

Velle malum ex pura libertate: Duns Scoto e la banalità del male

[Guido Alliney](#)

Università di Trieste

1. Il problema

L'evidente citazione del titolo di un famoso volume di Hannah Arendt posta in testa a questo studio vuole certamente ricordare come la Arendt abbia dedicato pagine intense alla dottrina della volontà di Duns Scoto; ma vuole, anche, porre un punto prospettico dal quale riflettere sul significato per l'etica della modernità di alcuni aspetti particolari, e non troppo studiati, della dottrina del teologo scozzese. Per prendere avvio dalla fortuna del volontarismo scotiano nella riflessione della Arendt, basterà ricordare, nelle opere di Hannah Arendt, ma anche in quelle di un pensatore a lei affine quale Hans Jonas, i giudizi espressi su Duns Scoto, da ambedue i filosofi riconosciuto artefice di un fondamentale snodo del pensiero occidentale. Anche se, come vedremo brevemente, le valutazioni non sono nei due casi identiche, resta fermo che alcuni aspetti della teoria della volontà del teologo scolastico sono sembrati, ai due fra i più importanti allievi di Martin Heidegger, meritevoli di essere ripresi nel tentativo di ripercorrere lo sviluppo del pensiero occidentale. È noto che sia Jonas sia Arendt non sono tuttavia filosofi heideggeriani, rimproverando al maestro il primo di essere 'pagano', ovvero di non prendere sul serio le esigenze etiche della filosofia (1); non diversamente la seconda di voler fare dell'uomo Dio, e di mancare perciò di coscienza responsabile (2). Ciò che li allontana da Heidegger, e al tempo stesso li accomuna, è l'esigenza di volgere nuovamente la filosofia al mondo, disancorandola dalle secche dell'astratta speculazione fine a se stessa: e non a caso le loro opere solo recentemente hanno trovato una eco significativa nella filosofia accademica (3). Si è ricordata la propensione per una filosofia etica della storia dei due pensatori, perché in essa va vista la motivazione dell'interesse per Scoto. Non è certo la sede per esporre nella sua ampiezza la lettura che di Scoto offre Hans Jonas in alcune pagine di «Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno», capitolo di *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, uscito negli Stati Uniti nel 1974, anche se pubblicato in traduzione in Italia solo nel 1991 (4); e, soprattutto, Hannah Arendt, la cui frequentazione dei testi scotiani si snoda almeno per gli ultimi quindici anni della sua vita, dal saggio *Freedom and Politics: A Lecture* pubblicato nel 1960 sulla «Chicago Review», e rielaborato poi per divenire il capitolo «Cos'è la libertà» in *Fra passato e futuro* dell'anno successivo (5), al suo ultimo libro *La vita della mente*, terminato per la seconda parte, «Il volere», nel dicembre del 1975, per uscire in italiano nel 1987 (6). Nel caso della Arendt una tale esposizione ci imporrebbe di ricostruire i mutamenti teorici della sua posizione speculativa intrinsecamente intrecciati con i

diversi giudizi espressi a distanza di quindici anni nei confronti del teologo francescano (7).

Nei limiti dunque di un'introduzione ad uno studio su Duns Scoto, allo scopo cioè di isolare il plesso teorico da mettere a tema, sarà sufficiente ricordare brevemente in quale senso, nei due volumi usciti a distanza di un anno l'uno dall'altro, sia Jonas sia Arendt riconoscano nella dottrina della volontà di Scoto un momento centrale della storia della filosofia occidentale. Jonas vede come «gravida di conseguenze filosofiche» (8) la teoria della volontà in Dio, e precisamente la convinzione scotiana che il volere divino non abbia altra causa che se stesso, e che non sia perciò subordinato all'intelletto. A parere di Jonas, l'importanza di questa posizione esuberava dal campo strettamente teologico in cui nasce per investire interamente l'ambito della moralità nella successiva secolarizzazione del pensiero moderno: se infatti precetti e valori hanno come unico fondamento la scelta volontaria di Dio, e non sono tali per una precedente connessione al bene, essi perdono validità se privati del loro «elemento divino». Con il passaggio all'età moderna, dunque, e l'abbandono di ogni prospettiva teologica nella riflessione etica, si assisterebbe ad un crollo dei valori, se non intervenisse la volontà umana a garantir loro protezione. In definitiva, «l'uomo eredita il ruolo di creatore e protettore dei valori, senza alcuna luce che guidi la sua scelta [...]. Fu questo l'effetto potenzialmente dirompente della svolta determinata dal confluire di scotismo e nominalismo, che segnò il passaggio dal Medioevo all'Età Moderna» (9). Come si è già detto, non è compito del presente studio saggiare la validità storica della ricostruzione di Jonas. Per i nostri scopi vale notare come il centro dell'interesse di Jonas per Scoto sia l'autonomia umana nel porre valori orientativi del proprio agire morale.

Più complesso l'approccio di Hannah Arendt, che ne *La vita della mente* dedica molte pagine al teologo scozzese. Si può tuttavia vedere il perno di sua ogni considerazione nel riconoscimento scotiano della contingenza come fondamento della libertà della volontà (10). La Arendt intende con questo indicare in Scoto il primo, e inascoltato, filosofo cristiano che, prendendo sul serio la questione della libertà della volontà, non si limita a considerarla, alla stregua dell'etica antica e aristotelica, come disposizione alla scelta fra possibilità già date, bensì come autonoma capacità progettuale.

Si tratta di superare il predominio storicamente concesso al pensare, cioè all'eterno presente dell'io che pensa nella quiete dell'Ora ai margini dell'esistenza umana incalzata dal tempo, e l'implicita concezione del futuro come mera conseguenza del passato, della storia come attualizzazione di ciò che già esiste in potenza, e dove perde quindi pregnanza ogni differenza fra cause naturali e causalità umana. Poiché invece rivolgersi autenticamente al futuro significa occuparsi non più di oggetti, bensì di progetti, la Arendt contrappone a tutto ciò il primato della libertà dell'azione, che si prefigura in una concezione contingente del mondo dove si possano aprire spazi per progetti che neghino la forza coercitiva del presente e del passato sul futuro, dove insomma si dia inizio ad una nuova serie di eventi tramite la volontà, «il nostro organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile e pertanto foriero di novità» (11).

Se in Paolo e in Agostino vede coloro che per primi colsero la complessità del volere, e le implicite possibilità di questa facoltà, la Arendt si sorprende tuttavia per la persistente considerazione, anche in epoca cristiana, della volontà come puro organo esecutivo della ragione (12). La questione, nei termini dei limiti dell'autonomia della volontà, è se essa sia atta unicamente a deliberare «sui mezzi

di un fine già scontato, che non possiamo scegliere» (13), perché i fini ineriscono alla natura dell'uomo; o se invece possa attualizzare un progetto che «nega tanto l'adesso quanto il passato, minacciando così il presente che dura dell'io pensante» (14). Solo Duns Scoto, ritiene la filosofa tedesca, «non cercò un compromesso tra la fede cristiana e la filosofia greca» (15) indicando invece come specifico del cristianesimo proprio il fatto che Dio agisce contingentemente. Scoto è dunque l'unico pensatore disposto a pagare «il prezzo per la libertà», cioè ammettere «che la parola 'contingente' non abbia nessuna connotazione spregiativa» (16). In accordo con la Arendt, Scoto svilupperebbe la propria dottrina affermando che la volontà libera non è tale per la scelta dei mezzi volti a conseguire un fine già dato alla natura umana, ma proprio per la capacità di agire liberamente verso tutto ciò che le viene presentato. Conseguentemente, l'uomo può odiare Dio e trovare in ciò la propria soddisfazione (17). Parrebbe logico che, fosse tale la posizione di Scoto, questi assegnasse alla volontà anche la capacità di porsi dei fini autonomi, e dunque anche malvagi. La Arendt ritiene però che lo scozzese, pur avendo pensato a questa possibilità come alla vera perfezione della volontà, non abbia poi sviluppato tale idea per non riconoscere all'uomo la creatività, prerogativa divina. «Se così fosse – conclude infatti la Arendt – la creatura sarebbe realmente una sorta di “dio mortale”» (18).

Se si vuole raccogliere quanto è stato detto in poche righe, si può dire che sia per Hans Jonas, sia per Hannah Arendt l'importanza storica del pensiero di Scoto risiede in quella positiva considerazione della contingenza come piena autonomia della volontà rispetto all'intelletto che, storicamente, sfocerà poi nel conferimento alla volontà della facoltà di perseguire fini o valori liberamente posti. Tale autonomia, se pur in modo diverso nei due pensatori, va infatti a fondare la modernità dell'uomo, che, non più costitutivamente ordinato ad un fine investigato dalla ragione, e perciò necessariamente voluto, diviene artefice della storia, solo responsabile del proprio futuro. Jonas, tuttavia, vede in Scoto un momento del divenire storico del nostro pensiero, sicché solo con il successivo superamento dell'ordinamento divino postulato invece dal teologo scozzese la modernità assegnerà all'uomo il ruolo, come si è detto, di «creatore e protettore dei valori». Per la Arendt, al contrario, il pensiero di Scoto non rappresenta un passaggio necessario della storia del pensiero: anzi, la sua lezione non fu ascoltata, ed egli rimase «il solitario paladino del primato della volontà sull'intelletto» (19) sino a che Bergson prese nuovamente sul serio la questione della libertà come inizio, premessa, secondo la Arendt, alla possibilità di «aprire una breccia nel muro del tempo» (20), per dirla con Alessandro Dal Lago, di abitare cioè il presente, scrigno del passato e scaturigine del futuro, come il luogo miracoloso in cui, come la filosofa tedesca scrive in *Tra passato e futuro*, «quando l'azione riesce a crearsi uno spazio nel mondo, la libertà può “apparire”, uscendo dal proprio nascondiglio» (21).

Questo, come è evidente, non vuole essere uno studio sulla lettura di Scoto nella filosofia del novecento, né sulla concezione della libertà in Hannah Arendt. Le belle pagine dedicate a Scoto dalla Arendt ci aiutano però a porre la questione che qui, in sede di storia della filosofia, si vuole affrontare. Nella sua articolata analisi del pensiero di Scoto la Arendt assegna, come si è detto, alla volontà la capacità di odiare Dio, ma non la libera concezione di disegni, il potere cioè di fissare da sé i propri fini. Questa conclusione, per quanto giustificata dalla Arendt dalla

prudenza di Scoto a non avvicinare l'uomo a Dio, non sembra troppo in sintonia con l'assoluta autonomia della quale è fatto portatore il volere, né è del tutto chiaro cosa intenda la filosofa tedesca affermando che Scoto «non sviluppò l'idea» di un fine liberamente posto. Per avvicinarsi allora al tema specifico della ricerca, conviene notare che Hannah Arendt, qui come altrove, non fa riferimento diretto ai testi scotiani, ma si affida alla letteratura allora esistente. In particolare, è il libro di Walter Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, tuttora fondamentale riferimento per chi voglia affrontare lo studio della teoria della volontà di Scoto, la fonte dell'allusione alla capacità di progettare fini autonomi.

Rivolgendosi direttamente allo scritto del filosofo austriaco non si ha però una trattazione più convincente della questione. Hoeres sostiene che per Scoto esiste la possibilità che la volontà possa evitare di basarsi sulla conoscenza intellettuale dei valori e porsi il proprio fine del tutto liberamente, dove 'liberamente', precisa Hoeres, deve essere inteso come 'negativamente indeterminato' (22). Tuttavia, prosegue lo studioso, va ricordato che Scoto non intende come imperfezione la capacità di autodeterminazione che qui si rende manifesta perché essa è un elemento costitutivo della volontà in quanto perfezione pura. Se nel caso in esame la volontà ha perso ogni collegamento con la valutazione razionale dell'oggetto, proprio per questo la sua facoltà di autodeterminazione «esiste in tutta la sua purezza in quanto non è più legata alla razionalità dell'uomo» (23). Hoeres conclude che il libero progettare fini rappresenta la perfezione della volontà più della capacità di peccare, perché «non è assolutamente necessario che lo scopo sia cattivo, ed inoltre la vera e propria capacità di peccare, per la quale si parla di *recte malitia* (sic) è [...] solo un caso particolare della libera progettazione di fini» (24). Sorprendentemente tuttavia lo storico austriaco continua rilevando come la razionalità della volontà, «costituendo un momento intrinseco all'essenza della volontà, non può mai svanire senza che venga tolta la stessa volontà» (25), non facendo più intendere a questo punto il senso della precedente affermazione per la quale l'autodeterminazione pura potrebbe esistere slegata dalla razionalità. D'altra parte, Hoeres sembra confermare questa concezione della libertà come pura autodeterminazione affermando più oltre che la volontà non è portata a seguire sempre la propria inclinazione al bene, «altrimenti sarebbe impossibile progettare con perfetta libertà, cioè arbitrariamente, il *finis praestitutus*» (26), cioè il fine autodeterminato.

Tuttavia egli scriverà, ancora nello stesso volume, che la volontà, nonostante possa appagarsi solo nel bene infinito, «presupposto il suo orientamento al bene, pone a se stessa il proprio fine» (27). Hoeres, sostenendo ora che anche un bene intermedio può essere desiderato e voluto per sé in base alla tendenza al bene e all'autodeterminazione che congiuntamente governano la volontà, lascia dunque intendere che i fini posti liberamente possono essere solo beni parziali, nei quali comunque non vi è pieno appagamento della volontà.

Si tratta, come è chiaro, di una questione complessa, che mette in campo l'autonomia della volontà in rapporto alla sua razionalità e alla sua propensione al bene, intrecciata infine con la possibilità di peccare e con la definizione stessa di peccato, la quale rimanda poi a quella capacità di odiare Dio ammessa dalla Arendt, e che invece Hoeres considera esclusa, seppure con «esitazioni e tentennamenti», da Scoto (28). Per quanto non di importanza marginale, il tema qui delimitato non è stato oggetto di studi particolari, ed è stato normalmente trattato solo tangenzialmente in opere spesso volte allo studio complessivo della

dottrina della volontà scotiana (29). Dato dunque il rilievo del soggetto sia per una ricostruzione del pensiero scotiano in ambito storico-filosofico, sia per una più esatta collocazione di tale pensiero in sede di storia delle idee, vale invece la pena di avvicinarsi ai principali testi dedicati da Scoto all'argomento e sulla scorta di questi tentare una ricostruzione organica della sua posizione.

2. Il *finis praestitutus*

Duns Scoto affronta il problema della determinazione autonoma dei fini nella prima distinzione del primo libro dell'*Ordinatio*, dove, discutendo se l'oggetto della fruizione sia in sé il fine ultimo, pone tre tipi di fine ultimo inteso in generale, a prescindere cioè dalla sua adeguatezza all'ordine divino: il vero fine, il fine apparente, determinato da un errore della ragione, e il fine stabilito (*finis praestitutus*), l'oggetto cioè che la volontà, in base alla propria libertà, vuole come fine ultimo (30). Attestando la possibilità di un fine autonomamente progettato dalla volontà, il passo è di evidente rilevanza, ed ha perciò avuto debita considerazione dagli studiosi di Scoto (31). Tuttavia esso non può essere preso in esame astratto dal contesto, come invece è stato fatto (32): di seguito Duns Scoto precisa che, se i primi due casi in esame sono per sé evidenti, il terzo va provato. Così come la volontà ha in proprio potere volere o non volere, essa può anche riferire o meno il proprio atto a qualcosa di ulteriore rispetto all'oggetto immediato della volizione. Tuttavia, conclude il ragionamento, come la volontà può astenersi dal volere, così è in suo potere non riferire ad altro il proprio atto: stabilendo (*praestituendo*) in tal modo a se stessa un bene come fine, essa lo vuole per sé medesimo, e non più in vista ad un bene superiore (33). Si tratta, in ogni caso, non dell'elezione a fine ultimo di qualcosa di malvagio, segno di disordine della volontà, ma della scelta di un bene intermedio come oggetto di fruizione.

Scoto intende dire che, considerando la volontà come perfezione, l'autodeterminazione dei fini sottolinea sia l'autonomia di questa potenza dell'anima dal giudizio estrinseco della ragione, sia la capacità, fondata sulla propria intrinseca razionalità (34), di fruire, e quindi trovare momentaneo riposo, anche in beni parziali che, in quanto buoni, sono di per sé desiderabili. In questo senso l'argomento si dimostra in linea con la tendenza operante all'inizio del XIV secolo a reinterpretare Agostino in base al passo di *De doctrina christiana*, dove l'Ipponate ammette che vi siano enti che possono essere oggetto al tempo stesso di utilizzo e di fruizione (35), per cui anche cose diverse da Dio, tramite gli atti medi della volontà, possono essere amate per loro stesse (36).

Scoto qui si spinge oltre sottolineando la possibilità che il bene intermedio sia addirittura considerato il fine ultimo dell'agire, e a ragione Hannah Arendt e Hans Jonas hanno rilevato la modernità di quest'aspetto della dottrina del volere: l'uomo che sceglie il proprio fine assume delle reali responsabilità etiche nei confronti del futuro e della storia, indirizzando il proprio agire non solo alla determinazione dei mezzi in vista di un fine già dato, ma anche alla fissazione di valori che ne orientino la prassi.

Va tuttavia ricordato come Scoto spieghi poco oltre che solo i primi due tipi di oggetti fruibili sono considerati fini ultimi dal soggetto non a seguito dell'atto di volizione, ma già nel momento stesso in cui sono voluti – attirano cioè la volizione grazie alla caratteristica di sommo bene, vero o presunto, che mostrano possedere. Non così il fine stabilito, precisa Scoto, che è tale solo a seguito

dell'atto di cui è oggetto – è cioè fine solo a causa della scelta della volontà, che si mostra così capace di indicare al soggetto fini orientativi per la sua vita morale (37). Dunque la libertà, che è ragione ultima del *praestituere* il fine, rappresenta qui la capacità della volontà di agire in maniera non perfettamente ordinata al bene: l'indeterminazione si pone così come caratteristica deteriore dell'atto della volontà, che ora sembra allentare i legami con la propria intrinseca tendenza al bene. È evidente l'apparente tensione con la precedente affermazione per la quale il fine stabilito è comunque un bene intermedio, che si risolve però considerando, come faremo meglio poi, che nessun oggetto volubile è assolutamente malvagio, e dunque può sempre essere considerato in quanto bene parziale. Questi fini possono quindi essere detti valori perché, se pur non scelti primariamente a cagione della loro bontà, sono in sé buoni, e ritagliano così uno spazio di agibilità etica coerente alle esigenze che la concreta situazione storica determina.

Proseguendo l'analisi dei testi, nella distinzione 36 del terzo libro dell'*Opus oxoniense*, luogo deputato alla discussione sull'eventuale connessione delle virtù morali volontarie con la prudenza, virtù morale intellettuale e regolativa, citando il precedente passo del primo libro dell'*Ordinatio* Scotto afferma che la volontà può «assegnare a se stessa un fine malvagio, come è stato detto nella prima distinzione del primo libro» («sibi praestituere malum finem, sicut dictum est dist. 1 primi») (38). In realtà nella prima distinzione, come abbiamo visto, Scotto non dice che la volontà può assegnarsi un fine malvagio, ma che può stabilire a se stessa un fine autonomamente posto, specificando che in questo caso si tratterebbe di un bene intermedio. Il teologo scozzese sembrerebbe allargare, nel passo del terzo libro, l'autonomia della volontà ben oltre i limiti stabiliti dalla dottrina dell'atto medio della volontà.

È tuttavia importante ricostruire il contesto di questa affermazione per comprenderne il senso esatto. Al fine di rendere chiaro, in polemica con Enrico di Gand, come la volontà possa indurre l'intelletto a deliberare su mezzi tesi a fini malvagi, Scotto spiega che, se la volontà si pone, così come è in suo potere, un fine malvagio, assegnerà poi all'intelletto il compito di trovare i mezzi necessari per perseguire le cose piacevoli, ed evitare quelle spiacevoli (tali in funzione del fine). Infatti, se dal comando della volontà che sceglie rettamente si genera nell'intelletto, nei confronti dei mezzi per conseguire il fine, un abito acquisito che è la prudenza, similmente dal comando della volontà che sceglie il male si genera nell'intelletto un analogo abito acquisito, teso però a perseguire il fine malvagio. Data la sua disposizione al male, conclude Scotto, è meglio tuttavia chiamare tale abito imprudenza, o stoltezza (39). L'opzione terminologica (*prudencia/imprudencia*) indica come Scotto non dimentichi che l'autonomia della volontà nel porsi fini malvagi si staglia pur sempre sullo sfondo della sua originaria ordinazione retta, e rappresenta un atto di ribellione alla naturale disposizione al bene che attraversa tutto il creato.

Questa considerazione etica non toglie però forza all'argomento, perfettamente coerente con la metafisica scotiana: l'intelletto è una potenza naturale che agisce sempre con necessità, al meglio delle sue possibilità; dunque i mezzi per raggiungere un fine perverso non derivano, come riteneva Enrico di Gand, da un errore di ragionamento, ma da una difettiva orientazione estrinseca dell'intelletto stesso. Dal punto di vista della dinamica delle potenze attive dell'anima, quindi, prudenza e imprudenza non differiscono in nulla, anche se l'esistenza della seconda è prova sia dell'autonoma capacità progettuale che caratterizza la volontà, sia di quella debolezza ontologica della volontà creaturale che tende a far

decadere la libertà razionalmente ordinata della volontà ad una forma deteriore di autodeterminazione che, se prende il sopravvento sull'intrinseca razionalità del volere, può anche orientarsi verso il male.

Il pensiero di Scoto potrebbe tuttavia sembrare non del tutto coerente, dato che nel primo libro egli intende come fine ultimo stabilito un bene intermedio, mentre nel terzo libro afferma che il fine stabilito può essere anche un male. Si tratterebbe però di un errore prospettico, determinato dal rimando dello stesso Scoto dal terzo libro al primo. Per comprendere la diversità dei due contesti si può volgere l'attenzione ad un terzo passo dove Scoto riprende brevemente in esame il rapporto fra virtù, prudenza e fini (40). Nella *Collatio* 1 il francescano dimostra che, poiché atti specificamente diversi non possono essere causati da una sola prudenza secondo specie, vi deve essere una prudenza distinta per ogni virtù. Infatti, argomenta Scoto, si possono moderare le passioni per vivere castamente, ma in tal modo non si potrà essere dotati della fermezza necessaria per difendere, *aggrediendo et bellando*, la repubblica (41). L'argomento del francescano va a concludere che non solo vi è una prudenza distinta per virtù diverse, ma anche prudenze diverse per la medesima virtù. Infatti, il ragionamento prosegue, altra è la prudenza circa il fine, e altra circa i mezzi per raggiungerlo, dato che secondo una prudenza si stabilisce il fine («*praestituat finem secundum unam prudentiam*»), e secondo un'altra si dirigono le virtù verso il fine fissato (42).

Tenendo in debito conto che nella distinzione 36 Scoto non parla di fine ultimo, ma solo di fine fissato dalla volontà, e che nel testo in esame Scoto si riferisce ai fini parziali che, per ogni virtù, sono indicati dalla rispettiva prudenza, il passo della *Collatio* 1 sembra porsi in un certo modo come *explicatio* del precedente: il fine malvagio può essere solo quello parziale assegnato dalla volontà ad una singola virtù, che può così trasformarsi in vizio. Data l'indipendenza delle singole virtù teorizzata da Scoto, questo disordine del fine particolare, per quanto significativo all'interno della vita morale, non implica dunque l'assunzione di un fine ultimo malvagio, cioè di una cattiva orientazione della moralità complessiva del soggetto.

Alcune difficoltà della dottrina potrebbero derivare dalla considerazione che la prudenza è un abito intellettuale acquisito: in quanto tale è il risultato di azioni precedenti, o almeno di una azione normativa, e perciò non è idoneo ad indicare fini che non possono essere desunti dall'azione, ma ne sono la regola prospettica; per di più, la prudenza è una virtù intellettuale predisposta a ragionare sui singoli casi dell'agire morale, mentre il fine specifico delle singole virtù è determinato dall'assenso della volontà all'oggetto proposto dalla scienza morale e da questa ricavato dai principi primi. Sembra insomma che Scoto non distingua con la precisione abituale ai pensatori a lui precedenti la prudenza (attività dell'intelletto pratico) dalla scienza morale (di pertinenza dell'intelletto speculativo), che qui parrebbe più indicata a stabilire il fine delle azioni virtuose, stante l'ambito maggiormente teorico del suo impegno.

Tali apparenti difficoltà derivano dalla radicale redistribuzione dei singoli momenti che compongono l'azione morale operata da Scoto (43). Secondo la dottrina di molti scolastici del periodo, infatti, l'intelletto speculativo (la scienza morale) propone il fine in base alla deduzione sillogistica dai primi principi morali, successivamente la volontà li assume come propri in base alla loro stessa forza attrattiva, e infine l'intelletto pratico (la prudenza) propone i mezzi idonei a perseguire il fine prefissato, e solo in questo ultimo momento dell'agire morale ha effettivo corso la libera determinazione della volontà. Come è noto, Scoto rifiuta

una distinzione netta fra intelletto pratico e speculativo, e anticipa l'agire della prudenza al momento della determinazione dei fini, rinunciando di conseguenza alla connessione, tipica della tradizione precedente, della prudenza con le altre virtù morali: si può essere prudenti senza essere virtuosi, afferma il teologo scozzese, perché la volontà non è costretta a seguire le indicazioni razionali della virtù intellettuale che precedono l'azione propriamente virtuosa.

Questa operazione è tesa ad ampliare l'autonomia della scelta volontaria agli stessi fini particolari, così come è evidente dal problema in analisi; rende tuttavia praticabile con fatica la classica distinzione fra scienza morale come indirizzata a questioni generali di etica, e la prudenza mirata a guidare l'azione nei casi particolari, e di questo è testimonianza il nostro tema. Ma, poiché questa diversa disposizione, come si è appena accennato, consente alla volontà di accettare o meno gli stessi fini delle virtù proposti dalle rispettive prudenze, sembra chiaro il passo della *Collatio* 1 si riferisce al momento precedente all'elezione volontaria di cui tratta la distinzione 36. Coerentemente all'ampliamento del valore semantico del termine, nella *Collatio* le due prudenze di cui si parla si devono intendere nell'un caso come virtù abituale direttiva nelle singole azioni alla luce del fine, nell'altro come virtù intellettuale in grado di indicare il fine stesso in base a valutazioni di ordine generale. La volontà che pone il fine stabilito, dunque, agisce a seguito delle proposte della prudenza intesa nel secondo senso. Nella distinzione 36, invece, 'prudenza' conserva il valore tradizionale del termine, e indica quindi l'*habitus* ricavato dalla prassi in grado di risolvere singoli casi di dubbio morale.

I due testi sono quindi in perfetto accordo, e, tornando alla questione principale, si riferiscono solo a fini particolari delle singole virtù, e non al fine ultimo che indirizza tutta la vita morale del soggetto, come invece accade nel passo del primo libro, a cui Scoto si riferisce per ricordare la generale pertinenza all'agire volontario della elezione dei fini, e quindi solo per analogia. In definitiva, questo percorso analitico ci porta a concludere che per Scoto la volontà può porsi solo fini buoni, può cioè scegliere un bene parziale come fine ultimo, e ciò non a causa di un giudizio ingannevole della ragione, ma in piena autonomia, scegliendo di non riferire la propria scelta ad un bene superiore, e quindi quietandosi in un oggetto che, pur essendo buono, non è il massimo bene in assoluto. La volontà può invece porre un fine cattivo in relazione alla singola virtù: qui infatti si tratta di un male relativo unicamente ad un ambito specifico, e quindi non del male assoluto, come sarebbe invece nel caso del fine ultimo.

Questa ricostruzione sembra in grado di rendere conto della posizione scotiana in maniera coerente con le due caratteristiche costitutive e dialetticamente connesse che contraddistinguono la volontà in quanto potenza razionale attiva, ovvero la sua assoluta autonomia, e la sua generale orientazione al bene: se la volontà in quanto libera potrebbe esercitare qualsiasi scelta nei confronti di ogni oggetto presentatole dall'intelletto, in quanto orientata al bene impone però dei limiti al proprio stesso agire. Le due facoltà sono tuttavia identiche all'essenza stessa della volontà, e rappresentano due aspetti solo logicamente distinti di una unica perfezione che solamente in Dio si realizza compiutamente. A livello di perfezione assoluta non vi è dunque più contrapposizione tra razionalità e autonomia, che si armonizzano nella libera necessità dell'atto divino; nel caso della volontà umana, invece, il disordine creaturale tende a predominare sull'ordinamento al bene, definendo così il luogo dell'azione morale.

3. *Velle malum sub ratione mali*

Rimane dunque fissato con chiarezza il nocciolo della posizione di Scoto: la volontà può, in determinate circostanze, autodeterminare il proprio fine, divenendo così non solo strumento esecutivo rivolto ai mezzi dettati dalla ragione per conseguire un fine già posto, ma potenza dell'anima perfettamente autonoma e, di conseguenza, «l'organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile, e pertanto virtualmente foriero di novità», per dirla con Hannah Arendt. Scoto sembrerebbe tuttavia escludere la possibilità di una volontà completamente degenerare perché implicherebbe la capacità ad orientarsi al male scelto proprio in quanto tale, cioè un'assoluta capacità di autodeterminazione non più guidata dalla propria intrinseca, e dunque ineliminabile, propensione al bene.

La nostra indagine deve però proseguire per giungere a comprendere più in dettaglio l'essenza del pensiero scotiano: dove e perché si arresta la capacità di autodeterminazione della volontà nei confronti del male? Il limite della volontà non nasce, come è chiaro, da suoi eventuali vincoli in quanto potenza attiva, ma dalla più complessa questione del rapporto fra volontà creata e bene. In una parola: che la volontà sia potenza autonoma capace di autodeterminarsi è, per Scoto, assodato; individuare però i limiti intrinseci posti alla spontaneità del volere è faccenda diversa, che mette in campo la questione se la volontà umana possa o meno volere, oltre al male presentato dalla ragione errante come un bene apparente, e al piacere sensibile a cui le passioni possono trascinarla, il male per se stesso. La risposta di Scoto alla questione ora posta in esame è complessa, e nei vari passi dove affronta l'argomento, assumendo prospettive differenti, esprime conclusioni non sempre identiche (44).

Nella *Collatio* 17 Scoto afferma con forza che, perché esista il peccato, la volontà deve volere il male in quanto tale (*malum sub ratione mali*) (45). È chiaro, precisa Scoto, che se potesse volere solamente il bene vero o apparente, e né il male per sé, né il disordine stesso dell'atto di peccare, la volontà umana non potrebbe realmente peccare. Infatti, se la volontà umana volesse qualcosa che è anche parzialmente un bene, l'oggetto della sua volizione sarebbe virtualmente il medesimo della volizione divina, e dunque, volendo lo stesso oggetto, la volontà umana non potrebbe peccare più di quanto lo possa la volontà divina (46). L'obiettivo di Scoto è qui di contrastare dottrine morali che collocano il peccato nel cedimento della volontà ai sensi, o in errori della ragione: è solo la volontà, senza giustificazioni, per quanto parziali, di motivazioni esterne ad essa, che è scaturigine del peccato tramite il proprio volgersi verso ciò che non è un bene neppure per un falso giudizio. Si tratta del luogo dove Scoto assume la posizione più estrema sull'argomento, perché, non concentrando la propria attenzione sulla motivazione interiore dell'azione volontaria riduce la malvagità dell'atto alla malvagità dell'oggetto.

Una riflessione maggiormente articolata si trova nel più esteso testo della distinzione 43 del secondo libro dell'*Opus oxoniense*, dove il teologo, pur confermando la conclusione generale della *Collatio* 17, affronta con un più ampio respiro argomentativo la questione se la volontà possa volere qualcosa non presentatole come bene, vero o apparente che sia. Qui Scoto classifica il peccato in tre categorie, riferendone ciascuna ad una delle figure trinitarie. A volte la volontà, predisposta per natura a compiacersi con l'appetito sensitivo, spiega Scoto, pecca seguendo per debolezza e impotenza l'inclinazione di questo: tale peccato è contro il Padre, che rappresenta la potenza divina. Vi è poi il peccato

che nasce da un errore della ragione, cioè dall'ignoranza: si tratta di un peccato contro il Figlio, simbolo della sapienza. Ma il peccato in senso proprio (*peccatum secundum se*) è solo quello causato dalla libertà stessa della volontà, e che in quanto tale nasce direttamente dalla malvagità (*recte ex malitia*), ed è perciò rivolto contro lo Spirito Santo, cioè contro il bene stesso (47).

Le due trattazioni si dimostrano dunque fin qui coerenti, ma resta aperta una questione di fondo, che solo nell'*Opus oxoniense* Scoto affronta esplicitamente: concesso che la volontà pecchi veramente solo scegliendo il male in sé, senza essere allettata dai sensi o ingannata dalla ragione, quale è l'origine di questa scelta? Perché la volontà, in altre parole, giunge a un atto così grave e sconsiderato? Nella classificazione stesa nel secondo libro Scoto, come si è appena visto, ritiene che il peccato contro lo Spirito Santo, il più grave, o meglio l'unico vero peccato, derivi solamente dalla malvagità del soggetto. In base a quanto detto, dunque, la volontà peccatrice è una potenza spirituale che sceglie di volere il male in quanto tale in base alla propria stessa malvagità («velle malum sub ratione mali recte ex malitia»).

Vi sarebbe perciò una doppia determinazione al male: una prima, estrinseca, che riguarda l'oggetto del volere, che in questo caso è il male in senso proprio, tale perché nessuna distorsione prospettica dei sensi o dell'intelletto lo ha trasformato se pur erroneamente in un bene apparente. Ma vi è anche una seconda determinazione, che concerne invece la motivazione interiore del volere, che risulta essere la pura malvagità della volontà. Si tratta evidentemente di una conclusione gravissima: se, volendo ciò che è e appare male, il peccatore disattende l'ordinamento divino non solo nell'agire, ma anche nelle motivazioni che portano all'agire, determinato da una intima e perversa tendenza al male, della propensione al bene che informa tutta la creazione non resterebbe traccia alcuna proprio nella creatura mortale più vicina a Dio.

In realtà una tale conclusione è esclusa da Scoto stesso che, nel paragrafo successivo, nega valore all'ipotesi di un'azione volontaria dettata dalla pura malvagità. Il teologo scozzese precisa il senso della precedente affermazione spiegando che, se non si vuole porre che la volontà creata possa volere il male proprio per il suo essere male (*malum sub ratione mali*), si può assegnare alla volontà il peccato per la sua ferma malvagità (*ex certa malitia*, ma non *recte ex malitia*) quando essa, senza errori intellettuali e passioni sensibili, pecca per la propria libertà (*ex libertate sua*). Resta nell'atto la caratteristica del peccato in senso stretto, poiché, dato che agisce senza alcuna motivazione estrinseca, null'altro che la volontà conduce se stessa al male; essa dunque vuole il male in quanto tale (*malum in quantum malum*) certamente a causa della propria malvagità, e quindi colpevolmente; tuttavia tale malvagità non si pone come origine immediata dell'atto, che invece risiede nella pura libertà del volere. Per questo Scoto può concludere senza contraddizione che la volontà «ex pura libertate [...] eligit sibi malum velle, non tamen ex malitia» (48).

Scoto, come si è detto, vuole definire il peccato contro lo Spirito Santo come un'interiore trasgressione volontaria all'*ordo Dei*, dunque come il volgersi della volontà al male in quanto tale (*malum in quantum malum*), cioè non in quanto travestito da bene dalla ragione o dalle passioni. Nella *Collatio* 17 Scoto guadagna sillogisticamente tale conclusione: la volontà non può essere condannata per aver voluto in modo accidentale qualcosa; poiché la volontà è dannata per aver voluto il male, consegue allora che tale atto non è esercitato accidentalmente nei confronti del male, ma per sé (49): in una parola, se la volontà agisse condotta da

motivazioni estrinseche e non da una precisa cognizione della gravità del proprio atto, non sarebbe compiutamente colpevole e non meriterebbe perciò la condanna divina. Scoto tuttavia non ritiene che la volontà possa volere il male proprio perché male, dato che questa volizione richiederebbe una causa perfettamente malvagia, che nel creato non si dà.

Infatti, il peccato certamente consiste nella scelta volontaria del male in quanto tale (*malum in quantum malum*), cioè del male senza alcun aspetto di bene che possa giustificare la scelta volontaria; questo però non implica che la volontà si volga al male in base alla sua essenziale malvagità (*malum sub ratione mali*), e che lo voglia quindi proprio perché oggetto perfettamente empio. La differenza deriva dalla motivazione dell'atto: si sceglierebbe il male a causa della sua stessa malvagità se la volontà agisse a sua volta in base ad una propria intrinseca perversità che non potrebbe trovare riposo in null'altro – possibilità esclusa da Scoto; si sceglie invece il male in quanto tale, considerato cioè come privo di ogni residuo di bene capace di giustificare surrettiziamente tale scelta, in base alla pura libertà del volere che, se è qui accompagnata dalla malvagità, la sostituisce tuttavia nella radicalità dell'atto. Scoto vuol insomma dire che in nessun caso la volontà può esercitare un consapevole atto di aperta avversione nei confronti dell'essere e del bene, cioè di Dio stesso – perché tali sarebbero gli esiti della scelta estrema qui prospettata ed esclusa, il «*velle malum sub ratione mali recte ex malitia*».

La volontà tuttavia, disarticolato l'ordine dei valori posto da Dio, può scegliere il male in base alla propria costitutiva libertà, che diviene così una capacità vuota e priva di valori di determinare gli atti volontari, e proprio in questo sta la gravità dell'atto, come si può comprendere ripercorrendo per contrasto i punti essenziali dell'azione volontaria nei confronti del bene sommo (50). L'azione volontaria nella sua ultima perfezione – la beatitudine – per Scoto è contingente solo nel senso che la volontà può astenersi dall'esercitare qualunque atto verso l'oggetto beatifico conosciuto intuitivamente, ma diviene necessaria non appena la volontà vuole volere: in questo caso la volontà vuole il bene perché esso è il proprio oggetto adeguato, e ancora per questo essa si dimostra poi incapace di trovare motivo per cambiare la propria determinazione. La necessità della fruizione beatifica è però costitutivamente diversa dalla necessità di un agente naturale, anche se tale diversità, che riguarda i principi primi, non può proprio per questo essere oggetto di ulteriori spiegazioni. Ogni uomo, tuttavia, è in grado di distinguere un'azione necessitata da un impulso naturale da una azione libera, perché quest'ultima implica un compiacimento interiore che il soggetto riconosce come libero: in ultima analisi, l'atto volontario è vissuto come libero perché diviene atto d'amore verso il bene assoluto, cioè verso Dio. L'amore, e non l'analisi metafisica dei principi, nella beatitudine suggella in un unico atto la libertà e la necessità della volontà divina come della volontà creata, che con l'aiuto della grazia giunge al livello di perfezione di cui difettava nell'agire mondano.

Se questo è il senso più profondo della concezione scotiana di libertà, che trova il proprio compimento nella retta connessione con la razionale disposizione al bene che rappresenta l'altro aspetto costitutivo dell'agire volontario, e si trasforma così in amore, è chiaro in cosa consista il peccato in senso proprio. Non nell'agire per una assoluta malvagità, che non è data nel creato orientato all'essere e al bene, ma nell'immoderato uso della libertà che, sciolta dalla ragione, diviene puro arbitrio. La volontà allora non agisce più in base ad una autonoma progettualità che, pur

ammettendo l'errore, resta inscritta alla propensione al bene, quella progettualità che si è visto Scoto indicare come possibilità di *praestituere* fini non assolutamente empi. Nel peccato la volontà invece si avvilita a potenza autodeterminata inseguendo il vuoto compiacimento della propria libertà: si volge cioè al male non per una assoluta propensione ad esso, ma perché è in grado di farlo («ex experientia propriae libertatis»), compiacendosi così nell'effimero piacere del sentirsi libera. La gravità della colpa sta dunque nell'uso improprio, irrazionale di una libertà diventata causa unica e autoreferenziale di scelte che, proprio per non avere altra motivazione, segnano il massimo distacco da Dio della creatura.

A questo cattivo uso della propria libertà si deve attribuire la gravità del peccato, e da questo punto di vista esso è un disordine che la volontà persegue nella propria vacuità di valori, e dunque un male per sé, e non certo un bene apparente – quantomeno se si vuole considerare bene apparente, in accordo con Scoto, un bene indicato come tale da un errato giudizio della ragione. Se invece, andando oltre le parole di Scoto, con questo termine si intende qualsiasi oggetto che viene erroneamente valutato, non solo dalla ragione ma anche dalla volontà stessa, come vantaggiosa fonte di piacere, allora anche l'esercizio della libertà può rientrare in questa categoria (51).

Nella sostanza, in ogni caso, ciò che Scoto vuol significare è che nel caso di peccato contro lo Spirito Santo il disordine al quale siamo esposti come creature limitate penetra nella struttura più intima della volontà, che si riduce così ad una potenza priva di direzione e di valori, pura capacità di autodeterminarsi preda di ogni allettamento, e principalmente di quello, interno a se stessa, dell'esperienza della propria libertà. La gravità dell'atto viene dunque solo parzialmente attutita dalla motivazione, che è diversa dalla malvagità pura. Se Scoto non giunge ad ammettere questa eventualità, non è certo per ridefinire in termini più blandi il peccato, ma per salvare, come si è già accennato, il senso della creazione, che, per la convertibilità dell'essere con il bene, è costitutivamente buona proprio in quanto è, e non può di conseguenza ammettere al proprio interno una creatura perfettamente malvagia.

4. L'*odium Dei*

Per rendersi conto della saldezza della precedente ricostruzione è sufficiente prendere in esame la soluzione scotiana alla questione della possibilità per una creatura di odiare Dio, cioè il bene stesso. Se questa possibilità fosse ammessa, Scoto ammetterebbe anche la possibilità di agire *recte ex malitia*: solo chi è compiutamente malvagio può infatti odiare il bene.

Nei vari passi dedicati all'eventualità dell'odio di Dio Scoto assume una posizione che appare più coerente di quanto non sia forse sembrata ad alcuni studiosi del suo pensiero (52). Nella lettura parigina del Lombardo, nel passo parallelo a quello sopra esaminato pertinente alla possibilità di peccare contro lo Spirito Santo, Duns Scoto prosegue la sua analisi dell'atto peccaminoso. Qui il francescano approfondisce ancora il significato di peccato in senso stretto, ora in relazione all'oggetto dell'atto, e non più in funzione della motivazione dell'agente. Da questo punto di vista anche i peccati *ex certa malitia*, cioè i *peccata propriae*, sono classificabili in tre categorie. Quelli contro i precetti della seconda tavola – cioè contro gli ultimi sette comandamenti che, in accordo con Scoto, non sono

desumibili in maniera necessaria dall'essenza di Dio stesso, ma sono frutto di una Sua libera scelta – non sono gravissimi perché allontanano dal fine solo virtualmente, non sono cioè atti diretti di opposizione a Dio, ma solo indiretti, poiché rivolti alla Sua opera. Neppure i peccati contro la prima tavola sono però i peccati più gravi, poiché sono superati da quelli in cui ci si oppone con atto perfettissimo a Dio stesso. Scoto intende che l'atto peccatore è perfezionato quando si rivolge non contro i principi primi della morale, per quanto desumibili dall'essenza di Dio, bensì contro l'essenza stessa in modo diretto, e infatti conclude che in questa prospettiva il massimo peccato sarebbe l'odio di Dio (53). Tuttavia tale peccato non potrà mai essere commesso, perché nessuna volontà può odiare Dio («non potest Deus odiri ab aliqua voluntate»), e dunque esso non è neppure formalmente il peccato contro lo Spirito Santo (54).

La spiegazione di questa impossibilità si trova in un passo dell'*Opus oxoniense* dove Scoto, trattando del tipo di peccato imputabile al primo angelo, ribadisce che, fra i vari atti inordinati dell'angelo caduto, il più grave consistette nel volere che Dio non fosse, poiché formalmente nessun atto è peggiore dell'odiare Dio («formaliter nullus actus peior est quam Deum odire») (55), per concludere poco oltre che bisogna tuttavia ammettere che l'odio di Dio non è il massimo peccato (56). La spiegazione di questa conclusione apparentemente sorprendente è della massima importanza, ed illumina tutta la materia che stiamo indagando. Scoto approfondisce l'iniziale affermazione riguardo all'*odium Dei* come al peggiore degli atti volontari chiedendosi se sia realmente possibile desiderare che Dio non sia, dato che la volizione può indirizzarsi solo verso un oggetto considerato in quanto bene (*obiectum sub ratione boni*), e analogamente la *nolitio* (atto positivo di rifiuto espresso della volontà) solo verso un oggetto considerato in quanto male (*obiectum sub ratione mali*); ma l'angelo non coglie in Dio nulla che possa essere considerato male. Se ciò è vero, prosegue Scoto, bisogna allora dire che l'odio di Dio da parte dell'angelo non è rivolto a Dio in sé, né alla sua giustizia, ma piuttosto all'effetto della giustizia divina in quanto vendicatrice dell'offesa subita dall'angelo stesso. Ancora, bisogna anche ammettere che non è l'odio di Dio il massimo peccato, perché non si rivolge a Dio in sé, e perciò non è direttamente il contrario dell'amore di Dio (57).

Vi sono in realtà passaggi dell'opera scotiana in cui il teologo non tiene in debito conto le considerazioni ora riportate, e sembra difendere la possibilità dell'*odium Dei*, come la *Collatio* 17, della quale abbiamo già esaminato alcuni passi dove sembrava concedersi l'eventualità di volere il male *sub ratione mali*. Ma nella conferenza in esame Scoto si pone in una prospettiva dove l'unica alternativa risulta essere fra volere il male in quanto male, o volerlo in quanto bene apparente per un errato giudizio della ragione. In un'ottica così angusta la soluzione risulta obbligata, per cui egli concede che gli angeli dannati vollero l'odio di Dio in quanto male (58).

Anche se è corretto ricordare queste oscillazioni del pensiero scotiano, non vi sono dubbi sulla sua risposta definitiva, che consiste nell'esclusione di atti assolutamente malvagi dal creato. Un'ulteriore breve analisi della struttura metafisica della volontà consentirà di rendere maggiormente manifesta questa conclusione. Un buon accesso alla questione può essere, fra i tanti, un passo delle sue lezioni parigine sul secondo libro del Lombardo dove Scoto chiarisce la duplicità dei principi causativi nella volontà: chiedendosi se la capacità di peccare derivi da Dio, Scoto osserva che la *potentia peccandi* è costituita da due principi distinti: l'uno causa la sostanza dell'atto, l'altro la sua deformità. La libertà è il

principio sostanziale che istituisce l'ordine all'atto retto, mentre il libero arbitrio della creatura è il principio della limitazione che fonda l'orientazione alla deformità dell'atto, e toglie perfezione alla potenza (59).

Per quanto il passo, utilizzando l'opposizione fra libertà e libero arbitrio, opti per una terminologia non particolarmente congeniale a Scoto, esso ci introduce nel cuore del problema. Scoto qui ci dice che la volontà (la potenza che, nell'uomo, può peccare, come sappiamo) va considerata in due modi diversi. Se presa in sé, come potenza spirituale comune all'uomo, all'angelo e a Dio, si può dire che essa è libera in quanto ha un ordine all'azione positiva – ha cioè una capacità di agire rivolta verso il bene. Come si è già accennato, in questo caso spontaneità e razionalità si integrano a vicenda nella perfezione dell'atto d'amore verso il bene. Se considerata in quanto pertinente alla creatura, subentra nella volontà un diverso impulso all'azione, qui chiamato libero arbitrio, che limita il primo. Il libero arbitrio nasce dall'inadeguatezza della creatura che, a causa della sua costitutiva tendenza al nulla da cui proviene, non è in grado con le proprie forze di mantenersi al livello di perfezione a cui per altro è destinata, e diventa così in grado di fondare la deformità dell'atto volontario.

Nonostante ciò, tuttavia, la volontà creata, per quanto defettibile per la propria debolezza ontologica, mantiene sempre una traccia della originaria disposizione al bene evidente nella propria costitutiva impossibilità di volere il male, e di odiare il bene. Questi punti sono per altro ripetuti frequentemente nei testi scotiani. Se la volontà può non volere la beatitudine persino in patria, senza l'aiuto divino che si esplica nella grazia della carità e nel sostegno della confermazione, questo significa solo che la volontà può rifiutarsi di agire nei confronti del bene sommo, imperando all'intelletto di rivolgersi ad altro. Dunque i limiti della libertà umana sono precisati nettamente: l'atto positivo di *velle* non può essere indirizzato che verso il bene («*bonum est obiectum huius actus qui est velle*»), mentre analogamente il *nolle* non può riguardare che il male o la mancanza di bene; l'atto neutro del *non velle* può invece riguardare il bene assoluto come, ovviamente, il male assoluto. Astenendosi dall'agire l'uomo può non-volere il bene in sé, mai però esercitare un atto positivo di repulsione nei suoi confronti (60).

5. Conclusioni

Tornando dunque al tema iniziale della nostra ricerca, sembra di poter dire che, in accordo con Scoto, il fine liberamente progettato (*finis praestitutus*) allarga l'autonomia del volere, includendo nel suo potere anche la determinazione di fini ultimi passibili di una fruizione autonoma che divengono tali a seguito della scelta volontaria. L'imposizione di valore all'oggetto della volizione in conseguenza della volizione stessa sembrerebbe attività riservata alla creazione divina, dove gli enti creati sono buoni per l'essere stati scelti, e non viceversa. Se la possibilità di creare fini alternativi pare però indicare, come aveva notato la Arendt, un apparente avvicinamento fra Dio e uomo, si tratta comunque di un incontro da versanti opposti: Dio può scegliere i valori per la perfezione pura del suo volere, l'uomo, viceversa, lo può fare per il disordine del proprio volere. Nel primo caso si ha una libertà di elezione che riposa nella assoluta necessità dell'atto divino, che è libero in quanto non rimanda, per la propria determinazione, ad altro dalla stessa essenza divina, dove il bene e l'essere sono perfettamente convertibili. Nel secondo caso la libertà di elezione si fonda sulla miseria dell'uomo, che vuole

imitare Dio e porsi fondatore di valori: qui già il desiderio di autonomia rappresenta un uso inordinato e inautentico della libertà, che troverebbe invece perfetta autorealizzazione nell'ascolto della parola divina, e nell'acquietarsi nel bene sommo. Tuttavia l'indipendenza e la vertibilità del volere creaturale rappresentano una perfezione dell'uomo, perché lo distinguono dagli agenti irrazionali, governati in quanto tali da una necessità di natura che ne indica la mancanza di responsabilità etica.

Ecco allora che un'imperfezione assoluta, come la propensione al disordine della volontà dell'uomo caduto, può rappresentare una perfezione in relazione allo stato dell'agente: la reale autonomia verso i fini evidenzia incisivamente l'estraneità dell'uomo dagli agenti naturali, e quindi la sua dignità all'interno della creazione. Il punto segna una fondamentale divergenza fra Scoto e la tradizione precedente: la volontà non vuole più la beatitudine, che è la contemplazione del bene sommo, con una necessità dettata dalla propria stessa natura, perché tale azione, per Scoto, sarebbe appunto naturale, e dunque non libera. La possibilità di trasgredire anche nei confronti del fine, certo non contemplata dall'etica aristotelica, e solo parzialmente considerata dal pensiero di Agostino, sottolinea qui da un lato la debolezza della volontà umana, incapace di cementarsi nella scelta del bene assoluto quanto quella divina; dall'altro l'autonomia dell'uomo che si dimostra capace di scegliere i valori che illuminano il proprio agire storico. L'uomo diviene così soggetto autonomo in grado di dare corso a nuove serie di eventi, e, in definitiva, responsabile fattore della storia e custode del mondo. In ogni caso, vale ripeterlo, anche quando si indirizza autonomamente verso fini diversi da Dio stesso l'uomo non può disattendere del tutto l'ordine all'essere e al bene che attraversa tutto il creato, e che rende impossibile una positiva scelta della malvagità nel senso che si è cercato di chiarire in questa ricerca

Scoto concede comunque molto all'autonomia umana perché l'unico limite che le è posto, come si è visto, è l'impossibilità di volere il male assoluto per pura malvagità («velle malum sub ratione mali recte ex malitia»), cioè di odiare Dio. Il peccato in senso stretto non è, dunque, un caso particolare di *praestitutio finis* dove il fine è malvagio – come aveva sostenuto Hoeres – perché il fine non può mai essere perfettamente malvagio, neppure nel peccato più grave, quello contro lo Spirito Santo. Infatti, proprio perché in questo caso il *finis praestitutus* non è il male, ma la libertà stessa, e dato che essenzialmente l'agire liberamente non è in sé un'attività empia, ma lo diviene solo per mancanza di misura, neppure quando la volontà sceglie il male per vana esperienza della propria libertà («velle malum in quantum malum ex pura libertate») essa si volge veramente al male assoluto,.

Ritornando infine, in queste righe conclusive, a ciò che ha mosso questa ricerca, cioè il rapporto privilegiato intrattenuto con Scoto da Hannah Arendt, ma anche da Hans Jonas, mi sembra di poter concludere che esso è fondato su una lettura corretta, nei tratti di fondo e nelle principali nervature teoretiche, del pensiero di Scoto. Che il fine capace di orientare la vita morale del soggetto possa essere posto dal soggetto stesso, se pur con i limiti chiariti ora, rappresenta sicuramente un elemento di novità nel panorama etico medievale, novità che Arendt e Jonas salutano con una certa gioia; bisogna però ricordare che questa concezione dell'uomo produttore di valori nasce da una accentuazione della distanza fra Dio ed uomo, e dall'insuperabile deiezione dell'umanità, che acquista tanta più libertà quanto più è lontana dall'intima unione con il divino che contrassegnava lo stato edenico.

Un'ultima notazione: Scoto, tematizzando questo nostro stato di miseria, giunge ad una concezione dell'azione malvagia che pare sorprendentemente attuale. Quando sostiene che la colpa più grave possibile all'uomo è volere il male solo per la propria libertà, il teologo francescano prende congedo da quelle formulazioni etiche del suo tempo che ascrivevano il peccato ad una volontà prona alle tentazioni esterne della ragione errante o delle passioni sensibili: la volontà trova il motivo di peccare nella propria stessa interiorità, cioè in quella intima indeterminazione che, basata sulla costitutiva finitezza del soggetto, è in grado di fargli trascendere i limiti della sua autonomia ordinata al bene. Ma, con questa operazione, Scoto esclude anche ogni grandiosità dall'azione malvagia. Non è in arditi progetti razionalmente empì che si manifesta massimamente il male, ma piuttosto, come è esperienza comune del nostro tempo, nella vacuità di senso dell'individuo pronto a compiere azioni malvagie per vana esperienza di sé come libero. Il peccato più grave *ad mentem Scoti* è la mancanza di senso della scelta, che non si potrebbe neppure definire propriamente tale, stante la sua estrema lontananza dalla progettualità, e quindi dalla ragione; in modo diverso, ma nella sostanza non opposto, Hannah Arendt chiama "banale" e grottesca la mancanza di idee del nazista Eichmann, malvagio perché «non capì mai quello che stava facendo» (61).

Note

- (1) A. DAL LAGO, *Introduzione*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 15. [back](#)
- (2) F.G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, Giuntina, Firenze 2001, p. 116. [back](#)
- (3) DAL LAGO, *Introduzione*, p. 10. [back](#)
- (4) H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991. [back](#)
- (5) H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Valecchi, Firenze 1970. [back](#)
- (6) H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987. [back](#)
- (7) La differenza fondamentale fra i due studi è che in *Tra passato e futuro* la libertà non è attribuita né all'intelletto né alla volontà, ma invece all'azione, che risulta libera per essere realizzazione concreta di principi: «la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore», scrive la Arendt, e dunque «gli uomini "sono" liberi – ciò che occorre distinguere dall'aver la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: "essere" liberi e agire sono la stessa cosa» (ARENDR, *Tra passato e futuro*, p. 167). Data l'esclusione della libertà dall'interiorità del soggetto, ed una diversa conoscenza dell'autore, anche il giudizio su Duns Scoto è assai differente da quello che si può ricavare da *La vita della mente*: «L'azione viene guidata da un fine futuro che l'intelletto ha colto come desiderabile prima che la volontà l'abbia voluto: per questo l'intelletto ricorre alla volontà, che sola può comandare l'azione (ho parafrasato qui la caratteristica descrizione di questo processo fornita da Duns Scoto) [...] saper riconoscere un fine non è una questione di libertà, bensì di giudizio giusto o sbagliato» (ivi, p. 166). [back](#)
- (8) JONAS, *Dalla fede antica*, p. 91. [back](#)
- (9) Ivi, pp. 92-93. [back](#)
- (10) ARENDT, *La vita della mente*, p. 456. [back](#)

- (11) Ivi, p. 329. Per lo sviluppo di questa concezione del ‘volere’ contrapposto al ‘pensare’ si vedano in particolare le pp. 321-329. [back](#)
- (12) Ivi, p. 329. [back](#)
- (13) Ivi, p. 377. [back](#)
- (14) Ivi, p. 351. [back](#)
- (15) Ivi, p. 345. [back](#)
- (16) Ivi, p. 456. [back](#)
- (17) Ivi, p. 458. [back](#)
- (18) Ivi, p. 457. [back](#)
- (19) Ivi, p. 345. [back](#)
- (20) A. DAL LAGO, *Introduzione*, in ARENDT, *La vita della mente*, p. 52. [back](#)
- (21) ARENDT, *Tra passato e futuro*, p. 185. [back](#)
- (22) W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana, Padova 1976, pp. 141-142. [back](#)
- (23) Ivi, p. 142. [back](#)
- (24) *Ibid.*. [back](#)
- (25) Ivi, p. 143. [back](#)
- (26) Ivi, p. 197. [back](#)
- (27) Ivi, p. 270. [back](#)
- (28) Ivi, pp. 137-138. [back](#)
- (29) Non è qui possibile offrire una se pur incompleta indicazione bibliografica sulla dottrina della volontà in Scoto, data la vastità della produzione anche recente. A titolo di esempio si possono segnalare: J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938; HOERES, *La volontà*; B.M. BONANSEA, «Duns Scotus’ Voluntarism», in J.K. RYAN, B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965; R. PRENTICE, «The Voluntarism of Duns Scotus, as seen in his Comparison of the Intellect and the Will», *Franciscan Studies* 38 (1968), pp. 63-103; A.B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1986; B.M. BONANSEA, *L’uomo e Dio nel pensiero nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991. È utile poi consultare gli Atti dei vari Congressi Internazionali Scotistici. [back](#)
- (30) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16 (Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1950 ss [d’ora in poi: Vat.], II, 10): «[...] dico quod obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui scilicet ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finem ultimum». [back](#)
- (31) Si veda ad esempio HOERES, *La volontà*; BONANSEA, «Duns Scotus’ Voluntarism». [back](#)
- (32) In particolare da Hoeres nei passi presi precedentemente in considerazione. [back](#)
- (33) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16 (Vat. II, 10)*: «Duo prima membra satis patent. Tertium probo, quia, sicut in potestate voluntatis est velle vel non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre vel non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita praestituendo sibi in eo finem». [back](#)

(34) È bene ricordare che l'intrinseca razionalità della volontà implica la capacità di apprezzare ogni singolo bene, conseguenza della sua innata propensione al bene; la capacità di confrontare fra loro beni diversi, anteponeandone uno all'altro; e infine la capacità di preferire un bene ad un'altro. Quest'ultima capacità, in quanto conseguenza delle precedenti, non è solo un agire pratico, ma anche una valutazione comparativa dei singoli beni (Cfr. HOERES, *La volontà*, pp. 286-287).

[back](#)

(35) AURELIUS AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 3 (CCh 32, 8). Lo si può confrontare con ARISTOTELES, *Ethica ad Nichomacum*, I, 6-7, 1097a33-35. [back](#)

(36) Cfr. W.J. COURTENAY, «Between Despair and Love. Some Late Modifications of Augustine's Teaching on Fruition and Psychic States», in K. HAGEN (ed.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Aug. Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1990, pp. 5-19. [back](#)

(37) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 17 (Vat. II, 11): «Respectu ergo fruitionis ordinatae ratio finis secundum veritatem non est propria ratio obiecti fruibilis, sed est concomitans obiectum fruibile; in fruitione inordinata finis apparentis ratio finis concomitatur obiectum fruibile [...], sed in fruitione finis praefixi ratio finis sequitur actum, [...] quia voluntas volendo illud propter se tribuit sibi rationem finis». [back](#)

(38) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* III, d. 36, q. un., n. 14 (*Opera Omnia*, ed. L. WADDING, Lugduni 1639, Rist. an. Olms, Hildesheim 1969 [d'ora in poi: WADDING], VII/2, 806). [back](#)

(39) *Ibid.*: «[...] sicut voluntas recte eligens finem praecipit intellectui considerare illa, quae sunt necessaria ad illum finem, et intellectum sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum generat in se habitum prudentiae, ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi praestituere malum finem, sicut dictum est dist. 1 primi) praecipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem [...] ad delectabilia prosequenda, et tristitia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur <in> intellectu bene dictante circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus, qui est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quae ordinantur ad malum finem electum, est error, et habitus directe oppositus habitui prudentiae, et potest vocari imprudentia, vel stultitia, [...] quia, sicut prudens habet habitum quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum quo prompte eligit ordinata ad finem praestitutum a voluntate mala». L'integrazione nel testo segue, oltre che il senso, il testo stabilito da Wolter sulla scorta di una lettura diretta del codice 'A': WOLTER, *Duns Scotus on the Will*, p. 402. [back](#)

(40) Per un'introduzione alla posizione scotiana riguardo alla definizione delle virtù morali, e ai loro reciproci rapporti, e per una valutazione delle novità di tali posizioni, si veda WOLTER, *Introduction*, in ID., *Duns Scotus on the Will and Morality*, pp. 3-122. Si prenda poi in considerazione S. DUMONT, «The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - revisited», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50 (1988), pp. 184-206; e, fra gli altri, i due recenti studi contenuti in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996: M.E. INGHAM, «Practical Wisdom: Scotus's Presentation of Prudence», pp. 551-571; M. MCCORD ADAMS, «Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues», pp. 499-522. [back](#)

(41) Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 1, n. 13 (WADDING III, 348). La stessa conclusione è raggiunta anche in *Op. oxon.* III, d. 36, q. un., n. 22 (WADDING VII/2, 823). [back](#)

(42) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 1, n. 19 (WADDING III, 350): «[...] in operabilibus et agibilibus alius erit habitus secundum speciem de fine, et de his quae sunt ad finem, ut sic alia sit prudentia circa finem, et alia de his quae sunt ad finem, ut praestituat finem secundum unam prudentiam, et secundum aliam dirigat virtutes in finem praestitutum». [back](#)

(43) È utile consultare sull'argomento, oltre ai testi suggeriti in nota 40, G. SONDAG, *Commentaire continu*, in DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996 pp. 80-81. Mary Elisabeth Ingham suggerisce che il *finis praestitutus* dalla prudenza sia lo stesso atto della volontà in quanto passibile di scelta (HINGHAM, «Practical Wisdom», p. 567). [back](#)

(44) Su questo punto si può vedere G. PIZZO, «'Malitia' e 'odium Dei' nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81/3, pp. 393-415. [back](#)

(45) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 11 (WADDING III, 385): «[...] actus malus peccati, in quantum peccatum est, aut est voluntarium, aut non; si sic, habetur propositum, quod voluntas velit malum sub ratione mali; si non sit voluntarium, ut malus: ergo actus ut malus non est peccatum». [back](#)

(46) Ivi, n. 12 (WADDING III, 385): «[...] si voluntas creata et humana non posset velle nisi bonum verum, aut bonum apparens, et non malum per se, nec per se deordinationem in actu peccandi, tunc non posset plus peccare voluntas creata quam voluntas divina et increata [...] probatio consequentiae: omnia volubilia a nobis sunt etiam volubilia a Deo; ergo quicquid bonitatis et entitatis substratae est in quocumque actu volendi vitiose, est volitum a Deo sicut a nobis; si igitur voluntas nostra creata non potest velle per se deordinationem et deformitatem in actu volendi vitioso, [...] non potest plus peccare in volendo illam deformitatem, quam voluntas divina». [back](#)

(47) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* II, d. 43, q. 2, n. 2 (WADDING VI/2, 1072-1073): «Voluntas enim quia coniuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, quod dicitur peccatum ex infirmitatem, sive ex impotentia, et est appropriate in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum eius ex errore rationis dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium, cui attribuitur sapientia. Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua, non condelectando appetitui sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, et appropriate contra Spiritum Sanctum, cui appropriatur bonitas». [back](#)

(48) Ivi (WADDING VI/2, 1073): «Si tamen non ponatur voluntas creata posse velle malum sub ratione mali, adhuc potest assignari peccatum ex certa malitia, quando voluntas ex libertate sua absque passione in appetitu sensitivo, et errore in ratione, peccat. Ibi enim est plenissima ratio peccati, quia nihil aliud est a voluntate alliciens eam ad malum, sed ex pura libertate sine alia occasione extrinseca, eligit sibi malum velle, non tamen ex malitia, ita quod voluntas sic peccans tendat in malum in quantum malum». Si veda anche, a nota 57, il passo dove Duns Scoto afferma esplicitamente che non si può volere nulla se non *sub ratione boni*. [back](#)

(49) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 13 (WADDING III, 385): «[...] non videtur quod voluntas sit per se principaliter damnata propter illud quod est per accidens volitum per voluntatem, cum potentia correspondeat actui culpabili; cum igitur voluntas damnetur propter volitionem malum, sequitur quod ille actus non sit respectu obiecti mali per accidens, sed per se». [back](#)

(50) Su questo punto si può vedere G. ALLINEY, «La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto», in L. SILEO (ed.) *Via Scoti. Methologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, Roma, PAA – Edizioni Antonianum 1995, II, pp. 663-660. [back](#)

(51) Così intende BONANSEA, «Duns Scotus' Voluntarism», p.89. [back](#)

(52) BONANSEA, «Duns Scotus' Voluntarism», p.89, nota 28; HOERES, *La volontà*, pp. 137-138. Di parere opposto PIZZO, «'Malitia' e 'odium Dei'», pp. 415. [back](#)

(53) IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 43, q. un., n. 5 (WADDING XI/1, 416): «Dico tamen breviter quod omne peccatum, quod est in voluntate, non precedente perturbatione, nec passione, nec ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia, et sic forte peccavit Adam, quia in eo non fuit perturbatio ex passione praecedente, nec ignorantia. Sed tamen non omne peccatum ex malitia nec sine perturbatione voluntatis, est peccatum in Spiritum Sanctum, quia sic peccatum in Spiritum Sanctum non esset gravissimum. Peccata enim ex certa malitia possunt esse contra praecepta secundae tabulae, quae non sunt gravissima, quia tantum virtualiter avertunt a fine: oportet ergo quod peccatum sit contra praeceptum primae tabulae, quia tunc actualiter et formaliter avertit ab obiecto illo perfectissimo, et ultimo fine. Nec adhuc omnia peccata contra praecepta primae tabulae sunt in Spiritum Sanctum, quia oportet ad hoc quod sit peccatum gravissimum, quod opponatur actui perfectissimo conversivo ad Deum, et sic quia actus charitas, ut dilectio Dei, et est actus perfectissimus conversivus ad Deum, si haberet oppositum, scilicet odium Dei, hoc esset maximum peccatum». [back](#)

(54) *Ibid.*: «Sed non credo quod actus charitas habeat actum contrarium oppositum, quia non potest Deus odiri ab aliqua voluntate. [...] Non ergo peccatum in Spiritum Sanctum est odium Dei, quia formaliter non potest odiri». [back](#)

(55) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* II, d. 6, q. 2, n. 13 (WADDING VI/1, 543): «[...] <angelus> habuit in ordinata 'nolle' [...] nolendo Deum esse, in quo tamquam in summo malo consummata videtur malitia: sicut enim formaliter nullus actus est melior quam Deus diligere, ita nullus peior est quam Deus odire». [back](#)

(56) *Ibid.*: «Si hoc est verum, tunc est dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum». [back](#)

(57) *Ibid.*: «Sed hic est dubium, an scilicet aliquis posset appetire Deum non esse, quia, sicut nihil potest esse obiectum volitionis nisi sub ratione boni, sic nec nolitionis nisi sub ratione mali; in Deo autem nulla apprehenditur ab angelo ratio mali [...]. Et si hoc est verum, tunc est dicendum quod odium non est respectu Dei in se, nec respectu iustitiae eius; sed quantum ad effectum appropriatum perfectioni iustitiae, et per hoc potest dici [...] non quantum ad ipsum se, sed volendo iustitiam eius non esse vindicantem [...]. Sed si hoc verum sit, tunc est dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum, quia non respicit Deum in se, sed est contra ipsum in comparatione ad effectum; similiter tunc sequitur quod amare Deum non habeat actum directe contrarium sed tantum contrarium dilectioni effectus». [back](#)

(58) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 14 (WADDING III, 385): «[...] in angelis malis et damnatis Deum odientibus, odium Dei est apprehensum et ostensum volutati eorum odienti Dei. Aut igitur volunt odium Dei sub ratione mali, et habetur propositum; aut est volitum sub ratione boni [...] tunc enim errarent in intelligendo, et sic plus errarent quam nos». [back](#)

(59) IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 44, q. un., n. 1 (WADDING XI/1, 417-418): «Si autem accipiatur ‘potentia peccandi’ pro principio potenciali [...] dico quod in ipsa, ut sic, sunt rationes distinctae correspondentes duobus quae sunt in actu, scilicet substantiae actus, et deformitati. Ratione libertatis quae est in ipsa fundat ordinem ad actum positivum in se; libertati autem arbitrii in creatura annexa est limitatio ratione cuius fundat ordinem ad deformitatem in actu. Nam ista limitatio tollit perfectionem quae est in Deo». [back](#)

(60) Per tutti si veda il seguente testo fondamentale: IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodlibet*, q. 16, n. 5 (WADDING XII, 450): «[...] ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab obiecto, in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus bonus quia, sicut bonum est obiectum huius actus qui est *velle*, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est *nolle*; et non sequitur ultra: non potest nolle hoc: igitur necessario vult hoc, quia potest hoc obiectum neque nolle, neque velle». [back](#)

(61) H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 290. [back](#)