

LA VOLONTÀ' COME RESPONSABILITÀ IN G.  
DUNS SCOTO  
di Orlando Todisco

È arduo ammettere che un pensatore medievale abbia potuto porre in cima alle sue preoccupazioni filosofico-teologiche il primato della libertà, imbastendo la sua costruzione teoretica "ut salvetur libertas in homine"<sup>1</sup>. Eppure, è così. Fuori di tale prospettiva si rischia di fraintendere la proposta di Scoto. Non pare possibile render conto dei suoi passaggi più arditi, senza far ricorso alla libertà, perfezione primaria e semplice, fondamento rigoroso e fecondo. Mettendosi da un diverso punto di vista, la storiografia è stata per lo più reticente e critica nei riguardi della prospettiva complessiva di Scoto. Infatti, non sono infrequenti né irrilevanti le obiezioni che di solito vengono mosse alla sua costruzione filosofico-teologica, tutte provenienti da una concezione che, ritenendo la volontà strumento della ragione, non può non screditare una prospettiva che invece fa della ragione lo strumento della volontà. Nel "Discorso di Ratisbona", Benedetto XVI addita Scoto tra i responsabili della flessione, registrata nel tardo Medioevo, tra ragione e fede, o meglio tra spirito greco e spirito cristiano. Alla luce della distinzione tra voluntas ordinata e voluntas absoluta, la prima manifestata attraverso la creazione e la redenzione, la seconda allusiva a ciò che Dio potrebbe fare con o senza alcun riferimento a ciò che ha fatto, è detto che l'immagine di Dio, che si verrebbe definendo, sarebbe quella di un "Dio-Arbitrio, che non è legato neanche alla verità e al bene. La trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene, non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive"<sup>2</sup>.

28

Se l'obiezione di Benedetto XVI rappresenta quel fascio di riserve, di solito avanzate all'impostazione del pensare scotista per quanto concerne il rapporto tra fede e ragione, filosofia e teologia, l'obiezione del filosofo Claudio Leonardi ben compendia quelle critiche, molto più diffuse, relative al taglio filosofico-politico di segno dispotico, di cui il 'volontarismo scotista' sarebbe per molti versi alimento e giustificazione. Con riferimento alla riforma di Gregorio VII (1073-1085), la cui lotta per le investiture può dirsi il primo tentativo da parte della Chiesa di sottrarsi alla tutela dello Stato in vista di un rapporto di mutuo rispetto, alla domanda, come e perché tale equilibrio non abbia retto all'urto del tempo, il filosofo ha risposto che questo è avvenuto "per via di una certa teologia francescana che tentò di imporre l'assoluto primato della volontà divina sulla volontà umana. Duns Scoto e soprattutto G.

d'Occam, estremizzando il pensiero di Bonaventura, finirono con il sopprimere lo spazio della ragione e della storia. E il panvolontarismo divino distrugge l'uomo<sup>3</sup>. Sono rilievi che si inscrivono in quella storiografia che pone la verità a fondamento della libertà, che Scoto ha inteso appunto scuotere ponendo la verità scoperta dalla ragione al servizio della libertà, non però dell'arbitrio, che è la degenerazione della libertà. Porre alle radici la volontà comporta, forse, lo sradicamento delle creature, la loro dispersione nell'oceano dell'essere, quasi fascio di fiori metafisici, senza linfa e senza profumo (*metaphysische Schnittblumen* – G. Anders)? No. La libertà è fondamento esigente e forza coesiva affidabile.

Questa l'articolazione dell'intervento: 1. primato della volontà come primato della libertà, fondato sull'ontologia della libertà; 2. equivalenza di libertà e responsabilità, rispetto a cui risulta strumentale la funzione della ragione, non determinante, ma non per questo irrilevante; 3. il binomio *potentia ordinata* e *potentia absoluta* sostegno della trascendenza divina e conferma dell'inesauribilità della sorgente dell'inedito. La conclusione sarà la conferma del primato della libertà – ogni essere umano è come il vento del quale si sente la voce, ma non si sa né da dove venga né dove vada (Gv 3, 8) – interpretato come spazio dell'altro', nel cui contesto pare legittimo parlare della modernità antimoderna del pensatore francescano.

### 1. Primato della volontà come primato della libertà

La volontà e l'intelletto<sup>4</sup> "sunt nobilissimae potentiae, et maxime voluntas"<sup>5</sup>, nel senso che la volontà è primaria e qualificante, perché nulla è davvero in nostro potere quanto la stessa volontà<sup>6</sup>. Tutte le altre potenze sono al suo servizio<sup>7</sup>. Infatti, la volontà è in grado di porre o sospendere la volizione, può interrompere l'azione intrapresa, come anche modificarne il corso. La volontà può volere il contrario di ciò che vuole nel momento stesso in cui vuole. Il che non significa che la volontà possa volere simultaneamente due contrari, ma, nel momento in cui ne vuole uno, conserva la potenza di volerne un altro, senza che soggiaccia a una qualche successione o mutazione<sup>8</sup>. Oltre che qualificare l'atto, la libertà segna in profondità la volontà come facoltà causale, qualunque sia l'area in cui opera o l'azione con cui si esprime.

Con questo assunto Scoto vuole affermare il primato della libertà. La volontà soltanto è libera - scrive categoricamente. Rispetto a qualunque atto, positivo o negativo, finito o infinito, la volontà resta libera, e non si dà alcunché che possa assoggettarla<sup>9</sup>. Qui non c'è spazio per l'arbitrio. Qualunque ragione diventa 'motivo' dal momento in cui la volontà l'accoglie, non prima o di per sé, perché non si dà alcunché che vincoli la volontà. La

libertà non vien meno neanche davanti al bene assoluto<sup>10</sup>. È una perfezione semplice – è un termine il cui significato è univoco - tale nell'uomo come in Dio, anche se nell'uno in modo imperfetto, nell'altro in modo perfetto<sup>11</sup> - è determinante per Scoto la dottrina dei 'modi di essere'. Solo la volontà è libera, nel senso che può esprimersi in un modo o nel suo contrario o non esprimersi affatto. Le altre potenze non sono 'indeterminate', ma soggiacciono al ritmo della natura o, come nel caso dell'intelletto, alla forza obbligatoria della cosa, così come viene intesa in seguito all'esplorazione<sup>12</sup>. L'intelletto è una 'potenza naturale'. Una tesi, che conferma che l'obiettivo di Scoto è di sottrarre l'uomo a qualunque forma di necessità, compresa la conoscenza che, in quanto tale, è l'espressione, alta e nobile, del nostro essere, in nome appunto della volontà quale sua caratterizzazione primaria. L'esaltazione della libertà è tale che ogni altra potenza vien detta umana in quanto rientra, in modo immediato o mediato, nell'arco della volontà, suprema forma di umanizzazione<sup>13</sup>.

La trascendenza della volontà è tale su tutta la linea. Nulla vale a limitarla. Infatti, è in suo potere scegliere o non scegliere, scegliere un atto conforme o un atto difforme rispetto alla sua inclinazione<sup>14</sup>. E il motivo sta nel fatto che non è posseduta, ma possiede se stessa, autonoma, al punto che le scelte fondamentali non siano addebitabili ad altro. Si è al nucleo formale del concetto di libertà, che è quella perfezione grazie a cui il soggetto muove se stesso, non è mosso d'altro. E sotto questo aspetto, il carattere finito o infinito non è decisivo, ma è successivo e allude a qualcos'altro e cioè all'intensità della sua realizzazione. Per questo, Scoto non esita a ribadire con sant'Agostino che "nihil est tam in potestate nostra quam ipsa voluntas"<sup>15</sup>. Dunque, nessun atto in noi dipende con altrettanta radicalità da noi quanto la volizione<sup>16</sup>. Per dirne il primato, si pensi che se l'intelletto si rapporta alle cose rappresentandole - l'intelletto evoca e giudica - la volontà invece si riversa in ciò che vuole, lasciandosi prendere da quella ricchezza - la volontà si abbandona, non porta l'altro a sé, ma sé all'altro. E così, nella visione beatifica l'amare è ben superiore al conoscere, perché colui che ama si lascia investire dal calore infinito di Dio – è questo la sua misura - mentre colui che conosce rappresenta l'altro secondo la sua capacità – l'intelletto si conferma giudice<sup>17</sup>. L'atto deve dirsi perfetto in rapporto alla ricchezza dell'oggetto, con il conseguente privilegiamento dell'amare sul conoscere<sup>18</sup>. Lungo questo percorso si comprende, ad es., perché la conoscenza intuitiva, che raggiunge l'oggetto nella sua ricchezza singolare, venga considerata superiore a quell'astrattiva. Dunque, la volontà eccelle su qualunque altra potenza, perché l'oggetto non costituisce un motivo di distinzione o contrapposizione, ma di arricchimento, suo nutrimento, più che sua misura<sup>19</sup>.

Per dissipare l'ombra incombente dell'arbitrio, Scoto ribadisce il carattere primario e radicale della libertà, le cui espressioni si sottraggono al principio fondamentale della prospettiva razionalistica, secondo cui 'non si dà nulla senza una ragione sufficiente'. Se per arbitrio si intende la violazione del carattere universale del principio di ragion sufficiente, si fa riferimento a un aspetto reale della prospettiva di Scoto, che però non ha nulla in comune con quanto per lo più si intende con 'arbitrio'. Colui che rivendica come inviolabile il principio di ragion sufficiente mette in crisi la libertà come potestas ad opposita o potere dei contrari, risolvendola nella pura spontaneità. La libertà come 'cominciamento', come 'inizio di qualcosa di nuovo' o, anche, come scelta di un percorso, non prolungamento di ciò che già si dà, né riconducibile a quanto in qualunque modo è stato pensato e fatto, questo capitolo non pare facilmente conciliabile con l'assunto che non si dà effetto senza una causa proporzionata, tradotto per lo più come "principio di ragion sufficiente". Chi resta fermo a questo principio non s'avvede che cancella il capitolo del 'nuovo', agganciando troppo strettamente la prospettiva cristiana alla prospettiva pagana, sostanzialmente circolare, quale rigorosa esemplificazione del principio di ragion sufficiente. Ciò che si fatica ad ammettere è che si possa dare un atto libero della volontà, radicalmente imprevedibile, perché non preterdeterminato dai suoi antecedenti causali, né riconducibile ad alcun principio universale. È bene ribadire che la posizione razionalistica è propriamente naturalistica, nel senso del collegamento tra ciò che accade e ciò che è accaduto, risolvendo la volontà nella funzione di aggancio e di collegamento. Si è al binomio di atto e potenza, con cui vien resa l'armonia greca, secondo cui accade solo ciò che può accadere, o all'istante che nella concezione aristotelica del tempo aggancia il prima al poi. Cos'è la difesa del principio di ragion sufficiente se non l'inviluppamento di tutte le cause nella rete della razionalità, con una piega inevitabilmente riduzionistica, che nella storia assumerà le forme più varie, da quella evoluzionistica a quella economicistica, tutte conclusivamente scientifiche?

Nel quadro del primato della libertà come barriera ultima che non è possibile sottoporre alla logica della ragione senza mortificarla come libertà, è bene accennare al ruolo insostituibile dell'intelletto, senza però elevarlo a tribunale supremo o a causa prima. Scoto non esita a dire che l'intelletto rientra nel processo causale della volontà in quanto da questa diretto nella scelta dell'area da esplorare. È conseguente che l'intelletto sia 'causa subserviens', come il lume con il quale il servo precede il padrone, perché non inciampi<sup>20</sup>. Per rompere l'incertezza della scelta del campo da esplorare – le cose da conoscere sono infinite – l'intelletto ha bisogno della volontà<sup>21</sup> o, meglio, della sua assolutezza – dipende dalla volontà ciò che conosciamo,

non però il modo. Perché servizievole, l'intelletto presenta il risultato alla volontà, che può dividerlo o disattenderlo nel quadro della sua progettazione esistenziale – ecco l'inviolabile libertà. Perché sia libera, la scelta non deve essere in contrasto con quanto la ragione propone, quasi che sia l'originalità della scelta a definirne la libertà. La scelta è libera perché espressione della volontà, nel senso che si dà perché voluta, in accordo o in contrasto con il referto della ragione. Prima del contenuto, si impone la scelta, la quale è tale in quanto voluta. Sta qui la parte essenziale della libertà come responsabilità, e cioè nel fatto che una cosa si dà perché voluta. È il nucleo del volontarismo di Scoto. La scelta o è espressione di libertà o è prolungamento inevitabile del filo di razionalità, che ci imparenta e tiene insieme le cose. Non ci sono alternative. A questa prima fase fa seguito la seconda, e cioè la volontà offre ciò che ha scelto all'intelletto, perché non solo lo registri, ma lo illumini ulteriormente. Alla luce del circolo, secondo cui la volontà spinge la ragione a esplorare una certa area, e la ragione le offre i risultati conseguiti, si impone il ruolo della ragione ma non a discapito del ruolo primario della volontà che apre e chiude il circolo, nel senso che accetta o respinge ciò che le viene presentato, sollecitando la ragione a un'ulteriore ponderazione, in vista della sua messa in atto. In questo contesto, parlare di arbitrio, come assenza di ponderazione, è del tutto fuori posto<sup>22</sup>. Si aggiunga che l'uomo, sia che ripercorra sentieri battuti sia che ne apra di nuovi, intraprende un capitolo con esigenze oggettive da esplorare, in rapporto a cui l'azione verrà detta perfetta o imperfetta. Il consorzio tra ragione e volontà è profondo e ininterrotto, con la puntualizzazione che la riflessione critica ha luogo sempre 'a posteriori' rispetto alla scelta compiuta, con l'intento di chiarirne le implicazioni, e dunque di 'giustificarla'. Non si è né nell'ambito del 'pre-logico' o del 'pre-razionale', né in quello del tutto e soltanto 'logico' o 'razionale'. Si è nel cuore della volontà, fonte creatrice e, in quanto espressione di libertà, spazio di senso<sup>23</sup>. Ecco la circolarità della volontà e dell'intelletto, cono di luce e spazio dell'inedito. All'intelletto non può spettare il primo posto, per il carattere necessario della sua attività<sup>24</sup> che, riflettendosi sull'intera condotta umana, metterebbe fuori gioco la libertà – 'totus processus esset de causa naturali'<sup>25</sup> - anzi, "volitio non esset nisi quaedam inclinatio, sicut gravis ad centrum"<sup>26</sup>. Scoto combatte il primato dell'intelletto, non per la luce che reca, ma per la libertà che mortifica<sup>27</sup>. Il fatto che la condotta umana sia imputabile conferma questa impostazione, nel senso che la volontà, cui sono funzionali tutte le altre facoltà<sup>28</sup>, è titolare di quanto accade, sicché nessun atto può essere riprovato, anche solo materialmente, se non perché e in quanto comandato dalla volontà. La fonte della responsabilità è la volontà<sup>29</sup>. La finitezza della cosa scelta – la causa prossima - non rende conto della libertà della volontà. Scoto lo ribadisce, e

cioè l'atto può dirsi valutabile "quia libere elicitus", e cioè scaturisce dalla volontà. Il che vale nel bene come nel male, nell'area del finito come in quella dell'infinito, perché, nel caso non sia liberamente voluto, quell'atto non può dirsi né biasimevole né lodabile, perché o inevitabile o casuale<sup>30</sup>. Con questa condizione, Scotto si affretta a sottolineare che l'atto, che intendiamo realizzare, deve avere tutti i requisiti possibili. L'uomo deve agire da artista, e cioè armonizzando tutti gli elementi - oggetto, tempo, fine, luogo, modo - in breve, deve seguire la retta ragione, che di tutto ciò è voce autorevole<sup>31</sup>. Con il primato della volontà si mette in luce il tratto primario e qualificante dell'atto, nel senso che conferma che qualcosa si dà perché voluto e si dà ciò che la volontà ha voluto, nel quadro dei suoi progetti, nella cui luce prendono volto i molti elementi che compongono ciò che decide di fare e la sua realizzazione, in rapporto alle epoche storiche e alle culture entro cui si vive e si opera. Storia c'è stata, altra è possibile. Il mondo non è il carcere dell'uomo, ma il teatro e l'alimento delle sue creazioni. Ciò che chiamiamo 'mondo' non è la totalità dei dati di fatto. Esso è l'insieme delle limitazioni cognitivamente significative, entro cui pensiamo, con il compito però di spostare il confine sempre più in là. In fondo, l'unica obiezione è la persuasione che tutto sia scritto - in cielo o in terra - per cui non ci resterebbe che il compito di decifrare ciò che si dà - primato dell'intelletto - e di portarlo a esecuzione - subordinazione della volontà. Razionalismo e necessitarismo stanno però insieme.

## **2. La libertà fonte dell'essere, unica salvaguardia della contingenza**

Scoto applica tale discorso all'atto creativo originario, nel senso che la nostra libertà non è illusoria a condizione che la fonte dell'essere sia libera. La libertà o è fontale - e allora lo spazio del nuovo è assicurato - o, altrimenti, si risolve in una costruzione fittizia, senza sostegni perché senza radici. La concezione fondazionista medievale induce Scotto a pensare che possiamo dirci liberi perché e se Dio è libero, nel senso che poteva non fare ciò che ha fatto o farlo diversamente. Se non si dà l'inedito, il non-giustificabile o il non prevedibile, quasi che tutto scaturisca da ciò che è, entro cui sarebbe virtualmente iscritto, il discorso della libertà neppure si pone non per Dio né per l'uomo. La libertà è la potenza del nuovo, in mancanza del quale non si dà se non l'evoluzione come attuazione di ciò che è virtualmente presente in ciò che già è. Il che significa che il mondo e quanto è in esso rinviano a un gesto originario di libertà, solo se potevano non essere o essere diversi da come sono. Il che equivale a dire che è la contingenza la spia della libertà di Dio riguarda al mondo, dell'uomo riguardo alla storia. Perché, e solo se contingenti, mondo e storia sono espressione di libertà. La contingenza è il prezzo della libertà.

Sembra che il circolo sia inevitabile: il mondo è contingente se Dio è libero, e Dio è libero se il mondo è contingente. Altrettanto si dica della storia, la quale poteva non aver luogo o aver luogo diversamente se l'uomo è libero, e l'uomo è libero se la storia poteva non aver luogo o aver luogo diversamente. Per quanto concerne Dio, la prova della trascendenza – descrizione della sua indole oltre che della sua esistenza - ha l'obiettivo di frenare il circolo. Per quanto concerne l'uomo è l'esperienza che gioca un ruolo rilevante, sicché diciamo che gli atti sono nostri, in quanto e perché voluti<sup>32</sup>. È inconfutabile l'esperienza? A parere di Scoto, quanti dubitano del suo significato 'exponendi sunt tormentis', perché, chiedendo di interromperli, confermano la loro contingenza. Ora, se contingente, l'azione a cosa rinvia? "La contingenza nell'azione si riduce al principio non 'naturalmente', ma 'liberamente' attivo, cioè alla volontà"<sup>33</sup>, all'infuori della quale tutto accade perché deve accadere, a meno che non partecipi in qualche modo della logica della volontà<sup>34</sup>. Contingenza e libertà, contingenza perché c'è libertà. Il nesso è inviolabile. "Nessuna contingenza potrebbe esservi nell'operazione di qualsiasi causa seconda rispetto al proprio effetto, se la causa prima non operasse in modo contingente"<sup>35</sup>. Dunque, la contingenza del mondo naturale rinvia alla libertà di Dio e la contingenza del mondo storico alla libertà dell'uomo. Su questo sfondo, l'assunto è che la categoria che rivela l'origine di tutto è la libertà, quella divina, originaria e fondante, quella umana, derivata e fondata. La libertà è una sorgente, prosciugando la quale si è preda della razionalità, senza smagliature se non provvisorie, e la storia 'un cimitero di errori', significativo in quanto indica in quale direzione non c'è la verità (Popper). Con la libertà tutto diventa più luminoso e dignitoso, anche l'errore, il quale non solo sollecita a evitare un certo percorso, ma rinvia alla libertà, del cui smarrimento è la cifra. L'orizzonte complessivo riceve una scossa generale di alleggerimento, nel senso che, caduta la necessità come tratto essenziale, il rapporto di Dio al mondo e dell'uomo al mondo e a Dio è percepito e proposto all'insegna della libertà, contro "il mito delle leggi di natura ontologicamente necessarie"<sup>36</sup>, entro cui la visione pagana aveva imprigionato Dio, il mondo e l'uomo. La libertà è la barriera oltre la quale si dà la luce del mistero, non il baratro del nulla, purché identificata con la capacità creativa di ciò che prima non era affatto<sup>37</sup>.

Il rilievo, valido sul piano generale, ha una piega immediatamente polemica, con riferimento all'Aquinate, per il quale il contingente trova spiegazione nella causa seconda o immediata<sup>38</sup>. Ma è possibile, si chiede Scoto, render conto della contingenza di un effetto, rapportandolo solo alla causa prossima? Stante la necessità della causa prima – cioè della scienza divina – non si compromette forse la contingenza degli effetti? Non è improprio cogliere presente tra le righe di questo discorso la concezione

pagana della libertà, più vicina all'imperfezione che alla perfezione. Identificata con il fare o il non-fare una certa cosa – dunque con la contingenza – la libertà non può dirsi presente in Dio, nel quale vi è "libertà senza contingenza"<sup>39</sup>. Scoto ritiene che, se la libertà non qualifica la fonte, il contingente in senso plenario non può sorgere. Il principio è: "L'ordine intero delle cause, fino all'ultimo effetto, sarebbe di segno necessario se il rapporto della Causa Prima alla seconda fosse necessario"<sup>40</sup>. Tommaso non avrebbe ben distinto, a parere di Scoto, il 'contingente' dal 'possibile'. Ciò che l'Aquinate dice 'contingente' è in effetti il 'possibile', cui conviene quella povertà ontologica, propria del possibile, e che consiste nella perfetta indifferenza a essere o a non-essere, escludendo per un verso la contraddizione e per l'altro la necessità. Di tale possibile si ha solo una conoscenza congetturale<sup>41</sup>. Ciò che non è, ma può essere – il possibile – è presente come tale nella scienza divina, senza che la sua possibilità esiga altra causa all'infuori dell'intelletto divino, il quale, pensandolo, lo produce nell'essere possibile: la sola necessità che consegue è quella della sua possibilità che, non essendo di ordine ontico, non pregiudica la libertà divina. Infatti, Dio non è in alcun modo costretto a produrre in atto tutti o alcuni tra i possibili, i quali possono restar tali, se non interviene la volontà.

Il contingente però è altra cosa rispetto al possibile. Presuppone il possibile, ma non si risolve nella pura possibilità. "Si dice contingente ciò che, mentre accade, potrebbe non accadere o accadere diversamente"<sup>42</sup>. La contingenza non è legata all'essenza, presupposta ma non distintiva, bensì all'esistenza della cosa contingente, ed esprime una relazione sia alla causa della possibilità in quanto tale, sia alla causa che opera il passaggio dalla potenza all'atto. Scoto dissente su entrambi i versanti da Tommaso. Se alla domanda circa la possibilità di creare un mondo diverso dall'attuale, la risposta di Tommaso è che Dio poteva non creare affatto – il possibile – ma una volta deciso, non poteva che creare il mondo che ha creato, perché il più proporzionato, e cioè la migliore espressione della razionalità divina nel tempo, allora, il contingente è tale in quanto finito e insieme è necessario in quanto il più razionale. Scoto è contro qualunque lembo di necessità, sia nell'atto creativo divino che nella cosa creata, sicché la causa prima va considerata libera di dare e di non dare l'esistenza, e dunque in grado di conferirla in modo contingente – non solo la cosa ma anche il modo devono essere contingenti. Senza un principio supremo, che crea in modo contingente, avremmo una sequenza di effetti e di cause, tutte di segno necessario. Tommaso, dunque, ritiene sufficiente la causa prossima – la finitezza della creatura - Scoto al contrario esige la causa prima, perché è con questa che inizia la serie delle cause, attraverso cui passa la necessità o la contingenza a tutta la serie delle cause<sup>43</sup>. Questa tesi è corroborata dalla



priorità ed eminente causalità della causa prima rispetto alle cause seconde<sup>44</sup>, alla cui luce si spiega pienamente la contingenza del mondo, variamente esperita<sup>45</sup>. Dunque, la causa prima va intesa come principio attivo volontario, il che mostra l'indole di ciò e del come chiama all'essere ciò che potrebbe non essere, perché senza alcun diritto, sicché la spiegazione conclusiva della sua decisione non è nella cosa. Dio 'vult quia vult', barriera ultima, suo volto intrascendibile. La volontà – finita e infinita - è il luogo originario della contingenza<sup>46</sup>. E questa l'alternativa: o si è presi nell'ingranaggio della catena della necessità, di cui la razionalità è l'espressione più convincente, o si è con il peso della responsabilità nella libertà dell'essere. Tutto dipende dall'immagine che si ha della Causa prima. La causa prossima vive di luce riflessa. Il volto di Dio è essenzialmente libero perché trascendente tutto ciò che è.

L'attenzione non deve cadere sulla 'dimensione arbitraria' o dispotica<sup>47</sup>, bensì sulla libertà che non ha limite alcuno, in alcuna direzione, né prima né dopo la creazione. Il regno del fattibile è il regno della libertà<sup>48</sup>. Il che deve indurre a non imprigionare la libertà, la quale non viene meno neppure se chiamata a esprimersi nel campo della necessità, come nel mistero trinitario, dove la vita delle Persone è a un tempo libera e necessaria. Nell'infinito libertà e necessità si identificano. E così, la stessa visione beatifica rimane libera e insieme, a causa del soggetto di riferimento, necessaria. Dunque, i due principi sono naturale e libero, e gli esseri si distinguono in esseri la cui vita è determinata *ab intrinseco* – sono naturali - e in esseri liberi – la cui vita prende il volto che il soggetto decide di imprimerle.

### **3. Libertà alterità responsabilità**

Non vi è libertà se non dove vi è alterità, e viceversa. Chi muove dal carattere 'naturale' dell'essere considera tutto ciò che è, dispiegamento della necessità. È la libertà il trascendimento della 'naturalità' e la condizione della pluralità. L'alterità è la spia della libertà, nel senso che la libertà si esprime nell'alterità. Il che vale per l'infinito come per il finito. "Le Persone divine sono relative"<sup>49</sup>, anzi il mistero trinitario, in quanto attività pura di conoscenza e d'amore, è l'insieme delle relazioni, non sostanza statica. Con ardimento Scoto scrive che ogni persona divina è sempre in divenire (est in fieri), nel senso che ha l'essere ricevendolo e lo riceve donandolo, in un'alterità costitutiva<sup>50</sup>. È ardito, ma legittimo il dire che la Trinità è tale grazie alla libertà, unica garanzia di pluralità. Penetrando nell'intrigo relazionale, Scoto non esita a porre in luce la volontà, cifra dell'amore, a partire dal rapporto del Padre al Figlio, non senza rilevare che l'atto di volontà accompagna la generazione del Figlio, nel senso che il Padre genera il Figlio volendolo. E' la

potenza dell'amore, che si esprime generando, sicché occorre dire che 'Deus charitas est'<sup>51</sup>, produzione continua nell'Atto puro di donazione reciproca. Lo Spirito, che è il vincolo d'unità, è l'esplosione infinita della volontà amante<sup>52</sup>. Per dissipare qualunque ombra circa la libertà infinita come volto essenziale di questo gioco di relazioni divine, Scotto non esita a dire che qui la necessità è il sigillo della libertà e dunque il volto del carattere infinito della libertà. L'amore è il vincolo di necessità che tiene in libertà le tre persone della Trinità<sup>53</sup>. Se ogni amore tende all'unità dell'amante e dell'amato, l'amore infinito non tende all'unità, ma è la stessa unità, intesa come spazio infinito della libertà creativa. "La libertà originaria non si duplica, tanto meno si divide, perché l'essere che è posto è pur sempre l'essere della libertà"<sup>54</sup>. La libertà, spazio dell'avvento dell'altro, è costitutivamente posizione di alterità.

In quest'onda creativa va collocato l'uomo, espressione di alterità, di segno finito, rispetto a Dio, e fonte a sua volta di alterità. È nella libertà l'imparentamento dell'uomo a Dio. Siamo alla duplice biforcazione della libertà, quella divina e quell'umana, con cui viene espunta o indebolita la prospettiva di segno necessario, logica nascosta di tutte le prospettive panteistiche e dunque conclusivamente monistiche.

Se il mistero della Trinità è l'esplosione infinita della libertà, il mondo è l'epifania finita della libertà infinita di Dio, oltre che della sua sapienza o della sua potenza. Il mondo creato è l'espressione del suo volere assoluto, non l'unica possibile. Se si nega il carattere primario e fondante della libertà, Dio non può rapportarsi in alcun modo al mondo<sup>55</sup>, a meno di rilanciare l'espedito greco della serie di cause fraposte tra il motore immobile e il mondo sublunare, con il compito di diluirne il potere causale, rendendo così conto dell'imperfezione dell'effetto<sup>56</sup>. Fuori di questo espediente, non si ha che l'assunzione della libertà, come volto di Dio, vanificando per questa via la necessità di immutabilità come la necessità di inevitabilità, non essendovi alcun ostacolo perché una causa, che può liberamente produrre il primo effetto dal nulla, possa produrre con eguale libertà e immediatezza tutti gli altri effetti<sup>57</sup>. *Perché altro da Dio, il mondo è dono, e perché dono è altro da Dio.* In quanto autenticamente altro e dono, il mondo lascia in ombra il donatore, nel senso che resta nascosto, perché il dono sia davvero dono e dunque altro. Il dono sequestra tutta l'attenzione e offusca la propria provenienza, inducendo a pensare che si tratti di un dato neutro e casuale, riportato a un orizzonte di razionalità, il cui spessore assurge a oggetto privilegiato di ricerca, in rapporto a quanto è accaduto o a quanto accadrà. In quanto autentico artista, l'autore si nasconde dietro l'opera, che affida alla cura dell'uomo, perché ne divenga la voce. È uno dei significati della kenosi divina nel tempo. In questo contesto, nel quale cioè il dono è dono se il donatore rimane nell'ombra, si impone come prioritario il compito di

raccordare il dono al donatore, dissipando l'ombra che avvolge la provenienza<sup>58</sup>. È un passaggio nodale, non esplorando il quale si passa dall'autonomia del mondo all'autosufficienza. È abissale la differenza tra l'alterità – autonomia – e l'autosufficienza come negazione di dipendenza in quanto un tutt'uno con la sorgente. Pensandola come necessaria, la causa prima o è frenata nel suo potere causale dalle cause seconde o è destinata a replicare se stessa, rendendo conto dell'imperfezione degli effetti e insieme rispettando il potere causale delle cause seconde, esercitato però più per render conto dei limiti che di quanto vi è di positivo<sup>59</sup>. Alla luce della ragione umana e dell'esperienza, i filosofi non hanno potuto immaginare altro. Per contrasto, si rilevi che il tratto che qualifica l'idea 'proprie theologice' di Dio è che "potest in omnem effectum et quodcumque possibile"<sup>60</sup>, perché è il Dio della libertà, con un potere senza alcun limite. Sullo sfondo di siffatto potere, quale il rapporto tra la libertà causale di Dio e il potere causale delle cause seconde? Dio, sommamente libero, coesiste con le cause seconde – è il senso dell'alterità del mondo - le quali, causando, rendono omaggio a colui che ha voluto la loro libertà. L'attribuzione alle creature del ruolo di cause efficienti, in libertà, dà a intendere che Dio non è geloso del potere causale e che dunque l'uomo è il suo rappresentante nel tempo. Creando un essere a sua volta libero – l'uomo – giunge a compimento l'alterità del mondo. Anzi, sembra che la creazione senza libertà sarebbe una creazione a metà, perché "l'essere creato non sarebbe che l'esistenza del creante (verità del panteismo)"<sup>61</sup>. Qui l'uomo non è da intendere solo theilardianamente come il vertice e il compendio di tutti i momenti predecessori della creazione, ma colui senza del quale il mondo non sarebbe 'altro' rispetto a Dio. L'alterità si ha con la libertà del soggetto, il quale ne conferma il significato diventando a sua volta sorgente di alterità. Da qui il ruolo significativo dell'uomo, autentico punto d'approdo del senso della creazione, perché libero e pertanto autonomo. "Non c'è allora creazione senza l'uomo. Senza l'uomo non vi sarebbe intervallo, non vi sarebbe colui che a nome del creato sta di fronte al creatore. Prima dell'uomo l'universo è in un regime panteistico, non una vera creazione. Ed è solo di fronte ad un'altra libertà che la libertà originaria si confronta con quell'alterità che le apre uno sconfinato spazio per esercitarsi"<sup>62</sup>. Solo nello spazio della libertà ha luogo l'alterità e questa solo nella libertà può esprimersi. E l'uomo, essere libero, è chiamato a custodire e a dilatare tale alterità, creando a sua volta, in fedeltà all'indole del suo essere. Come ha ricevuto, così è chiamato a dare<sup>63</sup>. L'arbitrio qui non ha posto. Qui ha posto la responsabilità come creatività in vista del compimento dell'essere, o anche in vista della manifestazione dell'essere nella pluralità delle dimensioni, orientate alla pienezza dell'intero. "L'agire secondo verità [...] si dispiega nel dare forma a ciò che nello spazio delle cose che appaiono è

degno di permanere<sup>64</sup>. La libertà, sorretta dalla logica creativa divina, si afferma come sinonimo di responsabilità, sia nei riguardi del mondo, di cui è voce, che nei riguardi di Dio, e sia nel rispetto del senso autentico del creato in quanto 'inizio' o cominciamento. Infatti, il creato 'finito' non va visto solo come limite, ma anche come cifra del cominciamento, e cioè come conferma di qualcosa di nuovo nel tempo. Abituati a leggere la finitezza in termini di 'limite', facciamo fatica a intenderla come 'cominciamento', e cioè come il dar vita a qualcosa nel tempo, e dunque come riscatto dalla finitezza come limite. Come ha luogo siffatto riscatto? Rilevando, anzitutto che la creazione non è 'principium', arché, e cioè evento unico, totale, puntuale, chiuso in sé, nel qual caso sarebbe irrimediabilmente una sorta di carcere. La creazione è espressione di un gesto creativo, e dunque come un' "ondata di inizi", che esigono sviluppo e rinnovata creazione. E' il tema delle 'rationes seminales' di Bonaventura<sup>65</sup> e, prima, di Agostino, il quale nel *De Genesi ad litteram* parla di 'rationes causales', ma anche di 'primordia seminum'. La lezione, estesa al mondo finito nel suo insieme, è che 'sentirsi' nella creazione è esser partecipi della sua logica, e dunque esser creativi, non nati per morire, ma per nascere e far nascere, seminatori di vita, non di morte. E' la creazione come genesi, premessa e conclusione della libertà creativa, assunta a fondamento della verità; o anche, la traduzione di questa forza irruiva che è nel fondo del finito in quanto finito. Cos'è la storia se non il compendio delle forme, attraverso cui si è espressa la libertà creativa dell'uomo? Qui lo spirito dispotico che la prospettiva intellettualistica denuncia latente nella proposta di Scoto, è del tutto fuori luogo.

#### 4. Dalla subordinazione alla coordinazione delle cause

Scoto introduce il tema della causalità complessiva come frutto del concorso reciproco di cause parziali – non dunque cause totali subordinate – sicché è possibile parlare delle cause seconde, indipendentemente dalla causa prima. Cade la subordinazione, legata alla premozione fisica, intesa questa come trasmissione dell'efficienza causale da parte della causa prima nella causa seconda, e si afferma l'idea della causalità come frutto di più cause, come accade all'atto della scrittura, effetto di due cause simultaneamente, il cuore e la mano<sup>66</sup>. Pur qualificandola come inferiore, la causa seconda non riceve, ma dispone di una propria forza causale, senza la quale parrebbe difficile sottrarla alla logica della causa strumentale. Sia pure inferiore, la causa seconda è causa, titolare dell'effetto, perché dotata della propria causalità. La causa prima, pur disponendo della causalità delle cause inferiori, fa spazio alle cause seconde, non degradandole a cause puramente recettive e dunque strumentali. Il tema dell'autonomia e della libertà risulta qualificante. A parere di Scoto, la causa meno perfetta dà un suo specifico

contribuito alla produzione dell'effetto, come nel caso della scrittura, la quale ha bisogno di più cause per essere, compresa la mano. Dunque, su un piano generale, anche la causa meno perfetta dà un suo specifico contributo, senza del quale l'effetto non sarebbe o sarebbe meno perfetto<sup>67</sup>. E' il punto di rottura con la concezione neoplatonica, dal momento che la causa seconda e la causa prima sono considerate come cause parziali e distinte, nel senso che l'una non fa a meno dell'altra, ed entrambe causano, a livelli diversi, l'effetto. La superiorità della causa prima rispetto alla causa seconda non sta nel dare l'essere, ma in quella influenza, grazie alla quale la conserva nell'essere. L'azione conservativa non consiste nell'imprimere una qualche forma o qualcosa di nuovo nella causa inferiore, quasi che questa sia sfornita di un proprio potere causale. Quello che è proprio della causa prima è l'assistenza generale, grazie a cui sono conservati nella loro natura gli esseri naturali e gli esseri liberi, senza che ciò esiga che si proceda alla subordinazione delle cause inferiori a quella superiore, perché la conservazione è altra cosa rispetto alla promozione causale. Il tema della subordinazione, che ben si attaglia alla gerarchizzazione medievale, risulta estraneo alla letteratura francescana in genere. Infatti, questa influenza "est ordo", cioè si rivela creando e rispettando l'ordine, senza commistione e sovrapposizione tra le cause, le quali agiscono simultaneamente, ognuna a proprio modo e al proprio livello. Nel circuito entra il termine chiave di 'ordine', che dà luogo alla coordinazione, non più alla subordinazione, e dunque al rispetto del potere causale delle cause e alla loro titolarità. Ma in cosa consiste tale 'ordine'? nell'attuale congiunzione delle cause attive, da cui, così collegate e nella salvaguardia preconcepita delle rispettive attività, scaturisce l'effetto comune, cui è funzionale l'attività causale delle singole cause<sup>68</sup>. Per meglio intendere il discorso, si prenda in esame una qualche attività, come, ad es., la generazione dell'uomo o la conoscenza. Ebbene, utilizzando l'immagine di Aristotele, secondo cui ai fini della generazione di un uomo è necessaria l'azione congiunta dell'uomo e del sole, e che Scoto evoca di frequente<sup>69</sup>, si comprende l'indole del concorso delle due cause, nel senso che l'influsso dell'una non si dà al seguito dell'influsso dell'altra, bensì l'influsso di entrambe le cause sull'effetto – la generazione – ognuna per proprio conto. Il sole non agisce nell'azione generativa dell'uomo – non dona né l'essere, né il movimento. L'influsso del sole va direttamente nell'effetto cui termina l'azione dell'uomo, e cioè la generazione di un nuovo essere. Altrettanto si dica dell'attività conoscitiva, la quale ha luogo grazie all'intelletto e alla cosa conoscibile: sono due cause – intelletto e oggetto – che agiscono in modo autonomo nella produzione dell'effetto – la conoscenza - sullo sfondo della "sola generalis influentia divina", richiesta per la produzione di qualunque effetto. Nella spiegazione di questa attività occorre mettere da

parte ogni specifica influenza, distinta da quella generale (*circumscripta omni speciali influenza*). Dunque, Scoto non ritiene adeguata la spiegazione secondo cui la causa superiore muoverebbe la causa inferiore, di modo che l'inferiore non agirebbe che in quanto e perchè mossa dalla causa superiore, come un bastone che respinge la palla in quanto e perchè mosso dalla mano. La spiegazione che invece ritiene compossibile con il libero arbitrio è quella del concorso simultaneo di più cause che si muovono a livelli diversi, sicché ognuna per la sua strada raggiunge l'effetto. È la via che Scoto privilegia, perché riflette meglio vialità e complessità, e salvaguarda il nostro potere, oltre che dirne il limite. L'uomo è 'viator', che non può rivestirsi di altri panni, quasi che possa uscire da questa condizione di mendicante e peregrino, né deve ripudiare siffatta condizione a detrimento della sua prerogativa, la libertà<sup>70</sup>.

Dio, dunque, coagisce semplicemente, grazie all'influenza generale, con la causa seconda, qualunque sia l'atto che la volontà voglia porre, unica imputata. A Dio Scoto riserva il ruolo della conservazione nell'essere e della co-azione attraverso l'influenza che si deve a qualunque creatura. Il che, per quanto concerne l'uomo, è compendiato nell'affermazione, secondo cui la volontà è la causa totale delle volizioni<sup>71</sup>, non perché Dio non contenga in modo eminente tutta la causalità e non possa fare da sola ciò che fa con le creature. La ragione di fondo della sua auto-limitazione è che Dio vuole che la creatura dia prova del suo potere causale. L'attività causale delle cause seconde – sia naturali che razionali - è espressione della volontà di Dio. L'uomo agisce dando prova della sua libertà perché Dio vuole che sia libero. Siamo nella logica della causa efficiente, autonoma e responsabile, sottratta all'ombra di quella strumentalità rispetto alla causa prima, cui pare riconduca l'impostazione tomista<sup>72</sup>. Su un piano più generale, si nota un'autonomizzazione delle creature rispetto a Dio con la conseguente crisi della strutturazione gerarchica delle cause, propria del medioevo, attraverso cui non è arduo intravedere la modernità di Scoto.

##### **5. Potenza ordinata e potenza assoluta ovvero della creatività**

Nel contesto del volontarismo di Scoto, il binomio potenza ordinata-potenza assoluta assolve a un ruolo strategico, quale forma indiretta dell'esaltazione della creatività, sia divina che umana, e attestato inaggrabile della libertà creativa come responsabilità. Esso copre l'area sia divina che umana, politica e giuridica. Sotto un profilo nozionale, la potenza ordinata riguarda l'area già tracciata, entro cui muoversi e operare, mentre la potenza assoluta l'area non ancora definita, dunque, l'una riguarda il fascio di norme esistenti, a cui attenersi, l'altra nuove norme da proporre, aprendo altre strade. I soggetti delle due potenze sono Dio e l'uomo.

Anzitutto Dio, creatore di un progetto, che conserva nell'essere – operando con potenza ordinata – ma che può modificare o anche disattendere, in tutto o in parte – potenza assoluta. Con potenza ordinata, dunque, si allude a quel complesso di disposizioni che Dio stesso ha voluto e a cui si attiene – è un'autolimitazione – mentre con 'potenza assoluta' si allude all'orizzonte infinito, senza vincoli, che è da sempre l'orizzonte di Dio. È uno spartito di grande respiro, perché conferma che quanto è divino non è per questo assolutamente vincolante, nel senso che non esprime l'infinità di Dio, a meno che non si condivida l'idea bruniana, secondo cui il mondo è l'epifania di Dio<sup>73</sup>. Il Dio sovrano può andare oltre la trama di relazioni e leggi, che costituiscono il mondo che ha scelto di creare. Il tratto positivisticò di sacralizzazione della legge, qui non ha supporto alcuno. Il che non è poco. Cosa può fungere da misura per colui che è la sorgente di ogni legge e di ogni norma? La *potentia ordinata* convive con la *potentia absoluta*.

Il fatto che ciò che è non si imponga a Dio come una necessità, ma esprima solo ciò che ha voluto, ci induce a pensare che la potenza (assoluta) di Dio va ben oltre le cose create. Le possibilità effettive, non meramente logiche, sono infinite. È l'orizzonte divino. Se infatti l'atto creativo con l'intreccio delle relazioni costituisce un 'ordo', questo non trascende Dio, ma è sua creatura, che conserva se vuole e come vuole. Nel contesto dell'assoluta trascendenza della sua potenza creatrice occorre solo prendere atto di ciò che ha fatto e ha detto, senza chiuderlo nella cornice della necessità che, per quanto sontuosa, è sempre infinitamente angusta. Non ci sono obiezioni che tengano. Non quella del disordine, perché ogni ordine è tale in quanto è traduzione di disposizioni divine, né quello della razionalità, perché l'orizzonte divino è senza limiti, né quello dell'immutabilità, perché nessuno è a parte del suo piano<sup>74</sup>. È qui che appare puro e trasparente il tema della libertà come radicale trascendenza divina, contro tutti gli sforzi umani di circoscriverla per soggiogarla – l'approdo delle versioni intellettualistiche: Dio può fare solo il meglio, cui sarebbe vincolato<sup>75</sup>. Qualunque ordine, comunque pensato e arricchito, non ha validità autonoma rispetto al volere di Dio, e cioè non possiamo ritenerlo vincolante Dio stesso, senza con ciò stesso perdere l'infinità di Dio. Non si trascuri – è fondamentale – che prima che la volontà decida, tutto è indifferente – il possibile può essere o non essere, dunque senza alcun diritto a essere – sicché il senso e il valore di ciò che viene all'essere sorgono dal momento in cui Dio accoglie ciò che l'intelletto propone. La scelta è libera e insieme razionale, sottomessa in ultima analisi alla volontà che l'eccede, perché può volere altro o in altro modo.

Questo duplice potere – agire in linea con il ritmo attuale delle cose o fuori o contro – Scoto non lo riserva a Dio. Esso appartiene a tutti gli esseri

liberi, in conformità a quanto i giuristi dicono circa ciò che di fatto è possibile, nel senso della trasgredibilità della normativa in atto, a favore di altri percorsi, e circa ciò che il diritto vigente consente: è la distinzione tra il "facere de facto", nel senso delle riserve di potere, in grado di portarci oltre o contro la normativa vigente – Scoto parla di *potentia absoluta sua* – e il "facere de iure", nel senso del rispetto delle leggi codificate<sup>76</sup>. Se per quanto concerne Dio la potenza ordinata allude a una sorta di auto-limite, nel senso che non fa ciò che ha deciso di non voler fare, mentre la potenza assoluta o pienezza di potere rinvia all'immenso scenario che si apre a causa della sua infinità, per quanto concerne l'uomo si dà in modo analogo una potenza relativa a quanto già normato e una potenza che va ben oltre, in negativo e in positivo, con una diversa legittimazione, non essendo padrone di tutto, come invece è Dio. Dunque, ogni essere dotato di volontà – in grado di poter e voler fare – o si attiene alla norma, o si scontra con essa, andando oltre o violandola, perché gode di una potenza ordinata e di una potenza assoluta, il che si dica di qualsiasi individuo, come del *paterfamilias*, del papa, del re, rispetto agli ambiti di pertinenza. È il trionfo della libertà, non dell'arbitrio. È scontato il potere del re di intervenire sulla legge, concedendo la grazia al condannato. Chi ha mai messo in discussione la riserva di potenza assoluta, non regolamentata dal sistema di leggi, cui il re si richiama in periodo di guerra, di carestia, di disordini civili...? È la logica della sovranità – papale o regia - che funge da supporto dell'assunto. Qui la libertà è autentica responsabilità, non arbitrio.

La potenza assoluta contiene in sé la potenza ordinata, nel senso del meno nel più. La cosa non risulta strana perché il *paterfamilias* ha più potere del figlio, quella del capo del governo più del capo di famiglia, quella del papa più dei fedeli, quella di Dio più tutti, perché sopra tutto. È una scala di poteri assoluti o di *potentiae absolutae*, analoga alla scala delle *potentiae ordinatae*. "Ciascun sistema appare sospeso alla volontà di colui o coloro che rispetto ad esso hanno facoltà di *dispensatio* (facoltà che viene direttamente dal potere di costituzione del sistema), con un movimento discendente che – da Dio all'uomo – restringe via via gli ambiti di disposizione. Il potere di ciascun livello della scala degli esseri razionali (di coloro che agiscono liberamente) è composto dalla somma delle azioni legittimamente possibili al soggetto tanto de *potentia ordinata* che de *potentia absoluta*"<sup>77</sup>. Al centro è la responsabilità e dunque la perspicacia dell'occhio di chi sa che l'andamento delle cose dipende in qualche modo dalle sue decisioni e che comunque le sue scelte possono qualificarlo arricchendolo o impoverendolo.

Se appartiene a tutti gli esseri razionali, questa duplice potenza spetta in modo difforme a Dio e agli uomini, nel senso che se l'*ordo ut nunc* non è l'*ordo ut semper* – il che vale per tutti - Dio ne è padrone, ma non



l'uomo se e in quanto rientra in tale *ordo*. Che sia di origine divina non vuol dire che tale *ordo* sia a sua volta divino, e cioè immodificabile e inviolabile, a meno che Dio stesso non lo abbia rivelato. È quanto Scoto dice in merito alla prima tavola mosaica – esiste un solo Dio che è da onorare – e ovviamente in merito al contenuto della Rivelazione<sup>78</sup>, da interpretare però – è una parola che va ascoltata e intesa in modo corretto - con quanto ciò comporta, contro tutte le posizioni fondamentaliste, che sono sempre letteraliste. Per il resto, si è visto che l'*ordo* è la traduzione in atto da parte della volontà divina del progetto dell'intelletto, dunque uno tra gli infiniti possibili, difficile da ricostruire, ma certamente non irrazionale. Il principio è che se "est in potestate agentis lex et rectitudo legis", tutto è permesso<sup>79</sup>, con l'ovvio impegnativo compito di precisare quale legge non sia nelle mani dell'uomo. È un programma, più che un ordine o anche, un orizzonte, da tracciare sempre da capo. Il Dio libero che crea l'uomo libero non può volere la mortificazione della sua libertà – da qui lo sforzo di potenziarla, ampliarla, non circoscriverla o, peggio, mortificarla. Il vero problema è dunque la libertà come responsabilità, con l'implicito interrogativo cosa effettivamente protegga tale libertà, se un fascio di leggi già emanate e codificate o, invece, leggi da immaginare ancora e codificare o, comunque, da interpretare, nel primo caso si tratterebbe di confermare la libertà come responsabilità, nel secondo di rafforzarla su un terreno ancora da disegnare e realizzare.

Se sono definite in rapporto a un '*ordo*' o progetto, le potenze (ordinata e assoluta) sono concetti relativi, da precisare volta per volta in rapporto all'*ordo* in questione, da esplorare con attenzione, onde stabilire se conservarlo o se modificarlo, dando prova di intelligenza creativa. Più che segno di arbitrio e di tracotanza, queste due potenze sono inviti a prestare attenzione all'*ordo* in atto per decidere se attenersi alle sue implicazioni, o se disattenderle per andare oltre o contro, misurando di volta in volta i progetti alla luce degli *ordines*, frutto e compendio di quanto riceviamo in dono dal passato, non senza interrogarci se trasmetterli immutati o arricchiti o modificati. Il che comporta un'impegnata operazione di decostruzione, volta a individuare ciò che funge da pilastro e ciò che ruota intorno, immaginando combinazioni non contraddittorie, quale area del nostro ardimiento creativo. È il fecondo tema del 'paradigma', con la sua forza aggregante, che segna le epoche storiche. Il senso del 'non-definitivo', che accompagna la valutazione dell'*ordinatio*, autorizza un approccio operativo sia che si rispetti, sia che si introduca un nuovo ordine, arricchendo il precedente o creando qualcosa di totalmente nuovo. Le rivoluzioni non sono contro Dio, ma contro determinati '*ordines*', con l'intento di farne nascere di nuovi. L'arbitrio qui non c'entra se non come pretesto per bloccare la libertà.

## 6. Modernità antimoderna di Scoto

Ma la *potentia absoluta*, come intervento sempre incombente sull'ordo attuale, non ha forse un esito scettico, paralizzante la ricerca, se letto dal punto di vista di Dio, e un esito dispotico e arbitrario se visto dal punto di vista dell'uomo, nel primo caso inducendo l'uomo ad abbandonarsi a Dio, padrone delle creature e del loro ritmo, nel secondo mettendo tutto nelle mani dell'uomo forte, secondo cui *auctoritas, non veritas, facit legem*? Fuori della verità e dunque del primato dell'intelletto, non si intravede un futuro, appannaggio dell'arrogante? Quale lo spazio del vero e del bene? Non occorre, forse, uscire dal primato della volontà e dunque della libertà e approdare al campo del vero e del bene, oggettivi e sacri, unica barriera contro il sopruso e l'arbitrio? Siamo all'obiezione più diffusa ma non per questo la più efficace.

Certo, la *potentia absoluta* non allude solo ai mondi possibili, ma anche all'ipotetico intervento di Dio sull'ordinamento attuale del mondo<sup>80</sup>. Va, infatti, ribadito che per Scoto Dio, al pari di ogni essere razionale, possiede l'effettiva possibilità di fare cose diverse da quelle che fa, a conferma della finitezza e provvisorietà di tutto ciò che viene all'essere, essenzialmente contingente. Sono note le molte infrazioni alle leggi attraverso ciò che chiamiamo 'miracolo'. Dal nostro punto di vista - esseri finiti - si tratta di disordine, come, ad es., il fatto che un ramo bruci senza consumarsi o che dei bambini escano indenni da una fornace ardente. Sono eventi che però non creano particolari problemi grazie alla categoria 'miracolo' con cui il medioevo cristiano ha isolato il meraviglioso, riportandolo a un unico autore, Dio, ma anche teorizzando una specifica potenza, quella 'assoluta', ben distinta da quella 'ordinata'. È la via per non parlare della 'libertà creativa' come tratto qualificante e primario, e introdurre una sorta di 'ortodossia del meraviglioso'<sup>81</sup>, barriera protettiva dell'ordinario rispetto al resto, che rientra nell'ambito dello 'straordinario'. Ma l'eccezione non è frutto forse della *potentia absoluta*?

Certo, l'immagine del Dio onnipotente, con i suoi risvolti di immediatezza e di possibile intervento - è un potere de facto - potrebbe risultare fonte di dispotismo e comunque sua giustificazione. Sotto questo profilo potrebbe risultare un passo indietro rispetto al concetto tradizionale della potenza infinita della causa prima, necessitata a esercitare in un certo modo la sua causalità, dunque prevedibile e controllabile<sup>82</sup>. Eppure, Scoto dichiara momento qualificante della rivelazione cristiana l'immagine del Dio onnipotente e libero, con cui appaiono piuttosto mitiche le leggi di natura ontologicamente necessarie, di origine aristotelica, diventate presto modelli e concetti, da correggere, modificare o soppiantare, in base ai suggerimenti dell'esperienza e dell'esperimento<sup>83</sup>. Con la ragione si dimostra che il primo

efficiente ha in sé “*potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae*”, da cui però non è possibile dedurre che dunque, tale primo efficiente possa agire in modo immediato nella produzione dell'effetto proprio della causa seconda – “*ordo enim causarum inferiorum hoc non concedit*”<sup>84</sup>. Ciò che la causa superiore può assieme a una causa inferiore non è detto che lo possa da sola<sup>85</sup>. Fin qui la filosofia pagana. Solo la rivelazione biblica guadagna l'immagine di un Dio che può tutto, libero di agire come e quando vuole, dotato della potenza di produrre l'effetto con e senza il concorso delle cause seconde: “*Haec propositio: quod quidquid Deus potest per causam efficientem mediam, potest per se immediate, tantum credita est*”<sup>86</sup>. Dunque, l'immagine del Dio che può tutto come e quando vuole, Scoto la ritiene frutto della rivelazione divina, conquista di alto profilo<sup>87</sup>. Ora, la pagina biblica, oltre che mettere in luce l'onnipotenza, pone al centro l'amore di Dio per la creatura, che è stata voluta, e dunque l'attenzione per il suo recupero e la sua elevazione. Quale altra via più significativa per indicare il percorso lungo il quale Dio fa valere il suo potere? L'amore che ha per l'uomo non è l'amore di un impotente, ma l'amore dell'onnipotente, rispettoso della sua libertà progettuale, sua creatura prediletta, chiamata a sua volta a dar prova di un amore analogo a favore dei suoi simili. Quale il metro, l'obiettivo, sacro e inviolabile, da porre in alto, se non la libertà creativa di tutti, da sostenere e alimentare? E cos'è la storia se non storia di libertà, tra cadute e risurrezioni, tra involuzioni e progressi?<sup>88</sup>

---

46

Dunque, la dottrina della doppia potenza – ordinata e assoluta – è una grande conquista, non un equivoco o un arretramento, il cui merito sta nell'aver sciolto Dio da vincoli che ne hanno offuscato l'immagine, e l'uomo tratto fuori dalla 'caverna', in cui costantemente ricade, intimorito dalla sua stessa libertà, e dunque da educare al calore del sole e alla luce dell'aperto'. Siamo alla fonte dei problemi, ma anche alla loro soluzione. La libertà è la sorgente primaria, in grado di alimentare l'esistenza sotto il profilo sia problematico che risolutorio. Scoto ha avuto l'ardire di proclamarlo in modo forte e inequivocabile, invitando a dischiudere tale scenario, senza lasciarsi paralizzare dalla paura delle sue conseguenze.

E' indubbio il collegamento tra valore, volontà e potere nel contesto della libertà creativa. Finché il discorso ha riguardato Dio la saggezza era implicita, legata alla sua presenza, quale legislatore benevolo e supremo, nel contesto di quella titolarità che sottrae il discorso a quello sfondo neutrale, proprio della prospettiva greca, per la quale il bene è bene non perché voluto ma perché tale da sempre. Nella risposta di Socrate, le leggi valgono di per sé, esista o meno un responsabile, il quale può al più vigilare circa la loro osservanza, non garantirne la validità. E' la filosofia dell'intelligibile in sé e per sé. L'ombra mobile del tempo può velarlo, non però fondarlo. Qui il

realismo come protezione dell'universale, ritenuto più perfetto e ricco dell'individuale, si impone, senza perplessità alcuna – le idee per Platone, la sostanza per Aristotele e, prima dell'uno e dell'altro, l'essere immutabile per Parmenide. Ebbene, Scoto facendo un'inversione di marcia pone al centro un legislatore, dal quale dipende tutto, senza con questo perdere l'ordine e l'armonia greca. Infatti, essendo infinito, tale nomoteta si esprime con sapienza, eliminando la distinzione tra leggi valide per natura, perciò immutabili, e leggi istituite. Secondo la dottrina creazionistica-volontaristica tutto è 'istituito', perché nulla si impone a Dio. Libertà e sapienza non sono dissociabili. Scoto eleva un inno alla trascendenza suprema di Dio.

Ora, accanto a questo capitolo di esaltazione della libertà creativa divina Scoto colloca il capitolo relativo all'uomo, voluto libero da Dio, sostenuto per un verso dalle pagine bibliche relative alla creazione dell'uomo, a immagine e somiglianza di Dio, e dalle pagine relative al dramma del peccato e della salvezza. Siamo fuori dal clima filosofico greco, grazie al primato dell'individuale sull'universale e alla libertà come responsabilità, oltre la necessità oggettiva. L'aver attribuita importanza alla volontà divina porta ad attribuire analoga importanza alla volontà dell'uomo, dapprima come risposta alla volontà divina, che nei suoi comandamenti interpella la volontà più che qualunque altra potenza umana; poi, sempre più come attributo qualificante dell'uomo. Le suggestioni che vengono dalla natura umana e quanto Dio ha rivelato costituiscono un insieme di norme che orientano il cammino dell'uomo che liberamente fa spazio e accoglie quel dettato, a un tempo naturale e rivelato. Ma se l'uomo è libero e creatore, perché tante norme? Se sono la forma che la libertà legislativa ha assunto, le norme rivelate occorre interpretarle assimilandone il carattere creativo, e cioè osservandole in quanto forma di quell'onda creativa che ci raggiunge, perché ognuno apra nuovi capitoli in rapporto alle nuove situazioni. Quale allora il problema?

Finché Dio è rimasto al centro, il discorso ha retto all'urto delle obiezioni. Quando però la sua forza legislativa entra in crisi, rimane in piedi l'uomo e la sua volontà creativa. Nella modernità l'uomo non prende forse il posto di Dio? Indubbiamente, all'uomo moderno giunge accresciuto, centrale e incensurabile, il potere creativo, che un tempo era di Dio. "Fu questo l'effetto potenzialmente dirimpente della svolta determinata dal confluire di scotismo e nominalismo, che segnò il passaggio dal Medioevo all'Età moderna"<sup>89</sup>. Sembra che con la morte di Dio e la crisi del realismo, siamo sospinti verso la volontà di potenza di Nietzsche, al di là del bene e del male, con un epilogo paradossale di misconoscimento di qualunque norma. Il primato della volontà sembrerebbe che conduca all'equivalenza baconiana tra potere e sapere; l'imperativo categorico kantiano se per un verso –

dovere per il dovere: universalismo – rinvia al primato del vero, per l'altro è la traduzione del primato della volontà o ragion pratica. La frammentazione poi contemporanea pare un epilogo obbligato dell'emarginazione della ragione universale e della sua funzione veritativa. Posto nei termini della filiazione della modernità dal primato della volontà creatrice e dal conseguente primato dell'individuo, cui porta il nominalismo, paiono obbligate le critiche sia per quanto concerne lo scollamento tra ragione e fede, sia per quanto concerne l'affermazione delle versioni dispotiche e arbitrarie in campo politico. E' l'effettivo cammino della storia, non però scotista-occamiano<sup>90</sup>.

Più che generare un atteggiamento scettico, la *duplex potentia* (ordinata e assoluta) aiuta 1. a trasformare la necessità assoluta delle leggi fondamentali in necessità condizionata, risolvendo lo spessore legale delle cose in un insieme di relazioni oggettive, e a pensare il mondo come un fascio di rapporti fra le res, con una volontà istituyente, sia divina che umana. Il mondo non è senza un titolare. Questo stile interpretativo non impedisce di ritenere che tali relazioni siano oggettive, bensì che siano pregiudizialmente assolute e pertanto inviolabili. 2. Inoltre, la duplice *potentia* aiuta a immaginare altri mondi e altri modi di pensare gli eventi; 3. e a ipotizzare altri modi di moralità, non prolungamento necessario dei precetti in atto. 4. Ciò che davvero conta, e che andrebbe esaltato, è che tale duplice *potentia* induce a ritenere parziale e approssimativo il tentativo ricorrente di esaurire con la metafisica la trama del reale divino e naturale. Non è difficile intravedere sullo sfondo un movimento liberatorio di energie e possibilità, che fa dell'uomo un autentico *procreator* ossia un artista in grado di 'immutare rerum naturam', fonte di valore e di norme, e dunque soggetto e insieme titolare di storia<sup>91</sup>.

---

48

L'assolutismo è un frutto necessario o una deliberata distorsione? Il nesso che si è stabilito, quasi fatalmente, in una corrente della storiografia, fra contesto nominalista e *potentia absoluta divina* ha portato a fare del Dio cristiano e biblico un tiranno capriccioso e incomprensibile. È l'epilogo cui conduce quella storiografia che assume come primario il vero oggettivo e come qualificante l'intelletto, nella falsa persuasione che le cose siano state dette una volta per tutte – il vero oggettivo – e che il nostro compito è quello di leggerle per come sono – *adequatio rei et intellectus* - senza apportare alcuna modifica. Scoto – la scuola francescana – privilegia la libertà creativa, di cui la distinzione tra *potentia ordinata* e *potentia absoluta* è solo una conferma, non una smentita<sup>92</sup>. Per riproporre il contenuto, è necessario individuare l'origine di quelle forme dispotiche e totalitarie, che hanno abbruttito la storia, e riporla nel primato della verità, da alcuni rivendicata contro altri, squalificati come vittima dell'errore. Finché non si perviene alla

tesi che la verità è la forma che assume la libertà creativa, da giudicare in base alla sua capacità di ampliare gli spazi dell'essere, si riterrà sacra l'obiezione secondo cui il volontarismo di Scoto è prologo inevitabile al dispotismo. La libertà creativa è possibile riassumerla a fondamento del pensare e dell'operare a condizione che venga percepita e vissuta come donata e dunque da donare a propria volta. Finché non sorge questo circolo virtuoso, qualunque percorso risulta ostruito dal macigno del potere fine a se stesso, di cui la verità è il mascheramento più paludato.

In tale ottica si comprende il ruolo significativo della potentia assoluta, fonte critica di qualunque atteggiamento positivistico rispetto alle leggi volute dalla potentia ordinata, e motivo di distanziamento dalla prospettiva tomista, secondo cui la sapienza divina comprende in sé l'intera facoltà della potenza<sup>93</sup>, sicché potentia ordinata e potentia assoluta non sarebbero divise, diventando un puro espediente umano, volto a considerare l'onnipotenza divina eccedente nelle sue possibilità i limiti dell'ordine stabilito. In Tommaso questa 'ordinatio' appare come il principio dell'agire divino, al quale non corrisponde alcun concetto complementare o correttivo di potentia assoluta. L'unità degli attributi fa tutt'uno con l'unità della sua essenza, al di qua d'ogni possibile distinzione. Scoto al contrario si inoltra sulla via della distinzione, al fini di far prevalere un'idea, e cioè l'idea della trascendenza di Dio su tutto ciò che è – è questo il significato della duplice potentia. La legge, che indica il fondamento della potenza ordinata di Dio, non è forse frutto della potenza assoluta, dal momento che prima non era? Ciò che conta ribadire è che, a parere di Scoto la legge è giusta, se voluta dalla volontà di Dio<sup>94</sup>, con cui vien meno qualunque atteggiamento positivistico, corroso dal concetto di libertà creativa, segno di responsabilità, non di arbitrio. Colui che è dotato di intelletto e volontà può agire in conformità alla legge oppure oltre o, come nel caso dell'uomo, contro di essa, ponendo l'insolubile problema dell'oggettività e immutabilità della legge, con il conseguente interrogativo circa l'ambito della libertà creativa e dunque della misura della libertà.

<sup>1</sup> *Ordinatio (=Ord)* IV, d. 49, q. 4 (q. ex latere), n. 16.

<sup>2</sup> BENEDETTO XVI, *Fede ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in AA. Vv., *Dio salvi la ragione*, Siena, Cantagalli 2007, p. 18.3

<sup>3</sup> *Radici cristiane*, 4 (2006) p. 68.

<sup>4</sup> *De Primo Principio (= Pr.Pr.)*, cap. IV, sexta via (ed. Müller p. 109):

<sup>5</sup> *Voluntas nostra potest omni finito aliquid maius appetere vel amare, sicut et intellectus intelligere*".

<sup>6</sup> *Reportationes Parisienses (=Rep. Par.)* II, d. 25, q. u., n. 2.

<sup>7</sup> *Ord.* II, d. 25, q. u., n. 2

<sup>8</sup> Ivi: "voluntas utitur omnibus aliis potentiis".

<sup>9</sup> *Ord.* I, d. 39, q. u., n. 16: "Istam libertatem concomitatur una potentia ad opposita manifesta".

<sup>10</sup> *Ord.* IV, d. 49, q. 10, n. 10: "Quando accipitur quod illud, in quo non est defectus boni, vel ratio mali, est necessario volitum, dico quod falsa est propositio, quia voluntas respectu cuiuscumque actus est libera, et a nullo obiecto necessitatur".

<sup>11</sup> Ivi: "In pluribus habet actum volendi sed non necessarium aliquem actum, sed potest se suspendere ab omni actu ostensa beatitudine".

<sup>12</sup> *Ord.* II, d. 44, q. u., n. 2: "Dico quod libertas absolute est perfectio simpliciter, unde formaliter ponitur in Deo (...), in nobis limitata [...]; ita dico quod haec voluntas huius speciei, quae est in nobis, includit libertatem, quae est perfectio simpliciter". Occorrerebbe evocare qui la metafisica dell'univocità per intendere il senso scotista della 'libertà', sia che venga predicata di Dio che dell'uomo; e, soprattutto, il capitolo dei 'modi di essere' o 'prima divisio entis', costituita dai modi finito-infinito, per non essere costretti a qualificare la volontà umana come 'infinita', come pare sia costretta la scuola tomista, altrimenti preda della logica del principio del 'quidquid movetur ab alio movetur', con cui la libertà risulta motificata. Si veda quanto scrive D. Sacchi nel bel saggio *Lineamenti di una metafisica di trascendenza*, Roma, Studium 2007, p. 170: "Non per nulla s. Tommaso dichiara libero il volere umano solo perché sa di poterlo dichiarare infinito, sia pure di un'infinità che non è tale in ogni ordine".

<sup>13</sup> *Quodlibetales* (= *Quodl.*) q. 16, n. 6: "Et ratio differentiae est, quia intellectus movetur ab obiecto naturali necessitate, voluntas autem libere se movet".

<sup>14</sup> *Ord.* II, d. 42, q. 4, n. 19: "Potentia motiva est in potestate voluntatis [...] et similiter potentiae sensitivae, et etiam vegetativae, quatenus dependent a motiva [...]. Unde Augustinus XI *De Trinitate*, cap. 8, dicit quod quia operatio palpebrarum necessario requiritur ad visionem, et motus localis palpebrarum obedit animae, eatenus visio est in potestate voluntatis. Appetitus noster, in quo convenimus cum brutis, est liber et rationalis per participationem, non autem per actum suum, sed per actus alterius potentiae, scilicet voluntatis cui subest".

<sup>15</sup> *Ord.* III, d. 17 q. u., n. 3: "Dicitur [voluta] libera in quantum in potestate eius est ita elicere actum oppositum inclinationi, sicut conformem, et non elicere, sicut elicere".

<sup>16</sup> *Ord.* II, d. 25, q. u., n. 22.

<sup>17</sup> Ivi: "Igitur ex hoc potest haberi quod nulla actio in nobis est ita a nobis sicut volitio voluntatis".

<sup>18</sup> Situando la beatitudine nella sfera della volizione, Scoto rompe con una tradizione millenaria che aveva concepito il fine ultimo come forma di conoscenza.

<sup>19</sup> *Ord. I, d. 1, n. 187*: “Frui est amore inhaerere *alici* propter se, ut dicit Augustinus [...]; sed sic viator inhaeret Deo; ergo potest frui Deo”.

<sup>20</sup> *Ord. IV d. 49, q. 4, (q. ex latere), n. 13*: “Nulla ignorantia Dei etiam infidelitatis potest esse ita odibilis, sicut odium Dei, si posset voluntati inesse. Actus non est perfectior nisi quia coniungit obiecto perfecto; actus autem voluntatis coniungit rei in se; actus autem intellectus non nisi rei, ut obiectum est in cognoscente”.

<sup>21</sup> *Ord. IV, d. 49, q. 4 (q. ex latere) n. 16*: “Voluntas imperans intellectui est causa superior actus eius. Intellectus autem si est causa volitionis, est causa subserviens voluntati”.

<sup>22</sup> *Quodl. q. 2, n. 26*: “Essentia mere intellectualis non est principium alicuius productionis, nisi ut coincidit cum memoria et voluntate”.

<sup>23</sup> *Ord. I, d. 39, n. 24*: “Utrolibet istorum modorum ponatur intellectum divinum cognoscere existentiam rerum, patet – secundum utrumque – quod est determinatio intellectus divini ad illud existens ad quod determinatur voluntas divina, et certitudo infallibilitatis (quia non potest voluntas determinari quin intellectus determinate apprehendat illud quod voluntas determinat); et immutabilitas [...] Et tamen cum istis stat contingentia obiecti cogniti, quia voluntas determinate volens hoc, contingenter vult hoc”.

<sup>24</sup> *Ord. I, d. 39, n. 7*: “Rationes cognoscendi terminos alicuius complexionis non sufficienter causant notitiam alicuius complexionis, nisi illa nata sit cognosci ex terminis, quia tunc non tantum esset necessaria, sed etiam prima et immediata [...]. Praeterea, eodem modo sunt ideae possibilium sicut futurorum, quia ista differentia ‘possibilium non futurorum a futuris’ non est nisi per actum voluntatis divinae”.

<sup>25</sup> *Ord. II, d. 6, q. 2, n. 11*: “Non est in potestate intellectus moderari assensum suum veritati quam apprehendit”.

<sup>26</sup> *Quodl. q. 16, n. 6*. Con la conseguenza che, se il mondo non esistesse, neppure Dio esisterebbe: “Sed si necessariam habitudinem habet ad primum causatum, [Deus] illo causato non existente, non esset; igitur, non habet ad illum necessariam habitudinem” (*Ord. I, d. 8, n. 280*).

<sup>27</sup> *Ord. IV, d. 49, q. 4 (q. ex latere), n. 17*.

<sup>28</sup> *Ord. II, d. 49, q. ex latere (Utrum potentia sit nobilior, intellectus an voluntas), n. 17*: “Quod autem intellectio non sit totalis causa volitionis patet, quia cum prima intellectio causetur a causa mere naturali, et intellectio non sit libera, ulterius simili necessitate causaret quidquid causaret, et sic quomocumque circuli fierent in actibus intellectus et voluntatis, totus processus esset mere necessitate naturali; quod cum sit inconveniens, ut



salvetur libertas in homine, oportet dicere posita intellectione, non habere causam totalem volitionis, sed principalem respectu eius esse voluntatem quae sola libera est”.

<sup>29</sup> *Ord. II, d. 49, q. ex latere, n. 16 (in corpore): “et hoc modo voluntas imperans intellectui est causa superior respectu actus eius”.*

<sup>30</sup> *Ord. II, d. 42, q. 4, n. 1-2: “Ex quo sequitur quod in cogitatione, sermone et opere, non est peccatum formaliter et primo, sed hoc est in solo actu voluntatis”.*

<sup>31</sup> *Ord. II, d. 40, q. u., n. 3: “neque enim actus est laudabilis, nec vituperabilis nisi sit a voluntate”.*

<sup>32</sup> *Ord. I, d. 17, q. 2, n. 16: “Dici potest quod sicut pulchritudo non est aliqua qualitas absoluta in corpore pulchro, sed est aggregatio omnium convenientium tali corpori, puta magnitudinis, figurae et coloris, et aggregatio omnium respectuum qui sunt istorum ad corpus et ad se invicem; ita bonitas moralis actus est quasi quidam decor illius actus includens aggregationem debitae proportionis ad omnia.*

<sup>33</sup> *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238: “De actibus nostris dico quod est certitudo de multis eorum sicut de principiis per se notis... Et sicut est certitudo de vigilare, sicut de per se noto, ita etiam de multis aliis actibus qui sunt in potestate nostra ut de me intelligere, de me audire et sic de aliis”.*

<sup>34</sup> *Quodl. 16, n. 8: “Contingentia in agendo reducitur ad principium non naturaliter activum, sed libere”.*

<sup>35</sup> *Ord. I, d. 2, q. 1-2, n. 81: “Nullum est principium operandi contingenter nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter”.*

<sup>36</sup> *Ord. I, d. 39, q. u., a. 2, n. 14: “Nulla causatio alicuius causae secundae potest salvare contingentiam nisi Causa Prima ponatur immediate contingenter causare”.*

<sup>37</sup> H. A. OBERMAN, *Via antiqua e via moderna. Preambolo tardo medievale alle origini teoriche della riforma*, in *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo, Lubrina 1986, p. 60.

<sup>38</sup> *Ord. II, d. 1, q. 2, n. 91: “Voluntas Dei – qua vult hoc et pro nunc – est immediata et prima causa, cuius non est aliqua alia causa quaerenda: sicut enim non est ratio quare voluit naturam humanam esse in hoc in individuo et esse possibile et contingens, ita non est ratio quare hoc voluit nunc et non tunc, sed tantum ‘quia voluit hoc esse, ideo bonum fuit illud esse’; et quaerere huius propositionis - licet contingentis immediate – aliam rationem, est quaerere rationem cuius non est ratio quaerenda”.*

<sup>39</sup> J. MARITAIN, *Ragione e ragioni*, Milano, VeP 1982, p. 33: “In Dio vi è libertà senza contingenza, vale a dire che tutta la contingenza sta dalla parte

dell'oggetto creato voluto o non voluto da Dio, e che l'atto divino invece, libero riguardo a tale oggetto, è in se stesso necessario, in quanto identico all'essenza divina".

<sup>40</sup> *Summa Theologiae* (=ST) I, q. 14, a. 13, ad 1um: "Licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria". Il problema non è tuttavia riducibile alla distinzione tra il carattere infinito dell'atto con cui Dio vuole qualcosa e il carattere finito di ciò che vuole. Scoto non esita a sottolinearlo, dicendo che se nel mistero trinitario è infinito tutto ciò che le singole persone vogliono, per quanto concerne il mondo se l'atto divino con il quale è voluto è infinito, ciò che è voluto è invece finito: "Talis voluntas (divina), habens tale obiectum praesens, est principium communicandi naturam divinam, quia principium producendi amorem productum infinitum; talis enim amor productus proportionatur proportionatur tam potentiae quam obiecto, - non ita quando voluntas infinita respicit bonum amabile finitum, quia licet ibi actus sit infinitus quantum est ex parte voluntatis divinae, non tamen est infinitus quantum est ex parte obiecti". (*Ord.* I, d. 10, q. u., n. 49).

<sup>41</sup> *Ord.* I, d. 39, q. u., n. 12: "Tota ergo ordinatio causarum, usque ad ultimum effectum, necessario produceret si habitudo Primae Causae ad sibi proximam causam sit necessaria".

<sup>42</sup> *STh*, ivi: "Et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita. Et sic contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causa sua tantum, non habet de eo nisi coniecturalem cognitionem". Qui non solo c'è il problema della conoscenza congetturale, ma soprattutto la riduzione del contingente a possibile.

<sup>43</sup> *Pr. Pr.*, cap. 4, quarta concl.: "Non dico hic contingens quodcumque non est necessarium nec sempiternum, sed cuius oppositum posset fieri quando istud fit; ideo dixi: aliquid contingentem causatur, non: aliquid est contingens".

<sup>44</sup> *Ord.* I, d. 39, n. 12: "Quod probatur, breviter, ex hoc quod causa movens – in quantum mota – si necessario movetur, necessario movet; quaelibet ergo causa secunda quae producit in quantum mota a prima, si necessario movetur a prima, necessario movet proximam sibi vel producit effectum suum. Tota ergo ordinatio causarum, usque ad ultimum effectum, necessario produceret si habitudo primae causae ad sibi proximam causam sit necessaria".

<sup>45</sup> Ivi: "Praeterea, causa prior prius naturaliter respicit effectum suum quam causa posterior: ergo in illo priore, si habet necessariam habitudinem ad ipsum, dabit sibi esse necessarium. In secundo autem instanti naturae non potest causa propinque dare sibi esse contingens, quia iam praeintelligitur habere a causa prima esse, repugnans contingentiae... Praeterea, quidquid producitur a causis posterioribus, posset immediate produci a prima – et tunc haberet eandem entitatem quam modo habet, et tunc esset contingens sicut modo est contingens; habert ergo contingentiam suam etiam modo a causa prima, et non tantum a causa proxima. Praeterea, Deus multa produxit immediate [...] et tamen omnia contingenter".

<sup>46</sup> *Ord.* I, d. 39, n. 14: "Supposito igitur isto tamquam manifeste vero, quod aliquod ens est contingens".

<sup>47</sup> Ivi: "Primum autem est causans per intellectum et voluntatem, et si ponatur tertia potentia executiva (alia ab istis), non iuvat ad propositum, quia si necessario intelligat et velit, necessario producit. Oportet igitur contingentiam istam quaerere in intellectu divino, vel in voluntate divina. Non autem in intellectu ut habet actum primum ante omnem actum voluntatis, quia quidquid intellectus intelligit hoc modo, intelligit mere naturaliter et necessitate naturali – et ita nulla contingentia potest esse in sciendo aliquid quod non scit, vel intelligendo aliquid quod non intelligit tali intellectione prima. Primam ergo contingentiam oportet quaerere in voluntate divina".

<sup>48</sup> *Ord.* III, d. 33, q. u. : "Non humane bene agit nisi intelligendo illud propter quod agit", cit. dall'antologia di A. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington 1986, p. 344.

<sup>49</sup> *Ord.* I, d. 38, q. u., n.9: "Quando igitur arguis si voluntas non possit non velle intellectum speculari, ergo non est summe libera, non sequitur quia libertas eius non est ad intrinseca (quae quasi praecedunt actum eius), sed libertas eius est ad omnia factibilia, et ideo necesse est ponere primam determinationem in voluntate respectu factibilium; non sic autem esset si intellectus voluntatem praedeterminaret, immo proprie libertas non posset salvari in voluntate respectu factibilium (sed nec contingentia aliqua), quia intellectus necessario praedeterminaret eam mere necessitate naturali et voluntas necessario conformaretur intellectui...".

<sup>50</sup> *Ord.* I, d. 28, q. 3, n. 93: "Ad quaestionem istam cui non placet ultima opinio de personis absolutis potest dici tenendo communem viam, supponendo scilicet personas esse relativas".

<sup>51</sup> *Quodl.* q. 12, n. 6: "Productio personae divinae semper est in fieri, quia numquam ista persona potest habere esse nisi accipiendo actualiter a producente".

<sup>52</sup> *Rep. Par.* I, d. 6, q. 2, n. 5: "Proprie Pater volens generat Filium, non tantum concomitantur ita quod productio Filii sibi placet, sed voluntate

quodammodo antecedente: quia licet intelligere Patris praecedat velle, velle tamen praecedat dicere, sic ut et intelligere, quia dicere non est intelligere, ut probatum est, sicut spirare non est velle, tamen sequitur ipsum dicere". *Ord. II, d. 3, n. 251*: "Unde propter bonitatem suam communicandam, ut propter suam beatitudinem, plura in eadem specie produxit". *Rep. Par. II, d. 37, q. 1, n. 1*: "Quidquid Deus causat extra, causat ordinatissime et ex maxima charitate".

<sup>53</sup>*Ord. I, d. 10, q. u., n. 9*: "sicut voluntas creata est principium producendi amorem creatum tantum [...] ita illa voluntas est principium producendi amore tantum quanto ipsa nata est amare obiectum infinitum".

<sup>54</sup>*Ord. I, d. 20, q. u., n. 40*: "Unde necessitas huius consequentiae 'si Pater vult hoc, Filius vult hoc' non est contra libertatem volitionis Filii, sicut nec contra libertatem volitionis meae est ista consequentia 'si volo, volo', ita nec ibi 'si Pater vult a, Filius vult a, quia velle est Patris et Filii'".

<sup>55</sup>C. CIANCIO, *Libertà e dono dell'essere*, in G. Ferretti, a cura di, *Il codice del dono*, cit. p. 95.

<sup>56</sup>*Ord. I, d. 8, n. 255*: "Itaque concordant Aristoteles et Avicenna in sequentibus ex uno principio falso – in quo concordant – scilicet quod Deus necessario se habet ad quodlibet quod est extra se". Se non libera, la causa agisce 'secundum ultimum potentiae suae', producendo un effetto che le è proporzionato, infinito se infinita, finito se finita.

<sup>57</sup>*Ord. I, d. 42, n. 10*: "Et hoc maxime ponerent philosophi, quiam non posuerunt causam secundam necessario concurrentem propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi propter imperfectionem addendam; sed magis, causalitas primae causae est immediate perfecte, et ideo posuerunt eam non posse immediate esse causam alicuius effectus imperfecti".

<sup>58</sup>*Quodl. q. 7, n. 26*: "In neutro autem istorum concordat cum eo theologus; quia ponit quod Deus per voluntatem libere et contingenter se habet ad quodcumque causabile extra, et hoc non exclusa necessitate, non solum immutabilitatis, sed etiam inevitabilitatis". Si noti che immutabilmente necessario è ciò che non può non essere, né può essere diverso da come è; mentre inevitabilmente necessario è ciò che non può non aver luogo, e cioè si verifica immancabilmente perché già determinato ad esistere nella sua causa, a sua volta predeterminata ad agire necessariamente.

<sup>59</sup>E qui occorrerebbe fare spazio al 'pensiero dell'origine', che si è inclini a lasciare nell'ombra, a causa del carattere rivelativo e insieme oclusivo della finitezza, da porre all'origine dell'oblio dell'immemorabile. Scrive P. Ricoeur: "L'incarnazione fa globalmente la parte dell'otturatore; essa è la tentazione della dissimulazione del fondamento; la tentazione soltanto: non la colpa. Il senso dell'incarnazione rimane ambiguo: da un lato il mio corpo mi apre al

mondo, alla realtà nel suo insieme; ma allo stesso tempo mi suggerisce di definirmi tramite il mio esserci, tramite il mio essere al mondo; proprio ciò che mi apre al dato mi dissimula il pensiero dell'origine" (*Negatività e affermazione originaria*, nella raccolta *Storia e verità*, Lungro di Cosenza, Marco Editore 1994, pp. 321-22).

<sup>60</sup> *Quodl. q. 7, n. 18*: "Nunc autem si Deus posset immediate in quodlibet causabile, quodlibet dependeret totaliter et praecise ab eo, et per consequens necessario quodlibet causaret, et tunc sequitur multiplex inconueniens, scilicet, quod causae secundae privarentur actionibus suis".

<sup>61</sup> *Ord. I, d. 42, q. u, n. 9*.

<sup>62</sup> C. CIANCIO, op. cit., p. 99.

<sup>63</sup> *Ibidem*

<sup>64</sup> T. TODOROV, *La letteratura in pericolo* cit., p. 17: "Siamo tutti fatti di ciò che ci donano gli altri: in primo luogo i nostri genitori e poi quelli che ci stanno accanto; la letteratura apre all'infinito questa possibilità di interazione con gli altri e ci arricchisce, perciò, infinitamente".

<sup>65</sup> F. TOTARO, *Inattualità dell'intero e fondazione della prassi in (a partire da) Bontadini*, in C. Vigna, a cura di, *Bontadini e la metafisica*, Milano, VeP, 2008, p. 78.

<sup>66</sup> J. DE VINCK, *Two Aspects of the Theory of the 'rationes seminales' in the Writings of Bonaventure of Bagnoregio*, in AA. VV., *S. Bonaventure (1274-1974)*, Collegio san Bovanentura, Grottaferrata (Roma) 1973, vol. III, pp. 307-316.

<sup>67</sup> *Ord. I, d. 36, q. u., n. 65*: "Concedo quod quando sunt duae causae ordinatae, ambae causant effectum – et aliter, quia superior plus causat; et ita si cor est causa superior et manus inferior respectu litterarum, utraque causat (tam cor quam manus), non tamen prius cor quam manus producit litteras in aliquo vero esse et postea manus addit eis quendam respectum!".

<sup>68</sup> *Ord. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 496*: "non tamen imperfectior recipit suam causalitatem a causa perfectiore, nec tota illa causalitas est eminenter in causa perfectiore, sed aliquid addit causa imperfectior, in tantum quod effectus esse perfectior a causa perfectiore et imperfectiore quam a sola perfectiore".

<sup>69</sup> *Ord. II, d. 3, p. 2, q. 1, n. 281*: "virtus assistentia sive influentia – quocumque modo nominetur – non est impressio alicuius formae vel cuiuscumque inhaerentis in causa inferiore vel superiore, sed tantum est ordo et actualis coniunctio talium causarum activarum, ex quibus, sic coniunctis et suis propriis activitatibus praesuppositis coniunctioni, sequitur effectus communis ambarum causarum".

<sup>70</sup> *Ord. I, d. 3, p. 3, q. 2, n. 503*.

<sup>71</sup> *Quaestiones miscellaneae de formalitatibus*, q. 5 (Utrum perfectissimus conceptus possibilis haberi de Deo a viatore ex puris naturalibus sit conceptus entis infiniti): “Per viatorem intelligo hominem nihil in se habentem nec simpliciter nec pro aliquo instanti quod repugnet statui viae vel ponat hominem extra statum viae. Per cognitionem autem possibilem haberi ex puris naturalibus intelligo praecise per pura naturalia causas naturales et naturaliter activas respectu intellectionis, cuiusmodi sunt intellectus [...] circumscripta omni speciali influentia, stante sola generali influentia, quae requiritur ad omnem effectum inferiorem causae secundae”.

<sup>72</sup> *Rep. Par.* II, d. 37, q. 2, n. 3: “Igitur videtur quod voluntas sit tota causa immediata. Deus tamen conservat voluntatem et coagit per influentiam generalem cuicumque actui, quem voluntas eligit”. Si fa interprete di questa linea, criticandola, Leibniz, per il quale questi autori “parlant de ce concours, ne l’ont voulu que général, de peur de faire du tort à la liberté de l’homme et à la sainteté de Dieu. Il semble qu’ils prétendent que Dieu, ayant donnée aux créatures la force d’agir, se content de la conserver” (*Essais de Théodicée* I, par. 27).

<sup>73</sup> *Summa contra gentiles* III, cap. 70: “Patet etiam quod non sic idem effectus causae naturali et divinae virtuti attribuitur quasi partim a Deo, et partim a naturali agente fiat, sed totus ab utroque secundum alium modum: sicut idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus”.

<sup>74</sup> *Ord.* I, d. 44, q. u., n. 3: “In omni agenti per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentiam absolutam, excedens potentiam ordinatam”.

<sup>75</sup> *Ord.* I, d. 44, q. u., n. 6: “Unde dico quod multa alia potest agere ordinate [...]. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere [...]: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere”.

<sup>76</sup> Pur esaltando il privilegiamento della razionalità, Leibniz rimprovera Abelardo di un errore, e cioè il non aver distinto potere e volontà, con i rispettivi oggetti: i possibili, oggetto del potere, le cose esistenti, oggetti della volontà, sicchè pare scorretto affermare che “tutto ciò che Dio non ha fatto non è conveniente e quindi Egli non ha voluto farlo e per conseguenza non ha potuto farlo”. “Anche Wycliff – aggiunge Leibniz – ha fatto lo stesso errore, per cui fu poi condannato a Costanza”. Per questi e analoghi rilievi cfr. M.

DAL PRA, *Introduzione* a P. ABELARDO, *Conosci te stesso o Etica*, Bari, Laterza 1976, pp. X-XXII.

<sup>77</sup> Ivi, n. 3: "Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere... est distinguere inter potentiam absolutam et ordinatam; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia absoluta sua, vel de iure – hoc est de potentia ordinata secundum iura".

<sup>78</sup> E. RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' fra III e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1987, p. 65. Uno studio esauriente su una tematica passibile di letture contrastanti.

<sup>79</sup> *Ord. I*, d. 44, q. u. n. 4: "Omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt". Ma quali sono le 'leges divinae'? è agevole scioglierle dall'impasto storico?

<sup>80</sup> Ivi, n. 5.

<sup>81</sup> Si ricordi la prop. 23, che nel 1277 St. Tempier condanna: "Quod Deus non potest irregulariter, id est alio modo quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis"; e la prop. seguente (24): "Quod Deum necesse est facere quidquid immediate fit ab ipso. Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem, sive de necessitate immutabilitatis, quia ponit impotentiam aliter faciendi". È l'ordine proposto R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Paris, Publications Universitaires 1977. Tutti gli articoli del 'Sillabo' sono ripubblicati, secondo la numerazione del *Cartularium Universitatis Parisiensis*, da D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277 (Sic et Non)*, Paris, Vrin 1999.

<sup>82</sup> J. LE GOFF, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Bari, Laterza 1983, p. 17.

<sup>83</sup> *Rep. Par. I*, d. 42, q. 1, n. 1: "Contra, Philosophi utentes ratione naturali non concesserunt Deum esse omnipotentem, quia non concesserunt ipsum esse causam alius contingentis".

<sup>84</sup> OBERMAN, op. cit., p. 60. Il fatto che Aristotele venga definito 'pagano' non è dispregiativo. Tale qualifica consentì "di perseguire ipotesi alternative [...]. La desacralizzazione nominalista del filosofo non è gretta iconoclastia, ma va seriamente considerata come ricerca dell'Aristotele storico".

<sup>85</sup> *Ord. I*, d. 42, n. 9.

<sup>86</sup> *Quodl.* q. 7, n. 19: "Quia ordo causalitatis non concludit, quod superior possit sine inferiori in effectum, in quem potest cum inferiori".

<sup>87</sup> *Rep. Par. I*, d. 42, q. 2, n. 7.

<sup>88</sup> *Quodl.* q. 7, n. 19: "De tertio tenendum est secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem, quod sine quocumque alio agente possit causare quodlibet causabile, nec tamen istud potest demonstrari demonstratione quia".

<sup>89</sup> L'idea stessa di creazione viene storicizzata, nell'ambito ebraico-cristiano, nel quadro della storia della salvezza, con un taglio propriamente redentivo.

<sup>90</sup> H. JONAS, *Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno*, nella raccolta *Dalla fede antica all'uomo tecnologico*, Bologna, Il Mulino 1991, p. 93. Siamo alle obiezioni più sopra richiamate.

<sup>91</sup> P. HADOT, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Torino, Einaudi 2006, pp.312-3: "due atteggiamenti di fondo verso i segreti della natura: l'uno volontarista, l'altro contemplativo. Abbiamo visto il primo sotto il patrocinio di Prometeo che, ponendosi al servizio degli uomini, ruba i segreti divini, con l'astuzia o la violenza. Questo atteggiamento ha peraltro rivendicato assai presto la sua legittimità, affermando il diritto dell'uomo a dominare la natura – conferito all'uomo dal Dio del Genesi – e a sottometterla, se necessario, a un procedimento giudiziario, e perfino alla tortura, per strapparne via i segreti: è questa la metafora celebre di Francesco Bacone, ripresa poi da Kant e da Cuvier".

<sup>92</sup> CFR. E. KANTAROWICZ, *La souveraineté de l'artiste*, in *Mourir pour la patrie*, Paris, PUF 1984. Su questa linea T. TODOROV, op. cit.

<sup>93</sup> M. T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Le bugie di Isotta. Immagini della mente medievale*, Bari, Laterza 2002, p. 85.

<sup>94</sup> *STh.* I, q. 25, a. 5: "divina sapientia totum posse potentiae comprehendit".

<sup>95</sup> *Ord.* I, d. 44, q. u., n. 2: "si placet voluntati suae quae libera est, recta est lex".