

GUIDO ALLINEY

ALIIQUOD ABSOLUTUM.
**IL FONDAMENTO METAFISICO DEGLI ATTI VOLONTARI
SECONDO FRANCESCO D'APPIGNANO**

Sommario

Questo studio prende in esame la psicologia dell'atto volontario secondo Francesco d'Appignano. Francesco si dimostra un pensatore indipendente che evita la tendenza del periodo di attribuire modalità diverse e apparentemente opposte alla volontà nel suo agire - come libertà, necessità e contingenza. Egli cerca invece di distribuire queste modalità nella varie fasi dell'azione umana: la volontà è necessità, il suo atto è libero, l'effetto che ne consegue è contingente. In questo modo Francesco costruisce una teoria della volontà del tutto indipendente da quella di Scoto.

Summary

This paper examines the psychology of the act of human will according to Francis of Appignano. Francis proves to be an independent thinker, who avoids the widespread tendency of his time to assign different and seemingly opposite modalities to the will in its acting - as liberty, necessity, and contingency. To the contrary, he tries to place these modalities in the different steps of human acting. Thus, according to Francis the will is necessary, the act of the will is free, and the resulting effect is contingent. In this way the Franciscan theologian elaborates a theory of the will completely independent from the theory of Scotus.

Il problema

La teoria della volontà di Francesco d'Appignano è stata recentemente oggetto di uno studio introduttivo pubblicato negli Atti del III Convegno Internazionale sul teologo marchigiano. In quell'occasione è stata messa in evidenza l'autonomia del maestro francescano sia rispetto alla dottrina di

Giovanni Duns Scoto, sia rispetto alle interpretazioni del pensiero scotiano diffuse nel secondo decennio del XIV secolo nell'ambiente minorita parigino, dove si era appunto formato Francesco. I testi interrogati, tuttavia, non erano stati sufficienti per ricostruire una dottrina organica e priva di contraddizioni: in particolare, le diverse definizioni di 'libertà' contenute in distinte parti di I *Sent.* d. 1, precisamente le questioni 3 e 6, non parevano consentire un'elaborazione coerente del concetto. Di conseguenza, al termine dello studio si concludeva che "l'estraneità di una trattazione dall'altra impedisce di cogliere un elemento comune sul quale fare affidamento per un'eventuale loro sintesi"¹. Ciò che pareva maggiormente mancare nei testi sottoposti ad analisi critica era una trattazione metafisica generale delle potenze dell'anima che potesse fungere da guida nell'ordinare secondo uno schema unitario le trattazioni parziali distribuite nell'opera del teologo francescano.

In questo nuovo contributo non si vogliono risolvere tutti i problemi emersi nel precedente studio per giungere così ad una visione chiara e coerente del pensiero di Francesco sulla psicologia degli atti volontari; nella prospettiva di un futuro ed auspicabile lavoro conclusivo sul tema, si intende invece più modestamente mettere a disposizione degli studiosi ulteriori elementi dottrinali, desunti da una questione in precedenza non considerata ed ora resa disponibile dall'edizione critica delle prime dieci distinzioni del primo libro sulle *Sentenze* data nel frattempo alle stampe da Nazareno Mariani².

Si tratta di I *Sent.*, d. 10, q. 3, *Utrum modus agendi necessario et modus agendi libere se conpatiantur sive sint conpossibiles in eodem principio productivo respectu eiusdem producti*. La questione è tesa a dimostrare che la spirazione dello Spirito Santo è un atto al tempo stesso libero e necessario, in opposizione alle tesi di molti teologi domenicani ma anche di alcuni francescani, primo fra tutti Guglielmo d'Ockham, il quale aveva recentemente sostenuto che la volontà divina vuole necessariamente la bontà divi-

1. G. ALLINEY, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in D. Priori (ed.), "Atti del III convegno internazionale su Francesco D'Appignano, Appignano del Tronto, 24 settembre 2005", Centro Studi Francesco d'Appignano-Comune di Appignano del Tronto, Appignano del Tronto 2006, p. 34.

2. FRANCISCI DE MARCHIA SIVE DE ESCULO *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi. Distinctiones primi libri a prima ad decimam*, ed. N. Mariani, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2006 (Spicilegium Bonaventurianum, 32).

na, e perciò non liberamente³. Il primo articolo della questione, *Quomodo voluntas nostra sit libera respectu sui actus*, è di particolare interesse per il nostro attuale obiettivo, che è quello di approfondire la fondazione metafisica della concezione della libertà di Francesco. Esso sarà perciò l'oggetto principale di questo studio, anche se sarà saltuariamente preso in considerazione anche il secondo articolo, *Quomodo voluntas divina sit libera respectu sui*. Dato il tema trattato, il primo articolo è del tutto indipendente dalla questione teologica in cui è inserito, e risponde piuttosto all'esigenza di un'analisi puntuale dell'atto volontario, e della conseguente determinazione delle rispettive modalità (necessità, libertà, contingenza) che ne caratterizzano i distinti momenti.

Per intenderne meglio il senso è però opportuno ricostruire il contesto dottrinale in cui il pensiero di Francesco prende forma. Una delle conseguenze più rilevanti dell'acceso dibattito sul rapporto fra intelletto e volontà che aveva contraddistinto gli ultimi decenni del XIII secolo è sicuramente una più accurata valutazione del significato dei termini stessi che caratterizzano la questione, quali appunto 'necessità', 'libertà', 'contingenza'. Il rapporto fra libertà e necessità, già messo a tema da Agostino e da Anselmo d'Aosta, viene studiato con strumenti concettuali nuovi, ma nessun teologo del periodo nega che le due modalità siano composibili nello stesso soggetto, dato che il beato è supremamente libero pur amando Dio con la più assoluta necessità. Dunque, il fatto che ad un esame più attento modalità apparentemente contraddittorie non si rivelassero tali è un risultato del tutto acquisito dalla speculazione del XIII secolo. La questione assume però caratteristiche nuove verso la fine del secolo, quando Giovanni Duns Scoto reimposta il dibattito sulla volontà inserendolo nella cornice della propria metafisica ontologica.

Senza voler ripercorrere neppure nelle sue linee più generali il pensiero del teologo scozzese, va ricordato come per Scoto la volontà sia costitutivamente libera, dato che "voluntas et libertas convertuntur". La libertà è dunque una caratteristica essenziale ed intrinseca della volontà che ne contraddistingue perciò ogni attività. La libertà, per altro, non implica immediatamente la contingenza - che è invece una caratteristica del modo in cui l'azione si svolge - ed è perciò compatibile sia con la necessità sia con la con-

3. Ockham ritiene infatti che "voluntas divina necessario vult bonitatem suam, non tamen libere, sed ita naturaliter sicut naturaliter intelligit bonitatem suam" (GUILLELMUS DE OCKHAM, I *Sent.*, d. 10, q. 2, in ID., *Opera Theologica*, III, ed. G. J. Etzkorn, St. Bonaventure, New York, 1977, p. 343).

tingenza. L'unica forma di necessità esclusa, oltre ovviamente alla necessità di costrizione, è la necessità naturale, perché questa è una modalità che può competere solo alle potenze naturali, e la natura è il principio metafisico opposto alla libertà. Mettendo a frutto le possibili composizioni delle due coppie di trascendentali disgiuntivi natura-libertà e necessità-contingenza, Scoto riesce così a collegare in maniera più dinamica i concetti in gioco.

L'ontologia che fonda la metafisica scotiana dei modi dell'essere fa sì che la volontà umana sia libera e agisca contingentemente in ogni occasione, dato che nell'ambito dell'ente finito, quale è appunto quello creaturale, la necessità assoluta collegata all'infinità dell'essere non è raggiungibile, per cui la sola necessità possibile sarebbe quella naturale. È allora conseguente che la contingenza operativa, collegata con la contingenza ontologica, sia per l'uomo una perfezione superiore alla necessità di natura che, in quanto tale, si oppone alla libertà costitutiva della volontà umana. In Dio le cose stanno altrimenti: l'atto necessario della volontà divina si manifesta con la necessità più assoluta all'interno dell'infinità dell'essenza divina, mentre si mostra contingente nei confronti delle creature.

Questi nuovi rapporti fra i concetti in gioco - libertà, necessità e contingenza - costringe i teologi successivi a Scoto ad affrontare problemi parzialmente nuovi. Fra questi, uno è certamente quello della proliferazione delle modalità. In Scoto, la sovrapposizione dei modi d'agire è fondata su un poderoso pensiero metafisico, ma quando questo viene trascurato essa risulta una delle caratteristiche estrinsecamente più criticabili del volontarismo di quegli anni, soprattutto per chi, come Guglielmo d'Ockham, la considera poco più che un artificio linguistico. Tuttavia, diversi teologi francescani seguiranno Scoto mettendo in opera dottrine dove il collegamento fra le distinte modalità tende ancora a complicarsi.

Per esempio, nei primi anni del nuovo secolo Riccardo di Conington, combinando in modo diverso le modalità, sosterrà che il primo atto della volontà nei confronti di qualunque oggetto almeno parzialmente buono è caratterizzato dalla necessità naturale perché è prodotto immediatamente dalla volontà in base alla sua naturale tendenza al bene e alla causazione dell'oggetto stesso. Gli atti successivi, e in particolare l'eventuale prosecuzione di questa prima azione istintiva, sono invece liberi perché frutto dell'autodeterminazione del soggetto e contingenti perché l'autodeterminazione implica una scelta. Il risultato finale della dottrina di Conington è che l'atto di volizione del beato nei confronti di Dio ha contemporaneamente tre diverse modalità: è un atto libero in quanto prodotto deliberativamente dalla volontà; è un atto necessario, dato che il beato ama immutabilmente Dio; ma è anche

un atto contingente perché il beato mantiene la possibilità di voler un altro oggetto, se *per impossibile* ne trovasse uno più degno d'amore di Dio stesso⁴.

Non tutti i teologi francescani seguiranno questa tendenza che presenta davvero il rischio di risolvere solo verbalmente le questioni. Nel secondo decennio del secolo si levano così diverse voci critiche: Pietro Aureolo, recuperando di fatto il significato più genuinamente aristotelico del termine, sosterrà che i contemporanei dibattiti sull'essenza della libertà nascono dall'errore di ritenere che essa implichi il controllo delle proprie azioni⁵. La libertà non comporta la contingenza né si oppone alla necessità, e in questo è del tutto simile alla natura, la cui mancanza di regolarità impedisce di considerarla un principio sempre necessario. L'opposizione scotiana fra libertà e natura come principi essenzialmente opposti si sfalda nell'osservazione empirica della contingenza del creato, dove "senes aliquando non cane-scunt"⁶. Se il modo di agire è comune a tutte le potenze attive, la libertà e la

4. RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet* I, q. 7, Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Ottob. lat. 1126, f. 10vb: "[...] quod voluntas fertur in Deum contingenter in via, falsum est quantum ad exercitationem subitam actus indeliberati. Sed verum est quantum est ad continuationem eiusdem actus; et cum in via, ergo et in patria voluntas continuat actum contingenter, concedo, cum quo stat quod necessario continuat ipsum, ut patebit in proxima questione. Et si queretur quare voluntas in via continuat actum volendi Deum ita contingenter quod non necessario, in patria vero continuat necessario licet contingenter, precipue cum obiectum utriusque sit omne bonum et sub ratione omnis boni apprehensum, dicendum quod omne bonum conceptum sub ratione omnis boni via sensus non est omne bonum sub ratione omnis boni ut est in se, sed ut potest colligi via sensus [...] ideo visio Dei sub ratione qua non potest apparere in eo defectus est causa huius necessitatis in patria que non est in via". Di conseguenza, "patet quod voluntas videntis Deum concipiat actum volendi eum libere et tamen necessario et contingenter" (RICHARDUS DE CONINGTON, *Quodlibet* I, q. 8, Ms. cit., f. 11rb).

5. PETRUS AUREOLI, I *Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 120, in ID., *Scriptum Super Primum Sententiarum*, ed. E. M. Buytaert, The Franciscan Institute, New York-Louvain-Paderborn 1952, I, p. 451: "Non est autem idem liberum et dominativum actus [...]. Unde ex hac deceptione oritur difficultas, quae hodie habetur circa formalem rationem libertatis, quia putant homines quod idem sit esse liberum et habere dominium sui actus".

6. PETRUS AUREOLI, I *Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 108, ed. cit., p. 448: "Unius potentie est unus modus agendi, puta immobiliter vel contingenter. Sed divina voluntas una est. Ergo si movetur respectu creaturarum contingenter, et respectu sue bonitatis contingenter movebitur; vel si necessario et immutabiliter respectu sui, eodem modo respectu creaturarum; cuius oppositum ipsi dicunt. Natura etiam est eadem potentia, et tamen movetur contingenter et raro movetur necessario et immutabiliter, sicut patet quod senes aliquando non cane-scunt. Oritur autem ista diversitas ex varietate materie. Ergo et secundum varietatem obiectorum, non est inconveniens quod voluntas moveatur quandoque necessario quandoque

natura si distinguono solo in base alla percezione interiore del soggetto nell'agire. In altre parole, la libertà non è più una caratteristica strutturale ed esclusiva della volontà umana, ma è semplicemente la *delectatio*, il diletto con cui si compie spontaneamente un'azione. Di conseguenza, essa è condivisa da ogni creatura in grado di provare piacere, tanto che anche i bambini e gli animali, quando agiscono senza costrizioni, sono liberi⁷.

Ma l'attacco più duro a Scoto viene da Guglielmo d'Ockham, il quale afferma che questo intrico di modalità diverse più che un problema reale indica una difficoltà terminologica dovuta ad un'errata comprensione del significato del termine 'libertà': "magis videtur hic esse difficultas de verbis quam de re"⁸. Ockham risolve la questione escludendo che la volontà sia libera per essenza, dato che la libertà non è una caratteristica costitutiva della volontà, ovvero una forma reale inseparabile dalla volontà ma non del tutto identica ad essa. Si tratta, invece, di un termine connotativo, che significa direttamente la volontà ma ne indica anche una particolare caratteristica operativa, il fatto cioè che essa in alcune circostanze è in grado di agire contingentemente. La libertà è dunque un concetto relazionale applicabile alla volontà solo quando il suo atto nei confronti di un oggetto potrebbe non essere eseguito - quando cioè è contingente -, ma non quando manca qualunque possibilità di agire altrimenti - quando cioè è necessario. Libertà e contingenza si sovrappongono dunque senza residui, annullando il senso stesso della speculazione scotiana⁹.

contingenter. Unde contingentia et necessitas non variant potentiam, ut videtur, quia non insunt sibi absolute, sed in ordine ad obiecta".

7. PETRUS AUREOLI, I *Sent.*, d. 1, sect. 8, n. 114, ed. cit., p. 449: "[...] formalis ratio libertatis consistit in potentia ex actu complacentie et delectationis. Actus enim complacentie est formaliter liber; potentia autem, que quidquid agit agit ex complacentia, dicitur libera; nec aliquid aliud exigitur ad rationem libertatis". Di conseguenza, "[...] sine dubio verum est, quod pueri et animalia voluntarium et spontaneum participant, et per consequens libertatem [...]. Electioni autem et dominativo actus non participant, pro eo quod non habent actum in potestate sua" (n. 120, ed. cit., p. 451).

8. GUILLELMUS DE OCKHAM, I *Sent.*, d. 10, q. 2, ed. cit., p. 335.

9. GUILLELMUS DE OCKHAM, I *Sent.*, d. 10, q. 2, ed. cit., p. 344: "Unde illa 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 connotativum importans ipsam voluntatem vel naturam intellectualem connotando aliquid contingentem posse fieri ab eadem. [...] Per hoc ad ultimum dico quod <libertas> non est sic condicio 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 contingentem

La soluzione

Francesco della Marchia affronta la questione negli anni immediatamente successivi a Ockham e a Aureolo, ed è probabile che la propria soluzione risenta del dibattito sull'uso e sul significato dei termini di cui si è dato rapidamente conto. Il teologo marchigiano evita le soluzioni semplificatorie dei due francescani, mantenendo distinti i significati di 'libero', 'necessario' e 'contingente' ma, forse proprio per le critiche in circolazione nell'ambiente parigino sul finire del secondo decennio del secolo, cerca di non assegnare contemporaneamente allo stesso soggetto queste tre distinte attribuzioni modali, distribuendole invece in modo originale fra gli elementi che contraddistinguono la psicologia del comportamento volontario. Tentando di guadagnare in chiarezza, egli inevitabilmente si allontana dalla posizione scotista, costruendo un modello dell'attività psichica del tutto estraneo a quello del maestro scozzese.

Nelle sue linee generali, l'idea di Francesco è relativamente semplice. Qui ne elenchiamo le conclusioni più rilevanti, di seguito ne daremo ragione in base al testo di Francesco per poi accennare infine ad un confronto critico con la posizione di Scoto.

- i) La volontà non è una potenza dell'anima, ma è il modo con cui noi ci riferiamo ad una potenza senza nome che si manifesta ai nostri occhi come principio sia degli atti di volizione sia degli atti di nolizione.
- ii) La potenza che esercita l'atto non ha le stesse caratteristiche dell'atto. La volontà, in particolare, non è essenzialmente libera, ma è invece una potenza necessaria perché è incorruttibile ed è necessariamente una volontà.
- iii) Il primo atto della volontà è la determinazione psichica interna al soggetto volente. Questo atto interno è costitutivamente libero in quanto prodotto dalla volontà, ma la sua libertà non implica immediatamente la contingenza.
- iv) La contingenza non è una caratteristica né della volontà né dell'atto interno della volontà, ma è invece il rapporto puramente mentale fra le possibilità logiche che si presentano alla scelta volontaria e, anche, il rapporto dell'atto interno della volontà con la possibilità effettivamente scelta per dare corso all'azione esterna alla volontà.

se habet. Ad argumentum principale concedo quod voluntas est potentia libera, non tamen respectu cuiuscumque, sed respectu illius ad quod contingenter se habet”.

Ma vediamo come Francesco giustifica questi risultati generali. La prima affermazione di cui il teologo deve dare conto è che non vi è un principio attivo dell'anima che risponde al nome di 'volontà'. Questa affermazione è a prima vista sorprendente, e per comprenderla adeguatamente bisogna tenere a mente che il francescano concepisce la volontà sul modello dell'intelletto. Questo atteggiamento è già stato notato in altre occasioni¹⁰ ed è confermato nei testi che stiamo prendendo in considerazione¹¹.

Il suo ragionamento pare così essere il seguente: l'intelletto è una potenza attiva capace di un atto positivo, il comprendere, e di un atto di astensione, il non comprendere. Riguardo ad un oggetto voluto, gli atti volontari sono però tre, il desiderare, l'astenersi dall'azione e il detestare - o, in termini più precisi, il volere (*velle*), il non volere (*non velle*) e il non-volere (*nolle*). Ora, di questi tre atti due (il *velle* e il *nolle*) sono atti positivi, tali cioè da richiedere una potenza attiva che li esprima; d'altra parte la volontà non può compiere un'azione contraddittoria rispetto alla propria essenza, che è appunto quella di desiderare ed amare - cioè di volere; sembrerebbe dunque richiesta l'esistenza sia di una *voluntas* sia di una *noluntas*, cioè di due distinte potenze ciascuna responsabile dell'atto di sua pertinenza.

Questa conclusione non può però che essere provvisoria, perché non si può variare a piacere il numero delle potenze dell'anima; essa indica tuttavia la corretta strada da seguire: bisogna supporre un principio attivo nell'anima umana che sia capace di produrre ambedue gli atti positivi, *velle* e *nolle*, senza con questo andare contro la propria essenza. Si deve perciò trattare di un principio precedente sia alla volontà sia alla nolontà, ma che assume queste denominazioni estrinseche in base all'atto che produce. Così, quando tale principio vuole una cosa è chiamato 'volontà', quando invece non-vuole la stessa cosa è chiamato 'nolontà', ma si tratta sempre dello stesso principio che manifesta le diverse capacità operative ad esso intrinseche. Di conseguenza, la attribuzione del nome 'volontà' al soggetto della volizione è un'attribuzione puramente denominativa ed estrinseca, dato che il principio attivo non è formalmente, cioè essenzialmente, una volontà, ma lo è solo in senso derivato¹², ovvero per il rapporto che esso ha con la voli-

10. ALLINEY, *La libertà dell'atto beatifico*, pp. 24-26.

11. Si veda *infra*, nota 28.

12. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 23, ed. cit., p. 543: "[...] accipio actum uolendi et nolendi, et arguo sic: sicut se habet actus uolendi ad uoluntatem, ita actus nolendi siue nolicio ad noluntatem; set nolicio non recipitur in noluntate, set in

zione, allo stesso modo in cui un manufatto è detto umano in quanto prodotto dall'uomo¹³. Il soggetto di questi atti potrebbe essere chiamato con egual ragione 'nolontà', ma per la maggiore importanza dell'atto di volere esso è più frequentemente chiamato 'volontà'. Per Francesco questo orizzonte prospettico degli atti psichici è dunque un principio senza nome, al quale fa riferimento come ad un *aliquod absolutum*¹⁴.

Questa prima conclusione, oltre a risolvere la questione del doppio atto positivo volontario, implica anche una conseguenza di notevole interesse. Si è visto che prima dell'atto di volere la volontà non è formalmente una volontà, ma un *aliquod absolutum* ancora indeterminato. Ma se è così, non si può neanche sostenere che la volontà sia costitutivamente libera: infatti, dato che la volontà è una manifestazione estrinseca del principio attivo senza nome, prima di agire essa di per sé non esiste; si dovrebbe allora concludere che la libertà precede la volontà, affermazione ovviamente assurda. Per questo motivo, Francesco giunge ad escludere che la libertà sia una caratteristica costitutiva della volontà¹⁵.

Il francescano ribadisce in vari modi questa conclusione, che a suo

aliquo absoluto quod dicitur denominatiue, denominatione extrinseca, noluntas, ab ipso actu nolendi recepto, nichil enim est subiectum opposito modo sui, ideo quodcumque recipitur in aliquo etc.; set si uolicio reciperetur in uoluntate, reciperetur opposito modo sui; ergo nec uolicio est in uoluntate suo modo, set in aliquo absoluto eodem quod consimiliter, denominatione extrinseca, dicitur, ab ipsa uolicione, recepta in uoluntate, uoluntas”.

13. Un soggetto possiede una caratteristica, per esempio la libertà, secondo una denominazione estrinseca “propter aliquem ordinem ad ipsam libertatem, sicut opus factum ab homine dicitur humanum ratione ordinis eius ad humanitatem artificis a quo est factum” (FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 9, ed. cit., p. 540).

14. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 24, ed. cit., p. 543: “[...] sicut se habet nolicio ad uoluntatem, ita e contrario se habet uolicio ad noluntatem, et e contrario; set nolicio non recipitur in uoluntate, ergo nec uolicio in noluntate; sequitur ergo quod illud quod est subiectum uolicionis uel nolicionis nec est noluntas nec uoluntas, set absolutum aliquod, sic et sic denominatum a uolicione et nolicione in ipso recepta; quia tamen inter actus eius principalior est actus uolendi quam nolendi, ideo usitacius et principalius dicitur uoluntas quam noluntas”.

15. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 22, ed. cit., p. 543: “[...] uoluntas non est formaliter uoluntas ante actum, ergo nec libera. Consequencia patet per eos ponentes primam libertatem formaliter in uoluntate; libertas, eciam formaliter, non potest precedere uoluntatem”. Si veda anche FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 25, ed. cit., p. 544: “Confirmatur: quia sicut se habet uoluntas ad actum uolendi, ita noluntas ad actum nolendi; set noluntas, ante actum nolendi, non est formaliter noluntas nisi ut denominatur ab actu nolendi, sicut proprium subiectum a sua propria forma; ergo etc.”.

parere è valida anche se si ammettesse di poter considerare la volontà una potenza assoluta. Infatti, essa non si potrebbe in nessun caso considerare dotata della forma della libertà, perché nel nostro stato creaturale tale forma implicherebbe la libertà di contraddizione e di conseguenza l'assenza di ogni necessità, mentre la volontà, qualora esistesse come principio determinato, non sarebbe comunque libera nei confronti di se stessa. Di conseguenza, "la libertà non conviene alla volontà in quanto comparata a se stessa: infatti, sia che voglia o non-voglia, la volontà è necessariamente una volontà"¹⁶. Inoltre, osserva ancora Francesco, la volontà per poter agire contingentemente dovrebbe essere a sua volta contingente, mentre essa - in quanto principio incorruttibile espressione dell'anima immortale - è formalmente necessaria¹⁷.

Questi argomenti (la non esistenza della volontà come principio attivo determinato; la necessità che in ogni caso le competerebbe) portano così ad escludere l'attribuzione formale della libertà alla volontà: la libertà non è perciò una caratteristica costitutiva della volontà, ma piuttosto dell'atto volontario.

Dunque, la conclusione provvisoria fin qui raggiunta da Francesco è che in noi c'è una potenza attiva che può essere chiamata volontà in rapporto all'atto di volere (e nolontà in rapporto a quello di non-volere); e che tale potenza è in sé necessaria e perciò non essenzialmente libera. Per spiegare poi come una potenza necessaria possa esercitare un atto libero Francesco precisa che, se la potenza attiva non è libera formalmente, lo è tuttavia virtualmente¹⁸, ed introduce così un nuovo materiale concettuale che riprende

16. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 26-27, ed. cit., p. 544: "[...] si uoluntas esset formaliter libera ante actum uolendi, quero de ista libertate quid sit: aut est aliqua forma absoluta, aut respectiua non absoluta. Probacio: omnis potentia absoluta, conueniens alicui, conuenit ei ad quodcumque comparetur; set libertas non conuenit uoluntati ut ipsa comparatur ad se: uelit enim uoluntas uel nolit, neccessarium est uoluntas; ergo non est formaliter absoluta nec respectiua, quia talis non esset nisi a actum eius". Resterebbe la possibilità che la libertà sia una forma rispettiva, ma non potrebbe essere una forma rispettiva attuale perché questa esigerebbe un termine attuale; sarebbe perciò una forma rispettiva attitudinale, il che implica che la volontà sarebbe libera solo virtualmente, che è quanto Francesco intende appunto dimostrare.

17. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 30, ed. cit., pp. 544-545: "[...] nullum, in se formaliter neccessarium, est subiectum alicuius contingencie nisi mediante aliquo contingente; set uoluntas, in se accepta, est formaliter neccessaria quia incorruptibilis; ergo etc."

18. FRANCISCUS DE MARCHIA, *I Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 31, ed. cit., p. 545: "Unde intelligo quod in nobis est quedam potentia que est uirtualiter libera, que, ut habet ordinem

dalla speculazione precedente, in particolare da quella di Enrico di Gand e di Scoto stesso.

La distinzione fra l'attribuzione formale e l'attribuzione virtuale di una caratteristica ad un dato soggetto deve essere compresa in rapporto al suo potere causativo: un soggetto possiede formalmente una caratteristica quando essa entra nella sua definizione essenziale, mentre la possiede virtualmente quando essa non gli appartiene essenzialmente, però egli è in grado di produrla in un diverso soggetto. L'esempio del fuoco e del sole spesso ripetuto dai teologi del tempo, e proposto anche dal teologo marchigiano¹⁹, può aiutare la comprensione di questa distinzione. Il fuoco è formalmente caldo perché il calore è una sua caratteristica costitutiva; dal punto di vista causativo, questo significa che l'effetto è identico alla causa: il calore del fuoco e il calore dell'oggetto posto vicino ad esso sono la stessa qualità. Per questo, le cause che contengono formalmente il loro effetto sono dette univoche. Il sole, invece, non possiede la forma qualitativa del calore perché di fatto non è caldo; è però in grado di produrre tale forma negli oggetti su cui esercita la propria azione. È perciò virtualmente caldo, perché ha in sé la capacità attualizzabile di produrre nell'oggetto della sua azione una forma, quella qualitativa del calore, che egli di fatto non possiede. In questo caso l'effetto è diverso dalla causa - il calore dell'oggetto posto al sole non è contenuto nel sole - e per questo tali cause sono dette equivoche.

Applicando quanto detto al nostro tema, affermare che la volontà non è libera formalmente ma virtualmente significa dire che in quanto causa equivoca è in grado di produrre effetti (atti) costitutivamente liberi²⁰. Per questo rapporto con gli atti liberi anche la volontà può essere a sua volta detta libera, ma solamente in maniera denominativa ed estrinseca.

In realtà, bisogna distinguere tre momenti diversi dell'azione volontaria, che Francesco analizza in base alla similitudine fra volizione e intelligenza già utilizzata altrove: così come l'intelletto agente produce l'intelligenza che è conservata nell'intelletto passivo, allo stesso modo la volontà

ad actum uolendi, dicitur uoluntas; ut autem habet ordinem ad actum nolendi, dicitur noluntas”.

19. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 9, ed. cit., p. 540: “[...] premitto quod aliquid esse tale potest esse dupliciter: quia uel formaliter, ut ignis est calidus; uel uirtualiter, ut sol”.

20. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 39, ed. cit., p. 547: “[...] omnes actus uoluntatis sunt liberi per unam rationem uirtualem libertatis: que libertas uirtualiter dico quod est in uoluntate, sicut omnia que a sole calefiunt, sunt calida per unam rationem caloris, et eciam uirtute ipsius solis, licet per diuersos modos formaliter”.

come potenza attiva produce l'atto volitivo che è recepito nella volontà come potenza passiva.

Prima dell'atto volontario l'*aliquod absolutum* non è una potenza libera, dato che come potenza attiva è solo potenzialmente volente. Come potenza passiva è invece naturalmente disposto a ricevere l'atto di volizione, e per questo l'*aliquod absolutum* si manifesta come una mera potenza naturale. Perciò non può essere detto libero in nessun senso del termine, se non potenzialmente in quanto in grado di ricevere un atto libero.

Mentre produce l'atto, esso è una potenza virtualmente volente perché produce un atto formalmente libero (va ricordato che 'virtualmente volente' non significa potenzialmente volente - cioè che può volere - ma significa invece che vuole con una *virtus* capace di produrre un effetto diverso da sé). In questo caso la potenza non è libera né formalmente né potenzialmente, ma solo virtualmente, dato che si tratta di una potenza attiva non libera che produce un atto formalmente libero (come il sole, che non è caldo, è virtualmente caldo perché scalda la terra, che invece diviene formalmente calda).

Quando l'atto è stato prodotto e recepito nella potenza in quanto passiva, quest'ultima è formalmente volente (nel senso che l'atto del volere è ora recepito come una caratteristica sua propria) ed è anche formalmente libera, se pur in modo derivato dalla libertà dell'atto ricevuto in sé²¹.

Dunque, la dinamica della potenza senza nome si snoda dalla libertà potenziale prima dell'atto alla libertà virtuale durante l'azione stessa fino alla libertà formale quando l'atto è di fatto prodotto. L'attribuzione di una libertà formale dopo la produzione dell'atto è però derivata dalla libertà formale dell'atto stesso che è ricevuto dalla potenza in quanto passiva. In senso proprio, la potenza è libera solo per una denominazione estrinseca, dato che, come si è già detto, la denominazione estrinseca si differenzia dall'attribuzione formale perché quest'ultima implica che la potenza sia il soggetto proprio e immediato della caratteristica in questione, mentre la prima richiede semplicemente un rapporto con tale caratteristica, così come un manufatto è detto umano in quanto è stato prodotto dall'uomo.

21. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 32-33, ed. cit., p. 545: "Ista autem potentia (scil. aliquod absolutum) potest tripliciter considerari: uno modo, ante actum, ut est receptiva eius, et sic est potentia mere naturalis non libera; alio modo, ut elicitive ipsius, et sic est libera non formaliter, set tantum virtualiter; tercio modo, ut actu elicito informata actu, et tunc est primo volens formaliter, et etiam libera mediante actu in ea recepto. Primo autem modo, est volens tantum in potentia et nullo modo libera; secundo autem modo, videlicet ut elicitive, non est volens in potentia nec formaliter, sed tantum virtualiter".

Quanto detto per l'*aliquid absolutum* vale naturalmente anche per la volontà, che ne è una manifestazione. Ripercorrendo così lo schema generale appena descritto, possiamo concludere che la volontà in quanto capace di ricevere l'atto è libera solo potenzialmente (primo stadio); in quanto produce l'atto, è libera virtualmente (secondo stadio); in quanto è in atto è libera formalmente (terzo stadio)²². Francesco precisa che la libertà virtuale della volontà in quanto causa equivoca è superiore alla libertà formale della volontà in quanto capace di ricevere l'atto libero, così come il sole è caldo in maniera più nobile del fuoco, perché è più nobile produrre che ricevere²³.

Grazie a questo lungo ragionamento appare ora chiaro in che senso la volontà è libera: è libera solo quando vuole, mentre prima di agire non lo è affatto²⁴. Se non fosse così, chiosa Francesco, e se la volontà fosse libera formalmente prima di agire, allora ogni atto prodotto, con qualunque sforzo sia eseguito, sarebbe egualmente libero, ma ciò è falso, perché allora sarebbero tutti egualmente meritori²⁵. Infatti, come il teologo francescano ha spiegato in una precedente questione, la libertà di contraddizione non è la libertà assoluta ma una libertà accidentale che è collegata alla facilità con cui la volontà può agire in un modo o nel suo opposto. Al crescere della difficoltà a compiere l'azione opposta, per esempio per un abito acquisito, la libertà di contraddizione diminuisce sempre più, anche fino a scomparire del tutto²⁶.

22. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 33, ed. cit., p. 545: "Consimiliter est de uoluntate (ed. libertate) quia, ut receptiua actus sui, est libera tantum potentialiter; ut elicitua, uirtualiter; ut autem est habens actum, est libera formaliter".

23. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 34, ed. cit., p. 546: "Primo modo, quo uidelicet est uirtualiter libera, est nobiliori modo libera quam illo modo quo est libera formaliter, scilicet ut ultimo habens actum, sicut sol nobiliori modo est calidus quam sit ignis; nobilius enim est posse aliquid efficere quam illud recipere".

24. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 35, ed. cit., p. 546: "Et quod hoc modo uoluntas sit libera declaro: quia eo modo uoluntas est libera quo est uolens; set non est uolens ante actum nisi uirtualiter, ergo nec libera". Qui Francesco semplifica il ragionamento precedente, trascurando di precisare che in quanto volente la volontà è libera formalmente in senso denominativo estrinseco, mentre prima dell'atto essa è libera virtualmente. In senso proprio la volontà non è mai libera, perché tale caratteristica riguarda l'atto e non la potenza.

25. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, nn. 36-37, ed. cit., p. 546: "[...] illud quod est tale ante actum, equaliter communicatur cuicumque actui; ergo si uoluntas ante actum suum est libera formaliter, sequitur quod quicumque eius actus, maiori uel minori conatu elicit, est eque liber: quod est falsum [...] quia tunc esset eque meritorii et laudabiles".

26. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 1, q. 6, ed. G. Alliney, n. 73, in ID., *Per un*

Riassumendo allora i risultati fin qui conseguiti, si può affermare che la potenza attiva che produce le nostre volizioni non è propriamente una volontà, e non è neppure di per sé libera. È invece una potenza formalmente necessaria ma virtualmente libera e contingente, e per questo capace di produrre atti volontari liberi e contingenti. Di conseguenza essa può essere chiamata ‘volontà’ e le si può attribuire virtualmente sia la libertà sia la contingenza²⁷.

Vi sono però alcuni aspetti tutt’altro che secondari ancora da chiarire: in primo luogo, come può un principio necessario, se pur virtualmente libero, produrre un effetto libero e contingente?

Francesco affronta la questione distinguendo fra le due caratteristiche dell’effetto, la libertà e la contingenza. Se si considera la libertà, in questo caso va tenuto in debito conto che essa è una perfezione e che perciò, a meno di supporre un effetto superiore alla causa, deve essere posseduta anche dal principio che la produce²⁸. Tuttavia, possedere la libertà virtual-

confronto fra le redazioni del Commento alle Sentenze di Francesco della Marchia: la versione ‘maggiore’ di In Sent., I, d. 1, q. 6, “Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale”, XVII, 2006, p. 507: “Potest dici quod duplex est libertas voluntatis. Quedam est libertas essentialis, et ista est ad posse simpliciter elicere et posse non simpliciter elicere actum, et hec est libertas simpliciter. Quedam est libertas voluntatis accidentalis qua voluntas potest faciliter elicere actum et faciliter non elicere actum ipsum, et hec est libertas secundum quid. Prima est inseparabilis a voluntate, nec diminuitur per aliquem habitum, et nullus habitus, quantumcumque augeatur, etiam in infinitum, attingit ipsam. Sed habitus respectu unius oppositi diminuit secundam libertatem respectu alterius oppositi, et in tantum posset augeri quod simpliciter tolleret ipsam, quia habitus, si augeatur in infinitum, non tollit possibilitatem ad oppositum, sed tollit omnem facilitatem ad ipsum, inducendo omnem difficultatem”.

27. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 38, ed. cit., pp. 546-547: “[...] dico quod actus contingens potest esse a principio in se formaliter necessario, set uirtualiter contingenti et libero, sicut est in proposito de uoluntate. Ista enim duo simul stant, uidelicet quod aliquid sit in se formaliter necessarium, et uirtualiter in ordine ad effectum contingentem, liberum et contingens”.

28. Francesco dimostra che non si deve presupporre la libertà già nella causa anche in base ad un ulteriore, ma poco perspicuo, parallelo fra volontà e intelletto. L’andamento dimostrativo sembra essere questo: la libertà è una perfezione nella volontà così come lo è il sapere nell’intelletto; se la libertà dell’atto volontario presupponesse la libertà della volontà, allo stesso modo anche il sapere (inteso come atto intellettuale) presupporrebbe il sapere nell’intelletto prima dell’intellezione: “[...] libertas enim non est maioris perfectionis in uoluntate quam scire seu intelligere in intellectu; ergo non plus libertas actus uoluntatis presupponit libertatem uoluntatis quam scire presupponat in intellectu scire” (FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 40, ed. cit., p. 547). Francesco par-

mente - come appunto la possiede la volontà - è più nobile che possederla formalmente. Se è poi vero che in un certo senso la volontà si perfeziona divenendo libera, si tratta di un senso meramente accidentale, così come l'anima si perfeziona nell'unione con il corpo, ma solo estrinsecamente, dato che in sé è più perfetta del corpo stesso²⁹.

Invece, nel caso della contingenza dell'effetto la spiegazione è più semplice, dato che il modo di agire necessario è più nobile del modo di agire contingente, e perciò una causa superiore come quella necessaria può avere degli effetti contingenti, anche se non è vero il reciproco³⁰. È però vero che da un punto di vista operativo un principio formalmente necessario non può produrre un effetto contingente a meno che nella causazione non intervenga un ulteriore elemento che sia per parte sua contingente. Di conseguenza, la volontà può essere il soggetto del modo di agire contingente solo grazie alla partecipazione nel processo causativo di un fattore contingente. Questo fattore è l'atto della volontà che, a differenza della potenza che lo produce, è libero³¹.

rebbe intendere che, come il poter comprendere dell'intelletto non presuppone il comprendere in atto nella potenza intellettiva, così il poter volere liberamente non presuppone la libertà in atto nella potenza volitiva; ma pare poco convincente il parallelo fra la libertà, che è una caratteristica essenziale dell'atto della volontà, e il comprendere, che invece è l'atto dell'intelletto. Sarebbe forse più fondato paragonare fra loro o gli atti (volizione e intellesione) o i modi degli atti (libertà e necessità).

29. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 41, ed. cit., pp. 547-548: “[...] concedo quod quicquid nobilitatis est in effectu proprio, per prius est in causa, uel formaliter uel modo nobiliori quam formaliter, et sic in proposito: libertas actus uoluntatis prius est simpliciter in ipsa uoluntate, non tamen formaliter, set nobiliori modo, puta uirtualiter [...]. Stat autem quod uoluntas ipsa aliquam perfeccionem recipit et aliquo modo perficitur per istam, secundum modum habendi ei accidentalem, sicut, licet anima sit in se peffecior corpore, tamen aliquo modo, extrinsece, perficitur per ipsum”.

30. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 42, ed. cit., p. 548: “[...] potest dici quod secus est de isto et de illo modo agendi, quia modus agendi neccessario est nobilior modo agendi libere et contingenter, et ita non sequitur: si effectus est neccessarius non potest esse ab agente non neccessario, ergo nec contingens a neccessario; effectus enim non potest excedere causam suam, potest tamen ab ipsa excedi, et ideo, quia modus agendi neccessario est nobilior modo agendi contingenter, ita non sequitur: si effectus neccessarius non potest a causa contingenti, ergo nec contingens a neccessaria”.

31. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 30, ed. cit., pp. 544-545: “[...] nullum, in se formaliter neccessarium, est subiectum alicuius contingencie nisi mediante aliquo contingente; set uoluntas, in se accepta, est formaliter neccessaria [...]; ergo non est subiectum huiusmodi contingencie, que includitur aliquo modo in libertate, nisi mediante aliquo contingente: istud contingens est actus uoluntatis”.

Può sembrare incongruo che Francesco attribuisca la possibilità di eseguire scelte non necessarie non alla stessa volontà, ma invece al libero atto della volontà, che a prima vista parrebbe proprio ciò che richiede una spiegazione, e non la concausa dell'effetto contingente. Per comprendere questa apparente stranezza bisogna spingere più a fondo l'analisi dell'atto volontario, e soprattutto sciogliere l'ambiguità fra libertà e contingenza, evidente negli ultimi testi esaminati dove il secondo termine è stato introdotto senza un'adeguata definizione e, in certi casi, in pericolosa sinonimia con il primo.

Per sciogliere queste equivocità va precisato che l'atto libero prodotto dalla volontà non è l'azione pratica che si esercita esternamente al soggetto, ma è invece la decisione interiore di comandare l'azione: in altre parole, si tratta dell'atto primo immediato della volontà, e non dei successivi atti esterni, mediati in quanto comandati dall'atto primo³². Solo l'atto primo è propriamente l'atto di volere, e per questo è formalmente libero; gli atti successivi sono invece liberi denominativamente, ovvero per il rapporto che hanno con l'atto psichico da cui dipendono³³.

Dato che la risposta di Francesco è basata proprio sulla distinzione fra gli atti primi e gli atti secondi della volontà, a questo punto si può affrontare con successo l'ultima questione rimasta ancora inevasa sulla differenza che intercorre fra la libertà e la contingenza. Si è già visto come il primo atto della volontà, ovvero la determinazione interiore del soggetto, sia libero essenzialmente e perciò non dipenda da null'altro, mentre gli atti estrinseci successivi, diversamente dal primo, non sono formalmente liberi, ma ricevono la propria libertà dall'atto interiore che li stabilisce. A questo va aggiunto che prima di essere determinato ogni atto esterno è legato da una relazione di equipossibilità logica con l'atto ad esso contraddittorio (o mi siedo o non mi siedo), ed è proprio questa relazione che indica la contingenza dell'azione futura.

La contingenza, in altre parole, è il rapporto disgiuntivo fra le due possibilità che, escludendosi mutuamente, si offrono alla determinazione della volontà. Dato che queste possibilità logiche non possono mai realizzarsi

32. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 44, ed. cit., p. 549: “[...] dico quod hoc est impossibile, uidelicet quod uoluntas causaret aliquem actum extra se, nullo sibi intrinsecum mediante”.

33. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., p. 549: “[...] actus intrinsecus est primus, non dependens ab aliquo alio; alii autem dicuntur liberi denominatiue ab isto intrinseco primo: actus eciam intrinsecus elicitus est formaliter actus uolendi, non autem illi”.

ambidue nello stesso istante, almeno uno dei due termini legati dalla relazione di contingenza non avrà un'esistenza reale, ma resterà una potenzialità non realizzata. Per questo, anche la relazione che li lega non potrà essere una relazione reale dotata di una forma di esistenza extramentale, ma sarà soltanto una mera relazione di ragione: è cioè l'esibizione delle opportunità che si presentano alla volontà che poi liberamente decide a quale dei due eventi dar corso effettivo. Da questo punto di vista né la volontà né l'atto volontario sono contingenti se non secondo ragione, il che sta a significare che possono essere detti contingenti giusto per l'attribuzione puramente mentale di un rapporto con le possibilità implicite al loro agire³⁴.

In questo modo la separazione degli ambiti di applicabilità dei termini 'necessario', 'libero' e 'contingente' sarebbe perfetta: necessaria è la potenza senza nome che noi chiamiamo volontà; libero è l'atto psichico generato dalla potenza; contingente è il rapporto fra gli atti della sfera pratica. Le cose, tuttavia, sono un po' complicate dal fatto che la contingenza indica anche, anzi primariamente, il rapporto fra l'atto intrinseco della volontà che sceglie e la possibilità realizzata fra quelle logicamente possibili - cioè fra l'atto primo della volontà e l'azione esterna. In questo caso essa non è più solamente una relazione di ragione, ma una relazione reale perché si instaura fra enti dotati di una loro realtà: è quindi un *aliquid reale*, almeno nel caso della volontà umana - dato che nel caso della volontà divina anche questo rapporto, come ogni altro rapporto fra Dio e creatura, è di ragione³⁵. Questa seconda accezione del termine sembra compromettere il rigido schema attributivo delle modalità, ma a parere di Francesco la relazione reale fra volente e voluto non modifica in nulla l'atto volontario interiore, dato che

34. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., pp. 548-549: "[...] si ista contingencia non esset aliqua relacio realis, set tantum ordo disiunctus inter contradictoria, qui ordo non est nisi quedam relacio racionis, tunc contingencia huiusmodi non esset nec in actu nec in uoluntate nisi secundum racionem". Il condizionale usato nel testo dipende dal fatto che Francesco distingue due accezioni di 'contingenza': si vedano le note seguenti.

35. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 2, n. 59, ed. cit., pp. 552-553: "[...] uelle contingeret dicit duo: dicit enim, primo, respectum racionis actus diuini absoluti ad obiectum uolibile; talis enim respectus, sicut nec aliquis respectus Dei ad creaturam, ut alias uidebitur, non est realis, set racionis; et ideo, quia talis respectus non est circa obiectum nisi per operationem racionis, non est in uoluntate nec in actu; secundo, dicit modum huiusmodi respectus qui est potestas aliter et aliter se habendi; huiusmodi autem potestas connotat alietatem, et hec alietas tenet se ex parte obiecti primo; ipsum enim est quod potuit esse sic, et aliter esse uolitum, secundario autem denominat uoluntatem".

questo precede l'atto esterno e di conseguenza non ne dipende in alcun modo³⁶.

Conclusioni

Si può ora considerare conclusa l'esposizione della dinamica dell'atto volontario quale la intende Francesco. Come si diceva, non è pretesa di questo studio ricostruire la struttura complessiva della teoria della volontà di Francesco, che richiede ulteriori indagini approfondite. L'analisi della questione ha però permesso di tracciare uno schema generale al cui interno potranno essere collocate la parti del pensiero del teologo francescano già a disposizione ed altre che probabilmente si aggiungeranno ancora.

Senza voler giungere ad un bilancio prematuro, si possono allora formulare alcune valutazioni provvisorie. La prima ed evidente conclusione è che Francesco opera una decisa ed originale redistribuzione delle modalità dell'atto volontario, evitandone qualunque sovrapposizione senza per questo rinunciare alle singole e distinte pertinenze concettuali. La seconda conclusione, conseguenza immediata della prima, è che in questo modo il teologo marchigiano espone una dottrina strutturalmente diversa da quella di Scoto.

Per rendersene conto senza sottoporre ad analisi comparativa ogni punto delle due teorie basta osservarne lo schema metafisico di riferimento. Ricordiamo ancora che per Scoto la contingenza ontologica della creatura fonda la contingenza operativa della sua libera volontà: è la modalità dell'essere finito che impedisce la realizzazione della volontà a livello di perfezione pura, come invece accade per la volontà di Dio. Nello stato di finitudine che contraddistingue l'uomo, la contingenza è dunque il più perfetto modo di agire possibile, dato che la necessità che potrebbe altrimenti caratterizzare la volontà umana sarebbe unicamente la necessità naturale, che è essenzialmente incompatibile con la libertà dell'ente razionale. Scoto nega così che la possibilità di peccare sia una imperfezione della volontà, come avevano invece sostenuto Agostino e Anselmo, e con loro tutti i teologi scolastici: la peccabilità è una perfezione perché è la massima manifestazione della libertà compatibile con la finitezza dell'umano.

36. FRANCISCUS DE MARCHIA, I *Sent.*, d. 10, q. 1, art. 1, n. 43, ed. cit., p. 549: “[...] si autem contingencia ista dicat ordinem uel aliquid reale, potest dici quod secus est de actu intrinseco <et extrinseco> uoluntatis, quia actus intrinsecus est primus, non dependens ab aliquo alio”. Fra parentesi uncinata si è introdotta una variante espunta dall'editore.

Tutto al contrario, Francesco attribuisce una necessità ontologica alla potenza attiva in quanto immortale, disancorando così l'analisi dell'atto volontario dalla trattazione metafisica scotiana. In più, quando afferma che il modo di agire necessario è superiore al modo di agire contingente, il teologo marchigiano prende esplicitamente congedo dalla metafisica ontologica di Scoto. La superiorità del necessario sul contingente sembra essere la cifra che informa tutta la complessa teoria di Francesco: il principio è necessario, e la contingenza emerge con difficoltà attraverso una serie di mediatori che introducono gradualmente prima la libertà nella determinazione interiore della volontà, e infine la contingenza negli effetti della scelta, che sono al di fuori del soggetto volente.

Si tratta di una teoria innovativa, che non trova riferimenti nella speculazione teologica francescana del periodo, e che andrà perciò ricostruita in tutti i suoi particolari partendo da un dato da considerarsi ormai consolidato, e cioè che si tratta del pensiero originale di un teologo del tutto indipendente dall'eredità dottrinale del proprio maestro, Duns Scoto.