
Aldo Meccariello

ARENDRIT LETTERTRICE DI DUNS SCOTO

I - Rispetto alla presenza continua di Agostino che accompagna il percorso arendtiano sin dalla celebre dissertazione giovanile¹, quella di Duns Scoto, il francescano scozzese del 1200, appare assai piÙ incidentale ed episodica in pagine, non molte ma significative, de *La vita della mente*².

Eppure l'influenza scotista sul pensiero di Hannah Arendt è decisiva, non solo per l'elaborazione della complessa categoria della volontà, ma soprattutto per la messa a fuoco delle nozioni di singolarità e di contingenza sullo sfondo di una contestazione radicale dell'ontologia greca³.

Siamo in piena Scolastica e indubbiamente le posizioni scotiste in materia di primato della volontà eguagliano in potenza teorica quelle tomiste in materia di primato dell'intelletto.

Il rapporto tra intelletto e volontà così come si desume dai due *dottori* della Chiesa è oggetto di una lunga riflessione che Hannah Arendt svolge nei primi due paragrafi del capitolo settimo da *La vita della mente*. Il primo filosofo ad impostare il tema "necessità o libertà" fu, nella ricostruzione arendtiana, Duns Scoto.

Fu ad opera di Duns Scoto, il solitario paladino del primato della Volontà sull'Intelletto e, ancora di piÙ, il campione del fattore di contingenza intrinseco a tutto ciò che è. Se esiste realmente una "filosofia cristiana", si dovrebbe riconoscere in Duns Scoto non solo "il pensatore piÙ importante

-
- 1 H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929, tr. it. a cura di L. Boella, *Il concetto d'amore in Agostino. Saggio di interpretazione filosofica*, SE, Milano 2001.
 - 2 H. Arendt, *La vita della mente*, tr. it. di Giorgio Zanetti, a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987.
 - 3 Cfr. J. Kristeva, *Le genie féminin, I. Hannah Arendt*, Fayard, Paris 1999, pp. 280-281; tr. it. *Hannah Arendt, La vita, le parole*, Donzelli Editore, Roma 2005, pp. 211-212. Cfr. inoltre A. Illuminati, *Esercizi politici. Quattro sguardi su Hannah Arendt*, manifestolibri, Roma 1994, p. 71-83. Scrive l'Autrice: «L'orrore che la Arendt prova nei confronti della massificazione totalitaria si esprime qui nella passione per la singolarità del "chi", così come viene da lei riscoperta nell'opera di Duns Scoto. La posizione del "Doctor Subtilis", per cui "soltanto le cose particolari (*res*), caratterizzate da un "essere questo" [*eccetità*], possono dirsi reali per "l'uomo", nonché il suo *principium individuationis*, che fa dell'uomo l'essere singolare per eccellenza, suscitano l'adesione appassionata dell'Arendt. La valorizzazione, in Duns Scoto, di "questo uomo particolare" gli conferisce un rango superiore rispetto alla specie ma anche rispetto al pensiero di tutta l'umanità che lo precede e all'universalità del pensiero. Inoltre, rifiutando la priorità dell'intelletto sulla volontà, Duns Scoto non solamente individualizza il potere mentale, ma lo affranca dal desiderio e dal ragionamento, e conferisce una libertà inaudita all'uomo singolo, contro ogni causalità che condanni *a priori* gli affari umani a una contingenza screditata».

del Medioevo cristiano”, ma forse anche l’unico che non cercò un compromesso tra la fede cristiana e la filosofia greca, che osò pertanto individuare il contrassegno dei veri “cristiani [nell’affermazione] che Dio agisce in modo contingente”⁴.

Questo è uno dei primi densi passaggi della lettura arendtiana di Scoto sia sul versante della continuazione della tradizione volontaristica iniziata da Agostino, cioè del primato della volontà sull’intelletto, sia sul versante di una riabilitazione della nozione di contingenza che equivale al rifiuto netto e radicale dell’ontologia greca.

In altri termini, la radice della contingenza portata nel cuore della speculazione filosofica cristiana da Scoto va collocata in Dio, che *ad extra* è assolutamente libero. Questa affermazione che Dio ha creato il mondo con un atto di libera volontà è gravida, nell’ottica arendtiana, di notevoli conseguenze filosofiche perché ne consegue che Dio era del tutto libero di creare un mondo completamente diverso. Quindi, il nostro mondo non è necessario, poteva essere altrimenti o non poteva essere affatto⁵.

-
- 4 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 345. Per una comprensione più generale dei legami di Arendt con la filosofia medievale, cfr. F. Focher, *Sulla tradizione latina nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Paideia», 1986, Anno XLI, n. 3-6, pp. 161-178, e M. Forcina, *Hannah Arendt, interprete medievale*, in M. Durst / A. Meccariello (a cura di), *Hannah Arendt. Percorsi di ricerca tra passato e futuro*, Giuntina, Firenze 2006, pp. 93-106. Per un’interpretazione invece del legame di Arendt con Scoto si veda L. Tonia, *L’io voglio di Duns Scoto come potenziale decostruttivo del totalitarismo in Hannah Arendt*, in «Miscellanea Francescana», 2004, tomo 104, pp. 525-574. Il saggio di Tonia analizza il legame tra Arendt e Scoto muovendo dalla nozione arendtiana di contingenza che va, però, intesa nel senso che Leibniz dà alle “verità di fatto”, realizzate e valutate in base al “principio di ragion sufficiente” e cioè rivolgendo l’attenzione al tasso di razionalità che tali verità includono e devono esprimere. Ora, per Tonia, il tema della contingenza in Scoto poggia, più che sul principio di ragion sufficiente, sul principio di “gratuità” secondo cui le cose vengono all’essere senza averne diritto. Pertanto l’Autore si muove lungo due linee di ricerca per mettere a fuoco la nozione di contingenza: la prima vede la contingenza come premessa della libertà, in quanto ciò che è temporale viene inteso come ciò che è ma che può non essere; la seconda come sinonimo di gratuità e dunque fonte di ringraziamento, comune alla scuola francescana, che l’Arendt recupera attraverso la critica kantiana del giudizio.
 - 5 Non è certo la sede per esporre nella sua ampiezza la lettura che di Scoto offre ad esempio l’amico fraterno di Hannah Arendt, 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; 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, al suo ultimo libro *La vita della mente*, terminato solo per la seconda parte: “Il volere”. Jonas e Arendt riconoscono nella dottrina della volontà di Scoto un momento centrale della storia della filosofia occidentale. Jonas vede come “gravida di conseguenze filosofiche” 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 esubera 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”. Cfr. H. Jonas, *Dalla fede antica all’uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991.

Ne segue che ogni cosa che è avrebbe benissimo potuto non essere – ad eccezione di Dio stesso. La Sua esistenza è necessaria nella prospettiva di un mondo non-necessario, di cui Egli “concepì il disegno” liberamente, ma non necessaria nel senso che vi sia mai stata una necessità che lo costrinse o lo ispirò nella Sua creazione: una simile necessità operante attraverso di Lui sarebbe in contraddizione flagrante con l’onnipotenza di Dio così come la sua sovranità⁶.

L’onnipotenza di Dio è, secondo il commento arendtiano, decisiva per capire la natura del volontarismo. Duns Scoto, infatti, afferma, in polemica con il pensiero greco e le teorie emanazioniste, che la *creatio ex nihilo* del mondo e di ogni forma di esistenza avvenne per una decisione libera di un Dio Creatore, che avrebbe potuto creare un mondo completamente diverso in cui «non sarebbero valide né le nostre verità matematiche né i nostri precetti morali»⁷.

Dio agisce scandalosamente in modo libero e contingente perché ogni cosa avrebbe benissimo potuto non essere e anche l’uomo stesso, creato a immagine e somiglianza di Dio, allo stesso modo agisce in modo libero e contingente.

La realtà della contingenza sembra così la cifra che accomuna l’uomo e Dio, la creatura finita e il Creatore onnipotente benché il segno distintivo della creatura umana che è la «più vicina a Dio di ogni altra, non sia in nessun modo la creatività: se così fosse, la creatura sarebbe realmente una sorta di “dio mortale”» con conseguenze devastanti nel rapporto tra creatura e Creatore, mentre «la creatura di Dio è contraddistinta invece dalla capacità spirituale di affermare o negare liberamente, indipendentemente dalle coercizioni sia del desiderio sia del raziocinio»⁸. Riaffiora prepotente il primato della libertà della Volontà che è il vero potere della creatura finita fatta a somiglianza di Dio: in altri termini la libertà e la volontà non dipendono da alcun oggetto e tanto l’una e tanto l’altra non sono legate ad alcuna motivazione né sono accomunate da un fine predeterminato, entrambe sono libere perché possono affermare e negare o odiare liberamente tutto ciò che hanno di fronte.

Proprio questa libertà della volontà di *prendere posizione* spiritualmente colloca l’uomo a sé, rispetto al resto della creazione: senza di esso egli sarebbe tutt’al più un bruto illuminato (*bonum animal*) o, come aveva affermato precedentemente Pier Giovanni Olivi, *una bestia intellectualis*, una bestia intellettuale⁹.

6 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 457.

7 *Ibidem*.

8 Ivi, pp. 457-458. È curioso notare che la descrizione del pensiero scotista operata dall’Arendt, tranne qualche caso, avvenga su fonti esclusivamente intertestuali e questo rende assai più difficile l’interpretazione. «Questo pomeriggio ho un seminario su Duns Scotus e siccome ho il massimo rispetto per quel signore, sono spaventata a morte». Così Arendt si esprime in una lettera datata Chicago, 15 Maggio 1972 alla cara amica Mary McCarthy, in C. Brightman (a cura di), *Tra amiche. La corrispondenza di Hannah Arendt e Mary MacCarthy 1949-1975*, tr. it. di A. Pakravan Papi, Sellerio, Palermo 1999, p. 543. Cfr. inoltre, M. Cangiotti, *L’ethos della politica. Studio su Hannah Arendt*, QuattroVenti, Urbino 1990, p. 175: «La Arendt è a questo proposito perentoria e inequivocabile: la libertà e la volontà non dipendono assolutamente da alcun contenuto oggettuale, e tanto l’una quanto l’altra non sono legate a nessuna motivazione [...]. Ella vuole sottolineare talmente questo assunto, che si spinge sino a fare in qualche modo propria la posizione scotista che, nella sua ricostruzione, appare tutta centrata su un difficile ma affascinante equilibrio tra il mantenimento del carattere creaturale e finito dell’uomo e la contemporanea rivendicazione della sua assoluta libertà». In altri termini, per l’Autore, nel volere arendtiano, l’uomo è radicalmente libero perché sperimenta un’assoluta trascendenza rispetto a ogni dato sia esterno sia del suo stesso mondo interiore.

9 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 458.

Sulla scia di Pier Giovanni Olivi, teologo e filosofo francescano del XIII secolo, la Arendt demolisce il principio aristotelico di causalità, cioè l'assunto che vi sia un'unica causa, da sola sufficiente a spiegare perché una cosa dovrebbe essere anziché non essere, «a spiegare, cioè, il movimento e il mutamento». Olivi e Scoto, ma assai di più il primo, ingaggiano una dura polemica nei confronti dell'aristotelismo che ha sempre rivendicato la successione di cause necessarie e sufficienti per arrivare ad una Causa non causata. Per la Arendt, grazie a questi due straordinari pensatori del medioevo, si può misurare l'originalità del pensiero cristiano e nella fattispecie, di quello di Scoto che apre, a suo avviso, la via alla contingenza e alla sua rivalutazione in ambito filosofico.

Per “contingente” – afferma Duns Scoto – non intendo qualcosa di non necessario o che non sia sempre esistito, ma qualcosa dal quale, allorquando si verificò, avrebbe potuto accadere l'opposto. Per questo non dico che una cosa è contingente, ma che una cosa è causata in modo contingente¹⁰.

Questa nozione di contingenza, che in termini arendtiani, è antitetica alla nozione di necessità, presuppone che una cosa è causata da un insieme di cause che avrebbero potuto anche non attuarsi in modo concomitante e dunque non c'è necessità nello schema della causalità ma contingenza. L'idea che il concetto di contingenza incorpori la nozione medesima di causalità sembra a prima vista paradossale e poco ortodossa rispetto ad un'intera tradizione di pensiero che da Aristotele ad Avicenna e a Leibniz ha sempre elaborato l'opposizione necessità/contingenza come irrinunciabile e definitiva negando che la Causa prima operi in maniera contingente¹¹.

Per Scoto, pertanto, va trovata la spiegazione radicale della contingenza che è incompatibile con l'esistenza di una Causa Prima che opera necessariamente.

La radice ultima della contingenza va sempre collocata in Dio, che *ad extra* è assolutamente libero. Hannah Arendt accentua il carattere solitario del pensiero scotista all'interno della tradizione cristiana e scolastica, ritenendo che «per il nucleo del suo pensiero – la contingenza, il prezzo pagato di buon grado per la libertà – egli non ebbe né predecessori né successori»¹², ma, allo stesso tempo, coglie di questo pensiero il rovesciamento salutare ed innovativo che fa dell'intelletto una facoltà subalterna alla volontà. «Ciò che però è indubbio – secondo la nostra Autrice – è che l'originario pregiudizio nei confronti della contingenza, del particolare, della Volontà – insieme con la supremazia assegnata a necessità, universalità e Intelletto – sopravvisse alla sfida sin nel cuore dell'epoca moderna»¹³.

Scoto non era un “edificatore di sistemi” e spesso «le sue intuizioni più sorprendenti appaiono casualmente e, per così dire fuori contesto» e qui Arendt forse allude anche a se stessa, alla sua scrittura che sovente procede per lampi di illuminazione.

È interessante a questo punto un scavo nei testi scotisti, al fine di una ricostruzione parziale del termine “contingente” da raffrontare con la ridefinizione arendtiana che s'avvale di opere di commento dedicate al pensatore scozzese¹⁴.

10 Ivi, p. 460.

11 Non è qui il caso di ricostruire la nozione di contingenza nella storia del pensiero. Cfr. G.W. Leibniz, *Scritti sulla libertà e sulla contingenza*, tr. it. a cura di A. Sani, Editrice Clinamen, Firenze 2003.

12 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 455.

13 Ivi, p. 346.

14 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.

II - Come è noto, per Duns Scoto l'esistenza effettiva del contingente non è tanto oggetto di dimostrazione ma di constatazione immediata ed evidente. Gli enti contingenti sono di per sé autoevidenti e sono ontologicamente finiti. Il contingente è la proprietà di ogni esistente che è dotato di una determinata quiddità ed è inevitabile che il finito sia l'intrinseca radice della contingenza. Tuttavia vi è una radice estrinseca ma primaria, fondamentale della contingenza del finito che è da riporsi nell'autosufficienza totale dell'essenza divina o più propriamente nella perfetta trascendenza di Dio rispetto all'intero arco dell'essere finito¹⁵.

Il punto cruciale per capire la lettura arendtiana di Scoto e più in generale la natura del volontarismo scotista è stabilire quello che Dio può e non può fare.

Su questa delicata questione sulla contingenza degli esseri creati in relazione all'operare di Dio è il caso di fornire una spiegazione più approfondita sulla distinzione tra "*potenzia absoluta*" e "*potenzia ordinata*" che è un grande tema del dibattito scolastico negli anni 1277-1347¹⁶.

Duns Scoto sviluppa il tema nel primo libro dell'*Ordinatio* (dist. 44 q. unica) che curiosamente la nostra Autrice non prende in considerazione.

Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab¹⁷ eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam.

(Dio dunque, essendo in grado di operare sulla base di giuste leggi (*leges rectas*) così come sono state fissate da lui, si dice che egli opera *secundum potentiam ordinatam*; tuttavia in quanto egli può compiere molte altre cose che non sono secondo quelle norme già prefissate, ma al di là di esse (*praeter illas*), la sua *potentia* viene detta *absoluta*: infatti poiché Dio può compiere tutto ciò che non implichi contraddizione (*quodlibet potest agere quod non includit contradictionem*) e proprio tali sono altri modi di agire, per questo si dice che egli agisce sulla base della *potentia absoluta*).

Quasi non bastasse il già detto per fugare ogni equivoco sul cosiddetto "volontarismo" di Scoto, egli stesso aggiunge:

Auer, *Die menschliche Willenfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, Hueber Verlag, München 1938; W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, tr. it. di A. Bizzotto, Liviana Editrice, Padova 1976; B.M. Bonansea, *Duns Scotus' Voluntarism*, in J.K. Ryan / B.M. Bonansea (a cura di), *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*, in «Franciscan Studies», 1968, n. 38, 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 di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991. È utile poi consultare gli Atti dei vari Congressi Internazionali Scotistici.

- 15 Per il complesso dei testi di Duns Scoto si rinvia all'*Opera Omnia*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana MCML-MCMLXIII. In particolare, per il nostro studio è stato preso in esame il VI tomo.
- 16 Cfr. E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potenzia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1987. Cfr. inoltre G. Canziani / M. Granata / Ch. Zarka (a cura di), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, FrancoAngeli, Milano 2000.
- 17 I. Duns Scoto, *Opera Omnia*, cit., tomo VI, pp. 365-366.

Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includem contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis – secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere – est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta¹⁸.

(Per cui asserisco che Dio può compiere in modo ordinato (*ordinate agere*) molte altre cose; e che molte altre potrebbero essere poste in essere in modo ordinato (*posse fieri ordinate*) diverse da quelle che vengono prodotte (*fiunt*) in modo conforme a quelle leggi (da lui stabilite) e ciò non implica contraddizione, quando la correttezza (*rectitudo*) di una legge siffatta è in potere di colui che agisce (*est in potestate ipsius agentis*). Pertanto come egli può agire diversamente, così può stabilire una diversa legge giusta, la quale qualora fosse stabilita da Dio, sarebbe *recta*, giacché nessuna legge è *recta* se non in quanto è stata fissata (*statuta*) dalla volontà divina che la accetta (*nisi quatenus a voluntate divina acceptante*).

Duns Scoto prosegue in ulteriori dettagli, ma vale la pena di avere richiamato qui l'essenziale giacché, in questo modo, si evita di continuare a far sussistere un equivoco per cui si fa, in modo erroneo, di Duns Scoto un precursore del cosiddetto “volontarismo assoluto”.

Tale “volontarismo assoluto” non è mai stato sostenuto da Scoto, giacché egli – come si è visto – non ha mai asserito che la volontà di Dio può stabilire a piacere anche ciò che implica contraddizione, violando così i criteri del vero e del falso e cadendo in un arbitrarismo insostenibile.

Dio non può fabbricare a proprio piacimento ogni verità. Ciò che Dio fa è per ciò stesso il meglio e Scoto quando parla di *potentia absoluta* non sta in realtà parlando di contingenza e di libertà bensì di onnipotenza divina che acquista il carattere di una *lex recta* cioè di una misura per l'*ordo* o la *regola* cui si riferisce. Intendiamoci, la regola trova sempre la propria legittimazione nella volontà dell'agente. Dio è e rimane libero di creare le cose in un dato modo o in un altro progetto creativo e per questo occorre distinguere tra *potentia absoluta* e *potentia ordinata*. Tuttavia anche la *potentia Dei absoluta* non va e non può andare contro la legge fondamentale dell'intelletto conoscitivo divino (ed umano) che non è, per Duns Scoto, in conflitto o in antitesi con la componente, altrettanto importante, della volontà e della libertà divina (ed umana).

III - Si comprende da queste annotazioni che il tema dell'onnipotenza divina si svolge come critica del necessitarismo aristotelico e come critica di quelle tesi teologiche che non concedono adeguato spazio alla volontà nei riguardi dell'intelletto ma curiosamente Arendt non approfondisce molto questo punto. Ella si limita ad elogiare non sempre, come abbiamo visto, con giusta causa, il motivo della contingenza nell'opera del pensatore scozzese e ad osservare che

[...]la sua Esistenza è necessaria nella prospettiva di un mondo non necessario, di cui Egli “concepì il disegno” liberamente, ma non necessaria nel senso che vi sia mai stata una necessità che lo costrinse o lo ispirò nella Sua creazione: una simile necessità operante attraverso di Lui sarebbe in contraddizione flagrante con l'onnipotenza di Dio così come con la Sua sovranità¹⁹.

18 *Ibidem*.

19 H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 457.

Il passo arendtiano lascia molte questioni aperte: la più importante può riassumersi in questi termini: il contingente ha un'autonomia ontologica o dipende da qualcosa altro? La distinzione tra la *potentia absoluta* e *potentia ordinata* è applicabile anche ad ogni agente libero cioè vale anche per l'uomo? Per Arendt, parrebbe di sì perché senza la volontà, intesa come il potere o la capacità di iniziare qualcosa dal nulla, non ci sarebbe libertà e verrebbe così meno la stessa categoria della natalità paragonabile alla *creatio ex nihilo* intesa come *potentia Dei absoluta*.

L'impressione è che la nostra Autrice accetti le tesi di Duns Scoto senza discuterle o meglio pieghi alle sue esigenze teoretiche alcune categorie dello scozzese come la contingenza, la potenza, la volontà e la libertà trovandovi nessi unitari che ella non sempre approfondisce in maniera adeguata e che pertanto non appaiono sempre giustificati. Se la contingenza non indica solo ciò che non è necessario o ciò che non è sempre esistito ma anche qualcosa di cui sarebbe potuto accadere l'opposto, questa definizione non può valere per Duns Scoto che restringe la nozione di contingenza, ma semmai come ha acutamente dimostrato Eugenio Randi, varrebbe per Guglielmo di Occam che distanzia di molto la prospettiva scotista perché «tale concezione non produce in Occam alcun esito “scettico”: considerare l'azione divina *de potentia absoluta* significa ragionare di mondi possibili, non del possibile intervento sconvolgente di Dio su questo mondo»²⁰. In altri termini, se in Scoto la *potentia absoluta* si commisura ad un sistema di regole, in Occam «parlare di *potentia absoluta* e di *potentia ordinata* non vuol dire che Dio possa agire ora in un modo ora in un altro, ma invece indica che Dio, al di là di ciò che ha previsto e deciso che avvenisse, conserva la possibilità di scegliere altrimenti»²¹.

Lo scotismo che attrae Hannah Arendt riguarda la consapevolezza che gli uomini attraverso la volontà facciano il più alto esercizio di libertà accrescendo e dilatando la potenza e gli spazi del loro essere al mondo. La volontà è attiva «*est potentia quia ipsa aliquid potest*», e quindi crea spazi operativi all'essere umano e agli altri, dentro di sé e intorno a sé, in linea con quella libertà di cui la pensatrice di Hannover non smette di esaltare nell'opera scotista. La redenzione della Volontà viene dall'agire che interrompe il conflitto tra *velle* e *nolle*.

L'idea che possa esserci un'attività che trova riposo in se stessa non è meno sorprendentemente originale – senza precedenti e senza seguito nella storia del pensiero occidentale – della promozione ontologica del contingente rispetto al necessario, del particolare esistente rispetto all'universale. Ho cercato di mostrare come con Duns Scoto non si sia di fronte a semplici capovolgimenti concettuali, ma a idee e concezioni autenticamente nuove, che tutte, probabilmente, potrebbero spiegarsi come le condizioni speculative per una filosofia della libertà. Per quanto mi è dato di vedere, nella storia della filosofia solamente Kant può uguagliare Duns Scoto nella sua adesione incondizionata alla libertà²².

Scoto e Kant, insieme nel nome di una incondizionata adesione alla libertà: l'ardito accostamento arendtiano muove dalla comune esigenza dei due pensatori di concedere molto all'autonomia umana e di allargare la sfera del volere.

Che il fine capace di orientare la vita morale del soggetto debba essere posto dal soggetto stesso non è solo il debito di Kant nei confronti di Scoto, ma l'elemento teoreticamente più rilevante nella filosofia del medioevo.

20 E. Randi, *Il sovrano e l'orologio*, cit., p. 67.

21 Ivi, p. 68.

22 Ivi, p. 469.

Il tema di B@bel

Arendt ribadisce in queste note conclusive l'originalità del pensiero di Scoto, *inascoltato filosofo cristiano* che, prendendo sul serio la questione della libertà della volontà e non limitandosi a considerarla, alla stregua dell'etica antica e aristotelica, come disposizione alla scelta fra possibilità già date, bensì come autonoma capacità progettuale, si accinge ad allestire una vera filosofia della libertà²³.

Sulla strada aperta da Agostino, proseguita da Duns Scoto e attraversata da Kant, Hannah Arendt rivendica, sullo sfondo della *contingentia mundi*, il ruolo guida della volontà che esalta l'effettiva singolarità dell'uomo rispetto al resto delle creature. La sua *haecceitas*, appunto.

23 Cfr. W. Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, cit. Si tratta di un libro che è tuttora di fondamentale riferimento per chi voglia affrontare lo studio della teoria della volontà di Scoto, la fonte dell'allusione alla capacità di progettare fini autonomi.