

Guido Alliney

**«Utrum necesse sit voluntatem frui».  
Note sul volontarismo francescano inglese  
del primo Trecento**

1. Il problema

Obiettivo di questo studio è ricostruire la ricezione della dottrina della volontà di Scoto nell'ambiente francescano inglese dei primi decenni del XIV secolo, e non analizzare nella sua complessità la teoria scotiana stessa. Per una più esatta comprensione della questione è tuttavia necessario tratteggiarne preliminarmente le linee principali.

La teoria della volontà di Scoto è una dottrina articolata, che può essere intesa solamente in connessione con le principali opzioni metafisiche del suo autore. È il ricorso a concetti trascendentali, infatti, che consente a Scoto di costruire una dottrina capace di distinguere la libertà umana da quella divina all'interno di un comune riferimento concettuale che garantisca la possibilità di un discorso che porti – se pur in maniera imperfetta – dall'umano al divino.

Scoto, come si sa, amplia la categoria dei concetti trascendentali aggiungendone due nuove tipi a quelli tradizionalmente definiti in base alla loro convertibilità con l'essere, come buono e vero. Si tratta delle perfezioni pure e dei trascendentali disgiuntivi, ed ambedue queste categorie – come vedremo – giocano un ruolo decisivo nella formulazione della teoria della volontà scotiana. Proseguendo con ordine: le perfezioni pure sono attributi dell'ente che, pur non appartenendo ad ogni ente – come invece accade ai trascendentali tradizionali –, individuano tuttavia delle caratteristiche che in assoluto è meglio possedere, e per questo possono essere dette trascendentali. In questo modo Scoto si riferisce, ad esempio, alla razionalità o alla volontà: ogni ente sarebbe più perfetto se fosse dotato di volontà e ragione, anche se solo alcuni lo sono davvero.

Venendo al caso che qui ci interessa, Scoto identifica così un concetto trascendentale di volontà applicabile ad ogni ente, e che proprio per questo è in sé privo delle determinazioni che necessariamente lo caratterizzano nel suo darsi in un ente particolare. Infatti, la ragione formale trascendentale della volontà non è altro che l'enunciazione di quanto è comune alla volontà infinita di Dio e

alla volontà finita dell'uomo, e proprio per questo essa è indifferente al modo in cui poi si realizza negli enti che realmente ne sono dotati. Dunque, la volontà divina e la volontà umana, pur profondamente diverse fra loro, condividono una nozione trascendentale che evidenzia il contenuto minimo perché una potenza divisi volontà — e questo contenuto minimo è la libertà, che ne è la carica sostitutiva.

Per precisare il concetto di libertà sul quale fa affidamento per definire la volontà, Scotio introduce il secondo tipo di trascendenti con cui arricchisce la presentata da coppie di caratteristiche opposte, incompatibili fra loro — appunto disgiuntive —, che tuttavia coprono tutta l'estensione dell'essere. Ciò significa che ogni ente è caratterizzato da questo tipo di proprietà, ma che ne possiede effettivamente solamente una delle due: o l'una o l'altra. Un esempio chiarirà la propria natura sono essenzialmente distinti dagli agenti che operano in base alla propria libertà ma, al tempo stesso, ogni agente appartiene necessariamente all'una o all'altra delle due classi così definite che, prive di elementi in comune, ciò nondimeno ricoprono tutto l'ente senza residui. Dunque ogni agente o esprime dalla coppia di trascendenti disgiuntivi natura/libertà.

Riassumendo quanto detto fin qui: la volontà è una perfezione trascendentale dell'ente che si distingue per il fatto di essere costitutivamente provvista della caratteristica della libertà. Gli enti dotati di volontà circoscrivono così una classe trascendentale di enti che — in quanto liberi — si distinguono da tutti gli altri enti che operano invece come nature.

Si è detto che, limitatamente al suo contenuto trascendentale, la volontà in quanto libera è comune per indifferenza a Dio e all'uomo. È tuttavia vero che la volontà divina e la volontà umana hanno anche molte caratteristiche diverse, o addirittura opposte. È allora necessario analizzare il processo che porta dalla univocità trascendentale del concetto alle sue distinte occorrenze in Dio e nell'uomo. Scotio compie questa operazione facendo ricorso ad un'altra, e più fondamentale, coppia di trascendenti disgiuntivi, quella che oppone il finito e l'infinito: Dio è l'ente nel modo dell'infinità, l'uomo appartiene all'ente nel modo della finitudine. Con questa affermazione Scotio non intende indicare nell'ente un genere categoriale sommo diviso poi da differenze specifiche, quali sarebbero in questo caso l'infinità e la finitudine. Intende invece dire che per la sua generalità l'ente è il contenuto minimale predicabile di ogni cosa che è, semplicemente per il fatto di essere qualcosa. In altre parole, la mente può giungere ad un concetto di ente talmente povero di contenuti che non ci dice nulla di alcuna particolare ente oltre a segnalare l'esistenza, e che proprio per questo è

predicabile di ognuno di essi. Ma ciò non significa che al concetto di ente corrisponda un genere categoriale, perché di fatto l'ente esiste sempre e solo in uno o nell'altro dei suoi modi intrinseci fondamentali, l'infinità e la finitudine. Infinità e finitudine sono dunque i modi in cui l'ente sempre si dà nella sua concretezza, e proprio per questo sono modi intrinseci e costitutivi dell'ente, e non caratteristiche specifiche categoriali che si possono aggiungere ad un concetto generico per determinato dall'esterno — come è il caso della razionalità rispetto all'animalità. L'ente non è dunque la categoria suprema, ma un concetto trascendentale che individua ciò che è comune ad ogni ente: il fatto di essere qualcosa e non il nulla — di essere, appunto, un ente. L'ente reale, invece, è radicalmente distinto nell'ente infinito — Dio — e nell'ente finito — il creato — in base alle caratteristiche trascendentali disgiuntive di infinito e finito che gli competono intrinsecamente.

Questa è la dottrina scotiana della univocità del concetto di ente, e ad essa bisogna ricorrere per proseguire la nostra indagine metafisica sulla volontà. Riportando quanto ora esposto al nostro caso, possiamo dire che la volontà è, sì, una caratteristica trascendentale comune a Dio e all'uomo; tuttavia essa si distingue subito in base alla modalità dell'ente a cui inverte. Detto altrimenti: la volontà infinita di Dio e la volontà finita dell'uomo condividono le proprietà costitutive della volontà (come appunto la libertà), ma non le caratteristiche che derivano dalla modalità dell'ente che li distinguono.

Scoto descrive in dettaglio il passaggio dalla volontà dell'uomo alla volontà di Dio tramite il ricorso al concetto trascendentale. In un primo momento è necessario considerare la ragione formale della volontà in noi e depurarla di tutte le caratteristiche dovute all'imperfezione dello stato umano. Si giunge così al concetto trascendentale, indifferente al modo in cui è colto nella sfera creaturale. Il secondo momento consiste nel conferire al concetto per così dire nudo di volontà ogni perfezione che può competergli in base all'infinità di Dio. Il concetto trascendentale funge così da ponte metafisico che consente di passare dalla predicazione degli attributi umani alla predicazione degli attributi divini tramite la purificazione del concetto dalle imperfezioni tipiche dello stato creaturale e la successiva attribuzione delle perfezioni proprie di Dio.

Dunque l'infinità risulta essere la caratteristica più intima e peculiare del divino: la volontà di Dio è una volontà infinita che proprio per questo può esprimersi come perfezione assoluta e operare con l'assoluta necessità che contraddistingue l'ente infinito. Per comprendere meglio questo punto è necessario ricorrere ad un'ulteriore coppia di trascendenti disgiuntivi, la necessità e la contingenza. Si tratta di una disgiunzione trascendentale che non si sovrappone a quella già esaminata di natura/libertà, ma le è in un certo senso ortogonale: la libertà, infatti, si oppone alla natura, ma non ad ogni tipo di necessità, e proprio

per questo la volontà di Dio può al tempo stesso essere libera e agire con assoluta necessità. La volontà umana, invece, è contraddistinta dalla limitatezza ontologica dell'ente finito, e non può perciò mantenersi al livello di perfezione assoluta. Per questo, il suo modo di agire sarà libero e contingente.

Il punto è decisivo. Ricapitolando ancora: la volontà è una perfezione trascendentale comune a Dio e all'uomo, e la sua caratteristica costitutiva è quella di non essere un agente naturale, ma un agente libero. Questo è quanto di comune possiedono la volontà divina e la volontà umana. La volontà divina si differenzia, però, per possedere le caratteristiche modali dell'ente che caratterizza, ovvero l'infinità. Per questo, essa agisce con la necessità assoluta che contraddistingue la perfezione di Dio. La volontà umana, invece, condivide la caratteristica di finitudine dell'uomo, e proprio per questo non si può esprimere mai a livello di compiuta perfezione. Di conseguenza le è preclusa la necessità che caratterizza la volontà divina, e le è assegnata la contingenza, che viene la cifra dell'agire umano.

Scoto precisa che è sufficiente che uno solo dei termini della relazione instaurata dall'atto volontario sia un ente finito per impedire che tale atto si manifesti nella sua perfezione. Questo vuol dire che a cagione della finitudine creaturale è contingente sia l'azione divina nei confronti della creatura, sia l'azione umana nei confronti di Dio. Il motivo è semplice: se qui si desse una necessità non potrebbe essere la necessità assoluta dell'azione volontaria all'interno dell'ente infinito — cioè la produzione trinitaria *ad intra* dell'essenza di Dio —, ma sia necessità può riguardare solo gli agenti naturali, e per questo è incompatibile con la libertà della volontà, non in quanto necessità, ma in quanto naturale. Di conseguenza Scoto può affermare che la contingenza, se non è in assoluto la perfezione maggiore che possa competere alla volontà, nel caso dell'ente finito è la perfezione relativa più alta possibile, perché distingue l'agire della volontà umana dall'agire di un agente naturale.

Dunque, pur unificate dal concetto trascendentale, la volontà divina e la volontà umana hanno caratteristiche operative opposte: *ambethic liberte*. L'una agisce con necessità assoluta (almeno *ad intra*), l'altra con la più radicale contingenza, che rappresenta tuttavia una perfezione relativamente allo stato di finitudine dell'uomo, e che non può essere in alcun modo risolta nella necessità.

Dal punto di vista della filosofia pratica, la teoria della volontà così formulata prevede alcune conseguenze che si pongono al di fuori dei limiti del volontarismo quale si era delineato negli ultimi decenni del XIII secolo ad opera soprattutto di Enrico di Gand. Infatti, la contingenza radicale della volontà finita comporta che l'uomo mantenga la capacità di non volere (tramite un'astensione dall'azione). Dio stesso anche quando è conosciuto nella sua essenza *in patria*.

Salvo rare eccezioni, ogni teologo precedente a Scoto aveva invece ritenuto che, in questo caso, la naturale tendenza al bene rendesse l'azione volontaria necessaria proprio perché così si realizzava compiutamente il fine ultimo dell'uomo. Coerentemente con l'impianto metafisico ora tratteggiato, per Scoto la tendenza naturale al bene intrinseca alla volontà non è una forza attiva che possa muovere all'azione — dato che in questo caso la volontà sarebbe contraddittoriamente capace di agire come una natura — ma è una semplice disposizione passiva ad accogliere l'oggetto della beatitudine.

La teoria della volontà di Scoto può essere compresa nei suoi distinti aspetti solo ripercorrendo le tappe della determinazione metafisica delle caratteristiche trascendentali dell'ente. I contemporanei di Scoto dovettero così affrontare sia la complessità del suo pensiero — che non sempre fu colto nella sua profondità —, sia il risultato più rivoluzionario di esso — ovvero la dilatazione della sfera della contingenza umana anche all'atto beatifico, sia *in via* (cioè nei confronti del bene assoluto o di Dio colto per fede) sia *in patria* (cioè nei confronti di Dio visto nella sua essenza). Si trattava di una posizione radicale che venne presto colta come l'esito più problematico della dottrina scotiana: su questo punto si esercitarono le critiche più violente dei suoi oppositori, ma si manifestano anche le perplessità più profonde dei suoi stessi allievi.

Infatti, pochi fra gli stessi discepoli di Scoto accettarono integralmente la sua teoria della volontà, cercando piuttosto di modificarne il senso piegandola ad esiti più tradizionali. Data l'iniziale connessione fra volontarismo e metafisica ontologica, questa operazione non poteva essere compiuta senza tradire le istanze più profonde del pensiero di Scoto; tuttavia furono tentate molte soluzioni di compromesso, spesso basate su un'imprecisa comprensione della dottrina stessa.

Uno dei punti più esposti a possibili confusioni era quello delle distinte modalità che possono caratterizzare un atto volontario. In base a ciò che abbiamo precedentemente esposto, si può dire che l'atto volontario è sempre libero ma non sempre contingente, dato che solo la necessità naturale gli è preclusa. Ma la sovrapposizione delle modalità non è sempre così semplice, e la massiccia complicazione è raggiunta nel caso del beato *in patria*. Infatti, anche quando il beato decide di volere Dio, il suo atto resta contingente, perché segnato dalla finitudine della volontà che lo compie, e per questo motivo solamente l'eterna libertà scelta di Dio può garantire la perpetuità dello stato beatifico che non può essere raggiunta dall'atto umano. Così, l'atto di fruizione del beato risulta essere al tempo stesso costitutivamente libero in quanto atto volontario; operativamente contingente in quanto prodotto da un agente libero e ontologicamente finito; e infine relativamente necessario perché così voluto dalla libera volontà infinita di Dio.

Nei testi scottiani il rapporto fra queste varie e apparentemente contraddittorie

rie modalità non risulta sempre del tutto chiaro, soprattutto perché quando tratta dell'agire umano Scoto tende a usare «libero» e «contingente» come sinonimi, senza ripetere la giustificazione metafisica di quella che in ogni caso resterebbe un'indubbia imprecisione. Anche l'univocità trascendentale della volontà è facile oggetto di fraintendimenti da parte di molti degli stessi allievi di Scoto, perché è spesso ridotta ad una unità reale tra volontà umana e divina. L'inesatta comprensione della dottrina dava però agio a sviluppare dottrine che, dietro un'adesione spesso puramente terminologica al pensiero di Scoto, erano tese a riportare il suo volontarismo radicale nell'alveo del volontarismo tradizionale, per il quale il limite della contingenza umana è proprio la fruizione di Dio.

In un'altra occasione si è cercato di ricostruire questo processo che è al tempo stesso di adesione e di distanziamento nel pensiero dei maestri francescani parigini del primo Trecento<sup>1</sup>, qui si tenterà un'analoga ricognizione nell'ambiente teologico oxfordense. Il focus di questo studio sarà la questione della contingenza della fruizione, dato che rifiutare tale contingenza significa rifiutare più o meno coscientemente l'impianto stesso della dottrina di Scoto.

## 2. Uno sguardo a Parigi

Prima di affrontare i testi dei minori inglesi conviene però ricordare alcune delle conclusioni raggiunte nello studio dei francescani parigini del periodo. L'indagine aveva portato a concludere che nessun teologo francescano aveva accolto la dottrina scoiama nei suoi esiti più radicali fino a quando, intorno al 1320, Francesco di Meyromes la aveva apertamente difesa nel suo *Comento alle Sentenze*. La reazione alle idee di Scoto era passata per varie fasi: inizialmente era stata di scarsa comprensione della dottrina stessa, come nel caso di Alessandro d'Allessandria e di Giacomo d'Ascoli, poi era subentrata una fase di perplessità, caratterizzata da una sospensione del giudizio, come nel caso di Ugo di Novocastro e di Giovanni di Bassola, infine si era avuta l'apertura presa di distanza di Guglielmo di Alnwick e di Pietro Aureolo – che per altro si pone completamente al di fuori dell'orbita scoiasta –, concordi quanto meno nel rifiutare la conseguenza più estrema, cioè la contingenza della fruizione beatifica.

Particolarmente interessante si era rivelata la fase di dubbio, nella quale l'analisi più approfondita della dottrina scoiama aveva messo in piena luce alcune

delle sue conseguenze non esplicitate con chiarezza dal teologo scozzese. Così, era emersa la preoccupazione teologica riguardo alla perpennità e sicurezza della beatitudine, ritenute parte della beatitudine stessa ma, al tempo stesso, non garantite dalla teoria scoiama. Un tema che negli scritti di Scoto era restato estraneo alla trattazione specifica dei modi di agire della volontà e della contingenza della fruizione beatifica divenne allora centrale nei dibattiti sorti poco oltre il 1310. Proprio il commentario di Giovanni di Bassola – databile al 1313 in base all'*explicit* di un codice oggi perduto<sup>2</sup> – ci testimonia sia la varietà delle posizioni discusse negli ambienti francescani, sia la perplessità diffusa, esemplata dal rifiuto dello stesso Bassola di assumere una posizione precisa sul problema della necessità della fruizione.

La questione è *1 Sent.*, d. 1, q. 3, *Utrum apprehensio fine ultimo per intellectum necesse sit voluntatem frui*. Giovanni inizia con l'esposizione di cinque argomenti a favore di tale necessità: la volontà vuole con necessità il fine ultimo appreso con chiarezza (i) perché in esso è presente ogni caratteristica del bene e manca qualunque elemento di male, così che la volontà non ha motivo per allontanarsene con un atto di avversione o di astensione nei suoi confronti<sup>3</sup>; (ii) perché la necessità non si oppone alla libertà, dato che Dio vuole se stesso con necessità e libertà: la libertà esclude solamente la necessità naturale<sup>4</sup>; (iii) perché se la volontà del beato potesse non volere la visione di Dio presentatale dall'intelletto potrebbe peccare ed essere per questo dannata<sup>5</sup>; (iv) perché se la volontà potesse non fruire nulla potrebbe garantire la certezza della beatitudine<sup>6</sup>; (v) per-

<sup>1</sup> Per la datazione del testo di Bassola, si veda R. L. FLETCHER, *The "Sentences" Commentary, 1250-1320, General Trends, the Impact of the Religious Orders, and the Fall Case of Predicamentation*, in C. R. EWMS (ed.), *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, Brill, Leiden 2002, pp. 74-75.

<sup>2</sup> De secundo membro est una opinio quod voluntas necessario vult finem apprehensum in particulari et debet scire apprehensum sicut Deum in patria voluntate tamem elevata per habitum glorie, quia omnis ratio boni, et in voluntate non habet causam averendi, sed volendo vel eligendo non volendo. (GAWMANS DE BASSOLA, *In Sent.*, l. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 431b).

<sup>3</sup> Item quia non dicitur libertas voluntatis sicut quia prius. (GAWMANS DE BASSOLA, *In Sent.*, l. 1, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 431b). Nell'ambito precedente, che riguardava il modo in cui è voluto il bene in generale, si era così argomentato a favore della necessità: «Item quia si non vultis huiusmodi sermo hoc vultur propter propriam libertatem quia necessitas et libertas vultur recipere, sed necessitas quocumque et libertas non repugnant eadem secundum alios quia prius ponitur quod potest et finem necessario producit unum quantum et tamen libere. Similiter Deum vult libere seipsum et tamen necessario scilicet, ergo necessitas naturalis tollit, non autem necessitas immutabilitatis, ergo etc.» (GAWMANS DE BASSOLA, *In Sent.*, l. 1, q. 3, art. 2, ed. Parisiis 1516, f. 431a).

<sup>4</sup> Item quia voluntas scilicet visione Dei in intellectu potest peccare si potest non velle et sic esse miserum. (GAWMANS DE BASSOLA, *In Sent.*, l. 1, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 431b).

<sup>5</sup> Item quia non esset aliquid assignare causam certitudinis de beatitudine ex quo voluntas potest non frui. (GAWMANS DE BASSOLA, *In Sent.*, l. 1, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 431b).

<sup>1</sup> G. ALLMYR, *La ricezione della teoria scoiama della volontà nell'ambiente teologico parigino (1307-1316)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 16 (2005), pp. 339-404.

ché gli stessi avversari ammettono che la volontà creata è univoca con quella di Dio, e perciò come quella vuole con necessità Dio conosciuto con chiarezza.

Gli argomenti sono quelli che saranno messi in campo dal volontarismo moderno degli anni successivi: che l'assenza di ogni *ratio moti* nell'assenza divina non offre alla volontà alcun motivo per non amata sarà un'argomentazione invocata spesso, così come la tradizione possibile connessione fra necessità e libertà. La questione della sicurezza e perpetuità della beatitudine, compromessa dalla capacità di peccare della volontà in *paritia*, è invece la nuova frontiera dei dibattiti postscotiani. Si tratta di un tema forse sottovalutato da Scoto, ma che preoccupa invece i teologi successivi, che spesso lo usarono contro le conclusioni dello scozzese, o che in caso contrario dovranno sviluppare la frettolosa trattazione scotiana in una dottrina più stabile. Come si vedrà, molti dei dibattiti di questi anni verteranno su questo punto dogmaticamente imbarazzante. L'ultimo argomento indica uno dei possibili fraintendimenti della metafisica scotiana, ovvero intendere l'univocità trascendentale della volontà come una unità reale, che consenta un facile passaggio dalla necessità della volontà infinita di Dio alla necessità della volontà creata dell'uomo.

Giovanni Ibbstra poi la tesi opposta con altrettanti argomenti. La volontà creata può non volere Dio conosciuto con chiarezza in *paritia* perché in quanto potenza limitata ha un unico modo di agire verso qualunque oggetto e, dato che in alcuni casi può volere o non volere, così può fare anche nei confronti di Dio.<sup>7</sup> (i) perché in quanto causa efficiente dell'atto beatifico lo ha in proprio potere? (ii) perché la visione di Dio non è altro che una maggior vicinanza dell'oggetto, e questa non cambia il modo dell'atto, ma solamente la sua intensità? (iv) perché si può avere lo stesso alito della carità in *via* come in *paritia* (con allusione alla visione di san Paolo), ma in *via* esso non rende necessario l'atto? (v)

<sup>7</sup> "Item quia voluntas creata est univoca cum voluntate increata secundum aduersarios: ergo vult aliquid necessarium sicut illud, hoc non videtur casus. Deus dicitur velle etc., quare etc. Dicunt etiam plures quod Scotus, l. dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiensis 1516, f. 43ab.

<sup>8</sup> "Adha est opinio tota opposita isti, quod voluntas potest non velle absolute inopendo et sine libertate relictam finem ultimum scilicet Deum, quantumcumque visum in particulari, dato quod in se habent certam potentiam limitatam per quam est habitudo de qua. Hoc probant. Item quia voluntas est se cum sit una potentia limitata habet uniformem modum volendi omnia quia est una potentia sed aliquo *via* potest velle vel non velle, ergo et Deum." (FRANCOIS DE BASSOLES, *In Scotus*, l. dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiensis 1516, f. 43ba).

<sup>9</sup> "Item quia in potentate sua est actus citus, supposito quod sit affectus actus beatificus, ergo sic potest elidere et etiam non elidere." (FRANCOIS DE BASSOLES, *In Scotus*, l. dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiensis 1516, f. 43ba).

<sup>10</sup> "Item quia equitas caritas potest haberi in *via* sicut in *paritia*, et tamen in *via* non necessario elicitur." (FRANCOIS DE BASSOLES, *In Scotus*, l. dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiensis 1516, f. 43ba).

perché la visione e la beatitudine non dipendono una dall'altra, ma ambodue dallo stesso oggetto, e perciò Dio può produrre l'una senza l'altra<sup>12</sup>.

È facile vedere in questa seconda serie di argomenti l'opinione di Scoto o di un suo difensore, vale però la pena di notare come nel primo argomento sia esplicita con una certa confusione la dottrina scotiana per cui ogni potenza ha un suo modo di agire. Scoto con questa espressione intendeva dire che la volontà è sempre libera in ogni suo atto, indipendentemente dalla eventuale contingenza dell'azione stessa. Riassumendo ancora una volta il suo pensiero, egli è convinto che la volontà umana abbia una doppia uniformità nell'agire: quella del modo intrinseco della libertà che condivide con la volontà divina, ma anche quella del modo estrinseco della contingenza con cui l'azione viene eseguita. Quest'ultimo modo è imputabile alla limitatezza ontologica della creatura: per questa limitazione, nell'uomo la volontà è incapace di mantenersi al livello di perfezione pura come invece accade in Dio. Dunque la volontà umana in quanto potenza limitata non può raggiungere la perfezione della necessità assoluta e si deve così ridurre alla perfezione relativa della contingenza. Ora, in base a questa ricostruzione, l'affermazione riportata nel primo argomento per cui una potenza limitata ha un solo modo di agire verso ogni oggetto, e questo modo è la contingenza, nella sostanza è corretta, ma la sua formulazione rischia di far intendere che la contingenza sia il modo intrinseco della potenza, quello cioè collegato alla sua definizione essenziale. Negli anni successivi i lettori poco attenti o volutamente polemici faranno leva su questo possibile fraintendimento per criticare l'opinione di Scoto.

Ma l'aspetto più interessante della questione di Bassoles è però un altro: a differenza di quanto normalmente ci si attende dalla lettura di una questione scolastica — che si apre con la presentazione degli argomenti a favore di opinioni diverse, ma prevede poi la presa di posizione dell'estensore e la conseguente critica degli argomenti del parere contrario — qui il testo lascia aperto l'interrogativo che titola la questione stessa, e cioè se la frizione sia o meno necessaria. Bassoles introduce, sì, numerosissime argomentazioni critiche rigliando in ragionamenti precedentemente esposti, ma queste argomentazioni sono quasi equamente divise fra gli argomenti messi in campo a sostegno di ciascuna delle due tesi contrapposte: si tratta cioè di un'esposizione e non di una presa di posizione. Questo atteggiamento per così dire neutrale è esplicitamente confermato da Bassoles stesso, che apre l'articolo successivo — dove ha già an-

<sup>12</sup> "Contra illud quod dicunt quod Deus non potest facere unam formam absolutam priorem sine posteriori: visio est fundamentum respectu affectionis et functionis, ergo etc. dicitur quod verum est nisi ambobus dependant a tertio sicut in proposito, quia visio et fructus leuantur dependent ab eodem obiecto." (FRANCOIS DE BASSOLES, *In Scotus*, l. dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiensis 1516, f. 43ba).

nunciato che avrebbe espresso il proprio parere — affermando che «nessuna soluzione dei due articoli precedenti è per noi dimostrabile con argomenti tratti dalla fede o dalla ragione naturale»<sup>13</sup>.

Giovanni si limita così a chiarire le ragioni dei propri dubbi, che per certi versi potrebbero innervarsi, se si considera che egli sembra approvare l'argomento per cui la volontà umana è dotata di una libertà difettiva che è una libertà di contraddizione<sup>14</sup>. Da una tale posizione sembrerebbe conseguire facilmente la contingenza di ogni forma di fruizione; ma agli occhi di Bossuet questa sarebbe evidentemente una conclusione priva della sufficiente forza argomentativa, dato che egli ribadisce subito dopo che «né la conclusione della seconda opinione — contingenza della fruizione — né quella della prima — necessità della fruizione — sono dimostrabili», e «così dunque tutta la questione resta in dubbio»<sup>15</sup>.

Al di là dell'alleggiamento dottrinale del suo autore, il testo di Bossuet è dunque importante perché da un lato ci testimonia il senso di incertezza e di disagio che sembra permeare l'ambiente minoritario parigino all'inizio del secondo decennio del secolo; e dall'altro ci offre un catalogo degli argomenti che avranno maggior diffusione negli anni a venire fra i teologi francescani schierati sia a favore, sia contro le conclusioni scolastiche in tema di volontà. Vedremo che la situazione inglese, certo non identica a quella continentale, evidenzierà incertezze non del tutto diverse, e la conoscenza della questione di Bossuet potrà essere di aiuto alla sua comprensione.

### 3. Un avversario di Scoto: Riccardo di Conington

Riccardo di Conington è Maestro reggente a Oxford probabilmente nel 1306, e a quell'anno o a quelli immediatamente successivi si deve la composizione del suo primo *Quodlibet*<sup>16</sup>. Il testo di Riccardo di Conington è stato studiato da Stephen Dumont, che ha individuato nel francescano inglese l'interlocutore di

13. «De tertio articulo videtur nihil dicendum quod veritas pars utriusque articuli (de quo posite sunt objectiones) est demonstrabilis veritas, nec ad aliquem eorum potest haberi a nobis necessarium argumentum nec ex fide nec ex ratione. (Bossuet de Bossuet, *In Scot.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, I, 43v).

14. «[...] voluntas unius sue libertatis defectiva que est libertas sua quatenus contradicibilis potest non velle aliquid finem, quia necessitas simpliciter recipiat libertatem, sicut arguitur et bene. (Bossuet de Bossuet, *In Scot.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, I, 44r).

15. «Et ideo dico quod nec conclusio secunde opinionis nec prime sunt demonstrabiles. [...] Sic ergo tota questio in dubio relinquitur. (Bossuet de Bossuet, *In Scot.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, I, 44b).  
16. Per la datazione del *Quodlibet* di Riccardo di Conington, cfr. *Richard of Conington and the Collationes Axiomaticae of John Duns Scotus*, in L. Houser (a cura di), *Richard of Conington and the Parisian School: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 53-65.

Scoto in una disputa sulla generazione trinitaria del Figlio. Secondo Dumont, Scoto avrebbe letto la critica di Conington, che riprende contro Scoto la posizione di Enrico di Gand, e l'avrebbe controbattuta in una delle questioni delle *Collationes axiomaticae*, brevi testi elaborati probabilmente in incontri extracurricolari presso la scuola francescana di Oxford, e sui quali torneremo poi<sup>17</sup>. Per ora ci basta prendere atto dell'impostazione dottrinale vicina a quella di Enrico di Gand — per altro attribuita a Conington anche da un anonimo contemporaneo che lo definisce appunto *discipulus del Gandavensis* — e del fatto che Conington scrive quando Scoto è ancora vivente. Si tratta, dunque, di una delle prime reazioni dell'ambiente minoritario inglese alle novità introdotte da Scoto.

Riguardo al tema della modalità dell'azione volontaria che qui ci interessa, Riccardo non segue però fino in fondo Enrico di Gand, ma sviluppa un pensiero originale che mette in opera materiali dottrinali di diversa provenienza per giungere ad una conclusione per certi versi di compromesso fra le istanze iper-tuttale, la volontà è in grado di scegliere se volere o meno il fine ultimo, ma nello stato futuro del beato la volizione di Dio diventa del tutto necessaria. Questa dottrina moderata rappresenta bene l'atmosfera dottrinale di Oxford in quegli anni di inizio secolo, quando l'influenza di Enrico di Gand, ancora molto forte, è messa in discussione dalle nuove idee scolastiche.

In apertura della prima delle tre brevi questioni dedicate al tema, Conington mette in chiaro che la volontà è per essenza in potenza ad agire. Questo significa che essa mantiene sempre la possibilità di compiere atti diversi, e di conseguenza non è naturalmente determinata ad alcun atto specifico. Tuttavia, la volontà è anche una potenza creata da Dio con una naturale tendenza al bene, e per questo motivo, quando un oggetto impinge nella volontà la percezione della sua bontà la volontà lo vuole immediatamente e con necessità. In questo caso l'atto deriva naturalmente da una causa esterna alla volontà che ne previene l'azione, e cioè dalla combinazione dell'inclinazione naturale con la percezione dell'oggetto. Anche se agisce spontaneamente e senza alcuna costizione, la volontà è allora sottomessa a tale causa e quindi, più che compiere l'azione, la subisce. Non si tratta dunque di un atto deliberato dall'agente, ma di un'azione naturale che come tale non è liberata<sup>18</sup>. La libertà della volontà si manifesta solo in

<sup>17</sup> Dumont, *William of Ware* cit., p. 73.

<sup>18</sup> Si tratta dell'anonimo autore della questione *Utrum aliquis conceptus simpliciter simpliciter primum intentionem possit esse communis uniusque*. Dato il carattere, commentato nel ff. 29v-30r del Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 809, il quale, al foglio 32a, scrive «et hoc item dicit Conington discipulus eius (scilicet Henrici)». Il passo è citato in V. Doucet, *Leaving scholasticism: the Conington text*, *O. F. M., Ex Prographia Collegii S. Bonaventurae*, Ad Clunas August 1956, p. 429, nota 1.  
<sup>19</sup> *Revisions of Conington, Quodlibet I*, q. 6, Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana.

un secondo momento, cioè quando viene esercitata la scelta di continuare o meno l'azione naturale imposte dalla propria stessa tendenza al bene. Dato che non dipende da alcuna causa esterna, l'atto successivo della volontà è libero, ma è anche contingente perché in sé la volontà è solo accidentalmente in potenza a volere un particolare bene, per cui ha l'effettivo potere di continuare o meno il primo atto naturale e indeliberato. Questa capacità di scelta non riguarda solamente i beni parziali ma, nello stato attuale, riguarda anche Dio conosciuto attraverso la mediazione dei sensi come sommo bene. Solamente in patria il beato vorrà liberamente continuare la spontanea utilizzazione dell'essenza di Dio in modo tale che la libertà si unisca così alla necessità<sup>20</sup>.

Per comprendere questo cambiamento dalla contingenza dello *status vice* alla necessità dello *status patriae* va analizzata più a fondo la dinamica dell'atto volontario. Anche nei suoi successivi atti liberi, la volontà resta dotata della naturale tendenza al bene che le impone il primo atto indeliberato: la differenza consiste nel fatto che ora tale tendenza non è più necessitante, ma viene posta sotto il controllo della volontà stessa. Questo, però, non significa che essa non resti un fattore importante dell'azione volontaria: la volontà, infatti, può volere solo ciò che è di per sé quantomeno un bene parziale, e può non volere un bene parziale solamente se esso, in base alla sua imperfezione, è considerato un male relativo. Ora, quando concepiamo Dio come bene sommo ne abbiamo una conoscenza meno perfetta di quando ne vediamo direttamente l'essenza, e questa relativa imperfezione è quanto basta alla nostra volontà per non volerlo con ne-

Onob. Lat. 1126, f. 10v: «Voluntas de se est in potentia essentiali ad operandum [...] et quo patet quod voluntas de se non est naturaliter determinata ad aliquam actum. Sed voluntas afficitur per impressionem in ea factam a bono in communi apprehensa est naturaliter determinata ad actum volentis ipsam subiectam et indeliberatam, et hoc ostendo: voluntas enim, ut est, non est in potentia nisi accidentaliter ad velle ipsam, ipsa etiam exercit illam necessario nisi impediatur ab aliquo, et hoc, utiam habet ab aliquo efficiente et humaniori necessitante in potestate sibi». Come Compton spiega poi con maggiore chiarezza, «necessitante est et illud a causa differente a se et prevento, et, sicut a Deo voluntatem cum tali affectione creatur et obiecto imperante voluntati humaniori per se, sicut a Deo voluntatem cum tali affectione creatur et subiecta et magis agitur quam agitur [...] et, sicut, licet agitur et non concitetur, sed convenienter agitur, tamen non tamen libere se naturaliter. Unde illa necessitas respicitur libertatis» (Riccardus de Conectoris, *Quodlibet* 1, q. 8, ms. Onob. Lat. 1126, f. 111rb).

<sup>20</sup> Riccardus de Conectoris, *Quodlibet* 1, q. 7, ms. Onob. Lat. 1126, f. 10vb: «[...] quod voluntas fertur in Deum contingenter in via, falsum est quantum ad exercitacionem sublimi actus indeliberati. Sed verum est quantum ad continuationem eiusdem actus et cum in via, ego et in patria voluntas continet actum contingenter, concordo, cum quo sita quod necessario continet ipsam, ut patet in prima questione. Et si queratur quare voluntas in via continet actum volentis, dicitur non obiectum, quod non necessario, in patria vero continet necessario licet contingenter, percipere non obiectum, quod non omne bonum et sub ratione omnis boni apprehensum, dicendum quod omne bonum conceptum sub ratione omnis boni in se, non est omne bonum sub ratione omnis boni in se, sed ut patet colligendo via sensus [...] ideo visio Dei sub ratione qua non potest appreheri in eo defectiva est causa huius necessitatis in patria que non est in via».

cessità. Quando invece vediamo direttamente Dio, non scorriamo in Lui alcun difetto e nessuna mancanza, e per questo l'azione libera della volontà diventa allora necessaria.

Semberebbe così conclusa l'analisi dell'atto volontario, ma c'è un'ultima importante osservazione da fare. In quanto libera, la volontà stabilisce autonomamente la propria azione in base alla valutazione dei beni parziali che, per la loro stessa imperfezione, ammettono considerazioni contrastanti. Dunque, la volontà non agisce mai senza motivo, e tantomeno nei confronti dell'essenza divina, che è il fine sommo del suo agire. Ma se, per assurdo, ci fosse un bene di cui il beato, volendo Dio, non gioiasse nel modo più elevato, allora la volontà non solo avrebbe un motivo per preferire questo bene a Dio e volgersi ad esso, ma avrebbe anche la capacità strutturale per farlo. Di conseguenza, l'azione necessaria della volontà del beato nei confronti dell'essenza divina non è solamente libera, ma anche contingente, perché la volontà mantiene intatta la propria capacità di interrompere la fruizione.

L'atto necessario, libero e contingente è dunque immutabile solamente *propter defectum cur*, per la mancanza di motivo di cambiamento. Con le parole di Compton: «La necessità con cui ogni volontà che vede Dio continua necessariamente a volere [...] deriva solamente da una causa privata che è la mancanza di motivo (*defectus cur*). E che una causa privata non abbia un effetto positivo è evidente, poiché quella della volontà non è una necessità positiva, e perciò essa vuole immediatamente ma con assoluta contingenza perché, posto per assurdo che vi sia un bene desiderabile della cui bontà la volontà non gioiasse nel modo più alto volendo Dio conosciuto dall'intelletto, la volontà avrebbe un motivo per preferire questo bene *ca Dio* e, preferendolo, potrebbe rivolgersi ad esso»<sup>21</sup>.

In accordo con Riccardus, questa sovrapposizione di modi d'agire apparentemente contrastanti si riflette anche nel particolare tipo di necessità che compete all'atto beatifico. Non si tratta più della necessità determinata da una causa positiva che precede l'azione determinandola, come nel caso del primo atto indeliberato, che infatti non è libero. Si tratta, invece, di una necessità indotta da una causa privata – la mancanza di motivo per volere altro – che è concomi-

<sup>21</sup> Riccardus de Conectoris, *Quodlibet* 1, q. 8, ms. Onob. Lat. 1126, f. 111rb: «Necessitas autem qua omnis voluntas volentis Deum continet necessario velle Deum non est immutabilis, nature voluntatis eius, nec est et illud ab aliqua causa positiva. Mater tantum a causa privata que est defectus cur, et supra dictissimum est. Et quod cause privata non est effectus positivus patet, quia illa voluntatis non est necessitas positiva, et ideo scilicet vult cum contingenti simpliciter, quia posito per impossibile aliquid appetibile eius bonitatem non gauderet modo commentari velle Deum appetitorem per intellectum, voluntas indeteretur cur posset preferre ipsam et posset proderi in aliam preferentiam suam, preferentiam, nec autem esset hoc impossibile propter defectum cur».

lante con l'azione stessa e per questo non implica alcuna sottomissione, ma indica solamente la spontaneità dell'atto.<sup>22</sup>

La dottrina di Comington contrasta in maniera nuova ed efficace la scomoda conclusione di Scotio per la quale la contingenza operativa resta inalterata anche in patria, e proprio per questo avrà una grande influenza sui dibattiti successivi. Come si è già accennato, nella formulazione della sua posizione moderata Riccardo riesce a coniugare l'impianto tradizionale del volontarismo di Enrico di Gand con le novità insite nell'insegnamento di Scotio. Peculiarità di Enrico l'analisi del tipo di necessità compatibile con la libertà in base al modo e al tenore, aveva spiegato il Maestro di Gand, e non precedere l'azione, così da non opporsi alla sua spontaneità. Ma scotiana è l'idea che necessità e contingenza possano coesistere, in una sovrapposizione di modalità che, se non è stata emanata da Scotio, da lui ha in ogni caso ricevuto un impulso decisivo. La soluzione è di compromesso perché, contro Enrico, Riccardo ammette la mancanza di una base dell'intrinseca della determinazione modale dell'atto volontario, che non dipende in nulla dall'oggetto — assegna una contingenza puramente teorica alla necessaria fruizione in patria.

Ma Comington si mostra poi originale in altri aspetti, per esempio nel negare la libertà dalle azioni naturali della volontà, che così non è più una potenza sostanzialmente libera, ma è invece libera solamente quando si autodetermina. La fonte lontana di Comington è forse Enrico di Gand, che al contrario di Scotio aveva distinto fra volontà *in natura* e volontà *in libera*, ma l'esito futuro di questa separazione sarà la teoria di Guglielmo d'Ockham, per la quale la volontà è libera solo quando agisce contingentemente.

A sostegno della sua conclusione generale (contingenza *in via* e necessità in patria) Riccardo introduce dunque nuovi elementi dottrinali che godranno di notevole fortuna nell'ambiente minoritario oxoniense: l'idea che una diversa conoscenza dell'oggetto possa mutare il modo in cui questo è voluto, la distinzione fra causa positiva e causa negativa, ma soprattutto il fondamento della necessità della fruizione beatifica in base alla mancanza di un motivo per volere altro (*propter defectum curi*).

<sup>22</sup> RICHTARDUS DE COMINGTON, *Quaestiones* I, q. 8, m. 126, l. 111r. «Unde dico quod quilibet necessitas non realiter voluntatem omnino nec subditam alioi cause positive prevententi et necessitati positive inferenti, sed non realiter aliquam certificantem; et secundum spontaneitatem non mixtam cum libertate, patet quod voluntas violenta deum concepti actum volendi cum libere etiam non necessario et contingenter, et supra dictis non est».

#### 4. Le *Collationes oxonienses*: Scotio contro Scotio?

Si può trovare un primo esempio di applicazione di alcuni di questi argomenti pochi anni dopo, nella serie di questioni sul tema della volontà alle quali si è già accennato e che, trascurate dagli storici, appaiono in realtà oltremodo significative del clima del momento. Si tratta delle *Collationes*, conversazioni tenute con grande probabilità presso la scuola francescana di Oxford prima del 1310, e tradizionalmente attribuite allo stesso Scotio. La storia di questi testi è notevolmente intricata, ma è necessario ripercorrerla brevemente per comprenderne la natura e la paternità, anche perché attualmente non vi è fra gli studiosi una posizione univoca a riguardo.

Fra gli scritti attribuiti al teologo scozzese nell'*Opera omnia* pubblicata da Wadding nel 1639 compare anche una raccolta di brevi questioni, titolate *Collationes*, la cui autenticità non è mai stata messa in dubbio sia perché la scarsa tradizione manoscritta è unanime nell'assegnarle a Scotio, sia perché nessuno studioso ha mai esaminato a fondo quest'opera, impedendo così lo sviluppo di una critica dottrinale interna al testo stesso e avvalorando per silenzio l'ipotesi dell'autenticità.

In ogni caso, ci si rese ben presto conto che l'insieme delle questioni trattnesse dall'edizione waddinghiana era in realtà incompleto, e nel 1927 Charles Harris integrò parzialmente la serie con l'edizione, meritiore perché basata su un unico codice, di alcune altre questioni<sup>23</sup>. Due anni dopo Carl Balic, in uno studio a tutt'oggi fondamentale, osservò che la serie di questioni trasmessa dall'edizione Wadding era in realtà un insieme confuso di due gruppi ben distinti di *Collationes*, le une tenutesi a Parigi, le altre a Oxford, e ne tentò un primo riordinamento<sup>24</sup>. Le ricerche di Balic furono riprese nel 1931 da Franz Peister, il quale si dichiarò d'accordo sulla divisione fra *Collationes oxonienses* e *parisienses*, e propose a sua volta una ricostruzione delle serie originali di questioni, ancora parzialmente inedite<sup>25</sup>. Nonostante il non completo accordo tra i due studiosi riguardo ad alcuni aspetti anche rilevanti dell'indagine, come lo stesso numero delle *Collationes*, in ogni caso possibile distinguere i due gruppi di questioni e tentare una prima ricognizione sui testi così riordinati<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> C.R.S. HARRIS, *Duns Scotus*, 2 voll., Cambridge 1927, Reprint Bristol 1904, II, *Collationes in editione Waddingi*, non indicata, pp. 361-378.

<sup>24</sup> C. BALIC, *De Collationibus francis Duns Scoti doctoris subtilis ac mortui*, «Bogoslavni Vestnik», 9 (1929), pp. 185-219.

<sup>25</sup> F. PEISTER, *Handschriftliche zur Überlieferung des «Quaestionum super Titum Metaphysicorum» und der «Collationes» des Duns Scotus*, 2. Die «Collationes Parisienses» und «Oxonienenses», «Philosophisches Jahrbuch», 44 (1931), pp. 79-92.

<sup>26</sup> Per uno schematico confronto dei risultati conseguiti da Balic e da Peister si veda V. DUCET, *De-*



Le questioni che trattano temi legati alla teoria della volontà contenute nella edizione di Wadding sono cinque: due appartengono al gruppo parigrigo e tre a quella oxoniense. A queste ultime tre se ne poterono aggiungere altre due pubblicate pochi anni prima da Harris, ricomponendo così quasi nella sua interezza l'insieme delle *Collationes oxonienses* sulla volontà, dato che gli indici manoscritti pervenuti indicavano ancora incedita solamente una sesta questione. Un recente studio ha completato la serie con l'edizione anche dell'ultima questione, ed ha ricomposto questo dossier sulla volontà sia raccogliendo assieme tutte e sei le questioni, sia cercando di ovviare, sulla base della tradizione manoscritta, alle notevoli corruzioni testuali dell'edizione Wadding<sup>27</sup>. Si è così stabilita un'edizione di questo piccolo corpus – composto dalle questioni numerate da 18 a 23 già dai più antichi indici manoscritti – certamente non definitiva, ma sufficientemente affidabile per comprenderne la dottrina espressa. E infatti si dei testi ha portato al risultato sorprendente che la dottrina sostenuta nelle *Collationes oxonienses* sulla volontà, benché ancora bisognosa di ulteriori indagini per essere ricostruita nei dettagli, è in ogni caso del tutto diversa da quella difesa da Scotto nelle sue opere maggiori, dalla giovanile *Lectura* fino al tardo *Quodlibet*.

La conclusione raggiunta dall'anonimo estensore delle questioni di Oxford è semplice: nelle questioni 19 e 20 l'autore spiega che, nonostante l'inclinazione naturale al bene supposta nella questione 18<sup>ra</sup>, la volontà può non volere il fine ultimo conosciuto in generale<sup>28</sup>. Questo tuttavia non significa che la volontà possa astenersi da ogni azione nei confronti del fine ultimo, perché la stessa astensione sarebbe a sua volta un'azione: infatti, se anche si resistesse all'inclinazione ad agire determinata dall'oggetto conosciuto, si compie in ogni caso un atto, appunto l'atto di resistere<sup>29</sup>. Significa, invece, che nell'istante in cui l'intelletto ap-

<sup>27</sup> *Scripta collecta 172 Bibliothecae communis asturicensis*, -Archivum Franciscanum Historicum-, 25 (1992), p. 502, nota B.

<sup>28</sup> G. Alloney, *The Treatise on the Human Will in the 'Collationes oxonienses' attributed to John Duns Scotus*, «Medieval Studies», 30 (2008), pp. 209-269.

<sup>29</sup> Per una sua serie di sottili distinzioni, l'autore non esclude che l'atto nei confronti del fine sia al tempo stesso naturale e libero, distinguendo così radicalmente quanto meno nella terminologia tipica di *libere ferre in finem*, et cum hoc naturaliter. Deo quod sic. (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 18, ed. G. Alloney, in *ib.*, *The Treatise on the Human Will* cit., p. 257, §§ 23-24).

<sup>30</sup> «[...] potest dici quod voluntas, apprehensio fine ultimi in universali, potest non velle illam» (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 19, ed. Alloney, p. 258, § 3).

<sup>31</sup> «[...] potest intelligi quod voluntas est in libera ad actum, scilicet dicere vel non dicere, ita quod homo in communi apprehensio voluntas est in potentia <ad> actum omnem suspendere, et in ne velle, nec nolle. Contra illud arguitur, suspendere <vel> est agere, vel non >: si est agere, ergo dicitis opposita contradicentem: tunc enim est suspendere actum suspendentem. Si non est agere, contra: impressio facta in voluntate ad obiectum est pondus et inclinatio; sed omne pondus inclinans necessarii inclinatum suum in-

prende il concetto generale del bene, prima di esercitare qualunque atto nei suoi confronti la volontà può comandare all'intelletto di considerare un altro bene particolare, dato che nel concetto generale di bene sono contenuti i concetti di ogni bene particolare<sup>31</sup>. Se in questo primo istante non esercita la propria libertà, la volontà vorrà poi immediatamente il bene in generale con un atto che non è più libero, ma che è invece naturale perché segue l'inclinazione naturale al bene posta in essa da Dio nella creazione<sup>32</sup>.

Diverso è il caso dell'azione volontaria nei confronti dell'essenza divina, situato dalle due questioni successive, la 21 e la 22: a parere dell'autore, infatti, la volontà che vede distintamente Dio in patria non può non volerlo. Il motivo di questo cambiamento – dalla contingenza alla necessità – è in un certo senso implicito in quanto è stato già precedentemente stabilito. La volontà, si è detto, non può astenersi dall'azione nei confronti di un oggetto presentato dall'intelletto se non imponendo all'intelletto di considerare altro. Nel caso dell'essenza divina ciò non è però possibile, perché l'essenza contiene eminentemente in sé tutti i beni parziali: ovunque il beato volga l'attenzione dell'intelletto, egli vedrà sempre Dio. Questo primo risultato non implica ancora che la volontà voglia necessariamente Dio, ma solamente che la volontà debba necessariamente esercitare nei confronti di Dio un atto positivo, o di accettazione o di rifiuto. Per questo, l'esibizione dell'essenza divina non è la causa determinante dell'atto beattifico, ma ne è piuttosto la causa dispositiva (*causa inferens*)<sup>33</sup>.

L'atto verso l'essenza divina è necessariamente un atto di dilezione perché

si inclinatum remittitur, sed non remittitur nisi per actum, ergo etc.» (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 19, ed. Alloney, pp. 258-259, §§ 6-8).

<sup>31</sup> «[...] licet item hominum est hominum in communi, et in particulari, et in apprehensione in communi, non tamen <est> omne in particulari, sed nullum bonum particulare est absolute: deo voluntas potest tunc eventus» (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 19, ed. Alloney, p. 258, § 4).

<sup>32</sup> «[...] in instanti in quo intelligitur bonum in communi, antequam voluntas dicat actum circa illud, potest exercere intellectum ad illud ad aliud bonum: hoc patet. Vnde statim sequitur quodlibet velle, et voluntas est motus naturalis, non autem velle liberum, sed velle naturale sequens inclinationem naturalem inclinam a creature, nec est in potestate mea quoniam visum tangit, tamen, antequam libere velle illud, possum avertere intellectum et considerare aliud» (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 20, ed. Alloney, p. 260, § 6). Il testo dell'edizione è stato modificato con l'espunzione del termine «voluntas».

<sup>33</sup> «[...] dicitur quod voluntas videtur Deum non potest non velle Deum. Hec necessitas est impossibilis non videtur. Causa istius impossibilitatis est causa exterior, non est causa determinativa voluntatis, cum sit libera. Deum enim exhibito et comento obiecti cum intellectu, elicito tantum gaude, <est> potest velle Deum est causa necessaria continue contemplationis. Continua contemplatio obiecti est necessaria causa impressionis in voluntatem, et ideo causa continue inclinationis in Deum per modum naturae est continua impressio in voluntatem, et inclinatio est causa non determinans ad ferendum nisi vel sit, sed inferens vel concludens quod voluntas ferretur per aliquem actum in Deum, vel per velle vel per nolle. Si esset causa determinans taliter libertatem volendi, sed est causa inferens, quia sequitur per argumenta deorum voluntatem habere actum circa Deum necessario» (ANONYMUS, *Collationes oxonienses*, q. 21, ed. Alloney, pp. 262-263, § 11). Si veda anche la nota seguente.

«quando la volontà preferisce una cosa ad un'altra, o non vuole qualcosa, questo avviene per un motivo (*propter aliquod cur*), secondo Anselmo nel *De veritate*; ma non c'è alcuna ragione per non volere Dio visto nella sua essenza, o per preferirgli qualcosa d'altro». Infatti, Dio è il bene essenziale che non solo è del tutto privo di difetti che potrebbero motivare un atto di ripulsa nei suoi confronti, ma che contiene anche ogni bene in una forma più alta di quanto questo non sia in sé<sup>34</sup>. Dunque l'essenza divina in quanto oggetto volibile che comprende esemplarmente tutti gli altri oggetti volibili spinge la volontà all'azione nei suoi confronti; in quanto bene assoluto che contiene in sé ogni bene particolare nella maniera più eminente è spontaneamente voluto con necessità.

La necessità della frizione non esclude la libertà dell'atto volontario, perché non è una necessità che preceda l'atto e contenga alla potenza la forza per compierlo, come è il caso sia del moto dei proiettili – che è causato da una forza esterna –, sia della caduta dei gravi – che è causata da una forza naturale interna. Si tratta, invece, di una necessità che nasce spontaneamente con l'atto e non lo previene, e per questo è compatibile con la libertà<sup>35</sup>.

Come forse si può cogliere da questa schematica esposizione, non solo la dottrina espressa dalle *Collationes* è ben distante da quella di Scotto – molti dei cui argomenti sono per altro esposti per essere puntualmente controbalzati<sup>36</sup> – ma si presenta perfettamente inserita nell'ambiente dottrinale inglese del periodo.

<sup>34</sup> Intellectus enim beatus videt Deum per essentiam; Deus per essentiam est presens ubique et presentans est Deus enim ubique per essentiam. Ergo si volens beati intellectus Deum presentem per essentiam in intellectu informatam per caritatem potest non velle Deum, hoc vel nullum necum elicendo est est modo, quia ad quodcumque convenitur, etiam in genere proprio, videt Deum. – aut hoc impossibile est, nisi Deum in proprio alio sibi; hoc impossibile. Probatur, quia quando voluntas propria ad quod per essentiam nulli potest apparere ratio non potest ipsam, vel proponendi aliquid sibi. Probatur, quia hoc non potest esse nisi quia hoc aliud est proponitur est nullum simpliciter, vel apparet nullum sed non homo includitur in hoc bene nichilum quam in se. (ANSELMUS, *Collationes sermoneum*, q. 21, ed. Allfrey, pp. 263-264, §§ 19-20).

<sup>35</sup> Solutor cum quiritur an necessitas in re talia libertatem vel diminuat, dico quod non. Manifestum est in Deo, quia necessitas vult se, nec potest non velle se; tamen libere vult se. [...] Sed una necessitas includit in se subiectum ab extrinseco vel intrinseco aliquid alteri presentem vel inherenti venter libere, ut probetur, nec similiter que movetur ab intrinseco secundum imperium nature, et gratia includit subiectum. (ANSELMUS, *Collationes sermoneum*, q. 23, ed. Allfrey, pp. 263-269, §§ 8 e 10).

<sup>36</sup> Incontro *Quodlibet* aggiunge: «Alta est necessitas spontanea in actu, non preveniens, et illa talis cum fridige. Legatus 1639, Marchionis Olms, Hiltchesim 1969 [tra cui in part. Walding], III, p. 381a).

<sup>37</sup> Per esempio, all'inizio della questione 29 è presentato il classico argomento scotiano per cui «non-

Oltre alla stessa soluzione generale del problema – contingenza *in nra* e necessità *in patria* –, un debito particolare sembra dovuto alle idee espresse nel *Quodlibet* di Conington, composto pochi anni prima. Ad esempio, per Conington il bene in generale è voluto immediatamente con un atto indeliberato che può essere poi corretto dalla scelta volontaria; per le *Collationes* il bene in generale sarebbe voluto con un atto indeliberato se la volontà subito prima dell'azione non ne distinguesse l'intelletto. Si tratta di soluzioni diverse, ma che condividono proprio ciò che Scotto aveva voluto escludere: la possibilità di un atto naturale e indeliberato verso il bene. Anche il tipo di causalità attribuita all'essenza divina, se pur chiamata in maniera distinta dai due autori (*causa privativa* secondo Conington, *causa inferens* secondo l'autore delle *Collationes*), resta di fatto quello di una causa meramente dispositiva dell'oggetto.

Ma il debito delle *Collationes* nei confronti del *Quodlibet* di Riccardo è ancora più evidente: là dove si afferma che la necessità dell'atto di frizione di Dio *in patria* è basata sulla mancanza di un motivo (*defectus cur*) per volere altro<sup>37</sup>, in questo caso, così come aveva fatto Riccardo di Conington, anche l'autore delle *Collationes* sembra intendere che in base alle proprie capacità la volontà, se solo ne trovasse ragione, potrebbe anche non volere Dio. L'unica differenza, naturalmente argomentativa, è che ora il *defectus cur avertere* della volontà nei confronti di Dio è suffragato anche da una citazione dal *De veritate* di Anselmo di Canterbury, assente in Conington. Il ricorso a testi autoritativi di Anselmo (trattati alternativamente dal *De veritate*, dal *De libero arbitrio* e dal *De casu diaboli*) diventa negli anni successivi sempre più frequente.

L'argomento che si sta diffondendo per difendere la necessità della volizione *in patria* non è però ancora sufficiente per controbalzare la posizione di Scotto. Il teologo scozzese, loggiendo così vigore all'argomento del *defectus cur* già prima che fosse formulato da Conington e ripreso dall'autore delle *Collationes*, aveva

ne necesse necessario omnimodo necessarii, que necessarii amoris tantum prohibens si potest, quia semper movet tale nisi impediantur; ergo voluntas necessario immovetur omnimodo necessario, inconstanter non bene in communi. (ANSELMUS, *Collationes sermoneum*, q. 20, ed. Allfrey, pp. 259-260, § 3; per il testo soltanto si veda JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 1, pars 2, q. 2, ed. Vat., II, p. 67, § 93, che viene poi sottoposto a critica in base alla concezione della necessaria condizionata dall'esistenza dell'oggetto. «Agnus necessarii, in quod per nullam potentiam suam potest non agere, necessarii agit; voluntas autem potest divertere intellectum et se ad aliud; ideo libet necessitatem suam conditionatam, non tamen simpliciter. (ANSELMUS, *Collationes sermoneum*, q. 20, ed. Allfrey, pp. 260-261, § 10).

<sup>37</sup> «Ita ut illic quilibet eorum ad non volendum Deum per essentiam in illo profert quod non vult, videlicet continua exhibitio, et evidenti obiecti visi per essentiam, et causa continue contemplationis – quocumque enim convenitur, etiam in genere proprio videndo, videt Deum, per essentiam – et continua voluntaria obiecti in voluntate. Ita continua impressio est quasi pondus et causa voluntatis indrens voluntaria exerece aliquid actum circa obiectum. Si enim nullam actum elicere circa obiectum, potest de se habere ad voluntatem et necessitatem enim, ergo non esset libere, sed defectus volentis aliud vel speculandi est defectus cur». (ANSELMUS, *Collationes sermoneum*, q. 22, ed. Allfrey, p. 266, § 13).

infatti esplicitamente escluso che fosse necessaria una *ratio mali* per consentire alla volontà di non volere un oggetto<sup>38</sup>, dato che il modo di agire di un principio attivo non può dipendere da un elemento esterno al principio stesso. La necessità della fruizione potrebbe perciò derivare unicamente da un elemento intrinseco alla volontà, ma «per il fatto che ora l'intelletto vede direttamente l'oggetto non si è aggiunto nulla di intrinsecamente nuovo al principio attivo della fruizione, e perciò neppure una nuova necessità»<sup>39</sup>. Per considerando tutti gli elementi coinvolti nell'atto volontario — la volontà, l'oggetto e l'habitus della carità —, la conclusione non cambia, dato che ciascuno di essi può essere il medesimo *in via* come *in patria*<sup>40</sup>.

Anche su questo punto si può seguire la genesi della risposta dei francescani moderati al ragionamento di Scotus. Contingon prende sbrigativamente in considerazione l'argomento scotiano per accantonarlo limitandone la validità alla sola necessità di natura<sup>41</sup>, mentre l'esistenza della *Collatio* 21 lo affronta con maggior impegno teologico. Egli ammette che i tre elementi in gioco nell'atto volitivo — la volontà, l'oggetto e l'habitus della carità — effettivamente non siano soggetti ad alcuna mutazione; ma però la comprensione dell'oggetto, prima ereditato per fede, ora visto con chiarezza. In questo modo, anche se l'oggetto resta il medesimo, è tuttavia presente alla volontà in maniera diversa<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Scotus aveva escluso una tale linea argomentativa sostenendo che «ita passet concepti quod voluntas non potest resistere ob obiectum siue nolle obiectum in quo non ostentatur aliqua ratio mali nec aliqua defectus boni», quia sicut bonum est obiectum bonis actus qui est valde, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est male. Et tunc non sequitur ultra, «non potest nolle hoc, igitur necessarium valde hoc», quia potest hoc obiectum requere vellet, neque nolle. (Lectures, *Divus Scotus, Quaestiones*, q. 16, ed. TD, Neome and H.E. Roberts, in *John Duns Scotus, Quaestiones, A brief Study of the Manuscript and an Edition of Question 16*, in C. S. Swartz (ed.), *Theological Quarterly, A Study in the Middle Ages, The Fourteenth Century*, Brill-Leiden 1967, p. 171, § 22).

<sup>39</sup> «[...] necessitas agendi non potest esse nisi per aliquod intrinsecum principium active; per hoc autem quod intellectus nunc videt obiectum, nihil novum est intrinsecum principium active in fruitione; ergo nec nova necessitas agendi». (Lectures, *Divus Scotus, Ordinatio*, I, dist. 1, p. 2, q. 2, n. 137, ed. Van, II, p. 92). Si veda anche Lectures, *Divus Scotus, Ordinatio*, I, dist. 1, pars 2, q. 2, ed. Van, II, pp. 60-61, § 80.

<sup>40</sup> Cf. Lectures, *Divus Scotus, Ordinatio*, I, dist. 1, pars 2, q. 2, ed. Van, II, p. 91, § 136.

<sup>41</sup> «Ultima voluntas sic passa a Deo visio possit impedire ne actum volendi ipsam statim exerceat. [...] Et quod non necessitatur ostenditur, quia eadem potentia non mutat secundum naturam non ferat in idem obiectum nunc necessarium nunc contingenter. Sed voluntas creata fuerit in Deum in via contingenter. Ergo ei in patria, ubi Deus videlicet non ferretur necessario. [...] Ad principale dicendum quod nunc est vera de necessitate naturali que non potest stare cum contingenter» (Lectures, *Divus Scotus, Quaestiones*, *Quaestio* 1, q. 8, ms. Othob. Lat. 1.126, f. 11r-13r).

<sup>42</sup> «Ad argumentum eorum: «tamen principium activum et eodem modo se habent non aliquando effectum contingenter; aliquando necessarium», dico quod hoc est falsum. Per mutationem enim in alio factum quam in principio vel obiecto, principium primum agens contingenter potest necessario agere, ut motus in caritate est licetus. Voluntas non mutat, nec caritas, nec obiectum; diligitur tamen Deum sicut modo, tamen tunc necessario, modo contingenter propter talem mutationem factam in intellectu: visio enim modo est fides, tamen obiectum non mutat, sed alio modo se habet ad voluntatem» (Lectures, *Collationes ananeticas*, q. 21, ed. Allmyr, p. 264, § 21, punteggiatura modificata).

Ma le *Collationes* sulla volontà presentano ancora altri motivi di interesse. Ricordiamo brevemente che il suo anonimo autore giustifica la contingenza in *via* in base alla capacità della volontà di distogliere l'intelletto dal pensare al fine ultimo rivolgendolo ad un bene particolare, e la necessità *in patria*, invece, in base all'impossibilità da parte della volontà del beato di compiere la medesima operazione perché in questo caso l'intelletto, ovunque si voglia, coglierebbe sempre ogni bene particolare nella sua rappresentazione più eminentemente presente nell'essenza stessa di Dio.

Per quanto possa sembrare paradossale, le linee generali di questa doppia dimostrazione potrebbero indicare un debito verso le teorie domenicane sviluppate in Inghilterra sul finire del secolo precedente. Come è noto, in quel periodo numerosi teologi dell'ordine dei predicatori prendono posizione contro le dure critiche a Tommaso avanzate dal francescano Guglielmo de la Mare nel polemico libello *Correctorium fratris Thomae*. Stimolati dalle osservazioni di Guglielmo, in questi scritti apologetici spesso titolati *Correctoria correctoria fratris Thomae* i seguaci dell'Aquinate non si limitano a ripetere la dottrina ma la sviluppano in maniera a volte originale, approfondendone i punti in discussione: i *Correctoria* ci trasmettono dunque le diverse declinazioni dell'insegnamento di Tommaso prima che la dottrina tomista si stabilizzi per opera delle personalità di rilievo del secolo successivo, come Erroo di Nédellec. Fra i vari *Correctoria* è per noi particolarmente interessante il *Scientiarum* — così chiamato dal suo *incipit* — composto intorno al 1283 dal domenicano inglese Roberto di Orford<sup>43</sup>.

Rispondendo alle accuse di necessitarismo psicologico avanzate da Guglielmo de la Mare, Roberto fa riferimento ad una questione della *Summa* dove Tommaso, in base alla distinzione fra esercizio e determinazione dell'atto, sostiene che «la volontà non è mossa di necessità da alcun oggetto; infatti, chiunque può non pensare ad un determinato oggetto, e di conseguenza neppure volerlo in altro»<sup>44</sup>. In questo passo Tommaso riprende una linea di pensiero che aveva già indicato nel giovanile *De veritate*, dove aveva apertamente sostenuto che la capa-

<sup>43</sup> Su Roberto di Orford, o di Colchester, si veda H. L. Fretwiler, *Dominican Quaestiones et Responsiones, ca. 1260-1320*, in Scarin, *Theological Quaestiones in the Middle Ages* cit., pp. 429-432.

<sup>44</sup> «[...] voluntas movetur dupliciter, uno modo, quantum ad exercitium active; alio modo, quantum ad specificationem active, que est ex obiecto. Primum ergo modo, voluntas a malo obiecto ex necessitate movetur, potest enim aliquis de quocunque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad specificationem motum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non [...] Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati, quod si universaliiter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquis velle, non enim potest velle oppositum. Si autem proponatur aliquid obiectum quod non accendat quantitatem considerationis sui bonum, non ex necessitate voluntas tenetur in illud». (Thomas de Aquino, *Summa theologice*, I-II, q. 10, art. 2, *Respondens*, ed. F. Canale, Marietti, Torino-Roma 1963, p. 50).

cia della volontà di non agire nei confronti di qualunque oggetto – quindi anche di Dio – si conserva in ogni stato dell'uomo – e dunque anche *in patria*<sup>45</sup>. Certo per motivi assai diversi, quali il timore di essere forse accusato di un eccessivo intellettualismo, Tommaso difende così implicitamente una posizione simile a quella che sarà poi di Scotto: dato che può sempre astenersi dall'agire, la volontà del beato non fruisce necessariamente dell'essenza divina vista *in patria*.

Di norma, i teologi vicini a Tommaso non ricorrono a questi passaggi dell'Aquinale, e neppure ne considerano l'inedesimato esito contingentista. Questo è particolarmente vero per i maestri domenicani inglesi attivi negli anni successivi alla diffusione dell'insegnamento di Scotto, e perciò impegnati in una polemica del tutto nuova contro le idee del francescano scozzese. È il caso del non meglio noto Tommaso Anglico, autore del *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, il quale afferma esplicitamente che «se si dicesse che la volontà del beato può allontanare l'intelletto dalla considerazione <del fine>, dico di no, perché tale considerazione ha la caratteristica del bene sommo e del fine, e il fine muove la volontà con necessità anche a questo»<sup>46</sup>, cioè alla sua stessa considerazione.

Questo non è però l'atteggiamento dei teologi che, scrivendo ancora negli anni '80 del XIII secolo, non potevano ovviamente cogliere la vicinanza di questa posizione con il contingentismo radicale di Scotto, ancora di là da venire<sup>47</sup>. Tale è proprio il caso di Roberto di Orford, che si riferisce al passaggio della *Summa*

<sup>45</sup> «Cum autem voluntas dicatur libera, in quantum necessitatem non habet, libertas voluntatis in tribus considerabitur: scilicet quantum ad actum, in quantum potest velle vel non velle, et quantum ad quantum potest velle bonum vel malum. Sed quantum ad primum horum inest libertas voluntati in quolibet statu naturae respectu casualiter obiecti. Casualiter enim voluntas actus est in potestate fruisse respectu casualiter obiecti. Secundum vero bonum vel malum est respectu quantumlibet obiectum, scilicet respectu eorum que sunt ad finem, et non ipsius finis, et etiam secundum quantumlibet statum naturae. Tertium respectu non est respectu omnium obiectorum, sed quoniamlibet scilicet eorum que sunt ad finem, nec respectu casualiter actus naturae, sed illius tantum in quo natura debetesse potest» (THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, 4, 22, art. 6, Respondit, ed. R. Spitzer, Marietti, Torino-Roma 1964, p. 400).

<sup>46</sup> «Si autem dicatur quod voluntas beati potest divertere intellectum a consideratione, dico quod non, quia talis consideratio habet rationem summi boni et finis, ad quod finis movet eam necessitate. THOMAS ANGLICUS, *Liber propugnatorius super primum Sententiarum contra Johannem Scotum*, tit. 2, quod. 1, ed. Venetia 1523, Reprint Alinari CMBI, Frankfurt a. M. 1906, f. 190r. Sulle ipotesi riguardo all'identità dell'autore – che escludono in ogni caso Thomas Sutton – si veda Fritzsche, *Dominican Quaestiones Literariae* cit., p. 323, e la letteratura lì citata.

<sup>47</sup> La questione sarebbe capire se i teologi domenicani del periodo ritengono la conclusione applicabile anche alla volontà del beato *in patria* – come il testo di Tommaso del *Divertere* esplicitamente sostiene – o se la limitano al *retor* – come il testo di Tommaso della *Summa* potrebbe far pensare. I passi a nostra disposizione non ci danno una risposta conclusiva, probabilmente perché l'insistenza della beatitudine *in patria* è una possibilità che non è ancora presa in seria considerazione nei dibattiti pre-Scoto.

di Tommaso per esplicitarne le conseguenze. Egli afferma infatti che l'azione dell'uomo nei confronti del fine ultimo va considerata da due distinti punti di vista, appunto quello della determinazione e quello dell'esercizio. Quanto alla determinazione dell'atto, l'uomo non agisce liberamente ma con necessità, così che la sua azione può essere solo di volizione dell'oggetto beatifico; tuttavia, pose-gue Roberto, «quanto all'esercizio dell'atto egli agisce liberamente: può infatti non pensare al fine né volere attualmente compiere tale atto»<sup>48</sup>, cioè la volizione del fine.

Ora, il plauso dimostrativo delle *Collationes* sulla volontà è centrato proprio sulla possibilità da parte della volontà *in via* di distogliere l'intelletto dalla considerazione del fine, mentre la dimostrazione della necessità *in patria* è invece basata sull'impossibilità di eseguire la medesima operazione in presenza dell'essenza stessa di Dio, che racchiude esemplarmente in sé ogni bene particolare. Sarebbe dunque che l'autore delle *Collationes* da un lato, cioè limitatamente allo *status viae*, assuma l'idea – già espressa dal *Correctorium* «*Scientiarum*» – che la volontà possa distarre l'intelletto dalla contemplazione del bene in generale, mentre dall'altro ne neghi la tenuta nello *status patriae* per l'impossibilità psicologica di pensare ad altro da Dio conosciuto nella sua essenza. La notevole affinità fra l'impianto delle due dottrine farebbe dunque sospettare che l'autore delle *Collationes* abbia assunto questa linea argomentativa, del tutto alternativa rispetto a quella di Conington, da Roberto di Orford o da suoi eventuali epigoni<sup>49</sup>. Il francescano si dimostrerebbe poi più moderato del domenicano, ma questa diversità non escluderebbe affatto una sua dipendenza dal *Correctorium* «*Scientiarum*» del quale, pur rifiutando le conclusioni particolari, mette comunque in opera lo schema generale. Questo dato confermerebbe allora il profondo radicamento delle *Collationes* nella realtà oxfordense, difficile-

<sup>48</sup> «Vbi legitur fit sermo de actione eius (scilicet agentis) respectu finis vel respectu eorum que sunt ad finem, si respectu finis, vel quantum ad exercitium actus vel quantum ad determinationem actus. Si quantum ad exercitium actus, libere agit potest: enim de fine non cogitare et per consequens nec actus vel de hoc agere, et per consequens voluntas potest in hoc tendere. Si quantum ad determinationem actus, sic non est illi libertas sed necessitas vite. (Le *correctorium corruptorum scientiarum*, ed. P. Gilbert, Vrin, Paris 1969, p. 206). La teoria della volontà di Roberto è stata giudicata intellettualista da Alexander Bruecs (*Intellect, Will and Willensabhängigkeit im Kontext der Erkenntnistheorie Einheits der Menschen ex. Humanität*, in F. Horstmann, *J. Müllerer*, M. Frenken, *Das Problem der Willensabhängigkeit in der mittelalterlichen Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1977, p. 279), a conferma che in presa di posizione – riguardo all'esercizio dell'atto non importa alcuna reale conversione al voluntarismo, ma solo un'assunzione contro le eretiche di Guglielmo de la Mare.

<sup>49</sup> È interessante notare che il domenicano Thomas Sutton nelle sue *Quaestiones ordinarie* – scritte forse già nei primi anni del XIV secolo in esplicita polemica con Scotto – ripete ancora la posizione di Roberto intesa come afferma che «[...] potest voluntas non contineri actu veli beatitudinis. Potesis enim oriente intentionem ad apprehensionem eius, et in quod exercitium actus non necessitate vel beatitudinis» (THOMAS DE SUTTON, *Quaestiones ordinarie*, 4, 6, ed. J. Schmale, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1977, p. 109).

mente possibile se l'autore ne fosse Scotto, ormai da tempo lontano dalla città universitaria inglese.

L'analisi delle *Collationes* non si può però dire ancora conclusa. In precedenza si è accennato come il dibattito parigino testimoniato dalla questione di Giovanni di Bassoles prendesse in considerazione problemi del tutto nuovi rispetto a quelli tipici dei tempi di Scotto, e in particolare la preoccupazione prettamente teologica per l'impeccabilità del beato e per la perpinità della beatitudine, anziché apparentemente compromesse dalla possibilità che lo stesso beato decida di non volere l'essenza divina. In maniera del tutto indipendente, e dunque in base ad una comune sensibilità religiosa, anche le *Collationes oxonienses* trattano questi nuovi aspetti dottrinali. L'esigenza di escludere dal beato la capacità di peccare è anzi così forte da essere questa la prima e unica ragione *quod sic* contrapposta, in apertura della questione 21 sulla necessità della fruizione *in patria*, a quelle tipicamente scottiane: se la fruizione non fosse necessaria, l'atto volontario potrebbe essere un peccato, ma i beati non possono peccare.<sup>50</sup>

C'è di più: sempre nella questione 21 sono riportate una serie di argomentazioni in competizione fra loro per giustificare l'impeccabilità del beato — l'impeccabilità è imputata all'azione efficiente della volontà divina (opzione di Scotto), alla volontà umana, all'essenza stessa della beatitudine che ne implica la sicurezza, all'oggetto beatifico come causa finale (opinione dell'autore)<sup>51</sup> —, e nella successiva questione 22 il punto è ripreso con un ulteriore esposizione di soluzioni alternative, in parte ripetute — l'impeccabilità è dovuta all'azione cooperante della volontà divina, all'essenza della beatitudine, alla carità, allo sfrenato desiderio della volontà umana, all'oggetto beatifico (di nuovo l'opinione del-

<sup>50</sup> Conviene riportare l'originale della questione: «Quoniam voluntas infirmata caritate potest non velle Deum vitam per essentiam in patria. Arguitur quod sic: talem principium actuum eadem modo se habens non debet actum modo contingenter modo necessario talem debere dicitur, curius et voluntas sicut certius et hominamali ubi tenet contingenter ergo etc. Item, visus est liber per participationem, et non necessarium plus respectu solis quam respectu primi objecti. Item, quod causa illius necessitatis? Si obiectum, voluntas non est libera, si voluntas humana, tunc claritas visibilis nihil faceret. Contra. Hoc est peccatum ali-quod, beati non possunt peccare». (Aronovius, *Collationes oxonienses*, q. 21, ed. Allmyr, p. 261, §§ 1-4).

<sup>51</sup> «Et isti dixerunt facere licet de libertate voluntatis possunt non velle Deum, tamen quia Deus tenet eos in beatitudine et efficaciter non possunt peccare. Aliqui assignant causam quare non possunt peccare licet a parte voluntatis. Alii dicunt quod causa est voluntas divina confirmans et efficaciter, in quod non possunt velle oppositum illius quod Deus vult. Hoc videtur secundum Augustinum. Ille *Confessionum*, et XVII *De civitate Dei*, capitulum ultimum. Alii dicunt quod securitas est adhibita beatitudini, sicut sunt securi-tas, sed et est finis. (Aronovius, *Collationes oxonienses*, q. 21, ed. Allmyr, p. 263, §§ 13-19). Va notato che non gli *isti* che sostengono la prima spiegazione si allude proprio a Scotto, che non tratta il problema nei testi dedicati alla contingenza dell'azione volontaria, ma altrove, proponendo proprio questa spiegazione: si veda Johannes Debes, *Scotus, Opera omnia*, IV, d. 19, q. 6, ed. Wadding, X, pp. 154-155, §§ 10-11.

l'autore)<sup>52</sup> —, segno questo dell'assenza di una dottrina condivisa e, dunque, di un acceso dibattito in corso.

In base a tutti questi elementi — che sicuramente non giocano a favore di una sicura attribuzione a Scotto — si possono forse azzardare delle conclusioni provvisorie. Se si tiene a mente da un lato la reazione ostile alle novità scottiane attestata in Inghilterra dalla presa di distanza di Riccardo di Conington e, dall'altro, la popolarità dell'ambiente minoritario parigino testimoniata dal *Commento* di Giovanni di Bassoles, si è tentati di attribuire anche ai francescani di Oxford un'analoga incertezza sulla posizione da assumere sulla dottrina di Scotto. Come si vedrà fra breve, anche negli anni successivi la maggioranza dei maestri francescani inglesi confermerà il punto di vista critico assunto da Conington riguardo alle novità scottiane in ambito di filosofia pratica e manterrà posizioni certo diverse, ma tutte lontane dagli esiti più radicali della dottrina del Dottor Sotile. In base a questo comune atteggiamento si può forse supporre che, come a Parigi, anche a Oxford sorgessero discussioni tese ad elaborare soluzioni moderate che si ponessero in una prospettiva di relativa continuità con le posizioni più tradizionali dei teologi precedenti. Se così fosse, le *Collationes* ne sarebbero la conferma, e registrerebbero gli esiti misurati del dibattito interno alla scuola francescana oxoniense sui punti più delicati della dottrina della volontà del teologo scozzese.

Queste considerazioni, avvalorate dalle esplicite polemiche antiscottiste distribuite in tutte le questioni sulla volontà, portano a dubitare seriamente dell'autenticità delle *Collationes*, ma così il problema dell'attribuzione e della datazione dell'opera si complica notevolmente, perché Stephen Dumont, nel suo già citato studio, è giunto alla fondata conclusione che la questione sulla Trinità da lui analizzata sia perfettamente in linea con l'opinione di Scotto e rappresen-

<sup>52</sup> «Dicendum quod non secundum sanctes; causa causa est ex parte Dei tantum, quia Deus vult quod angelus feratur continue sicut modo ferit, vide XII *Confessionum*. Contra: ponitur quod Deus committit angelum sibi ipsi aliquid tamen velle, in quod nec velle nec nolite. Tamen, supposito generali infirmitate, et quod angelus habetur in alium glorie et videtur Deum per essentiam, angelus non potest peccare nec quomodo, nec aliud sibi propinare, nec cum nihil velle; patet prius ergo. Alii dicunt quod scilicet scilicet de deo collende ad de ratione: illius status, ideo auras est ratio. Contra: licet scilicet scilicet scilicet de deo ratione, adhuc volens Deum per essentiam non potest peccare etc. per argumentum alterius positionis. Alii dicunt quod certius, que est domini gratitudinem, est ratio impeccabilis. Illud non vult, tunc enim voluntas non esset libera. Caritas enim va et patre sunt certitudinem rationis, et eadem que in via est in patria, nunquam enim excipitur quod certius immobilis voluntatem in via sicut in patria, ergo si certus dominatur voluntati etc. Item, illud homini (et homini) inclinat per modum naturae et non libere quantum est de se ergo voluntas necessitatur a forma inclinante per modum naturae, ergo si inclinatur sic non est libera. Alii dant causam ex parte voluntatis differente tantum se in dicitur, et e converso de dominibus. Contra: in priori per naturam quo facit velle Deum, ante velle habet nolite, ideo prima est impossibilitas peccandi quam efficientis ferendi. Hec dico [...] fides ultima habet perfectam causam quae quatuor ultimae». (Aronovius, *Collationes oxonienses*, q. 22, ed. Allmyr, pp. 265-266, §§ 6-16, modificata).

ti un'ulteriore fase del dibattito fra Scoto stesso e Riccardo di Conington. Dunmont ritiene così rafforzata l'autenticità delle *Collationes* e ne propone una datazione immediatamente successiva alla composizione dei *Quodlibet* di Conington, che ne è il bersaglio polemico. Per questi motivi egli suggerisce di prenderne in considerazione una ulteriore presenza di Scoto ad Oxford pochi anni prima dell'insegnamento e della morte a Colonia, cioè nel 1305-1306<sup>54</sup>.

Poiché le *Collationes oxonienses* ci sono sempre state consegnate dalla tradizione manoscritta come un insieme unico e coerente di questioni — solo con l'edizione Wadding sono state poi mischiate a quelle parigine —, e poiché lo stesso Scoto in due passi dell'*Ordinatio* rimanda esplicitamente ad alcune delle *Collationes oxonienses* (in particolare alle questioni 1, 14 e 16<sup>55</sup>), sembrerebbe di essere giunti ad un punto morto: una parte delle questioni è certamente autentica, ma se si estendesse l'autenticità a tutte bisognerebbe supporre un radicale mutamento nella posizione dottrinale del teologo scozzese in merito alla dottrina della volontà. Dunque, o Scoto ha cambiato idea sulla volontà negli ultimissimi anni della sua vita, esprimendo questa sua nuova posizione ai confratelli di Oxford, ma non ai suoi allievi di Parigi e di Colonia; o tutte le *Collationes oxonienses* sono apocrife, ma non tutte dottrinalmente distanti dalla posizione di Scoto; o il corpus dei testi è stato manomesso con l'inserimento di questioni spurie già nel XIV secolo, data del manoscritto più antico.

La prima ipotesi, pur essendo inumana a critiche, è però difficilmente difendibile dal punto di vista dottrinale; la seconda non urterebbe contro l'analisi di Dumont, ma certamente contro gli espresi riferimenti di Duns Scoto, e contro l'attribuzione concorde della tradizione manoscritta. Resterebbe allora da considerare la terza alternativa, ovvero l'inserimento di questioni apocrife sulla volontà all'interno di un preesistente gruppo di questioni autentiche.

Se il motivo e il modo in cui questi testi sarebbero stati inseriti fra le opere autentiche del Maestro restano oscuri, la manipolazione sarebbe in ogni caso passata inosservata a causa della scarsa tradizione manoscritta e della caotica disposizione delle questioni nell'edizione Wadding, che hanno per lungo tempo impedito un'esatta valutazione dottrinale delle questioni oxoniensi che, mischiate con quelle parigine, per secoli hanno composto un groviglio testuale in cui venivano sostenute posizioni del tutto contraddittorie — dato che le

questioni francesi, certamente autentiche, espongono la tradizionale dottrina di Scoto<sup>56</sup>.

##### 5. L'eredità di Enrico di Gand: Roberto Cowton e Riccardo Drayton

Ma, al di là del problema dell'eventuale inautenticità delle *Collationes*, a Oxford la resistenza alle tesi di Scoto è rafforzata da altri elementi certi: negli anni immediatamente successivi al 1310, seppur con dinamiche distinte, l'atteggiamento dell'ambiente minorile resta ostile alle dottrine di Scoto. Le posizioni a noi note dei teologi di questo periodo confermano da un lato la duratura influenza del pensiero di Enrico di Gand, che a Oxford godette a lungo di notevole credito, e dall'altro la circolazione delle nuove argomentazioni sviluppate da Riccardo di Conington.

E esemplare in questo senso la posizione di Roberto Cowton, uno dei teologi più influenti nei primi decenni del secolo. Nel suo *Comento alle Sentenze*, composto intorno al 1309-1311<sup>56</sup>, contro la nuova opinione di Scoto egli ribadisce la posizione di Enrico di Gand, e cioè che la volontà vuole con necessità il fine ultimo in qualunque modo esso sia conosciuto — sia in generale, sia a maggior ragione in particolare — e che questa necessità non compromette la libertà del volere<sup>57</sup>.

Per giustificare questa conclusione Cowton si limita a citare dalla *Summa* di Enrico un lungo passo dove questi aveva indicato quale, fra i vari tipi di necessità, fosse compatibile con la libertà. Il Maestro di Gand aveva escluso, come è ovvio, la necessità di costrizione, ma aveva poi distinto nella necessità dell'immutabilità quella che precede l'atto, ed è quindi determinata da una causa di-

<sup>54</sup> Le *Collationes Parisienses* sono molto chiare sia nell'escludere la possibilità di un cambiamento dalla combinatezza in via alla necessità in patria: «si igitur voluntas moveretur necessario in finem ultimam et contingenter in ea quae sunt ad finem, sequitur quod non erit eadem potentia et natura, quoniam eadem natura non potest esse principium operis necessario et contingenter quantum ad ea, ex se». (DUNS SCOTUS, *Collationes parisienses*, q. 6 [= *Collationes*, q. 17, ed. Wadding, III, p. 369b, § 9]). Questo testo peraltro rappresenta bene l'impressione essenziale in cui teorizza a volte Scoto, e che ingenera spesso confusione fra i teologi a lui successivi: la modalità immutabile della potenza volitiva non è in contrapposizione, ma in libertà, che nel caso della volontà umana comporta la combinatezza.

<sup>55</sup> Per la datazione si veda FITZPATRICK, *The «Sentences» Commentary*, cit., p. 76.

<sup>56</sup> Contra opinionem fecerit non necesse est voluntatem fieri fine ultimo, sed inmet in libertate conditionis ad fructum vel non fructum quantum ad ea quae sunt ad finem, voluntatis in se primo ostendo quod voluntas naturaliter vult finem ultimam in universali, et ex hoc concludit quod necessario vult finem ultimum in particulari, scilicet beatitudinem perfectionis in obiecto quod inmet est eam perfecte beatificare. Secundum ostendam quod sic velle beatitudinem de necessitate non repugnat libertati voluntatis, et ideo quod ille actus non sic vult finem non procedit ab eo in eis actibus libertatis, sed magis ut libertas est. (ROBERTUS COWTON, I Sent., dist. 1, q. 4, Ms. Oxford, Merton College 117, f. 230b).

<sup>51</sup> DUMONT, *William of Ware*, cit., pp. 84-85.

<sup>52</sup> Cf. HARRIS DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, I, dist. 2, p. 2, q. 1, *Admantia a Duns Scoto cancellaria*, ed. Vat., II, p. 309 per la citazione di una questione delle *Collationes oxonienses* successivamente identificata dagli editori moderni nella questione 16; *Ordinatio*, I, dist. 5, n. 2, q. 10, *Admantia a Duns Scoto cancellaria*, ed. Vat., IV, p. 79 per gli espliciti rimandi alle questioni 1 e 14. Si veda DUMONT, *William of Ware*, cit., p. 69, nota 25, e pp. 81-83.

stinto dalla potenza che agisce, come è il caso di un sasso che cade per la forma della gravità che gli è intrinseca e che determina l'azione. Questo tipo di necessità naturale è incompatibile con la libertà, mentre non lo è la necessità dell'immutabilità che è concomitante all'atto. Infatti, se la volontà agisce in maniera autonoma e del tutto spontanea, può imporsi da sé la necessità dell'azione volendo il bene assoluto, e così agisce nel modo più libero. La libertà non è dunque collegata al potere di agire o non agire, ma piuttosto alla spontaneità di un'azione che, anche se di fatto manca di ogni alternativa, proprio in quanto spontanea si può ritenere compiuta quasi tramite una scelta: «l'essenza della libertà in assoluto non comporta poter volere e poter non volere, come sostengono alcuni di parere contrario, ma soltanto volere secondo la propria disposizione affettiva e quasi tramite una scelta (*affectuihiter et quasi eligitive*)». Questa necessità che perfeziona l'agente ha origine sia dal sommo potere ultrarativo dell'oggetto, sia dal desiderio della volontà nei confronti del bene supremo. In altre parole, la naturale inclinazione della volontà verso il bene trova la propria compiuta realizzazione nell'oggetto che lo rappresenta nel modo più completo, così che l'atto perfettamente necessario e libero<sup>58</sup>.

<sup>58</sup> «Secundo declaro quod hec necessitas non impugnat eorum (ma: eorum) libertatem in hoc, quod voluntas vult finem de necessitate determinatione etiam determinante actum volens, ut quodlibet in *Metaphysica* et Augustinus. V. *De Civitate Dei*: quod est quendam necessitas volente: sive coactionis ab alio, modo non exiit in voluntate respectu actus intentionis, quantum potest cadere in ea respectu actus aditus sive "de necessitate", et sua propria voluntatis libertati. Necessitas tamen immutabilitatis bene creditur circumstantibus subdistingui, quia potest consistere ut provera vel quasi provera ad voluntatem, ut voluntas nati ut est concomitans ipsam voluntatem, ut ipsa necessitas intelligitur cadere sub ipsa voluntate in eligendo actum diligendi finem. Necessitas primo modo videtur libertatem in eligendo actum in eligendo non esse aliud quam natura, "sive non esse plus libertatis in voluntate in eligendo actum quam in natura ut natura, sed precisa necessitate coactionis. Unde de hoc modo necessitate in modo voluntatis, dico quod voluntas non vult finem de necessitate, sed libere tantum. Secundo autem voluntas talem actum volens desiderabiliter et eligibiliter eligit, et hoc modo Deus libere vult se et licetiam modo omnes voluntas bonam vel malam. Et si quis dicitur seipsum esse necessitate concomitans voluntatem in eligendo actum respectu finis, dico quod pariter surgit ex defectu summe allicentis et pariter hoc voluntas ipsa, propria libertate stabiliter (ma: stabiliter) in summo bono affectante, necessitate cessante, sed magis eadem necessitas cadit sub voluntate, et saltem concomitatur voluntatem in eligendo actum. Unde de ratione libertatis simpliciter non est posse velle et non velle, ut dicitur aliqui de curia 4. ms. Oxford. Merito Collegii 117. ff. 24va - 245ib). De pariterio que incipit cum "Distinctionem est in materia..." - il passo ora trascritto è una citazione letterale, ma non esplicita, dalla *Summa* di Bonacio si veda

Proprio per essere ripresi con lievi modifiche da Enrico, gli argomenti che Cowton avanza non si dimostrano del tutto pertinenti a controbattere le nuove ragioni scottiane, che di fatto non vengono prese in considerazione. Dal punto di vista della ricostruzione storica, la messa in opera di materiali dottrinali tradizionali da parte di un maestro affermato come Cowton sembra indicare la scarsa diffusione in ambito universitario della nuova dottrina di Scotto, che proprio per questo non richiede ancora particolari controargomentazioni: anche se è già discussa in modo informale nella scuola francescana, come le *Collationes* dimostrerebbero.

Poco tempo dopo Roberto Cowton un altro maestro francescano, Riccardo Drayton, anch'egli attivo nei primi anni del secondo decennio del secolo, affronta a sua volta il problema della necessità della fruizione. Ciò che resta delle opere di questo teologo sono le poche citazioni consegnateci dal *Commento* alle *Sermones* del francescano Giovanni di Reading, di cui si dirà poi. Pur nella scarsità dei testi a disposizione, è tuttavia possibile ricostruire qualche elemento della sua posizione, che appare del tutto razionale quando ammette - in accordo con Cowton e a differenza di Conington e delle *Collationes* - la necessità della fruizione sia *in patria* sia *in via*<sup>59</sup>. Questa è però solo un'impressione superficiale perché, se la conclusione generale è quella tipicamente giuridiana, a sua difesa non sono messe in campo solamente le citazioni dalla *Summa* di Enrico - come aveva fatto Roberto Cowton - ma sono invece utilizzati diversi dei nuovi argomenti elaborati da Riccardo di Conington nel suo *Quodlibet*.

Come Cowton, anche Drayton prende avvio dalla classificazione giuridiana dei vari tipi di necessità, tuttavia egli non si limita a ripeterla, ma la approfondisce invece ulteriormente in base alla distinzione - già introdotta da Riccardo di Conington - fra causalità positiva e causalità privata. Ricorrendo distingue così la necessità dell'immutabilità che deriva da un principio interno alla potenza, come è il caso di una pietra che cade verso il basso, dalla necessità dell'immutabilità che deriva da un fattore esterno alla potenza stessa. La prima forma di necessità non ammette libertà, mentre per quel che riguarda la seconda bisogna ancora distinguere. Se il fattore esterno che genera la necessità dell'immutabilità

HENRICUS DE COWTON, *Summa questionum ordinatarum*, a. 17, q. 5, Parisiis 1520 (Reprint The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York, Il, 1953, ff. 27v-28r, V. 2).

<sup>59</sup> «Alii, tenentes partem conclusionem, quod scilicet voluntas finem apprehendens sive in universali obiecto, sive clare in particulari, necessitate vult finem in quo potest suspendere actum volens, et quoniam sic Deus necessitate finitur se ipso, ergo quolibet alia voluntas habens finem obiectum presentem necessitate finitur. Consequentia patet, quia nihil impedit, ut videatur, nisi libertas, sed iam non cogitur, quia nihil libertas est perfectissima, ut in Deo, non impugnat. - HILICOMUS DRAYTON, textus citatus in *hokkes de Reading, In Sent.*, l. dist. 1, q. 6, § 24, ed. G. ALLFREY, in G. ALLFREY, *Pro Scotto e Ockham: Giovanni di Reading e il dibattito sulla libertà a Oxford (1310-1320)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7 (1959), pp. 243-306, p. 296f.

libà impirine nel soggetto una disposizione necessitante, allora anche questa necessità, al pari della precedente, si riduce alla necessità di natura. Ma se il fattore esterno non è una causa positiva bensì meramente privativa, tale cioè da non influire in alcun modo sulla potenza, che resta la causa unica dell'azione, allora la necessità dell'immutabilità non si oppone alla libertà dell'atto. In questo caso, infatti, la causa privativa è una mera causa sine qua non che si limita ad offrire alla potenza l'oggetto su cui esercitare la propria azione, indispensabile all'atto senza tuttavia qualificarlo. Così «la nostra volontà volendo necessariamente il fine ultimo e compiendo tale atto riceve la necessità da qualcosa altro, ma non positivamente bensì privatamente per la mancanza di motivo (*propter defectum cur*)». La necessità di volere il fine ultimo non è dunque prodotta da una causa positiva esterna, ma consegue dal fatto che alla volontà manca il motivo di volere altro dall'oggetto a lei presente, e per questo «è una necessità relativa e anche una certa contingenza da parte della volontà perché, se la volontà trovasse un motivo per allontanarsi, liberamente lo farebbe». Poiché non implica alcuna suggestione ad un agente esterno, questa necessità è compatibile con la libertà assoluta, comune a Dio e all'uomo, che consiste nell'autonomia e nella spontaneità (*ultranaturalis et spontaneitatis*) della potenza<sup>60</sup>.

Questo sforzo tassonomico di Riccardo mostra notevoli elementi di interesse per la nostra ricostruzione delle influenze dottrinali nell'ambiente francescano inglese dei primi anni del secolo. Da un lato, infatti, Dryton si dimostra fortemente influenzato da Enrico di Gand, sia nelle conclusioni generali — la necessità della fruizione sia in *via* sia in *parvia* — sia nel lessico, soprattutto quando

<sup>60</sup> «Dicunt tunc isti quod voluntas necessario vult finem ultimum apprehendendum in universali vel in particulari. Hinc tamen alio modo declinant quam precedentes, scilicet aliqui eam necessitas volente et coactam, et haec repugnat voluntati quia est semper eam transita et contra intentionem voluntatis. Alia est necessitas immutabilitatis, et ista quomodoque oritur in potentia a parte intentionem voluntatis. Alia est ad certam et immutabilem modum, sicut grave determinatur ad decusum, et ista repugnat voluntati [...] Aliquid non oritur ad aliquo ex parte potentis, sed ab extrinseco, et hoc vel positive, quando impitricatur ad necessitatem naturae, quia illa dispositio determinatur ad habere actum, et ista necessitas re-mittit iugit in potentiam, sed totus actus est a parte potentis, et est obiectum causa alicuius non. Et tunc dicitur, et ista est necessitas secundum quod, ad contingentiam quodam a parte voluntatis, quia, si voluntas inveniat eam vel unde possit se divertere, libere se divertet. Unde Anselmus, *De libero arbitrio* et *De libertate etiam quaedam est interea a parte voluntatis, quia non potest voluntas invenire eam se evitari, illa necessitas sit nobis. Unde necessitas Dei volendi se ipsam non est sibi illata ab extrinseco simpliciter que est communis. Deo et sed ab intentione libertatis sua habet talem necessitatem, quia spontaneus et ultimus excedit se in actum, istam ab aliquo, non positive, sed private propter defectum cur unde non est illata ab extrinseco positive. Unde ultimates et spontaneitas cum non subiacentur est ratio libertatis. Alia est libertas interea a parte obiecti, quia dicitur se quantum ab obiecto quia invenit defectum bonitatis et sibi obicitur cur ista est libertas pertinet ad electionem voluntatis» (Richardus Davyton, *lectio cuncta in hanciens de Theologiae, in Scoti*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allfrey, p. 290, § 31).*

utilizza il concetto gandiano, già duramente criticato da Scotto, di causa sine qua non per indicare la causa puramente dispositiva che dà occasione alla volontà di agire con necessità. Dryton, però, impiega una terminologia gandiana per esporre le più recenti dottrine di Riccardo di Conington, dato che nel testo fa ricorso alla distinzione fra causazione positiva e causazione privativa, ma soprattutto giustifica la necessità antecedente dal soggetto volante in presenza del sommo bene con la stessa locuzione impiegata prima da Conington e poi dalle *Collationes*: la volontà vuole il fine ultimo con necessità *propter defectum cur*. Analogamente alle *Collationes*, Dryton corroborerà questa affermazione ricorrendo a citazioni da Anselmo di Canterbury, questa volta tratte dal *De libero arbitrio* e dal *De casu diaboli*. Conseguentemente Dryton — prendendo così decisamente congedo dal pensiero di Enrico di Gand — attribuisce esplicitamente alla volontà che vuole con libera necessità Dio una *contingentia quaedam* che potrebbe divenire operativa se, appunto, la volontà trovasse motivo per usarla.

Il tratto che distingue in modo più evidente Dryton da Conington e dall'autore delle *Collationes* resta la sua conclusione generale per cui il fine ultimo è voluto con necessità in qualunque modo sia conosciuto. In realtà, Dryton difende questa necessità con considerazioni molto simili a quelle già espresse dall'autore delle *Collationes*, ma questi le aveva considerate conclusive solamente in riferimento all'assenza divina mentre, forse con più ragione, Dryton le giustifica invece valide anche riguardo al concetto generale di bene. Questo il ragionamento: chi è in contemplazione del fine ultimo vede in esso ogni bene; di conseguenza, se volesse allontanarsi dal fine rivolgendosi ad un bene diverso, dovrebbe ancora rivolgersi al fine ultimo che lo contiene. Egli giungerebbe così alla situazione paradossale di voler completare contemporaneamente due azioni opposte — l'allontanarsi e l'avvicinarsi — nei confronti dello stesso oggetto<sup>61</sup>.

Grazie al commentario di Rendling ci sono giunti anche frammenti testuali attribuiti a Pietro Sutton, francescano inglese la cui reggenza è da collocare intorno al 1310<sup>62</sup> — e che non va in nessun modo confuso con il *P. de Ang.* autore dei due *quodlibeta* editi da Eickorn con la dubbia attribuzione di *Petrus Sutton* (?)<sup>63a</sup>. Ri-

<sup>61</sup> «Nec video quod potest dici nisi quod vultur propria libertate pro obiecto, sed hoc non potest nisi sub ratione boni, sed hoc non potest sicut consideratione finis ultimi, quia sicut illa consideratione videtur omni bonum et ista potest se evitare ab illa nisi ratione alicuius boni a parte illius ad quod se convertit, sed bonitatem illius videtur in illo obiecto bonifico, et non potest simul evitare se et convertere ad eandem, ergo non potest se evitare ab obiecto bonifico et convertere se ad bonum particulare» (Richardus Davyton, *lectio cuncta in Iohannis de Rivabene, in Scoti*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allfrey, p. 297, § 26).

<sup>62</sup> Per questa data si veda C. Eickorn, *Petrus Sutton* (?), *O.F.M., Quodlibeta*, «Franciscan Studies», 29 (1963), p. 70.

<sup>63a</sup> L'identificazione di «P. de Ang.» con Pietro Sutton, già avanzata da Choréac, è sempre rimasta incerta e soprattutto drammaticamente problematica. William Duns (Carmineus Franciscanus «Quodlibeta» *agiter Scoti*, in Schawel, *Richardus Quodlibeta in the Middle Ages* cit., pp. 570-571) e Martin Pickave (*The*





*voluntatem fini ultimo fine sibi ostense a ratione*, espone l'opinione di Scot secondo la quale il fine ultimo è voluto congiuntamente in qualunque modo sia conosciuto per poi concludere che, benché questa opinione sia molto probabile, essa non è tuttavia accettabile perché la volontà, così come rifiuta necessariamente il male, altrettanto necessariamente vuole il bene<sup>67</sup>. Sostenendo così una teoria del tutto estranea alle idee di base del volontarismo scotiano, Altwick difende dunque la necessità della fruizione non solo *in patria* ma anche *in via*, allontanandosi così dalle posizioni moderate e in una certa misura ambigue proprie dell'ambiente parigino – si pensi a Ugo di Novocastro e a Giovanni di Bassoles – ma anche dalle opinioni che in quegli anni iniziano a diffondersi fra i teologi francescani inglesi.

Nonostante l'apparente coincidenza fra le rispettive soluzioni generali, la dottrina di Altwick non è una ripetizione di quella di Enrico di Gand, che aveva appunto sostenuto la necessità della fruizione in ogni stato umano, ma è una dottrina originale che riesce a coniugare la posizione moderatamente contingentista ormai diffusa con una struttura di base necessarista. In altre parole, Altwick ritiene che la volontà umana, per quel che le compete, vuole sempre con necessità il bene perfetto, che per l'assenza di ogni elemento di malvagità attira la volontà soddisfaccendo del tutto la sua intrinseca propensione al benessere – ed è proprio qui che il discepolo si allontana dal maestro, il quale aveva spiegato che l'inclinazione al bene della volontà non è una virtù attiva che possa muovere la potenza, ma solo una disposizione passiva ad accogliere la perfezione della potenza<sup>70</sup>.

Altwick spiega però che questa tendenza naturale, di per sé necessaria, produce l'atto dovuto solo quando sono date le condizioni che lo rendono possibile,

<sup>67</sup> «Licet hoc opinio sit multum probabilis, arguitur tamen sic contra eam, et primo contra primam intentionem, voluntas necessario respicit malum, igitur necessario vult bonum» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. G. Allfrey, in *Op.*, *È necessario amare Dio? Una questione medievale di Guglielmo Enrico Reims*, Pubblicazioni dell'Università di Trieste, Trieste 1993, pp. 87-126, p. 118, § 27).

<sup>68</sup> «Dico igitur ad questionem quod, quocumque trium modorum perfectionem orientatur oblectum fruibile, vel hoc in generali et obscure, vel in particulari et clare, voluntas necessario fruatur» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Allfrey, pp. 121-122, § 53).

<sup>69</sup> A differenza di Enrico di Gand, Altwick non ritiene però che l'azione della volontà verso il bene sia naturale perché accetti la lezione scolastica dell'opposizione metafisica fra potenze materiali e potenze intellettuali: «[...] dico quod diversi modi agentis formales arguunt diversas potentias, non autem materiales, nec autem agente contingit et necessario sunt modi formales, agere vero per modo naturale et per modo liberatis sunt diversi modi formales» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Allfrey, p. 128, § 63).

<sup>70</sup> «Dico quod voluntas naturalis, ut sic, non est voluntas, neque potentia, sed tantum dicitur inclinatio potentiae ad recipientem perfectionem, non ad operandum [...] unde naturalis voluntas non tenet, sed est ipse beatitudo, qua voluntas absoluta tenet, et hoc potest ad recipientem» (GUILIAMS DE ALTWICK, *Opera exegetica*, III, dist. 17, q. un., ed. Wadding, VII, p. 380, § 9).

e in particolare la perfetta conoscenza dell'oggetto da parte dell'intelletto, ma una tale conoscenza non è possibile nel nostro stato presente, in cui l'attività razionale è ostacolata dagli appetiti sensibili che consegnano all'unione con il corpo<sup>71</sup>. Non si tratta perciò di una necessità assoluta che possa essere contrastata solamente da qualcosa che ne vinta la natura, come è il caso della pietra che, quando cade, può essere fermata solo da un sostegno che freni la sua tendenza verso il basso, e che per questo è un ostacolo in senso proprio<sup>72</sup>. Si tratta, invece, della necessaria condizionata di un principio che agisce necessariamente presupponendo però l'azione di un altro agente. Nel caso della volontà la premessa che ne condiziona la necessità è l'azione dell'intelletto che deve presentarle l'oggetto di cui fruire. La mancata conoscenza dell'oggetto beatifico, tuttavia, non è un ostacolo in senso proprio, perché non si tratta di un vincolo che superata la tendenza della volontà, ma solo di un impedimento che ne contrasta l'esplicitazione<sup>73</sup> – tanto più che l'atto intellettuale è normalmente in potere della volontà, tranne quando le immagini sensibili interferiscono con i suoi ordini, impedendo così la continua contemplazione intellettuale del fine<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> «[...] quantum est ex parte voluntatis equae intense et equaliter fructur et omne perfectae obedientiae et non sunt aliquid imperfectionis, sed magis non equaliter obedientur et magis sunt ex causa imperfectionis et distinctio, infirmitas et laetitudinis. Sic inclinatio appetitus sensitivi ordinatur ad alia causa inclinationem magis habet donum est in hoc corpore quod agitur animam quantum intentionem vel inclinationem appetitus irrationalis» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Allfrey, p. 126, § 70).

<sup>72</sup> Per la volontà l'ostacolo in senso proprio è rappresentabile dalla sua stessa malvagità, che può dirsi ineliminabile: si veda il testo nella nota seguente.

<sup>73</sup> «[...] necessitas est duplex, scilicet absoluta et conditionata, in et agens necessarium est duplex, et dico agens necessarium necessitate absoluta quod non potest impediri in actionem suam nisi per aliquid virtutis naturam suam; agens vero necessarium est conditionata, dico quod agens presupponendo aliquid vel actionem alterius. Dico igitur quod magis et in fieri et in alioquin magis sit voluntas veli fieri ut voluntas necessarium, igitur intellectus necessario intelligitur semper ultimam finem, et per se primo modo, non secundo, precipue quanto actio alterius est in potestate sua sicut in proposito actio intellectus presupposita est in potestate voluntatis. Ad prohibitionem dico quod grave necessitatur primo modo, unde non est simile, [...] dico quod est duplex impedimentum, scilicet proprie distinctio, quod vincit virtutem activam agentis, sicut calumpnia vincit virtutem gravis quod decessum, et large licetum in quantum scilicet est aliquid presuppositum ad aliquid, cuius cessatio posita non potest aliquid eveniri, non tamen vincere eius virtutem. Primo modo verum est, unde quando est tanta frustatio in voluntate quod aliquid virtutem eius la quod non potest tendere in finem, voluntas remouet istam et potest, si non sit aliquid impedimentum, secundo modo non, et precipue quando cessatio talis posita est in potestate sua, sed isto modo est in proposito» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Allfrey, pp. 123-124, §§ 59-61).

<sup>74</sup> «Aliter potest ad hoc dicere, concessa ratione, quod minor (si veda il sillogismo a cui si fa riferimento nel testo della nota precedente) ut videtur non est vera quia non videtur esse in potestate voluntatis tenere intellectum semper in consideratione finis, immo exprimitur quod non potest tenere per unam finem in eam in consideratione unius conclusionis, et casuum huius assignat Augustinus, *De libero arbitrio*, c. 5, quod non est in potestate nostra quibus visis tanguntur. Secundum enim quod planctum fuit non intellexit, natura est finis intellectiva, nec est in potestate voluntatis quod sensibile necesse intellexit» (GUILIAMS DE ALTWICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Allfrey, p. 124, § 63).

In base a queste premesse, di fatto solamente la fruizione *in patria* è operativamente necessaria, e di conseguenza gli argomenti che Alnwick sviluppa a sostegno della propria posizione trattano soltanto il caso particolare dell'azione del beato nei confronti dell'essenza divina. Schematicamente, si possono riportare in questo modo: i) colui che vede l'essenza divina la giudica sommanente *volente*, perciò se non la volesse peccerebbe, in contraddizione con il suo stato di beato<sup>75</sup>; ii) se il beato potesse non fruire di Dio, non sarebbe certo della beatitudine, quando invece tale certezza ne è parte integrante<sup>76</sup>; iii) Dio, che ha ogni caratteristica di bene, altra la volontà secondo la sua naturale inclinazione, e perciò non può non essere voluto<sup>77</sup>; iv) la volontà conviene a Dio e all'uomo universalmente; dunque, se la perfezione della libertà comportasse poter agire sempre liberata non implica la contingenza<sup>78</sup>; v) la volontà può rifiutare solo il male e volere solo il bene; ma l'essenza divina non ha alcuna caratteristica malvagia, per cui chi la vede la deve volere necessariamente<sup>79</sup>.

Per quanto innovativa, la dottrina di Alnwick si è in ogni caso formata nel vivace ambiente della capitale francese di cui Bassoles ci ha descritto le dispute; non deve perciò stupire che dei cinque argomenti principali avanzati a sostegno della propria tesi tre siano notevolmente simili a quelli esposti proprio da Bas-

<sup>75</sup> «Alio aliter ergo ad principale sic: quicunque videt aliquid summe diligibile, et a se summe debere, dicit: si non digni peccet, quia dimittit illud ad quod videt, se tenet: sed vilis divinam essentiam videt: cum summe diligibilem et ubi ea debere summe dicit: igitur non potest non diligere nisi: i) q. 1, ed. Albinus, p. 120, § 409.

<sup>76</sup> «Preterea, secundum Augustinum, unigena pars beatitudinis est certitudo continuationis. Sed si voluntas licet possit non frui, multas beatas possit esse certus de sua beatitudine, cum non sit necessaria una contingens non est determinata veritas. Igitur non est peccare beatitas» (COLUMBUS DE ALNICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Albinus, p. 120, § 411).

<sup>77</sup> «Preterea, voluntas aliter ad fructum quantum ad illa est, necessario fruere. Sed videtur omnis ratio boni. Ergo. Major potest esse opposita: si enim non potest frui, vel potest non frui, potest ad fructum aliter et per consequens non est tantum aliter quantum ad illa» (COLUMBUS DE ALNICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Albinus, p. 120, §§ 42-43).

<sup>78</sup> «Preterea, voluntas, ut dicit perfectionem simpliciter, eque convenit Deo et creaturis, et secundum hanc divinam potest in omnia contingere, et per consequens sit posse in omnia contingere, igitur voluntas potest contingere, secundum esse, quod non est de perfectione libertatis posse in opposita» (COLUMBUS DE ALNICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Albinus, p. 120, § 414).

<sup>79</sup> «Preterea, Augustinus, *De civitate dei*, dicit: tantum talium quia sancti non possunt peccare sicut voluntas non potest velle nisi sub ratione boni, haec ne requirit nisi sub ratione mali. Sed videtur divinam potestatem nihil nisi velle illi, ergo. Unde dicit sic: beati angeli tantum sunt electi et videtur divinam potestatem, et libere non possunt avertere se ad aliud ad dependentiam, nec peccare» (COLUMBUS DE ALNICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Albinus, p. 120, § 45).

soles nella sua lunga questione – il primo argomento sulla peccabilità del beato<sup>80</sup>, il secondo argomento sulla certezza della beatitudine<sup>81</sup> e il quarto argomento sull'invocabilità della volontà<sup>82</sup>. Non si tratta certamente di citazioni, perché l'esposizione di Alnwick è più ampia e di conseguenza diversa sia nella lettera sia nel andamento; è difficile, tuttavia, non imputare al comune *entourage* minoritario francese la confusione di queste argomentazioni, in particolare quelle riguardanti la capacità di peccare del beato e la perpetuità della beatitudine, che paiono essere il risultato della disamina teologica della dottrina scozziana ad opera dei confratelli parigini. Dunque le discussioni testimoniate dalla questione di Bassoles, e gli stessi dubbi di Ugo di Novocastro e dello stesso Bassoles, ora si risolvono in una presa di posizione fermamente contraria alla dottrina del Scoto, e proprio per opera di chi gli era stato segretario ed allievo.

Durante la reggenza oxoniense Alnwick sviluppa a revisione il proprio *Commento*, ma non per questo le sue ragioni si avvicinano alla caratteristica linea argomentativa sviluppata ad Oxford negli anni precedenti al suo arrivo – e cioè che la volontà vuole con necessità l'essenza divina perché non ha motivo per volere altro. Al contrario, Alnwick ritiene che l'assenza di ogni caratteristica malvagia non rappresenti solamente un *defectus cur* compatibile con la contingenza – per citare i testi inglesi prima esaminati<sup>83</sup> –, ma una vera impossibilità per il beato, che ne è necessariamente altruito. E invece rilevabile quanto meno una convergenza di opinioni nella soluzione che Alnwick propone ad una delle più discusse argomentazioni di Scoto, quella – già presa in considerazione da Conington e dall'autore della *Collatio* 21 – dell'impossibilità da parte di una potenza che agisce per soli motivi intrinseci di passare dalla contingenza *in via* alla necessità *in patria*. In realtà Alnwick non avrebbe bisogno di affrontare l'argomento scottiano, dato che egli ritiene che, a meno di ostacoli esterni, ogni azione della volontà nei confronti del fine ultimo sia sempre necessaria, e che perciò non abbia luogo alcun cambiamento di modalità: come egli stesso precisa, il ragionamento di Scoto «suppone il falso, cioè che la volontà possa non prediligere il fine ultimo presentato in generale»<sup>84</sup>.

<sup>80</sup> «Tunc quia voluntas summe visione Dei in intellectu posset peccare si posset non velle et sic esse miser» (BASSOLES DE BASSOLES, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 43b).

<sup>81</sup> «Tunc quia non esset aliter assignare causam continuationis de beatitudine ex qua voluntas posset non frui» (BASSOLES DE BASSOLES, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 43b).

<sup>82</sup> «Tunc quia voluntas creata est tantum cum voluntate iusticia secundum aliter ardeat, ergo nulli aliquid necessario sicut illa, hoc non videtur sicut Deus dicit: visus etc., quare etc. Dicunt aliqui plus quod Deus non posset oppositum scilicet quod ardeat visione voluntas non fructu» (BASSOLES DE BASSOLES, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, f. 43b).

<sup>83</sup> «Ad responsionem [...] dicitur primo, quod supponit falsum, et quod esset pro beatitudine, scilicet quod voluntas, videtur ultimo fine in generali vel in particulari, potest non frui in illud» (COLUMBUS DE ALNICK, *In Sen.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Albinus, p. 126, § 75).

Ciò nonostante Alnwick spiega come questo cambiamento possa operativamente avvenire, chiarendo che l'insorgere della *nova necessitas* così perentoriamente escluso da Scoto è invece possibile anche in assenza di un mutamento sostanziale della potenza: è infatti sufficiente che muti il rapporto fra l'oggetto e la potenza, così come succede nel caso del combustibile prima bagnato e poi asciutto o, meglio, prima distante e poi vicino al fuoco. Nel caso del fine ultimo, questo nuovo rapporto deriva dalla maggiore chiarezza con cui è presentato l'oggetto, che di conseguenza attira maggiormente la volontà<sup>84</sup>, superando così le distinzioni sensibili. Come si vede, si tratta di una soluzione assai simile a quella proposta dall'autore della *Collatio* 21, e che, collegandosi poi con le discussioni sulla conoscenza astrattiva e intuitiva menzionate anch'esse da Scoto, negli anni a venire avrà molto seguito fra gli scolasti medievali, come ad esempio Guglielmo di Ralstone.

I termini specifici delle teorie epistemologiche del periodo vengono introdotti per opera dell'altro teologo francescano precedentemente citato, Pietro Aureolo. Il suo *Commento alle Sentenze*, composto a Parigi fra il 1316 e il 1318<sup>85</sup>, si diffonde rapidamente anche oltre Manica, dove è noto già nel 1318, un paio d'anni dopo il commentario di Alnwick.

Aureolo prende consapevolmente le distanze dai dibattiti francescani del periodo quando afferma che «la difficoltà che oggi si ha riguardo alla definizione formale della libertà nasce da questo errore, che si pensa che essere liberi e avere potere sulle proprie azioni siano la stessa cosa»<sup>86</sup>. Il teologo francese analizza poi i modi degli atti volontari e naturali per concludere che sia gli uni sia gli altri possono essere a volte necessari, a volte contingenti: non c'è una regolarità della causazione naturale che non ammetta eccezioni, come è esemplato dal fatto che «a volte i vecchi non incanutiscono»<sup>87</sup>, né c'è un controllo delle proprie

azioni da parte degli agenti volontari che escluda ogni forma di necessità, come è evidente in Dio, che si ama nel modo più libero possibile, e tuttavia immutabilmente<sup>88</sup>. Bisogna quindi abbandonare ogni rigida connessione fra le modalità dell'azione e le caratteristiche del principio.

In realtà, questa conclusione non è particolarmente rivoluzionaria: non solo nessun teologo dell'epoca aveva mai sostenuto che la libertà implicasse immediatamente la possibilità di scelta dato che – quanto meno in Dio dove è più perfetta – essa è commessa alla necessità assoluta, ma alcuni di essi, come Enrico di Gand, l'avevano esplicitamente escluso<sup>89</sup>. La nuova prospettiva di Aureolo consiste dunque non tanto nel limitare la connessione fra contingenza e libertà a casi specifici – operazione che, se pur in maniera diversa, era stata compiuta anche da Scoto –, quanto nell'abbandonare questa linea di indagine per un'altra a suo parere più proficua, basata sulla separazione nel comportamento umano dell'aspetto potestativo dall'aspetto affettivo. Dato altrimenti: se il dominio sui propri atti non è la caratteristica costitutiva dell'essere liberi, allora questa caratteristica andrà cercata altrove, con un procedimento di indagine empirica tipico di Aureolo che prende avvio dall'indagine fenomenologica dell'atto libero: «Chiunque venga interrogato sul motivo di un'azione, risponderà perché così mi piace. Se lo si interroga sul perché così gli piaccia, risponderà ancora perché mi piace, come se fosse evidente che il piacere è in suo potere e non necessita di alcuna causa». Dunque, l'unico imprescindibile elemento distintivo che accomuna ogni azione libera è il piacere provato dall'agente nel compierla. La volontà è allora costitutivamente libera perché è una potenza che produce sempre atti dettati dal compiacimento<sup>90</sup>. Questa nuova concezione della libertà si

<sup>84</sup> «Non est idem liberum et dominativum actus, aliquando Patet et Filius non sicutem libere, cum non possit dominative suspendere actum spiritalium; nec etiam Deus libere se amare» (Petrus Aureolus, *In 1<sup>a</sup> Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buryant, p. 451, § 120).

<sup>85</sup> «[...] de ratione libertatis simpliciter non est posse velle et non velle, ut dicitur aliqui de contraria opinione, sed differentiter solum et quasi eligibiliter velle» (Henricus de Gandavo, *Summa questionum ordinatarum*, n. 47, q. 5, ed. Badius, I, 239, 2).

<sup>86</sup> «[...] formalis ratio libertatis consistit in potentia ex actu complementari et deliberativo. Actus enim complementari est formalius liberi potentia autem, que quidquid agit agit ex complementari, dicitur liberum; nec aliquid aliud exigitur ad rationem libertatis. Et quod hoc sit verum, potest multipliciter declarari. Libertas enim dicitur quod est gratia sui [...] Sed volus actus complementari est gratia sui, quod patet, quia ultimo relictore pro causa omnia actus, interrogatus enim unquamque de quovis opere cur sit agit, respondit quia placet mihi. Utentis autem interrogatus quare placet, respondit quia placet, ac si sit per se motum quod placere est sui gratia, nec oportet quod habent aliam causam. Nullus autem alius actus videtur esse gratia sui. Ergo solus actus complementari est liber formalius» (Petrus Aureolus, *In 1<sup>a</sup> Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buryant, pp. 449-450, § 118). Aureolo spiega però che «Remota enim contingentia potestatis circa actum, utque quia non possit actum suspendere, nullus remanet libertas ad aditum complementari, ut patet quia Deus liberrime diligit se, quia complementari quantum immutabiliter et Spiritus Sanctus emanat liberrime quia per modum complementari, quantum emanet necessitate nature. Patet autem contingentia et remota complementari, nullo modo est ibi libertas, ut patet in operatione naturali».

<sup>87</sup> «[...] contredicitur quod ibi sit nova necessitas, non tamen propter aliquod novum initiumsecum absolute, nec hoc oportet, sed propter novam habitudinem potentie ad obiectum; nam ex nova habitudine necessaria creatur nova necessitas agendi, sicut patet de calculativo et aliquo calculabili prius humilitate et postea sicco vel prius distante et postea appropinquato. Talem autem habitudinem creatur ex hoc quod obiectum, prius obscure visum, postea videtur clare, et per consequens magis ostenditur, et ha voluntas magis afflictor «quanto» prius. Tamen est habitudo ista in obiecto quantum in voluntate, licet tenent secundum rationem, quia non est in essentia secundum se, sed in comparatione ad potentiam» (GUILIAMS DE ALNICKA, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 1, ed. Alliney, p. 127, § 77).

<sup>88</sup> «Per la delazione si veda FINEKAMP, *The «Sentences» Commentary*, cit., p. 82.

<sup>89</sup> «[...] ex hoc descriptione oritur difficultas, que habetur habere circa formalium rationem libertatis, quia patet homines quod idem sit esse liberum et habere dominium sui actus» (Petrus Aureolus, *Scriptum in 1<sup>a</sup> Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. E.M. Buryant, *The Franciscan Institute, St. Bonaventure* (N.Y.) 1952, p. 451, § 120).

<sup>90</sup> «Actum etiam est eadem potentia, et tamen movetur contingenter et non et movetur necessarii et immutabiliter, sicut patet quod sacros aliquando non commensa» (Petrus Aureolus, *In 1<sup>a</sup> Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buryant, p. 449, § 108).

colloca in maniera originale nel panorama dottrinale dell'epoca, ed implica anche alcune conseguenze relativamente sorprendenti, come il fatto che lo stesso appetito sensitivo sia in qualche misura libero, e di conseguenza risulino liberi e gli animali.<sup>91</sup>

Riguardo alla questione che in quegli anni eccende i dibattiti scolastici, Aureolo assume la posizione maggiormente condivisa: la frizione è contingente in ma del suo autore, le motivazioni di questa posizione sono distanti da quelle addotte dai teologi inglesi (il *defectus curi*), e semmai più vicine ad alcune suggestioni presenti nella questione di Bassoles. L'assunto di base è che ogni bene attira in una certa misura l'anore e il piacere della volontà<sup>92</sup>, tanto che questa non può allontanarsene se non a ragione di un bene in cui compiacersi maggiormente<sup>93</sup>. La volontà, però, non desidera necessariamente il bene sommo come scio di un essere intenzionale che rappresenta solo potenzialmente la sua realizzazione nell'individuale concreto – cioè Dio. Data la superiorità dell'individuo rispetto al concetto, questa potenzialità implica una mancanza di bene e di perfezione, e per questo motivo la volontà non desidera necessariamente il bene così concepito<sup>94</sup>. Quanto Dio è colto intuitivamente in patria, invece, la vo-

luntas, in quibus est contingentia alioque libertate. Ego ratio libertatis consistit in complectentia. (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, pp. 450-451, § 117).

<sup>91</sup> «[...] sine dubio verum est, quod puri et absoluti voluntarii et spontaneum participati, et per consequens libertatem, sicut expressit etiam Philosophus III *Editorum*. Electio autem et dominatio actuum non participat, pro eo quod non habent actum in peccate sua. Non est idem liberum et dominatum actus, alioquin pater et filius non operantur libere, cum non possint dominante suspendere actum spirituum; nec etiam Deus libere se amaret». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 451, § 120).

<sup>92</sup> «[...] fine ultimo quolibetque etiam intuitum notitiam apprehensa, voluntas non de necessitate elicit actum complectente aut desiderati respectu illius». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 451, § 120).

<sup>93</sup> «[...] aliquid ratio bonitatis, finita tamen, inducit in voluntate aliquem gradum difficultatis in ut non possit voluntas sine difficultate aliquo resistere». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 451, § 123).

<sup>94</sup> «[...] voluntas non potest a bono aliquo resistere, nisi ratione alieius in quo amplius complectitur». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 451, § 123).

<sup>95</sup> «Alid nungue non necessario voluntas desiderat, aut nec in illa necessario delectatur, in quo depari quod non necessario complectitur. Sed bonum tantum apprehensum in universali habet in sui appetitione delectationem boni et rationem alieius mali. Universale enim est in potentia, et ideo in appetitione appetitio, capitur sub quodam imperfectione. Unde in esse cogitio est imperfectio, quia potest obscurum, non statim, non quatenus, que omnia includunt rationem alieius defecti et mali. Ergo non apparet quidem sic conceptum necessitatem voluntatem ad complectendum in se et delectandam intendendum». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 451, § 130).

lontà è attratta da un bene infinito realmente esistente. Ora, lo sforzo per resistere all'attrazione di ogni bene particolare è commisurato al grado del bene stesso, così che maggiore è il bene, maggiore è la difficoltà della volontà ad opporsi. Ma se il bene è infinito, non basterà neppure uno sforzo infinito per resistere, dato che la resistenza non deve solo eguagliare la forza attrattiva, bensì esserle superiore, ma l'infinito non ha gradi<sup>96</sup>. Dunque, in questo caso la volontà umana raggiunge quella necessità che, a differenza della contingenza, è una perfezione assoluta<sup>97</sup>.

Per il tentativo di ricostruzione qui operato è interessante osservare alcune ulteriori caratteristiche del pensiero di Aureolo che lo pongono più strettamente in contatto con le discussioni parigine del suo tempo. Si è detto come uno dei nuovi argomenti giocati contro Scotto fosse quello dell'impeccabilità del beato e della perpetuità della beatitudine; anche Aureolo prende avvio da questa preoccupazione teologica per affermare che è proprio per garantire la stessa beatitudine che bisogna ammettere l'impeccabilità di peccare del beato, dato che la sicurezza della durata è una parte essenziale della felicità commessa allo stato beatifico<sup>98</sup>. Aureolo analizza questo aspetto notando che la volontà del beato, dopo la confermazione divina, non può più peccare: ma questo passaggio dalla peccabilità all'impeccabilità non deriva dall'abito della carità, perché esso non è una caratteristica esclusiva del beato ma può essere eccezionalmente ottenuto anche in noi, né dall'azione della volontà divina, perché in questo caso la volontà della creatura subirebbe una violenza. È dunque il rapporto fra la potenza e l'oggetto che rende impeccabile il beato<sup>99</sup>, dato che nessuna potenza è dotata di una

<sup>96</sup> «[...] omnis motiva ratio, que in aliquo gradu existens, inducit difficultatem resistendi a seipsa in voluntate, in gradu infinito existens inducit resistendi impossibilitatem. Contra enim quod voluntas, quanto cum minori difficultate movetur, tanto movetur cum minori comatu. Comatus autem voluntatis finis est. Restat igitur ut, si ab aliquo ratione finita voluntas resistere non possit sine difficultate in comatu ad oppositum, quod tantum intenditur comatus quantum intenditur illa ratio, et per consequens, si sua infinita, necesse est quod voluntas delectans resistere ab ea, resistat cum infinito comatu, immo nec potest resistere, quia virtus resistens habet excedere difficultatem et vincere eam. Inductus autem comatus non excederet infinitum difficultatem, et per consequens, non vinceret eam, quia infinito non est finis. Sed ratio bonitatis, in gradu finito existens, inducit in voluntate difficultatem a se resistendi». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 453, § 122).

<sup>97</sup> «Necessitas enim et contingentia sic opponuntur, quod necessitas est perfectio simpliciter, contingentia vero non». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, p. 456, § 129).

<sup>98</sup> «[...] qui voluntati attribuitur hoc privilegium, quod ipse Deus possit suspendere dilectionis actum [...] ut sublevari eius delectans qui est peccabilissimus [...] Nec etiam potest attribui ut sublevari defectus eius qui est peccabilissimus [...] quia si peccabilitas et mobilitas se veritatis in malum est inseparabile a voluntate intellectuali causa, non est copax status beatitatis et felicitatis, cum de ratione locatilis status sit immobilitatis et perpetuitatis in eo». (Petrus Avicenna, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Buyaert, pp. 456-457, § 129).

<sup>99</sup> «[...] relinquatur quod confirmatio ista provogatur ex ea conditione pendente in ordine ad obiectum, vel ex conditione habens quendammodo alligantiam ad ipsam. Non potest autem poni quod sit ex conditione habens, quia certius forte in eodem gradu potest esse in viatore et comprehensore [...]». (Unite et Fran-

necessità o di una contingenza assoluta, ma solo in relazione agli oggetti verso cui agiscono.

Come si può notare, si tratta di una soluzione che si è già visto sostenuta dall'autore delle *Collationes oxonienses*: in questo periodo in cui le novità scolastiche vengono valutate criticamente accade spesso che elementi dottrinali facciano la loro comparsa in teorie anche diverse fra loro, come è qui il caso. A differenza dell'autore delle *Collationes*, infatti, Aureolo indica alla speculazione del suo tempo una direzione diversa, non più centrata sulle distinzioni formali fra i vari aspetti metafisici delle potenze, ma su una più diretta presa empirica sul reale.

### 7. La reazione scoista a Oxford: Giovanni di Reading

A dieci anni dalla morte di Scotio nessun teologo francese o inglese sembra dunque aver difeso le posizioni autenticamente scoiote. Le dottrine elaborate in questo periodo oscillano fra diverse forme di prudenti revisioni del volontarismo del secolo precedente: dalla sostanziale ripetizione della posizione di Enrico di Gand effettuata da Cowton alle diverse declinazioni della nuova posizione che – accogliendo almeno parzialmente gli esiti della riflessione scoista – limita la necessità della fruizione al solo bene operata da Conington e dall'autore delle *Collationes* fino alla più originale dottrina di Alnwick, che riesce a conciliare in modo nuovo la necessità e la contingenza nella fruizione *in via*. A complicare ulteriormente il panorama dottrinale dell'isola interviene nel dibattito anche Pietro Aureolo che, pur difendendo una posizione sufficientemente differente – «contingenza *in via*, necessità *in patria*», – reimpasta tuttavia la questione con l'impiego di materiali concettuali del tutto nuovi.

Non possono di conseguenza stupire le notevoli dimensioni della questione dedicata alla difesa della contingenza della fruizione *in via* come *in patria* inserita nel *Commento alle Sentenze* di Giovanni di Reading. Incoltiti e sentenziali gli altri a Oxford intorno al 1316-1317 e primo teologo francese a sostenere in Inghilterra la posizione di Scotio. Nella difesa della dottrina del Maestro, Reading tratta brevemente anche le posizioni dottrinali legate alla tradizione gandiana che ammettono la necessità della fruizione in ogni caso, rappresentate sia da Ro-

bus Inderti equalem habuim caritatis post triplum, cum habito quam habebat in capti. Cum igitur in via non sit conditio voluntatis, apparet quod non est ex habitu. Responditur ergo quod si ex presentia obiecti» (Petrus Aureolus, *In Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 453, § 129).

«[...] nulli enim potest inest necessitas nisi contingens absolute, sed in ordine ad diversa obiecta in et materiam super quos transit [...] et ideo voluntas respectu aliquorum obiectorum potest regere contingenter respectu alicuius bonitatis non» (Petrus Aureolus, *In Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 456 § 129).

berto Cowton sia da Riccardo Drayton, che fa più modernamente uso del nuovo linguaggio concettuale inaugurato da Riccardo di Conington. Tuttavia, il teologo inglese concentra la sua attenzione quasi esclusivamente sul commentario di Pietro Aureolo, che si sta diffondendo nell'isola proprio nel periodo della composizione e della rielaborazione del *Commento* readingiano, che è per altro soggetto a revisioni per più di un quinquennio<sup>101</sup>.

I motivi di questa scelta sono del tutto comprensibili: in primo luogo Aureolo è un teologo che, a differenza di altri, non rifiuta solamente le conclusioni più estreme, ma lo stesso apparato concettuale di Scotio, ponendo così il proprio come un pensiero del tutto alternativo a quello scoioteo. Inoltre, in *I Sent.*, d. 1, sect. 8 Aureolo sottopone ad una critica puntuale la dottrina di Scotio analizzandone meticolosamente una delle questioni al tempo considerate più rappresentative del suo pensiero (*Ord.*, I, d. 1, p. 2, q. 2) e individuando nel testo dello scozzese ben tredici argomenti che egli giudica errativi. Si tratta, in altre parole, di un attacco in grande stile che va ben oltre gli atteggiamenti sicuramente critici, ma senz'altro più cauti degli altri teologi, una sfida alla quale Reading non può quindi sottrarsi.

Se queste osservazioni possono spiegare a sufficienza la centralità della polemica con Aureolo nella questione di Reading, resta tuttavia in qualche misura sorprendente il fatto che il teologo inglese non prenda in considerazione la posizione di Guglielmo di Alnwick, appena giunto da Parigi per ricoprire la carica di *magister regens*. Certo Reading non poteva ignorare la presenza nella città universitaria inglese, come è per altro provato dalle vivaci polemiche fra i due francescani sul tema dello statuto scientifico della teologia<sup>102</sup>, e perciò verosimile che la grande varietà di avversari abbia consigliato il teologo inglese di

<sup>101</sup> Per i problemi legati alla cronologia assoluta e relativa del commentario readingiano si veda Allmyr, *Pro Scotio e Ockham* cit., pp. 275-276.

<sup>102</sup> I passi citati da Reading sono i seguenti: Petrus Aureolus, *Scriptum tur 1 Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 446, § 101 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 313 § 306); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, pp. 446-447, § 102 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, pp. 318-319, § 110); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 447, § 103 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 321, § 110); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 447, § 104 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 320, § 111); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 447, § 105 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 323, § 123); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 447, § 106 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 324, § 130); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 448, § 108 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, pp. 325-326, § 148); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 448, § 109 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 328, § 163); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 448, § 110 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 328, § 165); dist. 1, sect. 8, ed. Beyerle, p. 448, § 111 (citato in *Avances de Richard*, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyr, p. 328, § 165). Le repliche di Reading seguono immediatamente ciascun argomento.

<sup>103</sup> Si veda J. Penning, *Teologia come scienza prima secondo Giovanni di Reading*, *Acta Clarae Aquas, Gandavertina* 1996, p. 23\* e pp. 44\* 45\*.

concentrarsi sulle personalità al momento più rappresentative dell'ambiente universitario oxoniense – come Cowton, Dryton e Sutton – o più pericolose dal punto di vista dottrinale – come Aureolo – senza disperdersi in polemiche con giovani teologi meno influenti di Cowton e meno originali di Aureolo. Questa ipotesi spiegherebbe anche il limitato impatto sul testo di Reading delle contemporanee, e a lui ben note, teorie occamiane – ma di questo si parlerà poi.

In ogni caso, la questione di Reading è molto importante per ricostruire le tappe della ricezione del pensiero di Scotio in Inghilterra, e per questo conviene soffermarsi adeguatamente sulla sua analisi. La polemica Scotio-Aureolo-Reading è giocata con acribia testuale; se Aureolo aveva attaccato tredici passi della questione di Scotio, Reading prende a sua volta in esame dieci delle argomentazioni critiche di Aureolo per controbuttarle in difesa del Maestro. Siamo così di fronte al primo esplicito dibattito sulla saldezza degli stessi fondamenti dottrinali del pensiero di Scotio, messi in discussione da Aureolo in base alla sua concezione fondamentalmente antimetafisica delle potenze attive alla quale si è già accennato. Ma quali sono le critiche mosse da Aureolo a Scotio?

Nella sostanza, esse si concentrano su alcuni aspetti ben precisi del pensiero di Scotio, in particolare sulla rigida connessione fra potenza e modalità intrinseca del suo agire. Come si è già visto, Aureolo rifiuta tale connessione: se la volontà è libera in quanto agisce sempre con spontaneità e piacere, ciò non implica sempre la contingenza della sua azione. In realtà, questa affermazione non è affatto in opposizione a quanto Scotio aveva sostenuto, e cioè che i modi intrinseci di una potenza sono immutabili, ma i modi con i quali l'azione si compie possono variare. Scotio aveva apertamente ammesso che i modi successivi, cioè la necessità e la contingenza dell'atto, possono mutare in funzione di oggetti speciali, riferendosi in primo luogo all'oggetto infinito voluto dal soggetto infinito – ovvero all'attività *ad intra* di Dio<sup>144</sup>, ma alludendo, nella q. 16 del suo *Quodlibet*, anche agli eventi naturali. Ciò che oppone Aureolo a Scotio non è dunque la possibilità di mutamento del modo in cui l'atto viene esercitato, ma il fatto che la diversa conoscenza dell'oggetto possa mutare la modalità dell'azione anche nel caso della volontà umana: nel passaggio dallo *status vitae* allo *status patriae*. Ancora una volta – così come era accaduto con gli stessi allievi del teologo scozzese che si erano allontanati dal Maestro<sup>145</sup> – la posta più o meno consensualmente in gioco è il fondamento ontologico-metafisico della questione, ovvero la connessione fra i modi dell'essere (finito/infinito) e il modo di agire (delle potenze attive (contingente/necessario).

Tuttavia, i testi dove Scotio afferma l'inesinguibile contingenza della volontà creata non permettono sempre di cogliere le motivazioni di metafisica ontologica che la fondano, e insistono piuttosto sui motivi particolari per cui la volontà non può assumere la *novae necessitas* di cui abbiamo già parlato. In più, non sem-

pre egli usa i termini nelle precise accezioni da lui stesso stabilite, dando così l'impressione al lettore che «libertà» e «contingenza» siano effettivamente sinonimi, quando sarebbe più corretto affermare che nel modo finito dell'ente esse si implicano a vicenda.

Sia per l'indubbia ambiguità di alcuni testi di Scotio, che avevamo tratto in errore alcuni dei suoi stessi discepoli, sia per un malcelato intento polemico, le principali accuse che Aureolo muove a Scotio si basano proprio su questo fondamentale: che «libertà» e «contingenza» siano termini sinonimi. Per questo, Aureolo trasmette impropriamente l'opinione di Scotio affermando che «una potenza ha un solo modo di agire, cioè o immutabile o contingente». Da qui è facile per Aureolo sviluppare un'argomentazione critica che prende in considerazione il diverso comportamento della volontà divina *ad intra* e *ad extra* e l'irregolarità degli effetti degli agenti naturali per concludere che «la contingenza e la necessità non modificano la potenza perché non le competono in modo assoluto, ma in rapporto agli oggetti», e dunque «non è inconveniente che la volontà agisca a volte con necessità a volte con contingenza»<sup>146</sup>.

Questa inesatta emendazione dei testi scottiani non è interessante solo come testimonianza dell'incomprensione con la quale spesso viene valutata la teoria della volontà di Scotio, ma anche per la risposta successivamente fornita da Reading. Invece di esporre la dinamica scottiana fra le due coppie di trascendenti disgiuntivi *necessitas/contingenza* e *natura/libertà*, Reading avalla l'interpretazione di Aureolo e la controbatte con una citazione, tratta dalla stessa questione scottiana contestata da Aureolo, per la quale «ogni potenza ha un solo modo di produrre l'azione, perché modi diversi implicano potenze diverse: dato allora che la volontà agisce liberamente verso le cose che sono ordinate al fine, in modo tale che può agire o non agire, agirà altrettanto liberamente anche nei confronti del fine»<sup>147</sup>. In questo modo Reading dà un lato cortonpe il passo scottiano – in cui il Maestro intendeva escludere la sola necessità naturale dalla mo-

<sup>144</sup> «Ultimo potentie est unus modus agendi, puta immutabiliter vel contingenter. Sed divina voluntas una est. Ergo si potest respectu creaturarum contingenter, et respectu sue finalitatis contingenter moveri, vel si necessario et immutabiliter respectu sui, eodem modo respectu creaturarum, cum appropinquat, non potest dici. Natura enim est eadem potentia, et tamen movetur contingenter et ratio movetur necessario et immutabiliter, sicut patet quod scilicet aliquando non concurrent. Oritur autem ista diversitas ex variabile materia. Ergo et secundum variabilem discretionem, non est inconveniens quod voluntas movetur contingenter necessario quod contingenter. Unde contingenter et necessitas non variat potentiam, et videtur, quia non inveniunt sibi absolute, sed in ordine ad discreta, sicut patet de intellectibus qui respectu personarum immutabiliter volunt finem, respectu conclusionum potest verum et falsum dicere contingenter (Thomas Aquinas, *In I Sent.*, dist. 1, sect. 8, ed. Baurman, p. 440, § 100).

<sup>145</sup> «[...] Ingentur "vultus potentie est unus modus efficientis actioni quia diversi modi operandi arguunt diversam potentiam, cum ergo libere voluntas fecerit in ea que sunt ad finem – ita quod potest fieri vel non fieri – ergo et libere sit fecerit in finem"» (Thomas de Rivo, *In Sent.*, l. dist. 1, q. 6, ed. Alliny, p. 325, § 145).

dabilità dell'atto volontario – inserendo l'inciso «in modo tale che può agire o non agire», assente nel testo originale<sup>106</sup>, dall'altro conferma come spesso frettolose semplificazioni – nelle quali Reading incorre anche altrove<sup>107</sup> – possano compromettere l'esatta comprensione della dottrina scottiana.

Nello sviluppo della questione, tuttavia, Reading chiarisce con sufficiente precisione il suo pensiero, che è in realtà coerente con le intenzioni del Maestro. Ad esempio, egli recupera correttamente l'idea scottiana di univocità quando considera che fra libertà creata e libertà divina non vi è un rapporto di unità reale, ma di univocità trascendentale che, come tale, non implica l'identità delle modalità operative, e rifiuta così la critica per cui, se la stessa libertà compete all'uomo e a Dio, essa non può comportare in un caso la contingenza e nell'altro la necessità<sup>108</sup>. Si tratta di un argomento del tutto coerente con il pensiero di Scotto, rafforzato dal passo subito successivo in cui il teologo inglese afferma in maniera più generale «che non appartiene all'essenza della libertà in assoluto poter volere o non volere; tuttavia, parlando della libertà creata, ciò non è vero»<sup>109</sup>. Se pur mai trattato per esteso, l'aspetto ontologico della dottrina del Maestro è accennato quando Reading sviluppa il concetto scottiano di perfezione assoluta. In questa occasione egli afferma che in base alla sua definizione formale la libertà è una perfezione assoluta, ma la limitazione in cui incorre nello stato creaturale implica un'imperfezione, quella appunto di poter sospendere l'atto verso qualunque oggetto, e dunque anche verso l'essenza divina<sup>110</sup>.

Qui Reading arriva al punto non è dal versante dell'oggetto che si valuta il modo di agire della volontà umana, come se bastasse un oggetto più altamente per

<sup>106</sup> *IOANNES DUNS SCOTUS, Ordinarium*, I, dist. 1, p. 2, q. 2, ed. Vat., II, p. 60, § 80.

<sup>107</sup> Ad esempio quando scrive che «quanto imprudat quod nulli potente inest contingit vel necessitas absoluta, sed in ordine ad diversa obiecta, propter istam» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, p. 362, § 383); più correttamente, le caratteristiche assolute e immutabili di una potenza sono natura o libertà.

<sup>108</sup> «[...] dico quod voluntas Dei et creatura non habent inlatam in re, quantum habent univocitatem in conceptu; et ex hoc non sequitur idem modis volendi illa que volunt, quia Deus immutabiliter vult quicquid vult, voluntas nostra non; eodem modo in proposito» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, p. 341, § 216).

<sup>109</sup> «[...] quod non est de ratione libertatis simpliciter posse velle et non velle, concedo de ratione libertatis in generali; tamen, inopendo de libertate creata, non est verum» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, p. 342, § 218).

<sup>110</sup> «[...] cum dicitur quod ratio libertatis est perfectio simpliciter, ergo nec consistit in aliquo quod dicit imperfectionem, cuiusmodi est contingit, respondet secundum hoc videtur quod Deus non potest habere velle vel non velle creaturas, quia nec velle contingenter creaturas quis velle, et contingenter secundum eam includit imperfectionem. Postea ergo dico quod libertas, si secundum rationem suam formaliter sit perfectio simpliciter, tamen libertas humana sine creatura limitatorem super libertatem que limitatur non est perfectio simpliciter, sed dicit aliquam imperfectionem. Quomodo ergo non esset de ratione libertatis in communi posse suspendere actum, tamen de ratione libertatis, in quantum limitata, est posse suspendere actum respectu cuiuscunque obiecti divini» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, p. 353, § 273).

renderne l'atto necessario; al contrario di quello che pensano i suoi avversari, tale valutazione va invece compiuta dal versante opposto, quello della potenza, che oltre delle generali caratteristiche essenziali (la libertà) è dotata anche di particolari caratteristiche operative collegate alla maggiore o minore perfezione del suo stato ontologico (la necessità e la contingenza). Per questo, sulla scorta dell'autorità del Maestro, egli può affermare che

«altra è l'opinione del Doctor Scotus, e cioè che la volontà creata non produce necessariamente il proprio atto nei confronti del fine ultimo conosciuto oscuramente e in generale, e neanche nei confronti del fine ultimo visto con chiarezza ma, per quanto le compete, può non volere il fine appreso in un modo o nell'altro; benché non possa non volerlo, può però sospendere sia l'atto di volizione sia quello di utilizzazione ed ogni altro atto nei confronti del fine, in modo tale che può immediatamente voler non agire nei confronti di quell'oggetto»<sup>111</sup>.

La necessità dell'azione potrebbe dunque inerte alla volontà solo per la perfezione dal principio a lei intrinseco, perfezione che però manca alla volontà creata. E quindi impossibile che qualcosa di estrinseco, come la differente conoscenza dell'oggetto, possa indurre una *nova necessitas* e rendere così necessario ciò che necessario non è, come del resto dimostra proprio l'esempio del fuoco e del combustibile più o meno vicino: se il fuoco non fosse un agente naturale necessario, a nulla varrebbe spostare il combustibile<sup>112</sup>.

Agli occhi di Reading, gli argomenti a favore della necessità della fruizione

<sup>111</sup> «[...] ista alia opinio doctoris solutis, quod voluntas creata circa finem cognitum obscure et in generaliter non necessitate elicit actum volendi, nec etiam circa finem ultimam clare visum, sed quantum est ex ratione sui potest non velle finem sic vel sic cognitum; quantum non potest nolle ipsum, potest tamen suspendere actum volendi et etiam nolendi et comman actum voluntatis respectu illius finis, in quod potest velle proximum non obferre actum circa illud obiectum» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, pp. 334-335, § 192).

<sup>112</sup> «[...] potest ista necessitas volendi finem est ab ipso fine necessario movente, sed hoc non potest stare, quia ad nullum actum creatum necessario movet. Nec est a voluntate, quia diversa approximatio potest ad agens non causam necessitatem agendi, sed tantum intentionem; sed diversa presentia obiecti cogiti, potest velle et non velle, non videtur esse nisi quasi diversa approximatio voluntatis ad obiectum; ergo hoc non diversitate necessitatem et non necessitatem agendi, sed tantum finem cogiti intentionem vel minus intentionem» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, p. 327, § 160). Si vede anche il seguente passo: «Quantum est diversa approximatio agendi ad finem, quod non est, sicut finem, sic finis vel ad uno modo approximatus passus casuali tantum colorem in alio, alio tamen modo approximatus casuali agendi in eodem passu – potest manifestare de ipse et etiam de solo et seipso comburentem – tamen tam ignis quam sol, quod necessario agi effectum quem potest quando uno modo approximatur et quando alio, quia ignis necessario constat vel ignis calorem in igne secundum unum approximatum, et ignis in eodem secundum alium approximatum; et ita non est simile de modo necessario agendi et non necessario secundum diversam approximationem. Cum ergo voluntas non necessitate, secundum eam, vult finem obiecti cogitatum, non necessitate vult finem clare cogitatum, cum ista et illa cogitatio faciant tantum diversam approximationem voluntatis ad obiectum» (*IOANNES DE READING, In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Alliney, pp. 328-329, § 167).



*in patria* perdono così la loro forza, anche se non per questo nella sua lunghissima questione – l'edizione moderna l'ha divisa in 334 paragrafi – ne elude l'analisi critica. Uno degli argomenti più importanti sviluppato da Conington e ripreso da Drayton era stato quello della causalità privata, cioè l'assunto che l'oggetto induce un'azione necessaria della volontà non imponente positivamente questa necessità, ma solamente evitando di fornire motivi di volere altro o di sospendere l'azione. A parere di Reading il ragionamento non regge perché non è solo l'atto ad avere una causa positiva, ma anche la modalità dell'atto, «data lo che la necessità non è qualcosa di distinto dall'atto»<sup>113</sup>.

Reading controbate infine la prova centrale della necessità della fruizione esposta nelle questioni di Conington e di Drayton e nelle *Collationes* che – come si è visto – è basata sulla mancanza di ogni motivo per volere altro (*propter defectum curi*). Il ragionamento si sostiene spesso anche con citazioni di Anselmo, sia dal *De veritate* (*Collationes*), sia dal *De casu diaboli* (Drayton), e Reading ribatte con altre citazioni anselmiane – ancora dal *De casu diaboli* – questa volta a suo vantaggio<sup>114</sup>; ma la risposta più coerente con l'impostazione generale del suo pensiero, così come di quello di Scotto, è quella per cui motivo sufficiente per astenersi dall'agire nei confronti dell'essenza divina è semplicemente volere fare esperienza della propria libertà: se questa possibilità fosse negata, la volontà umana non sarebbe più una potenza del tutto contingente nella propria finalità, ma sarebbe invece costretta al proprio atto<sup>115</sup>.

<sup>113</sup> «Quanta quatinonem avertens, quando dicitur quod necessaria voluntas fructum est ab obiecto, sed privative, sed non actus est a parte peccante, et exponitur sic, quia a parte obiecti deficit cur voluntas potest se suspendere ab actu volenti: omnia actus possit, et etiam necessitas in actu est causa obiecti positiva; immensitas est actus volenti Deum. Ergo eius causa est positiva. Non dicitur per se, ergo voluntas: Item, si quocumque causa sit et precisa causa est obiecti, ad illa est motus actus, si ergo actus est a voluntate, [et] ergo et motus actus: Ille motus est necessitas per se, ergo». Dunque, complete deatur ad idem dicitur ab actu necessario. (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, pp. 342-343, §§ 220-224).

<sup>114</sup> «Item, hoc videtur esse intentio Anselmi: De Casu Diaboli, capitolo 27, ubi vult quod angulus rectus se non debetere velle quod voluit, ergo non habuit cur a parte obiecti; ergo non reputatur dicitur «rectus vult», id est «non ignoravit»; non tamen servit actu. Unde non considerat, idem facti in scripto consideranda. Contra: hic, capitolo 27, «cur voluit quod non debuit?». Respondit quod nulla causa preceat hanc voluntatem, nisi quia potest. Potest et post non tamen voluit, quia potest sine alia causa. Cur ergo voluit? Non nisi quia voluit, nec alia causa atque nec impellens; ergo sequitur quod necessario videtur habet cur». (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, pp. 343-344, §§ 231-232).

<sup>115</sup> «Contra illud quod addit, quod non potest non velle fructum, quia non habet cur in obiecto respectu avertentis; quia, licet non sit cur in essentia respectu avertentis, tamen in habitu, quod est aversio se cur possimus avertere». (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, p. 343, § 228). Per hoc filius obicit, volentem tantum expectari libertatem, et ita habet huius cur experimentum; ergo si finis visus vel visio ipsa impeditur eam, ne possit sic experiri, cum sint aliqua extrinseca, videtur esse coactio. (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, p. 343, § 229).

È importante notare che il tenlogio francescano non controbate qui solamente gli autori dei quali riporta le argomentazioni principali, quali Pietro Aureolo, Roberto Cowton e Riccardo Drayton (e quindi indirettamente Riccardo di Conington), ma prende in considerazione critica anche il nucleo dimostrativo delle *Collationes* 21 e 22, dove si era appunto provata la necessità della fruizione *in patria*. Infatti, Reading nega esplicitamente uno dei punti qualificanti della dimostrazione formulata dall'estensore delle *Collationes anonimes*, e cioè che la volontà non possa astenersi dall'agire perché lo stesso astenersi sarebbe a sua volta un'azione: se per interrompere ogni atto ne fosse necessario un altro, rihatte Reading, si avrebbe un regresso all'infinito.

La controversia sembrerebbe ancora indirizzata contro le *Collationes* anche quando Reading rifiuta un altro dei suoi passaggi argomentativi più rilevanti, là dove si sostiene che il beato vede ogni bene incluso nell'essenza divina, per cui ovunque volga la sua attenzione resta in contemplazione dello stesso oggetto. In realtà, non è del tutto chiaro a chi Reading faccia riferimento, sia perché lo stesso argomento lo è stato poi ripetuto in forma diversa anche da Drayton, sia perché Reading lo distorce sensibilmente riportandone così l'andamento: chi volesse allontanarsi da Dio, in ogni caso vedrebbe tale separazione nell'essenza stessa di Dio, e dunque ne vorrebbe ancora comunque l'essenza. Il francescano inglese ribatte che a parere del suo stesso avversario il beato non può peccare; ma allora, vedendo ogni cosa nell'essenza divina, egli vedrà in essa anche l'odio di Dio, e potrebbe di conseguenza volere tale odio e così peccare: il ragionamento dell'avversario sarebbe dunque contraddittorio<sup>117</sup>.

Riguardo poi ad uno degli argomenti centrali delle discussioni del periodo, quello della perpetuità della beatitudine, tradizionalmente considerata parte della beatitudine stessa, Reading esclude che essa sia conseguibile con un'azione della volontà umana. Neppure se questa volesse necessariamente Dio, infatti, il beato potrebbe per questo essere sicuro del proprio stato, perché non è certo che Dio da parte sua cooperi con altrettanta necessità. La sicurezza della

<sup>116</sup> «Deus: non potest avertere cessando ab omni actu nisi volendo avertentem. Contra: ergo est necessitas in infinitum, quia cessante ab illo actu per alium actum, et ab illo per alium in infinitum». (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, p. 344, § 237). Cf. il testo di nota 30.

<sup>117</sup> «Et si dicitur quod non potest velle experientiam vel avertentem avertendo se a Deo, quia illa aversio presentia est in essentia divina visa, ergo videt illam in Deo, ergo non avertit a Deo volendo illam, contra: si est visus in Deo et potest eam huius velle, ergo ponitur quod vult avertentem a Deo, et quod avertit se a Deo, cum hoc secul non velle Deum, et habetur propositum. Confirmatur: secundum eos parit non possunt avertere a Deo, nec per consequens velle avertentem, aliter peccarent, et tamen illam vident in Deo: ergo contradictoria dicuntur. Item, si cum beati videret avertentem a Deo in ipsa essentia, sic videtur oculum Dei et non esse Dei: ergo secundum hoc possunt velle odium Dei, vel velle odire Deum, et velle non esse Dei; quod est contra eam». (ANSELMI DE RECTORIBUS, in SENI, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmyer, p. 345, §§ 240-242).

beatitudine non è perciò garantita dall'azione dell'uomo, ma unicamente dalla decisione stabilita da Dio dall'eternità<sup>118</sup>; anche qui Reading esprime correttamente le intenzioni di Scot, così come aveva già fatto pochi anni prima Bassoles a Parigi<sup>119</sup>.

Al di là delle argomentazioni critiche di Reading, in sede di ricostruzione storica è importante notare come il teologo inglese polemizzi con quasi tutti gli autori che abbiamo precedentemente considerato, reagendo così alla tendenza vagamente concordista fra le istanze scolese e i risultati del volontarismo del secolo precedente che si può vedere attiva nel pensiero dei francescani inglesi del periodo. Il fatto poi che Reading critichi gli argomenti più importanti esposti nella *Collationes* indica da un lato la circolazione di questi testi nell'ambiente minorita exoniense, ma dall'altro fa sospettare anche l'assenza di un'esplicita e condivisa attribuzione a Scot che Reading, pur con un certo imbarazzo, non potrebbe in questo caso tacere. Dunque l'inaudienza delle sei *collationes* sulla volontà trova qui ulteriori elementi a suo favore.

#### B. Un'opinione indipendente: Guglielmo d'Ockham

A Oxford fra il 1317 e il 1319 – dunque pochi anni dopo la reggenza di Alnwick, la diffusione del commentario di Aureolo e il *Commento* di Giovanni di Reading – un giovane baccelliere francescano, Guglielmo d'Ockham, legge a sua volta le *Senzenze* e affronta di petto il pensiero di Scot<sup>120</sup>.

A differenza di Enrico di Gand e di Pietro Aureolo i quali, se pur per motivi diversi, avevano esplicitamente escluso il controllo dei propri atti dalla definizione formale della libertà, Guglielmo d'Ockham afferma invece che «la libertà è una forma di indifferenza e di contingenza che si distingue dal principio atti-

<sup>118</sup> «[...] cum dicitur adhuc beatus non posset esse certus de beatitudine quod semper dicit, respondet quod licet voluntas necessario vellet finem, non posset esse certus, quia Deus non necessitate cooperatur voluntati, et ipso non cooperante voluntas non posset velle beatitudinem, nec per consequens esse beatus. Dicit ergo quod certitudo et certitudo de beatitudine continentia non est ex ratione potentie essentialiter vel affective, sed solum ex hoc quod Deus certissime beatum de eternitate sue beatitudinis; idem, in *Sen.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Althoff, p. 334, § 206f.

<sup>119</sup> «Tu dices ipsa peccaverit si nollet cooperari; dico quod verum est et nihilominus habere beatitudinem et intellectus et voluntatis et esset in eis confirmata non ex se sed a Deo dilectio actum totaliter, nec haberet pro incooperanti quod voluntas ex se non vult et habere actum volendi Deum ad alio quanta a Deo. Unde non videt contradictionem quia Deus beatificare posset et in beatitudinem confirmare unum peccatorem» (*Quæstiones de Bessandis, in Sen.*, I, dist. 1, q. 3, art. 3, ed. Parisiis 1516, I, 489a).

<sup>120</sup> Sulla cronologia delle opere di Ockham si veda P.V. Spivey (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 1-29.

vo naturale»<sup>121</sup>. Per questo – prosegue Guglielmo in una direzione opposta a quella già presa da Aureolo – «gli esseri irrazionali non sono donati di libero arbitrio perché chi ha il libero arbitrio ha potere e controllo sui propri atti»<sup>122</sup>, e tale potere si manifesta proprio nella contingenza dell'azione. Ockham sembra ripetere, generalizzandolo, le conclusioni sulla libertà creaturale di Scot, il quale aveva distinto fra la libertà infinita di Dio verso se stesso, che non implica alcuna forma di contingenza ma invece la necessità assoluta, e la libertà umana, che in quanto limitata è contingente e dotata del pieno controllo dei propri atti in ogni circostanza. In un certo senso questo è vero, ma la differenza è che per Ockham non c'è una definizione trascendentale di libertà alla quale fare riferimento per unificare le diverse occorrenze del concetto che, a seconda dei casi, comporta distinte caratteristiche modali.

Al contrario, Ockham si mostra insoddisfatto al procedere scotiano basato sulla sovrapposizione di modalità apparentemente opposte, ma considerate in accezioni particolari che le rendono compatibili. Per Ockham non ha significato cercare di dimostrare – come aveva fatto Scot – che la necessità e la libertà possono caratterizzare lo stesso atto volontario rispetto allo stesso oggetto<sup>123</sup>, perché si tratta di un puro gioco di parole: se ogni atto della volontà è libero, allora la questione è semplicemente se la volontà possa agire con necessità, e su questo non ci sono dubbi, come mostra la volontà di Dio che vuole con necessità la propria essenza<sup>124</sup> e necessariamente produce lo Spirito Santo. Se si identifica invece la libertà con una forma di contingenza, in questo caso la libertà non è compatibile con la necessità<sup>125</sup>. Si tratta di accordarsi sul contenuto semantico del vocabolo «libertà» che, proprio in quanto tale, non può essere dimostrato; tuttavia, il secondo è il significato maggiormente invalso nell'uso di molti autori, in

<sup>121</sup> «[...] libertas est quedam indifferencia et contingencia, et distinguitur contra principium actuum naturalium» (*Quæstiones de Ockham, I Sen.*, dist. 1, q. 6, ed. C. G. L. The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1967 [*Opera Theologica*], I, p. 501).

<sup>122</sup> «[...] beatus non habet libentem arbitrium, quia magis agitur quam agitur» (*Quæstiones de Ockham, I Sen.*, dist. 1, q. 6, ed. C. G. L. p. 502).

<sup>123</sup> «[...] aliqui primo probant quod necessitas stat cum libertate respectu eiusdem. Secundo ostendunt in quo consistit ratio libertatis» (*Quæstiones de Ockham, I Sen.*, dist. 10, q. 2, ed. C. G. L. Eickem, The Franciscan Institute, St. Bonaventure (NY) 1977 [*Opera Theologica*], III, p. 331).

<sup>124</sup> «Sed talia reverentia quæcumqueque, magis videtur hic esse difficultas de verbis quam de re. Quia supponendum quod omnis actus voluntatis sit liber, et tunc productio libere non sit aliud quam productio a voluntate, non est alia questio querere "vultum liberum stat cum necessitate" vel querere "utrum voluntas possit aliquid necessitate velle" [...] Et tamen de hoc non faciunt magnum difficultatem, supponendo quod voluntas possit aliiquid necessitate velle, maxime divina» (*Quæstiones de Ockham, I Sen.*, dist. 10, q. 2, ed. Eickem, p. 335).

<sup>125</sup> «Appendo contra practicum opinionem, primo ostendam quod secundum usum antiquorum libertatis, secundum quod distinguitur contra principium naturale actuum, est quedam contingencia et indifferencia, ex quo sequitur quod libertas non stat cum necessitate» (*Quæstiones de Ockham, I Sen.*, dist. 10, q. 2, ed. Eickem, p. 335).

particolare di Aristotele<sup>129</sup>, e in base ad esso Ockham afferma che «se la volontà vuole qualcosa necessariamente, non lo vuole liberamente», e che quindi neppure lo Spirito Santo è prodotto con libertà<sup>130</sup>. In conclusione, gli argomenti di Scoto hanno tutti un presupposto errato, e cioè che la libertà sia qualcosa di reale distinto dalla volontà, mentre si tratta solamente di un termine che significa direttamente la volontà e connota che essa può compiere delle azioni contingenti<sup>131</sup>. Il piano dell'analisi degli atti volentari non deve perciò essere quello della metafisica delle potenze attive, ma piuttosto quello linguistico e quello dell'esperienza<sup>132</sup> in stretta interazione fra loro.

È dunque Ockham – e non Scoto – ad impiegare «libero» e «contingente» come termini sinonimi, anche se poi ambidue i francescani concludono che la volontà umana può fruire liberamente del fine ultimo in qualunque modo esso sia conosciuto<sup>133</sup>. Diverse, perciò, le motivazioni: per Scoto, si basano sulla differenza modale che struttura l'ente nella sua generalità; per Ockham, invece, sono più particolari. *In via*, la contingenza può derivare dall'errata convinzione dell'intelletto che non crede raggiungibile la beatitudine ultraterrena, ma replica lo stato presente l'unico a noi concesso<sup>134</sup>; *in patria*, dalla capricciosità della volontà umana di conformarsi a quella divina, dato che Dio può volere che essa

<sup>129</sup> «Primum non potest ratione probari, sicut nec significat vocabulum. Et tunc arguitur per auctoritates. Primum auctoritate Philosophi. In Philosophia. II. Philosophia. [...] Tractatus. IX. Metaphysicae [...]» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 10, q. 2, ed. Eckham, pp. 335-336).

<sup>130</sup> «Si autem intelligatur quod "liberum" sit idem quod "contingenter" vel "indifferens", sicut nihil videtur esse de intentione auctorum, sic dico quod si voluntas aliquid velit necessario, non vult illud libere. Et ideo sic Spiritus Sanctus non producit libere, sicut nec contingenter. Et ideo modo liberitas non dicitur cum necessitate respectu eiusdem, sed potest contingenter provenire productiva» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 10, q. 2, ed. Eckham, p. 311).

<sup>131</sup> «[...] expectatur quod libere et contingenter velle voluntatem sanctam possimus appetere potestatem nostram vel non appetere» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, p. 499).

<sup>132</sup> «Unde illi ratio et sequens procedunt ex falsa imaginatione. Imaginatur enim ac si libertas esset aliquid unum reale distinctum aliquo modo ex natura rei a voluntate, vel non omnino idem cum voluntate, quod tamen non est verum. Sed est unum nomen compositivum imperitum voluntatem vel naturam intellectus composito aliquid contingenter posse fieri ad eundem. [...] Per hoc ad ultimum dico quod libertas non est sic compositio intrinseca potentiae, sed est unum nomen vel conceptus quod non potest verificari de natura nisi sit perfecta, et hoc in ordine ad aliud – non ad quodcumque, sed in ordine ad illud respectu cuius contingenter se habet. Ad argumentum principale concedo quod voluntas est potentia libera, non tamen respectu cuiuscumque, sed respectu illius ad quod contingenter se habet» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 10, q. 2, ed. Eckham, pp. 314-315).

<sup>133</sup> «[...] libero quod finem ultimam, sive ostendantur in generali sive in particulari, sive in via sive in patria, potest absolute voluntas cum velle vel non velle vel nolle» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, p. 506).

<sup>134</sup> «[...] illud potest esse nobilem a voluntate quod potest intellectus dicere esse nolendum, sed intellectus potest credere nullum beatitudinem esse possibilem, quia potest credere tantum statum quem de facto videmus esse sibi possibilem; ergo potest nolle omne illud quod sibi statim quena videmus repugnare, et per consequens potest nolle beatitudinem» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, p. 503).

manchi per sempre della fruizione beatifica<sup>135</sup> e per potenza assoluta può anche eliminare il piacere connesso con la visione beatifica in modo tale che la volontà del beato consideri l'essenza divina un intralcio e di conseguenza eserciti un atto di avversione nei suoi confronti<sup>136</sup>. Come Ockham stesso riconosce, si tratta delle stesse conclusioni di Scoto, ma difese da ragioni ben diverse<sup>137</sup>; non più in base all'autonomia della volontà come potenza costitutivamente libera, ma in base all'errore dell'intelletto in un caso, e al comando di una volontà superiore a quella umana nell'altro.

Per la quasi totalità del testo, la questione dedicata da Ockham alla modalità della fruizione è un lungo commento critico alla dottrina espressa da Scoto in *Ord.* I, d. 1, p. 2, q. 2 – la stessa questione che era stato il riferimento polemico di Arturo – e, marginalmente, a quella di Enrico di Gand, mentre non sono prese in considerazione le dottrine che in quegli anni si stanno consolidando tanto a Parigi quanto a Oxford. Ockham non si pone così con continuità all'interno del dibattito sulla ricezione della teoria scotiana della volontà, ma al contrario prende le distanze da un approccio filosofico a lui estraneo.

Il suo è perciò un contributo di rottura rispetto al panorama dottrinale inglese della fine del secondo decennio del secolo, proprio quando Reading tenta di rilanciare quello che egli ritiene l'autentico pensiero di Scoto. Come è provato dalle reciproche citazioni, il *Commento* di Reading e quello di Ockham si sovrappongono nelle diverse sicure e nelle rispettive critiche, che però toccano solo marginalmente il tema della fruizione beatifica. Reading mostra di conoscere il testo di Ockham, e ne mette in discussione gli argomenti principali in favore della contingenza della fruizione beatifica<sup>138</sup>. Come si è detto, il ragiona-

<sup>135</sup> «[...] videtur essentialiter et carnis fruizione beatifica potest nolle illum fruiri. Haec probatur, quia [...] quilibet voluntas potest se conformari voluntati divine in velle; sed Deus potest velle ipsum pro semper carere fruitionem beatificam; ergo sic, Pariter, quilibet potest esse velleum vel tollere pro non tempore et pro semper; sed voluntas nullo potest nolle habere beatitudinem pro aliquo tempore; ideo remanet pars quantitas Deus velle cum non habere fruiri beatificam; ergo potest nolle eam simpliciter» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, p. 503).

<sup>136</sup> «[...] illa videtur divina essentialiter, carnis per potentiam divinam absolutam oblietione Dei [...] potest nolle Deum. Haec probatur sic vel perscrutetur: omne incommodum potest esse obiectum nobilem, sive sit vere incommodum sive asinum [...] sed Deus potest nolle esse incommodum, solum est aliquid; ideo Deus potest esse obiectum nobilem» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, pp. 505-506).

<sup>137</sup> «Quoniam istae conclusiones (scilicet Scoti) ut credo, sunt tenendum, tamen rationes non videntur potest sufficienter, ideo arguo contra eas» (GUILIELMUS DE OCKHAM, I. Sent., dist. 1, q. 6, ed. Gal, p. 499).

<sup>138</sup> «Primum dubium est quod opinio dicit quod voluntas non potest nolle finem suum, quia voluntas que potest habere eam voluntati respectu adhaerens debet pro aliquo tempore potest pro quocumque, ha quod non repugnat sibi; voluntas nostra est habitudo respectu voluntatis essentialiter. Fructus potest se conformare precepto divini. Deum potest percipere quod nolle essentialiter pro A, ergo. Unde, cum Deus possit percipere unum actum sibi inesse pro A tempore, et eum actum nolle nisi inesse sine essentialiter, potest illum nolle. Item, licetius potest nolle incommodum; sed Deus potest esse incommodum respectu alienum» (FRANCIS DE RAVENNE, *In Sent.*, I, dist. 1, q. 6, ed. Allmeyer, p. 366, §§ 321-322).

mento del *venerabilis inceptor* è basato sia sull'obbedienza della volontà umana al precetto della volontà divina, che può comportare un atto di ripulsa nei confronti della beatitudine, sia sull'atto di imperio della volontà di Dio che può escludere il piacere connesso alla beatitudine tanto da rendere la propria stessa essenza un incomodo per la volontà creata, che può così esercitare verso di essa un atto di avversione. Si tratta di un primo accenno al tema dell'*odium Dei*, che sarà poi oggetto di accese discussioni negli anni successivi, e sul quale lo stesso Ockham prenderà in seguito una posizione più prudente. Reading prende in considerazione ambedue gli argomenti occamiani: rispondendo al primo, si limita ad escludere recisamente la stessa possibilità di un tale ordine da parte di Dio<sup>16</sup>, mentre al secondo ribatte che, in tal caso, l'essenza sarebbe avversata in quanto ostacolo per la volontà, e non in quanto essenza<sup>17</sup>. Le risposte paiono frettolose e poco pregnanti, ma sono in linea con l'atteggiamento di generale disinteresse di Reading nei confronti della teoria della volontà di Ockham. A differenza di quanto aveva fatto nel caso di Averroè, infatti, nella sua questione Reading non prende neppure in considerazione le ampie e puntuali critiche di Ockham alla questione *de fin* di Scot. Probabilmente Reading, già impegnato a polemizzare con i numerosi *magistri* che a vario titolo mettono in discussione le stesse conclusioni generali del Maestro, nel caso di un giovane e poco conosciuto laureando in teologia – quale è Ockham in quel momento – si accontenta di una se pur apparentemente convergenza dottrinale.

### 9. Conclusione

Volendo riepilogare quanto è emerso da questa indagine, si possono individuare tre fasi distinte della ricezione della teoria della volontà scotiana a Oxford.

1. Una prima fase, databile approssimativamente fra il 1305 e il 1310, sembra essere caratterizzata dal pensiero di Riccardo di Conington. Questo teologo, apertamente ostile a Scot e anche su altri punti dottrinali, sviluppa una teoria della volontà dai contenuti nuovi. Conington limita la necessità della fruizione al solo beato; il centro del suo pensiero è l'idea di causazione privata – che pa-

<sup>16</sup> «Ad aliud dubium dicit quod Deus non potest precipere in quod velit, hoc scilicet ipso viso, voluntatem nolite per illa insanant quo videt» (Ockham's de Resolutione, in Scot., I, dist. 1, q. 6, ed. Allmy, p. 368, § 332).

<sup>17</sup> «Ad secundum dicitur: tunc essentia est nihil nisi ratione incommodi, non sub ratione essentia, quia nihil incommodum est nihilum, non essentia» (Ockham's de Resolutione, in Scot., I, dist. 1, q. 6, ed. Allmy, p. 368, § 333).

re uno sviluppo del concetto di causa dispositiva, o causa *sine qua non* – e della mancanza di motivo (*delectus cur*) per la volontà di volere altro a fronte dell'essenza divina. In questo modo egli può attribuire all'atto del beato contemporaneamente libertà, necessità e contingenza. Conington si mostra dunque agiornato sulla proliferazione delle modalità dell'atto volontario inaugurata da Scot, e disposto ad utilizzarla contro le intenzioni del suo stesso ideatore. Il nucleo argomentativo di Conington pare essere ripreso dall'autore delle *Collationes* – che difficilmente può essere davvero Scot – in connessione con l'idea che la volontà solo *in via* sia capace di sviare l'intelletto dalla considerazione del fine, dato che *in patria* l'essenza divina contiene eminentemente ogni altro possibile oggetto pensabile. Su questo punto è forse possibile individuare una influenza della letteratura tomista prescotiana, e in particolare di Roberto di Orford.

2. Una seconda fase, da porsi fra il 1310 e il 1315, vede lo sviluppo di dottrine più tradizionali legate alla forte influenza che Enrico di Gand mantiene sulla speculazione minoritaria inglese. Questo gruppo è rappresentato da Roberto Cowton, che cita ampiamente dalla *Summa* di Enrico senza adeguarsi al nuovo clima dottrinale; ma anche da Riccardo Dryton, che mette in opera le argomentazioni di Conington (causa dispositiva e *delectus cur*) per difendere anch'egli le conclusioni tradizionali della doppia necessità della fruizione, *in via* come *in patria*. Pietro Sutton – per quel che si può capire del suo pensiero in base ai pochi brani delle sue opere giunti fino a noi – sembra seguire l'impostazione di Enrico di Gand nel ritenere che non sia la mancanza di motivo, ma il potere attrattivo dell'essenza divina a rendere necessaria la fruizione del beato. D'altra parte egli, come Conington e l'autore delle *Collationes*, limita la necessità al solo stato beatifico. Questa fase non pare caratterizzata da una particolare compattezza dottrinale, ma piuttosto da un più ampio ricorso a materiali dottrinali di provenienza gaudiana, spesso messi in opera con elementi derivati dalle nuove linee speculative inaugurate da Riccardo di Conington.

3. Nella terza e più articolata fase, da collocare fra il 1315 e il 1320, si assiste allo scontro diretto fra orientamenti di pensiero che si sono consolidati in dottrine più precise. Ciò avviene in primo luogo per la diffusione dei Commentari di Guglielmo di Alnwick e di Pietro Aureolo, ambedue licenziatisi a Parigi. La conoscenza del pensiero francescano continentale segna una svolta decisiva nel dibattito inglese: tanto Alnwick quanto Aureolo, infatti, sviluppano teorie della volontà autonome sia rispetto a quella di Enrico di Gand, sia rispetto a quella di Scot. Le conclusioni restano quelle già raggiunte da Conington e dalle *Collationes* – contingenza *in via*, necessità *in patria* – ma il contesto dottrinale è ora più articolato. Il problema centrale di questo tipo di dottrine resta sempre quello di spiegare come la volontà possa modificare il proprio modo di agire nei con-

fronti dello stesso oggetto – Dio – in base al diverso modo in cui esso è conosciuto. Ammettendo la possibilità di una *novae necessariae* Alnwick impiega certamente elementi del linguaggio concettuale scotiano, ma per formulare una teoria fondamentalmente incompatibile con quella del Maestro; egli certifica così le resistenze al radicalismo di Scotio anche da parte dei francescani che ne furono diretti discepoli. Aureolo rappresenta invece una linea della speculazione minoritaria del tardo altemativa a quella di Scotio, come è evidente dalle critiche risolte che egli indirizza al teologo scozzese. Il teologo provenzale sviluppa infatti una nuova concezione della volontà, che è considerata libera in quanto capace di ricevere piacere dai propri atti spontanei.

A fronte di queste teorie decisamente distanti dal pensiero di Scotio, che viene ora esplicitamente criticato, Giovanni di Reading prende le parti del teologo scozzese, riprendendo la dottrina. Si tratta della prima completa adesione, a Oxford, alla teoria della volontà scotiana, che Reading difende facendo ricorso – se pur non in maniera sistematica – ai necessari presupposti metafisici.

Il clima culturale nell'ambiente francescano è però ormai distante da Scotio, come testimonia la teoria della volontà di Guglielmo d'Ockham, che apre una prospettiva teorica ancora diversa da quella di Alnwick e di Aureolo. Pur dividendo i risultati di Scotio, infatti, Ockham abbandona ogni considerazione metafisica e reimpone la questione in termini prettamente linguistici.

Così si conclude il secondo decennio del secolo: dieci anni dopo la morte di Scotio le posizioni dei teologi francescani inglesi si sono ormai aperte in un vertiginoso dinamismo di grande ampiezza. Alle faticose discussioni precedenti al 1310 si sono infatti affiancate teorie della volontà compiutamente formulate e alternative fra loro, senza che alcuna di esse riesca a porsi come dottrina predominante. Rivela principalmente agli esiti moderati assunti dal volontarismo francescano del tempo, la reazione di Reading manca in realtà il bersaglio, perché sarà l'approccio logico-linguistico di Ockham a segnare lo sviluppo dottrinale degli anni successivi. Come è stato già scritto,

«in quegli anni sul finire del secondo decennio del secolo, poco prima che l'abbondano di interessi metafisici a vantaggio di indagini di argomento fisico provochi quella che Courtenay chiama "the disappearance of schools of thought", lo scotismo, lasciando il campo a teologi più vicini all'occasionalismo come Walter Chatton e Adam Wodeham, perde così in Inghilterra un'ultima opportunità di rilancio».<sup>19</sup>

<sup>19</sup> Allaby, *From Scotio to Ockham* cit., p. 200.

## Wouter Coris

### After Scotus Dispersions of Metaphysics, of the Scope of Intelligibility, and of the Transcendental in the Early 14th Century

1. This paper investigates the transformation which first philosophy underwent in the Middle Ages as a consequence of basing its subject-matter, being as being, on the so-called «first known», i.e. being as the proper object of the intellect. No more clearly this transformation is visible than in the confrontation of a text of the medieval scholar Nicolaus Bonetus (ca. 1280-1343) with the set of criteria which Aristotle applies to verify the primacy of the science of wisdom in the beginning of his *Metaphysics*. In addition to its exactness and its dignity, the science of wisdom is distinguished by dealing with the most difficult objects (*chaleptata*). It is the privilege of the wise to be able to know the most difficult things, which lie at very limit of the human effort to know. The most universal is the most difficult for the human person to know because it is farthest from the senses<sup>1</sup>. Hence, first philosophy, the most universal science, is the final science in the order of learning.

In the sixth question of his commentary on the second book of the *Metaphysics*, Nicolaus Bonetus criticizes this Aristotelian tradition by demanding an uncontaminated metaphysics. Metaphysics, he claims, is the first science in the genesis of knowledge. To anyone who objects that Aristotle and a host of other philosophers have consigned to us a metaphysics which is the final science, Bonetus answers that Aristotle's metaphysics fails to restrict itself to purely metaphysical issues; it includes many theological matters as well: separate substances and intelligences, matters which are as lofty as they are difficult to know. As a result, this Aristotelian metaphysics is indeed the last science both in the order of discovery and in the order of teaching. If, however, this science were restricted to purely metaphysical issues, he says, «like in our metaphysics (*metaphysica nostra*), in which metaphysical predicaments which are convertible with being as being are proven», this science would be first both in the order of discovery and in the order of teaching.

<sup>1</sup> Auer, *Metaphysica*, I, 2, 992a1-993a10.