Antonianum CI (2026) 277-308

NELLO STESSO ISTANTE
LA SFIDA DI GIOVANNI DUNS SCOTO SULLA LIBERTÀ

Summary. Following a critical review of the contemporary interpretative debate on freedom in Duns Scotus (libertarianism, compatibilism, the Anselmian line and the logical-metaphysical approach), this paper offers a systematic analysis of Scotus's theory through a comparison with Aristotelian determinism and the development of the notion of synchronic contingency. The argument proceeds by first showing how the Aristotelian conception links necessity and time, before introducing Scotus's solution, which shifts freedom from the diachronic to the synchronic axis. Central to this is the technical elaboration (composite/divided sense, instants of nature, natural priority), which allows for a conception of freedom that is not contradictory but 'in act' in the very same instant. The analysis then extends to the divine will and the theory of the possible, highlighting the metaphysical and epistemological implications of synchronic contingency. Scotus's theory thus appears not merely as a doctrine of the will, but as a radical 'challenge to time': freedom is not simply causal indeterminacy, but rather the capacity to escape the necessity of the present.

Resumen. Después de una reconstrucción crítica del debate interpretativo contemporáneo sobre la libertad en Duns Escoto (libertarismo, compatibilismo, la línea anselmiana y el enfoque lógico-metafísico), se ofrece un análisis sistemático de la teoría escotiana a través de la comparación con el determinismo aristotélico y el desarrollo de la noción de contingencia sincrónica. El recorrido argumentativo procede mostrando en primer lugar cómo la concepción aristotélica vincula la necesidad y el tiempo, para luego introducir la solución escotiana que desplaza la libertad del eje diacrónico al simultáneo. Es fundamental la elaboración técnica (sentido compuesto/dividido, instantes de naturaleza, prioridad natural), que permite concebir una libertad no contradictoria, sino «en acto» en el mismo instante. El análisis se extiende luego a la voluntad divina y a la teoría de los posibles, poniendo de relieve las implicaciones metafísicas y epistemológicas de la contingencia sincrónica. La teoría escotiana aparece así no solo como doctrina de la voluntad, sino como un radical «desafío al tiempo»: la libertad no es simplemente indeterminación causal, sino capacidad de sustraerse a la necesidad del presente.

---

* Prolusione pronunciata nell'Auditorium Antonianum il 10 novembre 2025 per la Festa in onore del beato Giovanni Duns Scoto, cfr. oltre, alle p. 577-582.

Quando pensiamo alla libertà, pensiamo spontaneamente al tempo. Essere liberi significa poter fare oggi ciò che ieri non abbiamo fatto, poter cambiare domani ciò che oggi abbiamo scelto. La libertà sembra abitare naturalmente nella successione temporale, nel passaggio da un momento all'altro, nella possibilità di percorrere strade diverse in momenti diversi. Questa concezione della libertà come essenzialmente diacronica – distribuita nel tempo – è talmente radicata nel nostro modo di pensare da apparire ovvia, quasi tautologica.

Giovanni Duns Scoto, il Dottor Sottile, sembra andare nella direzione opposta: la vera libertà non si dispiega nel tempo, ma lo sfida. La libertà autentica è il potere di volere, nello stesso istante, l'opposto di ciò che si sta volendo. Non si tratta, dunque, di successione, ma di simultaneità.

La tesi della "contingenza sincronica"[1] destabilizza la convinzione diffusa che la libertà coincida con l'alternativa sequenziale, con la reversibilità temporale della scelta. Minando l'attribuzione al tempo della dimensione costitutiva della libertà, Scoto apre nuove prospettive sulla natura dell'atto libero, sulla relazione tra volontà e tempo, sulla possibilità stessa di pensare la contingenza al di fuori della successione temporale.

Negli ultimi vent'anni, la dottrina scotiana della libertà è stata al centro di un intenso dibattito interpretativo, articolato in tre direttrici principali. L'interpretazione libertaria (Roberts, Williams)[2] sottolinea l'indeterminismo radicale e il controllo ultimo dell'agente: la volontà scotiana possiede ciò che i filosofi analitici chiamano *source control* – la capacità di essere fonte originaria delle proprie azioni, senza essere determinata da condizioni antecedenti. Secondo Williams, Scoto anticipa la teoria dell'*agent-causation*, secondo la quale la volontà è *causa sui*, un principio che introduce "novità causale" nell'ordine del mondo. Questa lettura collocherebbe Scoto nella ge-

---

[1] Cfr. S. Knuuttila, *Modalities in Medieval Philosophy*, Routledge, London and New York 1993, p. 139-146.

[2] Th. Williams, *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, in *The Thomist*, 62 (1998) 193-215; Th. Williams, *How Scotus Separates Morality from Happiness*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 69 (1998) 425-445; R. Roberts, *John Duns Scotus and the Libertarian Tradition*, in *Franciscan Studies*, 33 (1973) 266-281.

nealogia del libertarianismo moderno, accanto a figure quali Reid[3], Chisholm[4] e Kane[5].

L'interpretazione compatibilista (Langston)[6] cerca invece di conciliare la libertà scotiana con forme di determinazione: Langston sostiene che la contingenza sincronica non esclude che la volontà sia influenzata – anche se non necessitata – da fattori come il carattere, le passioni, o la grazia divina. La volontà sarebbe libera non perché completamente indeterminata, ma perché autodeterminata secondo la propria natura razionale. Tale lettura avvicina Scoto a posizioni semicompatibiliste contemporanee (Fischer, Ravizza)[7], per le quali la responsabilità morale non richiede indeterminismo metafisico, bensì un certo tipo di controllo razionale sull'azione.

L'interpretazione anselmiana (Wolter, Bonasea, Frank, Ingham)[8] enfatizza invece l'*affectio iustitiae* come componente essenziale – e non meramente accessoria – della libertà. Per Wolter, la vera libertà sco-

---

[3] Th. Reid, *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, MIT Press, Cambridge (MA) 1969. Prima edizione 1788.

[4] R. M. Chisholm, *Human Freedom and the Self*, in *Free Will*, G. Watson ed., Oxford University Press, Oxford 2003[2], p. 26-37.

[5] R. Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford University Press, Oxford 1996.

[6] D. C. Langston, *Scotus and Possible Worlds*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 60 (1986) 193-206; D. C. Langston, *God's Willing Knowledge: The Influence of Scotus' Analysis of Omniscience*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA) 1995.

[7] J. M. Fischer, M. Ravizza, *Responsibility and Control: A Theory of Moral Responsibility*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; J. M. Fischer, *The Metaphysics of Free Will: An Essay on Control*, Blackwell, Oxford 1994.

[8] A. B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University of America Press, Washington DC 1986; A. B. Wolter, *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus*, in *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, M. McCord Adams ed., Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990, p. 148-162. B. M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, in *John Duns Scotus, 1265-1965*, J. K. Ryan, B. M. Bonansea eds., Catholic University of America Press, Washington DC 1983, p. 83-121. W. A. Frank, A. B. Wolter, *Duns Scotus, Metaphysician*, Purdue University Press, West Lafayette 1995 (Cap. 5 "The Primacy of Contigent Reality and Willing"). M. B. Ingham, *Ethics and Freedom: An Historical-Critical Investigation of Scotist Ethical Thought*, University Press of America, Lanham 1996. M. B. Ingham, M. Dreyer, *The Philosophical Vision of John Duns Scotus*, Catholic University of America Press, Washington DC 2004 (Cap. 6: "Human Freedom").

tiana non consiste primariamente nel potere di scegliere tra opposti, ma nella capacità di orientarsi verso il bene morale indipendentemente dal vantaggio personale. La libertà è costitutivamente morale: l'indifferenza metafisica (la contingenza sincronica) è condizione necessaria, ma non sufficiente, della libertà piena, che richiede un orientamento intrinseco verso la giustizia. Tale lettura trova eco in teorie contemporanee che subordinano la libertà metafisica alla capacità di rispondere a ragioni morali (Wolf, Nelkin)[9].

A queste tre interpretazioni consolidate si è aggiunta più recentemente una quarta linea interpretativa, rappresentata soprattutto dal monumentale studio di Antonie Vos[10], che pone al centro della teoria scotiana la struttura logico-metafisica della contingenza sincronica. Vos mostra come Scoto sviluppi un sofisticato apparato concettuale – la distinzione tra senso composto e senso diviso, la teoria degli istanti della natura, l'analisi della priorità naturale – non come mero strumentario tecnico, ma come soluzione originale al problema della modalità. La contingenza sincronica non è un'applicazione della teoria generale della libertà, ma ne costituisce il fondamento: senza di essa, la libertà si ridurrebbe a mera contingenza diacronica, insufficiente a garantire la vera autodeterminazione dell'agente.

In continuità con quest'ultima prospettiva, intendo sottolineare come la dimensione temporale – o meglio, anti-temporale – non sia soltanto il nucleo tecnico della teoria scotiana, ma il suo significato filosofico profondo. Senza entrare nella discussione sulle diverse interpretazioni della natura ultima della libertà (indeterminismo, compatibilismo, orientamento morale), vedremo che la sfida al tempo, come condizione della libertà, costituisce il fulcro della teoria scotiana.

Mentre il dibattito contemporaneo sulla libertà si concentra principalmente sulla questione della compatibilità tra libertà e determinismo causale – assumendo implicitamente che la libertà si eserciti nella dimensione temporale – Scoto pone una domanda radicale: la libertà è possibile

---

[9] S. Wolf, *Freedom Within Reason*, Oxford University Press, Oxford 1990; D. K. Nelkin, *Making Sense of Freedom and Responsibility*, Oxford University Press, Oxford 2011; R. J. Wallace, *Responsibility and the Moral Sentiments*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1994.

[10] A. Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2006 (Cap. 5: "Synchronic Contingency", p. 309-365).

nel tempo o *contro* il tempo? La vera alternativa non è tra determinismo e indeterminismo, ma tra una concezione della libertà distribuita nel tempo (posso fare oggi ciò che ieri non ho fatto) e una concezione concentrata nell'istante (posso ora stesso non fare ciò che sto facendo).

Questa prospettiva consente di rileggere anche il dibattito medievale in una nuova luce. La contrapposizione tra Scoto e i "Filosofi" aristotelici non è semplicemente un caso particolare del perenne dibattito tra libertà e necessità, ma una disputa sulla natura del tempo e della modalità. Il determinismo aristotelico non è solo la tesi che ogni evento ha una causa sufficiente, ma anche quella secondo cui la necessità si genera nel tempo: ciò che è presente diventa necessario proprio in virtù della sua presenza. Scoto non si limita a negare questa tesi, ma ne rovescia la logica: la vera contingenza non è preservata dalla successione temporale, ma ne è minacciata. Solo una contingenza che sfida il tempo – una contingenza sincronica – può essere autentica libertà[11].

Con il presente intervento intendo attraversare la teoria scotiana della libertà mettendo a fuoco proprio questa dimensione: il tempo come problema, come ostacolo, da cui la libertà deve emanciparsi. Desidero soffermarmi su come Scoto costruisca la sua teoria in opposizione esplicita al determinismo aristotelico, fondato sul principio della necessità del presente; come utilizzi strumenti concettuali – la distinzione tra senso composto e senso diviso, la nozione di priorità naturale, l'articolazione di istanti della natura all'interno di un unico istante temporale – per pensare una libertà che non sia ostaggio del tempo; e come questa sfida alla temporalità si intrecci con la metafisica della volontà intesa come principio trascendentale, irriducibile alla natura.

1. Il tempo come gabbia: il determinismo aristotelico e la necessità del presente

Per comprendere la radicalità della sfida scotiana, occorre partire dal problema che intende risolvere. La tradizione aristotelica, così

[11] Cfr. C. G. Normore, *Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present*, in *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer eds., Brill, Leiden - New York - Cologne 1996, p. 161-74; C. G. Normore, *Duns Scotus's Modal Theory*, in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Th. Williams ed., Cambridge University Press, Cambridge 2003, p. 129-160.

come viene recepita e sviluppata nel Medioevo, elabora una concezione del tempo che comporta un determinismo. Il principio fondamentale è espresso dalla formula *omne quod est, necesse est esse quando est* – tutto ciò che è, è necessariamente quando è. Questo dettame, tratto dal *De interpretatione* (19a 23-27) di Aristotele, è interpretato come l'affermazione della necessità del presente: se qualcosa è attualmente, allora è necessario che sia.

I pensatori che Scoto chiama indeterminatamente "Filosofi" sviluppano questa intuizione in una teoria sistematica della modalità, con conseguenze per la libertà. Il loro ragionamento procede attraverso alcuni passaggi. In primo luogo, essi aderiscono a una versione del Principio di Plenitudine: nessuna possibilità genuina resta inattuata per sempre. Ne consegue che tutto ciò che è eterno e/o immutabile è assolutamente necessario. In secondo luogo, poiché ogni stato di cose realmente possibile richiede che qualche potenza effettiva sia in grado di realizzarlo, se una potenza è immutabile, allora qualsiasi cosa essa produca è necessaria.

Il punto critico è la formulazione della *necessitas consequentis*: se un evento A si verifica in un tempo T, allora è necessario (da T in poi) che A si verifichi in T. Questa formulazione lega indissolubilmente l'attualità alla necessità attraverso la mediazione del tempo. Una volta che qualcosa è avvenuto in un momento temporale, diventa necessario che sia avvenuto in quel momento. Il tempo diventa così una sorta di strumento che trasforma continuamente la contingenza in necessità: ciò che era possibile prima di T diventa necessario dopo T[12].

Il risultato di questa concezione è che la contingenza viene relegata esclusivamente alla dimensione diacronica: qualcosa è contingente solo nel senso che avrebbe potuto non verificarsi prima che si verificasse, o potrà non verificarsi più dopo che si è verificato. Ma nel momento in cui si verifica, è necessario. La libertà, di conseguenza, può essere pensata solo come la possibilità di agire diversamente in momenti differenti del tempo. Nel momento stesso dell'azione, l'agente non può non fare ciò che sta facendo.

---

[12] Cfr. J. P. Anfray, *Molina and John Duns Scotus*, in *A Companion to Luis de Molina*, A. Aichele, M. Kaufmann eds., Brill, Leiden 2014, p. 325-364.

Questa concezione, secondo Scoto, conduce a un'aporia insostenibile. Se la contingenza è solo diacronica e se Dio è immutabile – quindi non può volere cose diverse in momenti successivi – allora o Dio non è libero oppure tutto ciò che Dio vuole è necessario. Ma poiché Dio è la causa prima di tutte le cose create, ne seguirebbe che tutte le cose create sono necessarie. La contingenza scomparirebbe del tutto dal mondo.

L'alternativa sarebbe che la contingenza derivi dall'imperfezione essenziale delle cause seconde: solo gli esseri finiti, mutevoli e imperfetti, agirebbero contingentemente. Ma Scoto giudica incoerente tale posizione: o c'è contingenza all'interno delle cose finite, e allora la loro causa prima è contingente nel suo operare; oppure la causa prima è necessaria nel suo operare, e allora non può esserci vera contingenza nelle cose finite.

Poiché la contingenza del nostro mondo è un dato di fatto che non può essere negato – chiunque può sperimentare, nella propria volontà, il potere di scegliere – ne consegue che il determinismo aristotelico è falso. Ma per confutarlo non basta affermare che le cose avrebbero potuto andare diversamente in un altro momento. Occorre mostrare che la contingenza può abitare l'istante stesso in cui l'azione si verifica. Scoto invita a pensare la libertà oltre il vincolo della successione temporale.

2. La contingenza sincronica: pensare l'impossibile

La risposta di Scoto al determinismo aristotelico consiste nell'elaborazione di una teoria della contingenza sincronica. Questa teoria rappresenta una vera e propria rottura epistemologica con la tradizione precedente, un modo radicalmente nuovo di pensare la relazione tra modalità e tempo.

Il punto di partenza è la distinzione tra due tipi di contingenza. La contingenza è diacronica quando qualcosa fattuale in un momento, può essere non-fattuale in un momento successivo. Scoto e la maggior parte dei suoi contemporanei concordano su questa possibilità: se la volontà vuole qualcosa al tempo T1, può non volerla al tempo T2. Questa contingenza si dispiega nel tempo e abita la successione temporale[13].

---

[13] Scotus, *Lectura*, I, d. 39, §§ 47-48 (Ed. Vaticana XVII, p. 494): «Dico quod duplex contingentia et duplex possibilitas consequitur istam libertatem; non enim

Ma Scoto ritiene che ci sia un'altra contingenza, quella sincronica, che si ha quando qualcosa fattuale in un momento può essere non-fattuale nello stesso momento[14]. Applicato alla volontà: se la volontà vuole qualcosa al tempo T, può non volerlo – o volere il suo opposto – nello stesso tempo T[15]. Non in un momento successivo, ma simultaneamente.

Questa tesi appare immediatamente paradossale, se non contraddittoria. Come può qualcosa essere e non essere nello stesso momento? Come può la volontà volere e non volere al tempo stesso? Scoto è perfettamente consapevole dell'obiezione.

Per evitare questa contraddizione, il Dottor Sottile utilizza la distinzione tra senso composto (*sensus compositionis*) e senso diviso (*sensus divisionis*)[16]. La proposizione "è possibile che S, non volendo A in T, voglia A in T" può essere intesa in due modi radicalmente diversi[17].

---

est libertas in voluntate nostra ut simul velit opposita obiecta, quia non sunt terminus simul unius potentiae, - sed ex hoc quod habet libertatem ad actus oppositos, respectu obiectorum oppositorum consequitur duplex possibilitas et contingentia: Una contingentia et possibilitas, ut voluntas successive feratur in obiecta opposita: et haec possibilitas et contingentia consequitur eius mutabilitatem».

[14] Scotus, *Lectura*, I, d. 39, §§ 49-50 (Ed. Vaticana XVII, p. 494-495): «Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis). 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: et sic fuit haec vera antequam mundus esset 'mundus potest esse'; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet 'mundum posse esse', et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis. Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti».

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

[16] In senso composito, il termine modale (in questo caso "'possibile") è veramente predicabile della proposizione in cui è inserito e di cui è affermato. In senso diviso, invece, la proposizione equivale sempre a una proposizione modale *sine dicto*, cioè in cui il modo è espresso dal verbo.

[17] Scotus, *Lectura*, I, d. 39, § 51, (Ed. Vaticana XVII, p. 495-496): «In illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingentem

Nel senso composto, la proposizione equivale a dire: "è possibile che (S voglia A in T e S non voglia A in T)". Dal momento che in questo caso la possibilità viene riferita all'attualità simultanea di due predicabili incompatibili, l'enunciato è falso e l'affermazione contraddittoria. Ma se è assunta in senso diviso, la proposizione significa: "S non vuole A in T, ed è possibile in T che S voglia A in T". Questa formulazione non è contraddittoria (in quanto un predicato si realizza e l'altro no), a condizione di rinunciare al principio della necessità del presente.

La chiave sta nel riconoscere che la possibilità in questione non è la possibilità che si realizzi contemporaneamente sia la volizione sia la sua negazione, ma la possibilità che, dato che attualmente la volontà non vuole A, essa avrebbe potuto (nello stesso istante) volere A. La possibilità si riferisce a uno stato alternativo dell'istante, non a uno stato contraddittorio.

Ma Scoto va ancora oltre. Egli introduce una distinzione ulteriore all'interno dell'istante stesso, un'articolazione che consente di pensare la contingenza sincronica senza violare il principio di non contraddizione: la distinzione tra istanti di natura. All'interno di un unico istante temporale, Scoto distingue momenti di priorità concettuale: un ordine logico che non corrisponde a una successione temporale, bensì a una gerarchia ontologica.

Nel caso della volontà libera, c'è un primo istante di natura in cui la volontà è considerata una potenza per gli opposti, capace tanto di volere quanto di non volere. Questo istante è naturalmente anteriore

---

habet habitudinem ad nolendum: non quia prius habuit habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed nunc quando est causa eliciens actum volendi contingentem habet habitudinem ad actum, ita quod 'volens in *a,* potest nolle in *a'*. Et est distinguenda secundum compositionem et divisionem: et in sensu compositionis falsa, prout intelligitur praedicatum cum nota possibilitatis attribui huic toti 'voluntas volens in *a';* in sensu autem divisionis est propositio vera, non quia extrema intelliguntur pro diversis temporibus (ille enim sensus habet locum quia est successio in actibus), sed est vera in sensu divisionis quia sunt ibi duae propositiones, quia implicite includit duas propositiones: enuntiatur enim actus volendi de voluntate in una propositione, et oppositus actus de voluntate absolute accepta cum nota possibilitatis enuntiatur in alia propositione, et est sensus 'voluntas est volens in *a'* et 'voluntas potest esse nolens in *a',* et hoc verum est, quia voluntas volens in *a,* libere elicit actum volendi, nec est eius passio».

all'esercizio della potenza in un modo o nell'altro. C'è poi un secondo istante di natura in cui la volontà esercita effettivamente la sua potenza, volendo o non volendo. Dal punto di vista dell'agente – cioè considerando il primo istante di natura – la volizione è contingente, perché l'agente ha sia il potere di volere sia quello di non volere. Dal punto di vista della volizione – cioè considerando il secondo istante di natura – l'atto o si verifica o non si verifica.

Questa articolazione concettuale consente a Scoto di sostenere che nello stesso istante temporale la volontà possiede realmente il potere per gli opposti, senza che ciò implichi la contraddizione di volere e non volere simultaneamente. La simultaneità non è tra l'atto e la sua negazione, ma tra la potenza per l'atto e la potenza per la sua negazione, potenze che precedono naturalmente (anche se non temporalmente) l'attualizzazione dell'una o dell'altra.

3. La volontà divina e il problema dell'eternità

La teoria della contingenza sincronica raggiunge il punto più critico quando Scoto la applica alla volontà divina. È qui che la sfida al tempo diventa più radicale, perché Dio, essendo eterno, non può volere cose diverse in momenti successivi. Per Dio non esiste la dimensione diacronica: la volontà divina può avere un solo atto, immutabile ed eterno. Se la contingenza fosse solo diacronica, Dio non sarebbe libero.

Scoto analizza la libertà della volontà sotto tre aspetti: libertà rispetto a oggetti opposti, libertà rispetto ad atti opposti, e libertà rispetto a effetti opposti. Il terzo aspetto è secondario, poiché volere gli effetti è volere l'attualizzazione degli oggetti. Scoto quindi si concentra sui primi due aspetti.

Come riassume Nico De Bok[18], ci sono quattro possibili combinazioni:

1. Quando la volontà vuole qualcosa in un momento, può in un momento successivo non volerla (diacronia degli atti)
2. Quando la volontà vuole qualcosa in un momento, può in un momento successivo volere il suo contrario (diacronia degli oggetti)

[18] N. de Bok, *Freedom in Regard to Opposite Acts and Objects in Scotus' Lectura I 39, §§ 45-54*, in *Vivarium*, 38/2 (2000) 243-254.

3. Quando la volontà vuole qualcosa in un momento, può nello stesso momento non volerla (sincronia degli atti)
4. Quando la volontà vuole qualcosa in un momento, può nello stesso momento volere il suo contrario (sincronia degli oggetti)

Le possibilità (1) e (2) si applicano alla volontà umana ma non a quella divina, perché quest'ultima non può avere atti successivi. Le possibilità (3) e (4) si attribuiscono sia alla volontà umana sia a quella divina. Anzi, per la volontà divina, sono rilevanti solo (3) e (4)[19].

Qui emerge un'asimmetria significativa. Scoto individua una certa *imperfectio* nella libertà rispetto ad atti opposti, ma non in quella rispetto a oggetti opposti. Se una volontà ha bisogno di due atti fattuali – volere e non volere – per volere tutto ciò che vuole, è meno perfetta di una volontà che può volere tutto con un solo atto. Una volontà è più completa se è in grado di cogliere tutti i suoi oggetti con un solo atto.

Una volontà completa sotto tutti gli aspetti è immutabile (quanto al suo atto) e infinita (quanto ai suoi oggetti). La volontà divina è in grado di volere di fatto sia un oggetto che il suo opposto – e di fatto un numero infinito di oggetti e di opposti – con un solo atto eterno. La volontà umana, invece, ha bisogno di atti diversi per volere oggetti opposti.

Ma qui si pone un problema. Se Dio vuole, con un unico atto eterno, sia un oggetto sia il suo opposto, come possono entrambi esistere di fatto? Se Dio vuole che esistano sia A che non-A, non si ricade in una contraddizione? Scoto risponde applicando una distinzione temporale agli oggetti stessi e non all'atto volitivo divino.

Sebbene l'oggetto e il suo opposto siano voluti di fatto nello stesso momento dell'eternità (l'unico "momento" dell'atto divino), l'oggetto è voluto per un momento del tempo e il suo opposto per un altro. Dio può volere eternamente che A esista al tempo T1 e che non-A esista al tempo T2. L'indice temporale si riferisce al momento in cui gli oggetti stessi saranno di fatto, non al momento in cui Dio li vuole.

In questo modo, Scoto riesce a sostenere che tutti gli oggetti voluti dalla volontà divina sono sincronicamente contingenti. In ogni momento temporale in cui un oggetto esiste, la sua esistenza è contingente

[19] Scotus, *Lectura*, I, d. 39, §§ 47-50, (Ed. Vaticana XVII, p. 494-495).

sincronicamente, perché nello stesso momento dell'eternità in cui Dio lo vuole, Dio avrebbe potuto volere il suo opposto per quel medesimo momento temporale. La contingenza delle cose create è dovuta al potere esecutivo di Dio, che segue la determinazione della sua volontà. Poiché la volontà di Dio può compiersi in un solo atto, la loro contingenza non può che essere sincronica.

4. L'indeterminazione divina e i mondi possibili

Scoto sostiene che, nel primo istante di natura, prima di determinare la propria volontà verso un oggetto anziché il suo opposto, Dio non ha una conoscenza determinata di ciò che è contingente[20].

Questa tesi, che sembra minare l'onniscienza divina, è stata al centro di accesi dibattiti. Ma che cosa Scoto intende esattamente? Nel primo istante di natura, ci sono proposizioni contingenti che formano coppie di contraddizioni disgiuntivamente necessarie. Per esempio, "Dio vuole creare A" e "Dio non vuole creare A" formano una disgiunzione necessariamente vera: necessariamente, o Dio vuole creare A o Dio non vuole creare A. Ma nessuno dei due membri della disgiunzione è, a questo livello, determinatamente vero o falso. Ciascuna proposizione è neutra rispetto al valore di verità.

In questo piano ci sono stati di cose possibili e proposizioni vere *de possibili*, ma non ci sono letteralmente stati di cose contingenti né proposizioni contingenti vere ad essi corrispondenti. Questa indeterminazione aletica – e, a maggior ragione, ontologica – comporta un'indeterminazione epistemica: Dio conosce tutti i possibili, ma non conosce ancora (nell'ordine di natura, non di tempo) quale possibile sarà attualizzato, perché non ha ancora determinato la sua volontà.

Questa concezione ha implicazioni per la teoria dei mondi possibili. Scoto nota che la compossibilità – la relazione fondamentale tra stati di cose che possono coesistere – è definita solo in termini di *non repugnantia*, di non contraddittorietà.

---

[20] Scotus, *Lectura*, I, d. 39, § 53, (Ed. Vaticana XVII, p. 497): «Est igitur libertas voluntatis divinae quod ipsa unica volitione potest tendere in opposita obiecta, et in infinitum liberius quam nos diversis volitionibus».

La sola compossibilità non è quindi una relazione sufficientemente ricca per suddividere tutti gli stati di cose possibili in mondi possibili completi e massimamente coerenti. Nel primo istante di natura, sembrano esserci situazioni possibili, ma non quelli che chiameremmo mondi possibili nel senso leibniziano. I mondi possibili emergono solo quando la volontà divina determina quali attualizzare e questa determinazione crea, per così dire, retroattivamente la struttura del possibile[21].

5. La volontà umana e la sfida della libertà creata

La contingenza delle creature dipende dunque dalla contingenza dell'atto creatore divino. Ma questa dipendenza causale solleva un interrogativo: se ogni evento creato è contingente solo in virtù della libertà divina, che ne è della libertà delle creature? Se Dio è l'unica causa veramente libera, dotata di contingenza sincronica nella sua pienezza, la volontà creata non rischia di ridursi a uno strumento necessitato della volontà divina, capace, al massimo, di quella contingenza diacronica che Scoto ha già mostrato insufficiente?

Il rischio è quello di un occasionalismo mascherato: formalmente si afferma la libertà della volontà umana, ma sostanzialmente la si svuota, riconducendola interamente all'operare contingente di Dio. La teoria scotiana della contingenza sincronica, proprio per la sua radicalità, sembra minacciare l'autonomia della creatura. Se la contingenza sincronica caratterizza propriamente solo l'atto divino – eterno, immutabile, infinito – come può appartenere anche a un ente finito, mutevole, inserito nel tempo?

È proprio questo nodo teorico che Scoto deve sciogliere per rendere la sua teoria coerente. Non basta mostrare che Dio è libero; occorre dimostrare che anche la creatura razionale possiede un'autentica libertà, non derivata né secondaria, ma radicata nella sua stessa natura di volontà[22].

---

[21] Alla luce di considerazioni epistemologiche, Tobias Hoffmann mostra come Giovanni Duns Scoto affermi la dipendenza dei possibili da Dio in quanto nature eidetiche (o essenze), ma non in quanto possibilità. Cfr. T. Hoffmann, *Duns Scouts on the Origin of the Possible in the Divine Intellect*, in *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2009, p. 359-379.

[22] Cfr. G. Alliney, *Libertà e contingenza della fruizione beatifica nello scotismo del primo '300*, in *Veritas*, 50/3 (2005) 95-108.

Il problema può essere formulato così: la teoria sincronica della contingenza garantisce che ogni evento è di per sé contingente, in quanto procede da un atto sempre presente della volontà. Ma se questa contingenza è, ultimamente, un effetto della volontà contingente di Dio, che appare come l'unico essere dotato di libertà nel senso più pieno, la volontà creata possiede un'autentica libertà?

Scoto è consapevole di questa difficoltà. La sua risposta consiste nel mostrare che anche la volontà umana gode di tutte e quattro le forme di libertà identificate nell'analisi: libertà diacronica e sincronica rispetto sia ad atti sia ad oggetti opposti. La volontà umana, pur essendo finita e mutevole, possiede realmente il potere sugli opposti nello stesso istante.

Quando un essere umano vuole qualcosa al tempo T, ha realmente, in quello stesso istante, il potere di non volerla. Questo potere non è meramente ipotetico o controfattuale ("avrebbe potuto non volerla se le circostanze fossero state diverse"), ma reale e simultaneo.

Tale contingenza sincronica è fondata sulla natura della volontà umana, potenza razionale e autodeterminata. A differenza delle potenze naturali, che sono determinate ad agire in un certo modo quando sono presenti le condizioni causali appropriate, la volontà non è mai necessitata dalla presenza dell'oggetto. Anche di fronte al bene più attraente, anche quando l'intelletto riconosce qualcosa come chiaramente buono e desiderabile, la volontà mantiene il potere di non volerlo.

6. Natura e volontà: la struttura metafisica della libertà oltre il tempo

La teoria della contingenza sincronica si radica in una metafisica che distingue natura e volontà come principi trascendentali.

Un agente naturale e un agente libero sono costitutivamente diversi, ciascuno con un modo d'azione intrinseco non riducibile a quello dell'altro[23]. Tale opposizione caratterizza, a livello metafisico,

[23] Cruz González-Ayesta riassume la teoria scotista della volontà naturale in tre enunciati: 1) la volontà naturale non elicita alcun atto propriamente detto. È una mera inclinazione o prima perfezione; 2) la volontà naturale è la volontà che agisce unicamente secondo l'affezione per il vantaggioso e non secondo l'affezione per la giustizia: si riferisce a un appetito intellettuale; 3) vi sono due inclinazioni

le potenze attive: natura e libertà rappresentano una coppia di trascendentali disgiuntivi, diversi fin dalle loro ragioni formali.

Un agente naturale esercita sempre il proprio atto al massimo delle sue possibilità per via di una forma intrinseca che lo spinge a tale azione, agendo quindi per necessità. Il fuoco riscalda necessariamente quando sono presenti le condizioni appropriate. La pietra cade necessariamente quando non è sorretta. Anche l'intelletto è una potenza naturale: sempre e con necessità dà il suo assenso ai principi scientifici e alle conclusioni sillogistiche che ne derivano.

Le potenze naturali sono tali che, se i loro requisiti causali sono presenti, non c'è alcun potere al momento T per l'effetto opposto. Questo significa che le potenze naturali sono intrappolate nel tempo: la loro contingenza può essere solo diacronica. Il fuoco può non riscaldare in un momento successivo (se viene spento o se le condizioni cambiano), ma non può non riscaldare nel momento in cui sta riscaldando.

La volontà, invece, è un principio attivo libero, una potenza razionale capace di autodeterminarsi. Non è obbligata ad agire in base alla presenza dell'oggetto, come nel caso delle potenze naturali, ma è determinata da motivazioni puramente intrinseche[24]. Come afferma Scoto in un passo delle questioni sul libro IX della *Metafisica*, non si può trovare altra causa del fatto che la volontà voglia qualcosa piuttosto che qualcos'altro se non che "la volontà è volontà"[25].

---

naturali, una verso il vantaggioso e una verso la giustizia, ed entrambe costituiscono perfezioni della volontà libera. C. González-Ayesta, *Duns Scotus on the Natural Will*, in *Vivarium*, 50 (2012) 33-52, 39. Vedi anche C. González-Ayesta, *Scotus' Interpretation of the Difference between voluntas ut natura and voluntas ut voluntas*, in *Franciscan Studies*, 66 (2008) 371-412.

[24] Scotus, *Ordinatio*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 299 (Ed. Vaticana IV, p. 325): «...huius 'quare voluntas voluit' nulla est causa nisi quia voluntas est voluntas, sicut huius 'quare calor est calefactivus' nulla est causa nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa».

[25] Scotus, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (=*In Met.*), IX, q. 15 n. 29, in B. Ioannis Duns Scoti *Opera Philosophica* IV, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, libri VI-IX, The Franciscan Institute, St. Bonaventure Institute, St. Bonaventure N.Y. 1997, p. 682: «Confirmatur: I *Posterionum* vult Aristoteles quod contingit opinari 'propter quid', scilicet per immediata, et 'quia', per mediata. Ita in proposito, 'voluntas vult *a*'. Si non est causa inter ex-

La volontà è in grado di fare ciò che fa senza alcuna predeterminazione ad agire, in modo che la determinazione iniziale si verifichi nel ritmo stesso dei suoi atti. Essa introduce "nuovi inizi" nell'ordine causale del mondo, punti di spontaneità assoluta che non dipendono da cause antecedenti. E proprio perché non dipende da cause antecedenti che operano nel tempo, la volontà può esercitare il suo potere al di là della successione temporale, nello stesso istante.

L'indeterminazione della volontà è il segno distintivo della sua eccellenza. Una potenza che può produrre effetti opposti senza essere determinata da alcuna causa esterna è più perfetta di una potenza che produce necessariamente un solo effetto. La volontà, in quanto libera, è superiore a qualsiasi potenza naturale e ha potere e controllo sulla loro attività, anche su quella dell'intelletto.

7. La volontà come *vis collativa*: creare l'ordine oltre il tempo

Una delle intuizioni più originali di Scoto riguarda la concezione della volontà come *vis collativa*, cioè una facoltà capace di mettere a confronto, vagliare, raccogliere insieme dati, ragioni, fini. Questa teoria, apparentemente tecnica, costituisce in realtà una sfida diretta alla dottrina tommasiana dell'*intellectus practicus*[26] e alla concezione aristotelica dell'ordine tra mezzi e fini nell'azione. È anche strettamente connessa alla teoria della contingenza sincronica, poiché mostra come la volontà possa strutturare il proprio

---

trema, habetur propositum. Si est causa, puta 'voluntas vult *b'*, ulterius procedendo stabitur alicubi. Ubi? Quare voluntas illud volet? Nulla erit alia causa nisi quia est voluntas. Et tamen si illa ultima propositio esset necessaria, non antecederet sola ad aliquam contingentem». *In Met.*, n. 66, p. 696: «Ad secundum, si arguitur de voluntate, dico quod illa potest in actum, nulla determinatione in ipsa praeintellecta actui, ita quod prima determinatio, et tempore et natura, est in positione actus. Et si tunc de ipsa accipitur 'in nihil potest nisi prius determinata', falsum est».

[26] Cruz González Ayesta spiega come Giovanni Duns Scoto concepisce la volontà, confrontandola con la posizione di Tommaso d'Aquino, da una prospettiva metafisica facendo riferimento in particolare alla questione *De frui* (*Ordinatio* I, d. 1). Cfr. C. González Ayesta, *¿Es la voluntad un apetito o un 'poder'? La perspectiva de Duns Escoto*, in *Anuario Filosófico*, 47/1 (2014) 77-102.

volere senza dipendere dall'ordine temporale e causale stabilito dall'intelletto[27].

Per comprendere la radicalità della posizione scotiana, è opportuno brevemente ricostruire la teoria tommasiana dell'azione che Scoto intende sovvertire[28]. Nella psicologia morale di Tommaso d'Aquino, l'*intellectus practicus* svolge una funzione architettonica nell'ordine dell'agire. L'intelletto pratico non si limita a conoscere il bene, ma stabilisce l'ordine causale e teleologico tra mezzi e fini.

Il processo dell'azione, secondo Tommaso, segue una sequenza necessaria:

1. L'intelletto apprende un fine come desiderabile (*simplex apprehensio*)
2. La volontà tende naturalmente verso quel fine (*voluntas finis*)
3. L'intelletto pratico delibera sui mezzi appropriati per raggiungere il fine (*consilium*)
4. L'intelletto giudica quale mezzo sia il più adatto (*iudicium*)
5. La volontà sceglie il mezzo giudicato migliore (*electio*)
6. L'intelletto comanda l'esecuzione (*imperium*)
7. La volontà muove le potenze esecutive (*usus*)

In questa concezione, l'ordine tra mezzi e fini è stabilito dall'intelletto pratico prima e indipendentemente dall'atto della volontà. L'intelletto comprende che A è mezzo per B, che C è mezzo per A, e così via. La volontà si limita a seguire questo ordine: se vuole il fine B, deve volere il mezzo A; se vuole A, deve volere C. L'ordine del volere riflette necessariamente l'ordine stabilito dall'intelletto.

Come scrive Tommaso nella *Summa Theologiae*: la scelta consegue necessariamente alla sentenza o giudizio, che è come la conclusione del

---

[27] Per una lettura del volontarismo scotiano in senso di primato dell'amore, si rimanda a M. Serafini, *Il rapporto tra intelletto e volontà nella filosofia della libertà di Duns Scoto*, in *Antonianum*, 91 (2016) 627-639.

[28] Robert Pasnau spiega come, per Tommaso, il ragionamento umano non dipenda solo dall'intelletto, ma anche dai sensi interni del cervello, soprattutto dall'immaginazione e dalla facoltà cogitativa. Attraverso queste facoltà agiscono le passioni, che possono influenzare le nostre scelte. Cfr. R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, in particolare il cap. "Will and Temptation", p. 234-264.

sillogismo pratico[29]. La volontà sceglie, ma la struttura della scelta è determinata dal sillogismo pratico costruito dall'intelletto. La volontà è libera nel senso che può accettare o rifiutare il giudizio dell'intelletto (se questo non presenta un bene assoluto), ma non è libera di riordinare la struttura mezzi-fini stabilita dall'intelletto.

La conseguenza temporale di questa struttura è che l'azione si dispiega necessariamente in una sequenza: prima l'intelletto apprende il fine, poi la volontà lo vuole, poi l'intelletto delibera sui mezzi, poi la volontà sceglie, e così via. Anche se questa sequenza può essere molto rapida, resta ordinata secondo priorità naturali e temporali. La volontà è costitutivamente posteriore all'intelletto nell'ordine dell'azione.

Tradizionalmente, la distinzione scolastica delle relazioni ammetteva due categorie fondamentali: le relazioni reali e le relazioni di ragione. Le prime dipendono dalla natura delle cose ed esistono indipendentemente dall'attività della mente, come, ad esempio, la paternità, la maggioranza quantitativa, la causalità fisica. Le seconde sono create dall'attività della mente e non esistono nelle cose stesse, come, ad esempio, la relazione tra genere e specie, tra soggetto e predicato.

Nella teoria medievale più diffusa – condivisa da Tommaso – le relazioni di ragione sono frutto dell'intelletto. È l'intelletto che confronta, distingue, ordina i concetti, creando relazioni che non esistono

---

[29] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, q. 13, a. 1: «Respondeo dicendum quod usus rei alicuius importat applicationem rei illius ad aliquam operationem, unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus eius; sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi. Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animae vel membra corporis, ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et etiam res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quae sunt potentiae animae, aut habitus potentiarum, aut organa, quae sunt corporis membra. Ostensum est autem supra quod voluntas est quae movet potentias animae ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod uti primo et principaliter est voluntatis, tanquam primi moventis; rationis autem tanquam dirigentis; sed aliarum potentiarum tanquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. Actio autem proprie non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut aedificatio aedificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod uti proprie est actus voluntatis».

nella realtà extramentale. La volontà, in quanto appetito, si limita a tendere verso oggetti le cui relazioni sono già state stabilite dall'intelletto.

A questo proposito Scoto afferma che non tutte le relazioni di ragione dipendono dall'intelletto. Alcune dipendono dalla volontà. Per il Dottor Sottile i tipi di relazioni sono tre, non due: le relazioni reali (indipendenti dalla mente), le relazioni di ragione dipendenti dall'intelletto e le relazioni di ragione dipendenti dalla volontà.

In questa prospettiva, la volontà può creare una relazione tra le proprie volizioni che non preesiste all'atto della volontà stessa. La volontà non è solo una potenza che tende, ma una potenza che ordina. È una *vis collativa*, una forza che mette insieme, che struttura.

Scoto distingue anche tra due tipi di atti volitivi: assoluti e comparativi. Con le volizioni assolute si vuole qualcosa semplicemente, senza riferimento ad altro. "Voglio A". Queste volizioni implicano solo la relazione tra la cosa voluta e la volontà stessa. Con le volizioni comparative, invece, si vuole qualcosa in relazione ad altro. "Voglio A in vista di B", "Voglio A piuttosto che C", "Voglio A per te".

Per le volizioni comparative, Scoto introduce una terminologia di sapore agostiniano, mutuata da Anselmo, seppur reinterpretata[30]. Utilizza il lemma *intentio* per indicare l'atto di volere un fine determinato, l'orientamento verso uno scopo, e il termine *usus* per significare l'atto di volere (usare) un mezzo determinato.

E qui rovescia l'intera struttura tommasiana: intendere un fine determinato non implica necessariamente volere un mezzo determinato; viceversa, usare un mezzo determinato non implica necessariamente intendere un fine determinato[31].

---

[30] Scotus, *Ordinatio* IV d. 49, pars I q. 4 n. 191 (Ed. Vaticana XIV, p. 337): «Item, voluntas potest velle suum actum sicut intellectus intelligere suum actum; aut igitur vult suum 'velle' propter 'intelligere', aut e converso, aut neutrum propter alterum (et loquor de 'velle' ordinato). Non primum, quia secundum Anselmum, II *Cur Deus homo* cap. 1, ordo perversus esset, velle amare ut intelligeret; nec tertium, quia in ordinatis per se ad eundem finem est aliquis ordo inter se tamquam ad finem sub fine; ergo secundum, et hoc vult Anselmus, ubi prius».

[31] *Ordinatio*, II, d. 38, n. 15, (Ed. Vaticana VIII, p. 453): «Conferre per modum iudicii est solius intellectus, sicut et intelligere, – sed referre utendo sive

Questo significa che la volontà può: 1) volere un fine senza volere alcun mezzo per raggiungerlo; 2) volere un mezzo senza volere alcun fine a cui esso sia ordinato; 3) volere un mezzo per un fine, ma stabilendo essa stessa quale mezzo per quale fine; 4) riordinare i mezzi ai fini indipendentemente dall'ordine stabilito dall'intelletto.

L'intelletto può presentare A come mezzo causalmente efficace per B, ma la volontà è libera di volere A non in vista di B ma in vista di C, o di volere A semplicemente per sé, o di volere B senza volere A. La relazione "A in vista di B" non è una relazione reale né una relazione di ragione intellettuale, ma una relazione di ragione volitiva – creata dall'atto stesso della volontà.

Questa dottrina si scontra con la teoria tommasiana del sillogismo pratico. Per Tommaso, l'azione razionale ha la struttura di un sillogismo[32], di cui la volontà "trae la conclusione" scegliendo. Ma la struttura logica è fornita dall'intelletto pratico, poiché la volontà non può volere logicamente A senza voler B, se A è mezzo per B.

Scoto nega questa necessità logica. La volontà non è vincolata dalla struttura del sillogismo pratico. Può volere il mezzo senza volere il fine, può volere il fine senza volere il mezzo, può volere il mezzo per un fine diverso da quello indicato dall'intelletto. La volontà ha una propria logica – o meglio, una propria sintassi – che non deriva dall'intelletto[33].

La volontà è *vis collativa*, capace di creare il proprio ordine. Nel momento stesso in cui l'intelletto presenta A come mezzo per B, la volontà può:

– volere A in vista di B (seguendo l'intelletto);
– volere A in vista di C (riordinando);
– volere A senza riferimento ad alcun fine (volizione assoluta);
– non volere A affatto.

Tutte queste possibilità non si verificano in momenti successivi, ma sono simultanee. La volontà non deve aspettare che l'intelletto presenti un ordine diverso per volere diversamente. Può riordinare il

---

ordinando unum amabile ad aliud, est voluntatis; sicut enim voluntas est reflexiva, quia immaterialis, ita et collativa vel potens referre suo modo».

[32] Maggiore: B è desiderabile (fine); Minore: A conduce a B (mezzo); Conclusione: A deve essere fatto.

[33] *In Met*. IX, q. 15, n. 36, p. 684-685.

proprio volere nell'istante stesso, perché l'ordine del volere non dipende costitutivamente da quello dell'intelletto[34].

Questa dottrina comporta un capovolgimento gerarchico rispetto a quella di Tommaso. Per Tommaso, nell'ordine dell'azione, l'intelletto pratico ha priorità sulla volontà: l'intelletto comanda (*imperium*) e la volontà esegue. La volontà è certamente libera, ma la sua libertà si esercita all'interno di una struttura razionale fornita dall'intelletto.

Per Scoto, la volontà ha priorità sull'intelletto nell'ordine dell'azione libera. L'intelletto fornisce contenuti – presenta oggetti, mostra connessioni causali – ma non stabilisce l'ordine definitivo dell'azione. È la volontà che decide quale contenuto assumere, in quale relazione porre i vari elementi, quale fine perseguire con quale mezzo[35].

Per Scoto la volontà è superiore a qualsiasi potenza naturale e ha potere e dominio sulla loro attività, in particolare su quella dell'intelletto[36]. Non si tratta semplicemente di dire che la volontà può accettare o rifiutare il giudizio dell'intelletto, ma che può riordinare e riorganizzare ciò che l'intelletto le presenta.

Questa concezione della volontà come *vis collativa*[37] rafforza e chiarisce la teoria della contingenza sincronica in almeno tre modi.

In prima istanza, mostra che la libertà non è solo "apertura agli opposti" in senso statico, ma potere di strutturazione attiva. La volontà non si limita a poter volere A o non-A, ma può volere A in molteplici modi: assolutamente, in vista di B, in vista di C, piuttosto che D, per amore di E, etc. La contingenza sincronica non è solo binaria (fare/non fare), ma anche multidimensionale.

---

[34] Un'attenta analisi della relazione tra intelletto e volontà è offerta da: G. Pini, *Scotus on the Objects of Cognitive Acts*, in *Franciscan Studies*, 73 (2015) 281-315.

[35] *In Met*. IX, q. 15, n. 2, p. 675: «Dicitur, sicut videtur Aristoteles respondere in littera, quod non habet potentiam faciendi opposita simul, licet habeat potentiam simul ad opposita. Contra: in isto 'nunc' in quo inest unum oppositum, quaero an possit in eodem nunc aliud inesse, aut non. Si sic, habetur propositum, ut videtur, quod opposita simul. Si non, ergo potentia ista in hoc nunc non est nisi unius oppositi».

[36] *In Met.*, p. 692; *In Met*. I q. 7 (O.Ph. III, p. 158); I, q. 4 (O.Ph. III, p. 107).

[37] Per un'attenta analisi della nozione di *vis collativa*: M. B. Ingham, *Letting Scotus Speak for Himself*, in *Medieval Philosophy and Theology*, 10 (2003) 173-216.

In secondo luogo, spiega come la volontà possa essere libera anche quando le condizioni causali sono determinate. Anche se l'intelletto presenta un'unica connessione causale (A è l'unico mezzo per B) e anche se io desidero fortemente B, la volontà mantiene il potere di non ordinare A a B, di voler B senza voler A, di voler A per un fine completamente diverso. La contingenza sincronica non dipende dall'indeterminatezza delle condizioni esterne, bensì dalla capacità interna di riordinamento.

Infine, mostra che l'ordine dell'azione libera non è temporale. Non è che prima penso al fine, poi ai mezzi, poi scelgo: tutto questo può accadere in un unico atto complesso della volontà, che simultaneamente intende il fine, impiega il mezzo e stabilisce la relazione tra i due. La sequenza del sillogismo pratico è una ricostruzione analitica *post hoc*, non la struttura reale dell'atto libero.

Come *vis collativa*, la volontà introduce una temporalità nell'azione (prima voglio il fine, poi il mezzo), creata dall'ordine volitivo stesso, non presupposta ad esso.

La dottrina della volontà come *vis collativa* rappresenta quindi un momento decisivo nella critica scotiana dell'intellettualismo tommasiano e aristotelico. Mentre per Aristotele e Tommaso la razionalità dell'azione dipende da ciò che è fornito dall'intelletto pratico, per Scoto la libertà dell'azione richiede una capacità di riordinare, di destrutturare l'ordine presentato dall'intelletto.

Non si tratta di irrazionalità. La volontà ha una propria razionalità, diversa e superiore a quella dell'intelletto. È la razionalità della libertà, che non coincide con quella della necessità logica o causale. È una razionalità che si dà le proprie regole, crea il proprio ordine e stabilisce le proprie priorità.

Tale razionalità opera in modo sincronico. Nel medesimo istante in cui l'intelletto presenta un ordine, la volontà può accoglierlo, modificarlo o sostituirlo con un ordine completamente diverso. La libertà è contemporanea alla conoscenza, non successiva ad essa.

8. I due affetti: orientamento e libertà oltre la determinazione temporale

Un'ulteriore dimensione alla sfida scotiana al tempo è offerta dalla dottrina dei due affetti (o inclinazioni) della volontà – l'*affectio com-*

modi e l'*affectio iustitiae*[38]. Queste inclinazioni non sono acquisite nel tempo attraverso l'esperienza o l'educazione, ma sono inerenti alla volontà stessa, costitutive della sua natura.

L'*affectio commodi* è l'inclinazione per ciò che è vantaggioso per l'agente, per il proprio bene e la propria felicità. Corrisponde all'appetito intellettuale, come inteso nella psicologia aristotelica. In una prospettiva strettamente aristotelica – e nella sua rilettura tommasiana – tale inclinazione esaurisce la natura della volontà razionale. L'agente razionale desidera necessariamente la propria felicità e tutti gli atti della volontà sono ultimamente ordinati a questo fine naturale. Anche quando l'agente persegue beni particolari che non coincidono con la felicità perfetta, lo fa in quanto li percepisce – correttamente o erroneamente – come componenti o mezzi della propria realizzazione.

Se la volontà avesse solo questa inclinazione, sarebbe determinata dall'oggetto presentato come vantaggioso dall'intelletto, proprio come l'appetito sensibile è determinato dall'oggetto piacevole presente. Una volontà puramente eudemonistica non sarebbe libera nel senso scotiano: potrebbe al massimo deliberare su quali mezzi perseguire per raggiungere la felicità, ma non potrebbe non volere la felicità stessa. Sarebbe una potenza naturale, non libera.

Contro questa riduzione eudemonistica della volontà Scoto introduce l'*affectio iustitiae*, ovvero l'inclinazione verso ciò che è buono in sé, indipendentemente dal vantaggio per l'agente. È ciò che distingue un appetito libero da uno non libero. Questa inclinazione non si oppone alla felicità, ma la trascende: permette alla volontà di orientarsi verso un bene che non è ordinato al proprio compimento, ma al bene dell'altro o al bene in quanto tale.

La portata di questa dottrina nella critica dell'eudemonismo è duplice. In primo luogo, l'*affectio iustitiae* spezza il nesso necessario tra volere e vantaggio personale che caratterizza l'etica aristotelica. La vo-

---

[38] Scotus, *Ordinatio*, II, d. 6, q. 2, n. 49 (Ed. Vaticana XVII, p. 41): «Ad videndum solutionem istarum rationum, distinguo quid possit intelligi per istas affectiones 'iustitiae' et 'commodi', de quibus loquitur Anselmus *De casu diaboli* cap. 4. Iustitia potest intelligi vel infusa (quae dicitur 'gratuita') vel acquisita (quae dicitur 'moralis') vel innata (quae est ipsamet libertas voluntatis)». Cfr. anche Scotus, *Ordinatio*, II, d. 39, q. 1, n. 3 (Ed. Vaticana VIII, p. 455-456); q. 2, n. 23 (p. 463).

lontà può volere qualcosa non perché contribuisce alla propria felicità, ma semplicemente perché è giusto volerlo. Ciò rende possibile un'etica del dovere che non dipende né da considerazioni prudenziali né dalla promessa di beatitudine.

In secondo luogo, solo la presenza dell'*affectio iustitiae* rende la volontà veramente libera. Se la volontà fosse solo *affectio commodi*, sarebbe naturalmente e necessariamente inclinata alla propria felicità, come il grave verso il basso. Non potrebbe non volere ciò che l'intelletto presenta come sommamente buono per sé. Ma poiché la volontà possiede anche l'*affectio iustitiae*, essa può contenere l'*affectio commodi*, subordinarlo a considerazioni di giustizia e, in ultima istanza, scegliere contro il proprio vantaggio.

Scoto mette in luce che proprio l'affetto per la giustizia – che dovrebbe orientare necessariamente al bene morale – è ciò che rende possibile il peccato. Una volontà che avesse solo l'*affectio commodi* non potrebbe peccare propriamente: sceglierebbe sempre ciò che ritiene vantaggioso e i suoi errori sarebbero soltanto errori cognitivi (ignoranza del vero bene), non morali. Ma una volontà che ha l'*affectio iustitiae* può scegliere contro di esso, privilegiando l'*affectio commodi* anche quando l'*affectio iustitiae* richiede diversamente. La libertà non consiste nell'essere orientati verso il bene (questo lo garantisce già l'*affectio iustitiae*), ma nel potere di scegliere diversamente da tale orientamento.

I due affetti hanno anche una funzione metafisica, legata alla contingenza sincronica. Il punto centrale della teoria dei due affetti è che, dato lo stesso stimolo intellettuale, la volontà ha due opzioni aperte. Nello stesso istante in cui l'intelletto presenta un oggetto come buono e vantaggioso, la volontà può ordinare il proprio atto secondo l'affetto per il vantaggio o secondo l'affetto per la giustizia.

Mentre l'eudemonismo aristotelico istituisce una sequenza necessaria – l'intelletto presenta il bene, la volontà lo persegue in vista della felicità – Scoto introduce una biforcazione sincronica nella struttura stessa del volere. Non c'è un ordine temporale in cui la volontà consideri prima il proprio vantaggio e poi la giustizia, o viceversa. Entrambi gli affetti sono simultaneamente presenti e la volontà, in quanto *vis collativa*, ordina il proprio atto secondo l'uno o l'altro, senza che tale ordine sia predeterminato dall'intelletto.

La determinazione della volontà non segue una sequenza temporale necessaria. Non è che prima l'intelletto presenta l'oggetto, poi la volontà considera quale affetto seguire, infine decide. Tutto questo accade, per così dire, nello stesso istante di natura. La volontà, in quanto *vis collativa* dotata di entrambi gli affetti, può ordinare la propria volizione verso il proprio beneficio o verso ciò che è buono, a prescindere da tale beneficio, senza presupporre che tale ordine sia prima fatto dall'intelletto e senza che questa scelta sia distribuita nel tempo.

Questa concezione distingue radicalmente tra due dimensioni della libertà che potremmo chiamare "libertà morale" e "libertà metafisica"[39]. La prima è la capacità di volere il bene per sé stesso, senza riguardo alla propria felicità personale ed è garantita dall'*affectio iustitiae*. La seconda è il potere sugli opposti: la capacità di agire diversamente, date le stesse circostanze e le stesse leggi della natura – ed è garantita dalla compresenza dei due affetti. La tesi scotiana è che la libertà morale comporta e fonda la libertà metafisica: proprio perché la volontà ha un orientamento intrinseco verso il bene che trascende il proprio vantaggio, non è determinata dall'oggetto che appare vantaggioso. Se non avesse l'*affectio iustitiae*, sarebbe semplicemente un appetito naturale determinato dall'*affectio commodi*.

In sintesi: rendendo la felicità il fine necessario di ogni atto volontario, l'eudemonismo aristotelico trasforma la volontà in una potenza naturale. L'*affectio iustitiae* emancipa la volontà da questa necessitazione teleologica, rendendola capace di compiere atti non ordinati al proprio bene. Questa capacità è ciò che costituisce la volontà come potenza libera, dotata di una contingenza sincronica.

9. Contingenza sincronica e responsabilità morale: un'apparente tensione

La teoria della contingenza sincronica sembra comportare un problema serio sul piano etico. Se la volontà mantiene, nello stesso istante in cui compie un'azione, il potere di non compierla o di compiere l'azione opposta, in che senso l'agente è veramente responsabile di ciò

[39] Cfr. Th. Williams, *The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy*, in *The Thomist*, 62 (1998) 193-215.

che fa? Se questa capacità sincronica per gli opposti non si traduce mai in una scelta effettiva diversa, che rilevanza ha per la responsabilità morale?

Utilizzando un linguaggio contemporaneo, possiamo articolare il problema in tre obiezioni interconnesse.

La prima obiezione riguarda l'indistinguibilità tra azione libera e azione necessitata. Dal punto di vista esterno – e persino da quello della coscienza dell'agente – un'azione compiuta con contingenza sincronica è fenomenicamente identica a un'azione necessitata. In entrambi i casi, dato l'istante T, l'agente compie l'azione A e non l'azione non-A. La differenza risiederebbe solo in un potere metafisico che non si attualizza mai. Ma un potere che non si attualizza mai è davvero un potere? E può fondare la responsabilità morale?

La critica contemporanea parlerebbe di *free will scepticism*[40]: se non possiamo mai osservare la differenza tra un'azione libera e una necessitata, la libertà diventa una proprietà metafisica inerte, irrilevante per la prassi morale. L'agente che compie un'azione malvagia potrebbe sempre dire che aveva il potere sincronico di non compierla, ma di fatto l'ha compiuta, come se fosse stato necessitato a compierla.

La seconda obiezione riguarda la determinazione ultima. Se la volontà, nel primo istante di natura, è indeterminata rispetto agli opposti e, nel secondo istante, è determinata verso uno di essi, che cosa ne causa la determinazione? La risposta di Scoto, che la volontà è causa di se stessa, è problematica. Se non c'è nulla che determini la volontà a scegliere A piuttosto che non-A, la scelta sembra arbitraria, casuale. E se è casuale, come può fondare la responsabilità? L'agente non è più responsabile di un evento casuale di quanto lo sia di un evento necessitato.

Questo è il classico problema dell'*agent-causation* nelle teorie libertarie contemporanee[41]: o c'è una ragione sufficiente per cui l'agente sceglie A (ma allora la scelta è determinata da quella ragione), oppure

---

[40] G. D. Caruso, *Skepticism About Moral Responsibility*, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Internet (01.06.2026): https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/skepticismmoral-responsibility/. S.-P. Chevarie-Cossette, *Is Free Will Scepticism Self-Defeating?*, in *European Journal of Philosophy*, 15/2 (2019) 55-78.

[41] D. Moore, *Agent-causal, event-causal, libertarian free will*, in *Inquiry*, (2025) 1-23.

non c'è (ma allora la scelta è un evento casuale). In entrambi i casi, la libertà sembra dissolversi.

La terza obiezione riguarda la responsabilità rispetto al carattere. Se la contingenza sincronica è una proprietà strutturale della volontà – presente in ogni atto –, anche gli atti che compongono e formano il carattere morale dell'agente sono stati compiuti con la medesima contingenza. Ma allora l'agente non è mai veramente "autore" del proprio carattere: anche quando sembra agire in base al carattere, mantiene il potere sincronico di agire diversamente. Il carattere morale, che nella tradizione aristotelica è ciò che rende stabili e prevedibili (e quindi imputabili) le azioni, diventa evanescente.

Sebbene Scoto non articoli queste obiezioni nella forma in cui sono presentate, è possibile individuare nella sua teoria gli elementi per rispondervi. La chiave sta nel riconoscere che la contingenza sincronica costituisce la struttura stessa della libertà – e quindi della responsabilità.

Alla prima obiezione risponderebbe che l'indistinguibilità fenomenica tra azione libera e azione necessitata mostra dove si colloca la libertà: non nell'apparenza esteriore dell'atto, ma nella sua radice ontologica. Un'azione è libera perché procede da un principio che non è determinato ad agire.

Ciò può essere meglio compreso alla luce di un'analogia: la differenza tra un quadro originale e una copia perfetta non sta nell'apparenza (la copia è fenomenicamente identica), ma nella relazione causale con l'autore. Allo stesso modo, la differenza tra un'azione libera e una necessitata non sta nel risultato osservabile, ma nel tipo di causalità da cui procede. La responsabilità morale si fonda precisamente su questa differenza ontologica, non fenomenica.

Inoltre, la contingenza sincronica ha conseguenze pratiche concrete: rende l'agente, in linea di principio, imprevedibile. Anche la conoscenza perfetta di tutte le condizioni causali antecedenti non consente di dedurre con certezza che cosa l'agente farà. Questo non è un limite epistemico (come nel caso dell'ignoranza delle condizioni iniziali), ma un limite metafisico: non c'è nulla da conoscere che determini l'azione prima che la volontà si determini.

La risposta alla seconda obiezione poggerebbe sul fatto che la volontà, nell'atto di autodeterminazione, non sia *causa sui*, ma l'affer-

mazione di un tipo specifico di causalità: la causalità libera, distinta sia dalla causalità naturale (deterministica) sia dal caso (acausale). La causalità naturale opera secondo una forma: il fuoco riscalda in virtù della forma "calore". La causalità libera opera senza forma determinante: la volontà vuole in virtù dell'essere volontà. Non c'è una "forma del volere A" che preceda e determini il volere A. La volontà si dà la propria forma nell'atto stesso di volere.

Sebbene non ci sia una ragione sufficiente antecedente per cui la volontà sceglie A anziché non-A, la scelta non è casuale, perché è comunque un atto dell'agente. Il caso è ciò che accade senza agente; la libertà è ciò che l'agente fa senza essere determinato. La differenza è cruciale.

La responsabilità morale, in questa prospettiva, non richiede una ragione sufficiente antecedente (che renderebbe l'azione necessitata), ma esige che l'azione proceda dall'agente come da sua causa. E questo è ciò che la contingenza sincronica garantisce: l'azione non è determinata da fattori esterni o antecedenti, ma dall'agente stesso nell'atto di autodeterminarsi.

Alla terza obiezione Scoto risponderebbe che la contingenza sincronica non nega la rilevanza del carattere morale, ma ne ridefinisce la natura. Il carattere non è una seconda natura che determina necessariamente l'azione, ma un orientamento acquisito che rende più probabile – ma mai necessario – un certo tipo di scelta.

Scoto distinguerebbe tra due livelli: (a) il carattere come insieme di disposizioni acquisite, che inclinano la volontà in una certa direzione; (b) la volontà come potenza libera, che mantiene sempre il potere di agire contro il carattere. Il virtuoso non è colui che è necessitato a compiere atti virtuosi, ma colui che ha formato in sé disposizioni che rendono più facile, più spontanea, più "naturale" la scelta virtuosa – senza mai renderla necessaria.

Tale concezione comporta l'estensione della responsabilità morale anche alla formazione del carattere. Sono responsabile non solo dei miei atti, ma anche delle disposizioni che ho coltivato, perché mantengo il potere di agire diversamente.

La contingenza sincronica fornisce alla responsabilità morale un fondamento più robusto rispetto a quello offerto dal determinismo o dal compatibilismo. Se le mie azioni fossero determinate da cause ante-

cedenti – siano esse leggi naturali, carattere acquisito, o volontà divina – in che senso sarei veramente responsabile? La contingenza sincronica garantisce che, nel momento stesso in cui agisco, sono io – e nessun altro, nient'altro – a determinare ciò che faccio. Questo è ciò che rende mia l'azione e quindi imputabile a me.

Un agente veramente libero è, in linea di principio, un agente imprevedibile, capace di sorprendere sempre. Un agente veramente responsabile è un agente che non può mai dire di non aver potuto fare altrimenti, perché nello stesso istante in cui ha agito avrebbe potuto agire diversamente.

10. La visione beatifica: l'ultimo bastione della libertà contro la necessità

La sfida scotiana al tempo raggiunge il suo punto più estremo – e più controverso – nella dottrina della visione beatifica. Qui Scoto sostiene una tesi che suona scandalosa: anche quando l'anima ha una conoscenza perfetta e immediata di Dio nella visione beatifica, la volontà mantiene il potere di non volerlo.

Questa tesi deriva coerentemente dalla distinzione radicale tra intelletto e volontà. La visione beatifica è un atto dell'intelletto: l'anima vede Dio faccia a faccia, conosce il Sommo Bene in modo perfetto e non qualificato. Ma questa conoscenza perfetta non richiede la volontà. La volontà può semplicemente non volere ciò che l'intelletto ritiene sommamente buono[42].

Scoto distingue attentamente: la volontà non può rifiutare attivamente il Sommo Bene, né volere positivamente contro di esso. Ma può non volerlo – può esercitare quella che potremmo chiamare un'astensione volitiva. Anche di fronte a Dio pienamente conosciuto, la volontà mantiene la sua libertà metafisica.

Questa posizione diventa comprensibile solo alla luce della teoria della contingenza sincronica. Se la libertà fosse solo diacronica,

---

[42] Cfr. T. B. Noone, *Nature and Will: Nature Revisited*, in *Johannes Duns Scotus 1308–2008: Die philosophischen Perspektiven seines Werkes / Investigations into His Philosophy. Proceedings of "The Quadruple Congress" on John Duns Scotus, part 3*, L. Honnefelder *et al* eds., Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure N.Y. 2010, p. 391-402.

questa tesi sarebbe assurda: come potrebbe la volontà, in un momento successivo, cessare di volere Dio dopo averlo visto? Ma se la libertà è sincronica, allora anche nel momento stesso in cui la volontà sta vedendo Dio attraverso l'intelletto, mantiene il potere di non volerlo.

Scoto non sostiene che i beati, di fatto, non vogliano Dio, né che possano peccare nella beatitudine. Il punto è puramente metafisico: la volontà mantiene il proprio carattere costitutivo di potenza libera anche nella visione beatifica. Se lo perdesse, cesserebbe di essere volontà. La beatitudine non distrugge la libertà, ma la presuppone. I beati sono beati non perché sono necessitati a volere Dio, ma perché lo vogliono liberamente e continuamente.

Questa dottrina mostra fino a che punto Scoto è disposto a spingere la sua sfida al tempo e alla necessità. Persino nell'eternità, persino nella condizione in cui il tempo è, per così dire, superato e trasceso, la volontà mantiene la sua contingenza sincronica. L'eternità non è la negazione della libertà, ma la sua pienezza. Nello stesso istante eterno in cui la volontà beata vuole Dio, mantiene metafisicamente il potere di non volerlo – anche se tale potere non sarà mai esercitato.

11. La libertà come perfezione: oltre il tempo verso l'eterno

Se anche nell'eternità la libertà resta intatta, allora non è una funzione del tempo, ma un indice della perfezione dell'essere. Per Scoto, la libertà non è una caratteristica accidentale di certi enti, ma una perfezione dell'essere che si realizza in gradi diversi in base alla perfezione dell'ente.

La volontà divina rappresenta la libertà nella sua massima perfezione: immutabile nell'atto, infinita negli oggetti, capace di volere tutti gli opposti con un solo atto eterno. La contingenza divina è puramente sincronica proprio perché l'immutabilità divina esclude ogni successione temporale. Ma questa non è una limitazione della libertà divina, bensì la sua perfezione suprema. Dio è più libero di noi non perché può volere cose diverse in momenti successivi, ma perché può volere tutti gli opposti contemporaneamente nell'unico istante della sua eternità.

La volontà umana, invece, è libera, ma imperfetta. Ha bisogno di atti successivi per volere oggetti opposti. Ad esempio, se voglio il caffè ora, devo compiere un altro atto per volere il tè più tardi. La mia

libertà è distribuita nel tempo. Tuttavia, anche la volontà umana è soggetta alla contingenza sincronica. Stando all'esempio precedente: nel momento in cui voglio il caffè, ho il potere di non volerlo. Questa contingenza sincronica è ciò che rende la volontà umana veramente libera, non un mero agente naturale che opera necessariamente date le condizioni causali.

Tra contingenza diacronica e quella sincronica vi è una gerarchia di perfezione. La capacità di volere cose diverse in momenti successivi è una forma inferiore di libertà, legata alla mutabilità e alla finitudine, mentre la capacità di avere il potere per gli opposti nello stesso istante è una forma superiore di libertà, che la volontà umana condivide con quella divina, seppur in modo imperfetto.

Questa concezione suggerisce una prospettiva escatologica sulla libertà. La perfezione della volontà umana non consiste nell'acquisire la capacità di volere cose sempre diverse nel tempo infinito, ma nel trascendere la necessità della successione temporale, nell'avvicinarsi alla libertà eterna di Dio. La visione beatifica porta la libertà a compimento concentrandola nell'istante eterno.

Il cuore della proposta scotista è dunque una libertà che non dipende dal tempo, ma lo trascende. La volontà è ciò che apre il tempo. La contingenza sincronica garantisce che l'atto libero sia non necessitato né dalle condizioni antecedenti né dall'istante in cui accade.

Il tempo naturale conosce solo la successione causale, mentre il tempo dell'agire libero è l'istante decisionale, in cui l'agente si costituisce come tale. L'uomo è libero non perché può cambiare direzione, ma perché nessuna direzione lo costringe.

Questa concezione anticipa, in alcuni aspetti, come abbiamo visto, l'idea moderna di *agent-causation* e risponde in anticipo a riduzionismi oggi riproposti dal neurodeterminismo e dal computazionalismo[43].

La proposta scotista può essere riassunta in tre tesi. In primo luogo, la libertà è forma essenziale della volontà. In seconda istanza, l'atto libero non è determinato nel tempo: mentre vuole, la volontà resta capace del contrario. Infine, la volontà è principio di novità reale: introduce un ordine non dedotto, né necessario né imposto.

---

[43] M. De Caro, *Temi scotistici nel dibattito contemporaneo*, in *Quaestio*, 8 (2008) 25-37.

La libertà non è dunque uno spazio vuoto, ma l'eccedenza dell'agente rispetto al tempo. La volontà non è libera perché può fare diversamente *dopo*, ma perché mantiene il potere per l'opposto *mentre* agisce. È in questa contingenza sincronica, e non nella mera reversibilità temporale delle scelte, che si colloca la dignità metafisica della volontà secondo Scoto.

Paola Muller*

* Professoressa Ordinaria di Storia della Filosofia Medievale presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (paola.muller@unicatt.it).