



La “volontà” umana e i suoi rapporti con quella divina e con l’intelletto*

di

MASSIMILIANO LENZI

e

MANUEL MAZZETTI

Nel senso comune e nella vita quotidiana, prima ancora che in filosofia, non c’è cosa più spontanea che associare la responsabilità per scelte e azioni con la loro volontarietà: si meritano elogi o pene solo per ciò che abbiamo *voluto* fare, guadagnandoci la stima o il biasimo altrui proprio perché siamo padroni dei nostri atti. Non appena si approfondisca la riflessione su questi temi, tuttavia, è facile riscontrare una serie di elementi che possono fortemente limitare la nostra autonomia: i condizionamenti dell’educazione, l’eventuale intervento di una o più divinità nelle vicende del mondo, la successione degli eventi secondo legami di causa ed effetto, e così via.

Fin dagli albori della filosofia occidentale, ci si è interrogati su quali possano essere gli ostacoli e i margini della nostra libertà di decidere e agire. I risultati di questa indagine cambiano, tuttavia, in base alle differenti maniere in cui, durante la storia della filosofia, sono stati intesi il percorso di formazione degli individui, il ruolo di enti superiori quali le divinità o il destino, le dinamiche psicologiche che entrano in gioco ogni volta che siamo autori di una certa scelta o di un certo atto.

* Discussione del volume F. de Luise-I. Zavattero (eds.), *La volontarietà dell’azione tra Antichità e Medioevo*, Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2020. Benché questa discussione sia il frutto di una riflessione comune e condivisa dai due autori, a M. Lenzi si devono in particolare le pp. 388-390, 393, 395-403 e a M. Mazzetti le pp. 387-388 e 390-395.

Il volume *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo* raccoglie una serie di contributi relativi ai temi a cui si è appena accennato. Viene preso in considerazione un ampio arco temporale, nel corso del quale si ripresentano questioni in apparenza simili ma diversificate dal contesto culturale, storico e religioso in cui si collocano.

Un primo tema di importanza capitale è il rapporto tra esseri umani e divinità. Già nei poemi omerici affiora uno spettro di possibili opinioni contrastanti, che tendono ora a vanificare la volontà umana ora a riscattarla, a dispetto dell'opposizione degli dèi: gli eroi dell'*Iliade* e dell'*Odissea* possono talora percepire la loro nullità e l'inefficacia delle loro intenzioni, in un mondo dominato da divinità che, a loro totale arbitrio, possono ostacolare o agevolare le azioni umane; talaltra possono invece rivendicare con orgoglio le loro imprese o vergognarsi di aver ceduto alla furia delle loro passioni e dei loro istinti immediati e irrazionali. In quasi tutti i casi – con le poche eccezioni segnalate nel saggio di Eva Cantarella (*Tra libertà degli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere*)¹ – i personaggi dell'epica percepiscono comunque un forte senso di colpa e accettano remissivamente i castighi, anche quando ciò che hanno compiuto dipende ineluttabilmente da decreti divini e non dalla loro reale volontà.

Vale la pena sottolineare il carattere profondamente tragico di questa prospettiva, ben diversa dalle ottimistiche valutazioni della provvidenza divina che si riscontreranno in Platone, nello Stoicismo e, più tardi, nella teologia cristiana: la concezione arcaica descrive gli dèi come forze che incombono sui mortali e ne limitano, in maniera totale o parziale, la capacità di agire, ma manca un disegno provvidenziale di insieme, poiché l'influenza di ciascun dio è spesso legata a sentimenti di benevolenza, astio o vendetta contrari a quelli di altri dèi. Nelle tipologie posteriori di provvidenzialismo, richiamate qui sopra, il ruolo della divinità consiste piuttosto nella realizzazione di un progetto, finalizzato al “bene”, che abbraccia il mondo intero e, ciononostante, dovrebbe salvaguardare un certo margine di autonomia per gli agenti umani.

È tuttavia innegabile che un elemento arcaizzante di tragico e

¹ V. in particolare pp. 51-52 e 59-60: l'autrice indica *Il.* I 335-336, in cui Achille riconosce che gli araldi inviati da Agamennone a prelevare Briseide non hanno colpa, e *Od.* XXII 350-356, in cui Ulisse risparmia il cantore Femio, riconoscendo che ha servito i Proci solo per necessità.

radicale fatalismo si prolunghi in maniera carsica, ma con periodici affioramenti, anche nella tradizione teologica medievale. Certamente la prospettiva che questo volume privilegia nella sua ricostruzione storico-concettuale è quella "umanistica" e "moralistica" della libera iniziativa umana. Non manca però una significativa allusione a una concezione ben diversa nel lucido contributo di Giovanni Catapano (*Volontarietà del peccato e del retto agire nelle Retractationes di Agostino*). Si tratta di un punto decisivo, che ci ricorda come proprio Agostino – nonostante i rivendicati progressi teologici e spirituali – abbia lasciato irrisolto, nella sua produzione, un nodo cruciale, situandosi alla base di due tendenze antropologiche medievali in ultima analisi inconciliabili. Da una parte quella rappresentata, per dirla con Gaetano Lettieri, dal primo Agostino, l'apologeta, ottimistico, del *liberum arbitrium*, da intendersi tecnicamente (e sinergisticamente) come libera capacità di prestare l'assenso alla chiamata divina. Una concezione squisitamente "cattolica", poi ritrattata, che prolunga la grande tradizione mistica (e monacale) di matrice alessandrina e cappadoce, e che passando attraverso Giovanni Scoto e la teologia del XII secolo si consolida nella ricezione di Aristotele e Giovanni Damasceno (come in particolare qui ci ricorda Riccardo Saccenti, *Potentia, ratio e liberum arbitrium. Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo*) per culminare nel "volontarismo" francescano. Dall'altra parte la tendenza rappresentata dalla prospettiva del secondo Agostino, «tragico confessore della perversa impotenza» di un arbitrio ormai asservito al peccato e che non dipende più dall'uomo poter riscattare². Tutto questo Catapano lo mette perfettamente in evidenza, insistendo sul diverso significato assunto dall'aggettivo "volontario" nel primo e nel secondo Agostino, e soprattutto dando un'interpretazione forte del tema biblico della preparazione della volontà (*Prov 8 35*, secondo la trad. dei Settanta), che egli intende appunto come concessione del potere di volere, cioè del «potere di volere bene» (p. 338).

In tal modo, la buona volontà, quella che sola può determinare la salvezza, resta indisponibile all'uomo e si rivela frutto di un indebito e predestinato dono di grazia. Ecco l'arcaismo e l'inumana tragicità di una potenza assoluta che vanifica quanto l'uomo ha autonomamente operato, vale a dire il peccato, per ricreare dal suo nulla morale il

² Cfr. G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. De Caro-M. Mori-E. Spinelli (eds.), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2015, pp. 133-169, p. 156.

merito e la salvezza³. Tutto ciò ha del resto, nella teologia cristiana, una precisa (e vertiginosa) ragione metafisica: l'origine dal nulla della creatura, e dunque l'infondatezza ontologica di qualsiasi pretesa di autonomia morale. Si tratta di un punto che implicitamente affiora nel saggio di Luigi Catalani (*Il concetto di voluntas propria nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta*). Questo concetto esprime, infatti, esattamente la dimensione eteronoma dell'etica cristiana: la volontà "propria" è la volontà superba e sovversiva che nella sua velleitaria pretesa di autodeterminazione si condanna alla propria nullità metafisica e morale. In termini agostiniani, essa coincide con la volontà priva di grazia restituita e abbandonata all'abisso di un'infondatezza in cui può solo precipitare⁴.

Certo, rispetto all'eroe epico e tragico, il cristiano può sempre riporre le sue speranze nell'atto di grazia da parte di un Dio unico e imperscrutabile, che gli assicuri la beatitudine eterna: ma, finché si resta nel dominio dell'esistenza terrena, egli non ha, sull'utilità e sulle conseguenze delle proprie azioni, maggiori certezze rispetto al suo remotissimo antecedente pagano. Con Platone e Aristotele, invece, il quadro era mutato radicalmente: entrambi si erano impegnati, seppur in maniera nettamente diversa, a circoscrivere la responsabilità umana solo alle azioni che discendono dalla volontà individuale e a distinguere, pertanto, le conseguenze sul piano morale e giuridico delle azioni volontarie da quelle delle azioni involontarie: sono degni di elogio o di biasimo solo quegli atti che si originano da chi li com-

³ Emblematico in questo senso Agostino, *De div. quaest. ad Simpl.* I 2, 22, che ha sullo sfondo I Cor 1, 28-29: «Dio ha scelto ciò che nel mondo è ignobile e disprezzato e ciò che è nulla per ridurre a nulla le cose che sono, perché nessun uomo possa gloriarsi davanti a Dio».

⁴ Talvolta capita di leggere che Anselmo avrebbe rifondato l'etica cristiana anticipandone inattuamente (kantianamente) l'autonomia nell'imperativo morale di serbare la rettitudine per se stessa (cfr. I. Sciuto, *L'etica nel medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 96-99). Tuttavia questa rettitudine (che peraltro, come ogni aspetto creaturale, è ordinata alla manifestazione della bontà del Creatore) è non solo un dono gratuito (Anselmo, *De lib. arb.* 10-11), ma è anche diretta espressione della volontà divina, per cui «volontà retta è solo quella che vuole ciò che Dio vuole che essa voglia» (ivi, 8). Altro discorso, invece, è se la stessa volontà di Dio non rischi, nel razionalismo religioso anselmiano, di essere vincolata a norme intrinseche alla sua propria natura. In questo caso, allora, a essere inaugurata sarebbe piuttosto una forma di naturalismo etico storicamente destinata, attraverso l'Aristotele greco-arabo, a ulteriori sviluppi concettuali (cfr. *infra*, le considerazioni sul saggio di Braekman).

pie, e non quelli che piombano inesorabilmente sugli esseri umani per decisione degli dèi.

Platone sviluppa la questione in aperta polemica con la mitologia tradizionale, asserendo, nel celebre mito di Er, che non sono gli dèi ad assegnare il destino agli esseri umani, bensì sono le anime che scelgono il proprio carattere prima di incarnarsi nuovamente in un corpo. Molto opportune, a questo proposito, sono le osservazioni contenute nel saggio di Fulvia de Luise (*L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il Protagora e il mito di Er*): l'autrice si oppone a quegli studiosi che condannano il mito di Er del decimo libro, con la sua attenzione per il destino ultramondano dell'anima, come una sorta di regresso rispetto al progetto educativo "laico" condotto nei libri precedenti, legato invece all'ambito civile e terreno: al contrario, il mito di Er viene qui posto in continuità con la critica alla cultura tradizionale del secondo e terzo libro e la sua collocazione in quella sede risulta adeguata e complementare alla discussione condotta nei libri precedenti.

Aristotele affronta la questione da una prospettiva più strettamente mondana, concentrandosi sulla formazione del carattere durante i primi anni di vita e sulla psicologia sottesa alle azioni volontarie e alle azioni responsabili: "volontario" è traduzione non del tutto adeguata – come rileva Silvia Gastaldi (*Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele*) – del termine greco *to ekousion*, che indica piuttosto ciò che viene compiuto "di buon grado" e per un impulso interno all'agente, mentre responsabili sono "le cose che dipendono da noi" (*ta eph'hemin*), cioè quelle che, oltre ad originarsi all'interno di chi le compie, presuppongono una valutazione delle circostanze sulla base di criteri etici che sta al soggetto stesso aver acquisito.

Il rischio del determinismo resta comunque presente sia nella prospettiva platonica sia in quella aristotelica: le nostre azioni dipendono da un carattere stabile e consolidato, tanto se esso deriva da una scelta prenatale (Platone) quanto se viene acquisito mediante l'educazione impartita nei primi anni di vita (Aristotele); sembra perciò impossibile liberarsi dai condizionamenti del carattere e agire diversamente da come esso ci suggerisce. È probabile che l'antitesi tra determinismo e indeterminismo non fosse ancora declinata in questa maniera dai due filosofi: del resto, solo a partire dalle scuole ellenistiche essa viene impostata e variamente risolta nei termini in cui si è presentata. Questa modalità alternativa, se non evasiva, di affrontare il problema ha fatto sì che, soprattutto in relazione ad Aristotele, gli

studiosi moderni abbiano proposto interpretazioni talvolta estremamente discordi, indicando lo Stagirita ora come un determinista ora come un indeterminista (v. l'articolo già citato di Silvia Gastaldi e quello di Carlo Natali, *Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi*).

Gioverà qui ricordare che, proprio per l'assenza di una netta presa di posizione dei due pilastri del sapere antico, il loro pensiero lascia notevoli margini anche per letture indeterministiche: in Platone, l'anima incarnata è, sì, vincolata a una scelta ormai inesorabile che ha compiuto prima di unirsi al corpo, ma è pure combattuta sempre tra le spinte contrastanti delle sue tre parti (quella razionale, passionale e desiderativa), tra le quali ha facoltà di stabilire un equilibrio più o meno felice, accondiscendendo ora all'una ora all'altra. Aristotele accentua il ruolo determinante dell'educazione (prima) e del carattere consolidato (poi), ma lascia ben intendere che al condizionamento di entrambi si può talora derogare, sia in positivo, migliorandosi a dispetto delle proprie disposizioni acquisite, sia in negativo, infrangendo le leggi che pure ci vengono inculcate fin dall'infanzia e andando sporadicamente contro i buoni principi del proprio carattere⁵. Del resto, l'esistenza stessa di leggi e norme morali presuppone l'eventualità di trasgredirle: in caso contrario, esse sarebbero del tutto superflue e verrebbero rispettate in modo naturale, senza percepire alcuna costrizione (Plat., *Leg.* IX 875c; Aristot., *Eth. Nich.* X 9, 1179b 34-1180a 5). Spetta dunque al singolo individuo assimilarle al punto da obbedire a esse senza sforzo alcuno e, per converso, rispondere di eventuali infrazioni.

Come che sia, tanto nell'età classica quanto nel dibattito ellenistico e imperiale, l'interesse prioritario della discussione sul rapporto tra iniziativa umana e intervento divino resta quello di risalire ai fondamenti dei giudizi etici, salvando così l'immutabilità delle azioni compiute nella vita terrena. È per lo più assente o secondaria l'attenzione al destino ultraterreno delle anime: persino Platone – che sicuramente non trascura questo aspetto e che in molte occasioni svaluta la vita dell'anima incarnata rispetto a quella dell'anima separate dal corpo – dedica tuttavia la maggior parte dei suoi sforzi a delineare, nella *Repubblica*, una serie di criteri pedagogici che hanno la loro prima e principale applicazione nella vita mondana e nella convivenza civile.

Va quindi senz'altro condivisa l'idea delle curatrici di uno scarto

⁵ Si veda *Eth. Nich.* X 9, 1179b 16-18 con il commento di P. L. Donini, *Ethos. Aristotele e il determinismo*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 1989, pp. 86-92.

che separa la discussione antica da quella medievale sul tema della volontarietà: la seconda è infatti segnata «dalla trascendenza del bene e dal confronto imprescindibile con la volontà divina» (p. 8). E tuttavia tesi e definizioni antiche appaiono costantemente riprese e rielaborate nel pensiero medievale, spesso anche a costo di attribuire loro un significato del tutto inedito. Se una certa continuità con le discussioni ellenistiche e tardoantiche è ravvisabile nel "moralismo" del primo Agostino, che si prolunga, come si accennava, nella «ripresa dei fondamenti aristotelici dell'agire morale» (*ibidem*), anche il tragico fatalismo del secondo Agostino si costituisce (senza beninteso esaurirsi) nell'orizzonte epistemico di quella cultura. Sembra infatti difficile poter sopravvalutare l'impatto sul pensiero agostiniano nel suo complesso dei grandi temi stoici del determinismo provvidenziale (è lo stesso Agostino del resto a sottolinearne sistematicamente le affinità: cfr. almeno *De civ. Dei* V 1 e 8-11) e della capacità, prerogativa del saggio, di agire moralmente. Si può sospettare, in effetti, che, se il primo Agostino dipende da un ideale di autodeterminazione, elaborato sul crinale delle grandi filosofie di epoca imperiale e legato alla capacità di concedere in modo autonomo l'assenso alle rappresentazioni, il secondo Agostino, pur ritrattando quel concetto, recuperi e integri alcune intuizioni del determinismo, del provvidenzialismo e del "compatibilismo" stoico, nonché della loro rivisitazione – polemica ma, almeno in parte, convergente – operata da Plotino: si pensi solo a un concetto come quello di «libera sottomissione» (*De civ. Dei* XIV 15, 1), che sembra quasi ricalcare alla lettera la libertà del saggio stoico, intesa come conformità (*homologia*) al *logos* universale ed esemplificata dal celebre paragone con il cane che segue di buon grado un carro che, anche qualora opponesse resistenza, lo trascinerrebbe comunque necessariamente (*Ps.-Hipp., Ref.* 21 571, 11; cfr. *Epict., Ench.* 53; *Sen., Ep.* 107 11).

Se finora si è parlato del rapporto tra i principi interni dell'individuo e i condizionamenti esterni, il secondo tema su cui adesso ci concentreremo riguarda le facoltà interne all'individuo stesso, tra le quali può eventualmente sussistere un contrasto. Il volume dedica grande attenzione, in particolare, al rapporto tra l'impeto irrazionale delle passioni e la conoscenza razionale di come è opportuno agire. Si tratta di un tema ricorrente in tutta la storia della filosofia: volontà e intelletto, passioni e ragione, istinto e premeditazione sono coppie di termini che indicano la presenza di impulsi spesso discordi nella vita psichica interiore di uno stesso individuo.

Nei poemi omerici, passioni come l'ira o l'amore sono descritte come condizionamenti che sopraggiungono agli esseri umani contro le loro intenzioni, vengono suscitati dagli dèi e spesso finiscono per confondere e obnubilare i criteri etici a cui vorrebbero attenersi conducendoli inevitabilmente alla rovina. La stessa estraneità delle passioni rispetto alla mente dell'individuo riaffiora anche nel *Tieste* di Seneca (a cui è dedicato il saggio di Stefano Maso, *Mentes caecus instiget furor: 'akrasia' in Seneca?*), benché con presupposti filosofici diversi e meglio definiti: nella psicologia stoica, infatti, non v'è spazio per una parte "passionale" dell'anima (come accadeva, per esempio, in Platone), ma solo per un grado maggiore o minore di razionalità; perciò, le passioni non possono far altro che piombare sugli individui dall'esterno, lasciando però ad essi la facoltà di opporvisi oppure l'accondiscendenza a lasciarsi travolgere.

Altrettanto radicale è la ben nota prospettiva di Socrate sulla questione: egli ritiene che il male non viene mai commesso volontariamente, ma solo per ignoranza, e che dunque solo l'intelletto guida le azioni umane. L'intelletto non può dunque entrare in contrasto con la passione, ma casomai può raggiungere un grado maggiore o minore di conoscenza, determinando così azioni virtuose o viziose. Si tratta di una tesi apparentemente paradossale, spesso riassunta nella formula latina *nemo sua sponte peccat* («nessuno sbaglia volontariamente»): eppure, analizzando i suoi bersagli polemici, legati ancora una volta – almeno per la maggior parte – alla poesia arcaica, si può comprendere appieno la sua forza e la sua originalità.

A questo fine, risulta proficua la discussione condotta da Maria Michela Sassi (*Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale*), volta proprio a salvare Socrate dal suo presunto "isolamento" nel sostenere una tesi così drastica. L'avversario dichiarato del filosofo, nel *Protagora* platonico, è il poeta Simonide di Ceo, che in una sua ode profilava appunto un conflitto tra la conoscenza del bene e la forza travolgente delle passioni. Nel reagire a questa tesi, è acuto il confronto che la studiosa sviluppa con l'*Encomio di Elena* di Gorgia, vicino all'intellettualismo socratico nel voler discolpare gli esseri umani in merito ad atti che compiono solo per valutazioni sprovvedute o per volontà superiori. I punti di contatto tra Socrate e il sofista sono spesso ingiustamente trascurati dagli interpreti, forse in base all'inveterato pregiudizio di una totale incompatibilità metodologica tra i due, e meriterebbero uno studio ancor più approfondito.

Anche Platone si mantenne in buona parte fedele all'impostazione intellettualistica del proprio maestro, ma corredò l'anima di due parti non-razionali – una connessa con gli impulsi passionali e una legata ai desideri del corpo – che possono ora assecondare ora ostacolare la parte razionale e rese così la tesi socratica certamente meno radicale e paradossale. Aristotele, invece, prese apertamente posizione in senso contrario, discutendo a lungo il tema dell'*akrasia* (in part. in *Eth. Nich.* VII 1-10), cioè l'incapacità di dominare le proprie passioni pur condannandole dal punto di vista della ragione. Con questa impostazione e con questo spettro di posizioni alternative, la questione fu trasmessa al Medioevo, con una ricchezza e una varietà di approcci che si riflette anche nei saggi contenuti in questo volume. Tre sono gli aspetti che meritano una speciale attenzione, non solo per la loro rilevanza nella discussione medievale, ma anche perché risultano determinanti nel distinguerla da quella antica.

Il primo è quello trattato nella prima parte del contributo di Irene Zavattero (*Elementi dell'akrasia aristotelica nella ricezione duecentesca dell'Ethica Nicomachea*) e concerne in particolare lo statuto morale della continenza. È noto che Aristotele distingue continenza e temperanza, descrivendo la prima come una mescolanza di vizio e virtù, piuttosto che come una vera virtù, in quanto il continente non è privo, come il temperante, di desideri eccessivi, ma preferisce, a differenza dell'intemperante, non soddisfarli. Zavattero mostra bene come questa dottrina non sia facile da comprendere per la tradizione cristiana (che oltretutto ha inizialmente un accesso solo parziale al testo aristotelico), per la quale la continenza è una virtù che fa parte della temperanza e coincide con la castità. A quanto giustamente osserva l'autrice, si aggiunga che la ricezione di tale dottrina è complicata dal fatto che l'antropologia a essa sottesa differisce profondamente da quella cristiana. L'uomo aristotelico è sempre insediato in un contesto naturale e sociale (la famiglia, gli amici, la *polis*) e le virtù – del tutto mondane – che ne caratterizzano la vita etica razionalizzano desideri e affetti naturali, educandoli e governandoli senza estirparli, al fine di ottenere comportamenti spontaneamente corretti. Al contrario, il cristianesimo tende al contempo a colpevolizzare e spiritualizzare l'essere umano e, soprattutto, a desocializzarlo, incoraggiando una diffidente avversione non solo nei confronti della vita terrena ma anche dei propri simili e finanche dei propri congiunti⁶.

⁶ Cfr. Ger 17, 5: «Maledetto l'uomo che confida nell'uomo», e Lc 14, 26: «Se uno viene

Il primato della continenza si spiega, in questo contesto, con la degenerazione postlapsaria della natura umana. Quelli che all'uomo aristotelico appaiono desideri o movimenti naturali, razionalizzabili ma non estirpabili, diventano per il cristiano reazioni patologiche riconducibili a un vizio originario. In particolare il desiderio sessuale, emblema di tutte le pulsioni, non è norma di natura ma debolezza colpevole e penale. Nell'immaginario agostiniano tutti gli istinti erano in origine sotto il pieno controllo dell'uomo. E se adesso è l'uomo a essere loro asservito, questo è un contrappasso per cui l'uomo paga con la disobbedienza fisica la propria disobbedienza morale (*De civ. Dei* XIV, 15-19). Entro certi limiti vale qui una ripresa, certo completamente trasfigurata, di materiale teorico di matrice stoica. Così nella colpevolizzazione degli istinti e in particolare di tutte quelle prime reazioni fisiche che tradiscono l'emozione (e Agostino pensa soprattutto all'eccitazione sessuale) viene mobilitata, ma con l'intento di rovesciarla, la dottrina stoica delle *propatheiai* e fatto valere un ideale altrettanto stoico di liberazione e imperturbabilità che però, rendendo patologico ciò per gli Stoici è naturale, alza ulteriormente di livello le pretese di controllo e appare perciò differibile solo a un futuro sovranaturale di resurrezione.

Ecco allora nel frattempo la resistenza, appunto la continenza, come unica possibilità di azione. Per l'uomo cristiano diventa così naturale, ma di una naturalità corrotta o comunque indebolita – Abelardo avrebbe detto “viziata” –, avere desideri giudicati disonesti, essere cioè costantemente stimolati dalla tentazione – e non a caso la suggestione è equiparata da Agostino al serpente (*De serm. Dom.* I 12, 34) – a cui però è sempre possibile, per quanto difficile, resistere. Si capisce bene allora come l'eroe cristiano non sia né il cittadino virtuoso di Aristotele, temperato nei desideri e nella loro soddisfazione e perfettamente integrato nel proprio contesto “politico”, né l'impassibile saggio stoico, ormai liberato dalle emozioni, ma piuttosto il santo, un uomo che, pur non essendo privo di tentazioni, è tuttavia capace di resistere a esse, per poterne rendere conto solo e direttamente a Dio.

a me e non odia suo padre, sua madre, la moglie, i figli, i fratelli, le sorelle e perfino la propria vita, non può essere mio discepolo». Il radicale assoggettamento religioso dell'uomo cristiano fa sì che anche il celeberrimo comandamento dell'amore del prossimo non solo presupponga l'amore di Dio (genitivo soggettivo), essendo un dono della carità (cfr. del resto I Gv 4, 7), ma sia anche e soprattutto in funzione dell'amore di Dio (genitivo oggettivo): «dilectio proximi non est meritoria nisi propter hoc quod proximus diligitur propter Deum» (Tommaso, *Sum. theol.* II-II, q. 27, a. 8, sc 1).

È vero che una diversa idea di natura si affermerà a partire dal XII secolo e poi con l'ingresso, nella cultura tardo medievale, dell'opera aristotelica e del sapere scientifico greco-arabo. Ma questa evoluzione avviene sempre in un contesto eminentemente cristiano, in base cioè a consolidati presupposti teorici e religiosi che ne comandano la realizzazione. Sta di fatto che la "natura" medievale resta una creatura e come tale dipendente da una ragione teonomica e da una finalità teofanica. Pertanto è solo nella grazia che la natura – anche nell'accezione di ascendenza aristotelica che le attribuisce Tommaso – trova una condizione di piena e autentica realizzazione, perché è solo la grazia che ne costituisce il principio di liberazione.

Detto questo, va però aggiunto, ed è il secondo aspetto che merita attenzione, che il modello stoico dell'*apatheia* non esaurisce certo l'ideale cristiano, ma anzi ne costituisce per certi versi l'esatta negazione. «Se l'*apatheia* è quando nessun affetto può assolutamente toccare l'animo», scrive Agostino (*De civ. Dei* XIV 9, 4), «chi non giudicherà questa insensibilità (*stupor*) peggiore di tutti i vizi»? Si pensi del resto alla cosiddetta "scena del giardino" di *Confessioni* VIII 8-12, dove l'irrompere della grazia provoca uno stato di assoluto sconvolgimento emotivo. L'uomo cristiano è quindi un individuo dalle grandi passioni, prima fra tutte la passione d'amore per Dio (che poi si riflette, come si è accennato, ma solo in modo secondario e funzionale, nell'amore per il prossimo). A questo tema è dedicato lo studio di Riccardo Fedriga e Roberto Limonta (*Vivo ego, iam non ego. Un caso singolare di incontinentia in Tommaso d'Aquino e le sue fonti*), molto originale e istruttivo, poiché offre un'immagine ben diversa di un autore come Tommaso, la cui presunta ortodossia aristotelica è spesso considerata alternativa rispetto al teocentrismo di Agostino.

In breve, Tommaso muove da una rilettura dell'interpretazione di Gal 2, 19-20 proposta dallo pseudo-Dionigi (*De div. nom.* IV 13) – di cui Fedriga e Limonta ricostruiscono con intelligenza l'intertestualità – per formulare una tesi sulla veemenza dell'amore divino, che viene espressa facendo un uso paradossale e metaforico del motivo dell'incontinenza. Se l'incontinenza è, di consueto, una forma di debolezza della volontà che si determina quando l'impeto della passione sovrasta la ragione, impedendole di considerare in concreto ciò che conosce in astratto, l'incontinenza dell'amore divino si ha, al contrario, quando la volontà è potenziata dalla spiritualità della passione e resa oltremodo operativa. Ciò accade perché la volontà è infiammata dalla carità che, operando in modo irresistibile il desiderio dell'uomo, lo conforma a quello divino.

L'incontinenza così intesa diventa allora slancio mistico che annulla «ogni distinzione e distanza tra la creatura e Dio» (p. 461). Tommaso riproduce il dissidio dell'incontinente attraverso una «*lectio brevis*» (p. 466) dell'autorità paolina: «dicit enim Dionysius quod Paulus per incontinentiam divini amoris dixit: *vivo ego iam non ego*» (*Sum. theol.* II-II, q. 156, a. 2, ar. 3). Viene così restituito un «respiro *akratico*» (p. 466) alla citazione, attraverso la tensione tra *io vivo* e *non più io*, che con tutta evidenza rimanda a un'identità agostinianamente espropriata dalla grazia divina. Questo, d'altra parte, trova un'ulteriore e straordinaria conferma nel teocentrismo (concetto su cui insistono giustamente i due studiosi) espresso nel testo dello Pseudo-Dionigi, dove si dice – nella versione greco-latina letta da Tommaso (cfr. Tommaso, *In De div. nom.* IV, lec. 10) – che Paolo era tutto contenuto dall'amore divino («*propter quod et Paulus magnus in continentia divini factus amoris*»). Qui la metafora dell'incontinenza si risolve e rovescia, con un minimo gesto grafico, nell'*in-continentia*, cioè in quell'essere contenuti che è la condizione eminentemente cristiana della natura medievale a cui si accennava prima. Una condizione espressa attraverso il dispositivo della causalità intelligibile, cioè dell'immanenza di una causa trascendente, e conformemente alla quale è solo nella grazia che la natura, in quanto creatura, conserva la sua piena e perfetta integrità, vale a dire il perfetto esercizio delle sue funzioni.

L'intero dibattito medievale sull'*akrasia* si situa, d'altra parte, in un contesto teorico che, come ci ricorda Guido Alliney (*Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati*), eccede ampiamente il paradigma aristotelico, mostrando «in filigrana la psicologia di Agostino» (p. 482). A giocare un ruolo decisivo è infatti la volontà intesa come facoltà distinta dalla ragione. In un'etica che, come si è visto, si fonda sul comando e sulla messa alla prova, il merito dell'uomo, chiamato a scegliere tra bene e male, sembra risiedere proprio nella resistenza alla tentazione (per cui non basta, socraticamente, essere sapienti per essere buoni): alla capacità di scegliere viene pertanto attribuita la sostanza morale della persona. Di conseguenza anche nel dibattito sull'*akrasia* la volontà assume una centralità estranea ad Aristotele, benché il suo ruolo venga diversamente interpretato. Semplificando, si può dire che in alcuni autori essa riflette l'impotenza dell'intelletto accecato dalla passione, mentre in altri è lei stessa che, acconsentendo alla passione, manipola e confonde la ragione. Su questo insistono soprattutto gli studi di Marialucezia Leone (*Propter vehementiam passionis: la debolezza*

acratia in Goffredo di Fontaines) e Francesco Fiorentino (*Il potere della volontà sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto*), articolando le posizioni – diverse e in reciproco conflitto – di Tommaso, Goffredo, Enrico di Gand, Egidio Romano e Scoto.

Tuttavia, proprio perché la volontà si configura in primo luogo come strumento di responsabile adesione al comando divino, sembra che nel dibattito tra intellettualismo e volontarismo la posta davvero in gioco continui a essere teologica e religiosa. Ed è in questa prospettiva che può essere compresa anche la questione dell'intellettualismo socratico (di cui, come si è già detto, la teoria aristotelica dell'*akrasia* costituisce una critica): è questo il terzo punto che qui ci premeva affrontare. Il tema del socratismo, oggetto di ampia attenzione nelle sezioni sull'antichità, riaffiora e culmina nel notevole saggio di Valentin Braekman (*Ockham et la possibilité de vouloir le mal sub ratione mali*), il quale ci ricorda che, anche se spesso contestato, il celeberrimo adagio socratico *nemo sua sponte peccat* non è mai stato veramente rigettato se non in ragione delle sue fastidiose conseguenze morali: «comment les blâmes, les punitions et les reproches peuvent-ils encore être justifiés, si nul n'est méchant volontairement?» (p. 569).

In realtà si potrebbe obiettare che il socratismo non implica un'identificazione tra involontarietà e irresponsabilità, ma piuttosto, conformemente al suo impianto umanistico e intellettualistico, «la necessità che la pena abbia finalità educative piuttosto che repressive»⁷. Del resto, proprio questo valore morale e giuridico attribuito al sapere sembra costituire il punto storicamente decisivo. Lo evidenzia a suo modo anche il già citato testo di Fulvia de Luise, quando sottolinea che Aristotele, pur rettificando la posizione sostenuta da Socrate, riduce di fatto «la disciplina del volere» a «una forma di sapere» (p. 90).

Per il medioevo si è parlato (almeno a partire da Gilson), di un "socratismo cristiano", certo con riferimento prevalente al tema del *nosce te ipsum*. Ma è chiaro che, andando al fondo speculativo delle cose e al di là di una retorica edulcorante, cristianesimo e socratismo appaiono radicalmente irriducibili. E non solo perché nel cristianesimo, come già puntualizzava lucidamente Guido Calogero⁸, l'edonismo socratico è rovesciato in un'etica della rinuncia e della

⁷ Così G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 284; illuminante a questo proposito è il breve cenno in Plat., *Ap.* 26a.

⁸ G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, p. 275.

sofferenza, ma anche perché è proprio la tesi dell'insegnabilità della virtù a risultare inaccettabile, nella misura in cui per il cristiano la virtù autentica – che altro non è che quella che salva – resta un dono umanamente indisponibile, che dipende da fattori trascendenti.

Non è un caso che ad affermare un socratismo più autentico, nel Medioevo, sia una figura dottrinalmente controversa come quella di Sigieri di Brabante. È a lui, infatti, che può essere attribuita la tesi, dall'indiscutibile sapore socratico, secondo cui lo studio serve non solo a essere sapienti ma anche e soprattutto a diventare buoni (e felici): «studere debet unusquisque ad hoc ut fiat bonus» (*Quaest. in Metaph.* VI, 9, p. 326, ll. 15-16 Maurer). Un'idea, evidentemente scandalosa, nel cui intellettualismo la sensibilità teologica medievale ha riconosciuto il naturalismo pelagiano. Di qui, tra le proposizioni condannate nel 1277, l'articolo 130 [166]: «“Se la ragione è retta, la volontà è retta” è un errore, perché contrario alla glossa di Agostino sul detto del Salmo [118, 20]: “L'anima mia bramò di desiderare, ecc.”; e perché in base a questo principio alla rettitudine della volontà non sarebbe necessaria la grazia, ma solo la scienza, che fu l'errore di Pelagio».

Da questo punto di vista, allora, tornando al saggio di Braekman, si può dire che Ockham, da pensatore religioso e credente qual è, prolunghi un'istanza tipicamente cristiana, difendendo, attraverso il primato assoluto della volontà nella sua indifferenza morale e causale, un'etica teonomica fondata sulla conformità dell'intenzione al precetto divino, per cui in alcun modo la conoscenza del vero determina la realizzazione del bene. Tuttavia, il suo obiettivo polemico non è tanto l'intellettualismo che si annida nella filosofia “a-teologica” delle università, quanto un certo naturalismo metafisico su cui si fonda il concordismo teologico del XIII secolo. E su tutto l'idea che l'uomo, agendo, non tenda mai verso il male, ma la volontà si volga sempre verso un determinato bene. Che è senza dubbio una delle grandi tesi del “naturalismo” greco, per cui ogni vivente possiede una naturale tendenza – che gli Stoici chiamavano *oikeiosis* – alla propria conservazione, che tuttavia può elevarsi da un egoistico impulso di sopravvivenza a una visione di più ampio spettro, grazie all'esercizio della razionalità. Una tesi fatta in parte propria dalla metafisica greco-araba e ambiguamente combinata con l'istanza teologica del carattere trascendentale del bene.

Secondo Ockham, però, il quale fa qui valere un'intuizione etica eminentemente cristiana, schiacciare la volontà sulla natura, subordinandola intrinsecamente al bene, vuol dire privarla, al modo degli

intellettualisti, di qualsiasi intenzione autenticamente malvagia, dal momento che l'uomo tenderà sempre verso ciò che gli appare un bene. Ecco il criptico ma perdurante socratismo etico, per cui nessuno pecca se non ignorando ciò che per lui è veramente bene. In altri termini, Ockham critica l'incoerenza di un sapere teologico che rischia di contraddire, con i propri assunti teorici, i suoi stessi principi cristiani. E per fare chiarezza si serve dell'analisi del linguaggio, che gli consente di disambiguare, come Braekman mostra con grande finezza, il termine *bonum*, distinguendone la connotazione morale, cioè il rapporto dell'intenzione dell'agente con la prescrizione divina, da quella metafisica, che rimanda all'essere nella sua integralità e che come tale costituisce l'oggetto proprio della volontà sotto la ragione moralmente indifferente del desiderabile (*volibile*).

Il bene in senso morale, cioè l'obbedienza al comando divino, non va pertanto confuso con il bene come desiderabile che contraddistingue, questo sì, una tendenza naturale (non si può infatti che volere il *volibile*). Fermo restando, allora, che volere il male sotto l'aspetto del male vuol dire volere il male intenzionalmente, essendo coscienti che l'atto voluto è interdetto – il che non è di per sé una tesi cristianamente inaudita –, cosa significa la prospettiva alternativa (sottoscritta, per es., da Tommaso), per cui il male è sempre voluto sotto l'aspetto di bene? In sostanza, significa fare un uso improprio del termine "bene", perché se anche chi compie il male per malvagità lo fa sempre in vista di qualcosa di desiderabile, in questo caso non si parla di "bene" secondo il senso morale.

Ockham dunque non nega che in un certo senso – immorale – il peccatore concepisce il suo atto come bene. E anche da questa angolatura è evidente che non si allontana poi tanto dal pensiero dei suoi predecessori. È vero però che, conformemente a una profonda revisione critica del sapere greco-arabo, Ockham svuota le nozioni di bene e di male «della loro sostanza metafisica, a vantaggio di un significato propriamente morale» (p. 593) che – è opportuno ricordare – consiste nell'adempimento di quanto prescritto dalla autorità divina. Di qui l'assoluta indifferenza morale (e causale) della volontà umana, tesi quindi eminentemente teologica (come dal saggio di Braekman emerge con chiarezza), cioè dipendente da presupposti puramente religiosi. Eppure, poiché Ockham si mostra consapevole della possibilità "ateistica" che l'uomo ha di non optare per un fine ultraterreno (*Ord.* I, d. 1, q. 6, p. 503), si è tradizionalmente voluto vedere in questa presunta "autonomia progettuale" un'anticipazione

della modernità.

Certo non si intende qui misconoscere la creatività storica del medioevo. Eppure è curioso, anche solo in una pura ottica di secolarizzazione, fondare un'idea di emancipazione e autodeterminazione su un modello antropologico e psicologico chiaramente pensato in funzione di un'etica del comando e dell'obbligazione divina. È vero che, rispetto al determinismo teologico del secondo Agostino, la volontà di Ockham è assolutamente libera di convertirsi al bene, e in questo si può riconoscere la sostanza di una classica dottrina sinergistica e "semipelagiana" della giustificazione; ma dal punto di vista delle autentiche possibilità umane, e quindi di un'efficace capacità creativa o costruttiva dell'individuo, non si danno alternative reali a questa conversione, cioè a un libero assoggettamento al progetto divino. Il «pluralismo etico»⁹ resta una tragica e velleitaria illusione, fatta salva l'imperscrutabile imprevedibilità della misericordia divina che può salvare chiunque (dunque anche il peccatore) *sine omni ratione* (*Ord.* I, d. 41, q. un., pp. 606-607): ma anche in questo caso, se la salvezza arriva malgrado lui, la sostanza non cambia.

Più che anticipare la modernità, sembra allora che il volontarismo di Ockham radicalizzi quella polarizzazione tra uomo e Dio che costituisce un tratto saliente del cristianesimo fin dagli esordi, prolungandone, pur con linguaggi e sensibilità nuove, l'interpretazione "libertaria" origenista, ma paradossalmente senza quell'idea metafisica di progresso che ne caratterizza l'ottimismo escatologico. Anzi, per conformarsi al dettato teologico sulla dannazione eterna, Ockham è costretto a forzare i suoi principi teorici immaginando un intervento dell'onnipotenza divina che, conservando nella sua integralità l'atto ostinato del dannato, ne revoca la contingenza del volere. Viene così bloccata tragicamente la volontà nella sua espressione malvagia e impedita di fatto una naturale possibilità di riscatto (*Rep.* II, q. 15, pp. 341-344 e, in questo volume, Alliney, p. 500, su Scoto). Ecco allora, e concludiamo, che rispetto a questo sradicamento dell'uomo, posto sostanzialmente e senza mediazioni di fronte all'imperialismo della trascendenza, la "modernità" sembra caratterizzata non solo dalla possibilità dell'abbandono della prospettiva teologica, ma anche, se non soprattutto, dalla progressiva riscoperta della mediazione: un luogo naturale e sociale nel quale primariamente reinsediare l'uomo

⁹ Così descrive la coesistenza di diversi orientamenti presupposta da Ockham I. Sciuto, *Letica nel Medioevo*, cit., p. 295.

e ripensarne la libertà e la sensibilità morale in modo naturalistico e culturale.

Sapienza Università di Roma
massimiliano.lenzi@uniroma1.it

Polo Liceale Pietro Aldi di Grosseto
manuelmazzetti88@gmail.com

