

.....
Francesco Fiorentino

**Libertà e determinismo.
Riflessioni medievali**

📖 M. LEONE / L. VALENTE (a cura di),
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali,
Aracne, Roma 2017 (*Flumen Sapientiae*.
Studi sul pensiero medievale, 4)

Come spiegano, all'inizio dell'introduzione, le due curatrici Marialucrezia Leone e Luisa Valente, il volume deriva, in buona parte, da un incontro di studio intitolato *Libertà e determinismo. Trasformazioni medievali della responsabilità morale*, che si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università La Sapienza di Roma il 30 novembre 2015, nel quadro del Progetto FIRB 2012 - «L'impatto dell'etica aristotelica sull'Occidente latino». Il libro è dedicato all'esame dei concetti di libertà, di libero arbitrio e di determinismo nel pensiero di alcuni autori tardo-antichi e medievali, a cominciare da Origene per pervenire al secolo IX e alla corte di Carlo il Calvo con Giovanni Scoto Eriugena e Godescalco di Orbais e al secolo XII con Pietro Abelardo. Nel seguito il volume si concentra sulle riflessioni dei maestri parigini del Duecento, ossia Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, Giovanni de La Rochelle e la *Summa Halensis*, Ugo di Saint Cher e Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand ed Egidio Romano, Goffredo di Fontaines, Duns Scoto e Guglielmo di

Ockham. Così il volume rivela tutta la sua portata come ulteriore testimonianza nel quadro della recente fioritura di studi e incontri dedicati al tema della libertà nella filosofia e nella teologia medievali (p. 9).

In effetti, il volume realizza pienamente il suo scopo, fornendo una gamma ben articolata e precisa di contributi che rivestono un ruolo fondamentale nell'ambito degli studi medievalistici sul rapporto della libertà e della responsabilità dell'essere umano con tre tipi di determinismo: quello naturale, che si fonda sul movimento degli astri e delle passioni; quello teologico, basato sul concetto cristiano e islamico del governo di Dio in quanto creatore onnisciente, provvidente, buono ed elargitore di grazia; quello psicologico, che l'intelletto umano può esercitare sulla volontà umana.

Il volume presenta, innanzitutto, il contributo di Gaetano Lettieri, che analizza il rapporto strategico tra Giovanni Scoto Eriugena e Origene. Giovanni Scoto trae cinque capisaldi da Origene, considerato tra le maggiori autorità, perfino superiore ad Agostino d'Ipbona: (1) nell'intimità del Figlio si dà l'incarnazione eterna del Verbo creatore nell'uomo a immagine; nel Figlio creante e creato è presente la totalità delle cause primordiali che coincidono con le intelligenze create; (2) la creazione del mondo materiale è interpretata come seconda creazione determinata dalla caduta

dell'uomo a immagine nella vanità delle apparenze sensibili; la differenza irrompe nella perfezione unitaria dell'uomo a immagine; per cui l'incorporazione delle sostanze logiche e delle gerarchie ontologiche mondane è un accidente o una determinazione sopravvenuta e destinata a essere progressivamente convertita e ricapitolata nell'originaria identità logica intra-divina; (3) la rivelazione cristiana ortodossa che identifica il Figlio misericordioso redentore con il *logos* creatore, sostiene l'identità tra il principio in quanto dono della creazione e il fine in quanto dono della redenzione, tra la volontà universale creatrice e la volontà elettiva redentrica di Dio, con la conseguente assenza di diversità e di gerarchia tra le creature; (4) pur nell'assunzione della duplice costituzione dell'uomo sono affermate l'indeclinabilità dell'uomo a immagine e l'indefettibilità del suo libero arbitrio, rispetto a cui la libertà di alienazione della creatura, per quanto storicamente reale e patita, diviene accidentale, provvisoria e contingente; (5) la libertà della volontà divina e umana è eternamente convertita e tolta nella necessità della perfezione ontologica dell'assoluto; l'apocatastasi di tutte le creature libere è il corollario teologico del postulato dell'identità assoluta tra il bene e l'essere, che presuppone un sistema trinitario, capace di permettere alla necessità teofanica di togliersi nella semplicità assoluta dell'uno anarchico in quanto non essere che trascende il tutto.

Così Giovanni Scoto perviene a elaborare una teoria della libertà, in opposizione a quella agostiniana della teologia della giustificazione. Infatti, Eriugena contrappone una creazione teomorfa e teofanica, ossia una realtà che sussiste in Dio e che ritorna necessariamente a Dio nella sua totalità, alla natura postlapsaria perduta e dannata dell'umanità in quanto *massa damnationis* per propria colpa. Mentre l'agostinismo autentico è basato sull'eccedenza volontaria dell'elezione giustificante rispetto alla volontà universale della

creazione, l'irriducibile origenismo erigeniano appoggia il perfetto assorbimento di tale eccedenza nella volontà universale che finisce per essere descritta come un'articolazione necessaria dell'essere a partire dall'abisso del principio meta-ontologico divino. Perfino, a livello trinitario, Eriugena rivisita il subordinazionismo origeniano per cui il Padre è concepito come uno, come l'abissale scaturigine anarchica e il fondamento assoluto dell'intera articolazione trinitaria, prima e oltre la differenziazione delle tre persone. La volontà di Dio si riassume nella necessità della sua stessa perfezione, escludendo ogni atto libero di discrezione o elezione non universale, così come l'unico atto propriamente libero della creatura è la sua adesione all'unica volontà di Dio; l'agire di Dio è universalmente rivolto verso la totalità della creazione che Dio pone nell'essere, fuoriuscendo da sé per tornare in sé, assieme a tutta la teofania creata. La creatura tende a Dio non solo in virtù della grazia che accompagna e perfeziona il libero desiderio di Dio, ma anche per la sua natura teomorfa che cerca Dio e ritorna a lui. In definitiva, Eriugena assume l'assoluta unità della libertà e della necessità, per via dell'assenza di diversità nell'abisso di Dio, in cui lo stesso processo trinitario si ricapitola, riunificandosi dinamicamente, e tutto è sprofondato nell'unità; il *reditus* universale delle creature nelle loro cause, del finito nell'infinito, coincide con il passaggio o *reditus* assoluto e trinitario della molteplicità nell'unità, del movimento nell'immobilità dell'eterno. La libertà si mostra escatologicamente convertita e tolta nella necessità assoluta dell'apocatastasi origeniana, allorché l'uomo universale in quanto eterna teofania creata nel Verbo e vivificata inalienabilmente dallo Spirito s'innalza, nello stesso divenire ascensivo della Trinità ricapitolata nella sua scaturigine anarchica, alla perfetta unità con il non-essere trascendente e semplice dell'uno assoluto, del ritorno o della risoluzione di tutte le differenze, opposizioni, rappre-

sentazioni, metafore, nella radicale semplicità del principio assoluto. Lo stesso dinamismo trinitario viene riassorbito in una mistica ontologica dell'unità che, in prospettiva storica, tramite Eriugena, connette intimamente Origene con Eckhart (pp. 15-84).

Molto interessante si rivela il contributo di Irene Binini che mostra l'influenza della *logica vetus*, di Agostino d'Ippona, Cicerone, Severino Boezio e Guglielmo di Champeaux nelle opere logiche di Pietro Abelardo, come la *Dialectica* e la *Logica ingredientibus*. In tali opere, Abelardo sostiene la contingenza degli atti umani che dipendono dal libero arbitrio in quanto azione preceduta da una volontà e da un giudizio mentale e volta a ottenere un certo risultato. Così Abelardo rimodula lo spettro semantico dell'infalibilità e delle modalità logiche: un evento passato, presente o futuro si dice contingente *ad utrumlibet* se la sua realizzazione non è determinata o imposta da alcuna legge di natura e se tale evento ha la possibilità sia di accadere sia di non accadere. Questa contingenza rischia d'inficiare l'infalibilità della scienza con cui Dio conosce, dall'eternità, tutti gli eventi passati, presenti e futuri. Infatti, se un certo evento previsto da Dio come futuro non accade di fatto, si presenta la possibilità che la scienza divina sia erronea. La soluzione che Abelardo propone nelle opere logiche lascia trasparire il debito verso Agostino, Boezio e Guglielmo di Champeaux, attribuendo a Dio la conoscenza dello statuto modale dell'evento futuro, oltreché quella di tale evento in sé: se l'evento sarà in modo contingente, ossia così da poter non essere, Dio conosce, dall'eternità e in modo infallibile, l'accadere futuro di tale evento in quanto contingente; se è possibile che tale evento non accada, è altrettanto possibile che Dio, dall'eternità, non abbia saputo che tale evento accadrà. Tuttavia, questa soluzione non risponde totalmente al problema della contingenza *utrumlibetale*, per cui l'evento contingente può essere e può non essere a un tempo. Per rispon-

dere a questo problema, Abelardo, sia nelle opere logiche sia nella *Theologia scholarium*, introduce la distinzione delle interpretazioni *de rebus* e *de sensu* o *de dicto*, che avrà grande successo nella teologia scolastica per il tramite di Pietro Lombardo. Infatti, questa distinzione sarà ripresa da Tommaso d'Aquino e affiancata dalla distinzione dei sensi composto e diviso delle proposizioni modali. A giudizio di Abelardo, la proposizione «est possibile rem aliter evenire quam evenit» è falsa *de sensu*, perché non si possono attribuire simultaneamente allo stesso soggetto due predicati contraddittori, ossia l'accadere e il non accadere, applicando la modalità della possibilità a tutta la proposizione e concludendo che sia possibile che lo stesso evento accada e non accada; invece la proposizione suddetta è vera *de rebus*, perché significa la natura della *res* che è disposta ad avvenire sia in un modo che in un altro, ma senza entrare in relazione con la prescienza divina con cui Dio conosce un solo modo in quanto contingente, ossia sa, per esempio, che l'evento accadrà così da poter non accadere (pp. 112-138).

Binini evidenzia chiaramente il contrasto tra questa tesi contingentista e quella determinista che Abelardo sembra appoggiare in alcune opere teologiche, come la *Theologia christiana* e la *Theologia scholarium*, ossia la teoria per cui Dio sceglie l'alternativa migliore tra tutte, che è unica e definita, e accade necessariamente tutto ciò che Dio vuole fare; quindi Dio non può agire diversamente da come agisce. Infatti, per quanto la tesi determinista, riguardando la necessità delle azioni di Dio e non di tutti gli eventi della storia, non neghi esplicitamente la contingenza, essa può minacciare la posizione indeterminista, difesa da Abelardo nelle opere logiche. Se ogni azione di Dio è necessaria e se ogni evento che si realizza è parte del piano provvidenziale che Dio ha stabilito per il mondo, tutti gli eventi inclusi in tale piano sono determinati e non hanno la possibilità di avvenire diversamente da come avvengono di fatto.

L'elemento centrale della risposta abelardiana consiste nell'affermare che, sebbene Dio sia 'costretto' dalla sua natura a compiere le sue azioni, il *damnandus* ha una natura compatibile sia con il commettere le azioni empie che egli ha commesso, sia con il non commetterle, e quindi egli ha la potenzialità di essere dannato o di non esserlo (pp. 138-142). Ma proprio questa risposta sembra rivisitare l'interpretazione *de rebus* delle proposizioni modali e ridurre il contrasto tra la tesi contingentista e quella determinista in Abelardo: da un lato, l'uomo, per sua natura, è disposto sia a commettere sia a non commettere il male e quindi può essere dannato e può non essere dannato; dall'altro, questa contingenza puramente utrumlibetale viene ristretta a misura della necessità dell'agire divino e dell'infallibilità della prescienza divina, nel senso che Dio non conosce ciò che è logicamente impossibile *de sensu*, ossia il fatto che l'uomo commetta e non commetta il male; invece Dio sa in modo infallibile che l'uomo commette il male in modo contingente, ossia così da poter non commetterlo, ma senza che questa possibilità diventi attuale, oppure Dio sa in modo infallibile che l'uomo non commette il male in modo contingente, ossia così da poter commettere il male. Mentre *de rebus* le due possibilità contraddittorie convivono senza che alcuna di esse diventi attuale, ciò non vale rispetto alla prescienza divina. Infatti, una sola possibilità viene conosciuta da Dio come realmente futura, lasciando l'altra sullo sfondo.

Binini si sofferma sull'interpretazione di John Marenbon che, lamentando l'astrattezza della possibilità umana di agire diversamente, sottolinea che, pur conosciuti da Dio, gli eventi futuri contingenti non sono ordinati da Dio, perché non rientrano nel suo piano provvidenziale (pp. 141-142)¹.

¹ Cf. J. MARENBO, *Abelard in Four Dimensions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2013, pp. 82-87.

Irene Zavattero apre il gruppo dei contributi dedicati al secolo XIII in cui la teologia cristiana è arricchita dall'introduzione delle opere etiche di Aristotele e, con esse, dall'eudaimonismo intellettualista aristotelico e dall'autonomia dell'essere umano in campo morale. Zavattero descrive esattamente i principali orientamenti che riguardano la relazione di subordinazione tra l'intelletto e la volontà nell'ambito della scelta morale, ai primi del Duecento, nei secolari Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere, nei domenicani Ugo di Saint Cher e Alberto Magno, nel francescano Giovanni de la Rochelle e nella *Summa Halensis*. Guglielmo di Auxerre, sulla scia di Prepositino di Cremona, attribuisce il libero arbitrio soprattutto alla ragione, trovando il favore di Ugo di Saint Cher e di Rolando di Cremona. Invece, Filippo considera la volontà come la sfera di appartenenza del libero arbitrio, influenzando Giovanni de la Rochelle e i compilatori della *Summa Halensis*. Nonostante la concordia del domenicano Alberto Magno e del francescano Alessandro di Hales che svincolano il libero arbitrio sia dalla ragione sia dalla volontà, i francescani dell'inizio del Duecento tendono a valorizzare il ruolo della volontà, a differenza dei domenicani che esaltano solitamente la facoltà razionale; ma anche i sostenitori dell'opzione volontarista incorporano la ragione e la volontà in un'unica facoltà; questa incorporazione ricompare in un anonimo commento parigino del secondo quarto del Duecento all'*ethica nova e vetus*, di cui Zavattero ha editato criticamente il Prologo e prepara l'edizione critica della parte relativa all'*etica vetus* (pp. 143-170).

Guido Alliney esamina precisamente il retroterra culturale, comune a Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand, ossia un peculiare atteggiamento concordista rispetto alla psicologia aristotelica e agostiniana nella seconda metà del Duecento. Si avverte l'influenza aristotelica nel tentativo di rendere la ricerca filosofica in qualche misura autonoma dalla conoscenza rivelata o

teologica, con la conseguenza di definire il significato dei termini. Per esempio, mentre, per Agostino, la possibilità del peccato adamitico si fonda sulla debolezza ontologica della creazione dal nulla e la necessità di peccare nell'uomo decaduto è giustificata dalla debolezza morale in quanto colpa e pena di tale peccato, Tommaso d'Aquino e Enrico di Gand pongono la provenienza dal nulla come causa del carattere difettivo del volere, riducendo di fatto gli elementi agostiniani a una ontologia filosofica. La scelta, intesa come l'autodeterminazione agostiniana del soggetto rispetto a esiti diversi dell'agire, diventa secondo un'accezione aristotelica revisionata, la determinazione dei mezzi che servono a conseguire il fine ultimo dell'uomo, in seguito alla sovrapposizione tra il fine ultimo della volontà aristotelica, in quanto autorealizzazione delle potenzialità del soggetto anche non umano, e il fine ultimo della volontà agostiniana, ossia Dio o il sommo bene autosussistente. Dato il comune retroterra culturale, è proprio il concetto di scelta a differenziare le posizioni di Tommaso ed Enrico. Mentre, ad avviso di Tommaso, la scelta coincide con gli esiti possibili del giudizio della ragione, dotati delle capacità operative dalla volontà, Enrico intende la scelta come capacità di seguire od opporsi a tale giudizio che dispone all'azione (pp. 171-196).

Alliney si cura di mettere in risalto il sincretismo della psicologia elaborata dalla filosofia delle università piuttosto che il litigioso confronto tra Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines che difende una tesi più radicale e schematica di quella di Tommaso d'Aquino sul fronte intellettualista. Questa diversa prospettiva induce a revisionare alcune contiguità di pensiero, che risultano meno decisive di quanto si creda attualmente. Una di queste contiguità è rappresentata dalla tradizionale opposizione tra il pensiero francescano volontarista che si muove da Enrico di Gand a Guglielmo di Ockham, passando per Pietro di Giovanni Olivi, Giovanni Duns Scoto e Pietro

Aureolo, e l'intellettualismo inaugurato da Tommaso, convalidato da Goffredo di Fontaines e stabilizzato nel tomismo dei *Correctoria* e di Erveo di Nedellec; questa contiguità viene sostituita da un paradigma comune più promettente, capace di raccogliere al suo interno tanto Tommaso quanto Enrico; questo paradigma inizia a essere messo in discussione da Olivi e viene esplicitamente respinto da Duns Scoto la cui posizione non coincide con lo sviluppo del volontarismo di Enrico, ma con l'elemento di discontinuità del paradigma appena delineato. Prova ne sia lo scarso impiego, in Scoto, del concetto di libero arbitrio, a favore della contingenza (pp. 195-196).

La lettura discontinuista di Alliney si rivela molto efficace. Infatti, è proprio Scoto a innovare il concetto di contingenza in quanto modalità degli enti attuali e non degli enti possibili; questa contingenza sincronica si manifesta, innanzitutto, nella volontà divina che può volere effetti diversi nello stesso istante, nel senso che può non volere qualcosa nello stesso istante in cui lo vuole. Questa capacità della volontà è assicurata dalla bipartizione del momento metafisico in cui l'atto volitivo si compie: in un primo momento la volontà sceglie il proprio effetto che viene posto in essere nel secondo momento. Così la volontà in quanto causa è già in atto nel primo momento, ossia prima che l'effetto sia portato all'atto. La contingenza della volontà divina rispetto al creato fonda la contingenza ontologica della creatura, che, a sua volta, configura la contingenza della volontà umana in quanto facoltà libera, intrinsecamente mutevole, priva di una tendenza naturale. La reciproca conversione della volontà e della libertà consente alla volontà in quanto principio primo di agire senza cause precedenti, compreso il giudizio della ragione pratica; al contrario è l'autodeterminazione della volontà a generare una nuova catena di cause. Pur non essendo determinata dal giudizio intellettuale, la volontà agisce in base ad esso, ossia in funzione dell'oggetto

in quanto giudicato e liberamente eleggibile; tale oggetto rappresenta il bene morale, secondo una regola di validità, ed è concausa essenzialmente ordinata della produzione dell'atto volontario (p. 196)². Alliney conclude con l'invito ad ampliare il ventaglio delle narrazioni che possono restituire, nella loro complessità, la varietà irriducibile del processo del pensiero umano, posto che ogni ricostruzione della filosofia che ci ha preceduto, sia un'interpretazione (p. 196).

Il tema della volontà torna nel contributo di Tobias Hoffmann, in una triplice direzione, ossia rispetto al desiderio umano della beatitudine, all'amore dei beati nei confronti di Dio e all'amore di Dio per se stesso, e in tre autori: Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham: mentre, per Tommaso, la volontà umana asseconda l'inclinazione naturale e necessaria al bene e alla felicità, Scoto considera la volontà come facoltà libera e capace di autodeterminarsi, a prescindere dal giudizio intellettuale. Ockham sembra seguire le orme di Scoto, seppure con un certo grado di originalità (pp. 235-258).

Massimiliano Lenzi analizza, dapprima, le implicazioni teoriche della dottrina teologica della prescienza e della provvidenza divine in Tommaso d'Aquino: l'indeterminazione metafisica che renderebbe inconoscibili gli eventi futuri contingenti, viene neutralizzata con una modulazione della teoria agostiniana e boeziana del presente eterno, che permette a Dio di conoscere come presente, e in modo certo e necessario, ciò che è indeterminato in sé, ma con il rischio d'innescare l'argomento della necessità accidentale, per cui, se Dio ha sempre saputo che una cosa accadrà,

tale cosa accadrà necessariamente; di conseguenza tutto ciò che Dio ha conosciuto, è assolutamente necessario che sia (pp. 197-213). A questo punto Lenzi introduce la soluzione tommasiana alla luce del principio delle conseguenze epistemiche nei termini di John Marenbon: data la conseguenza «se Dio ha conosciuto in modo necessario che X accadrà, X accadrà in modo necessario», ossia allorché si dà una conseguenza il cui antecedente attiene a un atto mentale, il conseguente va assunto secondo il suo statuto mentale e non in sé, ossia secondo il modo del conoscente e quindi secondo il significato dell'antecedente, non secondo il modo della cosa conosciuta; per cui X, restando futuro e contingente in sé, diventa presente e necessario al modo dell'eternità con cui Dio lo conosce (pp. 213-214)³.

Lenzi condivide l'opinione di Marenbon che propende per l'inammissibilità del principio delle conseguenze epistemiche (p. 215). In effetti, tale principio appare assurdo a Marenbon, perché il soggetto conoscente dovrebbe imporre all'oggetto conosciuto tutti i modi della sua essenza e non soltanto una parte; per cui tale oggetto dovrebbe essere immateriale a misura dell'immaterialità del soggetto conoscente⁴.

Coesistono in Tommaso, ad avviso di Lenzi, due quadri di riferimento: quello concreto e temporale del mondo e quello ideale ed eterno della verità divina a cui l'uomo accede per mezzo della profezia, ma

³ Cf. J. MAREN BON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005 (Conférences Pierre Abélard), pp. 143-145.

⁴ Cf. MAREN BON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin* cit., p. 145. F. FIORENTINO, *Eternité et temps d'après Thomas d'Aquin, Henri de Gand et Duns Scot au XIV^e siècle*, in P. BOURGAIN / J.-Y. TILLIETTE (éds.), *Le sens du temps: actes du 7. Congrès du Comité International de Latin Médiéval = Proceedings of the 7. Congress of the International Medieval Latin Committee (Lyon, 10-13.09.2014)*, Droz, Genève 2017, pp. 309-328.

² Cf. G. ALLINEY, *Giovanni Duns Scoto. Introduzione al pensiero filosofico*, Edizioni di Pagina, Bari 2012 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 16), pp. 175-178; F. FIORENTINO, *Introduzione. Conoscenza e attività in Giovanni Duns Scoto*, in IOANNES DUNS SCOTUS, *Il Prologo dell'Ordinatio di Giovanni Duns Scoto*, ed. F. FIORENTINO, Città Nuova, Roma 2016 (Traditiones, 2), pp. 1-153.

che non può evitare di suscitare conseguenze metafisiche (pp. 215-218). Tommaso trasforma la filosofia aristotelica in una teoria agostiniana della governabilità della creatura: Dio non si limita a volere che una cosa sia, ma ne stabilisce il modo e le cause necessarie o contingenti, a seconda dell'effetto che deve accadere. Dio, al pari di un artefice, muove la volontà umana, sollecitandone le scelte (pp. 218-234).

Marialucrezia Leone indaga la teoria dell'automovimento della volontà umana che s'innesta al centro del dibattito universitario parigino, soprattutto a partire dal 1285 e attraverso gli interventi di Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand ed Egidio Romano. Enrico di Gand, sulla scorta della tradizione francescana, imposta filosoficamente tale teoria, difendendo il carattere attivo della volontà che non è mossa né dall'intelletto né dall'oggetto, né tramite una sua disposizione né da Dio; essa si muove autonomamente, in virtù del suo movimento intrinseco. Per armonizzare tale carattere attivo con due principi aristotelici, ossia quello della potenza e dell'atto e quello per cui tutto ciò che è mosso è mosso da altro, Enrico distingue in senso intenzionale la potenza dall'atto nella volontà ed esclude, in modo molto originale, il secondo principio dal mondo spirituale che include la volontà in quanto facoltà dell'anima. Enrico attacca sistematicamente non solo chi, come Goffredo di Fontaines, nega in assoluto l'automovimento della volontà, ma anche chi stabilisce la dipendenza di tale automovimento da un fattore estrinseco, ossia Dio nel caso di Tommaso d'Aquino, l'intelletto nel caso di Egidio Romano e un'affezione volontaria nel caso di Giovanni de Murro. Per Egidio, la volontà è una facoltà passiva, ma costretta ad autodeterminarsi in seguito all'indeterminazione dell'intelletto. Goffredo di Fontaines non condivide né la difesa arricchiana della capacità automotrice della volontà né il riconoscimento egidiano del parziale automovimento della volontà per via dell'indeterminazione della ragione,

ma intende salvaguardare la considerazione intellettualista della libertà e della responsabilità umane sotto la guida della ragione. Ne consegue che la volontà è una facoltà passiva che compie la sua scelta, solo dopo aver recepito il giudizio intellettuale; la ragione conosce il fine ultimo in modo necessario e induce la volontà a volerlo, per quanto la volontà, come Goffredo afferma in due questioni quodlibetali, possiede, secondo l'esercizio, un modo per passare autonomamente dalla potenza all'atto; ma anche questo modo è legato all'intelletto, perché la volontà, desiderando il fine, muove l'intelletto pratico e se stessa a scegliere i mezzi (pp. 259-306).

Leone sottolinea che tutti questi autori intendono mantenere la libertà della responsabilità morale, a prescindere dall'accettazione totale o parziale o dal completo rifiuto del principio dell'automovimento della volontà. Enrico di Gand motiva tale libertà in base alla natura attiva e autodeterminantesi della facoltà volitiva, mentre Egidio Romano riconduce tale libertà alla costrizione della volontà a operare una scelta e quindi a determinarsi da sola a questa scelta, per via dell'indeterminazione della ragione. Invece, secondo Goffredo, la conservazione della libertà umana dipende dal fatto che la volontà in quanto facoltà spirituale e non cognitiva è mossa, seppure senza alcuna necessità, dall'oggetto giudicato come buono dalla ragione. Infatti, per Goffredo, il libero arbitrio è *facultas rationis et voluntatis*; l'uomo possiede il dominio dei propri atti, perché possiede il giudizio e la deliberazione su tali atti (p. 307).

In conclusione, il volume realizza lo scopo di esaminare il tema della libertà nella filosofia e nella teologia medievali e contribuisce in modo significativo a chiarire almeno tre plessi tematici fondamentali: la contingenza e l'indeterminazione del futuro; il libero arbitrio e la scelta della volontà; l'influenza di Aristotele e di Agostino, salvo alcune eccezioni, come l'eredità ori-

geniana in Giovanni Scoto Eriugena evidenziata dal contributo di Gaetano Lettieri.

In primo luogo, la contingenza o l'indeterminazione del futuro costituisce un serio problema per molti autori, ad esempio per Pietro Abelardo nel contributo di Irene Binini, per Tommaso d'Aquino nel contributo di Massimiliano Lenzi e per Duns Scoto nel contributo di Guido Alliney. Mentre Abelardo introduce la distinzione delle interpretazioni *de rebus* e *de sensu*, riscuotendo grande successo presso i teologi scolastici, Tommaso fa ricorso alla distinzione dei modi della cosa conosciuta e del soggetto conoscente per produrre la presentificazione epistemica degli eventi distribuiti nel tempo. Tuttavia è Scoto, secondo la lettura discontinuista di Alliney, a sostituire il libero arbitrio con la contingenza sincronica che s'installa nel cuore della volontà divina tramite la bipartizione del momento metafisico dell'atto volontario; dalla contingenza della volontà divina discendono quelle del creato e della volontà umana in quanto facoltà libera, nei termini di Guido Alliney e Tobias Hoffmann.

In secondo luogo, il ventaglio interpretativo di Alliney, dando conto della varietà dell'evoluzione del pensiero umano, consente di gestire molteplici letture sul tema del libero arbitrio e della scelta. Così è possibile tenere in debita considerazione, da un lato, la separazione tra l'opzione intellettualista dei domenicani e quella volontarista dei francescani rispetto al libero arbitrio, agli inizi del Duecento, secondo il contributo di Irene Zavattero (che pure registra la concordia di Alberto Magno e Alessandro di Hales) e, dall'altro, le innovazioni di Pietro di Giovanni Olivi e Duns Scoto rispetto alla scelta collocata nel primo momento metafisico, prima dell'esecuzione dell'atto volontario, in base ai contributi di Alliney e Hoffmann (che mette in luce l'influenza di Scoto su Ockham). Tra queste due letture si staglia la differente considerazione della scelta secondo Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand, come osserva Alliney.

Infatti, mentre Tommaso pone la scelta in rapporto agli esiti possibili del giudizio intellettuale, Enrico inizia a intendere la scelta come la capacità di seguire o di contraddire tale giudizio. Marialucrezia Leone mostra il carattere accidentalmente attivo della volontà, per via dell'indeterminazione della ragione, in Egidio Romano e il carattere puramente passivo, in seguito al previo giudizio intellettuale, in Goffredo di Fontaines.

In terzo luogo, spiccano, nei contributi di Lenzi, Alliney e Leone, vari adattamenti degli elementi aristotelici e agostiniani: Lenzi spiega la rimodulazione del pensiero aristotelico e agostiniano in vista della teoria tommasiana della governabilità della creatura che è mossa da Dio in quanto artefice; Alliney evidenzia l'atteggiamento con cui Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand tentano di concordare Aristotele e Agostino, così da ottenere un paradigma comune di riferimento, che è differenziato dalla disamina della scelta; Leone analizza l'esigenza che induce Enrico di Gand ad armonizzare l'autodeterminazione della volontà con il principio aristotelico della potenza e dell'atto e con quello per cui tutto ciò che è mosso, è mosso da altro.

.....
Mattia Mantovani

***A priori* Proofs of God's Existence in 17th-century Scholastics**

IGOR AGOSTINI, *La démonstration de l'existence de Dieu. Les conclusions des cinq voies de saint Thomas d'Aquin et la preuve a priori dans le thomisme du XVII^e siècle*, The Age of Descartes / Descartes et son temps 1, Brepols, Turnhout 2016, 704 pp.

Agostini's book presents itself as "a homage to the great Dominican theology of the 17th century" and intends to prove that the theological reflection of the members of this order was no less "polymorphous" than we know now to have been the case for that