

La destinazione della volontà. Duns Scoto critico di Tommaso d'Aquino nel *Quodlibet*, q. 16

Gian Pietro Soliani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

Abstract The text of Duns Scotus' *Quodlibet*, q. 16 contains an extended criticism of Thomas Aquinas' thesis on the natural necessity relating human will and good, both as in its universal consideration and as a Supreme Good. After a brief description of Aquinas' thought on natural necessity and its compatibility with freedom of the will, the article deepens Duns Scotus' arguments against Aquinas, and their relationship with a particular theory of natural appetite, considered as affection for advantageous (*affectio commodi*). In the last part, the article describes the way in which Scotus holds an alternative and peculiar kind of compatibility between necessity, freedom, and contingency, affecting human will.

Keywords Duns Scotus. Thomas Aquinas. Free will. Natural necessity. Contingency.

Sommario 1 Introduzione. – 2 Note su necessità naturale e volontà in Tommaso d'Aquino. – 3 Volontà libera, necessità, natura: la critica di Duns Scoto a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16. – 3.1 L'appetito naturale come *affectio commodi*. – 3.2 La superiorità della volontà sull'intelletto. – 3.3 La natura dell'*unum* che è destino della volontà. – 3.4 La necessità come fermezza dell'atto libero. – 4 Conclusioni.

1 Introduzione

Questo contributo riguarderà il nodo dell'appetito naturale (*appetitus naturalis*) e della volontà in quanto natura (*voluntas ut natura*) secondo la posizione espressa da Tommaso d'Aquino e criticata da Giovanni Duns Scoto, in un momento cruciale per la storia dei concetti di volontà (*voluntas*) e libero arbitrio (*arbitrium liberum*). Ci

riferiamo al passaggio tra XIII e XIV secolo e al dibattito sulla possibile compatibilità tra la volontà libera e una sua eventuale inclinazione necessaria verso il bene. Agli occhi di alcuni teologi medievali, l'affermazione di tale compatibilità, infatti, suonava come sinonimo di una qualche predeterminazione o destinazione della volontà verso un oggetto particolare, tale da eliminare il carattere libero del volere. Una tale tesi è stata definita anche come 'determinismo psichico' o 'intellettuale', per distinguerla dal più noto determinismo naturalista.¹ Parlare di una necessità destinale, proprio nel contesto della fine del XIII secolo, evoca, tra l'altro, lo scenario del dibattito tra *theologi* e *philosophi* della Facoltà delle Arti all'Università di Parigi. Un tale scenario, come è noto, era sorto anche a partire dall'interpretazione averroistica dei testi di Aristotele.²

In modo piuttosto sintetico e approssimativo, si potrebbe dire che se, ancora nel XIII secolo, il necessario era considerato come il carattere di ciò che era ontologicamente ed epistemologicamente superiore rispetto a ciò che è possibile oppure contingente, con la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo si assiste a un ribaltamento di prospettiva. Quanto al rifiuto dell'interpretazione averroistica dei testi aristotelici, possiamo, qui, ricordare la condanna che Bonaventura da Bagnoregio rivolge agli errori dei *philosophi*, i quali, avendo abbandonato la dottrina platonica delle idee e seguendo la tesi aristotelica secondo la quale il Sommo bene non sarebbe un'idea, caddero nell'errore di negare la prescienza e la provvidenza divine. A partire da questa posizione teorica, essi sostennero che si può avere verità soltanto di ciò che è necessario, ma non di ciò che è contingente e, dunque, o tutto avviene a partire dal caso oppure avverrà per una necessità fatale. Ora, poiché dal caso non può venire nulla, prosegue Bonaventura, i filosofi arabi hanno teorizzato che tutto ciò che accade, accade a partire da sostanze che muovono il mondo come cause necessarie.³ Nella seconda metà del XIII secolo, le condanne del 1270

¹ Boulnois 2021, 361.

² Per un approfondimento su questo ampio dibattito che è più ampio del dibattito su *libertà* e *necessità*, pur coinvolgendolo da vicino, si veda Bianchi 1990; 1999; Thijssen 2023.

³ Bonaventura de Balneoregio, *Coll. in Hex.*, 6, 360-1: *Divisit tamen Deus lucem a tenebris, ut, sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principum, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nama liqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnatur Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et commentator solvit eas. Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. – Dicunt etiam, quod nulla veritas*

e, soprattutto, quella del 7 marzo 1277 colpirono, non soltanto il determinismo fisico, ma anche alcune proposizioni favorevoli al determinismo psichico.⁴ Tra queste proposizioni vi era quella secondo la quale la volontà sarebbe necessitata a seguire sempre il dettame della ragione, senza poter porre atti a esso contrari. Ciò deve avvenire secondo la natura stessa della volontà, ma non secondo una costrizione che la volontà subirebbe dall'esterno. La critica di Duns Scoto a Tommaso intorno alla necessità naturale che dovrebbe legare la volontà umana al bene in quanto tale (beatitudine in senso universale) oppure al Sommo bene (beatitudine in senso particolare) si situa esattamente a cavallo di questo dibattito epocale e può essere sintetizzata a partire da alcuni testi dell'*Ordinatio* e, poi, soprattutto attraverso un'analisi della *quaestio* 16 del *Quodlibet*. Questa costituisce una delle ultime testimonianze eloquenti, benché poco considerate dagli studiosi, dell'insegnamento di Duns Scoto. Si tratta di pagine particolarmente interessanti anche per il loro impatto sul dibattito moderno intorno alla libertà e alla grazia divina. Si pensi, ad esempio, al fatto che Cornelis Jansen nel suo *Augustinus* (1640) riterrà l'insegnamento di Duns Scoto, contenuto nella *quaestio* 16 del *Quodlibet*, come la migliore interpretazione della dottrina agostiniana intorno alla libertà umana e la migliore spiegazione della compatibilità di necessità e libertà nella volontà.⁵ In questo contributo ci concentreremo soprattutto sull'analisi di questo testo scotiano, ma terremo conto, se necessario, anche di alcuni testi dell'*Ordinatio*.

de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. – Et ex hoc sequitur, quod omnia fina a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu; ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae.

4 La condamnation Parisienne de 1277, 127: 159. *Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti.* 160. *Quod nullum agens est ad utrumlibet, imino determinatur.* 161. *Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.* 162. *Quod voluntas nostra subjacet potestati corporum celestium.* 163. *Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Hec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis.*

5 Cornelis Jansen, *Augustinus*, 7.10, 295a: *Nihil expressius et aptius excogitari potest ad explicandam Augustini mentem de liberate voluntatis, quam quae in ista tota quodlibetica quaestione Scotus tradit.*

2 Note su necessità naturale e volontà in Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino insegnava in modo pressoché costante che l'oggetto della volontà è il *bene* appreso come bene (*sub ratione boni*) dall'intelletto. La volontà, infatti, non può dirigersi verso il male a meno che quest'ultimo non le sia proposto come un bene (*sub ratione boni*). Tuttavia, ciò non può avvenire senza che vi sia un errore da parte dell'intelletto.⁶ Tommaso mette in luce una struttura propria della volontà per la quale il bene è il referente originario di ogni moto volitivo e il male, in quanto male, non può candidarsi al ruolo di oggetto del volere. Occorre, però, distinguere questa struttura essenziale della *volontà* rispetto all'esercizio libero di quest'ultima, la quale pone differenti atti volontari rispetto ai beni dei quali è in grado di fare esperienza. Negli ultimi anni, da più parti e da diverse prospettive, gli studiosi hanno messo in luce che, per Tommaso, la struttura della volontà, in quanto riferita essenzialmente al bene, è la radice della capacità della volontà di scegliere tra differenti beni. In questo senso, non si può propriamente parlare, per Tommaso, di una libertà di indifferenza (*libertas indifferentiae*), ma piuttosto di *libertas differentiae*. In questo modo si viene a dire che la volontà libera è adeguatamente esercitata soltanto in riferimento all'orizzonte del bene.⁷

Consideriamo il testo molto celebre di *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2 – continuamente commentato e interpretato variamente dagli scolastici successivi –, nel quale Tommaso si confronta con il quesito che chiede se la volontà sia mossa necessariamente dal proprio oggetto. La *quaestio* risulta inevitabilmente troppo generica. Infatti, Tommaso invita a distinguere tra il movimento della volontà quanto all'esercizio (*quantum ad exercitium actus*) e il movimento della volontà quanto alla specificazione dell'atto (*quantum ad specificationem actus*). Nel primo caso, la volontà si muove liberamente, a prescindere dal proprio oggetto; mentre, nel secondo caso, Tommaso ammette che vi sia un oggetto peculiare, cioè specificante la natura stessa della volontà, in grado di muoverla necessariamente, allo stesso modo in cui la vista è mossa dal colore degli oggetti visibili. L'oggetto capace di muovere la volontà è il bene trascendentale (*bonum ut tale*) che trova nel Sommo bene la sua istanziazione perfetta e concreta, detta anche *beatitudo*. Questo significa che tutto ciò che è bene sotto ogni punto di vista (*universale bonum*), in modo

⁶ Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1.95, 258a-b: *Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest.*

⁷ Si veda l'analisi particolarmente esaustiva in Pagani 2008, 59-98; ma anche Hoffmann 2009; e più recentemente, Boulnois 2021, 439.

tale da non possedere alcun difetto, è in grado di muovere necessariamente la volontà. Al contrario, tutto ciò che è bene, ma in modo limitato e difettoso, non è in grado di necessitare la volontà all'atto.⁸ Nel vocabolario di Tommaso, questi due movimenti, secondo specificazione e secondo esercizio, rimandano rispettivamente alla *voluntas ut natura* (o *simplex voluntas*) e alla *voluntas ut ratio* (o *electio*).⁹

Il bene dice, dunque, quell'aspetto dell'essere per il quale ciò che è è sempre desiderabile dalla volontà in un certo grado. La struttura ontologica della volontà è, per Tommaso, apertura verso il bene in senso trascendentale. Da questo punto di vista, possiamo dire che la volontà è, in effetti, determinata *ad unum*, ma è proprio la natura di questo *unum*, insieme al significato del concetto di *necessitas*, a dividere Tommaso da Duns Scoto.

La posizione di Tommaso si fonda sull'insegnamento aristotelico esposto in *Etica Nicomachea* 3.5.1113b3-4, dove Aristotele spiega che mentre i beni particolari, ossia i fini intermedi, possono essere oggetto di scelta, il bene, inteso come fine ultimo, è necessariamente voluto. Quale *necessità* è qui in gioco? Tommaso distingue tre tipi di necessità e assegna al legame tra volontà e bene una necessità detta 'naturale', 'assoluta' e 'formale'. Si tratta della stessa necessità, spiega Tommaso, per la quale un triangolo deve possedere

⁸ Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 10.2, 54a-b: *Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color proponatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquid obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquid obiectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. – Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.*

⁹ Per questa distinzione, cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, III, 18.4, 234a-b: *Differt autem, ut philosophus dicit, in III Ethic. electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est.*

necessariamente tre angoli per essere se stesso. Essa appartiene, quindi, all'essenza stessa della volontà: non è una necessità di costrizione e nemmeno una necessità imposta semplicemente da un fine estrinseco che si intende perseguire. Questo ultimo tipo di necessità è esemplificato da Tommaso ponendo il caso che qualcuno voglia andare in un'isola e sia, dunque, necessariamente spinto a utilizzare una nave, non potendo svolgere una tale azione attraverso altri mezzi. L'aspetto che occorre mettere in evidenza riguarda il fatto che, per Tommaso, la necessità naturale non è contraddittoria rispetto alla libertà della volontà,¹⁰ ma piuttosto ne è la radice.¹¹ Questa tesi viene fatta valere a partire dal testo aristotelico di *Fisica* 2.9, spesso sintetizzato nel Medioevo nella forma di un rapporto secondo il quale: «il fine, nell'ambito dell'agire, è come il principio in ambito speculativo».¹² Da questo deriverebbe un parallelismo tra intelletto e volontà: come l'intelletto necessariamente dà l'assenso ai principi primi del sapere, così la volontà, per necessità, inerisce al fine ultimo che è la felicità (il Sommo bene).

3 Volontà libera, necessità, natura: la critica di Duns Scoto a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16

Come già anticipato, la posizione di Tommaso intorno alla compatibilità tra *necessità naturale* e *libertà della volontà* diventa uno degli obiettivi polemici della quaestio 16 del *Quodlibet* di Duns Scoto, risalente, a giudizio degli studiosi Timothy Noone e Francie Roberts, a un periodo imprecisato tra la Quaresima del 1305 e la Quaresima del 1307. Si tratta in ogni caso di una fase molto avanzata del pensiero del francescano che assume, dunque, una rilevanza fondamentale per la storia del concetto di *volontà* agli inizi del XIV secolo. Il titolo generale della questione chiede se la libertà della volontà e la necessità naturale siano compatibili nello stesso soggetto e sotto il medesimo rispetto nell'atto e nell'oggetto.

In primo luogo, Duns Scoto prende in considerazione le tre ragioni, ormai consolidate nel dibattito, secondo le quali ogni volontà vuole necessariamente il fine ultimo, sia nel caso in cui il fine sia visto chiaramente sia nel caso in cui il fine sia appreso soltanto in universale,¹³

¹⁰ Il testo fondamentale per la distinzione dei tre tipi di necessità è il seguente: Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 82.1, 293a-b.

¹¹ Questo punto è stato rilevato con un'analisi ben più dettagliata di quella che possiamo svolgere qui da Pagani 2008, 59-97.

¹² Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 82.1, p. 293b.

¹³ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 8, 164: *De primo dicitur quod omnis voluntas necessario vult finem ultimum, et hoc vel clare visum vel etiam a nobis in universaliter apprehensum.*

come nel caso del bene in quanto tale. L'intento preliminare di Duns Scoto è quello di mostrare che le ragioni addotte non sono sufficienti e conclusive. Tra queste, vi è la tesi di Tommaso, presente in *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 2, secondo la quale la volontà non può rifiutare quell'oggetto che è il *bene* senza difetti. Per questo occorre dire che la volontà, quanto alla specificazione, tende necessariamente in quell'oggetto.¹⁴

L'argomento di Tommaso viene contestato da Duns Scoto, in primo luogo, perché, se vi sono due nature assolute ed essenzialmente ordinate, la prima natura può fare a meno della seconda senza che questo dia luogo a una contraddizione. Nel caso dell'azione umana, siamo di fronte a tre elementi ordinati, ma assoluti, che concorrono a un quarto elemento, ossia all'atto di volontà (o di amore) verso qualcosa: 1) l'oggetto amabile; 2) l'apprensione o visione dell'oggetto nell'intelletto creato; 3) la volontà creata. Ciascuno di questi elementi precede l'atto di amore verso l'oggetto; quindi, per la tesi iniziale, i primi tre elementi possono stare senza quest'ultimo non dando luogo a contraddizione. Dunque, secondo Duns Scoto, il legame tra l'atto di volontà e quell'oggetto amabile che è il bene senza difetti non è necessario, come vorrebbe Tommaso, perché tale legame potrebbe essere negato senza contraddizione.¹⁵

Duns Scoto aggiunge un secondo argomento. La potenza dell'anima che agisce in modo necessario rispetto a un qualche oggetto dovrebbe garantire una continuità temporale e necessaria per quell'atto, finché gli è possibile o finché non venga impedita. Invece, la volontà dell'uomo nello stato presente (*in via*) non continua, né necessariamente né per quanto le è possibile, l'atto rivolto verso il fine ultimo appreso in universale.¹⁶ In altri termini, nel suo agire l'essere umano non rivolge costantemente i propri atti di volontà al fine ultimo della vita umana, ma il più delle volte si concentra su beni particolari.

¹⁴ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 9, 164: *Prima est ista: voluntas non potest resilire a proprio obiecto quod est bonum vel ab illo in quo est tota perfectio sui obiecti; ergo necessario tendit in illud obiectum in quo nec est aliqua malitia nec aliquis defectus boni; huiusmodi est finis ultimus* (Soliani 2020, 800).

¹⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 13, 166-7: *Quia quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori. Nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile, et ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creato, et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata. Ergo quod quodcumque istorum possit esse - immo quod omnia possint esse - sine illo actu dilectionis, non includit contradictionem; nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium. Quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum non includit contradictionem?* (Soliani 2020, 801).

¹⁶ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 16, 168: *Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; ergo non necessario agit circa illum.*

Ciò significa, per Duns Scoto, che la volontà umana non è necessitata a rivolgersi intenzionalmente al bene in quanto tale.

Da quanto appena ricostruito, possiamo dire che Duns Scoto ritiene il legame tra la volontà e il bene in quanto tale come un legame di tipo psicologico e non ontologico. Nelle parole del francescano, la volontà è descritta semplicemente come potenza capace di considerare il fine ultimo, ma anche di rivolgersi altrove, secondo una fenomenologia dell'atto di volontà che è altra rispetto al piano sul quale Tommaso aveva sviluppato il suo discorso intorno al legame naturalmente necessario tra la volontà e l'orizzonte intrascendibile del bene.

Secondo Duns Scoto, la volontà dell'uomo *in via* potrebbe certamente far seguire un proprio atto all'atto dell'intelletto, grazie al quale essa considera il fine ultimo, ma non vi è sempre una tale prosecuzione. Può avvenire anche che la volontà indirizzi l'intelligenza verso la considerazione di un altro atto cognitivo oppure che non impedisca a un altro oggetto di ostacolare la considerazione dell'oggetto da parte dell'intelletto. Ora, se la considerazione del fine ultimo da parte dell'intelletto non può continuare, anche la considerazione da parte della volontà può non continuare. Se, invece, continuasse quella considerazione da parte dell'intelletto, allora continuerebbe anche la considerazione da parte della volontà.¹⁷ Tuttavia, sembra che ciò non accada sempre, secondo una conclusione tratta principalmente dall'esperienza del gioco circolare tra i nostri atti cognitivi e quelli volontari.

3.1 L'appetito naturale come *affectio commodi*

Occorre subito precisare, che non si sta sostenendo che Duns Scoto non conosca un'accezione di *volontà* come facoltà inclinata verso il bene per necessità naturale o, più in generale, verso la propria perfezione. Tuttavia, questa necessità naturale è introdotta su un piano differente rispetto a quello di Tommaso. Tale prospettiva comporta un mutamento nel modo di intendere l'oggetto terminale di quella inclinazione. Per Duns Scoto, infatti, la volontà possiede un duplice appetito: 1) naturale/passivo; 2) libero/attivo. Sulla scorta del *De casu diaboli* di Anselmo d'Aosta, Duns Scoto distingue nella volontà

¹⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 18, 168: *Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus quo considerat finem, quem non continuat, sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alterius actus, vel saltem non impedit quin obiectum aliud occurrens impediat illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur actus voluntatis circa illud obiectum, et continuata illa, continuaretur ista* (Soliani 2020, 801).

un'*affectio commodi* e un'*affectio iustitiae*.¹⁸ Il primo tipo di *affezione* è naturale ed è la tendenza che la volontà possiede verso il proprio generico perfezionamento. Si tratta della radice dell' 'amore di concupiscenza' (*amor concupiscentiae*) ed esisterebbe anche se la volontà non fosse libera. L'affezione per la giustizia, invece, è la radice dell' 'amore di amicizia' (*amor amicitiae*) e in questa affezione consiste propriamente il carattere libero e attivo del volere. Duns Scoto ne parla come dell'affezione più nobile, poiché è 'regolatrice di sé' (*regulatrix eius*) e 'moderatrice' (*moderatrix*) dei movimenti legati alla concupiscenza.¹⁹ La differenza tra i due amori è notevole. Scrive Duns Scoto che l'atto dell'amore di amicizia tende nell'oggetto in quanto è buono in sé, mentre l'atto dell'amore di concupiscenza tende nell'oggetto in quanto è buono per me (*mihi est bonum*).²⁰ L'amore di amicizia è, quindi, libero e tende al bene oggettivo. L'amore di concupiscenza, invece, è predeterminato nello spingere l'essere umano verso un bene soltanto soggettivo. Non si tratta più, dunque, del *bonum ut tale* che Tommaso aveva posto come terminale dell'appetito naturale umano.

Per Duns Scoto, le due inclinazioni - la naturale e la libera - non costituiscono due potenze distinte o due volontà diverse nel medesimo soggetto umano, tanto che la volontà naturale non è volontà in senso proprio, ma soltanto una relazione che caratterizza la potenza

¹⁸ Bonnie Kent (1995, 196) ha messo in luce una torsione dal teologico all'ontologico, nell'ermeneutica scotiana del testo di Anselmo. L'affezione della giustizia che Anselmo riteneva essere dono gratuito di Dio, revocabile a causa del peccato, in Duns Scoto entra a far parte della struttura stessa della volontà, indipendentemente dalla grazia, confondendosi con la libertà del volere. Recentemente, Lydia Schumacher (2024) ha sostenuto che ciò che Duns Scoto attribuisce ad Anselmo si può già trovare nella *Summa Halensis*, composta da Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle, ma attribuita a Giovanni Damasceno. In entrambi i casi si tratterebbe di una interpretazione creativa delle fonti.

¹⁹ Fondamentale è il seguente testo: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 4.49.10, 282-4, 360-1: *sicut vult Anselmus, De casu diaboli cap. 6, ubi vult quod aliquid appetebant quod habuissent si stetissent; nihil autem prius vel magis appetebant quam beatitudinem, quia ad illam primo et summe inclinat affectio commodi. Actus autem amicitiae respectu Dei ex ratione sui et obiecti est bonus, saltem quod non potest esse immoderatus excedendo, sed forte deficiendo. Tum quia actus concupiscentiae non est nec potest esse primus actus voluntatis respectu finis, quia omne 'concupiscere' est in virtute alicuius actus amicitiae: ideo enim concupisco huic bonum, quia amo hunc cui concupisco. Tum quia actus amicitiae inest voluntati secundum quod habet affectionem iustitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset nisi summe commoda velie, secundum Anselmum 14 De casu diaboli. Actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset. Duns Scotus si riferisce al seguente passo: Alsemus Cantuariensis, *De casu diaboli*, 6.243-4 (Soliani 2020, 798).*

²⁰ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 4.49.10, 285, 361: *Tum, quarto, quia actus amicitiae tendit in obiectum ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud ut mihi est bonum* (Soliani 2020, 798).

dell'anima rivolta alla propria perfezione. La volontà, in senso proprio, invece, è tale solo se libera.²¹ Duns Scotto spiega anche che la volontà vuole il bene naturalmente, ma quel volere non è un atto elicitato, cioè libero. In altri termini, non vi è alcun moto volontario nel bene soggettivo, ma soltanto una inclinazione naturale, la quale è atto primo.²²

Il testo più esplicito nel quale Duns Scotto spiega che volontà naturale e volontà libera non sono due diverse volontà nel medesimo soggetto è il seguente:

Quando si dice che la volontà libera e [la volontà] naturale sono due volontà, dico che la volontà naturale – in quanto tale e in quanto naturale – non è volontà in quanto potenza, ma implica soltanto una inclinazione della potenza a ricevere la propria perfezione, non ad agire in quanto tale; e quindi è imperfetta a meno che non sia sotto quella perfezione alla quale quella tendenza inclina quella potenza. Quindi, la potenza naturale non tende, ma è quella tendenza per la quale la volontà assoluta tende – e questo in modo passivo – a ricevere. Ma vi è un'altra tendenza, nella stessa potenza, affinché liberamente e attivamente tenda determinandosi all'atto, così che [vi è] una duplice tendenza (attiva e passiva). Allora all'argomento [proposto] dico che la volontà naturale non è potenza o volontà, ma un'inclinazione della volontà e una tendenza per la quale tende nel ricevere la perfezione in modo passivo.²³

21 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 13, 566-8: *Dico quod 'appetitus naturalis', in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad suam propriam perfectionem – sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis 'secundum quod homo' ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. [...] Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle: sed ly 'naturalis' distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis unde eadem potentia dicitur 'naturalis voluntas' cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur 'libera' secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificè* (Soliani 2020, 799). Per una trattazione esauriente di queste questioni, cf. González-Ayesta 2012.

22 Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensis*, 2.39.2, 8, 206b: *Dico, quod voluntatem velle bonum naturaliter, non est illud velle aliquis actus elicitus. Unde nullus motus est in bonum, sed tantum inclinatio naturalis, quae est actus primus vel saltem non elicitus, cum sit a voluntate, inquantum appetitus tantum* (Soliani 2020, 799).

23 Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 18, 570-1: *Ad secundum, cum dicitur quod voluntas libera et naturalis sunt duae voluntates, dico quod voluntas naturalis – ut sic et ut naturalis – non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illa perfectione ad quam illa tendentia inclinat illam potentiam; unde naturalis voluntas non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit – et hoc passive – ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat eliciendo actum, ita quod una potentia et duplex tendentia (activa et passiva). Tunc*

Qui vengono distinti due modi di intendere la *voluntas*, ma di cui solo uno è adeguato, ossia quello per il quale la volontà è attiva, cioè libera di determinarsi o non determinarsi all'atto. L'altro modo, improprio, è quello della volontà che è in grado di ricevere il proprio oggetto soltanto passivamente. In questo caso, non si tratta di una vera potenza dell'anima, ma piuttosto di una semplice tendenza la cui inclinazione è sempre verso il *bonum ut commodum*, cioè il bene soggettivo. Se non che, tale bene non è detto che coincida con il bene oggettivo, ossia con il bene morale.²⁴ In generale, per Duns Scoto, si può parlare di volontà in senso stretto soltanto quando vi è possibilità di volere altrimenti. In questo senso, la *voluntas ut natura* di Tommaso non sarebbe propriamente volontà.

L'interpretazione e la critica che Duns Scoto rivolge a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16 dovrebbero essere dunque valutate a partire da quello scarto tra il tommasiano appetito naturale per il bene in quanto tale e l'appetito naturale come affezione per il *bonum ut commodum* di Duns Scoto. Mentre Tommaso iscrive l'agire della volontà nell'orizzonte intrascendibile del bene in quanto tale, Duns Scoto mette in primo piano l'agire libero della volontà, la quale, per essere se stessa, deve necessariamente potersi autodeterminare senza alcuna influenza o predeterminazione che la ostacoli. Citando l'autorità di Agostino, Duns Scoto sottolinea che niente è in potere della volontà quanto la volontà stessa. Tale affermazione, precisa Duns Scoto,²⁵ deve essere riferita all'agire della volontà e non al suo essere.

3.2 La superiorità della volontà sull'intelletto

Grazie alla sua forza, da un lato, la volontà è in grado di comandare un'altra potenza dell'anima affinché compia o non compia un certo atto; ma, dall'altro lato, essa possiede, come condizione previa e causa parziale del proprio agire, l'atto dell'intelletto che considera l'oggetto eventualmente desiderabile, secondo l'adagio *nil volitum quin praecognitum*. Ora, se l'intelletto non considera quell'oggetto peculiare che è il fine ultimo della vita umana, la volontà non potrà compiere alcun atto di comando verso il fine ultimo. Ciò significa che è in potere della volontà non compiere un atto verso quell'oggetto

ad formam dico quod voluntas naturalis [...] non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia qua tendit in perfectionem passive recipiendam.

²⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 15, 568: *tertio modo accipitur 'voluntas naturalis' ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum* (Soliani 2020, 800).

²⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, q. 16, 19, 169.

determinato che è il fine ultimo,²⁶ sia esso inteso come il Sommo bene (fine ultimo in particolare) o come il bene in universale.

In altri termini, Duns Scotto intende mostrare che, poiché l'intelletto non considera stabilmente il fine ultimo, a maggior ragione ciò deve accadere per la volontà, i cui atti possono essere riferiti a oggetti diversi e non costantemente al fine ultimo. Ciò avviene essenzialmente per due motivi. In primo luogo, la considerazione di un oggetto da parte dell'intelletto è condizione necessaria all'atto di volontà. In secondo luogo, la volontà è in grado di comandare all'intelletto di considerare un oggetto differente rispetto al fine ultimo. In questo modo, la volontà sarebbe in grado di deviare l'intelletto rispetto al fine ultimo, fornendo a se stessa le condizioni affinché si possa volere altro dal fine ultimo. Si tratta di un movimento riflessivo della volontà sul proprio atto che Duns Scotto traduce come un volere non autodeterminarsi a quell'atto intenzionale che dovrebbe avere di mira il fine ultimo.²⁷

Occorre ammettere questa possibilità di non volere il fine ultimo, affinché si possa dare ragione del fatto che anche dopo la deliberazione da parte dell'intelletto, la volontà è ancora in grado di sospendere il proprio atto. Il modello che ispira una tale concezione della volontà è quello, esplorato da Duns Scotto sulla scorta probabilmente di Pietro di Giovanni Olivi, della contingenza o possibilità sincronica. Secondo questo modello, nel momento in cui una possibilità – in questo caso un oggetto d'azione possibile – viene attuata, la sua possibilità opposta non diventa impossibile o irrealizzabile *tout court*, ma piuttosto rimane in una latenza virtuale che è insieme reale.²⁸ Dunque, ogni azione, anche dopo essere stata attuata, rimane contingente e, quindi, non necessaria. Gli elementi *necessari*, cioè che non possono essere sospesi sono 1) l'atto dell'intelletto che permette di volere la sospensione dell'atto di volontà; 2) l'atto di volontà attraverso il quale si sospende quell'ulteriore atto di volontà che dovrebbe seguire la deliberazione. In entrambi i casi, si tratta di condizioni necessarie al

²⁶ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 19, 169: *Probatur eadem minor per illud I Retractationum*, 9 et 22: "Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas." *Quod non intelligitur quantum ad esse voluntatis, sed quantum ad eius agere. Nunc autem in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud obiectum sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; ergo in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum.* Augustinus Hipponensis, *Retractationum*, 1.9, 25: *quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est? De libero arbitrio*, 1.12.16, 228: *Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*

²⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 20, 169: *Hoc non intelligi sic quod possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud obiectum; sed tunc habet aliud velle, scilicet reflexivum super suum actum, istud scilicet, 'volo modo non elicere actum circa istud obiectum'.*

²⁸ Sul concetto di contingenza sincronica si veda Dumont 1995.

dispiegarsi della libertà della volontà.²⁹ Se vi è qualcosa di necessario per la volontà non è, quindi, il legame con il fine ultimo, ma lo sono piuttosto i requisiti dell'agire libero della volontà umana. È chiaro, però, che quello elaborato da Duns Scotto è un contesto teorico con presupposti ontologici molto diversi da quelli previsti dal modello della contingenza diacronica accolta da Tommaso. Quelle appena illustrate non sono comunque necessità naturali che dovrebbero appartenere alla struttura stessa della volontà, ma sono piuttosto condizioni di *possibilità* necessarie dell'azione volontaria.

3.3 La natura dell'*unum* che è destino della volontà

L'ultima argomentazione di Duns Scotto contro Tommaso si basa sulla tesi secondo la quale la necessità di agire deriva da ciò che per propria natura è principio dell'agire. Se, infatti, il principio non si rapporta all'agire in modo necessario, allora non è possibile che qualcosa agisca necessariamente per mezzo del principio. Ora, ciò che riceve è per sua natura aperto ad accogliere potenzialmente alterità diverse e tra loro contraddittorie (*est in potentia contradictionis*). Quindi: se l'oggetto – si pensi al caso del fine ultimo per Tommaso – fosse la ragione della necessità del volere, allora esso sarebbe anche ciò che è principalmente attivo rispetto a quell'atto di volontà che a quel punto sarebbe, però, passivo rispetto all'oggetto. Questa ultima conseguenza, tuttavia, non era stata ammessa da Tommaso, il quale riteneva come Duns Scotto che la volontà fosse per sua natura attiva. Ciò nonostante, secondo Duns Scotto, questo sarebbe l'esito ultimo, benché non voluto, delle premesse poste da Tommaso.³⁰

Il motivo dell'accusa di Duns Scotto implica un'ermeneutica dei testi di Tommaso filtrata da un paradigma teorico divergente rispetto a quello che sta alla base del discorso del maestro domenicano. La necessità naturale che Tommaso pone tra volontà e fine ultimo è

²⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 20, 169: *Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem; et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem quae necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam.*

³⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 21, 170: *Praeterea, necessitas agendi est ab illo quod est per se principium agendi (quia si illud non necessario se habet ad agere, nec aliquid per illud necessario agere); passum autem secundum se est in potentia contradictionis; si ergo, per te, obiectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quaecumque voluntas comparata ad ipsum obiectum necessario vult ipsum (nulla autem voluntas necessario vult quodcumque obiectum), videretur sequi quod obiectum sit principale activum respectu volitionis. Quod tamen sic arguens non concedit.*

costitutiva della facoltà. Essa non determina o limita la libertà della volontà, ma piuttosto la fonda. In quanto la volontà è apertura trascendentale verso il bene in tutta la sua ampiezza, tale facoltà può soppesare ed eventualmente scegliere liberamente i beni particolari, ma non il bene assoluto, la cui natura è tale da saziare pienamente il desiderio umano. Quindi: pur non negando la libertà, il bene trascendentale non lascia oltre sé altro da volere liberamente. Duns Scoto, invece, da un lato, sembra considerare il bene in universale (*scil.* il bene trascendentale) e il bene in particolare come beni accanto ad altri beni. A partire da questo presupposto non del tutto esplicitato, egli intende purificare l'atto di volontà da tutto ciò che ai suoi occhi appare come un determinismo.

Ne è testimonianza un altro passaggio di *Quodlibet*, q. 16 che riguarda l'ontologia di quell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe determinata, quanto alla specificazione dell'atto. Duns Scoto sostiene che, per quanto l'oggetto sia perfetto, l'atto della volontà verso di esso può essere necessario soltanto se la potenza tende necessariamente verso l'oggetto. Tralasciando la condizione della volontà creata nello stato di beatitudine celeste e la sua condizione di perfezione soprannaturale, Duns Scoto nega che la volontà creata *in via* possa essere necessitata in qualche modo verso alcunché, per la stessa ragione che già abbiamo incontrato, ossia per il carattere radicalmente contingente (di una contingenza sincronica) dei suoi atti. Questo vale anche quando l'oggetto intenzionale dell'atto volontario fosse il bene (o fine ultimo) appreso in universale. Infatti, continua Duns Scoto, un'eventuale apprensione intellettuale del bene in universale che, come già detto, deve essere preconditione dell'atto volontario, non è in grado in alcun modo di determinare la volontà a volere necessariamente l'oggetto.³¹ Ciò, però, non significa che allora la volontà si determini necessariamente a volere l'opposto di quell'oggetto o che continui necessariamente a volere ciò che è offerto dalla considerazione dell'intelletto.³²

L'unico punto che Duns Scoto concede riguarda il fatto che la volontà non possa respingere e rifiutare (*nolle*) quell'oggetto nel quale non si mostra alcun male, poiché il bene – anche nell'impianto teologico del teologo francescano – rimane l'oggetto dell'atto di volere. Il

³¹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 170: *Quantumcumque enim in obiecto aliquo sit perfectio obiecti, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum. Et quidquid sit de voluntate creata beata et de perfectione eius supernaturali qua tendit in illud obiectum, tamen diceretur quod voluntas creata viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, et etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud.*

³² Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 170-1: *Nec ipsa voluntas necessario se determinat in opposito, sicut nec necessario continuat illud positum.*

male, invece, può essere solo oggetto di un atto di rifiuto. Da questo, però, non consegue che, poiché la volontà non può rifiutare quell'oggetto buono sotto tutti i punti di vista, allora lo debba volere necessariamente. Infatti, la volontà potrebbe anche semplicemente astenersi sia dal volere (*velle*) sia dal rifiutare (*nolle*) quell'oggetto, rifugiandosi nello spazio del non volere (*non velle*) di cui il *nolle* è solo un aspetto.³³

Secondo Duns Scotto, infatti, dal 'non poter rifiutare x' non consegue il 'volere necessariamente x', poiché *velle* e *nolle* non si oppongono per contraddizione, ma solo in quanto contrari. Per contraddizione, invece, si oppongono il *velle* e il *non-velle*. Se la possibilità di oscillare tra *velle* e *nolle* è conosciuta nel linguaggio della tarda Scolastica e della Scolastica moderna come *libertas contrarietatis*, l'indeterminazione della volontà rispetto al *velle* e al *non velle* è detta *libertas contradictionis*. Quanto, poi, all'ontologia di ciò che è bene sotto tutti i punti di vista, è necessario rilevare che Duns Scotto ha inteso disarticolare il concetto di *oggetto beatificante* dal concetto di *fine*, solitamente attribuito a quell'oggetto. Questa mossa teorica consente di pensare la volontà e l'oggetto, anche il più perfetto, come l'uno di fronte all'altro, senza che la volontà sia in alcun modo necessitata a volere o a rifiutare l'oggetto, perché sempre in grado di porre un atto per sua natura contingente oppure di mantenersi in uno stato di sospensione.³⁴

Secondo il teologo francescano, si potrebbe tentare di mettere in discussione questa conclusione facendo notare che il non poter rifiutare il fine ultimo significa in realtà volerlo necessariamente, in ragione del fatto che quell'oggetto ha nella propria costituzione ontologica qualcosa che è contraddittorio rispetto a un eventuale atto di rifiuto da parte di una volontà. Tuttavia, tale aspetto, impossibile rispetto a un atto di rifiuto, non potrebbe essere altro che un qualche atto di volere (*velle*) l'oggetto e inerente a quest'ultimo. In questo modo potrebbe scattare la contraddizione tra elementi che devono essere omogenei dal punto di vista ontologico. Occorre, poi, che questo volere sia in atto, perché se fosse semplicemente un'inclinazione abituale oppure attitudinale, non potrebbe daccapo scattare la contraddizione con l'atto di rifiuto attualmente posto.³⁵

³³ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 171: *Tamen ista posset concedi quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle. Et tunc non sequitur ultra, "non potest nolle hoc, ergo necessario vult hoc," quia potest hoc obiectum neque velle neque nolle.*

³⁴ Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 1.1.1.1, 15-16, 9-10.

³⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 23, 171: *Contra hoc potest argui sic: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia necessario habet in se aliquid cui repugnat istud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle hoc obiectum; igitur*

Si può dire che l'aspetto che contraddice un eventuale atto di rifiuto (*nolle*) del fine ultimo sia da ricondurre alla potenza stessa di volere, la quale, per costituzione propria possiede un volere rispetto a quell'oggetto desiderabile e il rifiuto rispetto a un oggetto indesiderabile, poiché non è possibile fare altrimenti. Duns Scotto aggiunge che, poiché il fine ultimo non è un male e nemmeno una mancanza di bene, la condizione di essere indesiderabile è estranea alla sua costituzione ontologica. Per questo, la stessa espressione linguistica che rimanda all'atto di rifiuto del fine ultimo risulta a questo punto autocontraddittoria, come se si parlasse di vedere un suono. Del resto, ciò è coerente con l'indicazione di Agostino secondo la quale, se vogliamo essere felici, non solo ci rifiutiamo di essere infelici, ma non possiamo in alcun modo volere essere infelici. Ciò significa che l'infelicità ripugna all'atto di volontà e l'atto di rifiuto sembra essere contraddittorio rispetto alla tensione verso la felicità che accomuna tutti gli uomini. Insomma, l'infelicità manca di qualunque aspetto di desiderabilità, come la felicità manca di qualunque aspetto di indesiderabilità.³⁶

Questo ulteriore avanzamento del confronto dialettico di Duns Scotto con la posizione di Tommaso ci sembra essere, però, un'ulteriore concessione al maestro domenicano o, meglio, un approfondimento della prima concessione che abbiamo messo in luce poc'anzi. Duns Scotto non respinge l'idea che la volontà per costituzione propria sia apertura alla felicità – al bene preso in tutta la sua possibile ampiezza –, tanto che vede la contraddittorietà tra infelicità e volontà, così come tra felicità e rifiuto; ma non accetta di introdurre alcun tipo di necessità nell'atto di volere, ammettendo la possibilità che di fronte alla felicità la volontà possa sospendere ogni suo atto. Introdurre nell'atto di volontà un qualche tipo di necessità significherebbe assimilare la volontà all'intelletto, inteso come facoltà capace soltanto di manifestare necessariamente l'oggetto o di concludere razionalmente un ragionamento a partire da premesse.³⁷

illud necessario sibi inest. Maior probatur: quia si unum impossibile repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur: quia nulla inclinatio ad volendum habitualis sive aptitudinalis repugnat ipsi nolle actuali, quia cum actu uno potest stare potentialitas vel aptitudo ad oppositum actum.

36 Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 24, 171-2: *Hic dici potest quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia volendi, quia ipsa non potest habere nisi velle respectu obiecti volibilis, vel nolle respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; nunc autem finis non habet rationem nolibilis quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est "nolle finem" includit contradictionem, sicut "videre sonum," sicut Augustinus vult in Enchiridion 86 vel 52: "Sic beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possumus." Sicut repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem. Augustinus Hipponensis, Enchiridion, 28.105, 106: *qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolumus, sed nequaquam prorsus velle possumus.**

37 Questa tesi è presente in modo paradigmatico in Ioannes Duns Scotus, *Qq. super Metaph.*, 9.15.

Per Duns Scoto, non vi è quel parallelismo tra intelletto e volontà che Tommaso riteneva di trovare in Aristotele. Ciò, infatti, darebbe luogo a un inconveniente non di poco conto per chi voglia rendere ragione dell'esperienza dell'azione malvagia, cioè del peccato. L'intelletto, a causa del principio da cui inizia il ragionamento, tende in modo ordinato in alcune verità e dà il proprio assenso alla conclusione, ma senza la libertà di sospendere o negare l'assenso, quando l'argomentazione sembra essere correttamente condotta. Ciò non deve valere, invece, per la volontà; diversamente tenderebbe in qualche fine intermedio (*id quod est ad finem*) a causa del fine ultimo, potendo soltanto utilizzarlo, ma senza possibilità di eleggerlo a oggetto di fruizione. Se così fosse, però, l'uomo *in via* non potrebbe cadere in quella perversità che Agostino indicava come la radice di ogni peccato: utilizzare ciò che è da fruire e fruire di ciò che è da utilizzare.³⁸

Quindi: mentre l'intelletto è mosso verso l'oggetto per una necessità naturale, la volontà muove se stessa liberamente, senza riferirsi ad alcuna ragione estrinseca. Tra l'altro, conclude Duns Scoto – opponendosi stavolta a Enrico di Gand – se la volontà non vuole alcunché in modo necessario, non è necessario nemmeno che ciò in ragione di cui vuole le altre realtà, lo voglia necessariamente. È sufficiente, invece, che lo voglia in modo contingente, affinché possa volere anche le altre realtà nello stesso modo.³⁹

L'argomentazione di Enrico intende sostenere che vi sia un amore naturale, da parte della volontà creata, per la natura del bene presa in senso assoluto (*ratio boni simpliciter*). I beni finiti, quindi, sarebbero amati dalla volontà creata soltanto in ragione della loro partecipazione a quella *ratio boni*, la quale trova piena e perfetta realizzazione in Dio e realizzazioni soltanto finite e difettose nelle creature.⁴⁰

³⁸ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 26, 173: *sicut intellectus ordinate tendens in ista vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem. Sed non est simile hinc inde comparando ad potentias istas 5 ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo eo, scilicet volendo ipsum propter finem; cum tamen dicat Augustinus 83 Quaestionum quaestione 30, quod: "Perversitas voluntatis est in utendo fruendis et fruendo utendis". Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestionibus* 83.30.38: *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur; fruendis uti velle, atque utendis frui*.*

³⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 28, 173-4: *Maiores posset simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud, ratione cuius vult alia, necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea*.

⁴⁰ Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, 4.11.5, 93: *Si ergo quaestio de dilectione Dei naturali super omnia alia intelligatur de dilectione beneplacitiae, cum huiusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter quia bonum, et nullum bonum participatum diligatur nisi quia in ipso est participata aliqua ratio boni simpliciter, quae perfecte habet esse in solo primo bono, quod Deus est, gratia cuius illud bonum participatum bonum diligatur tamquam gratia eius quod est in se, per se et primo dilectum, et cuius cognitione bonum participatum cognoscitur esse bonum, tamquam illo quod in se est per se et primo cognitum*.

Duns Scotto interpreta questa dottrina come una diversa riproposizione dell'idea che vi sia una qualche necessità naturale nell'atto del volere Dio. Ciò significherebbe, in altri termini, introdurre in radice un elemento di disomogeneità rispetto al modo di operare, contingente e libero, della volontà. Secondo il francescano, occorrerebbe piuttosto porre la contingenza anche nell'atto con il quale si vuole il Sommo bene, affermando che la volontà tende verso il fine ultimo soltanto in modo contingente, così da non vanificarne l'autonomia e la libertà radicale.

3.4 La necessità come fermezza dell'atto libero

Ciò che Duns Scotto intende mostrare è la non conclusività delle tesi a favore di un atto di volontà che voglia necessariamente (per necessità naturale) il fine ultimo, sia esso il Sommo bene o il bene in universale. Tuttavia, egli ritiene che esista una qualche necessità del volere in grado di essere compatibile con il carattere libero e contingente del *velle*.⁴¹ Lasciamo da parte sia gli argomenti di autorità, tratti da Agostino e da Anselmo d'Aosta, sia l'argomento *quia*, dove si prende in esame soltanto il caso della volontà divina. Soffermiamoci, invece, sugli argomenti *propter quid*. Duns Scotto spiega che l'azione diretta della volontà creata verso il fine ultimo è un'azione perfettissima e in tal caso la fermezza (*firmitas*) necessaria all'atto di volontà che si fissi intenzionalmente su Dio è una perfezione, non un difetto. In questo caso, tale necessità non toglie, ma piuttosto esalta ciò che appartiene alla perfezione, ossia la libertà.⁴²

In secondo luogo, la condizione intrinseca alla stessa volontà, ossia la libertà – sia in assoluto sia in ordine all'atto di volere perfetto –, non è contraddittoria rispetto alla perfezione nell'operare. Tale perfezione consiste appunto nella *firmitas* di cui si è appena detto. Ciò significa che la stessa libertà risulta compatibile con la condizione più perfetta possibile nell'operare, cioè con quella fermezza che caratterizza il perfetto atto di volere. Ora, tale fermezza ha i caratteri della necessità, ma si tratta di una necessità assai peculiare perché possibile *in quanto* appartenente all'ordine della volontà.⁴³

⁴¹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 33, 176: *De secundo articulo principali, de eo quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate*.

⁴² Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 37, 179: *Praeterea secundo probatur idem, 'propter quid'. Et hoc primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima; in tali actione firmitas in agendo est perfectionis; ergo necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas*.

⁴³ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 38, 179: *Praeterea, condicio intrinseca ipsius potentiae, vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas vel est condicio intrinseca voluntatis absolute, vel*

Una tale necessità risulta, dunque, fondata sulla contingenza dell'atto volontario. Per Duns Scoto, la perfezione dell'atto non toglie la perfezione della potenza dell'anima – in questo caso della volontà –, ma piuttosto la mette in luce. In questo contesto, il termine *necessitas* connota lo stato di perfezione proprio dell'atto di volere che si porta sul Sommo bene. Con *libertas*, invece, si intende lo stato di perfezione nell'agente. Questa precisazione consente a Duns Scoto di non predicare significati, che egli ritiene sempre opposti per contraddizione, del medesimo soggetto e sotto il medesimo rispetto. Il fatto che la volontà voglia necessariamente il Sommo bene, secondo le indicazioni fornite poc'anzi, significa il portarsi della volontà con tutta la propria energia verso qualcosa e, nel contempo, il proprio frenarsi rispetto all'opposto, in modo tale che più la volontà vuole in modo volontario e libero quell'oggetto, trattenendosi in compagnia di quest'ultimo in modo liberissimo e assolutamente volontario, più l'atto può essere definito necessario. L'unica necessità ammessa da Duns Scoto sembra essere, dunque, questa fermezza e immutabilità di adesione volontaria e, quindi, libera della potenza verso l'oggetto.

Non siamo di fronte a una necessità dovuta a costrizione o a impetuosità, come quando si viene spinti a compiere un atto. Se così fosse, saremmo di fronte a un agente naturale e non a un agente dotato di volontà. Secondo Duns Scoto, solo nel modo appena descritto, è possibile ritenere che ciò che è libero sia compatibile insieme con il possibile e con il necessario. Allo stesso modo, agire liberamente diviene compatibile con il poter agire in un modo o in un altro, ma anche con il contingente e insieme con il necessario.⁴⁴ Questa particolare necessità potrebbe essere definita come 'necessità psicologica', perché posta liberamente dalla volontà al livello più alto della perfezione dell'agente libero. In altri termini, si tratta di un tener fermo liberamente ciò che si vuole: la volontà può essere necessitata soltanto se è essa stessa a necessitarsi.

saltem in ordine ad actum volendi; ergo ipsa libertas potest stare cum condicione perfectionis possibili in operando; talis condicio est necessitas, et specialiter ubi ipsa est possibilis.

44 Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, *textus interpolatus*, 176-7: *Quod libertas in voluntate stet simul cum necessitate respectu eiusdem actus et obiecti: perfectio actus non tollit perfectionem potentiae sed magis ponit; necessitas est perfectio in actu et libertas in agente; ergo. Nam voluntatem necessario velle non est nisi eam toto suo conatu in volitum ferre et eius oppositum cohibere, ita quod quanto actus est magis necessarius tanto voluntas volentius et liberius vult obiectum, liberrime et volentissime se tenens cum eo. Unde actui voluntatis nec necessitas nec contingentia repugnat per se ut voluntarius est. Accipiendo necessitatem pro firmitate et immobilitate adhaesionis potentiae cum obiecto, non autem pro coactione et impetuositate ita quod impellatur ad actum—quia sic esset agens per naturam—, unde liberum stat cum possibili et necessario et sic est in plus quam possibile vel impossibile non. Et similiter agere libere stat cum posse agere alio modo et non alio modo sicut cum necessario et contingenti.*

Fino a ora, Duns Scoto ha descritto semplicemente il fatto *che* le cose stanno in un certo modo, affinché sia preservato il carattere contingente di ogni atto volontario insieme con l'adesione della volontà al Sommo bene, ma sul *perché* le cose stiano in questo modo egli è esplicito nel dire che non vi è una ragione, poiché siamo di fronte a quelle questioni principali per le quali, come dice Aristotele, non vi è possibilità di dimostrazione.⁴⁵ La conclusione di Duns Scoto, in parte già prevedibile, è particolarmente interessante: lo stato di perfezione del possibile e del libero è il necessario, ma tale stato non cancella la libertà e nemmeno la possibilità, semplicemente le compie, preservandole in una sorta di *Aufhebung*. Si tratta, tuttavia, di una necessità completamente diversa da quella 'naturale' difesa da Tommaso.

A riprova della non naturalità della necessità di adesione è sufficiente considerare la parte finale della *quaestio* 16 del *Quodlibet*, dove Duns Scoto si chiede se la naturalità sia compatibile con la libertà. Preliminarmente egli precisa come si debbano intendere i due termini. Se il termine *natura* viene preso in senso estensivo esso abbraccia ogni ente, persino la volontà libera e le negazioni. In questo senso, si può parlare per ogni ente di necessità naturale, quando essa riguardi i caratteri essenziali di qualcosa. Si dà allora compatibilità tra *necessità naturale* e *volontà libera*. Questo caso vale certamente per Dio, il quale per necessità naturale deve volere liberamente qualcosa, considerato lo stato di perfezione ontologica nel quale si trova.⁴⁶

Le difficoltà con il termine *natura* nascono quando viene preso in un senso più ristretto a indicare ciò che si contrappone alla libertà, secondo quella distinzione originaria tracciata nel concetto di agente o di principio agente dal testo aristotelico del libro II della *Fisica*.⁴⁷ Duns Scoto ravvisa una distinzione analoga nel libro IX della

⁴⁵ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 39, 179-80: *Si quaeras quomodo stat libertas cum necessitate, respondeo: Secundum Philosophum IV Metaphysicae, non est quaerenda ratio eorum quorum non est ratio: "Demonstrationis enim principii non est demonstratio"*.

⁴⁶ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 55, 188: *De isto articulo potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo "naturam" extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus "natura voluntatis," immo extendendo ad non ens dicimus "natura negationis."* Sic enim, extensive loquendo, necessitas in quocumque ente posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, ista necessitas perfectae libertatis posset dici, isto modo, necessitas naturalis.

⁴⁷ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 56, 188-9: *Sed difficultas non est nisi accipiendo "naturam" magis stricte, prout scilicet "natura" et "libertas" sunt primae differentiae agentis vel principii agendi, quomodo loquitur Philosophus II Physicorum, ubi dividit causam activam in naturam et propositum: "Eorum," inquit, "quae fiunt propter hoc," id est, propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, "alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum."* Et paulo post: *"Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguntur, et quaecumque a natura."* Et ad istas duas causas per se reducit ibi duas causas per accidens, casum scilicet et fortunam. Cf. Arist. Ph. 2.5.196b17-12.

Metafisica, dove Aristotele indica la differenza tra le potenze attive razionali e quelle irrazionali.⁴⁸ La caratteristica di un agente naturale sarebbe quella di operare senza essersi dato un proposito e in modo irrazionale, mentre gli agenti liberi operano secondo un obiettivo e in maniera razionale, cioè mediante il concorso di intelletto e volontà. Ora, mentre l'intelletto principia al modo della natura, la volontà causa liberamente. In ogni caso, quando qualcosa viene prodotto mediante entrambe le facoltà si dice che è stato fatto liberamente e di proposito, sebbene l'intelletto concorra operando al modo della natura. La volontà, infatti, mantiene la propria superiorità rispetto all'intelletto,⁴⁹ sebbene non possa fare a meno dell'azione di quest'ultimo. L'introduzione da parte di Aristotele di ciò che Duns Scotto chiama in modo equivalente *appetitus* o *prohairesis* (il desiderio capace di scelta) è dovuta al fatto che l'intelletto non è in grado di determinare se stesso verso uno dei contrari che per natura è soltanto in grado di manifestare indifferentemente. Il desiderio capace di scelta, invece, pur essendo aperto ai contrari, si determina da sé verso uno di essi, causando uno degli opposti per contrarietà. L'ipotesi di un intelletto in grado di causare è, invece, scartata da Duns Scotto, perché un intelletto siffatto, in quanto incapace di scegliere, dovrebbe causare simultaneamente, ma contraddittoriamente, i contrari, dando luogo all'assurdo.⁵⁰

⁴⁸ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 57, 158: *De hac etiam distinctione loquitur IX Metaphysicae distinguens modum quo potentiae activae rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos: "Tales," inquit (scilicet, irrationales potentias), "necesse est, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud autem pati; illas vero (scilicet, rationales), non necesse" (supple: hoc facere et illud pati). Cf. Arist. Met. 9.10.1048a5-10.*

⁴⁹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 59, 189-90: *Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed apud Aristotelem, ut patet ex II Physicorum, ubi praemisit: "secundum propositum et non secundum propositum," et subdit: "ab intellectu et a natura"; et in IX Metaphysicae, "rationales et irrationales potentiae." Per ista tria, "non secundum propositum" et "a natura," et "potentia irrationalis," intelligitur illud principium activum quod communiter dicimus naturam; per alia tria intelligit aliud principium activum in quo concurrunt respectu actus extrinseci intellectus et voluntas. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principianti: intellectus quidem per modum naturae, unde et ad suum proprium actum comparatus natura est [...]; voluntas autem semper habet suum proprium modum causandi, scilicet libere, et ideo quando concurrat cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum voluntatis est principale et immediatum respectu illius productionis extrinsecae; 61, 191.*

⁵⁰ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 60, 191: *Unde Philosophus IX Metaphysicae vult quod ultra intellectum requiritur aliud determinans ut appetitus vel prohaeresis —alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia simul ostendit contraria et ipsa quantum est ex parte sui esset principium per modum naturae; et necessario, quantum est ex se, causaret quodlibet respectu cuius est potentia. "Illae," inquit, "contrario-rum quare simul faciet contraria, hoc autem impossibile." Necesse ergo alterum ad esse quod proprium est, hoc est, determinans ad unum oppositorum. Et subdit: "Dico autem hoc appetitum," etc». Cf. Arist. Metaph. 9.5.1048a1-13.*

Separati i ruoli e le nature di intelletto e volontà, Duns Scoto può venire alla soluzione della questione sulla compatibilità nello stesso di natura *stricto sensu* e libertà. Posto, come si è visto in precedenza, che la volontà agisca sempre insieme a qualcosa che deve necessariamente concorrere al suo operato, come l'intelletto e l'oggetto, rimane il fatto che il primo è naturalmente attivo, ma la volontà è attiva soltanto liberamente. 'Essere naturalmente attivo' ed 'essere liberamente attivo' sono differenze specifiche che si oppongono per contraddizione e dividono il genere 'principio attivo'.⁵¹ Dunque, il modo in cui Duns Scoto istruisce il tema della differenza tra volontà e natura non esclude un qualche tipo di necessità, ma non esclude nemmeno una qualche naturalità, se natura è intesa in senso largo come sinonimo di essenza. In questo senso, vi è una natura della volontà ed è anche possibile dire che la volontà è un principio agente libero e insieme necessario, quando cioè aderisce al Sommo bene liberamente, ma con la fermezza adeguata. Ciò che Duns Scoto esclude è un senso meccanicistico e potremmo dire fisicistico di necessità naturale come *determinatio ad unum* che non sarebbe in alcun modo compatibile con l'agire libero. Ci sembra, però, che il punto essenziale della questione che separa Duns Scoto da Tommaso sia la natura di quell'*unum*, il quale non deve essere inteso come un qualche ente individuale tra gli altri enti oppure come un concetto universale tra altri concetti, ma piuttosto come un orizzonte trascendentale, certamente dal carattere unitario, ma talmente indeterminato da non limitare o predeterminare l'agire libero della volontà. La consistenza ontologica del *bonum ut tale* come *unum* trascendentale è del tutto peculiare. Esso è un infinito indeterminato e non incrementabile che non può essere prodotto mediante un atto di astrazione, il quale non sarebbe in grado di restituire tutta l'ampiezza e la capacità infinita di contenere i beni determinati, propria della trascendentalità. La consapevolezza della peculiarità dell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe per sua natura determinata in Duns Scoto sembra attenuarsi.

Tornando alla differenza tra la natura *stricto sensu* e la volontà, si tratta di una disomogeneità così profonda che, mentre l'agente naturale può essere qualcosa di primo nel suo ordine oppure di posteriore e determinato da un agente superiore, la volontà non può essere un principio agente primo in senso assoluto (perché deve essere

⁵¹ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 62, 192: *Ad propositum, dico quod, licet aliquod principium possit concurrere in agendo cum voluntate (puta, secundum aliquos obiectum et secundum aliquos intellectus), et illud concurrens, quantum est ex parte sui, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, numquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum liberum. Non magis ergo potest esse voluntas naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, posset esse libere activa.*

preceduta dall'intelletto), ma non può nemmeno essere in alcun modo determinata da un principio agente superiore, altrimenti non sarebbe veramente in grado di autodeterminarsi nell'agire. Tanto è vero che se vi fosse una causa per cui la volontà fosse agente libero, e quest'ultima volesse necessariamente A, questo volere non sarebbe causato naturalmente da ciò che causa la volontà, anche se ciò che causa la volontà la causasse naturalmente. La volontà potrebbe, così, continuare ad avere o non avere in modo contingente il suo volere, poiché sarebbe sempre essa stessa ad autodeterminarsi verso il proprio atto volontario.⁵²

Tutto ciò che la volontà riceve dalla propria causa è soltanto il principio per il quale è in grado di autodeterminarsi verso il volere qualcosa. Quindi, quando la volontà vuole qualcosa non si comporta come il corpo pesante si rapporta con la tendenza naturale e voluta dalla Causa prima verso la caduta.⁵³ Come la forma, l'essere e il modo di essere di qualcosa sono elementi immediati di cui non si dà ragione, così anche dell'agire e del modo di agire di qualcosa non si dà una spiegazione, ma si può dire soltanto che tale agire scaturisce dal fatto che quell'ente è un certo ente con una certa essenza propria.⁵⁴ Come accade, in altro contesto, riguardo alla radice ultima della possibilità delle cose, Duns Scotto non sa dare ragione della libertà del volere e ne parla piuttosto come di un dato immediato di esperienza, allo stesso modo in cui ne parlerà Guglielmo di Ockham, ad esempio nella quaestio 16 del libro IV della *Reportatio*. La libertà del volere consta, ma sembra priva di ragioni ultime, tanto che sarebbe insensato chiederne una dimostrazione.

⁵² Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 63, 192-3: *Omne agens naturale vel est omnino primum vel, si est posterius, est ab aliquo priore naturaliter determinatum ad agendum; voluntas numquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiore. Quia ipsamet est tale activum quod seipsam determinat in agendo, sic cintelligendo quod sibi relinqueretur, posito actu primo quo voluntas est voluntas, quod si voluntas aliquid necessario velit puta A, non tamen istud velle naturaliter causatur a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem, sed posset contingenter habere vel non habere hoc velle, cum seipsam determinaret ad hoc velle.*

⁵³ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 64, 194: *Voluntas creata, si necessario vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle. Si dicas, si descensus gravis causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se, quare ergo non aequè libere sicut voluntas se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est necessaria ratio causandi? Respondeo: illa causatio gravitatis respectu descensus gravis est naturalis, quia hoc est hoc et illud est illud.*

⁵⁴ Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 65, 194: *Breviter, posset dici quod forma, esse, et modus essendi—agere et modus agendi—sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est alia ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, licet necessario agat, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum.*

4 Conclusioni

Il carattere libero e contingente dell'atto di volere viene difeso da Duns Scoto, contro Tommaso e, in misura minore, contro Enrico di Gand, affinché sia rimosso ciò che viene inteso come un residuo deterministico imposto alla natura stessa della volontà. Quest'ultima, infatti, non può essere costretta in alcun modo e nemmeno subdolanamente necessitata, anche quando l'atto di volere sia stato definitivamente attuato. Esso rimane contingente, al pari di tutti gli altri atti di volontà alternativi e possibili, ma non attuati. Si è cercato di mettere in luce, però, che l'interpretazione e la critica di Duns Scoto rivolta ai testi di Tommaso sembra costruita, in fondo, a partire da tesi antropologiche e metafisiche che non sono più quelle del maestro domenicano. Il primo punto riguarda la preferenza di Duns Scoto per la contingenza sincronica rispetto alla contingenza diacronica. Il secondo riguarda la dottrina scotiana delle due affezioni nella volontà umana che prevedono una differente considerazione dell'oggetto proprio dell'appetito naturale. Collegato a questo punto vi è un'altra questione, ossia la natura di quell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe naturalmente determinata. Nel caso di Tommaso l'*unum* ha carattere trascendentale, è il *bonum ut tale* o la *ratio boni simpliciter* (nel linguaggio di Enrico di Gand), mentre nel caso di Duns Scoto, sembra essere soltanto un *unum* dal carattere per lo meno soggettivo e, in definitiva, categoriale: il *bonum ut commodum*. Si tratta di punti teorici che, pur affondando le proprie radici in un confronto critico con Aristotele e Agostino, introducono una considerazione fondamentalmente nuova della volontà. Quanto le scelte teoriche di Duns Scoto siano state influenti nella storia del concetto di *volontà*, oltre il Medioevo, è questione che merita ancora di ricevere un approfondimento adeguato, ma certamente si può dire che il peso di questa influenza fu pervasivo e influenzò, non soltanto l'ordine francescano, ma anche ordini religiosi e autori tradizionalmente considerati estranei o critici rispetto alla tradizione scolastica.

Bibliografia

- Anselmus Cantuariensis (1946). *De casu diaboli*. In *Opera omnia*. Ed. F.S. Schmitt. Edimburgi: Apud Thomam Nelson et filios.
- Augustinus Hipponensis (1984). *Retractationum*. CCSL LVII, ed. A. Mutzenbecher. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1970). *De libero arbitrio*. CCSL XXIX, ed. W.M. Green. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1969). *Enchiridion*. CCSL XLVI, edd. M.P.J. Van den Hout et al. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1975). *De diversis quaestionibus 83*. CCSL XLIV, ed. A. Mutzenbecher. Turnholti: Brepols.
- Bonaventura de Balneoregio. *Collationes in Hexaemeron*. In *Opera omnia*, V. Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1891.
- Henricus de Gandavo. *Quodlibet IV*. In *Opera omnia*, VIII. Edd. G.A. Wilson; G.J. Etzkorn, Leuven: Leuven University Press.
- La condamnation Parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (1999). Éd. par D. Piché; C. Lafleur. Paris: Vrin.
- Ioannes Duns Scotus. *Ordinatio*. In *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis.
- Ioannes Duns Scotus. *Quodlibetum*, q. 16. Edd. T. Noone; H. Francie Roberts. Schabel, C. (2007). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- Ioannes Duns Scotus. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. In *Opera philosophica*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute-St. Bonaventure University.
- Ioannes Duns Scotus. *Reportata Parisiensia*. Parisiis: Ed. Vivés.
- Cornelis Jansen. *Augustinus*. Lovanii: Typis Iacobi Zeveri 1640.
- Thomas de Aquino. *Summa contra Gentiles*. Editio Leonina. Romae: Typis Riccardi Garroni.
- Thomas de Aquino. *Summa theologiae*. Editio Leonina. Romae: Typographia Polyglotta.

Fonti secondarie

- Bianchi, L. (1990). *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Lubrina.
- Bianchi, L. (1999). *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boulnois, O (2021). *Généalogie de la liberté*. Paris: Seuil.
- Dumont, S. (1995). «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency». *The Modern Schoolman*, 77(2-3), 149-67.
<https://doi.org/10.5840/schoolman1995722/312>
- González-Ayesta, C. (2012). «Duns Scotus on the Natural Will». *Vivarium*, 50, 33-52.
<https://doi.org/10.1163/156853412X629864>
- Hoffmann, T. (2009). *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un nouveau thomisme de la théologie morale*. Éd. par M.S. Sherwin; C.S. Titus. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington: Catholic University of America Press.
- Pagani, P. (2008). *Studi di filosofia morale*. Roma: Aracne.

- Schumacher, L. (2024). «The Two-Wills Theory in the Franciscan Tradition: Questioning an Anselmian Legacy». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 31(1), 55-72.
<https://doi.org/10.21071/refime.v31i1.17200>
- Soliani, G.P. (2020). «Metamorfosi del bene. Tracce medievali nel Leviatano di Hobbes». *Etica e Politica*, 22(3), 793-816.
<https://doi.org/10.13137/1825-5167/31713>
- Thijssen, H. (2023). «Condemnation of 1277», The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>