
PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

ANNO XXXVIII (2024)

NUOVA SERIE



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI



eum edizioni università di macerata

PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

Ente proprietario

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori
via S. Francesco, 52
60035 Jesi (AN)

in convenzione con

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata

Consiglio scientifico

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammario Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Maria Consiglia De Matteis, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Győr iványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

Consiglio direttivo

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Pamela Galeazzi, p. Lorenzo Turchi

Comitato di Redazione

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Francesco Nocco, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Annamaria Raia

Redazione

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia
corso Cavour, 2
62100 Macerata
redazione.picenum@unimc.it

Direttore responsabile

p. Ferdinando Campana

Editore

eum edizioni università di macerata
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata
tel. 0733 258 6080
<http://eum.unimc.it>
info.ceum@unimc.it



eum edizioni università di macerata

Indice

3 Editoriale

Studi

9 Francesco Fiorentino
Il rapporto fra intelletto e volontà in Francesco di Appignano

27 Andrea Nannini
Dicit quidam Doctor et multum pulchre in hac materia. ‘Comunicazione’
e ‘produzione’ tra metafisica e teologia trinitaria in Francesco
d’Appignano e Giovanni da Ripa

69 Antonio Petagine
Francis of Marchia against the Unity of the Intellect

97 Tiziana Suarez-Nani
Ancora una sfida alla fisica aristotelica? Francesco di Appignano e
la co-locazione dei corpi

115 Edit Anna Lukács
Robert Halifax OFM on the Middle Act of the Will

133 Martina Maria Caragnano
Lo *speculum imperatoris* di Dialogo 3.2 e il *De regimine principum*:
alcune ipotesi di confronto

163 Francesco Giuliani
L'affiliatio nei Minori Conventuali: un caso di espulsione dalla
prospettiva della Congregazione del Concilio (XVII sec.)

193 Gloria Sopranzetti
«Fuit vir turbolentus, amicusque novitatum». Padre Valentino
Pacifici tra religione e bibliofilia

Note

- 225 Maria Teresa Dolso
Donne e uomini nel francescanesimo delle Marche
- 245 Deborah Licastro
Il palazzo comunale di Cingoli
- 253 Roberto Lamponi
Il mondo dei Cappuccini. Tra storia, società, arte, architettura. Cronaca del convegno (Pesaro, Auditorium Palazzo Montani Antaldi, 19-21 settembre 2024)

Schede

- 261 *Atlante storico di Cingoli*, a cura di Francesca Bartolacci, eum, Macerata 2024, 320 pp. (N. Fioralisi); *The Economy of Francesco. Un glossario per riparare il linguaggio dell'economia*, a cura di S. Rozzoni, P. Limata, Città nuova, Roma 2022, 355 pp. (F. Polo); Monica Bocchetta, Maria Maddalena Paolini, «Vi gettò le prime fondamenta». *Il beato Pietro Gambacorta, Montebello e i Girolamini. Excursus storico-artistico*, Fondazione Girolomoni Edizioni, Isola del Piano 2024, 155 pp. (G. Marozzi); *La Biblioteca storica di Palazzo Campana*, a cura di Monica Bocchetta, Giulia Lavagnoli, con la collaborazione di Costanza Lucchetti, Osimo, Istituto Campana per l'Istruzione Permanente, Andrea Livi, Fermo 2023, 127 pp. (M. Carletti); Gioele Marozzi, *Percorsi nell'Epistolario di Giacomo Leopardi. La storia e le caratteristiche riemerse*, eum, Macerata 2023, 374 pp. (A. Contadini).

Studi

Il rapporto fra intelletto e volontà in Francesco di Appignano

Francesco Fiorentino

Abstract

Questo contributo si concentra sul rapporto che sussiste fra l'intelletto e la volontà, secondo Francesco di Appignano, indagando alcune questioni poco frequentate, che si trovano verso la fine della *Reportatio* II-A nell'edizione critica di Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey e Girard J. Etzkorn. Queste questioni vengono comparate con la letteratura critica che ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano: egli intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra parte, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'inclinazione di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Le questioni considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto, Aureolo e, in generale, dalla corrente voloniarista francescana e mostrano l'apporto innovativo di Francesco: un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria.

This contribution focuses on the relationship which exists between the intellect and the will, according to Francis of Appignano, investigating some little-frequented questions, which are found towards the end of the *Reportatio* II-A in the critical edition by Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey and Girard J. Etzkorn. These questions are compared with the critical literature which has given us the overall operation of Francis of Appignano: he intends to moderate, on the one hand, the contingency and freedom of the will of Scotian ancestry, for example regarding the beatific vision, and, on the other hand, the intrinsic necessity of the will with the introduction of the inclination of Peter Aureol, for example regarding damnation. The questions considered confirm the distancing of Francis of Appignano from Scotus, Aureol and, in

general, from the Franciscan voluntarist current and show the innovative contribution of Francis: a concausal system, made up of two causes which contribute, together, to produce the effect and which are arranged in a hierarchical manner, i.e. human free will as the primary cause and God as the secondary cause.

Nel 2006 Guido Alliney ha evidenziato che Francesco di Appignano appoggia, nelle questioni 2-3 della prima distinzione dello *Scriptum*, la teoria scotiana dell'assoluta contingenza e libertà della volontà umana, anche *in patria* e a prescindere dalla perfezione dell'oggetto, ossia l'essenza divina; ma Francesco tiene in conto anche la posizione moderata di Giacomo d'Ascoli, Guglielmo di Alnwick e Pietro Aureolo riguardo alla necessità della visione beatifica, per la chiarezza dell'oggetto presentato al beato, ed esclude che la volontà del beato possa essere distolta dall'atto di amare Dio, per la tendenza intrinseca e naturale di tale volontà verso l'oggetto beatifico; questa tendenza convive con un concetto adattato di libertà come mera considerazione degli opposti¹.

Nel 2008 Alliney è ritornato sull'atto della volontà, segnalando l'indipendenza di Francesco di Appignano da Giovanni Duns Scoto e dallo scenario intellettuale coevo, rappresentato da Guglielmo d'Ockham e Pietro Aureolo: Francesco, nelle questioni 1, 3 della decima distinzione della *Reportatio I*, non attribuisce diverse modalità di agire alla volontà, ma modula la libertà, la contingenza e la necessità a seconda delle varie fasi dell'agire della volontà che è intrinsecamente necessaria; il suo atto, invece, risulta libero e l'atto conseguente è contingente².

Nel 2012 Alliney ha ricostruito la teoria innovativa della volontà di Francesco di Appignano: egli, allontanandosi da Scoto a proposito della visione beatifica e della contingenza sincronica, aderisce alla corrente tradizionalista francescana, contraddistinta da due elementi in particolare:

¹ Cfr. G. Alliney, *La libertà dell'atto beatifico nel pensiero di Francesco d'Appignano*, in *Atti del III Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2006, pp. 9-34.

² Cfr. G. Alliney, *Aliquod absolutum. Il fondamento metafisico degli atti volontari secondo Francesco d'Appignano*, in *Atti del IV Convegno internazionale su Francesco d'Appignano*, a cura di D. Priori, Appignano del Tronto 2008, pp. 27-43.

(1) la teoria di Pietro Aureolo riguardo all'incremento dello sforzo della volontà nel resistere all'attrazione di un bene sempre maggiore; (2) l'analisi semantica di Ockham in merito al *subiectum* della libertà della volontà. In base all'analisi di molte questioni di Francesco di Appignano, ossia *In Sent.* I d. 1 qq. 1-3, 5-6, 9, d. 10 qq. 1-2, d. 35, q. un., *Reportatio* II-A, qq. 12, 24, Alliney ha mostrato chiaramente che, per Francesco, la volontà è, in sé, una facoltà assoluta, naturale e necessaria dell'anima; questa facoltà ha un primo atto di volizione, non volizione o nolizione, che è formalmente libero, e altri due atti liberi in senso denominativo o secondario, ossia l'atto di tendere verso l'oggetto e quello di accettare o respingere tale oggetto; quest'ultimo atto è moralmente definibile nel senso della bontà o della malvagità. Francesco di Appignano modula la libertà secondo due gradazioni: la prima riguarda la libertà semplice che, essendo la mera possibilità sincronica di atti opposti, tollera la necessità, e la libertà di contraddizione, che implica la scelta di volere o di non volere e quindi la contingenza. La seconda gradazione concerne altri due tipi di libertà, entrambi compatibili con la determinazione *de possibili* e non con quella *de inesse*, ossia la libertà essenziale di potere o di non potere scegliere e la libertà accidentale di scegliere o meno con maggiore o minore facilità, in relazione all'abito della volontà; questo abito può aumentare all'infinito così da impedire la libertà accidentale e non quella essenziale³.

Nello stesso anno Tiziana Suarez-Nani ha messo in luce che Francesco di Appignano, nelle questioni 23-24 della *Reportatio* II-A, in contrasto con Pietro Aureolo, addebita lo stato di dannazione dei demoni a una scelta libera e contingente della volontà che può sempre agire *ad opposita*, e non a un abito intrinseco che rende spontanea e necessaria l'azione ostinata dei demoni; poiché il decreto divino impedisce all'angelo decaduto di esercitare la propria libertà per amare Dio, la pena corrispondente diventa eterna⁴.

³ Cfr. G. Alliney, *Francis of Marchia's theory of the will*, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 79 (2012), pp. 399-426.

⁴ Cfr. T. Suarez-Nani, *L'ostinazione dei demoni: gli elementi di un confronto*, in *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo 300*, a cura di G. Alliney et alii, Macerata 2012, pp. 151-175; cfr. anche Ead., *Intuition, composition, division: la modalit  de la connaissance ang lique selon François de Marchia*, «Picenum Seraphicum», 24 (2005), pp. 103-145.

Nel 2014 Alliney ha tratteggiato la posizione dell'Appignanese riguardo alla successione temporale degli atti con cui l'intelletto umano intende una deduzione sillogistica, a partire dalle prime due questioni della prima distinzione del primo libro sentenziario. Francesco, in contrasto con Durando di S. Porciano, nega sia la simultaneità sia l'unicità di tali atti e preferisce ammettere un atto con cui tale intelletto deduce la conclusione di tale deduzione in seguito alla conoscenza abituale o potenziale delle premesse: nessun intervallo di tempo intercorre fra l'istante in cui l'intelletto conosce le premesse, e l'istante in cui tale intelletto deduce la conclusione⁵.

Nel 2016 Alliney ha descritto il dibattito intellettuale che si è verificato, nell'ultimo quarto del Duecento, fra la posizione volontarista di Enrico di Gand e quella intellettualista di Goffredo di Fontaines: da una parte, secondo Enrico, l'intelletto mostra alla volontà l'oggetto come moralmente buono o malvagio e la volontà può accogliere il giudizio dell'intelletto o contraddirlo e così preferire un bene minore a un bene maggiore e il suo desiderio alla ragione, esercitando la sua autodeterminazione rispetto ai meccanismi naturali della ragione e la sua facoltà di scelta; dall'altra parte, ad avviso di Goffredo, la volontà è libera dalla costrizione degli agenti materiali, determinata dall'oggetto presentato dall'intelletto, con il corrispondente statuto morale, ed esegue la deliberazione dell'intelletto con le conseguenti azioni pratiche⁶.

Questo contributo si concentra proprio sul rapporto che sussiste fra l'intelletto e la volontà, secondo Francesco di Appignano, indagando alcune questioni poco frequentate, che si trovano verso la fine della *Reportatio* II-A nell'edizione critica di Tiziana Suarez-Nani William Duba Emmanuel Babey e Girard J. Etzkorn:

- q. 20: Utrum intellectus et voluntas in homine et in angelo sint eiusdem rationis;
- q. 21: Utrum idem sit obiectum intellectus et voluntatis;

⁵ Cfr. G. Alliney, *Gli atti dell'intelletto nella conoscenza sillogistica secondo Francesco di Marchia*, «Micrologus», 61 (2014), pp. 21-40.

⁶ Cfr. G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand. Intellettualisti e volontaristi nel XIII secolo*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a cura di M. Ferrari, Milano 2016, pp. 53-65.

- q. 23: *Utrum angelus intelligat componendo et dividendo per discursum syllogisticum vel non;*
- q. 24: *Utrum voluntas daemonis sit obstinata sic quod necessario velit malum ex immobili apprehensione intellectus vel ex aliquo habitu necessitante voluntatem ad malum;*
- q. 25: *Utrum obiectum aliquod materiale possit aliquid causare in intellectu angeli;*
- q. 27: *Utrum unus angelus possit videre seu intelligere cogitationes alterius angeli.*

Queste questioni saranno comparate con la letteratura critica che ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano: egli intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'inclinazione di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Le questioni considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto, Aureolo e, in generale, dalla corrente volontarista francescana e mostrano l'apporto innovativo di Francesco: un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria.

La questione 20, dapprima, differenzia l'intelletto e la volontà nell'essere umano e nell'angelo, in base alla perfezione dell'intelletto e della volontà angelici⁷; essi non sono legati alla sensazione e all'immaginazione⁸; poi questa questione espone quattro opinioni: (1)

⁷ Francesco di Appignano sostiene, dapprima che l'intelletto angelico, a differenza di quello umano, conosce le premesse e la conclusione del sillogismo immediatamente e *sine discursu*, ossia senza deduzione dal principio alla conclusione tramite il termine medio, e poi che l'intelletto angelico *discurrit* in modo intellettuale e non sensibile, ossia compiendo gli atti che servono a conoscere le premesse e la conclusione, senza impiegare l'immaginazione che è discorsiva; cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 23, a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2010, pp. 224-225, § 25, p. 430, § 39. Nella q. 25 Francesco specifica che l'oggetto materiale imprime la specie sull'organo e non sull'intelletto angelico o umano che non è organico; cfr. *ibid.*, pp. 259, § 12, p. 264, § 23.

⁸ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 136-146, §§ 4-25. Nella q. 23 Francesco di Appignano distingue tre

quella di Tommaso d'Aquino, nella questione 77 della prima parte della *Summa theologiae*, per cui le facoltà dell'anima sono qualità accidentali, aggiunte all'anima ed essenzialmente distinte da essa⁹; (2) l'opinione di Egidio Romano, nella nona questione del *Quodlibet* III, per cui gli atti delle facoltà dell'anima in quanto accidenti mutevoli sono ricevuti dall'anima proprio tramite le facoltà in quanto accidenti immutabili¹⁰; (3) l'opinione di Enrico di Gand che, nelle quattordicesime questioni del *Quodlibet* III e del *Quodlibet* V, stabilisce l'identità reale delle facoltà con l'anima, intendendo tali facoltà come proprietà relative a somiglianza delle relazioni delle persone divine¹¹; (4) l'opinione di Guglielmo di Ware che, nella questione 25 del secondo libro del commento alle *Sententiae*, ammette una distinzione solo virtuale, ossia potenziale, e non formale delle facoltà dall'anima in funzione degli effetti, ossia pensare e volere¹².

composizioni dell'intelletto: (1) quella in base agli oggetti diversi che tale intelletto conosce; (2) quella che riguarda gli atti diversi con cui tale intelletto conosce i termini di una proposizione e le loro inerenze; (3) quella che dipende dal modo con cui l'intelletto giudica l'inerenza dei termini della proposizione. L'intelletto divino tollera soltanto il primo tipo di composizione, a differenza degli intelletti umano e angelico che operano anche secondo gli altri due tipi, l'intelletto umano con la sensazione e quello angelico senza la sensazione. Se Dio producesse un unico atto con cui l'intelletto umano conoscesse i termini della proposizione, le loro inerenze e giudicasse dello statuto logico di tale proposizione, tale atto sarebbe comunque limitato e imperfetto, per via della prima e della terza composizione; cfr. Id., *Reportatio* II-A, q. 23, a. 1, ed. T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 217-221, §§ 11-17, p. 224, § 23.

⁹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, ed. T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 146, 263, §§ 26-28, 77; cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, 1, q. 77, a. 1, cura Fratrum Praedicatorum, V, Roma 1888, p. 237; cfr. Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia* II, d. 16, q. un., a cura di L. Wadding, XI.1, Hildesheim 1969, pp. 345A-346B.

¹⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 146-147, §§ 29-30; cfr. anche Aegidius Romanus, *Quodlibet* III, q. 9, Lovanii 1646, pp. 157a-158b.

¹¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 147-148, 153, §§ 31-35, 49; cfr. anche Henricus de Gandavo, *Quodlibet* III, q. 14, Parisiis 1518, ff. 66r-71r; Idem, *Quodlibet* V, q. 14, Parisiis 1518, f. 177v.

¹² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 150-151, §§ 41-45; cfr. Anche Guillelmus de Ware, *Scriptum in secundum librum Sententiarum*, q. 25, a cura di G. Gál, in G. Gál, *Guillelmi de Ware O.F.M. doctrina philosophica per summa capita proposita*, «Franciscan Studies», 14 (1954), pp. 155-180, 265-292, in particolare pp. 283-286.

Francesco di Appignano afferma in modo assertivo «quod potentiae animae distinguuntur ex natura rei ab eius essentia»¹³. La distinzione delle due facoltà dall'anima si basa sulla distinzione di queste facoltà fra loro: l'intelletto e la volontà sono diversi *ex natura rei*, perché sono associati a due facoltà diverse, ossia la *potentia apprehensiva* e la *potentia appetitiva*, compiono operazioni diverse, ossia quella di pensare e quella di volere o non volere, in modo diverso, ossia in modo necessario e contingente¹⁴. La diversità di questi modi contrasta con l'opinione di Ware¹⁵. Francesco di Appignano, a scapito di Enrico di Gand, considera l'intelletto e la volontà che ineriscono all'anima in modo essenziale e non per un accidente distinto¹⁶; queste proprietà sono assolute e derivano il loro campo di esercizio dai corrispondenti atti e non dalle relazioni con gli oggetti¹⁷. Francesco precisa:

Ubi est advertendum quod, licet diversitas causarum inferat diversitatem effectuum, non tamen e converso diversi effectus inferunt diversas causas. Cuius ratio est quia, licet idem possit esse principium diversorum effectuum, e converso tamen impossibile est quod idem sit effectus diversarum causarum totalium in eodem genere; impossibile enim est idem bis produci. Tunc dico quod distinctio actuum concludit distinctionem potentiarum tantum ex hoc, quia actus sunt a potentiis elicit et causati; nisi enim actus ipsi essent producti seu producibiles, staret distinctio formalis | actuum sine distinctione formali potentiarum. Sed quia potentiae sunt causae effectivae actuum, ideo ex hoc concluditur ex | distinctione actuum distinctionem potentiarum¹⁸.

Questo brano mostra una relazione di causa ed effetto fra le facoltà dell'anima e i corrispondenti atti. Poiché la causa equivoca può produrre effetti diversi e lo stesso effetto non può essere prodotto da parecchie cause totali, la distinzione degli atti dipende da quella delle facoltà.

La questione 21 presenta tre opinioni riguardo all'identità degli oggetti dell'intelletto e della volontà: (1) Quella di Tommaso d'Aquino, nella

¹³ Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 20 a. 2, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 149, § 37.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 149-150, §§ 37-40.

¹⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 151-152, §§ 41-48.

¹⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 161-162, §§ 73-75.

¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 153, §§ 49-50.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, p. 176, § 105.

questione 82 della prima parte della *Summa theologiae*, per cui l'ente in quanto oggetto dell'intelletto è più comune rispetto al bene contratto al bene pratico che è l'oggetto della volontà¹⁹; (2) l'opinione riconducibile a Scoto che, nelle prime due questioni della prima parte della terza distinzione dell'*Ordinatio* I, differenzia l'ente e il bene in base alla priorità dell'ente rispetto al bene in quanto proprietà dell'ente²⁰; (3) l'opinione di Enrico di Gand che, nella nona questione del *Quodlibet* XIII, individua due principi capaci di restringere l'ente, ossia il vero, nel caso dell'intelletto, e il bene, nel caso della volontà; per cui gli atti dell'intelletto risultano veri o falsi, mentre gli atti della volontà sono buoni o malvagi²¹.

Francesco di Appignano obietta a tutte e tre le opinioni che l'oggetto più adeguato e primario della volontà non è il bene, ma l'ente stesso, per via della dotazione della *recta ratio* alla volontà. Infatti la volontà ama l'ente, in seguito al *dictamen* con cui l'intelletto indica alla volontà l'ente da amare²²: «[...] illud voluntas nata est magis diligere quod intellectus secundum rectam rationem dictat esse magis diligendum; sed intellectus | dictat voluntatem magis debere diligere rationem entis quam boni»²³. In altri termini, data la subordinazione della volontà all'intelletto, la volontà riceve, dall'intelletto, un comando che riguarda l'ente e non il bene che è una proprietà dell'ente.

Questa subordinazione della volontà all'intelletto sembra trovare un'esemplificazione nella risposta al secondo argomento contro la determinazione di Francesco:

¹⁹ Tale intelletto va inteso in senso contemplativo, perché l'intelletto pratico ha come oggetto un ente meno comune; cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 181, § 5; cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* 1, q. 82, a. 3, cura Fratrum Praedicatorum cit., V, pp. 298-299.

²⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 181-182, § 6; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in primum librum Sententiarum*, d. 3, pars 1, qq. 1-2, ed. C. Balić, Civitas Vaticana 1954, pp. 15-44, 48-63, §§ 24-62, 69-99.

²¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 182, §§ 7-8; Henricus de Gandavo, *Quodlibet* XIII, q. 9 ed. J. Decorte, Leuven 1985, pp. 61-62, ll. 5-50, p. 64, ll. 77-92.

²² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., p. 183, §§ 9-10.

²³ *Ibid.*, p. 183, § 11.

[...] dico quod circa quodcumque circa quod intellectus potest habere aliquem actum, potest similiter voluntas habere actum aliquem; et ita tam naturalia quam etiam mathematicalia sunt volibilia, licet differenter. Naturalia enim, quia intelliguntur non sic abstracta, sed ut possibile haberi a nobis, ideo voluntas sequens apprehensionem intellectus potest velle ea sibi, non tantum in se. Mathematicalia autem, quia intelliguntur abstracta nec sunt a nobis haberi possibile, potest voluntas velle, in se saltem, etsi non sibi²⁴.

Dunque lo statuto intellettuale degli enti fisici e matematici determina l'atto della volontà. Infatti, poiché l'intelletto apprende gli enti fisici come concreti e possibili rispetto all'essere umano e gli enti matematici come astratti e non possibili, la volontà può volere i primi come noti e non in sé e i secondi in sé e non come noti a essa.

Rispondendo al terzo argomento contro la propria determinazione, Francesco di Appignano precisa che la volontà segue il giudizio con cui l'intelletto preferisce la sostanza e non l'accidente come oggetto da amare, piuttosto che l'apprensione con cui l'intelletto si rapporta maggiormente all'accidente che alla sostanza²⁵. Rispondendo all'unico argomento principale, Francesco sottrae alla volontà il potere di contraddire il giudizio dell'intelletto. Infatti si diano due atti sia nell'intelletto sia nella volontà, ossia l'atto della semplice apprensione e quello del giudizio del vero e del falso, nel caso dell'intelletto, l'atto di semplice tendenza verso l'oggetto e quello della scelta del bene o del male, nel caso della volontà. Posti questi atti, la volontà può tendere verso il male in quanto oggetto semplicemente appreso dall'intelletto in senso assoluto, ma sceglie di realizzare il bene in quanto oggetto giudicato dall'intelletto. In entrambi i casi l'atto della volontà segue il corrispondente atto dell'intelletto²⁶.

Tuttavia vi è un luogo testuale in cui Francesco sembra conferire alla volontà un potere sull'intelletto: «voluntas potest tenere intellectum in consideratione entis praeclise ut distinguitur a vero et bono et a quocumque alio»²⁷. Qui è la volontà a indurre l'intelletto a considerare l'ente in sé e distinto dalle proprietà trascendentali e da ogni altro. Il tema

²⁴ *Ibid.*, a. 2, p. 188, § 21.

²⁵ Cfr. *ibid.*, p. 189, § 23.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 192-195, §§ 33-36.

²⁷ *Ibid.*, a. 1, p. 184, § 12.

del potere della volontà sull'intelletto si affacciava nelle *Collationes* 19-20 di Oxford, nella *Collatio* 5 di Parigi e nella quarta questione della distinzione 42 del secondo libro dell'*Opus Oxoniense* di Scoto, associata alla corrispondente questione delle *Additiones Magnae*, nell'ambito del dibattito tra Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines e sullo sfondo del tema del disordine passionale e dell'auto-determinazione della volontà. Scoto disconnetteva il tema della discordia fra la volontà e il giudizio intellettuale da quello dell'influenza della passione sul disordine della scelta volontaria, ma lasciava convivere il potere di contraddire il giudizio intellettuale con la capacità di condizionare tale giudizio mediante la distrazione dell'intelletto da parte della volontà²⁸.

A scapito di Enrico di Gand, l'intelletto, secondo Francesco, si rapporta, innanzi tutto, all'ente e non al vero in quanto proprietà dell'ente²⁹. La determinazione di Francesco continua a opporsi a Enrico

²⁸ Infatti le due *collationes* e la quarta questione della distinzione 42 del secondo libro dell'*Opus Oxoniense* e delle *Additiones* hanno il merito di porre in prima scena questa distrazione, assieme al potere e al comando della volontà sull'intelletto; ma, mentre nella *collatio* 19-20 non emergeva il tema del comando e rimaneva qualche riferimento al valore morale e al disordine passionale, gli altri testi si concentravano sul rapporto tra la volontà e l'intelletto. Sia la *Collatio* 5 sia la quarta questione contrapponevano il comando e l'attività della volontà all'autonomia e alla naturalizzazione dell'intelletto, che precedeva metafisicamente la volontà, e paventavano la tesi del concetto universale e della conoscenza confusa, nonché la soluzione della conoscenza comparativa; ma solo la quarta questione approfondiva la soluzione della produzione indiretta, già avanzata nella *Collatio* 5, attraverso l'introduzione dell'intensificazione o dell'indebolimento della conoscenza confusa. Questa soluzione sembrava il contributo più importante al tema del comando della volontà in Scoto e assumeva il valore di determinazione nell'*Opus Oxoniense*; tale soluzione si fondava sulla graduazione delle conoscenze confuse la cui produzione rimaneva in potere dell'intelletto, mentre la volontà poteva accrescere l'intensità della conoscenza fino al grado di compiutezza, attraverso il suo volere, o diminuire tale grado fino all'estinzione della conoscenza, attraverso il suo non volere. Nel primo caso l'intelletto era sollecitato a considerare la conoscenza e l'oggetto corrispondente, mentre, nel secondo caso, l'intelletto veniva allontanato dalla conoscenza. La quarta questione, sia nell'*Opus Oxoniense* sia nelle *Additiones*, rimandava a una soluzione più decisa che implicherebbe l'azione diretta della volontà sull'intelletto. Guglielmo di Alnwich elaborava la sua tesi della distrazione dell'intelletto in un contesto molto vicino a quello di Goffredo, ossia nell'ambito delle proposizioni non evidenti; cfr. F. Fiorentino, *Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise, I. Zavattoni, Trento 2019, pp. 539-567.

²⁹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 21, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 184-185, §§ 13-14.

di Gand, spostando gli oggetti dell'intelletto e della volontà dai due principi contenuti nell'ente per via di emminenza, al contenitore stesso, ossia all'ente che diventa l'oggetto sia dell'intelletto sia della volontà sotto lo stesso principio³⁰.

L'identità di questo oggetto provoca un dibattito sul criterio di distinzione dell'intelletto e della volontà; ma tale dibattito non perviene a un risultato definitivo:

Et ideo dico aliter quod istae potentiae, videlicet intellectus et voluntas, distinguuntur non ex subiectis, nec ex obiectis, nec ex diversis operandi modis, sed ex suis rationibus formalibus sive differentiis specificis, nobis ignotis, quibus sunt tales potentiae, sicut distinguuntur quaecumque alia duo alterius rationis, sicut albedo et nigredo. Et ideo, quando quaeris unde distinguantur, si quaeras unde distinguuntur formaliter, dico quod ex suis formalibus rationibus, ut dictum est. Si quaeras unde effective, dico quod a Deo. Si finaliter, dico quod ex actibus; actus enim sunt fines potentiarum. Si autem quaeras unde distinguantur virtualiter, dico quod ab anima ipsas virtualiter fundamentaliter continente³¹.

Qui il criterio di distinzione dell'intelletto e della volontà viene configurato nel sistema delle cause aristoteliche di cui vengono considerate quelle formale, efficiente e finale. In senso formale Francesco di Appignano mostra di ignorare tale criterio; la causalità efficiente è sussunta in Dio, mentre quella finale spetta agli atti dell'intelletto e della volontà. A questo sistema viene aggiunta l'anima in quanto fondamento potenziale di tale distinzione.

Nella q. 24 Francesco di Appignano espone l'opinione di Pietro Aureolo: la volontà può essere necessitata da un'inclinazione (*habitus*) alla scelta degli opposti e tale inclinazione può essere causata da Dio nelle volontà del buono e del malvagio, che vengono necessitate rispettivamente agli atti buono e malvagio e quindi private di merito e di colpa³². Francesco controargomenta la libertà e la contingenza della volontà, nonché l'inutilità di questa inclinazione che è meno perfetta

³⁰ Cfr. *ibid.*, a. 2, pp. 185-186, §§ 15-16.

³¹ *Ibid.*, a. 2, pp. 191-192, §§ 31-32.

³² Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 24, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 240-241, §§ 18-21; Petrus Aureoli, *In secundum librum Sententiarum*, d. 7, q. un., aa. 1-2, Romae 1605, pp. 88a-91b.

della volontà «in agendo, non tantum in patiendo - ut tu dicis, respondendo ad istud argumentum»³³.

Per evitare la necessitazione della volontà occorre depotenziare la sua inclinazione che, essendo naturale, deve essere ridotta a causa parziale e non totale dell'atto della volontà che così conserva la sua attività e la sua contingenza; per cui l'inclinazione facilita e non necessita l'atto della volontà³⁴.

L'inclinazione può agire sulla libertà accidentale con cui la volontà è inclinata a scegliere un atto con maggiore o minore facilità, e sullo sforzo accidentale con cui la volontà compie l'atto con maggiore o minore facilità, non sulla libertà essenziale e sullo sforzo essenziale con cui la volontà sceglie uno dei due atti opposti in assoluto; l'incremento della difficoltà indotta dall'inclinazione, non perviene fino a rendere impossibile l'atto e così ad annullare lo sforzo essenziale³⁵. Francesco determina contro la necessitazione intrinseca della volontà:

Quantum ad secundum principale, dico aliter quod voluntas malorum, cum sit potentia libera, sicut et bonorum, non necessitatur ab intrinseco, puta per habitum sive per quamcumque formam aliam inhaerentem - talis enim forma. \ cum necessitet per modum naturae mere naturaliter, excludit per consequens et tollit | a necessitate omnem | libertatem, ut superius est deductum -, sed necessitatur ab extrinseco³⁶.

È evidente che la negazione della necessitazione intrinseca si accompagna con l'ammissione della necessitazione estrinseca che rimonta a Dio in quanto causa secondaria che si affianca alla libertà della volontà umana in quanto causa primaria. Queste due cause, insieme, producono l'atto della volontà:

Et ita, licet voluntas malorum quantum est ex se posset bene velle et voluntas bonorum male, cum sit libera, quia, cum secunda causa non possit in effectum aliquem nisi prima concurrente et secum cooperante, immediate Deus statuit voluntati

³³ Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 24, a. 1, a cura di T. Suarez-Nani *et alii* cit., pp. 241-242, §§ 22-24.

³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 242-246, §§ 24-33.

³⁵ Cfr. *ibid.*, a. 2, pp. 251-252, § 47.

³⁶ *Ibid.*, a. 2, p. 249, § 40.

istorum, puta malorum, numquam se cooperaturum ad bonum, nec voluntati bonorum ad malum. Ideo nec boni male, nec mali bene velle possunt³⁷.

Questo brano è importante, perché mette in luce almeno due elementi fondamentali: (1) la libertà intrinseca che permette di scegliere fra il bene e il male e quindi alla volontà della persona malvagia di volere il bene e alla volontà della persona buona di volere il male; (2) la concorrenza di Dio in quanto causa secondaria con la volontà umana in quanto causa primaria per la produzione dell'atto adeguato della volontà. Perciò, per quanto il buono possa volere il male e il malvagio possa volere il bene in virtù della libertà della volontà umana, Dio concausa, assieme a tale volontà, l'atto buono soltanto nel buono e l'atto malvagio soltanto nel malvagio; di fatto il buono non può volere il male e il malvagio non può volere il bene.

Tuttavia questa soluzione non soddisfa completamente Francesco di Appignano che, dapprima, mette a valore la libertà della volontà e poi l'autopercezione dei dannati:

[...] tunc potest dici quod, licet voluntas malorum posset quantum est ex se bene velle et voluntas bonorum male, Deus tamen iuste non sinit istos male velle nec illos bene propter opera praeterita utrorumque. Vel potest etiam aliter dici. Ad cuius evidentiam, sciendum quod omne agens per intellectum agit propter aliquem finem quem primo percipit. Et ideo tale agens, quando percipit finem, propter quem debet agere, esse sibi | simpliciter impossibilem, cessat ab operatione. Quia ergo mali sunt certi de ipsorum damnatione, et per consequens apprehendunt et sciunt quod, quantumcumque bene vellent, non possent consentii finem, ideo, desperati de fine operationis totaliter, non possunt bene velle³⁸.

Questo brano parte dagli esiti della prima soluzione che si presenta nella forma del permesso di Dio, per poi introdurre la soluzione della disperazione dei malvagi: essi, essendo certi della loro dannazione eterna, si disperano a tal punto da rinunciare di volere il bene. Così i dannati non possono volere il bene.

Rispondendo all'unico argomento principale, Francesco conferma che «licet voluntas sit libera et per consequens non possit necessitari ab

³⁷ *Ibid.*, p. 250, § 41.

³⁸ *Ibid.*, pp. 250-251, §§ 43-44.

aliqua forma sibi inhaerente positive, potest tamen necessitari ab extrinseco, puta a Deo, privative tantum, modo quo superius dictum est, videlicet vel quia Deus non vult cooperari sibi ad illum actum, vel quia non sinit eam elicere»³⁹. La soluzione della disperazione dei dannati sembra sparita a vantaggio di una soluzione privativa che oscilla fra la concausazione e il permesso di Dio.

In conclusione la letteratura critica ci ha consegnato l'operazione complessiva di Francesco di Appignano che intende moderare, da una parte, la contingenza e la libertà della volontà di ascendenza scotiana, per esempio a proposito della visione beatifica, e, dall'altra, la necessitazione intrinseca della volontà con l'introduzione dell'abito di Pietro Aureolo, per esempio in merito alla dannazione. Quello che ne consegue, secondo la letteratura critica, ha due effetti: (1) la convivenza della libertà e della tendenza naturale della volontà; (2) la modulazione della libertà della volontà in semplice e di contraddizione, essenziale e accidentale: la necessità intrinseca della volontà è affiancata dalla libertà formale degli atti di volizione, non-volizione e nolizione e dalla libertà denominativa degli atti di tendere verso l'oggetto e di accettarlo o meno in termini morali.

Le questioni qui considerate confermano l'allontanamento di Francesco di Appignano da Scoto e da Aureolo. Infatti, da un lato, nonostante la velata condivisione della distinzione *ex parte rei* nella questione 20, Francesco di Appignano cita apertamente Scoto sotto i panni di Doctor Subtilis, soltanto nella questione 27, a proposito della visione dei pensieri di un angelo da parte di un altro angelo⁴⁰; ma Francesco di Appignano nega questa visione, consapevole della difficoltà dell'argomentazione a sostegno e della contrarietà delle Sacre Scritture, perché un angelo può vedere, per via naturale, i pensieri dell'altro angelo in senso assoluto, ma non gli oggetti a cui questi pensieri si riferiscono⁴¹.

³⁹ *Ibid.*, p. 253, § 49.

⁴⁰ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 27, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. 284-285, §§ 21-25; cfr. anche Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio in secundum librum Sententiarum*, d. 9, qq. 1-2, ed. B. Hechich, Civitas Vaticana 2001, p. 55, § 126; Id., *Lectura in secundum librum Sententiarum*, d. 9, qq. 1-2, a cura di C. Balic, Civitas Vaticana 1993, pp. 52-53, § 116.

⁴¹ Cfr. Franciscus de Appignano, *Reportatio* II-A, q. 2, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. 285-294, §§ 26-41.

Elementi di questo genere hanno indotto Camille Bérubé a definire la figura di Francesco di Appignano come geniale e a servirsi della categoria di ‘scotista indipendente’. In tal caso il genio dell’Appignanese diviene un criterio d’esclusione da una sequela stretta di Scoto in quanto maestro⁴². Guido Alliney ha spiegato che Gli sviluppi dei seguaci di Scoto «molte volte vanno oltre le intenzioni di Scoto stesso, ponendo a tema questioni da lui non trattate, quasi che i suoi stessi seguaci si pongano nei confronti del pensiero di Scoto come gli aristotelici scolastici si pongono nei confronti delle dottrine contenute nelle opere di Aristotele: non in contraddizione, ma in un rapporto di continuo approfondimento che diviene a volte superamento dell’ambito problematico previsto dal maestro. Questa operazione rende, in modo più o meno percettibile a una prima lettura, gli scotismi al pari degli aristotelismi — se così li vogliamo chiamare giusto per intenderci debitori solo di uno schema abbastanza poco definito di plessi concettuali ed argomentazioni paradigmatiche, misero però a frutto forme filosofiche autonome e difficilmente riducibili ad una presunta quanto inesistente ortodossia»⁴³.

Dall’altro, Francesco di Appignano rigetta la necessità intrinseca della volontà, ridimensionando l’azione dell’inclinazione che può rendere più facile o difficile un atto della volontà, ma non annullare la libertà essenziale e lo sforzo essenziale con cui la volontà compie questo atto.

Questo allontanamento si estende a Guglielmo di Ware, riguardo ai modi contingente e necessario degli atti volitivi, e a Enrico di Gand, a più riprese: di Enrico Francesco di Appignano respinge il carattere accidentale dell’intelletto e della volontà in quanto proprietà dell’anima e la considerazione del vero e del bene come oggetti particolari dell’intelletto e della volontà. Perciò, come hanno osservato William Duba e Tiziana Suarez-Nani, Scoto, Enrico di Gand e Pietro Aureolo sono i principali interlocutori di Francesco di Appignano⁴⁴; ma questo

⁴² Cfr. C. Bérubé, *La première école scotiste*, in *Preuve et raisons à l’Université de Paris. Logique, ontologie et théologie au XIV^e siècle. Actes de la table ronde internationale organisée par le Laboratoire associé au CNRS*, a cura di Z. Kaluza, P. Vignaux, Paris 1984, pp. 9-24.

⁴³ Alliney, *Gli atti dell’intelletto nella conoscenza sillogistica secondo Francesco di Marchia* cit., p. 40.

⁴⁴ Cfr. T. Suarez-Nani, W. Duba, *Introduction*, in *Franciscus de Appignano, Reportatio II-A*, a cura di T. Suarez-Nani et alii cit., pp. XXVI-LXXIII, in particolare p. LXXIII.

allontanamento va indirizzato nei confronti dell'intera posizione che Alliney ha definito volontarista⁴⁵.

Nelle questioni qui considerate vi sono parecchi elementi che potrebbero indurre a inserire Francesco di Appignano nell'ambito della posizione intellettualista; tali elementi orbitano attorno alla subordinazione della volontà rispetto all'intelletto. Infatti, ad avviso di Francesco, la volontà ha come oggetto l'ente, al pari dell'intelletto, perché essa è guidata dalla deliberazione intellettuale che la volontà non può contraddire.

Tuttavia, proprio in queste questioni, Francesco di Appignano mostra una certa oscillazione speculativa, almeno in tre casi: (1) mentre, nella questione 20, Francesco di Appignano sostiene la distinzione *ex natura rei* dell'intelletto e della volontà in quanto proprietà essenziali dell'anima, che agiscono con atti diversi e modi diversi, nella questione 21 Francesco mostra di ignorare il criterio formale di distinzione dell'intelletto e della volontà; (2) nella stessa questione 21 troviamo la subordinazione della volontà all'intelletto e un rapido accenno a un potere con cui la volontà induce l'intelletto a considerare l'ente; (3) nella stessa questione 24 la disperazione che impedisce ai dannati di volere il bene, è sostituita dalla concausazione o dal permesso divino.

Questa oscillazione lascia trasparire la difficoltà che Francesco di Appignano incontra nel suo tentativo di moderare sia la libertà sia la necessità estrinseca della volontà. Questo sforzo potrebbe apparire aporetico nell'ottica della libertà, ma si rivela piuttosto originale nell'ottica della necessità. Infatti Francesco stabilisce un sistema concausale, costituito da due cause che concorrono, insieme, a produrre l'effetto e che sono disposte in modo gerarchico, ossia la libera volontà umana in quanto causa primaria e Dio in quanto causa secondaria. Perciò, affinché si dia un atto volitivo, moralmente rilevante, la prima causa non è sufficiente da sola, ma ha bisogno della seconda causa. Così, per quanto l'essere umano buono sia libero di scegliere il male, Dio inibisce in modo attivo o passivo questo atto, concausando un atto buono in tale essere umano o non permettendo un atto malvagio.

Così Francesco di Appignano esternalizza la necessità che passa dal campo dell'inclinazione della volontà a Dio: la volontà, rimanendo libera

⁴⁵ Cfr. note 1-3, 5-6.

in sé, diviene necessitata *ad extra*. Nonostante il primato della volontà umana in quanto prima causa, l'azione di Dio in quanto causa seconda rischia di dominare gli atti della volontà, che vengono inibiti o permessi; ma questo dominio risulta apparente rispetto alla definizione scotista di libertà della volontà, perché questa libertà richiede la scelta della volontà e non l'esecuzione dell'atto volitivo⁴⁶.

Questa esternalizzazione sembra l'apporto innovativo che consente a Francesco di salvaguardare la libertà della volontà senza eccessivi aggiustamenti rispetto alla tesi di Scoto.

⁴⁶ Per la definizione scotista di libera volontà e contingenza sincronica cfr. S. Dumont, *The origin of Scotus' theory of synchronic contingency*, «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 149-167; F. Fiorentino, *Francesco di Meyronnes. Libertà e contingenza nel pensiero tardo-medievale*, Roma 2006, pp. 111-116; R. Fedriga, *Libertà e contingenza in Severino Boezio e Duns Scoto*, in *Scienza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, a cura di S. Perfetti, G. Fioravanti, Pisa 2008, pp. 137-160; W. Hoeres, *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*, München 1962, trad. it. di A. Bizzotto, A. Poppi, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Padova 1976, pp. 141-143, 270-278; K. Jacobi, *Kontingente Naturgeschehnisse. Thomas von Aquin*, «Studia Mediewistyczne», 18 (1977), pp. 3-70; S. McDonald, *Synchronic contingency, instants of nature, and libertarian freedom: comments on the 'background to Scotus' theory of the will*, «The Modern Schoolman», 72 (1995), pp. 169-173; R. Prentice, *The Voluntarism of Duns Scotus as seen in his Comparison of the Intellect and the Will*, «Franciscan Studies», 38 (1988), pp. 63-103; J.R. Soder, *Kontingenz und Wissen. Die Lehre von den futura contingentia bei Johannes Duns Scotus*, Münster 1999, *passim*; A. Vos et alii, *Contingency and Freedom in John Duns Scotus. Lectura I 39*, Dordrecht-Boston-London 1994, pp. 1-37.