentiam, impossibile esset Deo causare aliquid de novo: nam illud quod secundum suam actualem existentiam comparatur Deo ut praesens, comparetur ei ut causatum, non ut causandum (quia tunc non ut praesens); igitur si futurum contingens secundum suam actualem existentiam comparatur Deo, non causabit futurum contingens nisi bis causet idem».

certissima “le cose future in quanto sono da creare”¹⁷, ma non specifica affatto chi sia il ‘soggetto’ creatore, o meglio, lo intende esclusivamente come Dio, e non pone il quesito dal punto di vista della “possibilità attiva dell’oggetto” (è proprio vero che tutto ciò che è eternamente conosciuto si deve anche realizzare?). Al più, volendo comunque ammettere che la creazione divina sia ‘necessitata’ dalla sua logicamente anteriore conoscenza¹⁸, avremmo alcuni casi di enti “elevabili al quadrato”, quelli cioè per i quali, oltre alla creazione effettiva della loro esistenza (che non è in loro potere), si apre costantemente il dominio dell’azione (che è invece costantemente in loro potere, dipendendo esclusivamente dalla determinazione della loro volontà), di cui essi rappresentano la causa efficiente ed attiva. In questo punto, pertanto, il Sottile non tocca minimamente il problema della determinazione di una volontà creata, tanto che sacche “di libertà e contingenza” possono e devono essere mantenute all’interno e al di fuori dell’essenza divina.

Alla domanda, quindi, iniziale (la conoscenza pre-determina l’esistenza?), non è necessario rispondere in modo esclusivamente affermativo, perché altrimenti verrebbero indotte alcune non trascurabili limitazioni già all’interno dell’essenza divina. In primo luogo, tutte le idee divine, di tutti i possibili (che sono eternamente presenti all’intelletto divino, in quanto conosciute, e possono essere eternamente oggetto di volizione divina), dovrebbero essere immediatamente realizzate (dando piena espressione al principio di pienezza, e riducendo Dio ad una causa necessaria, forse con alcune, eccessive, somiglianze legate alla sovrabbondante ricchezza dell’Uno neoplatonico, dal quale sgorgano tutte le infinite possibilità per il semplice tramite della sua sovrabbondanza ma non tramite lo Spirito/volontà); in secondo luogo ritorna il problema precedente: la conoscenza divina della determinazione della volontà di un ente creato, impatta necessariamente sulla stessa determinazione trasformandola in una *pre*-determinazione? Se è così, sparisce *eo ipso* la libertà, e della contingenza non c’è più traccia.

¹⁷ DUNS SCOTUS, *Lectura* I d. 39 n. 29 (XVII 487): «Quaero quomodo Deus cognoscit contingentia futura ut creanda sunt, aut certitudinaliter ea sic cognoscit aut non?».

¹⁸ Problema che comunque è disinnescato in partenza dalla complessa teoria scotiana degli istanti di natura e della co-eterna produzione delle idee divine ad opera dell’intelletto di Dio, a cui si applica poi la determinazione libera della sua volontà. Cf. *infra*, nota 50.

In linea teorica, dunque, la convergenza tra “conoscenza eterna” e “esistenza necessaria delle cose conosciute” non è affatto scontata come appare a prima vista, e non è neppure auspicabile, perché altrimenti il futuro sarebbe già scritto e, di fatto, svolgibile in maniera esclusivamente lineare, come unica serie possibile di eventi, del tutto affine alla causalità naturale. Il futuro, al contrario, deve essere metafisicamente aperto, e la conoscenza divina non ‘blindata’ ad un rigido determinismo (“sicuramente accadrà il fatto *x*”), ma più aperta a contemplare i molteplici esiti possibili dell’agire di creature razionali dotate di intelletto e volontà¹⁹. Ecco perché, ritengo, la struttura della potenza logica scotiana è così importante, come vedremo: perché essa fornisce la cornice metafisica all’interno della quale garantire la possibilità stessa dell’agire contingente. Se, tra l’altro, così non fosse, una domanda si levarebbe istantaneamente: perché esistono due principi operativi, l’intelletto e la volontà²⁰ e non ve n’è uno solo? Quest’ultimo interrogativo è molto fertile, perché il discorso sulla contingenza delle cose si unisce indissolubilmente (e qui sì, in maniera necessaria) alla presenza di una potenza attiva, capace di suscitare effetti determinati, in una modalità però particolare: non pre-determinata, come quella dell’intelletto (che, ad esempio, riconoscendo una verità, non può non-riconoscere la tale verità), bensì in una modalità libera, che consente di agire, in qualsiasi momento temporale, con una ‘sorgiva’ determinazione, che non è affatto pre-determinata (nelle ragioni del tempo anteriore), e si muove sempre su binari molteplici.

Abbiamo così ri-guadagnato la nostra distinzione originaria tra ‘determinazione’ e ‘pre-determinazione’, giacché l’intelletto è, per così dire, “pre-determinato” dall’oggetto conosciuto: (1) non lo crea ma lo ‘intercetta’, e (2) una volta conosciuto, non può non averlo conosciuto; la volontà, al contrario, pur (1) ‘intercettando’ come un dato l’oggetto, (2)

¹⁹ E infatti, DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 51 (ed. Commissio Scotistica, XVII, p. 496): «Si ponitur voluntatem esse tantum in uno instanti, libere vult, et non libere vult nisi quia potest nolle».

²⁰ DUNS SCOTUS, *Lectura*, I, d. 39, q. 1-5, n. 42 (ed. Commissio Scotistica, XVII, p. 492): «Deus autem est movens per intellectum et voluntatem (et si ponitur aliqua alia potentia ut potentia in Deo executiva, illa non potest esse causa contingentiae, quia illa uniformiter se habet; unde illa non producit nisi praecedente actu intellectus et voluntatis); oportet igitur inquirere causam contingentiae in entibus ex parte intellectus divini vel eius voluntatis».

trasforma la propria strutturale indeterminazione nella auto-determinazione all'agire (o al non-agire) nei riguardi di questo o di qualsiasi altro oggetto²¹. E così l'importanza della distinzione formale tra le potenze dell'anima – intelletto e volontà, potenze che sono peraltro presenti anche in Dio – conduce a meditare attentamente sul “riduzionismo metafisico” di un Guglielmo di Ockham²², che tende – forse per eccessivo desiderio di semplificazione metafisica – ad annullarla (Ockham, infatti, attacca Duns Scoto e attacca anche Guglielmo di Alnwick che difendeva Duns Scoto a proposito della distinzione formale intelletto/volontà)²³. Si tratta ovviamente, beninteso, di una provocazione, che però intende aprire al vero cuore del discorso: la riflessione metafisica, condotta con passione ed esplicita ammissione del terreno, complesso, sul quale ci si muove, è estremamente fertile per incasellare e ordinare tutta una galassia di plessi concettuali, di cui la contingenza ne rappresenta uno tra i principali e per nulla legato a singole figure della storia della filosofia (di cui Duns Scoto rappresenta comunque un vertice).

2. Duns Scoto, il possibile e la contingenza

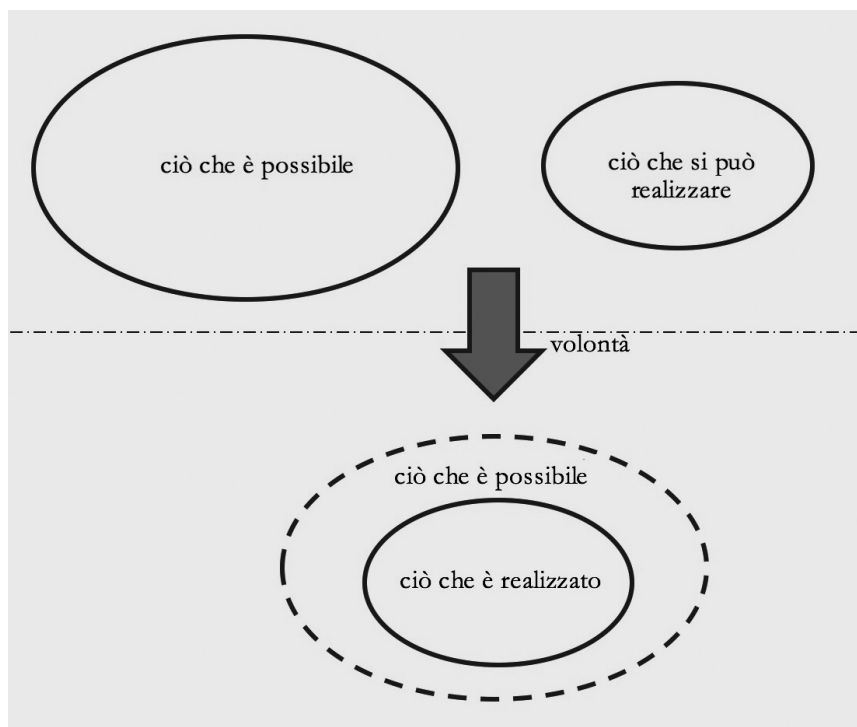
A questo punto, possiamo entrare nel vivo del discorso, per enfatizzare il quale vorrei muovere da un rilievo: considerando l'espressione “tutto ciò che è possibile deve anche essere realizzato” (si

²¹ Vale la pena notare che la necessità dell' anteriorità della conoscenza rispetto alla volizione non è affatto una verità assoluta come si tende a pensare. Il francescano Giovanni da Ripa fornisce, a tale proposito, una teoria di grandissima originalità e significanza. Cf. Andrea NANNINI, *Power, Transcendence, and the Trinity: The Formal Distinction between the Will and the Intellect in John Ripa*, forthcoming.

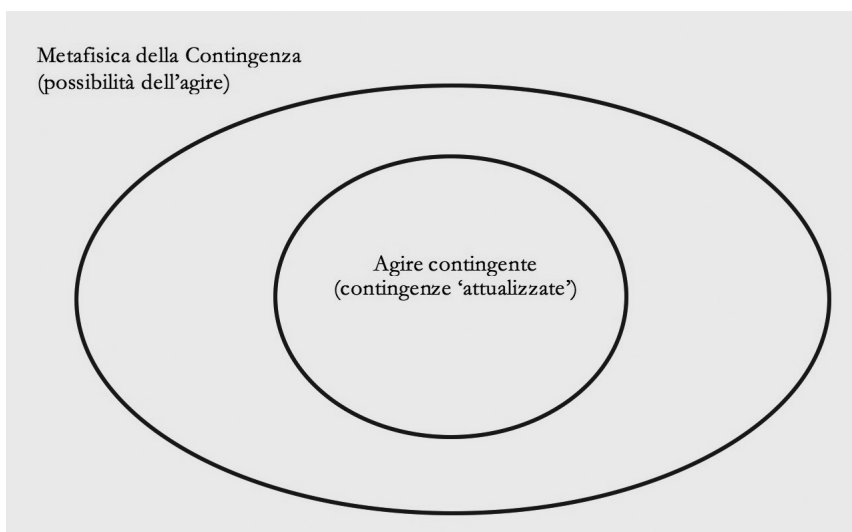
²² GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, d. 2, q. 1, (*Opera Theologica*, vol. II, p. 34): «Ad primam rationem pro illa opinione dico quod distinctio emanationum divinarum non praesupponit distinctionem principiorum elicitorum, nec ex natura rei, nec distinctionem rationis; sed sicut videmus in creaturis quod idem principium totaliter est principium elicitivum diversorum, ita est in divinis».

²³ GUILLELMUS DE OCKHAM, *Scriptum in librum Primum Sententiarum, Ordinatio*, d. 2, q. 1, (*Opera Theologica*, vol. II, p. 34-49); per la posizione di Alnwick, si faccia riferimento a GUILLELMUS DE ALNWICK, *Quaestiones disputatae de esse intelligibili et de Quodlibet*, ed. A. Ledoux, Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1937, p. 201-249.

tratta di un'opzione implicita se accettiamo ancora la convergenza tra conoscenza eterna di Dio e accadere connesso degli eventi futuri, che annulla la differenza tra il possibile e il necessario), essa si può facilmente trasformare in una domanda: tutto ciò che è possibile, deve anche essere realizzato? O, per rendere meglio il punto: "è necessario che tutto ciò che è possibile debba anche essere realizzato?". Al di là delle due modalità di esistenza (possibile/necessario), che una risposta affermativa annullerebbe istantaneamente, a mio giudizio la risposta alla domanda è un secco 'no', e proprio questa domanda invita a porre il problema della contingenza da un punto di vista particolare, che si somma alla prospettiva "dell'azione" menzionata in precedenza: la contingenza può essere considerata come un sottoinsieme di un insieme più vasto (come sottoinsieme del possibile), e la volontà può essere vista come l'attore che traspone qualcosa dall'insieme più grande a quello più piccolo (attualizzazione di alcuni possibili).



Se la contingenza è, infatti, un sottoinsieme del possibile, il vero quesito diventa: chi sceglie quali possibilità attualizzare? E allora, ragionare su di una metafisica della contingenza significa dare il più ampio spazio possibile al concetto di 'libertà'²⁴, e a sua volta ciò implica una doppia urgenza: la prima è che l'insieme delle – chiamamole così – “contingenze effettivamente attualizzate” deve essere decisamente più piccolo dell'insieme delle “contingenze solo possibili”; la seconda è che ci vuole per forza un effettore o un attore che trasponga dal possibile all'esistente ciò che si trova nell'insieme più vasto, attualizzandone alcune possibilità. La realtà, quindi, vale la pena di affermarlo, è necessariamente un prodotto della volontà, e questo approccio annulla in partenza qualsiasi forma di necessitarismo.



Questa lettura richiede due ulteriori guadagni: 1) la fondazione metafisica dell'*agire* contingente di una causa libera (in altre parole:

²⁴ Orlando TODISCO, *Giovanni Duns Scoto filosofo della libertà*, Edizioni Messaggero, Padova, 1996, p. 9: «Scoto ripensa l'autonomia della ragione e del mondo nel quadro della metafisica della contingenza. Egli entra nel dibattito spostando l'accento dalla metafisica dell'*actus essendi* alla metafisica dell'essere contingente che richiama per un verso l'assoluta libertà creatrice di Dio e per l'altro la libertà dell'uomo».

come fa una causa seconda a operare in maniera contingente?); 2) la fondazione metafisica della *contingenza* in quanto tale (in altre parole: che struttura metafisica deve avere l'essere, per poter includere l'espressione della contingenza?). Si noti, in entrambi i casi, che 'fondare' – in questo contesto – non equivale a 'dimostrare' l'esistenza della contingenza – che è scontata, ed è un fatto – ma a 'giustificare' da un punto di vista metafisico sia la ragione in virtù della quale possono esistere esseri che operano in maniera libera e contingente, sia la struttura che il tessuto metafisico della realtà deve possedere per consentire all'agire contingente di esseri liberi di trovare piena espressione.

1. La fondazione metafisica dell'agire contingente è relativamente semplice, ed è uno degli oggetti di indagine della distinzione seconda di *Lectura e Ordinatio*, libro I: una causa seconda quale l'uomo può agire in maniera contingente se e soltanto se la causa prima opera in maniera contingente²⁵; si tratta di una semplice consequenzialità fondativa metafisica (la perfezione del *post* richiede la maggior perfezione dell'*ante*; se l'*ante* è anche il fondamento metafisico del *post*, tutte le perfezioni sono originariamente contenute nell'*ante*, metafisicamente più nobile). Al di là del discorso scotiano sull'ordinamento essenziale delle cause²⁶, l'assunto metafisico implicito è ancora oggi 'emozionante': agire in maniera libera e contingente²⁷ è una perfezione a tutti gli

²⁵ *Ordinatio* I d. 2 n. 80-81 (II 176-177): «Quaelibet causa secunda causat in quantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet alia necessario movetur et quidlibet necessario causatur; igitur si aliqua causa secunda contingenter movet, et prima contingenter movebit, quia non causat causa secunda nisi in virtute primae causae in quantum movetur ab ipsa. [...] Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter».

²⁶ Per il quale si può fare riferimento anche al *Tractatus de primo principio*, in IOANNES DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, ed. M. Müller, Herder, Freiburg Brisgoviae 1941; tr. it. in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, P. Porro cur., Bompiani, Milano 2008.

²⁷ Sulla distinzione tra 'libertà' e 'contingenza' si faccia riferimento a quanto osserva Guido ALLINEY, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello Scotismo del primo '300*, in *Veritas*, 50.3 (2005) 95-108, in particolare 96-97: «La libertà non implica la contingenza. La libertà qualifica a livello essenziale una potenza, mentre la contingenza caratterizza intrinsecamente le azioni della potenza che possono essere prodotte altrimenti, o non essere prodotte. In altre parole, mentre "libe-

effetti, e disporre di una metafisica come scienza – l'espressione non è casuale perché Kant, che non disporrà più di una metafisica come scienza, dovrà fare rientrare dalla finestra quello che cacerà dalla porta (la fondazione metafisica dell'idea di libertà, che diventa un postulato necessario della ragion pratica) – rappresenta l'unico mezzo per inferire la comunicazione o comunicabilità di questa perfezione dalla Causa Prima al creato²⁸. L'uomo può agire in maniera libera se e soltanto se Dio agisce in maniera libera. È possibile, tutt'oggi, considerare la riflessione medievale come uno dei vertici del pensiero metafisico di ogni epoca: al di là dello stretto legame con la teologia e con il contenuto rivelato, la presenza di una potente riflessione metafisica (subordinata alla teologia, ma preordinata alle scienze, in termini di nobiltà) garantiva al pensiero medievale l'ancoraggio di tutta una serie di strutture (la libertà, la contingenza, il rapporto tra il creato e il creatore, il rapporto tra il finito e l'infinito, per citarne alcuni) nella radice più profonda dell'Essere: il suo Fondamento, Dio. Un mondo che si è accartocciato sulla dimostrabilità più o meno empirica di ciò che si esperisce ha sicuramente il pregio di aver iper-potenziato settori specifici del sapere, al prezzo però della perdita di un'organicità e di una stratificazione nobilitaria dello scibile che poteva (e potrebbe ancora) conferire una dimensione di senso di cui il nostro tempo va terribilmente e disperatamente alla ricerca.

2. La fondazione metafisica della contingenza è una implicazione necessaria della prima opzione: per consentire l'espressione dell'agire contingente, l'intero tessuto metafisico della realtà deve essere cucito in modo tale che la sua orditura supporti una molteplicità di opzioni, non tutte necessariamente attualizzate. Ancora una volta è Dio a rappre-

ro" è il modo di *essere* della volontà, "necessario" o "contingente" indicano il modo di *agire* della potenza. Per questo motivo, non è conseguente che una potenza libera agisca contingentemente: il passaggio richiede una giustificazione metafisica». Si noti, per l'appunto, il mio tentativo di fondare metafisicamente l'agire della potenza libera nella trama costitutiva dell'essere in quanto tale.

²⁸ I tempi sembrano opportuni per un ravvivato interesse verso l'intuizione metafisica, tanto che Kenneth Rose dedica un volume al tema del superamento del rifiuto kantiano dell'intuizione intellettuale. Cf. Kenneth ROSE, *Reviving Intellectual Intuition in Metaphysics. Contemplative Philosophies and Being*, Bloomsbury, New York 2024, in particolare il capitolo 5.

sentare questo fondamento (e non potrebbe essere altrimenti): esiste infatti una differenza tra idee di cose possibili e idee di cose future (*sunt ideae possibilium sicut futurorum*), la cui ragione affonda le radici nella volontà divina²⁹ (ed ecco che, implicitamente, ritorna l'accento sull'importanza di una distinzione formale tra i principi produttivi all'interno dell'essenza divina, che deve essere preservata a ogni costo). È infatti la volontà che, con il suo atto, determina la natura di futuro reale (che si realizzerà) nella sua distinzione da semplice futuro possibile (che si può realizzare, ma non è detto che lo sia); l'onni-estensività della conoscenza divina non viene minimamente intaccata da questa operazione volitiva, perché si estende ad entrambe le modalità esistentive (possibile/attualizzato) demandando alla volontà il compito di operare la scelta. Si tratta di un punto estremamente rilevante, ed effettivamente è possibile osservare, anche se solo *en passant*, come il secolare Enrico di Harclay, attivo pochi anni dopo il Sottile, riprenda una distinzione del tutto simile a quella proposta da Duns Scoto e proprio in riferimento alle idee divine (in questo punto, peraltro, Harclay sta rispondendo alla proposta di Tommaso d'Aquino): fattibile e non fattibile non sono caratteri essenziali alle idee divine, ma sono determinazioni esteriori conferite da un atto preciso della volontà divina, che ne attualizza alcune e non ne attualizza altre³⁰.

²⁹ *Ordinatio* I d. 39 n. 7 (VI 407): «Praeterea, eodem modo sunt ideae possibilium sicut futurorum, quia ista differentia "*possibilium non futurorum*" a *futuris* non est nisi per actum voluntatis divinae; ergo idea futuri non magis repraesentat ipsum de necessitate futurum inesse quam idea possibilis»; corsivo mio.

³⁰ HENRICUS HARCLAY, *In primum librum Sententiarum*, d. 36, q. 2, n. 38, in A. NANNINI, *Henry of Harclay: God's knowledge and divine ideas* (I Sent., dd. 35-36), in corso di pubblicazione: «Ostendo quod *factibile et non factibile non distinguit rationem ydaearum*, nam tunc res aliqua possibilis <esset>, quia cum non esset non habet eandem ydaeam quam haberet si esset, <et> non habet eandem ydaeam quam haberet si esset futura. Consequens falsum: sola enim voluntas divina non causat ydaearum <sed res>, quia prius cognoscuntur res in ydaeis suis quam cadat super illas voluntas divina ut fiant vel non fiant. Probatio istius: nam rem habere ydaeam in mente divina est simpliciter necessarium; sed voluntatem enim velle eam esse vel non esse non est necessarium, et necessarium non dependet a contingentibus; igitur ista res non haberet aliam ydaeam quam nunc habet si esset factibilis»; corsivo mio.

3. L'opinione di *Ordinatio* I d. 39 sulla contingenza

La determinazione libera della volontà è dunque *una* chiave della contingenza. Ma oltre alla sua determinazione, sono necessarie la presenza stessa di una volontà (attore) e il darsi di una matrice di possibilità (il palcoscenico) che consenta l'esistenza di una realtà contingente. L'analisi scotiana del problema della contingenza presenta pertanto una doppia urgenza: 1. comprendere in che modo la contingenza si trovi negli enti, e di fatto significa capire come è possibile spiegare l'agire contingente di enti determinati; 2. comprendere in che modo tale contingenza sia compatibile con la certezza e l'immutabilità della conoscenza divina³¹, punto che cerca di risolvere la problematica iniziale circa l'apparente inconciliabilità tra la conoscenza divina eterna e infallibile e la contingenza degli eventi.

3.1. *La contingenza negli enti è evidente e manifesta*

Ho più volte brevemente accennato al fatto che la contingenza è come una sorta di “dato di fatto”. Essa è un'opzione originaria, e non ci sono vie intermedie: o si ammette, o si nega. La metafisica di Duns Scoto ha, però, almeno un asso nella manica per individuarne con precisione lo spazio, tramite le proprietà disgiuntive dell'essere. L'intera disgiunzione, in quanto tale (contingente/necessario; finito/infinito), rimane così ‘attinente’ o ‘immediata’ all'essere (*ens*), che non può essere usata per dimostrare l'*ens* in quanto tale (o, viceversa, l'essere non può fungere da medio per dimostrare la loro stessa esistenza); uno dei due membri della disgiunzione, tuttavia, è inevitabilmente “meno nobile” nella sua natura rispetto all'altro, e conduce immediatamente a inferire la necessaria esistenza dell'altro³². Per fare un esempio: se riscontriamo (grossolanamente in modo empirico) l'esistenza di enti finiti e creati,

³¹ *Ordinatio* I d. 39 n. 9 (VI 413): «Circa solutionem istarum quaestionum sic procedendum est: primo videndum est quomodo contingentia sit in rebus, et secundo qualiter cum hoc stet certitudo et immutabilitas divinae scientiae de eis».

³² *Ordinatio* I d. 39 n. 13 (VI 414): «In passionibus autem disiunctis, licet illud totum disiunctum non possit demonstrari de ente, tamen – communiter – supposito illo extremo quod est minus nobile de aliquo ente, potest concludi aliquod extremum quod est nobilius de aliquo ente».

sarà necessario inferire l'esistenza dell'ente infinito che ne rappresenta la causa; allo stesso modo, se riscontriamo l'esistenza di enti contingenti, sarà necessario inferire l'esistenza di un essere necessario (che tra l'altro ne rappresenta il fondamento).

L'ammissione della contingenza è però anche vincolata ad un rilievo non così banale come all'apparenza potrebbe sembrare: poiché dei due membri delle proprietà disgiuntive dell'essere uno solo (l'imperfetto) è tale da richiedere necessariamente l'altro (il più perfetto), l'esistenza della sola necessità (nella disgiunzione necessario/contingente) non potrebbe in alcun modo condurre ad inferire l'esistenza della contingenza, che non gli risulta affatto preordinata. Pertanto, anche da questo punto di vista la scelta è radicale: o si ammette la contingenza come un dato di fatto (e si apre poi il problema della sua connotazione metafisica), o non c'è verso di inferirla da qualcosa di altro. La questione è terribilmente – e anche incredibilmente – simile all'opzione kantiana: o si ammette la libertà come un postulato della ragion pratica, o non c'è alcun modo di dimostrare (empiricamente o tramite categorie intellettuali riempite da un dato empirico) la sua esistenza necessaria. Questo insieme di rilievi è fertile per evidenziare un aspetto ben preciso: la metafisica non è equiparabile ad una scienza al pari delle altre; esistono, o possono esistere, in campo metafisico una serie di oggetti la cui esistenza è innegabile, ma che non possono essere 'dimostrati' dal punto di vista di un altro ente, di potenza solo finita, che non ne rappresenta la causa³³. Effettivamente, ritenere che la logica umana e le categorie finite e limitate del pensiero umano pos-

³³ Si veda, a tal proposito, Maria José GARCÍA-ENCINAS, *The Role of Intuition in Metaphysics*, in *Teorema*, 34.3 (2015) 79-99, che accenna anche alla questione dell'indimostrabilità empirica della contingenza, in particolare a p. 86: «The true reason why necessity must be known *a priori* is that no instance of empirical knowledge can provide for the *modo* of reality. Empirical generality cannot provide necessity: no matter how many crows you count, although you may come to know empirically their actual number, you can never how many there *must* be. Neither can any empirical fact provide for contingency: you count twenty crows, but neither the result, nor your counting itself, will tell you that there could have been fewer, or more, or none. Empirical knowledge provides you with facts; but it cannot tell you whether those facts are contingent or not. So, if some facts are also modal in character, if modal knowledge is possible at all, knowledge of their *modo* must be *a priori*».

sano esaurire l'Essere, è una presunzione decisamente compromettente per un pensiero genuinamente metafisico. Lungi dal rappresentare una vulnerazione dell'intelletto, questa urgenza metafisica ratifica piuttosto l'importanza di un sapere che va bene al di là dei confini della ragione naturale e della dimostrabilità *tout court*. La metafisica, in altre parole, ha bisogno di intuizione, prima e più che di deduzione!

3.2. *La contingenza negli enti è causata da Dio*

Quello che si può fare a livello razionale, è ragionare intorno alla contingenza, una volta che se ne è 'intuita' la necessità metafisica. Essa rappresenta di fatto una verità di per sé manifesta – «supposito tamquam manifesto vero quod aliquod ens est contingens»³⁴. Ed effettivamente riscontriamo, grossolanamente, che almeno le scelte della volontà sembrano libere, e gli effetti da essa determinati, contingenti. Al di là del fatto che ciò può avvenire, però, solo perché già la Causa prima opera in maniera contingente, come avviene effettivamente l'«agire contingente» di un essere?

Siccome il fondamento ultimo dell'agire contingente rimane l'essenza divina, sarebbe tecnicamente opportuno muovere direttamente da qui. Per indagare la modalità in cui la volontà divina può agire in maniera contingente, però, Duns Scoto prende le mosse dalla volontà creata, che – in un cosmo metafisicamente ordinato a partire dalla Causa Prima – ne ricalca inevitabilmente alcune strutture³⁵. Prendere

³⁴ *Ordinatio* I d. 39 n. 13 (VI 415). Si faccia riferimento anche a DUNS SCOTUS, *Tractatus de primo principio*, n. 56, in GIOVANNI DUNS SCOTO, *Trattato sul primo principio*, p. 146: «Aliquid causatur contingenter; igitur prima causa contingenter causat; igitur volens causat. Probatio primae consequentiae: quaelibet causa secunda causat inquantum movetur a prima; ergo si prima necessario movet, quaelibet necessario movetur et quidlibet necessario causatur. Probatio secundae consequentiae: nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel concomitans voluntatem, quia quaelibet alia agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter».

³⁵ Cf. ALLINEY, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica*, p. 97: «Il concetto di "libertà" si predica in maniera univoca di Dio e dell'uomo. Per Scoto anche la volontà in quanto perfezione dell'essere è un trascendentale: questo significa che la definizione formale della volontà si pone precedentemente alla distinzione modale fra essere finito ed essere infinito, e deve essere comune ai due modi dell'essere.

le mosse dalla volontà creata, per quanto più semplice e immediata, non è una mossa casuale: l'individuazione di un triplice livello di libertà – atti, oggetti, effetti – all'interno della volontà creata (di cui solo il secondo è segno di perfezione) è in realtà funzionale a fare meglio emergere la specificità della volontà divina, che è priva del primo modo in cui si può intendere la libertà, e può direzionarsi immediatamente a oggetti opposti senza la 'temporalità' o 'successione' potenzialmente legata alla presenza di atti opposti.

3.2.1. *Teoria delle libertà della volontà*

La nostra volontà può dirsi libera in tre modi:

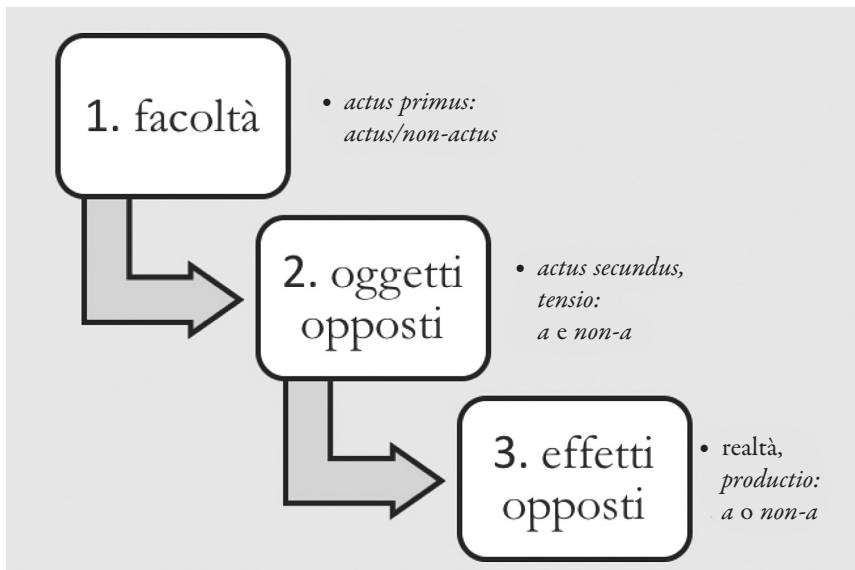
- a. In quanto atto primo (ossia in quanto 'facoltà'), è libera verso *atti opposti*
- b. In virtù della libertà verso quegli atti, è anche libera verso gli *oggetti opposti* nei quali può tendere
- c. In virtù di quegli oggetti opposti è, infine, libera anche verso gli *effetti* che è in grado di produrre³⁶

È molto importante notare una specifica consequenzialità che struttura con precisione i tre livelli: tale consequenzialità si dà tra (1) facoltà in quanto sostrato metafisico, (2) tensione in quanto capacità percettivo-operativa, ma non ancora produttiva, della facoltà, e (3) produzione effettiva di qualcosa di esterno, causata da 1 e 2. In altre parole, 1. la convergenza tra "atto primo" e "atti opposti" (es. amare/odiare) o "agire/non-agire" (agire/non agire affatto), caratteristica del primo livello, implica una mutevolezza e una temporalità della volontà che, in istanti di tempo diversi, può agire diversamente o non agire affatto. Per non confondere questo piano con il livello successivo trasporrei l'idea di una distinzione tra "agire/non-agire" nella distinzione "accesa/spenta": se è 'accesa' può emettere una forma di causalità attiva; se è 'spenta'

Mentre in Dio la volontà si mantiene al livello di perfezione pura, nella creatura ciò non accade: la volontà umana dunque è libera come quella divina, ma non altrettanto perfetta».

³⁶ *Ordinatio* I d. 39 n. 15 (VI 417): «Dico quod voluntas, in quantum [a] est *actus primus*, libera est ad *oppositos actus*; libera etiam est, mediantibus illis actibus oppositis, [b] ad *opposita obiecta* in quae *tendit*, et ulterius, [c] ad *oppositos effectus* quos *producit*».

è del tutto inerte; nel caso di Dio il problema non si pone perché la sua volontà è eternamente volente per mezzo di un unico atto di intensità infinita, e quindi non può essere ‘spenta’. 2. La “tensione della volontà” verso “oggetti opposti”, caratteristica del secondo livello, implica invece che, una volta che la volontà è ‘desta’ (e quindi già ‘operativa’, anche se non ancora ‘produttiva’), si può indirizzare simultaneamente verso due oggetti opposti e contraddittori (a e $\text{non-}a$) per mezzo di un’unica tensione, proprio perché l’essere “formalmente operativo” non implica ancora l’essere “effettivamente produttivo”. 3. La “produzione” di “effetti opposti”, infine, caratteristica del terzo livello di libertà, implica che l’effettiva determinazione della volontà – che ha selezionato uno solo degli oggetti opposti – attiva una produttività “*ad extra*” che concretizza l’esistenza dell’effetto corrispondente (a o $\text{non-}a$; sottoinsieme dell’oggetto precedentemente volibile). È solo in questo terzo livello che l’operatività della volontà (2), garantita nella sua sussistenza proprio dall’esistenza stessa della facoltà-volontà (1), genera un effetto reale e distinto dalla volontà (3); *ergo*: sussistenza metafisica $\rightarrow$ operatività pratica $\rightarrow$ generazione di effetti.



Duns Scoto ritiene che la perfezione della libertà non si collochi nel primo livello (libertà verso atti opposti), perché qui è implicita

una certa passività della volontà, nonché la mutevolezza conseguente alla possibile successione temporale di stati, volere o non volere; il terzo livello di libertà, invece, non coincide con il secondo, proprio perché *prima* di produrre un effetto qualsiasi, la libertà esprime sé stessa – al massimo grado della sua perfezione – attraverso la tensione *istantaneo-simultanea* verso oggetti opposti, alla quale tensione segue poi l'effettiva produzione di qualcosa. Ed è a questo secondo livello – libertà verso oggetti opposti – che si esprime appieno la perfezione della libertà, perché è qui che essa può tendere verso le cose che sono per natura gli oggetti della potenza-volontà: essendo *tutte* le cose “oggetti potenzialmente volibili”, la libertà della nostra volontà è massima proprio quando si esprime in direzione di qualsiasi oggetto attraverso una *tensione* simultanea – non ancora *produzione* – verso “cose molteplici/gli opposti della contraddizione” (secondo livello)³⁷, dalla quale discenderà poi l'effettiva realizzazione (effetto, terzo livello) di un singolo oggetto voluto. In aggiunta, poi, Duns Scoto rimarca – ed è tratto eminentemente metafisico – che solo in virtù della potenza ‘finita’ della volontà creata essa è anche limitata a poter abbracciare diversi oggetti attraverso atti opposti; la volontà divina, al contrario, in virtù della sua infinita perfezione, è in grado di indirizzarsi simultaneamente verso infiniti oggetti attraverso l'unico atto della sua volontà, e ciò esclude la necessità della temporalità nel dominio dell'essenza divina e costringe a legare la perfezione della volontà non alla produzione degli effetti (conseguenziale), né alla presenza di atti opposti (preordinata solo nel dominio della temporalità), ma necessariamente alla tensione verso oggetti opposti.

Ci sarebbe da notare un possibile problema: non è detto che i due livelli (atti opposti/oggetti opposti), per quanto conseguenziali, siano perfettamente sovrapponibili; o meglio: atti opposti potrebbero non implicare i medesimi oggetti opposti. Volere e non-volere (atti

³⁷ *Ordinatio* I d. 39 n. 15 (VI 417): «Media autem libertas, ipsa est sine imperfectione (immo necessaria ad perfectionem), quia omnis potentia perfecta potest tendere in omne illud quod est natum esse obiectum talis potentiae; ergo voluntas perfecta potest tendere in omne illud quod natum est esse volibile. Libertas ergo sine imperfectione – in quantum libertas – est ad opposita obiecta in quae tendit, cui ut sic, accidit ut oppositos effectus producat».

opposti) non implicano necessariamente soltanto volere- x o non-volere x , perché la volontà preserva anche la possibilità di non agire affatto (*non-velle*), e, in aggiunta, non è necessario che il non-volere x coincida con il volere non- x : il volere non- x è un deliberato “annichilimento volitivo” di x , mentre il non-volere x potrebbe essere un più morbido “preferire altro”³⁸, oltre che un non-agire. Il discorso ha una sua consistenza anche perché è lo stesso Duns Scoto a confermare che la volontà divina, in virtù della sua infinità, abbraccia con un unico atto tutti i possibili oggetti volibili, e quindi – implicitamente – è la potenza dell’essere a sorreggere l’azione della volontà (l’agire è fondato nell’essere). A meno di intendere il discorso nei termini dicotomici “volontà-infinita: oggetti infiniti”, “volontà creata: alternativa esclusiva tra due contraddittori (x e non- x)”, è tecnicamente possibile che volontà “più intense”, ma non infinite, abbiano accesso a più di una coppia simultanea di scelte. Si tratta di un tema oggetto di una possibile indagine futura.

3.2.2. *Come si raggiungono gli oggetti opposti? Sincronicità e potenza logica: condizione metafisica trascendentale della possibilità dell’esercizio di una causalità di tipo contingente (volontà)*

È certo che alla libertà ‘perfetta’ si accompagna sempre una potenza attiva “verso gli opposti” (indipendentemente da quali e quanti essi siano). La domanda a questo punto diviene: come si raggiungono gli oggetti opposti, visto che la perfezione della volontà (e dunque la libertà) si esprime proprio nel raggiungere questi oggetti? In primo luogo, ma ciò non costituisce problema e non tocca minimamente il problema della contingenza metafisica, è “possibilità di volere *dopo* aver non-voluto”, cioè successione di atti opposti – «...c’è in essa potenza a volere dopo non-volere, o verso la successione di atti opposti»³⁹ – che dipendono dalla sua mutevolezza. Si tratta di quella contingenza di tipo diacronico, imperfetta a giudizio di Duns Scoto, già approfondita da

³⁸ Su questa modalità operativa della volontà, si può far riferimento a Marcela SERAFINI, *La libertà innata. Volontà, amore e giustizia nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Città Nuova, Roma 2024.

³⁹ *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 417): «...est in ea potentia ad velle post non velle sive ad successionem actuum oppositorum».

Dezza⁴⁰, e che rimane ineliminabile dall'imperfezione di una qualsiasi volontà creata.

In secondo luogo, però – *non ita manifesta* – si dà un'altra potenzialità, priva di qualsiasi successione (*absque omni successione*), che Duns Scoto cerca di fare emergere attraverso l'esempio-limite dell'esistenza di una volontà in un singolo istante temporale: se la volontà esistesse soltanto in un singolo istante temporale, in tale istante, la volontà che ha una precisa volizione, non l'ha comunque in modo necessario; se infatti l'avesse in modo necessario, la volontà sarebbe *eo ipso* una causa agente in modo necessario («perciò, semplicemente, la volontà – quando causa – causerebbe in modo necessario»⁴¹); ma la volontà è un principio di azione in modo contingente, cosicché:

per il fatto, dunque, che [la volontà] in questo istante causa questo volere, e in modo non necessario, [lo causa] in modo contingente. Questa potenza è dunque [potenza] della causa “verso l'opposto di ciò che causa” senza successione⁴².

Questa potenza di essere causa, nel medesimo istante temporale, “verso l'opposto di ciò che può causare” – per di più “sine successione”, proprio perché esistente nell'ipotesi di un singolo istante temporale – viene definita nei termini di una “potenza reale”. Parlando di *potenza reale*, in termini di entità, abbiamo a che fare con la *potenza-volontà* (potenza in quanto ‘facoltà’, “potenza attiva”), che è naturalmente anteriore, in quanto atto primo, rispetto a quegli oggetti che sono naturalmente posteriori, in quanto suoi atti secondi (le volizioni e, di conseguenza, gli oggetti tramite esse voluti). La volontà, dunque, come

⁴⁰ E. DEZZA, *Sulle tracce della contingenza. Un percorso attraverso Lectura I, d. 39*, in DEZZA-NANNINI-RISERBATO, *Intorno al futuro*, p. 189-191, nota 1 p. 32: «La volontà vuole in modo successivo *prima* una cosa e *poi* un'altra, in virtù della sua *mutevolezza* (da notare che questo sarà impossibile per Dio)».

⁴¹ *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 418): «Ergo simpliciter voluntas – quando causaret – necessario causaret».

⁴² *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 418): «Ex quo ergo in isto instanti causat hoc velle et non necessario, ideo contingenter. Est ergo haec potentia causae “ad oppositum eius quod causat” sine successione».

atto primo, è quella potenza-facoltà che “emette” la sua causalità, in modo tale che questa non sia necessitata a uno specifico atto secondo, ma contempi strutturalmente la ‘*possibilità*’ di direzionarsi simultaneamente verso entrambi i corni della contraddizione (potendone comunque *effettivamente* selezionare solo uno). E non solo perché la volontà è tecnicamente sempre capace di non-volere, cioè sospendere interamente la propria attività: questa possibilità rimane strutturalmente garantita dalla sua stessa natura intrinseca, caratterizzata dalla modalità di causazione contingente:

e questa potenza, reale, è una potenza di ciò che è naturalmente anteriore (in quanto atto primo) [rispetto] agli opposti che sono naturalmente posteriori (in quanto atti secondi); l’atto primo, infatti, considerato in quell’istante nel quale è naturalmente anteriore all’atto secondo, pone quest’[ultimo] in essere – in quanto suo effetto contingente – in modo tale che, in quanto [a esso] naturalmente anteriore, potrebbe allo stesso modo porre in essere l’altro opposto⁴³.

È evidente che la volontà è una sorta di “micro-mondo” che ripropone, in piccolo, la struttura del “macro-mondo” che è la realtà: essendo quest’ultima un sottoinsieme (contingente) del possibile, è chiaro che la volontà ne rappresenta la controparte attiva e responsabile; la realtà è dunque strutturata per accogliere l’agire contingente della volontà, e l’agire contingente della volontà ha il potere di determinare l’effettivamente esistente come sottoinsieme del più vasto possibile. Questa potenza reale, intesa come la facoltà-potenza (volontà) che è la causa, in modo contingente, dei propri effetti, risulta tuttavia necessariamente concomitante a una struttura ulteriore – una sorta di reticolato metafisico, la condizione trascendentale di possibilità dell’esercizio stesso della causazione contingente del-

⁴³ *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 418): «Et ista potentia, realis, est potentia prioris naturaliter (ut actus primi) ad opposita quae sunt posteriora naturaliter (ut actus secundi); actus enim primus, consideratus in illo instanti in quo est prior naturaliter actu secundo, ita ponit illum in esse – tamquam effectum suum contingentem – quod ut prior naturaliter, posset aequè ponere aliud oppositum in esse».

la volontà – che si è sempre mantenuta sullo sfondo⁴⁴, e che viene ora esplicitata nei termini della nota “*potenza logica*”, inizialmente qualificata come la non-reciproca-ripugnanza dei termini (che sono gli *obiecta opposita* del secondo livello di libertà, quindi: gli estremi, gli oggetti-voluti opposti e contraddittori, *a* e non-*a*). È chiaro che solo la combinazione delle due potenze (logica e reale) consente alla contingenza di esprimere interamente il proprio potenziale, come rilevato correttamente anche da Marcella Serafini⁴⁵.

(a) La potenza reale della volontà, espressa dalla modalità contingente della sua attività (opposta, in questo, alla causazione necessaria dell'intelletto), si esprime nell'equipollenza della sua tensione – simultanea – verso il volere *a* o il non-volere *a*; la volontà, cioè, come *actus primus*, in un singolo istante temporale, si trova nella condizione in cui “vuole *a* e può non-volere *a*”.

(b) Nel medesimo istante, al di là dell'attività volitiva, sono proprio “il volere *a* e il poter volere non-*a*” (che sono gli *opposita*, gli *obiecta* voluti mediante gli *acta secunda* sui quali può cadere l'azione contingente della volontà) a essere legati da una possibilità logica che garantisce la non-ripugnanza o compossibilità (logica, non reale!) dei due opposti: è come una ‘stasi’, indeterminata possibilità della volontà verso la contraddizione ‘oggettuale’ (“*a* e simultaneamente non-*a*”, nei termini di una possibilità che è ‘logica’ nella misura in cui non può essere reale-attuale).

(c) L'azione effettiva della volontà si esprime nella scelta libera, ma contingente nella sua radice, di quale estremo della contraddizione realizzare (possibilità a questo punto reale, non più logica!), che sancisce l'ingresso nel dominio esistentivo – per così dire – dell'*esse existentiae* dell'oggetto voluto, oltre che la ‘necessaria’ presenza della temporalità, nella misura in cui una volta prodotta una volizione in un determinato istante, non è possibile – per quel medesimo istante – produrre la volizione opposta; la volontà, comunque, rimane una potenza reale ca-

⁴⁴ *Lectura* I d. 39 n. 49 (XVII 494): «Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia quod non sibi invicem repugnant, sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re».

⁴⁵ SERAFINI, *La libertà innata*, p. 170: «Ricchezza ontologica della realtà (*potentia logica*) e apertura agli opposti della volontà (*potentia realis*) convergono nella giustificazione dell'ente contingente».

pace, per tutti i successivi istanti temporali, di essere costantemente immersa nel reticolato metafisico della possibilità logica (non-ripugnanza dei contraddittori, *simul* ma non *realiter* [*coniunctim*]), che garantisce proprio la possibilità reale, in ogni singolo istante del tempo, di agire in modo contingente (attualizzazione di uno solo dei contraddittori, *realiter* ma non più *simul* all'altro [*disiunctim*]). Il testo di *Ordinatio* merita attenzione:

(a) Questa potenza reale attiva (naturalmente anteriore a ciò che produce) si accompagna (b) a una potenza logica, che è la non-ripugnanza dei termini. (a) Alla volontà in quanto atto primo, infatti, (b) anche quando produce questo volere, non ripugna il volere opposto: sia perché è una causa contingente, rispetto all'effetto, e pertanto non gli ripugna l'opposto dal punto di vista dell'effetto; sia perché, in quanto è soggetto [che vuole], si rapporta in modo contingente a questo atto in quanto [lo] informa, perché al soggetto non ripugna l'opposto "del proprio accidente in modo accidentale"⁴⁶.

La libertà della volontà è dunque, propriamente, libertà verso oggetti opposti (il secondo livello di libertà), in modo tale che la compossibilità logica tra gli opposti, per il medesimo istante di tempo – *potentia logica*, condizione metafisica trascendentale di possibilità per l'esercizio della causalità contingente – si accompagna all'impossibilità reale tra l'effettiva selezione operata contingentemente dall'*actus primus* (volontà) e il suo opposto-sfumato per quell'istante; rimane sempre una certa compossibilità tra le opzioni opposte, ma a questo punto è compossibilità soltanto *successive*, che contempla cioè la successione temporale e che ci riporta alla concezione *diacronica* della contingenza, che però Duns Scoto sta cercando di superare in virtù di una struttura *sincronica* che fa della potenza logica il fulcro, e che *Ordinatio* ratifica piuttosto esplicitamente:

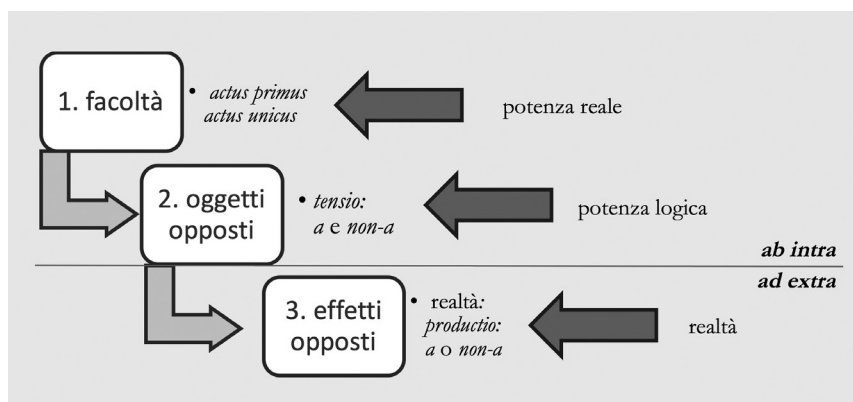
⁴⁶ *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 418): «(a) Hanc etiam potentiam realem activam (priorem naturaliter ipso quod producit) concomitatur (b) potentia logica, quae est non-repugnantia terminorum. (a) Voluntati enim ut actus primus, (b) etiam quando producit hoc velle, non repugnat oppositum velle: tum quia causa contingens est, respectu effectus, et ideo non repugnat sibi oppositum in ratione effectus; tum quia ut subiectum est, contingenter se habet ad istum actum ut informat, quia subiecto non repugnat oppositum sui "accidentis per accidens"».

la libertà della nostra volontà [...] si accompagna tanto a una potenza verso gli opposti dal punto di vista di successione (*ndc*: contingenza diacronica) quanto verso gli opposti secondo il medesimo istante (*ndc*: contingenza sincronica), cioè, in modo tale che uno dei due possa inerir[gli] senza l'altro, così che la seconda potenza è causa *reale* per l'atto, in quanto naturalmente anteriore a quella logica⁴⁷.

3.2.3. *Volontà divina e rappresentazione grafico-concettuale della metafisica della contingenza*

La struttura delineata funziona anche nel caso di Dio, per il quale non c'è però reale alternanza tra atti opposti, benché vi sia, chiaramente, la volontà, se non intesa come "actus primus", quantomeno intesa come "actus unicus". Come abbiamo già accennato, infatti, la presenza di un unico atto (infinito) della volontà divina non annulla la sua capacità di direzionarsi, simultaneamente, verso infiniti oggetti, ma si 'limita' – per così dire – a rimuovere la necessità di quella contingenza diacronica che implica inesorabilmente la successione temporale, strutturalmente congiunta a qualsiasi volontà creata. La grande differenza tra la volontà creata e quella divina risiede dunque nell'assenza della diacronicità (eternità) e nella capacità sincronico-infinita della volontà divina (contingenza, per così dire, 'illimitata'), di contro alla presenza tanto della diacronicità (temporalità) quanto di una capacità sincronico-finita per la volontà creata (contingenza, per così dire, 'limitata' a un minor numero di alternative simultanee). La distinzione tra potenza reale, potenza logica e realtà *ad extra* è dunque preservata anche nel caso di Dio, ed è possibile fornire una rappresentazione schematica riassuntiva della metafisica della contingenza scotiana, che tenga insieme tutte le istanze analizzate in questo contributo:

⁴⁷ *Ordinatio* I d. 39 n. 16 (VI 418-419): «Libertatem ergo voluntatis nostrae [...] concomitatur potentia tam ad opposita successive [contingenza diacronica] quam ad opposita pro eodem instanti [contingenza sincronica], hoc est, quod alterutrum possit inesse sine altero, et ita potentia secunda est causa realis actui ut prius naturaliter quam logica».



Poiché, inoltre, uno dei temi più significativi, e forse sottovalutati, del discorso sulla contingenza riguarda l'applicazione della volontà divina ad un contenuto (la creazione) che è contingente nella misura in cui è frutto di una volizione divina⁴⁸, merita un approfondimento conclusivo il discorso sulle idee divine. Se, infatti, la volontà divina non avesse, a sua volta, una sorta di "campo di applicabilità" più esteso rispetto alla sua applicazione effettiva, l'intero discorso sulla contingenza sarebbe reso di fatto inutile dalla necessitazione operata – inevitabilmente – dal contenuto conoscitivo offerto alla volontà dall'intelletto divino. Poiché volontà e intelletto sono formalmente distinte anche nel caso dell'essenza divina⁴⁹, il contenuto presentato dall'intelletto alla volontà non deve in alcun modo sovrapporsi totalmente (ossia, risultare 'dimensionalmente' equipollente) alle realizzazioni effettive

⁴⁸ Efficace la formula di Riserbato, in Davide RISERBATO, *Res (essentia), esse essentiae (virtus), esse existentiae (operatio). Dall'essere di essenza all'essere intelligibile: Duns Scoto e Guglielmo di Alnwick*, in *La triade dell'Essere. Essenza - Potenza - Atto nel pensiero tardo-antico, medievale e rinascimentale*, R. De Filippis, E. S. Mainoldi cur., Brepols, Turnhout 2022, p. 530: «[...] tuttavia, non si può omettere di osservare al contempo – ed è ciò che qui più ci interessa – come egli (Duns Scoto, *ndc*) abbia chiara consapevolezza che, non perché Dio conosca la *res* secondo il suo proprio essere, allora si possa ammettere che questa abbia ricevuto dall'eternità altra consistenza ontologica diversa da quella propria di una realtà conosciuta (*esse intelligibile*)».

⁴⁹ Si rammenti l'importanza della distinzione formale tra intelletto e volontà, brevemente affrontata più sopra, cf. nota 20.

conseguenti alla determinazione della volontà, altrimenti la volontà coinciderebbe realmente con l'intelletto. In primo luogo, ciò rilancia il tema della distinzione tra sapienza, onniscienza e potenza divine: Dio è sapiente in virtù della conoscenza della sua stessa essenza, ma è onnisciente in virtù della conoscenza che ha di tutte le idee, prodotte dal suo stesso intelletto⁵⁰; la sua potenza, tuttavia, intesa come capacità 'operativa-produttiva' non può limitarsi ad essere una mera reiterazione dell'onniscienza⁵¹, altrimenti il piano conoscitivo – come abbiamo osservato in apertura – determinerebbe con ferrea necessità il piano ontologico, distruggendo in partenza lo spazio della contingenza. In secondo luogo, la sovrapposizione tra il tema della contingenza, inteso dalla prospettiva dell'esistente in quanto sottoinsieme del possibile, e quello delle idee divine è fertile perché sottolinea l'importanza dell'*ens deminutum* che, a giudizio di Duns Scoto, qualifica l'essere delle idee divine: essendo le idee divine co-eterne all'essenza divina, ma non essendo i loro correlati necessariamente esistenti nel dominio creato, Duns Scoto attribuisce loro la consistenza di un *ens* definito come 'deminutum' (più consistente di un essere di ragione, meno consistente di un essere attuale)⁵². Ora, questo tipo di *ens* sembra idealmente estendibile anche al dominio del possibile inteso come 'sovra'-insieme del contingente attualizzato, alla luce del quale ho aperto questo contributo. Per quanto la convergenza tra i due domini rischi, forse, di attribuire una consistenza eccessiva al dominio del possibile (le possibilità non attualizzate, dal punto di vista umano appartenenti al passato, mantengono una loro consistenza? Se sì, in che dimensione, non essendo

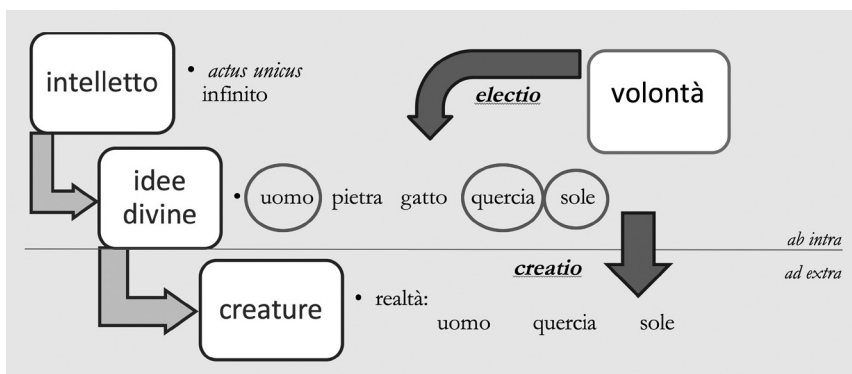
⁵⁰ *Ordinatio* I d. 35 n. 43 (VI 263): «Licet enim Deus principaliter (a) sit sapiens sapientia essentiae suae ut obiecti, tamen (b) non omni modo [esset sapiens], si non saperet creaturam, – quae creatura 'ut intellecta ab ipso' est idea, et ita non intellectis ideis, sapiens omnino esse non potest; ponitur enim esse sapiens perfectissime in primo instanti, sed non 'sapiens omnino' in primo instanti sine secundo». A proposito del tema della potenza divina, si faccia riferimento all'interessante dialogo tra Riserbato e Ghisalberti in Alessandro GHISALBERTI, Davide RISERBATO, *Potentia infinita, omnipotentia e potentia Dei absoluta. Duns Scoto e Guglielmo di Ockham*, in *Antonianum*, 98 (2023) 313-340.

⁵¹ Cf. *supra*, nota 5.

⁵² DEZZA-NANNINI-RISERBATO, *Fare cose con il pensiero*, in particolare p. 15, nota 23, e p. 38-46.

mai più possibile la loro attualizzazione?), la suggestione mantiene un certo livello di interesse, e potrebbe rappresentare un'ulteriore pista di indagine.

Tornando alla volontà divina, ritengo dunque imprescindibile considerare il campo di applicazione della potenza divina (espressione della volontà) come distinto dal campo di applicazione della conoscenza (espressione dell'intelletto); la volontà divina può così applicarsi all'insieme delle idee divine senza essere da queste necessitata ad operare. Si potrebbe quindi proporre una "rappresentazione grafica" delle idee divine all'interno di una rielaborazione dello schematismo elaborato in precedenza:



Conclusione

A conclusione del nostro percorso possiamo notare come l'azione contingente sia il risultato, da un lato, della combinazione tra l'atto primo e l'atto secondo della volontà (ossia tra la volontà in quanto facoltà attiva e la tensione pre-produttiva e simultanea verso molteplici oggetti), e, dall'altro lato, tra la combinazione metafisica di una potenza reale (la volontà in quanto 'attore') e di una potenza logica (il tessuto metafisico della realtà in quanto 'palcoscenico'). L'azione contingente, mimando quanto affermato in apertura, diventa allora un sottoinsieme del possibile, e la volontà ottiene immediatamente sia lo spazio dell'azione per esercitare la propria causalità contingente – fondata metafisicamente – sia lo spazio, quantomeno per la volontà creata, della responsabilità del proprio agire: essendo la volontà l'attualizzato-

re di una certa serie di possibilità, la responsabilità di quale possibilità siano attualizzate ricade interamente sulle sue spalle.

Al contempo, l'unico palcoscenico che consente l'elaborazione di una teoria coerente della volontà (coerente nella misura in cui ne rispetti l'indimostrabile/inesperibile alternativa sincronica) è quello della riflessione metafisica, di cui, non a caso, Duns Scoto rappresenta uno dei vertici più significativi all'interno della storia della filosofia. Il recupero, allora, di istanze provenienti dal pensiero medievale, non si pone soltanto come mera ricostruzione storico-archeologica di dottrine passate e oramai inattuali, quanto piuttosto come laboratorio e fucina di un pensiero moderno e attuale, che sia in grado di offrire all'uomo del XXI secolo – forse perduto nel dedalo dello strumento tecnologico – una dimensione di senso che eviti l'incapsulazione di questo momento storico in uno spazio fine a sé stesso, angusto e disumano.

Andrea NANNINI*

* Ricercatore post-doc dell'Istituto di Storia della Teologia della Facoltà di Teologia Università della Svizzera italiana di Lugano (andre1984@hotmail.it).