

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

4

Direttore

Irene ZAVATTERO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca Maria BIANCHI
Università degli Studi di Milano

Giovanni CATAPANO
Università degli Studi di Padova

Alessandro PALAZZO
Università degli Studi di Trento

Andrea Aldo ROBIGLIO
University of Leuven

Tiziana SUAREZ–NANI
Université de Fribourg

Cecilia TRIFOGLI
All Souls College – University of Oxford

Luisa VALENTE
Sapienza – Università di Roma

Segretario di redazione

Coralba COLOMBA
Università del Salento

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE



La *sapientia* medievale, nella sua molteplicità, fluisce in un unico *flumen* ininterrotto dalla tarda Antichità al Rinascimento. Valorizzando la pluralità di temi e di tradizioni del sapere medievale, la collana contribuisce allo sviluppo degli studi di Storia della filosofia medievale, ospitando lavori monografici, collettivi ed edizioni critiche inerenti alla filosofia e alla teologia medievali.

Le pubblicazioni della collana sono sottoposte anonimamente alla valutazione di almeno due specialisti del settore.

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Sapienza – Università di Roma e del Philosophisches Seminar, Lehrstuhl für Antike Philosophie, Universität zu Köln.

Libertà e determinismo

Riflessioni medievali

a cura di

Marialucrezia Leone

Luisa Valente

Contributi di

Guido Alliney

Irene Binini

Adriana Farenga

Tobias Hoffmann

Massimiliano Lenzi

Marialucrezia Leone

Gaetano Lettieri

Luisa Valente

Irene Zavattero





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-0943-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: dicembre 2017

Indice

- 9 Introduzione
Marialucrezia Leone, Luisa Valente
- 15 Eriugena e Origene. Una libertà assoluta
Gaetano Lettieri
- 85 Libero arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo
 il Calvo
Adriana Farenga
- 111 Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro
 Abelardo
Irene Binini
- 143 *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla defi-
 nizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento
Irene Zavattero
- 171 Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà
 nel XIII secolo
Guido Alliney
- 197 *Si aliquid est a Deo provisum*. Aristotele, il caso e il futuro
 contingente in Tommaso d'Aquino
Massimiliano Lenzi
- 235 Freiheit ohne Wahl? Thomas von Aquin, Duns Scotus und
 Wilhelm von Ockham im Vergleich
Tobias Hoffmann

- 259 *Utrum voluntas moveat se ipsam.* Goffredo di Fontaines e
 l'automovimento della volontà
 Marialucrezia Leone
- 309 Indice dei nomi

Introduzione

MARIALUCREZIA LEONE, LUISA VALENTE*

Questo volume è in buona parte frutto di un incontro di studio dal titolo *Libertà e determinismo: trasformazioni medievali della responsabilità morale* che si è svolto a Roma il 30 novembre 2015¹. Come quell'evento, il libro è dedicato all'esame delle nozioni di libertà, libero arbitrio e determinismo nel pensiero di alcuni autori della Tarda Antichità e soprattutto del Medioevo, con particolare riferimento al più ampio dibattito sulla responsabilità morale. Si parte da Origene, per passare al IX secolo e alla corte di Carlo il Calvo, con Giovanni Scoto Eriugena e Godescalco di Orbais, e al XII con Pietro Abelardo. Ci si sofferma poi sulle riflessioni dei maestri attivi all'università di Parigi nel 1200 — Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, Giovanni de La Rochelle con la *Summa Halensis*, Ugo di San Caro e Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand ed Egidio Romano, Goffredo di Fontaines e Duns Scoto — per arrivare infine a Guglielmo di Ockham. Il volume si caratterizza così come una ulteriore voce nel quadro della recente fioritura di studi e incontri dedicati al tema della libertà nella filosofia e nella teologia dell'Età di mezzo².

* Marialucrezia Leone, Thomas Institut – Universität zu Köln / Sapienza – Università di Roma. Luisa Valente, Sapienza – Università di Roma.

1. L'incontro ha avuto luogo presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma nel quadro del progetto FIRB 2012 *L'impatto dell'etica aristotelica sull'Occidente latino*. I contributi di Lettieri, Zavattero, Alliney, Lenzi e Hoffmann contenuti in questo libro sono rielaborazioni di relazioni presentate in quella occasione.

2. Cfr. ad esempio G. ALLINEY, M. FEDELI, A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2012; C. BROUWER, O. GILON (éd. par), *Liberté au Moyen Age*, Vrin, Paris 2017; *Moral Agency and its Constraints: Fate, Determinism, and Free Will in the Middle Ages*, EGSAMP International Summer School 2015, Castro, 3-5 settembre 2015.

Come è stato scritto, nelle riflessioni del Medioevo latino la libertà umana sembra essere insidiata soprattutto da tre forme di condizionamento o “determinismi”: naturale, teologico e psicologico³. Per “determinismo naturale” si intende la tesi, condivisa da buona parte dei pensatori medievali, secondo la quale gli atti umani sono soggetti all’influsso sia dei movimenti degli astri che delle passioni. Con “determinismo teologico” si allude invece al fatto che nell’ottica cristiana propria del Medioevo latino (ma in un certa misura simile a quella islamica) l’universo e la sua storia sono governati da un Dio onnisciente, provvidente e buono, creatore del mondo *ex nihilo* ed elargitore di grazia: un’idea di fatto sconosciuta al mondo antico e non facile ad armonizzarsi con l’assunto che attribuisce agli esseri umani libertà di scelta di fronte al bene e al male e di conseguenza responsabilità morale per i propri atti. Il “determinismo psicologico” è infine quello che, secondo alcuni pensatori, eserciterebbe sulla volontà umana l’intelletto. Soprattutto dalla seconda metà del XIII secolo, infatti, a partire dai commenti alle *Sentenze* di Pietro Lombardo (che definisce il libero arbitrio come facoltà della ragione e della volontà), si sviluppa presso i Latini una discussione su se e come la facoltà volitiva possa essere influenzata o addirittura necessitata, nelle sue scelte, da quella razionale. Quale dunque, tra ragione e volontà, è la facoltà responsabile della scelta, malvagia o buona, e di conseguenza dei relativi castighi o premi? In ogni caso, al di là dei diversi condizionamenti possibili, nella visione dei pensatori medievali latini — in quanto cristiani — l’essere umano nell’esercizio della sua libertà è sempre segnato dal peccato originale e perciò impossibilitato a conquistare, almeno nella vita terrena, la piena felicità.

Questo complesso intreccio di temi è affrontato, dagli autori trattati nel presente libro, secondo diverse angolature, in funzione tra l’altro dei testi che ognuno di essi aveva a disposizione e dei dibattiti, spesso molto animati, ai quali hanno preso parte.

Il saggio di Gaetano Lettieri prende in esame il rapporto tra Giovanni Scoto Eriugena e Origene: un rapporto definito “strategico”, per quanto non di rado obliato nella letteratura eriugeniana. Nel suo contributo Lettieri interpreta il *Periphyseon* proprio alla luce

3. Cfr. P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà* / 1. *Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*; *Trasformazioni medievali della libertà* / 2. *Libertà e determinismo nei dibattiti scolastici*, in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014 («Frecce», 180), pp. 171–221.

del sistema teologico e filosofico di Origene, che il maestro carolingio considera una delle più grandi *auctoritates*, superiore finanche ad Agostino. Ripercorrendo puntualmente la dottrina del teologo e filosofo neoplatonico greco, si mostra come Eriugena, proprio seguendo Origene, giunga a tratteggiare una dottrina della libertà opposta a quella agostiniana della “teologia della giustificazione”. Alla natura post-lapsaria perduta e dannata nell’umanità in quanto *massa damnationis* per propria colpa, Eriugena contrappone una creazione “teomorfa” e “teofanica”, una realtà cioè che in definitiva sussiste nello stesso Dio e che a Dio “necessariamente” ritorna nella sua totalità.

Il contributo di Adriana Farenga prende in esame un altro scritto di Giovanni Scoto Eriugena, precedente il *Periphyseon*: il *De divina praedestinatione*. Con questo testo il filosofo carolingio reagisce — su invito da parte di Incmaro, teologo e arcivescovo di Reims, collaboratore di Ludovico il Pio prima e di Carlo il Calvo poi — alla tesi della “doppia predestinazione” sostenuta da Godescalco d’Orbais. Secondo questa tesi, i buoni sarebbero da sempre predestinati alla beatitudine e i cattivi alla dannazione. Diversamente, Eriugena nel *De praedestinatione* ritiene di poter dimostrare che la predestinazione riguarda solo i buoni mentre la dannazione dei cattivi è il risultato della libera scelta delle volontà individuali. Mettendo a confronto la dottrina di Godescalco di Orbais con quella del *De praedestinatione* di Eriugena, l’autrice ripercorre le fasi storiche e concettuali del dibattito sulla predestinazione, una delle più significative tra le numerose dispute teologiche che agitarono l’Alto Medioevo.

Irene Binini indaga invece la critica che Pietro Abelardo rivolge nei suoi scritti *Dialectica e Logica Ingredientibus* contro la tesi del “determinismo teologico”, e dunque la sua argomentazione in favore della contingenza degli atti umani e della loro dipendenza dal libero arbitrio. In queste opere, infatti, il Maestro Palatino ritiene di poter dimostrare la compatibilità della contingenza degli eventi e della libertà dell’uomo con l’onnipotenza, l’onniscienza e la provvidenza divine. Si tratta di scritti basati sostanzialmente sulla *logica vetus*, ma nella confutazione del determinismo che vi svolge, Abelardo si serve anche di Agostino, Cicerone e della *Consolatio Philosophiae* di Severino Boezio. È molto probabile anche un legame con argomenti presenti nelle *Sententiae* del suo maestro Guglielmo di Champeaux. La chiave di volta del ragionamento antideterminista abelardiano è un’accorta disamina, seguita da presso nel contributo

di Binini, della semantica dei termini relativi alla nozione di infallibilità e alle modalità. L'articolo suggerisce infine un'ipotesi di spiegazione del contrasto tra questa presa di posizione e il "determinismo teologico" che Abelardo stesso sembra sostenere in alcune opere teologiche, quando afferma che Dio "non può fare nulla di diverso da quello che fa".

Nel 1200, con l'arrivo nel mondo latino delle opere etiche di Aristotele (insieme a quelle fisiche e alla *Metafisica*), lo scenario muta e si amplia. Al centro dei dibattiti universitari sulla morale acquistano sempre più importanza dottrine ispirate all'eudemonismo intellettuale aristotelico e alla possibilità per l'essere umano di realizzare autonomamente il proprio ideale morale: e diversi saranno i modi in cui si cercherà di armonizzare tali dottrine nel quadro di un'etica e un'antropologia cristiane. Il gruppo di articoli dedicati al XIII secolo è aperto da Irene Zavattero, che scrive intorno al delinearsi — nella prima metà del secolo — degli iniziali orientamenti circa la questione del primato della volontà o dell'intelletto nella scelta morale. In particolare, Zavattero esamina la ricezione, nei commenti parigini di questo periodo alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, della definizione di libero arbitrio come "facoltà della ragione e della volontà". Vengono presi in esame i testi dei maestri secolari Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, dei domenicani Ugo di San Caro e Alberto Magno, del francescano Giovanni de La Rochelle e della *Summa Halensis*.

Il contributo di Massimiliano Lenzi che segue è dedicato a Tommaso d'Aquino. Lenzi considera innanzitutto alcune implicazioni teoriche della dottrina teologica della prescienza e della provvidenza divine, e prova quindi a mostrare come Tommaso trasformi in profondità la filosofia di Aristotele per farne lo strumento di una teoria radicalmente "agostiniana" della governabilità della creatura. D'altra parte, Dio non si limita a volere che una cosa sia, ma ne stabilisce anche il modo, preparando cause necessarie o contingenti a seconda di come vuole che l'effetto accada. Proprio come l'artefice fa con il suo strumento, è in fin dei conti Dio stesso a muovere la volontà dell'uomo e a suscitare le scelte. Secondo tale teoria, dunque, è solo nel predestinato e gratuito dono della grazia che l'uomo trova la condizione di "libertà" che gli consente di realizzare al massimo grado la propria natura e il proprio destino di creatura.

Sui modi in cui si articola una "libertà senza possibilità di scelta" per Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto e Guglielmo d'Ockham è incentrato il contributo di Tobias Hoffmann. Le differenti

risposte dei tre maestri a tale questione dipendono dalla loro diversa concezione della volontà e sono analizzate da Hoffmann in relazione a tre casi: il desiderio della beatitudine presso gli uomini, l'amore di Dio presso i beati, e l'amore di Dio per se stesso. Prendendo le mosse dalla definizione aristotelica di volontà come "appetito razionale", nella Prima Parte della *Summa theologiae* Tommaso spiega che l'essere umano possiede la capacità di scelta perché è innanzitutto dotato dell'intelletto, in grado di giudicare tra possibili alternative. Per l'Aquinate la volontà segue un'inclinazione naturale e quindi "necessaria" al bene e alla felicità. All'opposto, per Scotto la volontà risulta una facoltà libera e capace di autodeterminarsi: se la volontà fosse solo un appetito razionale, infatti, essa sarebbe costretta a seguire il giudizio della ragione. Su questo punto Ockham sembra allinearsi, seppure con un suo taglio originale, alla posizione del confratello francescano.

Il libro prosegue con il saggio di Guido Alliney, che indaga la genesi dei concetti impiegati dai teologi del XIII secolo per discutere della libertà. Il fondamento del lessico della libertà è sempre costituito dal materiale a disposizione, e dunque in questo caso *in primis* dai testi aristotelici, agostiniani e anselmiani. Così pensatori di schieramento per così dire "opposto" relativamente al problema della libertà e del determinismo, come Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand, possiedono di fatto basi concettuali comuni, che si riflettono in quello che Alliney definisce un "peculiare atteggiamento speculativo concordista" rispetto alla psicologia agostiniana e a quella aristotelica derivante dall'*Etica Nicomachea*. Nella lettura proposta da Alliney è possibile perciò fornire della psicologia e della morale elaborate dalla scolastica universitaria nella seconda metà del XIII secolo una ricostruzione basata più sulle concordanze che sulle differenze e, come tale, capace di mettere in risalto il grande filo conduttore rappresentato dal "sincretismo" psicologico.

La dottrina della libertà umana elaborata da Goffredo di Fontaines è indagata da Marialucrezia Leone attraverso il tema dell'automovimento della volontà. Seguendo Aristotele, bisognerebbe negare la possibilità per la volontà di muovere se stessa. Secondo lo Stagirita, infatti, ogni cosa che si muove è mossa da altro, e una cosa non può essere in atto e in potenza allo stesso momento: ma riconoscere l'automovimento della volontà comporterebbe, di fatto, negare questi presupposti. D'altra parte, negare la possibilità della volontà di muovere se stessa significa compromettere la sua autonomia e auto-

determinazione. Di fronte a questa difficoltà, tre sono le soluzioni più importanti nella seconda metà del XIII secolo: Enrico di Gand, in una “prospettiva volontarista”, difende strenuamente la capacità della volontà di automuoversi; Egidio Romano riconosce solo parzialmente il principio dell’automovimento della volontà, facendolo dipendere dall’indeterminatezza della ragione; Goffredo di Fontaines, al contrario, rimane fedele, in un contesto “intellettualista”, alla sua lettura della responsabilità umana e della libertà come guidate dalla ragione. Per il maestro di Liegi la volontà è una potenza passiva, che non può scegliere nulla senza un previo giudizio razionale e perciò è incapace di automuoversi.

Come organizzatrici dell’incontro romano del 2015 e curatrici del volume vorremmo ringraziare, ora che il lavoro volge al termine, tutti quelli che hanno generosamente e pazientemente contribuito alla sua realizzazione: gli autori dei testi, la casa editrice Aracne e in particolare Irene Zavattoni nella veste di Direttrice della Collana *Flumen Sapientiae*, i revisori degli articoli, il MIUR che ha finanziato il progetto FIRB 2012 *L’impatto dell’etica aristotelica sull’Occidente latino* nell’ambito del quale l’incontro del 2015 e il presente libro sono nati, la cattedra di Filosofia Antica dell’Università di Colonia e il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma, che hanno sostenuto in vari modi la nostra iniziativa.

Eriugena e Origene

Una libertà assoluta

GAETANO LETTIERI*

Si libertas naturae rationalis ad imaginem Dei conditae a Deo data est — non enim imago Dei ullis legibus detineri debuit coacta — necessario omne, quod ex ipsa libertate euenit, malum seu malitia recte dici non potest, ne in aliquo malum et malitia concludatur¹.

ABSTRACT: *Eriugena and Origen: an Absolute Freedom*

Eriugena considers Origen as the personification of reason, to which every authority must be subordinated, and his relation to him — mediated by Rufinus' translations — is deep and strategic. One of the Origenian cornerstones in the speculative system of *Periphyseon* concerns the doctrine of free will. Origen rejects the (later Augustinian!) doctrine of God's arbitrary and undue election as irrational and unjust and consequently refuses the Gnostic dualistic doctrine of predestination: God's election is universal as manifestation of the indivisible oneness of his will. Certainly, the creature is free either to welcome the universally attractive action of divine Grace, or to direct elsewhere its loving desire: nevertheless, the Word naturally inhabiting it will always provoke and accompany its conversion. Drawing on this Origenian position,

* Gaetano Lettieri, Sapienza – Università di Roma.

1. IOANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Periphyseon* (= *PP*), V, p. 149 (966C–D). Il trattato è citato nell'edizione di É.A. Jeuneau pubblicata nel *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, voll. CLXI–CLXV, Brepols, Turnholti 1996–2003; al numero del libro segue il numero della pagina dell'edizione, quindi, fra parentesi, la numerazione relativa alle colonne e ai paragrafi dell'edizione della *Patrologia Latina*, vol. CXXII, *De divisione naturae*, H.J. Floss (ed.), Paris 1853.

Eriugena conceives the freedom of both divine and human will as eternally converted and removed by the necessity of God's absolute ontological perfection. The apocatastasis of all free creatures will therefore be the theological corollary of the postulate of the absolute identity of good and being. The necessity of divine perfection itself rules out every free act of non-universal discretion or election, as well as the unique really free act by the creature is its adhesion to God's will.

L'originalissimo sistema speculativo di Eriugena è sorretto da un'antologia patristica progressiva, un sistema dialettico di selezione e coordinamento di *auctoritates* contrastanti, rese componibili perché assunte come momenti dialettici, gradini speculativi di un processo veritativo ascendivo. Ne deriva una *concordia discors* patristica e speculativa, comunque governata dalla netta predominanza della prospettiva teologica origeniana, alla quale tutte le altre *auctoritates* greche (Gregorio di Nissa, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore) e soprattutto latine sono subordinate.

Proprio perché primo e audacissimo ispiratore dell'intera tradizione patristica greca, Origene è definito nel *Periphyseon* (= *PP*) non soltanto « summus sanctae scripturae expositor »², ma, soprattutto, « magnus. . . diligentissimus rerum inquisitor »³, supremo indagatore delle profondità di Dio, sicché egli può davvero essere indicato come l'arditissima personificazione della pura « ratio », alla quale qualsiasi « auctoritas » teologica tradizionale dev'essere subordinata⁴. Ritengo,

2. Cfr. *ivi*, IV, p. 109 (818B).

3. Cfr. *ivi*, V, p. 98 (929A).

4. È del tutto evidente, in Eriugena, la subordinazione, netta e spregiudicata, dell'*auctoritas* alla *ratio*; mi limito a riportare questo solo brano: « Auctoritas siquidem ex uera ratione processit, ratio uero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae uera ratione non approbatur infirma uidetur esse; uera autem ratio, quoniam suis uirtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud uidetur mihi esse uera auctoritas, nisi rationis uirtute reperta ueritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata » (cfr. *ERIUGENA, PP I*, p. 98 [513B]). Si noti anche lo splendido scatto del Nutritore, con il quale si rivendica l'assoluta autonomia della ricerca razionale: « Noli expauescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum ueritatem inuestigat nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur ne ea quae et studiose ratiocinationum ambitibus inquirat et laboriose inuenit publice aperiat atque pronuntiet » (cfr. *PP I*, p. 92 [508D]). Pertanto, il sistematico, ripetutamente dichiarato privilegiare le *auctoritates* greche (tutte di tradizione origeniana!) rispetto a quelle latine (concordate alle prime, ma ad esse sempre subordinate) consente di affermare

insomma, che il rapporto di Eriugena con Origene sia più profondo e strategico di quanto non si riconosca⁵, in quanto consente di attingere il nucleo mistico-speculativo più ardito del *PP*, l'abissale fondo ultimo della sua (me)ontologia, cristologia, cosmologia, carislogia, escatologia, quindi della raffinatissima ermeneutica patristica che le sorregge. Certo, l'arditissima eredità dell'Alessandrino è complicata dalla mediazione dei prediletti teologi greci neo-origeniani (i Cappadoci, lo Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore), fortemente segnata dall'influenza del neoplatonismo pagano, che comunque l'Irlandese conosce mediatamente, tramite Gregorio di Nissa, interprete di Plotino, e lo Pseudo-Dionigi, interprete di Proclo⁶. Per di più, questa dominante prospettiva origeniana dev'essere mediata con l'ingombrante magistero di Agostino, pilastro della cultura teologica altomedievale, eppure per molti aspetti del tutto inconciliabile con il monismo mistico-speculativo di Eriugena. Come concordare il luminoso razionalismo di Origene con un pensiero tragico dell'onnipotenza elettiva, che scava un baratro ontologico tra Dio e creatura, affermando deformazione radicale dell'*imago Dei* nell'uomo lapso, condanna dell'umanità decaduta come *massa damnationis*, non universale grazia indebita ed escatologia dualistica?

un'armonia razionalistica tra patrimonio patristico e libertà della ricerca intellettuale. Ho approfondito questi temi in G. LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci. Apokatastasis ed epektasis nel Periphyseon*, « Adamantius » 22 (2016), pp. 349-397.

5. Mi pare rivelativa la sostanziale assenza di Origene nel grande volume di W. BEIERWALTES, *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main 1994; l'unico riferimento specifico dedicatogli è quello, comunque marginale e superficiale, alla dottrina dell'apocatastasi nella nota 50, p. 71. Così, il bilancio sui rapporti di continuità e discontinuità di Eriugena con la nozione neoplatonica di "dio", sui quali cfr. pp. 40-45, elude il confronto con la teologia platonizzante di Origene. Cfr., in tal senso, anche il saggio di M. TECHERT, *Le plotinisme dans le système de Jean Scot Érigène*, « Revue néo-scolastique de philosophie » 29 (1927), pp. 28-68: riportando la *diuvisio naturae* alle tre ipostasi plotiniane, fatte corrispondere all'erigeniana Trinità subordinazionista di Padre, Figlio e Spirito Santo, mai Origene viene nominato.

6. Cfr. W. BEIERWALTES, *Eriugena. Aspekte seiner Philosophie*, in H. LÖWE (hrsg.), *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Klett-Cotta, Stuttgart 1982, II, pp. 799-818, quindi in *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Klostermann, Frankfurt am Main 1985, tr. it. in Id., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 289-314, in part. p. 292, n. 7. Si noti che, in questo saggio, Origene non viene mai nominato.

1. I principi origeniani e la loro eredità eriugeniana

Ho altrove definito *Eriugena* come *Origene redivivo*⁷. Nel solo *PP*, il nome di Origene — indicato (malgrado le ripetute condanne della tradizione orientale e occidentale) come « sanctus pater », « beatus », ispirata « auctoritas » patristica⁸ — ricorre undici volte; soprattutto, vi si leggono due relevantissime citazioni, la prima dal *Commentario all'epistola ai Romani* (= *CmRm*)⁹, la seconda, assai lunga e arditissima, dal *De principiis* (= *Princ.*)¹⁰. Ebbene, quest'ultima citazione è

7. Rimando a LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, pp. 364–370; ma cfr. già la tesi di M.L. COLISH, *John the Scot's Christology and Soteriology in Relation to his Greek Sources*, « *Downside Review* » 100 (1982), pp. 138–151: Eriugena, partendo dai più moderati Pseudo-Dionigi e Massimo, risalirebbe alle prospettive più radicali di Origene in materia cristologica, protologica, escatologica.

8. ERIUGENA, *PP V*, p. 88 (922C): « Et si quis humanitatis simplicitatem et impartibilitatem me dixisse nulla praerogatiua sanctorum patrum auctoritate adiutus existimet, audiat beatum Origenem in libro tertio in epistolam ad Romanos ».

9. In questo passo del *PP*, Origene viene esplicitamente chiamato in causa per affermare la protologica ed escatologica identità della natura umana in Dio e con Dio, quindi la perfetta e identica fusione protologica ed escatologica degli intelletti/*logoi* creati nel Figlio/*Logos* creatore. Eriugena pone la questione in tutta la sua radicalità: « Porro si humana natura imago et similitudo Dei est, profecto et tota per totum in se ipsa est, et tota in singulis eam participantibus, nullam in se ipsa uel in aliquo suae uniformiter simplicitatis diuisionem uel partitionem seu possibilitate diuidendi uel partiendi seu actu et opere recipiens. Si enim una et indiuidua diuinitas est, ad cuius imaginem humanitas facta est, necessario et ipsa una et indiuidua est, et omnes homines, nemine excepto, in ea unum sunt » (cfr. ERIUGENA, *PP V*, p. 87 [922B]). Segue la citazione di ORIGENES, *Commentario all'epistola ai Romani* (= *CmRm*) III, I, 925C–926A: « Ego dixi: "Dii estis et filii excelsi", et addidit "omnes" (Ps 81, 6). Quae adiectio omne simul sub hoc titulo humanum conexit genus. Denique in consequentibus dicit: "Vos autem ut homines moriemini" (Ps 81, 7). Vnde et illud quod scriptum est: "Et recogitauit Deus quia fecit hominem super terram, et poenituit in corde suo, et dixit Deus: "Deleam hominem quem feci a facie terrae" (Gen 6, 6–7), non solum pro excidio diluuii dictum puto, sed aliquid ex hoc etiam sub mysterio de futuris praedictum, ut eo modo sentiat quod dictum est: "Deleam hominem" quo et per prophetam Deus: "Ecce enim deleo iniquitates tuas ut nubem" (Is 44, 22), ut uideatur delens eum secundum hoc quod homo est, post haec facere eum Deum tunc, cum erit "Deus omnia in omnibus" (1 Cor 15, 28) » (ERIUGENA, *PP V*, p. 88, 922C–D).

10. Origene è chiamato in causa per dimostrare accidentalità e irrealità ontologica del male, quindi sua vanificazione escatologica negli empi e nel diavolo stesso, la cui natura verrà quindi universalmente redenta, come precisa ERIUGENA, *PP V*, p. 98 (929A): « Et ne forte existimes non solum in diabolo malitiam uerum etiam substantiam esse perituram et quod non in omni rationali creatura mors aculeusque eius (peccatum dico) omnisque malitia interitura sit, sed in parte creaturae interimentur in parte permanebunt, audi

magnum Origenem, diligentissimum rerum inquisitorem, in tertio libro ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ de consummatione mundi, hoc est de summo bono, ad quod uniuersa rationabilis natura festinat ut Deus omnia in omnibus sit (non enim alia consummatio mundi est praeter Deum omnia in omnibus esse) tractantem et dicentem». Segue la lunghissima citazione, in *ivi*, V, p. 98–100 (929A–930D), di *Princ.* III, 6, 2–5, ove martellante è l'affermazione dell'identità tra Dio e il tutto. Per la sua rilevanza, è opportuno riportare per intero questo brano origeniano: « Quae sint ergo ista omnia, quae Deus futurus sit in omnibus, requiramus. Et ego quidem arbitror quia hoc quod in omnibus omnia esse dicitur Deus significet etiam in singulis eum omnia esse. Per singulos autem omnia erit hoc modo, ut quicquid rationabilis mens expurgata omni uitiorum faece atque omni penitus abstersa nube malitiae uel sentire uel intelligere uel cogitare potest, omnia Deus sit, nec ultra iam aliquid aliud nisi Deum uideat, Deum teneat, omnis motus sui Deus modus et mensura sit. Et ita erit omnia Deus. Non enim iam ultra mali bonique discretio, quia nusquam malum. Omnia enim ei Deus est, cui iam non adiacet malum, nec ultra ex arbore sciendi bonum et malum edere concupiscet, qui semper in bono est, et cui omnia Deus est. Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationabilis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus Deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus uel pluribus, sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum. Tunc uere Deus omnia in omnibus erit. Verum istam perfectionem ac beatitudinem rationabilium naturarum ita demum quidam permanere in eo statu quo supra diximus putant, id est, ut Deum omnia habeant et Deus eis sit omnia, si nullatenus eas societas naturae corporalis admoueat. Alioquin aestimant gloriam summae beatitudinis impediri, si materialis substantiae interseratur admixtio. De qua re plenius a nobis quae in superioribus occurrere potuerunt pertractata atque digesta sunt. Nunc uero, quoniam apostolum Paulum mentionem spiritualis corporis fecisse inuenimus, qualiter etiam inde sentiri debeat, de hoc tantummodo prout possumus requiramus. Quantum ergo sensus noster capere potest, qualitatem spiritualis corporis talem quamdam esse sentimus, in quo inhabitare deceat non solum sanctas quasque perfectasque animas, uerum etiam omnem illam creaturam, quae liberabitur a seruitute corruptionis. De quo corpore etiam illud Apostolus dixit: 'Domum habemus non manufactam, aeternam in caelis', id est mansionibus beatorum. Ex hoc ergo coniecturam capere possumus quantae puritatis, quantae subtilitatis, quantae gloriae sit qualitas corporis illius, si comparationem faciamus eius ad ea quae nunc, licet caelestia sint et splendidissima corpora, manufacta tamen sunt et uisibilia. De illo autem dicitur domus esse non manufacta, sed aeterna in caelis. Quia ergo "quae uidentur temporalia sunt, quae autem non uidentur aeterna sunt", omnibus his corporibus, quae siue in terris siue in caelis uidemus et quae uideri possunt et manufacta sunt et aeterna non sunt, multa longe praelatione praecellit illud, quod et uisibile non est nec manufactum est, sed aeternum est. Ex qua comparatione conici potest quantus decor, quantus splendor quantusque fulgor sit corporis spiritualis, et uerum esse illud quod dictum est quia "oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quae praeparauit Deus his qui diligunt eum". Non autem dubitandum est naturam corporis huius nostri uoluntate Dei, qui talem fecit eam, usque ad illam qualitatem subtilissimi et purissimi ac splendidissimi corporis posse a creatore perduci, prout rerum status uocauerit et meritum rationabilis naturae poposcerit. Denique cum uarietate et diuersitate mundus indiguit, per diuersas rerum facies speciesque omni

una vera e propria *summa* contratta dell'intero trattato origeniano, presentandone con straordinaria sintesi e chiarezza tutte le dottrine più radicali.

Ricapitolo, di seguito, i principi teologici origeniani che ritengo influenti su Eriugena, seppure, come si diceva, complicati attraverso la mediazione degli "origeniani" Gregorio di Nissa, Pseudo-Dionigi, Massimo il Confessore e accordati con le dottrine platonizzanti di Ambrogio e del primo Agostino, il cui pensiero maturo è o apertamente respinto o "origenizzato" tramite radicali forzature. Non potendo Eriugena fondarsi su una conoscenza diretta delle opere in greco di Origene, rinvierò unicamente al *De principiis* e, in qualche caso, al *Commentario ai Romani* e alle *Omellerie sulla Genesi*.

- 1) La *prima creatio*¹¹ di Dio è quella creata in *Principio*, cioè nel *Logos* stesso, costituita da una pluralità di *logoi* o *noes*¹², chiamati a partecipare della *Lux* assoluta della natura divina. Il puro intelletto originario è lo stesso "uomo ad immagine" (Gen 1, 26)¹³, ove

famulatu praebuit se materia conditori, utpote domino et creatori suo, quo diuersas caelestium terrenorumque ex ea duceret formas. Cum uero res ad illud coeperint festinare, ut sint omnes unum sicut est Pater cum Filio unum, consequenter intelligi datur quod ubi omnes unum sunt iam diuersitas non erit. Propterea namque etiam nouissimus inimicus diabolus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diuersum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane nouissimus inimicus ita intelligendus est, non ut substantia eius, quae a Deo facta est, pereat, sed ut propositum et uoluntas inimica, quae non a Deo sed ab ipso processit, intereat. Destruetur ergo non ut non sit, sed ut inimicus et mors non sit. Nihil enim omnipotenti impossibile est, nec insanabile est aliquid factori suo. Propterea enim fecit omnia ut essent; et ea, quae facta sunt ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem uarietatemque recipient, ita ut pro meritis uel in meliore uel in deteriore habeantur statu. Substantialem uero interitum ea, quae a Deo ad hoc facta sunt ut essent et permanerent, recipere non possunt». Si noti l'affermazione eriugeniana, che segue la lunga citazione origeniana, *PP V*, p. 101 (931A): «Itaque quod Ambrosius in ambiguo reliquerat, Origenes declarat». Il greco, pertanto, rivela come del tutto chiaro, evidente, razionalmente incontrovertibile, ciò che il latino complica e rende ambiguo. *Princ.* è citato nell'edizione ORIGÈNE, *Traité des Principes*, éd. par H. Crouzel, M. Simonetti, 5 voll., Cerf, Paris 1978–1984 (Sources Chrétiennes 252–253; 268–269; 312); verranno indicati numero di libro, capitolo e paragrafo.

11. Cfr. ORIGÈNE, *CmRm* III, 7, 956B.

12. Cfr. G. LETTIERI, *Dies una. L'allegoria di «coelum et terra in Principio» ricapitolazione del sistema mistico-speculativo di Origene*, «Adamantius» 23 (2017), pp. 36–76.

13. Cfr. ORIGÈNE, *Princ.* I, 7, 1; II, 9, 1; II, 9, 6; III, 6, 1.

- l'immagine è il possesso di una « scintilla »¹⁴ « incorruptibilis et aeterna »¹⁵, quindi di una natura teomorfa inalienabile¹⁶.
- 2) Origene afferma, pertanto, un rapporto inseparabile tra la generazione eterna del *Logos* e la creazione eterna degli intelletti, immanenti nell'eterno pensiero creativo del Figlio, donde la dottrina della creazione delle *causae primordiales* in Dio come intime al *Logos*, sicché il Figlio può essere definito, in relazione alle *rationes* delle creature in lui immanenti, Sapienza creata¹⁷.
 - 3) L'ordine gerarchicamente diversificato delle creature, quindi la stessa seconda creazione della realtà materiale vengono fatti

14. Cfr. *ivi*, I, 1, 5.

15. Inequivocabile questo radicalissimo brano origeniano, rimasto intatto persino nella traduzione di Rufino, spesso intento ad attenuare o nascondere gli aspetti più eversivi del suo maestro: « Non solum autem, sed quoniam ipsa Patris et Filii et Spiritus Sancti natura, cuius solius intellectualis lucis universa creatura participium trahit, incorrupta est et aeterna, valde et consequens et necessarium est etiam omnem substantiam, quae aeternae illius naturae participium trahit, perdurare etiam ipsam semper et incorruptibilem et aeternam, ut divinae bonitatis aeternitas etiam in eo intellegatur, dum aeterni sunt et hi, qui eius beneficia consequuntur » (ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 9); si insiste, quindi, sull'inalienabilità della partecipazione della mente alla Luce divina, alla cui perfetta fruizione può sempre riconvertirsi: « mens semper habet in se semina quaedam reparandi ac revocandi melioris intellectus » (*ivi*, IV, 4, 9).

16. Cfr. ORIGENES, *Princ.* I, 1, 5–6; e IV, 4, 10, ultimo capitolo dell'opera, ove viene ribadita con nettezza l'inalienabilità o indeclinabilità dell'uomo ad immagine di Dio, (eternamente) radicato nel Figlio/Immagine, cui è empio attribuire qualsiasi caduta.

17. Cfr. *ivi*, I, 4, 5; I, 2, 10 (sull'eternità della creazione); e I, 2, 2–3: « In hac ipsa ergo Sapientiae subsistentia quia omnis virtus ac deformatio futurae inerat creaturae, vel eorum quae principaliter existunt vel eorum quae accidunt consequenter, virtute praesentiae praeformata atque disposita: pro his ipsis, quae in ipsa Sapientia velut descriptae ac praefiguratae fuerant, creaturis se ipsam per Salomonem dicit creatam esse Sapientia "initium viarum" Dei (cfr. Prov. 8, 22–24), continens scilicet in semet ipsa universae creaturae vel initia vel rationes vel species. Quali autem modo intelleximus Sapientiam "initium viarum" Dei esse, et quomodo creata esse dicitur, species scilicet in se et rationes totius praeformans et continens creaturae: hoc modo etiam Verbum Dei eam esse intellegendum est per hoc, quod ipsa ceteris omnibus, id est universae creaturae, mysteriorum et arcanorum rationem, quae utique intra Dei Sapientiam continentur, aperiat; et per hoc Verbum dicitur, quia sit tamquam arcanorum mentis interpretis ». Cfr., infine, la testimonianza di HIERONYMUS, *Epistula* 124, 14: « Omnes rationabiles naturas, id est Patrem et Filium at Spiritum Sanctum, angelos, potestates, dominationes, ceterasque virtutes, ipsum quoque hominem secundum animae dignitatem, unius esse substantiae [. . .]. Ex quo concluditur Deum et haec quodam modo unius esse substantiae ». Cfr. ORIGENES, *Princ.* III, 5, 4; e soprattutto IV, 4, 9.

dipendere da una *diversitas* sopravvenuta¹⁸, dipendente dalle diverse scelte delle libertà degli intelletti preesistenti, pure in origine tutti perfetti, identici per dignità e partecipazione alla divinità. Questa *diversitas* è comunque destinata ad essere escatologicamente tolta e riassorbita nel riattungimento escatologico della primordiale, perfetta unità della totalità della creazione nel Figlio, « Ubi omnia unum sunt iam non erit diversitas »¹⁹.

- 4) Ne deriva la dottrina della doppia creazione dell'uomo²⁰ e del carattere sopravvenuto, non originario, quindi soltanto provvisorio ed escatologicamente tolto, della corporeità e della differenza sessuale²¹. Mentre la prima creazione, quella del-

18. Cfr. ivi, II, 3, 3; II, 9, 2-7.

19. Ivi, III, 6, 4: « Cum vero res ad illud coeperint festinare, "ut sint omnes unum", sicut est "Pater cum Filio unum", consequenter intellegi datur quod, ubi omnes unum sunt, iam diversitas non erit »; cfr. I, 6, 2; I, 6, 4; II, 9, 2; II, 9, 6. Ovviamente, non si deve intendere questa soppressione della *diversitas* come soppressione panteistica della differenza tra Dio e creatura, né tra le persone trinitarie, né tra le singolarità dei molteplici intelletti creati, bensì come molteplice fruizione personale di una piena identità mistico-intellettuale, quindi come superamento della differenza peccaminosa tra le creature e Dio, così come della differenza tra i diversi ordini di perfezione e beatitudine delle creature.

20. Scrive Origene « de natura animae », che « pars eius melior illa dicitur, quae "ad imaginem" Dei et "similitudinem" facta est, alia autem pars ea, quae postmodum per liberi arbitrii lapsum contra naturam primae conditionis et puritatis adsumpta est, quae utique pars utpote amica et cara materiae corporalis "cum infidelium" sorte multatur » (cfr. *Princ.* II, 10, 7). Cfr. III, 6, 1.

21. Sull'incorporeità protologica ed escatologica degli intelletti in Origene, cfr. *Princ.* I 7, 1: « Omnes animae atque omnes rationabiles naturae factae sunt vel creatae, sive sanctae illae sint, sive nequam; quae omnes secundum propriam naturam incorporeae sunt, sed et per hoc ipsum, quod incorporeae sunt, nihilominus factae sunt »; cfr. III, 6, 1. Altrove, l'incorporeità assoluta dei *noes* è affermata soltanto zeteticamente: cfr. l'ipotesi avanzata in II 3, 3: « Reliquum est ut status nobis aliquando incorporeus futurus esse credatur [...], ut tunc etiam usus corporum cesset »; cfr. II, 2, 1; I, 6, 2; I, 7, 5; il limpido III, 6, 5-6: « In hunc ergo statum [puramente spirituale] omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, ut unum sint, et cum Deus fuerit "omnia in omnibus" »; II, 1, 4: « mundi diversitas sine corporibus subsistere non potest »: il superamento escatologico della realtà mondana (creazione seconda frutto di caduta, per Origene), coincidente con il superamento di qualsiasi *diversitas*, dovrebbe quindi coincidere con il superamento divisivo della corporeità; infatti, escatologicamente, « ubi omnia unum sunt iam non erit diversitas » (III, 6, 4). Più problematico I, 6, 4, ove pare prevalere, quasi certamente a causa della 'traduzione' rufiniana, l'ipotesi della natura eterea dei persistenti corpi escatologici; d'altra parte, in II, 3, 7 e 9, prevale nettamente l'interpretazione

l'uomo-ad-immagine, è interpretata come sovratemporale (protologico/escatologica) immanenza edenica degli intelletti nel *Logos*²², la seconda creazione — quella dell'uomo e del mondo materiali, culminante nelle stesse gerarchie celesti —, seppure definita « caduta ($\chi\alpha\tau\alpha\beta\omicron\lambda\acute{\eta}$) », non è comunque interpretata come sinistro luogo di anticipata vendetta penale (alla quale soltanto gli eletti sono sottratti), ma come spazio di prova medicinale e provvidenziale scuola di educazione e progresso dell'intera umanità, capace di educare il desiderio

che considera come soltanto penultimo lo stato etereo dei corpi escatologicamente progredienti fino alla perfezione assolutamente incorporea dell'apocatastasi; IV, 4, 8 (ove tornano le due ipotesi alternative della natura eterea dei corpi escatologici e quella della loro assoluta incorporeità); II, 2, 1-2, ove l'affermazione che soltanto Dio è assolutamente incorporeo coesiste con quella della materialità progrediente e sempre più smaterializzata delle intelligenze, la cui irriducibile 'corporeità' è comunque interpretabile come determinazione / contingenza / dipendenza ontologica della creatura derivata. Fondamentale il passo del *Princ.*, attenuato / censurato nella traduzione di Rufino, ma trasmessoci da HIERONYMUS, *Epist.* 124, 9, nel quale si afferma con nettezza la tesi dell'incorporeità originaria e finale degli intelletti creati assimilati a Dio: « Illud quoque, quod ab eodem apostolo dicitur: "omnis creatura liberabitur a seruitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum dei", sic intellegimus, ut primam creaturam rationabilium et incorporalium esse dicamus, quae nunc seruiat corruptioni, eo quod sit vestita corporibus et, ubicumque corpora fuerint, statim corruptio subsequatur; postea autem liberabitur de seruitute corruptionis, quando receperit gloriam filii dei et Deus fuerit "omnia in omnibus". Ut autem incorporeum finem omnium rerum esse credamus, illa nos saluatoris oratio provocat, in qua ait: "ut, quomodo ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint" ». Cfr. in 124, 4, la tesi dell'escatologica risoluzione delle sostanze corporee: *Corporales quoque substantias penitus dilapsuras*. Netta è l'affermazione dell'incorporeità originaria ed escatologica dell'uomo nelle citazioni origeniane in 124, 5; e nella ricapitolazione della questione all'inizio di 124,10; cfr. anche la citazione origeniana riportata all'inizio di 124, 14. Per un'analisi sistematica di questa radicale prospettiva origeniana, confermata soprattutto da inequivoche affermazioni di ORIGENES, *Commentarius in Iohannem* (qui non chiamato in causa, perché ignoto a Eriugena), cfr. G. LETTIERI, *It doesn't matter. Le metamorfosi della materia nel cristianesimo antico e nei dualismi teologici*, in D. GIOVANNOZZI, M. VENEZIANI (a cura di), *Materia. XIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Olschki, Firenze 2011, pp. 75-173, in particolare, pp. 136-146, sull'incorporeità assoluta degli intelletti nell'apocatastasi; e pp. 141-142, nn. 297-300, sulla provvisorietà dei corpi eteri. Sulla natura secondaria del corpo materiale dell'uomo, allegoricamente indicato dai perizomi con i quali Adamo ed Eva si ricoprono dopo il peccato, cfr. ERIUGENA, *PP II*, p. 79 (583B-D).

22. Cfr. G. LETTIERI, *Origene e l'incarnazione eterna di Cristo. L'Eden spirituale come immanenza dell'uomo nel Logos*, in I. SANNA (a cura di), *Gesù Cristo speranza del mondo*, Mursia-Pontificia Università Lateranense, Roma 2000, pp. 307-322.

di ogni singolo intelletto al *taedium* per il sensibile nel quale è imprigionato, liberandolo al protendersi amoroso verso la trascendenza intellegibile di Dio²³.

- 5) Emerge in Origene la tesi della riduzione della corporeità corruttibile al suo principio formale logico, all'incorruttibile « *insita ratio* »²⁴, che Eriugena definirà « *occulta corporis ratio* ». Ne consegue che l'ipotesi origeniana dei corpi escatologici come eterei è soltanto “penultima”, provvisoria, relativa, tolta nell'affermazione del *transitus* assoluto di qualsiasi corporeità nella sua pura radice ideale. Infatti, soltanto in una creatura del tutto spiritualizzata e perfettamente riunificata — cioè tornata ad essere pura sostanza (proto)logica nella quale la corporeità esiste soltanto come principio latente, potenziale e disattivato — Dio può davvero essere tutto in tutto²⁵. Sicché, quando

23. Cfr. ORIGENES, *Princ.* I 6, 3; II 10, 6; cfr. la lunga serie di citazioni origeniane in HIERONYMUS, *Epist.* 124, 4. Tutta origeniana è pertanto l'interpretazione eriugeniana della creazione materiale, quindi delle *vicissitudines rerum per loca et tempora*, come dispiegamento di una provvidenziale economia divina di *eruditio* medicinale, finalizzata alla *reuocatio* dell'intera natura creaturale in Dio, ERIUGENA, *PP V*, p. 139 (959B): « *Eo enim modo spiritualis medicinae imaginem suam Deus voluit et in se ipsam et ad se ipsum revocare, ut rerum mutabilium taedio fatigata et exercitata immutabilium aeternorumque stabilitatem contemplari desideraret ardentique verorum incommutabiles species appeteret, in quarum absque ulla varietate pulchritudine quiesceret* ». Cfr. *PP V*, pp. 138–139 (959A–B).

24. Cfr. ORIGENES, *Princ.* II, 10, 3: nei corpi è presente un'« *insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem, quamvis emortua fuerint corpora et corrupta atque dispersa, verbo tamen dei ratio illa ipsa, quae semper in substantia corporis salva est* »; cfr., inoltre, *ivi*, II 10, 2 e IV 4, 7, ove viene lungamente presentata la tesi della riduzione della corporeità a complesso di qualità: « *Quidam ergo altius de his volentes inquirere, ausi sunt dicere nihil aliud esse naturam corpoream quam qualitates. Si enim duritia et mollities, calidum et frigidum, humidum et aridum qualitas est, his autem vel ceteris huiusmodi amputatis nihil aliud intellegitur subiaccere, videbuntur qualitates esse omnia* ». Sulla riduzione della corporeità alla sua *insita ratio*, tesi ampiamente approfondita da Gregorio di Nissa, cfr. M. NALDINI, *Gregorio Nisseno e Giovanni Scoto Eriugena. Note sull'idea di creazione e sull'antropologia*, « *Studi Medievali* » 20 (1979), pp. 501–533, in part. pp. 515–517; LETTIERI, *It doesn't matter*, in particolare, su Origene, pp. 142–143, n. 303; e su Gregorio: pp. 147–152. Sulla prospettiva radicalmente idealista di Eriugena, cfr. D. MORAN, *Jean Scot Érigène, la connaissance de soi et la tradition idéaliste*, « *Les Études Philosophiques* » 104/1 (2013) = *Érigène*, pp. 29–56, in particolare, pp. 52–53; e, più in generale, *Id.*, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

25. Si legga questo straordinario e radicalissimo brano origeniano, ove a) è affermata la totale trasfigurazione spirituale della corporeità nella gloriosa condizione

Eriugena chiama in causa la tesi della riduzione della materia ad « *accidentium compositio* », in realtà sta recependo una tesi origeniana (che verrà affinata e rilanciata da Gregorio di Nissa), che appunto interpreta platonicamente la materia come complesso di qualità accidentali, il cui sostrato sostanziale non può che essere immateriale²⁶.

- 6) L'ontologia e la soteriologia origeniane sono imperniate sulla dottrina delle molteplici *epinoiai* del *Logos*, cioè delle sue diverse denominazioni, corrispondenti alle diverse modalità di condizione e azione (contemplativa del Padre, in quanto *Sophia*; creatrice e redentrice delle creature, in quanto *Logos*), quindi di apparizione teofanica, adeguata al diverso grado di perfezione/merito delle creature. Il Figlio è, pertanto, la teofania assoluta, che si adegua al progresso spirituale delle creature, provocandolo e perfezionandolo²⁷. Ha un'origine origeniana, pertanto,

spirituale, che interpreto come riduzione al suo principio puramente logico d'individuazione materiale (« *insita ratio ea, quae substantiam continet corporalem* »: ORIGENES, *Princ.* II, 10, 3); e b) il divenire dell'intera creazione « *unum* », nel quale Dio stesso sarà « *omnia in omnibus* » (1 Cor 15, 28): « *In hunc ergo statum [quello della gloria del corpo spirituale] omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur, ut "unum" sint, et cum Deus fuerit "omnia in omnibus". Quod tamen non ad subitum fieri sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis et velociore cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius: et sic per multos et innumeros ordines proficientium et Deo se ex inimicis reconcilantium pervenitur usque ad "novissimum inimicum", qui dicitur "mors", ut etiam ipse "destruatur", ne ultra sit inimicus. Cum ergo restituae fuerint omnes rationabiles animae in huiuscemodi statum, tunc etiam natura huius corporis nostri in "spiritalis corporis" gloriam perducetur* » (ivi, III, 6, 6).

26. Per questo, i filosofi « *nomen materiae, id est quod principaliter materiam significat, inter principia statuere non potuerunt. Neque enim cum materiam subiciunt omni corpori per omnia convertibilem substantiam vel commutabilem vel divisibilem, extra qualitates eam secundum proprietatem suam subiciunt [...]. Quae omnia documento sunt quod substantia corporalis permutabilis sit et ex omni in omnem deveniat qualitatem* » (ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 6). « *Haec tamen materia quamvis, ut supra diximus, secundum suam propriam rationem sine qualitatibus sit, numquam tamen subsistere extra qualitates invenitur* » (ivi, II, 1, 4).

27. Cfr. ORIGENES, *Princ.* I 2,1-13; in particolare, I 2, 1: è possibile riferirsi al Figlio « *multis et diversis nominibus* », eppure egli « *unus atque idem est* »; I 2,8; e la parafrasi di passi origeniani dal I libro del *Princ.* proposta da HIERONYMUS, *Epist.* 124, 2: « *Apud nos autem, qui dei omnipotentis non possumus recipere veritatem, imaginariam veritatem videri, ut maiestas ac magnitudo maioris quodam modo circumscripta sentiatur in filio;*

la dottrina gregoriana, quindi dionisiana delle teofanie, che, adattandosi al grado di merito e perfezione delle intelligenze, le visitano per muoverle verso attingimenti ulteriori.

- 7) Del tutto centrale in Origene sono l'apologia del libero arbitrio²⁸, quindi il rifiuto della dottrina (che sarà agostiniana!) dell'elezione "arbitraria" e incondizionata, cioè indebita e irresistibile di Dio, che sarebbe al tempo stesso irrazionale, violenta e ingiusta, proprio perché discriminatoria e coattiva. Ne consegue il netto rifiuto della dottrina della predestinazione dualistica gnostica, cui è contrapposta l'interpretazione universalistica del meritorio passaggio della creatura libera dai *vasa irae* ai *vasa misericordiae*²⁹. Pertanto, l'elezione di Dio è universale, manifestando l'assoluta, indivisa unicità della sua volontà, come il *PP* affermerà sistematizzando quello che già il *De Praedestinatione* eriugeniano aveva, proprio a partire da Origene, dimostrato. Certo, la libertà creaturale detiene sia il potere di recezione dell'azione universalmente attrattiva della grazia, sia il potere di alienazione da essa. La libertà delle creature intellettuali sceglie, allora, di dispiegare in altro il suo desiderio amoroso, ma questo è comunque sempre naturalmente abitato, quindi redentivamente sollecitato dal Verbo (che « si fa tutto a tutti »), per provocarne e accompagnarne la conversione. Origenianamente, la grazia, allora, è prima di tutto il dono universale e inalienabile dell'immagine divina, che prima o poi consentirà ad ogni creatura di riscoprire il suo profondo, dominante desiderio teomorfo.
- 8) In generale, all'interno di un allegorismo sfrenato e ontologicamente dispiegato come legge del sempre ulteriore progresso intellettuale, risulta evidente in Origene un sistematico allegorismo e antimillennarismo³⁰, che determina a) il disprezzo per la 'sciocca' interpretazione letteralista dei racconti dell'Eden, quindi per la restituzione di un'identità materia-

Deum Patrem esse lumen incomprehensibile; christum conlatione Patris splendorem esse perparvum, qui apud nos pro inbecillitate nostra magnus esse videatur ».

28. Cfr. il vero e proprio trattato sul libero arbitrio in ORIGENES, *Princ.* III 1, 1-24.

29. Cfr. *ivi*, II 9, 8; soprattutto III 6, 6.

30. Cfr. *ivi*, II, 11, 2-3.

le e sessuata del protoplasto, e b) il rifiuto di interpretazioni materialistiche della beatitudine escatologica³¹.

- 9) Analogamente, è respinta con sdegno la tradizionale dottrina apocalittica della punizione eterna delle anime e dei corpi dei dannati: le pene infernali sono allegorizzate in (comunque provvisorie!) sofferenze puramente interiori, in rimorso per il peccato iscritto nella memoria, in intimo dolore colpevole (e per questo già meritorio!) per l'alienazione dalla pienezza³².
- 10) Se la pena del peccato è il rimorso interiore che deriva dall'alienazione da Dio, emerge persino nel dolore colpevole l'universalità del desiderio di Dio, che non può rimanere per sempre frustrato o inappagato, se non introducendo un'irrazionale e scandalosa scissione all'interno dell'ordine assolutamente buono della creazione³³. Ne consegue l'affermazione della conversione ultima e perfetta del diavolo e di tutti gli empi, quindi la loro assoluta reintegrazione nel corpo mistico divino, interpretata come distruzione della morte/male e non come distruzione della loro sostanza personale, oltre che come superamento di qualsiasi differenza gerarchica nel grado di perfezione e beatitudine escatologica³⁴. Il male, pertanto,

31. Cfr. *ivi*, II, II, 2; IV, 3, 1-4.

32. Cfr. *ivi*, II, IO, 4-6; HIERONYMUS, *Epist.* 124, 7.

33. Cfr. ORIGENES, *Princ.* II, II, 4: « Quod desiderium, quem amorem sine dubio a Deo nobis insitum credimus; et sicut oculus naturaliter lucem requirit et visum, et corpus nostrum escas et potum desiderat per naturam: ita mens nostra sciendae veritatis dei et rerum causas noscendi proprium ac naturale desiderium gerit. Accepimus autem a Deo istud desiderium non ad hoc, ut nec debeat umquam nec possit expleri; alioquin frustra a conditore Deo menti nostrae videbitur "amor veritatis" insertus, si numquam desiderii compos efficitur »; cfr. IV, 4, 10; rimando alla celebre *Omelia sui Numeri* 17, 4.

34. *Ivi*, III, 5, 7: « Perfecta universae creaturae restitutio [...] salus et reparatio perditorum ». Sulla redenzione escatologica del Diavolo/Morte, quindi sulla redenzione apocatastatica di tutte le nature create, capitale per la sua influenza su Eriugena questo testo di *ivi*, 6, 3 (brano citato nel *PP*) e 5-6; in particolare: « Propterea namque etiam "novissimus inimicus", qui "mors" appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diversum sit, ubi non est inimicus. Destrui sane "novissimus inimicus" ita intellegendus est, non ut substantia eius quae a Deo facta est pereat, sed ut propositum et voluntas inimica, quae non a Deo sed ab ipso processit, intereat. "Destruetur" ergo, non ut non sit, sed ut "inimicus" et "mors" non sit. "Nihil" enim omnipotenti "impossibile est", nec insanabile est aliquid factori suo; propterea enim fecit omnia, ut essent; et ea, quae facta sunt, ut essent, non esse non possunt. Propter quod immutationem quidem varietatemque recipient, ita

non può minare il bene della creazione in eterno: proprio in quanto nichilistico principio antidivino, è predestinato ad essere annientato. Anzi, per Origene, come per Eriugena, Dio non può conoscerlo eternamente e veramente³⁵, tanto meno volerlo per sempre immanente nella sua creazione.

- II) Origene interpreta la *theosis* come compiuto ritorno dell'universale natura umana nell'eterna perfezione del *Logos*, attingendo quell'ormai indivisibile intimità mistica che l'uomo Gesù ha, sin in *Principio*, liberamente attinto ed esemplarmente anticipato, divenendo ferro umano arroventato d'amore, quindi fuso nel fuoco della divinità del Verbo³⁶. Grazie alla salvifica mediazione del Figlio, la totalità della natura umana sarà essa stessa restituita come pura, identica immagine logica e teoretica del Verbo³⁷. Nella ricapitolazione/apocatastasi di tutta la natura intellettuale³⁸, il desiderio libero di ogni creatura tornerà ad attingere l'intimità misti-

ut pro meritis vel in meliore vel in deteriore habeantur statu; substantialem vero interitum ea, quae a Deo ad hoc facta sunt, ut essent et permanerent, recipere non possunt» (cfr. ivi, III, 6, 5). Questo testo ricorre nella lunga citazione di *Princ.* che è presente in ERIUGENA, *PP* II, p. 98, 929a–100, 930d, riportata *supra*, nota 10.

35. Cfr. ERIUGENA, *PP* II, p. 94 (594B–C) e II, p. 97 (596A–B). Sull'affermazione paradossale dell'assenza dalla prescienza di Dio del male, indegno della scienza divina, cfr. ORIGENES, *CmRom* VII, 5, 1123b.

36. Cfr. ORIGENES, *Princ.* II, 6, 5–6; IV, 4, 4–5. Sull'analogia origeniana del ferro, che nel fuoco viene arroventato e liquefatto, trasmutandosi esso stesso in fuoco, cfr. ERIUGENA, *PP* V, p. 28 (879B) (tornerò su questo brano). Cfr. inoltre ivi, I, p. 16 (451A–B); I, pp. 100–101 (515B–C), ove è riportata una citazione di Massimo il Confessore, nella quale è riproposta l'immagine origeniana. Su Cristo come fuoco teofanico nel quale il tutto sarà riconciliato, cfr. É. A. JEAUNEAU, *La métaphysique du feu*, in Id., *Études Origéniennes, Études Augustiniennes*, Paris 1987, pp. 297–319, in particolare, p. 318.

37. Cfr. ERIUGENA, *PP* IV, pp. 132–133 (835A): la visione escatologica avverrà « solo mentis contuitu, ultra omnem sensum corruptibilem, ultra omnem locum et omne tempus, in rationibus suis ». Sull'ascesa eriugeniana alla sommità di Dio come (origeniana, aggiungere!) ascesa al Padre nel Figlio, cfr. H. A. – M. MOONEY, *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 178–181.

38. Cfr. la citazione origeniana riportata in HIERONYMUS, *Epist.* 124, 7: « cumque in tantum profecerimus, ut nequaquam carnes et corpora, forsitan ne animae quidem fuerimus, sed mens et sensus ad perfectum ueniens nulloque perturbationum nubilo caligatus, intuebitur rationabiles intellegibilesque substantias facie ad faciem ».

ca della Sapienza³⁹, che si inabissa nell'unione estatica con il Padre/Uno, del tutto semplice e trascendente⁴⁰: platonicamente interpretato, l'escatologico « Deus erit omnia in omnibus » (1 Cor 15, 28) viene ad indicare il riattungimento della scaturigine del Principio.

- 12) Principio ricapitolativo del sistema teologico origeniano è la perfetta coincidenza tra principio e fine, quindi tra universale perfezione della natura creata e universale perfezione della natura redenta.

Tenendo presenti queste schematiche ricapitolazioni del sistema teologico origeniano, diviene possibile passare ad approfondire l'analisi di alcuni assunti strutturalmente origeniani del *PP*.

2. La natura creante creata: la creazione eterna dell'“uomo ad immagine” nel Verbo

Comune a Eriugena e Origene è l'esigenza davvero radicale di collocare nell'eterna generazione del *Logos* l'autentica, originaria realtà della creazione assolutamente immateriale dell'“uomo ad immagine” (che ricapitola la totalità dei *logoi* creati nel *Logos* divino). Certo, tra le autorità patristiche, l'origeniana è stata quella che con più audacia ha affermato la natura relativamente divina della creatura, persino la sua partecipazione alla natura intellettuale,

39. Cfr. ORIGENES, *Princ.* III, 6, 1-3; e III, 5, 4: « Finis et consummatio sanctorum erit in his quae non videntur et aeterna sunt ». Cfr. ERIUGENA, *PP* V, p. 22 (874B): « Tota siquidem humana natura in solum intellectum refundetur, ut nil in ea remaneat praeter illum solum intellectum, quo creatorem suum contemplabitur ». Sicché, la quinta, culminante tappa del *reditus* sarà la piena riassunzione in Dio della natura creata, ritornata alla sua pura identità intellettuale: « Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aer movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus » (ivi, V, p. 24 [876B]). Ove, sul pieno riassorbimento nell'intelletto del corpo, ricapitolato nel suo razionale principio formale, nuovamente Eriugena dichiara di seguire l'origenismo di Gregorio di Nissa, Ambrogio, Massimo il Confessore, contro il pur autorevolissimo parere di Agostino: cfr. ivi, V, pp. 24-28 (876C-879B).

40. ORIGENES, *Princ.* I, 1, 6: « Deus [est] intellectualis natura simplex, nihil omnino in se adiunctionis admittens; uti ne maius aliquid et inferius in se habere credatur, sed ut sit ex omni parte Monas, et ut ita dicam Henas, et Mens ac Fons, ex quo initium totius intellectualis naturae vel mentis est ».

all'eterna sostanza di Dio stesso, attinta grazie all'intima, eterna relazione che radica i *logoi* creati nel *Logos* creatore⁴¹. Iperorigeniana, pertanto, risulta l'affermazione di Eriugena: « Non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum »⁴². La totalità delle intelligenze, l'«uomo ad immagine» è eternamente creato nell'intimo del Verbo, eternamente generato dal Padre⁴³; infatti, se la nozione di creazione è contraddittoria alla nozione di coeternità, non è affatto logicamente ripugnante nei confronti del riconoscimento di un'eterna dipendenza ontologica della creatura dal Creatore trinitario⁴⁴. Pertanto, essendo il Figlio l'ipostasi trinitaria nella quale Creatore e creatura divengono mimeticamente tutt'uno, il Figlio può essere definito come « il creante creato ». Propongo, insomma, di riportare alla dottrina origeniana

41. Su queste arditissime affermazione di Origene, cfr. *supra*, note 15–17.

42. Cfr. ERIUGENA, *PP* III, p. 85 (678C).

43. Cfr. *ivi*, II (556B–561C).

44. Cfr. *ivi*, II (561C–562B). Pure appoggiandosi tatticamente all'autorità di Agostino, di cui forza un passo di *De civitate Dei* XII, 16, quando Eriugena proclama l'« aeternitatem creaturarum » (cfr. *ivi*, V, p. 69 [908C]), ripropone fedelmente la diffusa argomentazione di ORIGENES, *Princ.* I, 2, 10: « Quemadmodum Pater non potest esse quis, si Filius non sit, neque dominus esse quis potest sine possessione vel servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exercent potentatum; et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est [...]. Et quomodo non videtur absurdum, ut cum non haberet aliquid ex his Deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quendam in hoc venerit ut haberet? Quodsi numquam est quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur, et semper habuerit in quibus exercuerit potentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata ». Ed ecco il corrispondente brano eriugeniano: *PP* V, p. 69 (908C–909A): « Asseruerò quod firmissime scio, Deum uidelicet et semper creatorem et dominum creaturae fuisse, ac per hoc et semper creaturam seruientem substitutam non defuisse — nam si semper seruiens creatura non fuit, sequitur neque creatorem neque creaturae semper dominatorem exitisse; at uero quia et semper creator et dominus erat, necessario sequitur semper creaturam seruientem creatam substituisse; non enim accidens creatori omnium est creasse quae creauit, sed sola perpetuitate superascendit et praecellit quae creauit. Incunctanter siquidem intelligo semper et creaturam et creatorem eius, et dominum et seruientem sibi inseparabiliter fuisse. Non quod creatura creatori uel seruiens domino coaeterna sit. Creator siquidem creaturam et dominus seruientem aeternitate praecedat, non tempore, ea ratione qua creator et dominus principium creaturae et seruientis est ».

dell'eterna "incarnazione" logica del *Logos* nei *logoi*⁴⁵ l'enigmatica definizione eriugeniana della « natura creata creans », che corrisponde alla seconda « species » nella quale si articola la « diuisio naturae »⁴⁶, ove « natura » è l'unica realtà di Dio in cui è tutto ciò che è. Tutte le realtà sono *simul* eterne e create nell'intimità del Figlio — « uniuersitas conditae naturae in Verbo et aeternam simul et factam »⁴⁷ —, in quanto in esse eternamente si manifesta, proce-

45. Rimando, in proposito, a G. LETTIERI, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel "Commento a Giovanni"*, in E. PRINZIVALLI (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Pazzini, Villa Verucchio 2005, pp. 177–275; e a LETTIERI, *Dies una*.

46. Cfr. ERIUGENA, *PP I*, p. 3 (441B): delle quattro « species » nelle quali si articola la « diuisio naturae », la « secunda [est] in eam quae et creatur et creat ». Cfr. *II*, p. 3 (525A).

47. Cfr. *ivi*, *III*, p. 68 (666C); nel marginale (= *III*, p. 68 [666B–C]) si precisa: « Omnia dico uisibilia et inuisibilia, temporalia et aeterna, omnes primordiales causas cum omnibus effectibus suis, quibus ordo saeculorum localiter et temporaliter peragitur et mundus iste uisibilis impletur ». La stessa *peregrinatio* temporale e spaziale di tutte le creature è tolta nelle cause eterne e puramente immateriali che la ricapitolano. Cfr. *ivi*, *III*, p. 41 (646C): « Si ergo ipsum Verbum Dei et omnia facit et in omnibus fit, et hoc ex uerbis praedicti patris Dionysii aliorumque potest approbari, quid mirum si cuncta quae in ipso Verbo intelliguntur subsistere aeterna simul et facta credantur et cognoscantur esse? Quod enim de causa praedicatur, qua ratione non etiam de causatiuis praedicari possunt non inuenio. Omnia igitur quae sunt et aeterna simul et facta non incongrue dicuntur, dum in eis fit ipsa Sapientia, quae ea facit, et causa, in qua et per quam et aeterna et facta sunt, in eis aeterna et facta est ». « Non ergo dubitas omnes omnium causas causarumque omnes effectus in Verbo aeterna esse et facta, nec me aliter docere aestimas » (cfr. *ivi*, *III*, p. 70 [667C]). « In Verbo Dei Unigenito et aeterna simul et facta esse; et neque aeternitatem in eis praecedere facturam, neque facturam praecedere aeternitatem. Siquidem eorum aeternitas facta est, et conditio aeterna in dispensatione Verbi. Nam et cuncta, quae uidentur in ordine saeculorum temporibus et locis per generationem oriri, simul et semel aeternaliter in Verbo Dei facta sunt. Neque enim credendum est tunc inchoasse fieri, quando in mundo sentiuntur oriri. Semper enim fuerunt in Verbo Dei substantialiter, ortusque eorum ratio et occasus in ordine temporum atque locorum per generationem (hoc est per accidentium assumptionem) semper in Verbo Dei erat, in quo quae futura sunt iam facta. Siquidem diuina sapientia circumscribit tempora, et omnia quae in natura rerum temporaliter oriuntur in ipsa praecedunt et subsistunt aeternaliter. Ipsa est enim mensura omnium sine mensura, et numerus sine numero, et pondus (id est ordo) sine pondere. Ipsa est tempus et saeculum, ipsa est praeterita et praesentia et futura. Ideoque a graecis ΕΠΙΚΕΙΝΑ uocatur, quia omnia tempora in se creat et circumscribit, dum super omnia tempora sit, aeternitate sua omnia interualla praecedens, ambiens, concludens » (cfr. *ivi*, *III*, pp. 72–73 [669A–B]).

de, corre lo stesso Verbo o Sapienza di Dio, partecipando del quale tutto esiste. Ma se il Verbo è intelligenza assoluta, la realtà creata può essere eternamente accesa in lui e tornare in lui soltanto in quanto atto intellettuale. Questo significa che soltanto l'“uomo ad immagine” è l'autentica realtà eternamente voluta, amata, creata da Dio e soltanto nell'“uomo ad immagine” il tutto è idealisticamente contenuto, creato ed escatologicamente ricapitolato⁴⁸. Rivelativa, in tal senso, l'interpretazione allegorica della creazione della *dies una* della creazione eterna, quando Dio crea in *Principio* (cioè nel Verbo, come aveva sostenuto Origene, in *Hom Gen I, 1*) « coelum et terra »: questi sono infatti interpretati, origenianamente, come articolazioni della conoscenza divina accesa nelle creature eternamente create nel Principio/Figlio⁴⁹, della cui perfezione le menti partecipano⁵⁰.

48. Cfr. *ivi*, IV, p. 21 (755B): « In homine uniuersam creaturam contineri »; *ivi*, IV, p. 33 (763D): « omnem quidem creaturam uisibilem et inuisibilem in homine fecit, quoniam ipsi uniuersitas conditae naturae inesse intellegitur ». La fine di tutte le cose coincide, pertanto, con il « reditus omnium in hominem » (cfr. *ivi*, IV, p. 48 [774q]).

49. Cfr. in *ivi*, III, pp. 105–106 (692A–693B), l'originale interpretazione di *Gen I, 1*: in « unus tamen idemque dies » (p. 106 [693A]), Dio crea un'unica creatura, « una eademque in rationibus aeternis ueluti in quibusdam tenebris secretissimae sapientiae omnique intellectu remotae facta » (p. 106 [693A–B]); sicché il cielo rappresenta la totalità della creazione intellegibile, svelata alle menti create (angeliche/umane) che la conoscono, mentre la terra tenebrosa è interpretata come l'oscuro abisso dei segreti divini dai quali la luce viene tratta, svelando l'eterna perfezione del creato. Il *Fiat lux* genesiaco è, pertanto, interpretato da Eriugena come originaria/eterna apparizione delle cause primordiali create nel Verbo agli intelletti creati che nel Verbo le contempiono: nel principio, quindi, il Verbo crea in sé l'eterna intelligenza creaturale della realtà assoluta. « “Fiat”, ergo, “lux”, inquit Deus, hoc est, procedant primordiales causae ex incomprehensibilibus naturae suae secretis in formas ac species comprehensibiles intellectibusque contemplantium se manifestas. “Et facta est lux”: Deo uidelicet uolente et dicente, obscuritas primordialium causarum in formas ac species processit apertas » (cfr. *ivi*, III, p. 105 [692C]).

50. Cfr. *ivi*, IV, p. 18 (753C): « Mens uel animus uel intellectus » è « caelestis essentiae particeps »; IV, p. 21 (755C): « diuinae caelestis essentiae particeps ». Sulla ricapitolazione dell'intero creato nell'“uomo ad immagine”, interpretato come totalità degli intelletti creati, cfr. *ivi*, II, pp. 65–68 (574A–575D); in *part.*, cfr. *ivi*, II, p. 65 (574B–C): « ΝΟΥΣ a graecis, a nostris intellectus uel animus uel mens dicitur et substantialiter est, et principalis pars animae esse intellegitur [. . .]. Intelligamus humanos intellectus indesinenter circa Deum uolui, quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt. Praesertim cum diuina eloquia hominem ad imaginem Dei factum perhibeant ».

D'altra parte, è senza dubbio di origine origeniana la netta distinzione eriugeniana tra a) assoluta creazione primordiale del solo "uomo ad immagine", unica realtà degna dell'eterna creazione di Dio stesso; e b) seconda creazione del mondo materiale, connessa con lo scindersi colpevole della *diuersitas* creaturale nei confronti della propria stessa unità divina. Il cosmo sensibile, pertanto, è al tempo stesso a) esplicazione dell'infinita ricchezza delle cause ontologiche create dal Verbo con e nell'"uomo ad immagine" e b) manifestazione di una caduta (ed esito di « caduta » Origene interpretava la seconda creazione)⁵¹.

Nel II libro del *PP*, Eriugena, sforzandosi di armonizzare la dottrina origeniana della preesistenza responsabile di tutti gli intellettuali immateriali (*logoi*) con quella agostiniana del peccato di Adamo responsabile della corruzione dannatrice di tutti gli uomini da lui derivati, afferma:

in ipso generali et uniuersali homine ad imaginem Dei facto omnes homines secundum corpus et animam simul et semel in sola possibilitate conditi sunt et in ipso omnes peccauerunt priusquam in proprias substantias prodirent [. . .]. Illud [il corpo] enim ab uno omnium creatore immediate simul cum rationali anima in caelesti beatitudine substantialiter conditum est; hoc uero corpus corruptibile ac materiale, quod ex limo terrae assumptum est, post peccatum merito peccati ad exercitandam in eo neglegentem animam erga mandatorum custodiam ueluti quadam propria operatione animae et creatum fuisse et cotidie creari affirmare non haesito⁵².

Due, quindi, sono le difficili evidenze avanzate dal *Nutritor*: a) il corpo materiale è in origine "altro", non materialmente determinato, quindi del tutto immaterialmente ricondotto al suo principio logico, in quanto soltanto potenzialmente presente nella fruizione perfetta della *caelestis beatitudo* propria dell'"uomo ad immagine". b) L'"uomo ad immagine" creato nel principio, quindi eternamente pensato/fatto nel Verbo, è l'uomo universale, nel quale tutte le

51. « Come può questo nostro mondo avere parti "lassù" [nel trascendente mondo della Sophia], dal momento che la sua creazione è caduta (οὐ ἡ κτίσις καταβολή ἐστιν;)? [. . .]. E pertanto l'intero mondo (ὅλος οὖν ὁ κόσμος) con tutte le cose che contiene, è in una [condizione di] caduta (ἐν καταβολῇ ἐστιν). Fuori della caduta vengono invece a trovarsi i discepoli veri di Gesù » (*Commento a Giovanni XIX, 149–150*). Cfr. ORIGENES, *Princ.* III, 5, 4.

52. Cfr. ERIUGENA, *PP II*, p. 76 (582A–B).

sostanze o intelligenze (angeliche e umane) sono ricapitolate, al tempo stesso preconosciute, create, amate⁵³. Quest'ultimo tema è lungamente ripreso in *PP IV*, a partire dall'affermazione: « Homo est notio quaedam intellectualis in mente diuina aeternaliter facta »⁵⁴. Conseguentemente:

- a) L'«uomo ad immagine» ricapitola in sé l'intera totalità della creazione sensibile, temporalmente e spazialmente determinata, idealisticamente ricondotta alla *pristina integritas*, quindi alla conoscenza puramente razionale (e proletticamente persino senziente)⁵⁵, che l'uomo deificato ha in sé⁵⁶, sicché: « in

53. Per la definizione di sostanza come determinazione individuata dell'unica natura umana, cfr. *ivi*, V, p. 39 (887A): « Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Verbo Dei constitutas, substantias vero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum proprietates et rationes in ipsis causis distributas et constitutas ». Interpreterei queste sostanze come le individualità immateriali degli intelletti, tutti contenuti nell'unica causa della natura umana. Cfr. *ivi*, V, pp. 40–41 (887C–888A), ove i « uerba Verbi » sono le « incommutabiles rerum rationes in Sapientia Dei factae » (p. 40 [887C]). Penso che questi « uerba » corrispondano ai *logoi* origeniani, cioè ai *noes* creati come eterni pensieri pensanti del Verbo.

54. Cfr. *ivi*, IV, p. 40 (768B); cfr. *ivi*, IV, p. 43 (770B).

55. « Omne quod cognoscitur intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, putas ne in ipso qui intelligit et sentit quodammodo posse creari et effici? » (cfr. *ivi*, IV, p. 35 [765C]). Cfr. *ivi*, IV, pp. 55–57 [778C–780D]; in part. IV, p. 55 (779B): « Quemadmodum intellectus omnium, quae Pater fecit in suo Verbo Vnigenito, essentia eorum est et cunctorum quae circa eam naturaliter intelliguntur, ita cognitio omnium, quae Patris Verbum in humana anima creauit, essentia est eorum omniumque quae circa eam naturaliter dinoscuntur. Et quemadmodum diuinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in diuino intellectu omnia causaliter, in humana uero cognitione effectualiter subsistant ». La specificità della conoscenza umana è, quindi, la conoscenza del tutto negli effetti determinati dagli accidenti, senza potere penetrare la totalità dell'essenza profonda delle cose, conosciuta/creata dal Verbo divino.

56. *Ivi*, IV, p. 41 (769B–C): « Creata est igitur in eo [nell'uomo ad immagine] irrationabilitas, et omnes species, omnisque differentia, et proprietates ipsius irrationabilitatis, et omnia quae circa eam naturaliter cognoscuntur, quoniam horum omnium et similium notitia in ipso condita est. "Similium" autem dixi, propter illa quae extra animalia natura rerum continet, ut sunt mundi elementa, herbarum quoque lignorumque genera, et species, quantitates et qualitates, caeteraque per innumerabiles differentias multiplicata. Quorum omnium uera cognitio humanae naturae insita est, quamuis adhuc inesse ei lateat se ipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his quae in se condita sunt, diuino lumine ambita et in Deum conuersa, in quo omnia perspicue contemplantur ».

homine omnis creatura substantialiter creata est»⁵⁷. Questo significa che la realtà sensibile è posta e diviene unicamente a partire dalla mente dell'uomo che la pensa, la origina (tramite la scelta "alienata" della sua libertà), per poi riconvertirla nella sua pura idealità⁵⁸. Essendo immagine di Dio, l'uomo "essenziale" conosce e ricapitola in sé, nella logica contemplazione delle sue cause eterne, l'intera creazione sensibile⁵⁹. Eppure, ancora origenianamente⁶⁰, Eriugena arriva ad affermare che

57. Cfr. *ivi*, IV, p. 45 (772A). Nell'eternità di Dio, l'Adamo prelapsario coincide perfettamente con l'escatologico Adamo apocatasttico, nel quale, grazie alla mediazione redentiva di Cristo nuovo Adamo, tutte le creature intellettuali tornano, origenianamente, ad essere *unum* in Dio. Nell'uomo creato e "ricreato" ad immagine, è pertanto ricapitolata l'intera creazione: « Inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus ueluti diuersis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas atque adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis Scripturis omnis creatura nominari solet [...] [Se Adamo non avesse peccato], sensibilis natura ab intelligibili in eo non discreparetur, totus enim esset intellectus creatori suo semper et immutabiliter adhaerens et nullo modo a primordialibus suis causis in quibus conditus est recederet; omnisque creatura quae in eo condita est nullam diuisionem in eo pateretur. Sed quoniam primus homo in tali felicitate permanere neglexerat et ab ea superbiendo cecidit et in infinitas partitiones uarietatesque naturae humanae unitas dispersa est, diuina clementia nouum hominem, in quo ipsa natura quae in ueteri homine dispersita est ad pristinam unitatem reuocaretur, in mundo nasci constituit » (II, p. 17 [536A–C]).

58. « In humana siquidem natura nil subsistit quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est » (cfr. *ivi*, IV, p. 28 [878D]).

59. Il tutto è tolto nell'uomo immagine, protologico ed escatologico, che, eternamente creato dal Figlio e nel Figlio, si toglie nel Dio trinitario. Cfr. *ivi*, IV, p. 55 (778D–779B): « Vt enim sapientia creatrix (quod est Verbum Dei) omnia quae in ea facta sunt, priusquam fierent, uidit, ipsaque uisio eorum quae priusquam fierent uisa sunt uera et incommutabilis aeternaque essentia est, ita creata sapientia (quae est humana natura) omnia quae in se facta sunt, priusquam fierent, cognouit, ipsaque cognitio eorum quae priusquam fierent cognita sunt uera essentia et inconcussa est. Proinde ipsa notitia sapientiae creatricis prima causalisque totius creaturae essentia recte intelligitur esse, cognitio uero creatae sapientiae secunda essentia et superioris notitiae effectus subsistit [...] ». Idealisticamente, il tutto è nella Mente/mente che lo pone, pensandolo, dispiegandolo, riconducendolo a sé. Cfr., ancora, *ivi*, IV, p. 59 (782B): « Porro si caelestis essentiae conditionis, lucis uocabulo significatae, homo particeps est, quis rerum naturas recte intuentium non consequenter inspiciat omnia quae post lucis constitutionem narrantur in homine creata esse, non solum secundum eorum cognitionem, uerum etiam secundum res ipsas ».

60. In ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 3, gli angeli vengono chiaramente indicati come intelligenze del tutto identiche all'uomo ad immagine promordiale ed escatologi-

persino le nature invisibili e angeliche furono create « in solo homine », cioè nell'assoluta, unitaria, originaria perfezione dell'« uomo ad immagine », nel quale il tutto è presente come assolutamente divinizzato⁶¹; in effetti, l'« uomo ad immagine » e l'angelo divinizzato, del tutto sottratto allo spazio/tempo, sono l'identica natura intellettuale teofanica⁶², che è *unum* in Dio⁶³.

camente identiche a tutte le creature razionali, tutto nel quale Dio sarà tutto (cfr. *ivi*, I, 7, 5–8, 1). Origenianamente, la perfezione dell'intelletto umano è da Eriugena non soltanto equiparata a quella degli angeli, ma anche indicata come superiore ad essa, in quanto soltanto dell'uomo la Scrittura afferma che è stato creato « ad immagine di Dio » e perché, nella mediazione di Cristo, soltanto la natura umana regna, divinizzata, alla destra di Dio Padre: « Nam si caelestes essentias, quas etiam caelestes uirtutes angelicasque diuina nominant eloquia, nil aliud esse substantialiter a sanctis traditur patribus nisi intelligibiles aeternos incessabilesque motus circa principium omnium a quo et per quem et in quo et ad quem et mouentur et subsistunt, quid obstat ne similiter intelligamus humanos intellectus indesinenter circa Deum uolui, quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt? Praesertim cum diuina eloquia hominem ad imaginem Dei factum perhibeant. Quod de angelis dixisse aperte non reperitur. Astantes etiam et ministrantes Deo caelestes uirtutes legimus, humanam uero naturam in Verbo Dei deum factam et sedere ad dexteram Dei et regnare fides testatur catholica » (cfr. *ERIUGENA*, *PP* II [574B–C]). In effetti, la superiorità dell'« uomo ad immagine » rispetto alla condizione angelica è, origenianamente, non esclusiva, ma inclusiva: l'« uomo ad immagine » rappresenta la perfezione assoluta della creazione, alla quale escatologicamente parteciperanno gli stessi angeli, chiamati a indiarsi persino oltre la loro stessa perfezione, che era quella originaria, eterna, quindi prelapsaria e postlapsaria.

61. *ERIUGENA*, *PP* IV, p. 48 (773D–774A): « Proinde non irrationabiliter iubemur credere et intelligere omnem uisibilem et inuisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse, nulla species, seu differentia, seu proprium, seu accidens naturale in natura rerum reperiatur, quae uel ei naturaliter non insit, uel cuius notitia in eo esse non possit; ipsaque notitia rerum, quae intra se continentur, in tantum melior est his quorum notitia est, in quantum melior est natura in qua constituta est ».

62. *ivi*, IV, p. 57 (780C): « Vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus, contemplationis ueritatis specificatus »; cfr. *ivi*, p. 107 (817A).

63. All'Alumnus che si stupisce dinanzi all'affermazione che l'angelo sia potuto essere creato nell'uomo — « Non enim rationi conuenire uidetur ut et cum caelestibus uirtutibus suae simul principium conditionis habeat, et eae in ipso creatae sint » (*ivi*, IV, p. 56 [780A]) –, così risponde il Nutritor: « Si intentus intellectualium et rationalium naturarum reciprocam copulationem et unitatem inspexeris, inuenies profecto et angelicam essentiam in humana, et humanam in angelica constitutam. In omni siquidem quodcumque purus intellectus perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur. Tanta quippe humanae naturae et angelicae societas fuerat – et fieret, si primus homo non peccaret – ut utraque unum efficeretur » (*ivi*, IV, pp. 56–57 [779D–780A]).

- b) Seppure, seguendo il Nisseno e Massimo, Eriugena sostituisca l'universale peccato di Adamo all'origeniano diversificato peccare dei diversi *logoi*, si mantiene comunque fedele a Origene nell'interpretare l'intelletto / anima ad immagine come creatura al tempo stesso perfetta e lapsa, che, nel differenziato alienarsi delle intelligenze create, pure mai perde (a differenza di quanto sostenuto da Agostino) il potere effettivo (e non solamente potenziale) dell'immagine. L'assunto protologico erigeniano è, quindi, quello origeniano (ritrattato dalla successiva tradizione teologica greca) della primordiale "incarnazione" (seppure mai Eriugena utilizzi in quest'accezione il termine) del *Logos* nei *logoi*, ovvero del *Verbum* nell'universale uomo ad immagine, nel quale la totalità degli individui è originariamente contenuta⁶⁴; la perfezione originaria della natura creata universalmente divinizzata nel *Verbum* creatore non può non assicurare la sua redenzione universale: ciò che è *in principio* intimo a Dio non può *in fine* non ritornare ad essere intimo a Dio⁶⁵. Ne consegue la capitale affermazione, esplicitamente fatta dipendere da Origene (tacitamente seguito da Ambrogio, come sottolinea Eriugena), che l'"uomo ad

64. Anche se riferita a un lungo brano di Gregorio di Nissa, estratto dal *De opificio hominis*, è perfettamente origeniana quest'affermazione perentoria: « Praefati itaque magni theologi uerba, quae a te introducta sunt, nil aliud uidentur suadere quam ut hominem intelligamus solo animo et uirtutibus ei naturaliter insitis ad imaginem Dei factum – insunt autem ei sapientia, scientia, ratiocinandi uirtus, caeteraeque uirtutes, quibus ornatur anima similitudinem in se creatoris sui exprimens – et quod omnes homines semel et simul facti sunt in illo uno homine, de quo scriptum est: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" et "In quo omnes peccauerunt". Adhuc enim ille unus omnes fuit, et in quo omnes beatitudine paradisi expulsi sunt. Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur » (ivi, IV, p. 81 [799A]).

65. Ivi, V, p. 89 (923C–D): « Proinde si Dei Verbum humanitatem accepit, non partem eius, quae nulla est, sed uniuersaliter totam accepit. Et si totam accepit, totam profecto in se ipso restituit, quoniam in ipso restaurata sunt omnia, et nihil humanitatis, quam totam accepit, perpetuis poenis insolubilibusque malitiae (quam tormentorum calamitas sequitur) nexibus obnoxium reliquit. In nullo enim damnat Deus quod fecit, sed quod non fecit punit. Nam et praeuaricantium angelorum naturam non punit nec puniturus est, illorum uero malitiam et impietatem nociuamque potentiam, quemadmodum et malorum hominum eis adhaerentium, extinguet. Et fortassis illorum erit aeterna damnatio suae malitiae impietatisque uniuersalis abolitio ».

immagine” è lo stesso *paradisus* intellegibile⁶⁶, nel quale Dio

66. Riferendosi esplicitamente a Origene, da cui fa dipendere Ambrogio, Eriugena precisa in *PP* IV, p. 105 (815C): « ad explanationem paradisi perueniens, non solum paradisum spiritualiter intelligi, uerum etiam nihil aliud esse paradisum nisi ipsum hominem manifestissime astruit, omnino, ut aestimo, Origenem sequens, quamuis eum aperte non nominarit ». La tesi è ribadita in riferimento all’origeniano Gregorio di Nissa: *ivi*, IV, p. 114 (822A): « Quisquis diligenter praefati theologi [il Nisseno, appunto] uerba perspexerit, nil aliud, ut opinor, in eis reperiet suaderi quam humanam naturam ad imaginem dei factam paradisi uocabulo, figuratae locutionis modo, a diuina Scriptura significari. Vera enim plantatio Dei est natura ipsa, quam ad imaginem et similitudinem suam (hoc est ad imaginem omnino sibi similem, praeter rationem subiecti, ut praedictum est) creauit in EΔEM (hoc est in deliciis aeternae felicitatis et beatitudine diuinae similitudinis), maior et melior omni sensibili mundo, non mole, sed dignitate naturae ». Cfr. *ivi*, IV, p. 109 (818B–C), ove si fa esplicito riferimento alla tesi origeniana della dimensione del tutto spirituale, quindi intellegibile e incorporea del paradiso, identificato da Paolo con il terzo cielo: « Nouimus autem summum sanctae scripturae expositorem, Origenem dico, edisserere non alibi neque alterum paradisum esse, praeter ipsum qui in tertio caelo, ut ipse uult, constitutus est, et in quem Apostolus Paulus raptus est. Et si in tertio caelo est, profecto spiritualis est. Tertium siquidem caelum, in quod raptus est Paulus, spirituale esse summi utriusque linguae auctores non dubitant, sed unanimiter affirmant, illud intellectuale uocantes, quanquam Epiphanius Constantiae Cypri episcopus in hoc Origenem reprehendat, et omnino paradisum in terra esse astruat quendam quidem sensibilem locum in orientalibus mundi partibus, cum sensibilibus lignis fluminibusque caeterisque, quae carnaliter ab his qui corporeis sensibus adhaerent simpliciter de paradiso creduntur ». Cfr. ORIGENES, *CmRm* X, 43, 1291B, che indica nell’ascesa di Paolo al mistero assoluto del paradiso intellegibile il culmine ulteriore rispetto al suo rapimento al terzo cielo. Ne consegue la recezione dell’identificazione origeniana delle tuniche di pelle con i corpi assunti da Adamo ed Eva dopo il peccato: « Idem nanque Epiphanius tunicas pellicias, quas Deus primis hominibus post praeuarcationem consuerat, historialiter de pellibus ouium, quae, ut ait ille, in paradiso fuerant, factas esse non dubitat; et Origenem reprehendit, qui sub illarum pellium figura mortalia corpora, quae primis hominibus merito peccati superaddita sunt, pulcherrime atque uerissime significata fuisse exponit. Quem, Origenem dico, in theoria tunicarum pelliciarum omnes fere auctores graecorum latinorumque sequuntur » (ERIUGENA, *PP* IV, p. 110 [818C–D]). Quest’ultima affermazione eriugeniana è certamente tendenziosa, in quanto di fatto l’identificazione origeniana di tuniche di pelle/perizomi con i corpi sessuati, creati dopo il peccato, non è certo accettata da Agostino e dalla netta maggioranza della tradizione latina, oltre che minoritaria nella stessa patristica greca. Il riferimento ad Origene, rafforzato dall’indiscussa autorità riconosciuta dalla tradizione latina al padre Ambrogio, ritorna ancora nel IV libro, quando Eriugena ricapitola, contro Epifanio (e in realtà contro lo stesso Agostino, la cui interpretazione anche materialistica dell’Adamo primordiale e del paradiso è apertamente derisa), la dimensione del tutto intellegibile e incorporea dell’“uomo ad immagine”, quindi dello stesso paradiso, *ivi*, V, p. 129 (832D–833A): « Intuere quemadmodum Ambrosius sensum Origenis approbat, Epiphanius autem

eternamente “cammina” e di cui il Verbo, identificato con il genesiaco «albero della vita», è l’inalienabile centro creatore e redentore⁶⁷.

Qual è, allora, il rapporto tra creazione e redenzione, tra universale partecipazione della natura intellegibile al divino e gratuita redenzione di Cristo, quindi elezione dello Spirito, rese necessarie dall’accidente del peccato? E, allora, com’è possibile che il peccato “avvenga” nell’eterno “uomo ad immagine”, sicché nello stesso *paradisus Dei* si rivela radicato anche un altro albero, «l’albero della conoscenza del bene e del male», quindi della “differenza” e della sua colpevole esperienza⁶⁸?

infirmat. Origenis siquidem paradisum in tertio caelo, quod est intellectuale, hoc est in ipso homine quantum intellectus est asserit esse. Epiphanius uero, ut praediximus, nimium simpliciter sentiens, terrenum quendam locum paradisum aestimat, terrenaque ligna, fontesque sensibiles. Quod uera deridet ratio ». Per una violenta polemica contro un’interpretazione letteralista del paradiso, al contrario interpretato come allegoria di «quaedam mystica», cfr. ORIGENES, *Princ.* IV, 3, 1: «Quis uero ita idiotas inuenietur, ut putet uelut hominem quendam agricolam “Deum plantasse arbores in paradiso, in Eden contra orientem” (Gen 2, 8), et “arborem uitae” plantasse in eo, id est lignum visibile et palpabile, ita ut corporalibus dentibus manducans quis ex ea arbore uitam percipiat et rursum ex alia arbore manducans “boni ac mali” scientiam capiat (Gen 2, 9)? Sed et illud, quod “Deus post meridiem deambulare” dicitur “in paradiso” “et Adam latere sub arbore” (Gen 3, 8), equidem nullum arbitror dubitare quod figurali tropo haec ab Scriptura proferantur, quo per haec quaedam mystica indicentur ».

67. Mi limito a segnalare ERIUGENA, *PP* IV, pp. 116–117 (823B–823D): «Et est ΪΑΝ ΞΙΛΑΝ (hoc est omne lignum) Verbum et Sapientia Patris, Dominus noster Iesus Christus, qui est omne lignum fructiferum, in medio humanae naturae paradisi plantatum, duplici uidelicet modo. Primo quidem secundum suam diuinitatem, qua nostram naturam et creat, et continet, et nutrit, et uiuificat, et illuminat, et deificat, et mouet, et esse facit: “In ipso enim uiuimus, et mouemur, et sumus” (Atti 17, 28). Secundo uero, quo nostram naturam, ut saluaret eam et in statum pristinum reuocaret, in unitatem substantiae sibi adiunxit, ut in duabus naturis subsisteret, diuina uidelicet atque humana. Et hoc est quod scriptura ait: “Produxitque Dominus Deus de humo (hoc est ex materiali nostra natura) omne lignum” (Gen 2,9), hoc est Verbum incarnatum, in quo et per quod facta sunt omnia, et quod est omnia. Ipsum enim solummodo est substantiale bonum, caetera enim quae dicuntur esse bona, non per se, sed participatione ipsius bona sunt, qui per se uere existens bonum est, et omne bonum, et bonitas, et totius boni et bonitatis fons et origo, causa et principium, finis et perfectio, motus atque quies, medium et extremitas, ambitus et locus. Cuius fructus uita aeterna est. Cuius esus gaudium et laetitia et ineffabiles deliciae ».

68. *Ivi*, IV, p. 118 (824C): «Cur autem utrumque lignum, hoc est “omne” lignum (quod etiam lignum uitae uocatur) scientiae boni et mali in medio paradisi esse narra-

3. L'identità tra « natura » e « gratia », « datum » e « donum », « esse » e « amor »

La chiave di soluzione dell'enigmatica presenza, nell'Eden perfetto creato da Dio e identificato con lo stesso uomo divinizzato, a) di un albero deificante (il Verbo) e b) di un albero alienante (quello della *diversitas*) è la dialettica erigeniana tra creazione e predestinazione redentiva e, ancora più a fondo, tra « natura » e « uoluntas » di Dio, quindi tra volontà di creazione e volontà di predestinazione: una dialettica che, con perfetta coerenza, non può che risolversi nell'affermazione della loro perfetta identità nella natura semplice e del tutto unitaria di Dio. Netta è l'opzione origeniana, quindi antiagostiniana, in quanto il dispositivo teologico ebraico apocalittico, quindi paolino, del salvifico avvento escatologico di Dio capace di donare “un di più” rispetto al dono della creazione, viene riassorbito in un predominante dispositivo platonizzante, sicché la nozione ebraica di creazione è restituita come rivelazione logica di una necessaria processione dell'Assoluto nel mondo, dal quale tornare in se stesso; sicché temporalità e storicità finiscono per divenire contingenze riassorbite nella circolare autoriflessione di Dio.

Torniamo a riflettere sul punto 3), rilevato sopra, nel capitolo 1), come decisivo presupposto onto-teologico origeniano: per Origene, *in principio* e *in fine* non vi può essere alcuna « *varietas ac diversitas* », sopravvenuta a partire dalle diverse scelte libere delle creature, determinanti l'ordine del mondo oggetto della seconda creazione di Dio⁶⁹. Eriugena semplifica: quella della diversificazione, persino

tur, non otiosa est quaestio. Quae tamen, ut opinor, tali modo solui potest, si primum quidem tota humana natura, uisibilis uidelicet et inuisibilis, exterior et interior, ad imaginem Dei facta et propter peccatum superaddita, intimanda fuerit ».

69. Il mondo, in effetti, è l'ordine gerarchico dell'essere decaduto, che Dio, unificando in anagogica continuità ascensiva, comincia a convertire alla realtà del tutto immateriale e trascendente. Ora, il mondo non si dà senza *varietas ac diversitas*: cfr. ORIGENES, *Princ.* II, 1, 1-3; II, 2, 2; II, 3, 1: « *lapsus autem varius intellectualium naturarum provocaverit deum ad istam variam diversamque mundi conditionem* »; ivi, II, 3, 3: « [...] *varietas corporum et diversitas [...], ex qua mundus semper adornatur, nec umquam poterit mundus nisi ex varietate ac diversitate constare; quod effici nullo genere potest extra materiam corporalem* »; ivi, II, 9, 2: « *Ex quo videtur semina quaedam et causas varietatis ac diversitatis ille omnium conditor accepisse, ut pro diversitate mentium, id est rationabilium creaturarum (quam diversitatem ex ea causa quam superius diximus putandae sunt concepisse), varium ac diversum mundum crearet* »; II, 9, 4-6; III, 6, 4.

dell'alienazione e della caduta, seppure attribuita alla perversione della « uoluntas » dell'« uomo ad immagine », finisce comunque per essere una necessità ontologica, inerente alla contingenza creaturale, che non può che partecipare « imperfettamente », « diversamente », appunto, dell'assoluta perfezione divina. L'alienazione diviene, neoplatonicamente, una necessità interna alla stessa autoposizione processuale dell'assoluto. In questa prospettiva, la teologia della grazia di Eriugena, chiamata a togliere il peccato della creatura, non può che essere assorbita nella teologia della creazione (dove l'incarnazione redentiva di Cristo diviene un'allegoria dell'universale vivificazione dell'« uomo ad immagine » da parte del Verbo)⁷⁰.

In tal senso, è altamente rivelativa l'identificazione, alla fine del II libro, delle *causae primordiales* con le *praedestinationes*, in quanto un termine indelebilmente segnato da Agostino nell'ambito della teologia della grazia è « tolto » nell'ambito della teologia della creazione⁷¹. Le predestinanti *uoluntates* divine sono la necessità assoluta dei

70. Considero esemplare il bilancio di C. RICCATI, « *Processio* » et « *explicatio* ». *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Bibliopolis, Napoli 1983, p. 275: « La place du Christ dans les systèmes érigenien et cusainien se réduit au cadre philosophique; si au Christ est laissé un rôle dans l'économie du salut, ce n'est que celui d'un complément philosophique. Le Christ ne signifie que l'union parfaite de la nature humaine et de la nature divine; la grâce divine ne fait qu'accomplir dans le Christ un mouvement ontologique, c'est-à-dire le mouvement de déification de la créature image de Dieu, déification qui s'exprime toujours par la contemplation intellectuelle [...]. L'accord de la religion et de la philosophie, de la foi et de la raison, est en vérité dans le sens d'une réduction du premier terme au deuxième [...]. Ce qui n'est pas accepté c'est une philosophie qui n'avance pas jusqu'aux conclusions extrêmes, c'est-à-dire jusqu'à l'apophatisme en tant que sommet d'une démarche intellectuelle qui ne voit dans la religion positive qu'un point de départ métaphorique. Les exigences spéculatives, chez l'Érigène comme chez le Cusain, absorbent les exigences religieuses ».

71. ERIUGENA, *PP II*, p. 124 (615D–616B): « Causae itaque primordiales sunt, quas graeci ΙΔΕΑΣ uocant (hoc est species uel formas), aeternae et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus uisibilis et inuisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a graecorum sapientibus ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ appellari meruerunt (hoc est principalia exempla) quae Pater in Filio fecit et per Spiritum Sanctum in effectus suos diuidit atque multiplicat. ΠΡΟΟΠΙΣΜΑΤΑ quoque uocantur (id est praedestinationes). In ipsis enim quaecunq; diuina prouidentia et fiunt et facta sunt et futura sunt simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura uisibili et inuisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praediffinitum et praeordinatum est. Item a philosophis ΘΕΙΑ ΘΕΛΗΜΑΤΑ (id est diuinae uoluntates) nominari solent, quoniam omnia quaecunq; uoluit Deus facere in ipsis primordialiter et causaliter fecit, et quae

principia ontologici, sicché la libera ed elettiva grazia di Dio finisce per coincidere (in senso antiagostiniano) con la manifestazione assolutamente unitaria e necessaria della propria *natura* infinitamente produttiva: non vi è alcun potere di eccedenza della *uoluntas* divina rispetto all'ordine creato, ma perfetta identità tra volontà di creazione e necessità di creazione o, meglio, risoluzione della prima nella seconda, della libertà rivelativa di Dio nella legge assoluta del suo manifestarsi in sé e al di fuori di sé, per tornare in se stesso, nel medio del Figlio, cioè della *natura* determinatasi e riconvertitasi nella sua scaturigine divina.

Che Eriugena stia qui ritrattando polemicamente Agostino è confermato da un lungo, impressionante *excursus* in *PP* II, pp. 43–47 (558A–560C), ove, a partire dalla citazione di Ps 109, 3 — « “In splendoribus sanctorum ex utero ante luciferum genui te” » —, la generazione eterna del Verbo dal Padre è connessa con la predestinazione dei santi, cioè delle *clarae substitutiones*, delle sostanze luminose degli intelletti creati nel Verbo, nei quali l'intera creazione è unitariamente ricapitolata⁷². Rintracciamo qui il tema origeniano (e poi eckhartiano!) della generazione eterna del Verbo, che avviene nella stessa interiorità dell'uomo innalzatosi alla conoscenza della sua identità “divina”⁷³, tornato, quindi, ad essere *Logos* nel *Logos*, “partorito” « ex utero » di Dio (del Padre, come di Maria, madre del Verbo incarnato). Ma quello che colpisce, in questa ricapitolazione dei santi nella stessa generazione eterna del *Logos*, è la “forzatura” della dottrina agostiniana della *praedestinatio sanctorum* (titolo di uno degli ultimi

futura sunt in eis ante saecula facta sunt. Ac per hoc principia omnium dicuntur esse, quoniam omnia quaecumque in creatura siue uisibili siue inuisibili sentiuntur uel intelliguntur eorum participatione subsistunt ».

72. Ivi, II, pp. 43–45 (558B–559C): « Vterum hic intellige secretos paternae essentiae sinus, ex quibus Unigenitus Filius qui est Verbum Patris natus est, et de quibus semper nascitur, et in quibus dum semper nascitur semper manet [. . .]. Praedestinationes siquidem et praecognitiones sanctorum, quas psalmista fulgores nominat, rerumque omnium uisibilium et inuisibilium rationes Patri et Filio coaeternas esse credimus [. . .]. In splendoribus itaque sanctorum Pater ex utero suo suum genuit filium, hoc est, in Filio suo Unigenito cognitionem futurorum sanctorum genuit, immo etiam creauit [. . .]. Splendores igitur sanctorum sunt eorum in Sapientia diuina et in primordialibus suis causis clarae cognitaeque Deo substitutiones ».

73. Ivi, I, p. 20 (454A): « Diuina natura fieri dicitur dum in eis qui fide et spe et caritate caeterisque uirtutibus reformantur Dei Verbum mirabili atque ineffabili modo innascitur ».

e più radicali trattati predestinazionistici dell'Ipponate)⁷⁴. Se le *praedestinationes* sono identificate con l'eterna *causarum conditio*, quindi con la creazione di tutti i principi logici nell'eterna generazione del Verbo, tutte le creature devono essere interpretate come elette, sante, predestinate, già eternamente partecipi di Dio. Conseguentemente, la persona trinitaria dello Spirito non indica (come invece affermato da Agostino) il predestinato *Donum* redentivo che, concesso indebitamente agli eletti, li innalza alla fruizione dell'eterno amore trinitario, ma indica il predestinato *Donum* creativo, che vivifica tutte le singole creature, facendole scaturire dalle cause primordiali create nel Verbo⁷⁵. Piuttosto che come principio redentivo-carismatico, lo Spirito è interpretato come ontologico principio vivificatore della creazione.

La Trinità, pertanto, è interpretata come articolazione ontologica della processione universale del tutto dall'uno, sicché, con Gregorio Nazianzeno e Massimo il Confessore, Eriugena afferma: « “monas a principio in dyada mota usque triada stat” »⁷⁶. La Trinità è l'eterno sussistere di Dio nella generazione del tutto nel Verbo e nella vivificazione del tutto nello Spirito⁷⁷, grazie al quale la totalità creata e vivificata torna universalmente nell'Uno⁷⁸. Ma questo vuol dire

74. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum*, PL 44, 945–992; mi limito a tre citazioni, dalle quali risulta chiaramente la portata indebita ed elettivamente discreta, quindi non universale della nozione agostiniana di predestinazione: « *Gratis ergo consecuta est, quod consecuta est electio: non praecessit eorum aliquid, quod priores darent, et retribueretur illis: pro nihilo salvos fecit eos. Ceteris autem qui excaecati sunt, sicut ibi non tacitum est, in retributione factum est [. . .]. Investigabiles igitur sunt, et misericordia qua gratis liberat, et veritas qua iuste iudicat* » (6, II, 969A); « *non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus* » (18, 37, 987D); « *Cum ergo nos praedestinavit, opus suum praesciuit, quo nos sanctos et immaculatos facit* » (19, 38, 988C).

75. Cfr. ERIUGENA, *PP* II, p. 54 (565C–566B); in part., in II, p. 54 (565C), il versetto-chiave I Cor 4,7 — « *O homo quid habes quod non accepisti?* » —, che Agostino non riferiva tanto ai doni della creazione, ma soprattutto ai doni dell'elezione salvifica, indebita e gratuita, Eriugena lo reinterpreta come principio creatore universalmente operante, sicché « *uniuersaliter omni creaturae uisibili et inuisibili potest dici* ».

76. Cfr. *ivi*, II, p. 123 (615B).

77. Cfr. *ivi*, II, p. 123 (615A–D); II, p. 68 (576A–B).

78. *Ivi*, III, p. 51 (653B–645A): « *Si unitas, quae a graecis dicitur ΜΟΝΑΣ, omnium numerorum principium est et medium et finis — ab ipsa siquidem procedunt, per ipsam mouentur, ipsam petunt, in ipsam desinunt, et nemo sapientum ambigit quod ita sit — non alia erit unitas ex qua numeri profluent, et alia quam petunt et in quam finiuntur, sed una atque eadem, quia est principium et finis* ». Cfr. BEIERWALTES, *Eriugena*, pp. 204–261.

che, davvero origenianamente, la dialettica trinitaria è intimamente coinvolta, nel suo dispiegarsi, con la creazione e la vivificazione, quindi con la *processio/diffusio* e il *reditus* delle creature: il Figlio si dà eternamente con le intelligenze logiche che crea in se stesso, lo Spirito è la divina sostanza immateriale e vivificante della quale partecipano, il Figlio le segue nella loro caduta per redimerle, così come lo Spirito ne santifica le progressive illuminazioni, perfezionandone la conversione⁷⁹.

La totalità dispiegata della creazione, che dalla sua trascendente perfezione ideale si manifesta come molteplicità differenziata e sensibilmente determinata di aspetti (« in infinitas partitiones uarietasque »⁸⁰), è chiamata ontologicamente a riconvertirsi, ricapitolata prima nelle sue immateriali cause ideali, per poi tornare ad essere (davvero “preeckhartianamente”), in Dio e oltre Dio stesso, « unum indiuiduum atque immutabile »⁸¹. Origenianamente, l’Uno (protologico ed escatologico) è il togliimento, nella beata fruizione del semplice assoluto, di qualsiasi alterità e diversità:

Vbi enim est uera et aeterna et insolubilis per se ipsam simplicitas, ibi aliud et aliud et multum diuersumque fieri impossibile est⁸².

79. ERIUGENA, *PP* III, p. 22 (632D): « Summae siquidem ac trinae soliusque uerae bonitatis in se ipsa immutabilis motus et simplex multiplicatio et inexhausta a se ipsa in se ipsa ad se ipsam diffusio causa omnium, immo omnia sunt ».

80. Cfr. *ivi*, II, p. 17 (536C).

81. *Ivi*, II, p. 5 (526D–527A): « Quoniam uero ad eandem causam omnia quae ab ea procedunt dum ad finem peruenient reuersura sunt, propterea finis omnium dicitur et neque creare neque creari perhibetur. Nam postquam in eam reuersura sunt omnia, nil ulterius ab ea per generationem loco et tempore generibus et formis procedet, quoniam in ea omnia quiescunt et unum indiuiduum atque immutabile manebunt. Nam quae in processionibus naturarum multipliciter diuisa atque partita esse uidentur, in primordialibus causis unita atque unum sunt, ad quam unitatem reuersura in ea aeternaliter atque immutabiliter manebunt ». *Ivi*, II, p. 7 (528B): « Vniuersitas itaque quae Deo et creatura continetur prius in quattuor ueluti formas diuisa iterum ad unum indiuiduum, principium quippe causamque finemque reuocatur ».

82. Cfr. *ivi*, I, p. 105 (518D–519A).

La *diffusio*⁸³ del tutto, pure voluta e amata da Dio (per questo, cristianamente e non impersonalmente caratterizzato), si compie comunque nella *conuersio* e nel *reditus* del tutto nell'uno, nell'assoluta *simplicitas*, ove paradossalmente non si darà più alcun *diuersum* o *aliud*.

Ma, allora, quale individualità permarrà per le creature? Eriugena corre a precisare che — dopo essere stati « in multiplicationibus ue-ro suis facta »⁸⁴, tornati ad essere quegli « aeterna in monade » — le creature saranno misticamente, quindi misteriosamente sussistenti in perfetta unità con Dio, quali *logoi* nel *Logos*, luce nella Luce, dèi in Dio. Come la Trinità è identità dell'unità assoluta dell'essenza e della distinzione relazionale delle persone sussistenti, così, nella mediazione del Verbo, ogni singola creatura è *simul* misticamente partecipe dell'assolutamente unitaria perfezione di Dio e trascesa infinitamente da essa, così come è singolarmente distinta dalle altre creature intellettuali, con le quali è, conosce, ama come *unum* in Dio. Ma questo significa che soltanto provvisoriamente le creature potranno avanzare o diminuire nella partecipazione all'assoluta perfezione trinitaria; i gradi di approssimazione non potranno essere che accidentali, mentre sostanziale, immutabile, identica sarà la partecipazione perfetta ed eterna di tutte le creature a Dio⁸⁵. L'attein-

83. Ivi, III, p. 23 (634A): « Quae ineffabilis diffusio et facit omnia et fit in omnibus et omnia est »; cfr. ivi, I, p. 107 (519D–520A), ove la *diffusio* è identificata con l'eterno, immutabile *amor* di Dio, unitariamente rifluito nella perfetta intelligenza trinitaria di se stesso: vi tornerò; e cfr. i riferimenti a « fusio Sapientiae uel extensio uel cursus », in ivi, III, p. 37 (643B).

84. Cfr. ivi, III, p. 55 (656C–657A). L'escatologica unità in Dio garantirà, pertanto, il mantenimento dell'alterità delle proprietà, quindi le distinzioni delle nature: « Naturarum igitur manebit proprietas, et earum erit unitas; nec proprietas auferet naturarum adunationem, nec adunatio naturarum proprietatem » (cfr. ivi, V, p. 30 [880A]); cfr. ivi, V, p. 29 (879B); V, p. 49 (894A). Sulla complessità della nozione di alterità in Eriugena, nella sua originale reinterpretazione delle prospettive neoplatoniche pagane e cristiane, cfr. S. GERSH, *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden 1978, tr. it. a cura di M. Leone e Chr. Helmig, *Da Giamblico a Eriugena. Origini e sviluppi della tradizione pseudo-dionisiana*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, il cap. « L'alterità e le sue varie tipologie », pp. 288–299.

85. ERIUGENA, *PP I*, p. 89 (506D–507B): « Ipsa quoque in omnibus participantibus se una atque eadem permanet nullique ad participandum se plus aut minus adest, sicut lux oculis; tota enim in singulis est et in se ipsa. Augeri autem uel minui quidam defectus seu profectus est participationis, ideoque non irrationabiliter accidens esse iudicatur. Nam quod semper id ipsum est uera substantia recte dicitur ».

gimento della perfetta unione mistica del tutto in Dio non coincide, pertanto, con lo smarrimento della personalità singolare: l'eterna volontà di "incarnazione" di Dio nell'"uomo ad immagine" non è quindi una panteistica necessità impersonale, ma una volontà eterna di comunicazione e relazione, sino all'identità perfetta⁸⁶.

Dio è l'eterno essere corso in se stesso, tramite la teofania temporale della sua creazione, la cui contingenza è eternamente tolta nel dono assoluto della partecipazione divinizzante. Il Figlio, Sapienza e Verbo, fondamento dell'intelligibile e teofania assoluta, non soltanto crea in sé tutte le cose e corre attraverso di esse, ma appare in un'infinita pluralità di teofanie ascensive, attraverso le quali vede, illumina e fa correre in sé la totalità delle intelligenze⁸⁷, così come, per Origene, attraverso le sue molteplici *epinoiai*, denominazioni o apparizioni, il Figlio si fa *Logos* che diviene tutto a tutti, per ricondurre la totalità della creazione intellettuale all'identica partecipazione di sé come Sapienza. Il correre di Dio — che coincide con l'eterna, assolutamente identica, immobile « uisio Dei », con la quale questi vede nel tutto soltanto se stesso⁸⁸ — è, quindi, eternamente già arrivato, trinitariamente riassorbito nell'incarna-

86. Comunque, « au départ comme à la fin de son parcours, ce n'est point la tentation panthéiste qu'Erigène aura subie, mais plutôt la dialectique entre la co-présence et la différence, entre l'inesse divin dans la créature et la transcendence à laquelle il soutient son élan spéculatif », R. SCHMITZ-PERRIN, "Θεώσις hoc est deificatio". *Dépassement et paradoxe de l'apophase chez Jean Scot Erigène*, « Revue des Sciences Religieuses » 72/4 (1998), pp. 420-445, in part. pp. 443-444.

87. L'ascesa della creatura corrisponde, quindi, alla misericordiosa discesa / apparizione di Dio in lui, ERIUGENA, *PP I*, p. 9 (446C-D): « Non enim essentia diuina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae prout est capacitas uniuscuiusque ostendit, Deus saepe a sancta scriptura uocatur. Qui modus a graecis theophania (hoc est Dei apparitio) solet appellari ». Ivi, I, p. 14, (449C): « Igitur omnis theophania, id est omnis uirtus, et in hac uita in qua adhuc incipit in his qui digni sunt formari, et in futura uita perfectionem diuinae beatitudinis accepturi, non extra se sed in se et ex Deo et ex se ipsis efficitur ».

88. Ivi, III, p. 122 (704B-C): « Visio Dei totius uniuersitatis est conditio. Non enim aliud est ei uidere et aliud facere, sed uisio illius uoluntas eius est, et uoluntas operatio. Merito autem omne quod uidit Deus bonum est [. . .]. Non enim Deus uidet nisi se ipsum, quia extra ipsum nihil est; et omne quod in ipso est ipse est simplexque uisio ipsius est, et a nullo alio formatur ipsa nisi a se ipso ». Se è davvero soltanto quello che Dio vede come buono, come potrà sussistere eternamente nella sua visione ontologizzante l'irrealtà delle rappresentazioni perverse dei dannati? Si ritornerà più avanti su questa acuta questione.

zione ipostatica del Verbo nell'Uomo, l'uno-tutto creato che, in sé, riunifica la totalità della contingenza possibile, tolta nella causa (creante / creata) unica e assoluta della Sapienza, che ipostaticamente la conosce in sé. Sicché la stessa Sapienza del Verbo, come il dono dello Spirito attraverso il quale le creature partecipano di Dio, sono già riuniti nell'anarchico principio del Padre, nell'essere infinito e abissale sprofondarsi di Dio in sé, che solo la teologia apofatica — che abbandona le stesse determinazioni trinitarie, per attingere il *non esse* assolutamente eccedente dell'Anarchico — può in qualche modo additare. In questo senso, la semplice perfezione del semplice (che presuppone la ricapitolazione del molteplice nell'unità assoluta del principio anarchico), eccedente rispetto all'essere (che presuppone la molteplicità differente delle nominazioni del reale teofanico), può essere interpretata come il compimento radicale della struttura anagogico / allegorica origeniana: il katafatico è riasorbito nell'apofatico, coincide nella visione della tenebra che lo spegne. Se il katafatico veste Dio di quella molteplicità di perfezioni metaforiche, anagogicamente desunte dalla creazione teofanica, l'apofatico lo spoglia di esse, quando l'intelligenza della creatura, quindi quella della stessa Trinità, nella quale in ultimo essa è tolta, si accende nella visione impossibile dell'assoluta nudità del semplice abisso originario⁸⁹. Ma se la Trinità è l'assoluta relazione di amore, che può darsi soltanto attraverso la determinazione dell'alterità personale, essa non finisce per essere la metafora o il rivestimento del Semplice irrelato, quindi una modalità ancora estrinseca, rappresentativa, appunto metaforica di pensare l'originario, che nella sua semplicità non è più Trinità, ma Uno assoluto? D'altra parte, l'Assoluto appare, si manifesta, comunicandosi nella relazione: il

89. Ivi, I, p. 31 (46rB-D): «ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ dicit "Veritas est", ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ contradicit "Veritas non est". Hic uidetur quaedam forma contradictionis, sed dum intentius inspicitur nulla controuersia reperitur. Nam quae dicit "Veritas est" non affirmat proprie diuinam substantiam ueritatem esse sed tali nomine per metaphoram a creatura ad creatorem uocari posse. Nudam siquidem omnique propria significatione relictam diuinam essentiam talibus uocabulis uestit. Ea uero quae dicit "Veritas non est" merito diuinam naturam incomprehensibilem ineffabilemque clare cognoscens non eam negat esse, sed Veritatem nec uocari proprie nec esse. Omnibus enim significationibus quas ΚΑΤΑΦΑΤΙΚΗ diuinitatem induit ΑΠΟΦΑΤΙΚΗ eam spoliare non nescit. Vna enim dicit "Sapientia est", uerbi gratia, eam induens; altera dicit "Sapientia non est", eandem exuens. Vna igitur dicit "hoc uocari potest", sed non dicit "hoc proprie est"; altera dicit "hoc non est", quamuis et hoc appellari potest».

trinitario e il katafatico, allora, restituiscono comunque la natura profonda dell'Assoluto, che è cristianamente comunicativo, in quanto naturalmente donativo.

In questa prospettiva, la prova del dispositivo origeniano e antiagostiniano di Eriugena è l'affermazione della convertibilità, quindi in effetti della perfetta identità tra *datum* e *donum*⁹⁰, quindi tra l'effetto ontologico dell'atto creativo, espressione dell'infinita produttività di Dio, e l'effetto elettivo dell'atto redentivo: questo significa che, nella prospettiva eriugeniana (ripeto, lucidamente antiagostiniana)⁹¹, la grazia coincide con la natura. In questa prospettiva, le tesi ontologiche dei primi tre libri del *PP* devono illuminare le tesi escatologiche del V libro, che pare al contrario pensare ad un tempo ultimo nel quale si dia unità perfetta della natura eterna creata ricompresa nel principio, ma differenza nei gradi di partecipazione delle creature alla perfezione di Dio. Tesi, come vedremo, insostenibile nella prospettiva di una metafisica dell'Uno assoluto, seppure trinitariamente donativo!

In effetti, è possibile ammettere, per Eriugena, un'ulteriorità di screzionale della *uoluntas* elettiva di Dio rispetto all'universale teofa-

90. Ivi, III, p. 20 (631C–D): « Inter dationes autem et donationes talis differentia est. Dationes quidem sunt et dicuntur proprie distributiones quibus omnis natura subsistit, donationes uero gratiae distributiones quibus omnis natura subsistens ornat. Itaque natura datur, donatur gratia. Siquidem omnis creatura perfecta ex natura constat et gratia. Hinc conficitur omnem essentiam datum, omnem uirtutem donum proprie uocari. Hinc theologia dicit: "Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est descendens a patre luminum". Saepe tamen sancta Scriptura et datum pro dono et donum pro dato solet ponere ». La notazione sulla convertibilità dei due termini nella Scrittura rivelata è finalizzata ad affermarne l'impossibile irriducibilità, quindi la coincidenza assoluta in Dio. La relazione identificante tra « natura » e « gratia » è riaffermata in ivi, V, p. 64 (905A–B): « Vt igitur concludamus breuiter: Natura est datum, gratia uero donum. Natura ex non existentibus existentia adducit, donum uero quaedam existentium ultra omnia existentia in ipsum deum euehit ». La tesi di questo saggio si basa sull'affermazione della provvisorietà di questa *differenza* tra *datum* e *donum*: nell'*unum* assoluto, *datum* e *donum*, *reditus uniuersalis* e *reditus specialis* non possono che coincidere. Per una dimostrazione di quest'assunto, rinvio ancora a LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, pp. 380–396.

91. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De natura et gratia*, C. F. Urba, J. Zycha (edd.), F. Tempsey — G. Freytag, Vienna — Leipzig 1913 (CSEL 60) ove emerge limpidamente la strutturale irriducibilità della seconda alla prima, caposaldo fondante del pensiero maturo di Agostino. Per un approfondimento, rimando a G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001.

nia ontologica della *natura*, oggetto di una *uoluntas* eterna e assolutamente unitaria? Anzi, è poi davvero possibile attribuire volontarietà allo stesso atto creativo di Dio, può, cioè, darsi davvero una *uoluntas* divina (libera nelle sue decisioni) eccedente rispetto alla *natura* divina (che ubbidisce alla necessità della sua perfezione ontologica)? Un Dio che decide può davvero essere razionalmente assoluto e perfettamente semplice, quindi Uno, o non è condannato a un'intima scissione ontologica (tra possibilità e realtà, non essere ed essere, oggetto voluto/amato e oggetto non voluto/non amato)? In effetti, interpretazione rigorosamente razionale di Dio parrebbe essere soltanto quella capace di assumere come metafore, « translationes », le immagini bibliche di un Dio creatore, fattore⁹² o redentore, che vuole e ama in maniera apparentemente contingente, “decidendo” di creare, redimere, riconciliare a sé nel tempo e con il tempo ciò che in sé non è eterno. Queste immagini sono sempre caratterizzate da antropomorfo adattamento alla limitatezza, o meglio alla comprensione progrediente della mente umana⁹³; sono, pertanto, chiamate ad essere tolte nella conoscenza puramente razionale di Dio, che lo attinge come eccedente qualsiasi determinazione razionale pensabile. Ne consegue che soltanto metaforicamente Dio può essere definito dotato di amore, movimento, atto, tanto più passione⁹⁴. Dio, infatti,

92. ERIUGENA, *PP* III, p. 104 (518b): « Vides ne ergo quemadmodum uera ratio categoriam faciendi ex natura diuina penitus segregat, mutabilibusque ac temporalibus principioque ac fine carere non ualentibus distribuit? ». Cfr. in *ivi*, I, p. 102 (516B), la negazione delle categorie di agire (« facere ») e patire (« pati »).

93. Sulla natura metaforica, *translata* della rivelazione biblica e sulla stessa strutturazione teologica in aspetto traslativo catafatico, tolto nella superiore conoscenza apofatica, cfr. *ivi*, I, p. 96–97 (511C–512D), che conclude con l'eversiva affermazione: « Deus per metaphoran amor dicitur » (cfr. *ivi*, I, p. 97 [512D]).

94. *Ivi*, I, p. 97 (512C–513A): « Qui omnem essentiam, substantiam, omneque accidens, omnemque motum actionemque et passionem, et quodcunque de talibus dicitur et intelligitur, et quodcunque nec dicitur nec intelligitur et tamen eis inest incomprehensibili ineffabilique suae naturae excellentia superascendit. Quid enim? Si Deus per metaphoran amor dicitur, dum sit plus quam amor omnemque superat amorem, cur non eodem modo amare diceretur, dum omnem motum amoris exsuperat, quia nihil praeter se ipsum appetit, dum solus omnia in omnibus sit? Similiter si agens et actor, faciens et factor non iam proprie sed modo quodam translationis nominatur, cur non et agere et facere uel agi uel pati eodem locutionis genere praedicaretur? De caeteris item uerbis, quae omnes totius mutabilis creaturae motus, seu naturales seu non naturales, seu intellectuales seu rationabiles seu irrationabiles, seu corporales seu incorporeos, seu locales seu temporales, rectos, obliquos, angulares, circulares, sphericos significant, similiter intelligendum esse arbitror ».

è amore o movimento assoluti, che escludono qualsiasi contingenza, accidente, arbitrio: in Dio, potremmo dire, la libertà è assoluta necessità, quindi il movimento è atto di pura e immobile perfezione. Sicché lo stesso atto creativo può essergli riferito soltanto metaforicamente: esso non è, cioè, conseguente a un atto di libera volontà, che costringerebbe a riferire a Dio un atto accidentale di relazione a una contingenza non esistente; al contrario, « *coaeternum est Deo suum facere et coessentialis* »⁹⁵, sicché Dio non agisce temporalmente nei confronti delle creature che da lui derivano, ma è in loro, o, meglio, ne costituisce l'unica essenza assoluta ed eterna, della quale tutto ciò che esiste deve partecipare per esistere⁹⁶. Insomma Dio è l'Uno-tutto, l'eterno dispiegarsi manifestativo della sua abissale e trascendente semplicità, il necessario ed eterno volere essere immanente nella sua teofania creaturale, nell'« *aliud* » (dalla creatura razionale alla stessa materia, nella quale quella accidentalmente si aliena), che è posto e tolto nell'intimità stessa di Dio⁹⁷.

95. Ivi, I, p. 104 (517D). « *Non ergo aliud est Deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere* » (cfr. ivi, III, p. 104 [518A–B]).

96. Ivi, I, p. 104 (518A–B): « *Cum ergo audimus Deum omnia facere, nil aliud debemus intelligere quam Deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se uere est, et omne quod uere in his quae sunt dicitur esse ipse solus est. Nihil enim eorum quae sunt per se ipsum uere est; quodcumque autem in eo uere intelligitur participatione ipsius unius qui solus per se ipsum uere est accipit* ».

97. Davvero portentosa è la potenza dialettica di questo brano del *PP* III, p. 85 (678B–D): « *Proinde non duo a se ipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et id ipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans, inuisibilis uisibilem se faciens, et incomprehensibilis comprehensibilem, et occultus apertum, et incognitus cognitum, et forma ac specie carens formosum ac speciosum, et superessentialis essentialem, et supernaturalis naturalem, et simplex compositum, et accidentibus liber accidentibus subiectum et accidens, et infinitus finitum, et incircumscriptus circumscriptum, et supertemporalis temporalem, et superlocalis localem, et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et aeternus coepit esse, et immobilis mouetur in omnia et fit in omnibus omnia. Neque hoc de incarnatione Verbi et inhumanatione dico, sed de summae bonitatis, quae Vnitas est et Trinitas, ineffabili condensione in ea quae sunt ut sint, immo ut ipsa in omnibus a summo usque deorsum sit, semper aeterna, semper facta, a se ipsa in se ipsa aeterna, a se ipsa in se ipsa facta. Et dum sit aeterna, non desinit esse facta; et facta, non desinit esse aeterna. Et de se ipsa se ipsam facit; non enim indiget alterius materiae, quae ipsa non sit, in qua se ipsam facit. Alioqui impotens uideretur et in se ipso imperfectus, si aliunde acciperet apparitionis et perfectionis suae auxilium. A se igitur ipso Deus accipit theophaniarum suarum (hoc est diuinarum apparitionum)* ».

Questo significa che, diffondendosi nell'altro, Dio ama e vuole solamente se stesso, anzi è solamente se stesso, non potendo comunque, per la necessità della sua assoluta perfezione, amare diversamente contingenze o accidenti. Libero da ogni moto, da ogni differenza della volontà elettiva, il suo è un volere assoluto, necessario, perfettamente risolto, identicamente ubiquo. Conseguentemente, l'amore redentivo di Dio non è l'agostiniano predestinato atto elettivo che divide gli eletti dai reietti, ma l'origeniano, universale, apocatastatico atto elettivo, che eternamente riunifica nel Verbo la totalità della creazione. L'amore di Dio, allora, è l'atto che coincide con l'universale legge ontologica del *reditus* intellettuale e amoroso della *diffusio* eternamente "creata", o meglio fluita dall'abisso del principio, dalla scaturigine anarchica dell'Uno/nulla⁹⁸. Dio è l'eterno amore della contingenza, di ciò che crea dal nulla, ma senza il quale non può darsi: da una parte vi è in Dio un'esigenza di differenziazione, di manifestazione o diffusione, dall'altra un'esigenza di ricapitolazione, identificazione, assoluta unificazione. La contingenza è diffusa e risucchiata nel principio, quindi al tempo stesso ne rivela la necessaria, infinita potenza manifestativa e l'assoluta, eccedente trascendenza, in cui tutto si risolve.

4. L'"irrealtà" della caduta: cause necessarie, libertà umana e accidenti illusori

Ma come può originarsi il peccato, la caduta, l'alienazione da Dio nell'"uomo ad immagine", che è l'eterno paradiso intelligente nel quale il Verbo stesso, albero della vita che "nutre"/crea la creatura, è piantato? Per spiegare l'irruzione del male in una creazione

occasiones, quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt omnia. Ac per hoc, et ipsa materies, de qua legitur mundum fecisse, ab ipso et in ipso est; et ipse in ea est, quantum intelligitur ea esse ».

98. Ivi, I, p. 107 (519D–520A): « Merito ergo amor Deus dicitur, quia omnis amoris causa est et per omnia diffunditur, et in unum colligit omnia et ad se ipsum ineffabili regressu reuoluitur, totiusque creaturae amatorios motus in se ipso terminat. Ipsa quoque diuinae naturae in omnia quae in ea et ab ea sunt diffusio omnia amare dicitur, non quia ullo modo diffundatur quod omni motu caret omniaque simul implet, sed quia rationabilis mentis contuitum per omnia diffundit et mouet, dum diffusionis et motus animi causa sit ad eum inquirendum et inueniendum et quantum possibile est intelligendum, qui omnia implet ut sint et uniuersalis ueluti amoris pacifica copulatione in unitatem inseparabilem, quae est quod ipse est, uniuersa colligit et inseparabiliter comprehendit ».

assolutamente teofanica, Eriugena recupera la dottrina filoniana, poi origeniana e gregoriana della doppia creazione dell'uomo⁹⁹, finalizzata a prospettare una coesistenza dialettica tra a) necessità divinizzante dell'immagine inalienabile e b) libertà della creatura, responsabile dell'irruzione della *diuisio*, quindi della contingenza alienante e materializzante nella perfetta unità protologica della creatura teomorfa.

Come si diceva, Eriugena, seguendo i Cappadoci e Massimo il Confessore, ritrae l'eversiva dottrina origeniana della preesistenza precosmica degli intelletti individuali, quindi del diversificato esercizio delle loro libertà, ricapitolandola nella caduta dell'unico Adamo, l'identico "uomo ad immagine" che pecca e decade¹⁰⁰, dividendosi in se stesso. Ne conserva, comunque, l'intuizione fondante: interpretare la libertà delle creature come differente e diveniente, eppure universalmente chiamata alla ricapitolazione in Dio, quindi al superamento escatologico di qualsiasi differenza.

D'altra parte, il sistema teologico origeniano, affermando l'universale "destino" redento di ogni creatura, inalienabilmente teomorfa, nonostante il suo libero peccato, scopre il suo tallone d'Achille: seppure libera nel suo contingente progredire, la sua conversione non

99. Sulla « duplex hominis conditio » (ivi, IV, p. 18 [753B]), distinta in a) « illa conditio, in qua omnes homines uniuersaliter facti sunt in primordialibus causis ante tempora saecularia »; e b) « ipsa generatio, qua in ordine temporum Deo soli cognito et praedefinito in hanc vitam procedit » (ivi, IV, p. 52 [776C]), cfr. il lungo (antiagostiniano) *excursus* di ivi, IV, p. 107–115 (816D–822D), ove, tra l'altro, ricorrono rilevanti riferimenti a Origene e Gregorio di Nissa. Sulla questione, in particolare sul profondo debito di Eriugena nei confronti di Origene e del Nisseno, segnalo il notevole studio di A. FARENGA, *Il tema della doppia creazione dell'uomo e l'origine della corporeità in Giovanni Scoto Eriugena: fonti e implicazioni filosofiche*, Tesi di dottorato, Sapienza — Università di Roma, A.A. 2014/2015; le conclusioni di questo saggio sono state in parte anticipate da A. FARENGA, *The Doctrine of Double-Creation and the Concept of History in Eriugena's Periphyseon*, « Medioevo » 41 (2016), pp. 41–66.

100. ERIUGENA, *PP IV*, p. 81 (799A–B): « Adhuc enim ille unus omnes fuit, et in quo omnes beatitudine paradisi expulsi sunt. Et si homo non peccaret, in geminum sexum simplicitatis suae diuisionem non pateretur. Quae diuisio omnino diuinae naturae imaginis et similitudinis expers est; et nullo modo esset, si homo non peccaret, sicut nullo modo erit post restaurationem naturae in pristinum statum, qui post catholicam resurrectionem cunctorum hominum manifestabitur ». Il protologico peccato di Adamo sembrerebbe reinterpretato attraverso la radicalizzazione agostiniana di Rom 5,12: questa, comunque, è "neutralizzata" dall'affermazione irrinunciabile dell'assoluta inalienabilità della proprietà dell'immagine, universalmente riattinta nell'apocatastasi di tutte le creature intelligenti (diavolo incluso).

è, in effetti, necessitata dal suo stesso dinamismo ontologico, dalla natura teomorfa della sua intelligenza e del suo desiderio, più forte di un'eventuale ostinazione perversa a restare nel male, come confermato dall'identica conversione di tutte le creature libere? La libertà, che pure sceglie di separarsi da Dio, non finisce, comunque, per essere una contingenza provvisoria, un'inessenziale illusione di autonomia, che dalla natura profonda dell'intelletto deificato è comunque riasorbita e tolta? Curioso destino, quello origeniano, che finisce per compiere e rovesciare la libertà e l'autonomia di ogni creatura in un necessitato destino di perfezione! Ma, in tal caso, qual è il luogo della libertà, quale quello del male che essa può scegliere, quale la loro effettiva realtà, al cospetto dell'onnipotente donazione ontologica di Dio? Libertà e male non finiscono per divenire del tutto contingenti, provvisori, quindi, nella prospettiva eterna di Dio creatore, non visti, quindi del tutto irreali, inesistenti? Quale, allora, la decisività della scelta e della sua storicità, se la potenza dell'essere teofanico ne toglie le differenze nell'identità eterna della partecipata perfezione divina?

Ebbene, Eriugena, abbandonando con nettezza l'Agostino maturo e seguendo Origene, sceglie questa prospettiva ontologica della libertà e del male. Seppure accidentalmente visitata da una « peruersa uoluntas », che pare alienarla nella morte, nell'ignoranza, nell'alienazione da Dio¹⁰¹, la natura paradisiaca *propria* dell'« uomo ad immagine » in realtà non pecca, quindi non decade e non è punita¹⁰². Questa temeraria distinzione tra *peruersa uoluntas* e impeccabile *natura* umana è un tentativo di conciliazione tra l'antropologia ottimistica della tradizione greca e la tragica antropologia postlapsaria di Agostino, che può comunque tenere soltanto riducendo l'atto della volontà che si aliena da Dio a illusorio e temporaneo accidente. La libertà di alienazione, la pulsione verso la differenza e l'individuazione separata disappears nella loro inconsistenza ontologica, seppure sono chiamate a rendere ragione del procedere al di fuori della pienezza divino-umana del Verbo, del cadere dell'uomo nella « storica » esteriorità dello spazio-tempo, quindi nell'ignoranza, nell'oblio del

101. Ivi, IV, p. 29 (761A): « Sed [l'umana natura nella sua ineffabilis dignitas] decepta et lapsa, pravae suae uoluntatis tenebris obcaecata, et se ipsam et creatorem sui obliuioni tradidit ».

102. Ivi, IV, p. 28 (760B-C): « Non enim diuinae iustitiae est uisum ex eo quod fecit quicquam perire, praesertim cum non ipsa natura peccauerit, sed peruersa uoluntas, quae contra naturam rationabilem irrationabiliter mouetur ».

principio. E questo malgrado, ambigualmente, questa diffusione ad extra sia comunque interpretata come provvidenziale, universale diffondersi della stessa potenza manifestativa di Dio.

Ma procediamo per gradi, seguendo la straordinaria interpretazione allegorica del peccato edenico, condotta nel IV libro del *PP*¹⁰³. Eriugena interpreta l'albero del bene e del male piantato nell'Eden come simbolo di « malitia pernicioza mortiferaque in figura boni imaginata »¹⁰⁴, quindi di « falsitas et uanae phantasiae », localizzate « in sensu corporeo », rappresentato da Eva¹⁰⁵. Pertanto, la formula del primo, origeniano Agostino — « in interiori homine habitat Veritas »¹⁰⁶ — viene assunta per esaltare l'inalienabile radicamento sostanziale dell'uomo interiore nel Verbo e, quindi, rendere contingente e irreali l'alienazione della creatura nel male. Se il male non può essere ospitato all'interno dell'indefettibile perfezione teomorfa della natura dell'« uomo ad immagine », esso può radicarsi unicamente nella libertà della creatura, nel suo accidentale alienarsi dall'identità divina, quindi nell'esperire il movimento divisivo e irrazionale di illusorio e nichilistico piacere¹⁰⁷, connesso all'origine della corporeità e dell'alienante dissiparsi dell'intelligenza nella sua vanità, allegoricamente rappresentato dal sovrapporsi all'« uomo ad immagine » di un secondo uomo esteriore, corrotto dalla perversa *delectatio* serpentina,

103. Cfr. in particolare, *ivi*, IV, p. 120 (826A–827A).

104. Cfr. *ivi*, IV, p. 121 (826D).

105. *Ivi*, IV, p. 120 (826A–B): « In interiori enim homine habitat Veritas et omne bonum, quod est Verbum Dei, Filius Dei Unigenitus, Dominus noster Iesus Christus, extra quem nullum bonum est, quoniam ipse est omne uerum et substantiale bonum et bonitas. Cui e contrario, ex diuersa parte, malum et malitia opponitur. Et quia omne malum nec in natura rerum substantialiter inuenitur, neque ex certa causa et naturali procedit — per se enim consideratum omnino nihil est, praeter irrationabilem et peruersum imperfectumque rationabilis naturae motum — nullam aliam in uniuersa creatura sedem reperit, nisi ubi falsitas possidet. Propria autem falsitatis possessio est sensus corporeus [. . .]. In loco itaque falsitatis et uanarum phantasiarum, hoc est in sensu corporeo (qui a graecis ΑΙΣΘΗΣΙΣ uocatur, et sub figura mulieris insinuat), ΓΝΩΣΤΟΝ (hoc est lignum scientiae boni et mali) constituitur, malitia uidelicet in phantasia boni colorata, uel malum configuratum bono, uel ut simpliciter dicam, falsum bonum uel malum sub figura boni latens ».

106. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De vera religione*, K.D. Daur (ed.), Brepols, Turnholti 1962 (CCSL 32), p. 39, 72.

107. ERIUGENA, *PP* IV, p. 124 (828D): « Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in peruerso et irrationabili motu rationabilis liberaeque uoluntatis est constitutum. Qui motus non intra naturam sed extra, et ex bestiali intemperantia sumptus perspicitur; miscetur tamen bono ».

che accende le concupiscienze carnali¹⁰⁸. Alla divinizzata natura creata eterna dell'“uomo ad immagine” viene sovrapposta — *superaddita* — l'alienata natura dell'uomo carnale, distinto in maschio e femmina, quindi caratterizzato da una corporeità non più tolta nella sua *ratio* ideale, ma solidificatasi, determinata nello spazio-tempo. L'albero del bene e del male rappresenta, appunto, l'irruzione della differenza nel *paradisus*, quindi l'irruzione nella creazione intellettuale — la cui libertà rimane comunque fissa nel Verbo che la divinizza — di un'altra, differente libertà.

La struttura origeniana dell'interpretazione eriugeniana del libero arbitrio appare chiaramente in un fondamentale *excursus* in *PP V*¹⁰⁹: a) da una parte (con Origene, tutti i Padri greci, Ambrogio e il primo Agostino, contro l'altro, secondo Agostino), Eriugena difende con forza l'esistenza del libero arbitrio, addirittura affermandone l'inalienabilità, l'incorrutibilità, quindi la perfezione deificata¹¹⁰; b) d'altra

108. Ivi, IV, p. 125 (829D–830A): « Cuius paradisi mixtae scientiae est lignum indiscreta uel confusa carnalium sensuum appetitio in diuersas libidines, sub forma boni latentes, et incautas animas decipientes ac perimentes. Cuius uir animus est, uniuersae humanae naturae praesidens. Cuius mulier sensus, cui incaute animus consentiens perditur. Cuius serpens illicita delectatio, qua ea, quae carnalem sensum delectant, illicite ac damnabiliter concupiscuntur ».

109. Cfr. *ivi*, V, pp. 159–163 (974A–976D).

110. Ivi, V, p. 159 (974B): « Ridiculosissimum quippe dicere humanam naturam imaginem et similitudinem creatoris sui prius perdisse, ac deinde causas peccati in se suscepisse ». Cfr. AUGUSTINUS, *De natura et gratia* 53, 62: « Ecce quod vitium naturae humanae inoboedientia voluntatis infligit. Orare sinatur, ut sanetur. Quid tantum de naturae possibilitate praesumitur? Vulnerata, sauciata, vexata, perdita est: vera confessione, non falsa defensione opus habet ». Com'è evidente da questa citazione, l'Agostino maturo non ha mai affermato la perdita dell'*imago Dei*, ma la sua radicale deformazione, sicché l'uomo lapsus ha perso qualsiasi « possibilitas » autonoma di recuperare la sua interiore, eppure del tutto latente e corrotta dimensione di *imago Dei*, che soltanto la grazia di Dio può sanare e riattivare. Di fatto, seppure forzatamente, la polemica di Eriugena contro Agostino emerge evidente, com'è confermato dall'apologia del libero arbitrio, consonante con quella del giovane Agostino, di cui è favorevolmente citato il *De libero arbitrio* in ERIUGENA, *PP V*, p. 162 (976A), ma del tutto antitetica all'affermazione del *seruum arbitrium*, radicalmente corrotto, dell'Agostino maturo. Cfr. *ivi*, V, p. 160 (974C–D): « Sed merito quaeritur: Si propterea peccati causa in naturam non refertur ne iterum per eam in creatorem referatur, quoniam omne quod ab ipso est nullius peccati uel peccandi causae receptium est, cur non, quis dixerit, eadem ratione neque in liberum arbitrium peccandi occasio referenda est, ne in eum qui illud naturae concessit culparum causa referatur? Qui enim naturam dedit, ipse et liberum arbitrium in ea creauit. Et quemadmodum natura bonum est et incorruptibile bonum, ita et liberum uoluntatis arbitrium. Ac

parte, però, è costretto ad attribuire l'origine del male alla *peruersa uoluntas*¹¹¹, che abusa dei beni di Dio, corrompendone, comunque, non quelli sommi («essentia, uirtus, operatio»), ma soltanto quelli mediани («ingenium et sensus corporis et corpus»). Viene così prospettata una *diuisio* (in effetti assai problematica)¹¹² tra: a) inalienabile, naturale, essenziale, indefettibile *liberum arbitrium* e b) defettivo, accidentale, quindi di fatto inessenziale, nichilistico e irreali *arbitrium* “inferiore”, «incausale et insubstantiale», di fatto neanche riconosciuto come *ma-la uoluntas* (nozione ontologicamente contraddittoria, per Eriugena), ma degradato a mero *libidinosus appetitus*, responsabile della caduta. Questa è interpretata come diminuzione nella partecipazione all'essere, proprio perché quell'*appetitus* si è volto all'irrealtà contingente di «*noctuae et perniciosae occasiones*», di «*uanissimae phantasiae*

per hoc necessario sequitur ut sicut culparum causae in natura non constituuntur, ita nec in libero arbitrio. In nullo quippe bono causa mali constituenda est ».

III. Cfr. *ivi*, V, p. 161 (975C).

112. A testimonianza della debolezza e precarietà di questa distinzione, finalizzata a restituire la «libido» come depotenziamento ontologicamente irreali della perfezione del *liberum arbitrium*, cfr. *ivi*, II, p. 22 (540B), ove, al contrario, più tradizionalmente, proprio al «*liberum uoluntatis arbitrium*» è attribuita la responsabilità del distacco dalla propria «natura» e del conseguente peccato: il suo volersi disperdere nella molteplicità, alienandosi dall'unità con Dio, è comunque corretto dall'atto di conversione, che lo spinge a invocare la grazia, a collaborare con lei, infine a volere il fondersi escatologico in Dio, che essa sola garantisce. Eppure, concordo con la notazione di P. DRONKE, *Commento a GIOVANNI SCOTO, Sulle nature dell'universo. Libro V*, Valla-Mondadori, Milano 2017, p. 508, che rileva «l'incapacità dell'Eriugena di mantenere in maniera coerente la distinzione stabilita in precedenza fra *liberum arbitrium* (volontà libera) e *uoluntas* nel senso di volizione o di atto di volontà, che può diventare impulso perverso. Il maestro introduce l'infelice espressione *liberum uoluntatis arbitrium* (974D) — il libero giudizio, o la decisione, di compiere una volizione — che vede come un attributo buono in se stesso, mentre il cattivo uso fattone perversamente non può essere imputato a Dio». Segnalo un'altra profonda incoerenza nell'interpretazione eriugeniana del peccato; in *PP V*, p. 6 (863A), Eriugena afferma, del tutto incoerentemente con la sistematica impostazione del V libro, la corruzione della stessa «natura» dell'“uomo ad immagine” identificato con il paradiso di Dio, *ivi*, V, p. 5 (863A–B): «*Ex cuius (imaginis uidelicet) dignitate eadem ipsa natura, diuinum praeceptum contempnens, corrui*». Questa spiazzante affermazione è subito ritrattata, anzi contraddetta: «*Ac per hoc conficitur nihil aliud esse hominis emissionem uel eiectionem, nisi naturalis felicitatis, ad quam possidendam factus est, perditionem. Non enim homo naturam suam perdidit quae, quoniam ad imaginem et similitudinem Dei facta est, necessario incorruptibilis est. Perdidit autem felicitatem quam adepturus esset, si oboediens deo esse non contempneret*». Queste violente oscillazioni provano l'enorme difficoltà di pensare l'avvento dell'accidente del peccato libero all'interno della natura assoluta divinizzata.

... incomprehensibiles umbrae »¹¹³. Insomma, la libertà dell'“uomo ad immagine”, la sua proprietà ontologica e la sua profonda *uoluntas* naturale, rimangono fisse e inalienabili in Dio, ontologicamente partecipi della luce vivificante del Verbo, piantato eternamente nella sua indefettibile eterna creatura¹¹⁴, mentre il peccato è fatto dipendere da un distaccarsi irreal, provvisorio, quindi di fatto apparente, di un inferiore appetito contingente, che, umbratile, pare tutt'al più screziare la perfezione della creatura eterna.

La libertà dell'“uomo ad immagine” può soltanto far apparire — e questo necessariamente, a causa della contingenza che, in quanto creatura tratta dal nulla, la caratterizza come latentemente corporea — la sua distrazione libidinale, la quale, nel momento stesso in cui accade, dando corpo all'irrealtà sensibile e disperdendosi in essa, già svanisce nella e con l'irrealtà dell'accidentale, tolto nell'indeclinabile perfezione dell'eternamente divinizzato “uomo ad immagine”. Ma se la libertà, nel suo distaccarsi e vaneggiare, è di fatto l'atto con il quale la corporeità

113. ERIUGENA, *PP V*, p. 125 (950A): « Vbi datur intelligi quod nihil in natura rerum poenas patietur praeter uanas impiarum animarum cogitationes in semet ipsis extra omnem naturam, quoniam in numero naturarum non sunt; ex mala enim uoluntate terrenisque desideriis occasionem acceperunt. Vt enim (quod saepe diximus) ultra omnes naturales uirtutes iustorum beatitudo per conditoris gratiam exaltabitur, ita infra omnem naturam impiorum supplicium per eiusdem conditoris iustitiam deprimitur. Quid enim inferius est extraque omnem naturam demersius uanitate uanitantium falsisque imaginationibus rerum quae semper peribunt? ». Ivi, V, pp. 162–163 (976C–D): « Non ergo paganorum impietas, uel iudaeorum perfidia, uel aliarum nationum fabulosa deliramenta ex naturalibus causis, sed ex libidinis cupiditatibus uanarum cogitationum profluxere; ideoque in nullo eorum natura punietur, sed libido. Omnia quippe uitia, quae uirtutibus contraria sunt naturamque corrumpere appetunt, generali libidinis uocabulo solent appellari. Turpissima itaque libido impiorum in falsorum deorum cultu, perfidorum iudaeorum in negatione ueritatis, aliarumque gentium in fabularum ludibrium deliramentis, in uanissimis phantasiis eorum quae sibi futura fingunt, dum nihil in eis inuenient praeter incomprehensibiles umbras, supplicii relinquitur torquenda, uniuersitate naturalium bonorum totiusque naturae a Deo creatae integra, plenissima impunitaque permanente »

114. Ivi, V, p. 6 (863B): « Non enim homo naturam suam perdidit quae, quoniam ad imaginem et similitudinem Dei facta est, necessario incorruptibilis est ». Come abbiamo segnalato *supra*, già in Origene l'interpretazione dell'*imago* come perfezione ontologica ne impedisce qualsiasi corruttibilità, ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 10: « Si qui uero audet substantialem corruptionem dare ei, qui secundum “*imaginem et similitudinem*” Dei factus est, ut ego puto, etiam in ipsum Filium dei causam impietatis extendit; “*imago*” namque “*Dei*” etiam ipse appellatus est in Scripturis ». Nell'eterna mediazione creatrice del Verbo/*Imago*, la creatura/*imago* gode della partecipazione, della « consanguineitas/συγγενεία » (ivi) con Dio.

e l'intero ordine cosmico sono provvidenzialmente creati a partire dal distrarsi "apparente" dell'"uomo ad immagine", quale effettiva capacità il *liberum arbitrium* ha di elezione, se da una parte non può non cedere apparentemente e accidentalmente alla sua contingenza e dall'altra non può non risolversi nella beatifica fruizione della perfezione divina alla quale è ontologicamente, quindi necessariamente inscritta?

Emerge, comunque, una differenza di prospettiva ontologica sulla "realtà" del male. a) Nella prospettiva limitata della comprensione umana, le ombre materiali, nelle quali la « libido » è alienata, sembrano davvero catturare e perdere il desiderio dell'uomo, che comunque, tramite la rivelazione di Cristo e lo sforzo razionale, è progressivamente corretto e convertito a Dio, che riatterrerà perfettamente nel predestinato *reditus* universale. b) D'altra parte, nella prospettiva eterna di Dio, l'"uomo ad immagine" non è mai caduto, ovvero è già eternamente ritornato, fissato nell'integra, unitaria, indeclinata, essenziale perfezione della partecipazione al Verbo: la contingenza è già divenuta necessità, la materia è già tornata alla sua potenza ideale, il tempo e lo spazio, come qualsiasi accidente creato, sono già tutti ricapitolati nell'eterno *unum*.

Per approfondire questa dialettica tra absolutezza divina e accidentalità del peccato, è di grandissimo interesse un difficile *excursus* del V libro¹¹⁵, dedicato all'escatologica riduzione dei corpi alle loro qualità incorporee: questa viene restituita come riassorbimento nelle loro cause eterne delle corporeizzanti *passiones*, interpretate come *accidentia* "psichici", evidentemente sopravvenuti agli intelletti divinizati preesistenti¹¹⁶. Ritengo, infatti, che proprio la connotazione

115. Cfr. ERIUGENA, *PP* V, pp. 37-41 (885C-888A); trovo molto deludenti, in quanto descrittive e interpretativamente evasive, le pagine dedicate a questo contesto da DRONKE, *Commento*, pp. 460-464.

116. Ivi, V, p. 38, (885C-886B): « Vtrum rerum conditarum substantiae et essentiae et rationes ex primordialibus causis per generationem in locis temporibusque diuersorumque accidentium capacitatem sic procedunt atque descendunt, ut iterum finitis temporibus (hoc est mundo sensibili terminato) in easdem causas ex quibus profluxerint redeant, an semper in suis causis ultra omnem generationem et solutionem, ultra omnia loca et tempora et, ut breuiter dicam, ultra omnia accidentia incommutabiliter permanent, ita ut ipsarum sola insita eis naturaliter et superaddita ΣΥΜΒΑΜΑΤΑ (hoc est accidentia), quae rationabiliter a sapientibus passiones solent appellari, ab eis progrediantur materialiter ad hunc mundum uisibilem procreandum, ut eo iterum soluto illa soluantur et in suas substantias reuertantur, ut in eis quiescant terminumque suae mutabilitatis constituent, omni fluxu generationis et corruptionis per incrementa et decrementa in locis temporibusque libera, suisque

degli « accidentia », a partire dai quali è generato il mondo storico e materiale, come dispiegamento di movimenti provvisori¹¹⁷ dipendenti da antropomorfe « passiones », riveli il presupposto origeniano della deduzione della seconda creazione (quella materiale) dalla caduta/peccato degli intelletti/*logoi*, originariamente creati *ab aeterno* nel *Logos*, che da spirituali divengono psichici, cadendo in preda alle passioni. Come abbiamo visto, Eriugena definisce questi intelletti come *substantiae* incorporee singolari, eppure originariamente riunificate *ab aeterno* nelle loro *causae generalissimae*, eternamente create nel Verbo. Ebbene, il mondo materiale è derivato dall'apparizione degli *accidentia*, appunto interpretati come *passiones* “accadute”, a partire dalle quali si sono determinate le *qualitates* che definiscono l'universo fisico. Queste accidentali passioni possono darsi unicamente come “afezioni” delle *substantiae* intelligenti, quindi sono — nella loro stessa processione cosmogonica — già mirabilmente riassorbite in loro¹¹⁸.

Ne deriva una spericolata esegesi di Mc 13, 31: « Caelum et terra transibunt, uerba autem mea non transient ». Il brano evangelico in-

subjectis substantiis unita, ut aeternaliter unum cum ipsis inseparabile et incommutabile ineffabili adunatione efficiantur? [...] Causas itaque omnium rerum in sapientia creatas et substitutas in ipsa aeternaliter et incommutabiliter non dubitas, ut opinor, permanere et ab ipsa nusquam nunquam recedere uel fluxum aliquem pati ad ea quae inferiora sunt ». Sicché, « et quemadmodum causae extra substantias nesciunt esse, ita substantiae extra causas non possunt fluere » (cfr. *ivi*, V, p. 39 [886C]).

117. *Ivi*, I, p. 49 (476A–B): « Accidentia enim in motu sunt, non essentiae; nec etiam ipsa accidentia in motu sunt seu in incrementis detrimentisque, sed participatio eorum ab essentia tales patitur mutabilitates. Aliter enim uera ratio non sinit esse. Omnis siquidem natura seu essentiarum seu eis accidentium immutabilis est, participatio uero, ut diximus, essentiarum ab accidentibus seu accidentium ab essentia semper in motu est. Participatio siquidem et inchoari et augeri minuique potest, donec mundus iste ad finem suae stabilitatis in omnibus perueniat, post quem nec essentia nec accidens nec eorum inter se inuicem participatio ullum motum patietur. Omnia enim unum et id ipsum immobile erunt, quando in suas immutabiles rationes omnia reuersura sunt ».

118. *Ivi*, V, p. 39 (886C–D): « Restat itaque de qualitatibus substantiarum — qualitates autem dico, sicuti solent sapientes omnia quae substantiis accidunt appellare, quia mutabiles sunt et circa substantias suas uoluuntur — hunc mundum fabricatum compositionemque fuisse et in eisdem resoluendum fore. Omne enim quod temporaliter per generationem incipit esse necesse est essendi finem habere. Nec sic tamen praedictas substantiarum qualitates suas substantias, circa quas uoluuntur, omnino deserere et in materiem sensibilis mundi conuenire arbitramur. Sed mirabili et ineffabili modo, soli fabricatori illius cognito, et circa suas substantias, quibus inseparabiliter adherent, semper permanent et hunc mundum motu quodam intelligibili compositionibus suis perficiunt atque componunt ».

dicherebbe il riassorbimento dell'intero mondo fisico (composto di cielo e terra materiali) nelle sue cause puramente immateriali e intelligenti, quindi nei *uerba* incommutabili, che sono identificati con le « *substantiae* » indeclinabili, eternamente create e presenti come immobili nel Verbo¹¹⁹. Ritengo che questi *uerba/substantiae* debbano essere identificati con gli intelletti, quelli che Origene, appunto, chiamava *logoi* nel *Logos* o *noes* nel *Nous* divino. Risulterebbe, così, del tutto coerente la ricapitolazione nell'unico "uomo ad immagine" della totalità delle cause create, quindi dei *uerba/substantiae*: l'"uomo ad immagine", eternamente creato nel Verbo, è identificabile con l'edenica, indeclinabile perfezione assoluta delle *causae*. È infatti "umano" il principio, immanente al Verbo divino eternamente "incarnato", di articolazione della dialettica processuale tra a) eterno necessario, intelligente, indeclinabile/impassibile e b) temporalità accidentale, passionale, quindi materiale. Come Eriugena afferma con assoluta chiarezza in *PP* V, pp. 47–51 (892C–895C), l'"uomo ad immagine" è l'assoluta unità delle cause create, l'antropologica ricapitolazione intelligente della creazione¹²⁰, nel suo

119. Ivi, V, p. 40 (887C–D): « Non alia dixerim uerba Veritatis uel, ut ita dicam, uerba Verbi (quia Veritas Verbum est) nisi causas praefatas et substantias, hoc est incommutabiles rerum rationes in Sapientia Dei factas, secundum quas uisibilia et inuisibilia condita sunt, et in quas caelum et terra transibunt. Ipsae autem nunquam nusquam transient, quoniam in Verbo Dei Vnigenito ueluti quaedam uerba ineffabilia et incommutabilia perpetualiter manent ». Cfr. V, pp. 46–49 (892A–894A).

120. Il ritorno del mondo materiale nelle sue cause viene fatto corrispondere con il riattigliamento del nuovo cielo e della nuova terra, *simul* protologici e apocalittici, comunque identificati con la perfetta *restauratio* dell'"uomo ad immagine", nel quale origenianamente ogni realtà mondana è tolta: « Caelum autem nouum et terram nouam [...] beatum Gregorium Nazanzenum theologum sequentes de restauratione humanae naturae in pristinum statum de que eius in antiquam dignitatem reditu non longe, ut uideo, a ueritate remoti intelligimus » (ivi, V, p. 47 [892B–C]). La fine del mondo, del cielo e della terra, coincide con la loro antropomorfa perfezione assoluta, quando l'intera creazione realizzerà il suo desiderio ontologico, ricapitolata nell'"uomo ad immagine", ricapitolazione di tutte le cause eterne e delle sostanze intelligenti, partecipe perfettamente del Verbo e nel Verbo deificato, cfr. ivi, V, p. 48 (892D–893A): « At si Verbum Patris, in quo et sunt et facta sunt omnia, causa omnium causarum est uisibilem et inuisibilem, nunquid ipsa causarum causa finis mundi est, in quam desinet, quando omnia quae in motu sunt in eo quod appetunt (in ipso uidelicet Dei Verbo) motus sui finem constituent, ultra quem finem nullus ullius creaturae appetitus erit? Non enim habet ulterius quo tendat, uel quid petat. Vniuersalis quippe totius creaturae finis Dei Verbum est [...]. Principium itaque et finis mundi in Verbo Dei subsistunt

diffondersi “passionale” e nel suo riunificarsi “intellettuale”, nel quale gli *accidentia* sono convertiti e tolti nell’assolutezza delle loro *causae/substantiae* eternamente create dal Verbo (quindi “creature” necessarie, partecipi in qualche modo della sua absolutezza)¹²¹. Se il *reditus* è un processo universale di riassorbimento della totalità del reale creato, caratterizzato dalla *diuisio*, nelle cause eterne e sostanze immutabili che lo identificano, esso non potrà che iniziare e compiersi nell’uomo, ricapitolato nel passaggio dall’uomo diuiso/sessuato all’“uomo ad immagine”, con il quale è identificato lo stesso *paradisus*, nel quale il Verbo è eternamente piantato¹²². L’“uomo ad immagine” è, allora, colui nel quale la divisione è ritrattata, avviene per essere tolta e perfettamente riunificata, nella partecipazione perfetta del Verbo a Dio, nel quale « non est diuisio, quoniam in eo omnia unum sunt »¹²³.

et, ut apertius dicam, ipsum Verbum sunt, quod est multiplex sine fine finis et principium ANAPXON, hoc est sine principio praeter Patrem [...]. Ab ipso et ad ipsum omnia, est enim principium et finis ».

121. Ivi, V, p. 41 (888A): « Quod autem ante omnia tempora et loca substitutum est, quoniam ultra tempora et loca est, creatura proprie non dicitur, quamuis modo quodam loquendi sinecdochicos uniuersalitas, quae post Deum est ab ipso condita, creatura uocitur ».

122. Ivi, V, p. 49 (893C–894A): « Proinde ex adunatione diuisionis hominis in duplicem sexum praedictarum diuisionum incipit ascensus et adunatio. In resurrectione enim sexus auferetur, et natura adunabitur, et erit solummodo homo, sicut fieret si non peccaret. Deinde orbis terrarum paradiso adunabitur, et non erit nisi paradisus. Deinde caelum et terra adunabuntur, et non erit nisi solum caelum. Et notandum quod semper inferiora in superiora transmutantur [...]. Deinde totius sensibilis creaturae adunatio et in intelligibilem transmutatio sequitur, ita ut uniuersa creatura intelligibilis efficiatur. Postremo uniuersalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium uisibilium et inuisibilium, quoniam omnia uisibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut saepe diximus, essentialium et substantiarum confusione aut interitu »; cfr. V, pp. 54–55 (897C–897D); V, p. 65 (906A–B); e soprattutto V, pp. 87–88 (922B–922C), cit. *supra*, note 8–9, che precede immediatamente una rivelativa citazione di Origene, relativa all’escatologica immanenza di Dio nel tutto deificato.

123. Cfr. *ivi*, II, p. 12 (532A).

5. Un'escatologia allegorica: il « *reditus specialis* » come « *littera* » del « *reditus generalis* »

Ho già tentato altrove¹²⁴ di dimostrare la problematicità razionale della distinzione eriuigeniana tra a) *reditus generalis* e b) *reditus specialis*, interpretata come distinzione tra: a) redenzione universale delle creature, tornate a partecipare dell'unica *natura* dell'«uomo ad immagine» nell'apocatastasi¹²⁵; e b) divinizzazione riservata agli uomini

124. Cfr. LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, pp. 386–396.

125. Eriugena traduce il termine ἀποκατάστασις con le espressioni: « in pristinum statum [...] mirabilis atque ineffabilis reuersio » (PP V, p. 24 [876B]) e « restauratio humanae naturae in pristinum statum » (V, p. 47 [892C]). In effetti, in V, p. 113 (941A–B), il *Nutritor* si dichiara, del tutto ambigualmente, prudente sull'ipotesi della redenzione escatologica del diavolo e dei demoni, dei quali d'altra parte è affermato con certezza l'annientamento dell'empia volontà, quindi l'escatologica riassunzione in Dio dell'unica (quindi della totalità della) prima natura razionale: « Non enim nunc de substantia daemonum, quam conditor omnium bonam et incorruptibilem in eis fecit, sermo nobis est, utrum et ipsa purgata convertetur ad principium suum quod praevaricando deseruit, an semper a contemplatione veritatis sua perversitate exorbata fugiet. Hoc interim solummodo ad purum de ea cognoscimus quod non punitur nec unquam punietur, et quod dignitas suae primae conditionis priusquam superbiret hominemque deciperet semper immutabiliter absque ulla demptione in ea manet manebitque in aeternum, et quod impietas quam superbiendo attraxerat penitus peribit, ne divinae bonitati coaeterna fieri possit. De salute autem eius aut conversione seu in causam suam reditu propterea nihil diffinire praesumimus, quoniam neque divinae historiae neque sanctorum patrum qui eam exposuere certam de hoc auctoritatem habemus. Atque ideo illam obscuritatem silentio honorificamus ». Se, con É.A. JEAUNEAU, *The Neoplatonic Themes of Processio and Reditus*, « *Dionysius* » 15 (1991), pp. 3–29 si deve riconoscere che in proposito Origene è certo « bolder » (p. 28) rispetto a Eriugena, d'altra parte mi pare evidente come quella eriuigeniana sia soltanto una prudenza tattica, dettata dall'assoluta ostilità del suo contesto culturale (si pensi a Prudenzius di Troyes) nei confronti di una dottrina così eversiva e tradizionalmente minoritaria, e niente affatto una prudenza teologico-speculativa, come prova l'ambigua formulazione della tesi, prima avanzata come ontologicamente indubitabile, ma poi formalmente 'sospesa' (ma niente affatto ritrattata) e restituita come ipotesi non confermata da alcuna *auctoritas* patristica (ma Origene e Gregorio?). In effetti, se la natura del/dei demonio/i è redenta ed è annientata la sua/loro perversa volontà, cosa del demonio resterebbe di irredento ed escluso dall'unità onnicomprensiva di Dio? Insomma, qui Eriugena finge soltanto di non assumere l'ipotesi origeniana della conversione escatologica del demonio, sospesa esplicitamente, ma affermata, *between the lines*, come evidenza logicamente svelata a occhi spirituali. Cfr. ERIUGENA, PP V, p. 199 (1002B–C), ove ambigualmente, se da una parte si afferma che sempre il diavolo « dulcedinem beatitudinis perpetualiter in odio habebit », dall'altra si riconosce che « non quod et ille, si vellet, ad creatorem naturae suae converti non posse » e si sottolinea che sarà eternamente annientata

meritevoli, chiamati, tramite il dono della grazia perfezionante la natura, ad essere divinizzati, a differenza degli empi escatologicamente puniti, nell'eterna rappresentazione dolorosa delle loro colpevoli, vane fantasie frustrate.

Eriugena, in effetti, non potrà che risolvere *allegoricamente*, quindi *allusivamente*, in enigma o in cifra, il dualismo *litteraliter* residuo del suo sistema, comunque spinto apertamente sul limite estremo della spiritualizzazione, che è l'affermazione di un radicale monismo mistico-speculativo. Ebbene, considero la distinzione tra « *reditus generalis* » e « *reditus specialis* » come un cedimento tattico alla *logica equina*¹²⁶: l'irriducibile dualismo escatologico biblico e agostiniano tra eletti/dannati (incrollabile luogo comune della teologia alto-medievale) è apparentemente mantenuto, seppure indicato come relativo a una *pars* meritevole/eletta, tolta nel *totum* della dimensione assolutamente unitaria della natura dell'"uomo ad immagine" riunito con Dio eterno. Ora, la *differenza* tra *tutto* e *parte* è un eclatante *defectus litterae* teologico, del quale Eriugena indica enigmaticamente, seppure non svela apertamente la soluzione: esso impone uno strategico rilancio dell'allegoria ontologica origeniana, attraverso la quale ogni forma di dualismo è interpretata come segno provvisorio di un'ulteriore identità intellegibile, culminante nella mistica unificazione apocatastatica tra il *Logos* e i *logoi* creati. In questa prospettiva, l'ancora divisivo « *reditus specialis* » diviene « *littera* » materiale e provvisoria del mistico, assolutamente unitario « *reditus generalis* », della quale la divinizzazione del « *reditus specialis* » finisce per essere segno, all'interno di una speculativa sineddoche mistico-ontologica. In tal senso, l'irrealtà del male, punita nella

la sua malizia, quindi non la sua sostanza razionale: la redenzione divina, infatti, « *diabolicam malitiam in perpetuum suffucabit damnationem* »; escatologicamente, la natura sarà riassorbita nella vittoria, quindi in Dio; infatti tramite la perfetta « *purgatio ipsius naturae, "absorbebitur mors in uictoria" et sola bonitas in omnibus et apparebit et regnabit, et uniuersaliter peritura malitia* » (cfr. *ivi*, I, p. 95 [511B]). Sul tema della fortuna dell'apocatastasi origeniana in Eriugena, cfr. I. RAMELLI, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Brill, Leiden 2014, pp. 773–815.

126. L'espressione, ispirata dagli swiftiani *Gulliver's Travels*, è proposta da L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe 1952, p. 489, per designare il pensiero dominante, acriticamente accettato, quindi imposto condannando e perseguendo il dissenso, rispetto al quale l'innovatore è costretto ad assumere una strategia di comunicazione sdoppiata: essa *finge* di adottare il luogo comune, scartando rispetto ad esso e insinuando, tra le righe, verità eversive, esoteriche, pericolose, attingibili unicamente da parte di intelligenze libere, capaci di leggere in profondità.

falsa rappresentazione delle creature peccatrici, svanisce, perché nell'unità assoluta della natura (l'"uomo ad immagine" come paradiso nel quale il Verbo è eternamente piantato) la luce dissipa qualsiasi tenebra, l'estasi mistica cancella le vane rappresentazioni, in Dio assolutamente insussistenti. La deificazione della *pars*, indicata dal « *reditus specialis* » (esso stesso scandito da diversi gradi di perfezione beatifica), non può, pertanto, che essere ricapitolata nel *totum* dell'escatologico « *reditus generalis* », che è quello della natura dell'"uomo ad immagine", eternamente deificato in Cristo: la rappresentazione *letterale* di una differenza di perfezioni ascensive è tolta nell'ulteriore conoscenza *spirituale* della perfetta identità dell'universale e naturale (quindi ontologicamente ed eternamente divinizzato!) corpo mistico redento, sicché, nella partecipazione allo stesso sguardo di Dio, la differenza tra *pars* e *totum*, tra *gratia* e *natura* è tolta nell'*unum*.

Penso che quest'interpretazione ontologicamente allegorica dell'escatologia erigeniana emerga, con straordinarie sottigliezza e raffinatezza, in un passo del *PP* dedicato a) a sottolineare — con Origene e i Padri greci, contro Agostino e la netta maggioranza dei latini — la dimensione del tutto spiritualizzata dell'inferno, interpretato come rimorso, « *dolor* » e « *tristitia* » interiori¹²⁷; ma, poi, b) a suggerire la dimensione curativa e non vendicativa della punizione degli empi, sicché « *dolor* » e « *tristitia* » dei dannati finiscono per essere interpretati come pene transitorie¹²⁸, anzi persino riscattati come « *bonus* »/« *bona* », in

127. A partire da Origene, « *Graeci solito more res acutius [rispetto ai latini] considerantes expressiusque significantes ΑΔΗΝ, hoc est tristitiam, appellaerunt infernum. Naturam siquidem rerum uisibilium et inuisibilium diligenter rimantes, locum supplicii inuenire non potuerunt, nisi in libidinosae uoluntatis malorum hominum et angelorum egestate rerumque (quas intemperanter amauerant) defectu et priuatione. Ex quibus tristitia nascitur, qua rationabilium animarum irrationabiles appetitus, ualentes inuenire quod sibi optant fieri, defectu uero et priuatione dum quod illicito perniciosoque amore possidere putauerant omnino ab eis aufertur diutiusque eo abuti non sinuntur. Et hoc est totum quod dicitur malarum cogitationum irrationabiliumque cupiditatum poena atque supplicium, dolor uidelicet atque tristitia, quibus duobus impiorum conscientia intra semet ipsam punitur* » (ERIGENA, *PP* V, p. 132 [955A–B]).

128. Tra i tanti testi che resituiscono la dimensione interiorizzata e purgatoriale, cioè transitoria delle pene infernali, cfr. *ivi*, V, p. 119 (945B–D): « *Et quid mirum si impii quod in hac uita adhuc in carne corruptibili detenti per somnia et post eam phantastice patiuntur, in inferno spiritualibus corporibus suis receptis ac ueluti grauissimo quodam somno euigilatis expressius patiantur per supplicia, ita ut semper, sicut ait Augustinus, uerae poenae eis sint, falsae uero imagines in non ueris, uera tristitia, uerus luctus paor que, sera poenitentia, urens cogitationum flamma? [...] Impiis uero mortalium*

quanto riconosciuti (origenianamente!) come desideri di ulteriorità. Le punizioni interiori dei dannati, infatti, vengono addirittura esemplate attraverso una beatitudine evangelica (« Beati qui lugent nunc, quoniam ipsi consolabuntur ») e persino attraverso il « dolor » mistico di Paolo, ansioso di dissolversi in Cristo¹²⁹. Insomma, nella loro “escatologica” (in realtà penultima) punizione interiore, già i dannati desiderano di essere consolati, di godere dissolvendosi in Cristo, così come Eriugena insinua, alla fine del *PP*, con una geniale (e davvero origeniana!) interpretazione allegorico-anagogica delle differenze ultime a) tra il figliol prodigo e il figlio “fedele” (identificato con Israele, che desidera e cerca comunque Dio, pur non volendo ancora entrare nel banchetto cristico della chiesa), della parabola lucana e b) tra le vergini sagge e le vergini stolte (comunque già tutte indicate come spose di Cristo, tutte in attesa dello Sposo e desiderose di unirsi con lui!), di quella matteana¹³⁰. Il dolore della separazione è già desiderio di unione (sorretto dall’inalienabile natura teomorfa dell’immagine), escatologicamente, quindi in realtà eternamente compiuto.

Sarebbe, infatti, logicamente assurdo dividere l’unitaria natura umana eternamente creata dal Verbo e unita al Verbo, quindi ricapitolata nel Verbo nell’apocatastasi ontologica della fine, in una componente divinizzata (quella eletta, cui è riservato il *reditus specialis*) e in una com-

rerum semper erunt phantasiae ac diuersae falsaeque species secundum diuersos malarum suarum cogitationum motus ».

129. ERIUGENA, *PP* V, p. 132 (955B–C): « Quae duo propterea mala non sunt, quoniam iustissima diuinae prouidentiae administratione his quos torquent accidunt, et quoniam quod ubique in omnibus malum non est, malum dici non potest. Est autem tristitia bona in his qui sua lugent delicta, sicut ait dominus in euangelio: “Beati qui lugent nunc, quoniam ipsi consolabuntur” (Mt 5, 5). Similiter bonus dolor in his quibus tardum morosumque uidetur donec ad promissam sibi beatitudinem perueniant. Quo dolore Apostolus laborabat dicens: “Vtinam dissolui et esse cum Christo” (Fil 1, 23). Quid dicam de doloribus eorum qui pro Christo martyres facti sunt? Tristitia autem dolorque impiarum cupiditatum, siue in hac uita siue in altera, propterea mala non sunt, quoniam mala desideria puniunt. Vrit enim tristitia quae nascitur ex egestate rerum temporalium, ueluti quaedam inextinguibilis flamma, imperfectos appetitus. Mordet, ueluti uermis non moriens, dolor qui putredine libidinosae concupiscentiae nascitur, dum quod concupiscitur aufertur. Est et alia ratio quae tristitiam et dolorem impiorum mala non esse perhibet ».

130. Cfr. rispettivamente l’esegesi di *Lc* 15, 11–32 in *PP* V, pp. 202–210 (1004C–1010A) e di *Mt* 25, 1–13 in V, pp. 211–217 (1011A–1015C). Per un’analisi radicalmente allegorica di queste due parabole, nella prospettiva dell’apocatastasi beatifica e divinizzante degli stessi dannati, rimando ancora a LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, pp. 383–386.

ponente alienata nel suo penale vaneggiare interiore (quella dannata, che pure partecipa del *reditus generalis*). Spiritualizzato, non soltanto il dualismo escatologico diverrebbe ancora più crudele (eternizzando la pena dell'idiozia dolorosa di una creatura, pure chiamata a partecipare naturalmente di Dio stesso), ma soprattutto introdurrebbe un'intollerabile contraddizione ontologica in Dio, una *diuersitas* irriducibile nel Verbo (e non nell'alienazione esteriore di un inferno materialmente localizzato), nel quale la paradisiaca, unica natura umana è comunque tutta eternamente deificata. Esisterebbe, infatti, nell'intimità dell'eterno corpo redento del Verbo un irriducibile resto alienato, quindi un membro *simul* redento/irredento, eternizzato/morente, riunificato/espulso, spiritualizzato nella partecipazione alla Verità d'Amore/ingannato nella sua persistenza nell'inganno della libidine, tolto nell'onnipotenza redentiva di Dio/resistente nella pervicace libertà del suo vaneggiare, infine innalzato alla partecipazione all'Essere assoluto/precipitato nel nulla dei fantasmi della sua accidentalità irriducibile.

Penso, al contrario, che Eriugena prospetti una vera e propria teoria della doppia verità, o, meglio, un processo di passaggio da una verità provvisoria, ancora affetta dalla differenza degli accidenti e delle rappresentazioni (*phantasiae*) umane, a una verità eterna: a) Eriugena prospetta una verità "religiosa" volgare, provvisoriamente concessa ai progredienti, ancora caratterizzata da gradi diversi di merito e perfezione; b) allude, comunque, a un'abissalmente profonda verità mistico-speculativa, attinta dai perfetti, che hanno abbandonato qualsiasi differenza e appropriazione di merito (paradossale iperbole dell'agostinismo!) e godono di Dio come unità assoluta e universale, nella quale tutte le intelligenze individuali sono perdonate, convertite, ugualmente, estaticamente sprofondate in Uno.

Esaminiamo più da vicino la distinzione tra a) generale « *reditus in suum principium* » dell'intera *natura* e b) *reditus specialis*, nel quale sono fruiti i sovranaturali e divinizzanti doni di grazia (caratterizzanti il culminante « *tertius de reditu theoriae modus* »), che compiono il naturale processo conversivo della natura creata nel suo Creatore. Mentre a) il primo processo è scandito nei cinque gradi che caratterizzano la creazione (con il togliersi progressivo del *corpus* nel *uitalis motus*, di questo nel *sensus*, tolto poi nella *ratio*, che infine diviene *intellectus*)¹³¹, b) il culminante processo deificante è trinitariamente

131. ERIUGENA, *PP V*, pp. 224–225 (1020C–1020D): « *Tertius de reditu theoriae modus uersatur in his qui non solum in sublimitatem naturae in eis substitutae ascensuri,*

scandito in tre gradi di perfezione, l'ultimo dei quali, definito come l'« in ipsum Deum supernaturaliter occasus »¹³², segnerà il passaggio alla perfezione immutabile dell'ogdoade eterna (simbolicamente indicata dall'unione del creato, rappresentato dal numero 5, e del divino, rappresentato del numero 3), quando i perfetti « in ipsum Deum transituri sunt unumque in ipso et cum ipso futuri »¹³³.

Ebbene, rintraccio il carattere indelebilmente origeniano (e anti-gostiniano) di quest'interpretazione della ricapitolazione escatologica in due elementi fondamentali: a) il togliimento progressivo della corporeità nell'*intellectus* e b) la riunificazione della totalità delle creature nell'unione intima con Dio, in particolare con l'Unigenito Sapienza, che sprofonda nell'Uno (nel Padre, per Origene; nell'abisso pretrinitario, per Eriugena, come sarà per Eckhart). La tenebra di Dio, nel quale tutto torna ad essere perfettamente *unum*, è indicata dall'ottavo e ultimo giorno glorioso del sabato intellegibile¹³⁴, corrispondente

uerum etiam per abundantiam diuinae gratiae, quae per Christum et in Christo electis suis tradetur, supra omnes naturae leges ac terminos superessentialiter in ipsum Deum transituri sunt unumque in ipso et cum ipso futuri. Quorum recursio ueluti per quosdam gradus septem discernitur. Ac primus erit mutatio terreni corporis in motum uitalem, secundus uitalis motus in sensum, tertio sensus in rationem, dehinc rationis in animum, in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc quinque ueluti partium nostrae naturae adunationem (corporis uidelicet et uitalis motus sensusque rationisque intellectusque) ita ut non quinque sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint sed ut unum sint, sequentur alii tres ascensionis gradus ».

132. Questo del tramonto, quindi dello sprofondamento dell'intera creazione nella tenebra di Dio, è l'ultimo dei tre gradi dell'indiamento mistico, che presuppone il primo grado della perfetta conoscenza intellettuale di tutto il derivato e il secondo grado della conoscenza intellettuale della Sapienza del Figlio nella Sapienza stessa: « Quorum unus transitus animi in scientiam omnium quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est contemplationem intimam ueritatis quantum creaturae conceditur, tercius (qui et summus) purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus ac ueluti incomprehensibilis et inaccessibleis lucis tenebras, in quibus causae omnium absconduntur » (ivi, V, p. 225 [1020D–1021A]).

133. Ivi, V, p. 224 (1020C).

134. Ivi, V, p. 183 (991C): « Et hoc est intelligibile sabbatum, quod et in conditione rerum praefiguratum est et inchoatum, et in earum fine manifestabitur et perficietur, quando omnis sensibilis creatura in intelligibilem, et omnis intelligibilis in causas, et causae in causarum causam (quae Deus est) mutabuntur aeternaque requie gaudebunt ineffabilique claritate fulgebunt et sabbatizabunt ». Cfr. T. GREGORY, *L'escatologia di Giovanni Scoto*, « Studi medievali » 16 (1975), pp. 497–535, quindi in *Mundana Sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1992, pp. 219–260, in part. pp. 259–260.

alla notte profonda della luce assoluta¹³⁵, grado finale del *reditus* nel *principium*, nel quale esisterà soltanto Dio, senza alcuna « diuersitas », se non riassorbita nella sua abissale e originaria scaturigine¹³⁶

Torniamo a rilevare la logica impossibilità di mantenere, a) nella semplicità dell'“uomo ad immagine”, ontologicamente riunificato, in Cristo, con l'unità assoluta, eterna e necessaria di Dio, b) la distinzione divisiva, quindi ancora accidentale e provvisoria, tra tutto e parte. La parte non può, ontologicamente, differire dalla perfezione del tutto, che è più forte della parte e la ritrae in sé, come suo elemento apparente di resistenza, che in realtà non può che rivelarsi contingente e provvisorio¹³⁷.

Pertanto, se la predestinazione divina è la causa eterna, unitaria, immutabile e universale del bene, il male non può che essere irrealе, quindi non predestinato da Dio, ma ridotto alla temporanea, singola-

135. ERIUGENA, *PP V*, p. 225 (1021A–B): « Et tunc “nox sicut dies illuminabitur” (Ps 138, 12), hoc est, secretissima diuina mysteria beatis et illuminatis intellectibus ineffabili quodam modo aperientur. Tunc perficietur octonarii numeri ueluti supernaturalis cybi perfectissima soliditas. In cuius typo sextus titulatur psalmus: “Psalmus Dauid pro octaua” (Ps 6,1). Resurrectio quoque Domini non aliam ob causam octaua die facta est, nisi ut beata illa uita, quae post septenariam huius uitae per septem dies reuolutionem est futura post mundi consummationem, mystice significaretur, quando humana natura, ut praediximus, in suum principium per octonariam ascensionem reditura sit (quinariam quidem intra naturae terminos, ternariam uero supernaturaliter et superessentialiter intra ipsum Deum), quando quinarius creaturae numerus ternario creatoris adunabitur, ita ut in nullo appareat nisi solus Deus, quemadmodum in aere purissimo nil aliud nisi sola lux ».

136. Cfr. ORIGENES, *Princ.* III, 6, 3, brano contenuto nella lunga citazione da *Princ.* in *ivi*, *PP V*, p. 98 (929B–C): « Sic ergo finis ad principium reparatus et rerum exitus collatus initiis restituet illum statum, quem tunc habuit natura rationalis, cum de ligno sciendi bonum et malum edere non egebat, ut amoto omni malitiae sensu et ad sincerum purumque deterso, solus qui est unus Deus bonus hic ei fiat omnia, et non in paucis aliquibus uel pluribus, sed ut in omnibus ipse sit omnia, cum nusquam mors, nusquam aculeus mortis, nusquam omnino malum. Tunc uere Deus omnia in omnibus erit »; cfr. inoltre ORIGENES, *Princ.* III, 6, 9; I, 7, 5; III, 5, 6; e *CmRm II*, 9, 907D: « Quod autem octaua die circumcisio datur illud designari arbitror quod praesenti quidem saeculo septimana deputata est; octauus autem dies futuri saeculi mysterium tenet ».

137. ERIUGENA, *PP V*, p. 150 (967C): « In toto malum non est, malum fieri in parte non potest, quamuis uideatur esse illicitum atque purgandum seu refrenandum. Nihil ergo relinquitur quod plenitudinem et pulchritudinem totius uniuersitatis minuat seu dehonestet, siue hic dum adhuc sensibilis mundus cursum suum peragit, siue illic dum in causas suas reuersurus sit inque eis quietus permanebit ».

re evanescenza ontologica di « *irrationabiles cupiditates* »¹³⁸. Sicché, persino le rappresentazioni che godono di beni o doni spirituali concessi da Dio possono essere indicate come « *umbrae inanes* »¹³⁹, se pretendono di essere gradi definitivi nell'attingimento dell'assoluto. Infatti, ciò che è distribuito in gradi di approssimazione, proprio perché oggetto di rappresentazione provvisoria, non è ancora attingimento perfetto e unitario della Verità assoluta, che è concessa naturalmente a ogni creatura, sicché l'uomo spirituale è quello che sa che, alla fine, quando « *Deus omnia in omnibus erit* », la distinzione tra tutto e parte (quindi tra *reditus generalis* e *reditus specialis*, come tra rappresentazioni beatifiche e rappresentazioni penali) dovrà sparire¹⁴⁰. L'ascendere al di sopra della distinzione tra parte e tutto

138. Cfr. *ivi*, V, p. 152 (969A); cfr. V, pp. 151–152 (968C–969B).

139. Gli stessi « *bona* », diversamente distribuiti da Dio, sono dichiarati sorprendentemente, eppure con assoluta coerenza, come provvisorie illusioni: « *umbrae quippe inanes sunt, ideoque bonis et malis distribuuntur, quoniam ab omnibus auferuntur; tamen ordinate et inconfuse omnibus dantur. Non enim solummodo aeterna perpetuoque permansura, uerum etiam temporalia et caduca certis ordinationibus suis dispensantur, in quibus pulchritudo et aeternorum et temporalium constituitur* » (cfr. *ivi*, V, p. 153 [969C]). Il temporale ordinamento gerarchico delle rappresentazioni è, appunto, provvisorio: nell'eternità, ciò che è ancora temporalmente differente e illusorio verrà ricapitolato nell'identica perfezione dell'identità con Dio, del tutto vera. La « *res publica uniuersitatis uisibilium et inuisibilium* » è, quindi, un vortice progressivo, nel quale tutte le differenze vengono temporalmente riassorbite nell'identica partecipazione della natura creata dell'"uomo ad immagine", ricapitolato, tramite il dispiegarsi della Trinità, in Dio Uno.

140. *Ivi*, V, pp. 153–154 (969D–970B): « *Naturalia enim bona eodem modo et bonis et malis tribuuntur. Quae in his sensibilibus transitoriisque rebus nullo modo possunt apparere, in intimis autem naturae sinibus adhuc occultantur, donec in restauratione uniuersae naturae in manifestum procedant, quando ueritas in omnibus apparebit praefataeque uanitates et falsae mortalium de creatore et creatura cogitationes peribunt, quando "Deus omnia in omnibus erit", nullumque malum uel turpe uel inonestum uel iniustum in ordine et pulchritudine rerum omnium inuenietur, et omne quod uanissimis mortalium opinionibus machinatum est euacuabitur, ideoque penitus interimetur, quoniam nihil est. O quantum beati sunt qui simul omnia quae post Deum sunt mentis obtutibus uident et uisuri sunt, quorum iudicium in nullo fallitur, quoniam in ueritate omnia contemplantur, quibus in uniuersitate naturarum nihil offendit uel infestum est. Non enim de parte iudicant, sed de toto, quoniam neque intra partes totius neque intra ipsum totum comprehenduntur, sed supra totum eiusque partes altitudine contemplationis ascendunt. Nam si in numero partium totius seu in ipso toto concluderentur, profecto neque de partibus neque de toto recte possent iudicare. Ideoque ei, qui de partibus ac de toto recte iudicat, necesse est prius omnes partes omneque totum uniuersitatis conditae mentis uigore et puritate superare* ». Per la coesistenza ascensiva tra a) gradazioni progressive di

coincide, infatti, con l'attingimento dell'eterna semplicità di Dio, « ubi omnia unum sunt »¹⁴¹, nella cui assoluta semplicità non possono esistere differenze sostanziali o accidentali¹⁴², né male, vanità, determinazioni temporali e mondane, premiali e penali¹⁴³. Pertanto, la stessa

approssimazione alla perfezione di Dio, che scandisce ancora gerarchicamente la divina « res publica uniuersitatis » e b) l'assoluta unità del tutto in Cristo Dio, che è la stessa *domus* assoluta nella quale la totalità delle creature sono redente e attingono escatologicamente la perfetta unità con Dio, cfr. l'esegesi di Gv 14, 2 (« In domo Patris mei mansiones multae sunt ») in *ivi*, V, pp. 119–120 (945bB–946A); V, pp. 171–172 (982C–984B); I, p. 12 (448C–D); il modello di Eriugena è, ancora una volta, l'esegesi a) progressiva, quindi b) apocatastatica dello stesso passo giovanneo condotta da ORIGENES, *Princ.* II, II, 6–7.

141. ERIUGENA, *PP* V, p. 154 (970C–D): « Ibi ergo spiritualis homo iudicat omnia, ubi omnia unum sunt et uere et immutabiliter uiuunt et subsistunt, et quo omnia, quae ex primordialibus suis causis profecta sunt reuersura sunt et quorum nihil extra relinquetur temporalibus mutabilitatibus subiectum seu localibus circumscriptionibus inclusum, quando uniuersitas naturae super omnia localia et temporalia spatia in causas suas, in quibus omnia unum sunt, finito sensibili mundo reuertetur. Nam et ipsa loca et tempora cum omnibus, quae in eis adhuc in hac uita ordinantur et mouentur et circumscribuntur, in suas aeternas rationes redire necesse est ».

142. *Ivi*, I, p. III (524A): « Non enim recipit simplex natura intellectum substantiae et accidentium ».

143. Mi limito qui a segnalare *ivi*, I, p. 57 (482C–483A): « Ac per hoc non aliam beatitudinem his qui digni sunt aestimamus esse promissam nec alium huius mundi finem fore quam ut omnes qui gloriam theoseos (id est deificationis) accepturi sunt ultra loca et tempora ascendant. Nam qui loco et tempore coartantur finiti sunt; aeterna autem beatitudo infinita est; aeternae igitur beatitudinis atque infinitae participes neque loco circumscribuntur neque tempore. Quod enim de solo Melchisedech scriptum est, patre ac matre caruisse nullumque dierum principium per generationem in essentiam neque finem temporis habuisse, uniuersaliter de omnibus qui futurae beatitudinis participes erunt intelligendum arbitror. Omnes siquidem, qui ad aeternas suas rationes quae neque initium temporis per generationem in loco temporeue neque finem per resolutionem habent neque ulla locali positione circumscribuntur reuersuri sunt ut solae in eis et nil aliud sint, profecto omni locali temporalique termino carebunt. Causae enim omnium rerum, quae omni caret circumscriptione quoniam infinita est, infiniti in infinitum adhaerebunt. Solus nanque Deus in ipsis apparebit quando terminos suae naturae transcendent, non ut in eis natura pereat, sed ut in eis solus appareat qui solus uere est. Et hoc est naturam transcendere, naturam non apparere, sicut aer, ut saepe diximus, luce plenus non apparet, quoniam sola lux regnat ». La deificazione, proprio in quanto trascendimento donato della condizione naturale, è togliimento universale del dove e del quando, quindi dello spazio e del tempo, della materialità e dell'alterità successiva, quando tutte le creature si riunificheranno nel Verbo, ricapitolate nell'unitaria Causa eterna nella quale tutte le cause sono tolte, per sprofondare nell'infinità (nozione non origeniana, bensì gregoriana) di Dio, che solo si manifesterà in tutto, nell'unica

teologia gerarchica dello Pseudo-Dionigi va interpretata come catafatica *littera* dell'ulteriore, apofatico definitivo eschaton, indicato con assoluta evidenza da Origene in *Princ.* e, per Eriugena, misticamente attinto dalla stessa *Theologia mystica* pseudo-dionisiana¹⁴⁴.

Che l'apocatastasi del tutto identico nell'Uno sia l'approdo del *reditus* eriugeniano dell'unica natura divino-umana — ricapitolata/tolta nel suo principio assoluto, di cui è esplicazione eternamente generata/emanata nel molteplice —, mi pare perfettamente rivelato dalla sua cristologia.

6. Una cristologia origeniana: l'eterno farsi Verbo dell'uomo Gesù

La cristologia eriugeniana prospetta, esattamente come quella orige-

natura che non sarà che il sostrato del suo eterno celarsi. Quest'interpretazione della deificazione escatologica come trasferimento della natura finita nell'infinità di Dio acquisisce tutta la sua paradossale rilevanza se si considera come la natura creata sia definita proprio da spazio e tempo; cfr. *ivi*, I, p. 63 (487A): « Omnis enim ΟΥΣΙΑ de nihilo creata localis temporalisque est, localis quidem quia aliquo modo est quoniam infinita non est, temporalis uero quoniam inchoat esse quod non erat »; cfr. *ivi*, I, p. 65 (489A): « Ideoque, ut saepe diximus, duo haec, locus profecto et tempus, a philosophis ΩΝ ΑΝΕΥ appellantur (hoc est quibus sine); nam sine his nulla creatura generatione inchoans et aliquo modo subsistens potest consistere ». D'altra parte, l'ΟΥΣΙΑ è, da Eriugena, affermata come assolutamente incorporea, del tutto unica (seppure divisa in generi, specie e individui), sussistente al di fuori delle dimensioni dello spazio e del tempo: « Sua tamen naturalis uirtute indiuidua permanet ac nullo actu seu operatione uisibili segregatur; tota enim simul et semper in suis subdiuisionibus aeternaliter et incommutabiliter subsistit omnesque subdiuisiones sui simul ac semper in se ipsa unum inseparabile sunt » (*ivi*, I, p. 70 [492C]); cfr. *ivi*, I, pp. 68–72 (491B–494A).

144. A differenza di quanto affermato da Origene, per il quale l'apocatastasi realizzerebbe il riattingimento perfetto dell'assoluta identità tra le creature razionali, quindi la provvisorietà di qualsiasi τάρξις gerarchica, in Eriugena, discepolo dello Pseudo-Dionigi, i diversi ordini gerarchici permarrebbero anche in dimensione escatologica: è questa la *littera* eriugeniana, indagata nel notevole saggio di C. ARRUZZA, *Ordo e mediazione gerarchica nelle Expositiones in ierarchiam coelestem di Giovanni Scoto Eriugena*, « Studi Medievali » 44 (2003), pp. 117–145. Come ho cercato di mostrare in LETTIERI, *Eriugena e il transitus di Agostino nei Padri greci*, a me pare piuttosto che nel V libro del *PP* si dia il tentativo di mediare la radicale prospettiva apocatastata origeniana con l'infinito dinamismo progressivo gregoriano, all'interno del quale la differenza di ordine (persino quella tra beati ed empi) è tendenzialmente relativizzata e dinamicamente tolta. Insomma, in Eriugena l'unitaria intellettuale apocatastasi di Origene, di cui il *De mystica theologia* dionisiano descriverebbe il compimento estatico, è affermata come culmine dell'*epektasis* di Gregorio.

niana, il togliimento del corpo risorto nella componente logica dell'uomo Gesù, a sua volta "tolto", grazie alla sua perfezione d'amore con il quale si unisce al Figlio, nella componente divina del Verbo¹⁴⁵, nel quale l'intera natura umana verrà ricapitolata e cristologicamente "tolta"¹⁴⁶. La divinizzazione perfetta di Gesù — corpo tolto nell'anima o intelletto umano, tolto nel Verbo, "tolto" nel Padre/Uno — sarà, pertanto, quella di ogni creatura:

Non enim materialia ex qualitibus mundi huius elementorum composita possident corpora, sed spiritualia, intellectibus suis coadunata, in quibus quando et ubi et quomodo uolunt humanis sensibus ad tempus apparent, nec tamen phantastice sed ueraciter. Ex ueris quippe rationibus uera corpora procedere et spiritualia dubium non est. In tali corpore Christum suis discipulis post resurrectionem apparuisse credimus, non quod aliud illud, aliud quod natum est ex uirgine, suspensum in cruce, resuscitatum a mortuis, sed id ipsum de mortali in immortale, de animali in spirituale, de terreno in caeleste mutatum. In talibus corporibus humanae naturae numerositas ex secretis suis sinibus, si non peccaret, pullularet. Inest siquidem unicuique hominum occulta

145. In ERIUGENA, *PP IV*, p. 11 (748B), la dipendenza dalla cristologia origeniana è del tutto evidente: lo Spirito, restituito da Cristo morente al Padre, è identificato con l'« anima Christi [...] quae, "inclinato capite" (compatiente uidelicet eius deitate), pro salute mundi tradita est, et exiuit, et reuersa est in illam naturam quam legatione sua redemit (emissa quoque est ut restauraret pulchritudinem naturae quae deleta est) ». Per un preciso parallelo, che presuppone meritoria assenza di peccato nella preesistenza, quindi partecipazione alla redentiva kenosi del Logos divino, cfr. ORIGENES, *Princ.* IV, 4, 5: « Quidam autem uolunt de ipsa anima dictum uideri, cum primum de Maria corpus adsumit, etiam illud, quod apostolus dicit: "Qui cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo, sed semet ipsum exinanivit, formam serui accipiens" (Fil 2, 6–7), quo eam sine dubio "in formam Dei" melioribus exemplis et institutionibus repararet atque in eam plenitudinem, unde "se exinaniverat", reuocaret ». Cfr. l'importante excursus di *CmRm* III, 5, 947C–950A.

146. In ERIUGENA, *PP V*, pp. 50–51 (894B–895A), Eriugena confessa dogmaticamente la trascendenza dell'incarnazione del Verbo divino nella natura umana di Gesù, rispetto alla deificazione della creatura; risulta, comunque, evidente il movimento di identificazione razionale tra le due dimensioni, tant'è che l'uomo nel quale Cristo risorto risulta incarnato è identificato con lo stesso *paradiso* dell'universale "uomo ad immagine": « Hinc datur intelligi non aliud esse paradysum, in quem resurgens ingressus est, praeter ipsam humanae naturae integritatem, quam in se ipso restaurauerat, et in qua primus homo, si non peccaret, gloriosus permaneret » (ivi, V, p. 51 [895A]). Analogamente, per Origene, l'incarnazione singolare del Verbo nell'intelletto umano di Gesù (che l'ha meritoriamente attinta nella preesistenza) è il prototipo dell'apocatastasi di tutto il creato in Dio.

corporis sui ratio, in quam resurrectionis tempore hoc terrenum mortaleque mutabitur et in qua angelicis corporibus assimilabitur, quando homines aequales angelis erunt. Nulla itaque ratio nobis obstat, ut non incunctanter et credamus et intelligamus dominum nostrum Iesum Christum in duabus suis naturis, in inseparabilem suam substantiam adunatis, ubique esse, nullam que sui partem ullo uel loco uel tempore seu aliquo modo quo creatura diffinitur circumscribi. Totus enim Deus est, totus ubique, totus super omne quod dicitur et intelligitur exaltatus, totus in Patre et cum Patre unum effectus, totus Deus in toto homine et totus homo in toto Deo, rationibus utriusque naturae in semet ipsis permanentibus. Ac sic ineffabiliter et supernaturaliter nostri capitis armonia coaptata est, in quam omnia membra ipsius sibi inuicem coadunata reuersura sunt, quando occurrent in uirum perfectum, in plenitudinem aetatis Christi, et unus in omnibus et omnes in uno et erit et apparebit et erunt et apparebunt¹⁴⁷.

I corpi degli uomini, risorgendo, verranno comunque ricapitolati nella loro individuale « occulta corporis sui ratio », principio puramente ideale della corporeità, pure capace di manifestarsi anche sensibilmente, così come il corpo risorto di Cristo appariva ancora come tale ai suoi, pur essendo stato totalmente trasfigurato. Che il principio della corporeità sia, nel suo stato ultimo di perfezione, del tutto ideale e in nessun modo materiale, è confermato proprio dalla *inseparabilis substantia* personale di Cristo, nella quale la natura umana, dotata di corpo, diviene paradossalmente ubiqua, non essendo ormai in alcun modo determinata nello spazio-tempo, quindi perfettamente riassorbita nella divinità assoluta del Verbo¹⁴⁸.

147. Cfr. *ivi*, V, p. 186 (993C–994B).

148. Sulla riproposizione dell'argomentazione origeniana e gregoriana del ritorno dei corpi nelle *qualità* incorporee, dal cui incontro soltanto essi derivano, cfr. *ivi*, I, p. 53 (479B–C): « Nam, ut dixi, magnus Gregorius ΝΥΣΕΥΣ in sermone de imagine certis rationibus ita esse suadet, nil aliud dicens materiam esse nisi accidentium quandam compositionem ex inuisibilibus causis ad uisibilem materiam procedentem. Nec immerito. Si enim corporalis huius materiae solubilisque quaedam simplex atque immutabilis essentia et nullo modo solubilis inesset, nulla ratione nullaque actione penitus solueretur. Iam uero soluitur. Nil igitur ei insolubile subest. Nam genera et species et ATOMA propterea semper sunt ac permanent quia inest eis aliquod unum indiuiduum, quod solui nequit neque destrui. Ipsa quoque accidentia propterea in sua natura immutabiliter permanent quia omnibus eis unum quoddam indiuiduum subest, in quo naturaliter omnia unum subsistunt ». L'argomento è davvero preleibniziano: il sostrato incorruttibi-

Pertanto, Eriugena è integralmente origeniano quando interpreta l'escatologica spiritualizzazione dei corpi non come loro affinamento o trasfigurazione materiale (l'ipotesi della loro natura eterea è respinta con nettezza, così come l'affermazione agostiniana di un'eternizzata *uera caro* escatologica), ma come totale passaggio del corporeo nella sua «ratio» assolutamente immateriale¹⁴⁹.

In proposito, è di grandissimo interesse il *Marg.* XI⁵⁰, ove la

le della materia è immateriale, spirituale, intelligente/intelegibile; è la monade, non l'atomo materiale. Cfr. *ivi*, I, pp. 82–85 (500B–503C); V, pp. 36–37 (885A–B). Escatologicamente, si manterranno differenze tra le sostanze (intelligenti), ma non gli accidenti corporei e materiali che, nella realtà proceduta, le determinano, *ivi*, V, p. 37 (885C): «Ac per hoc non temere, ut arbitror, dixerim ipsum reditum, de quo nunc tractamus, non substantiarum, quae immutabiliter et insolubiliter in se permanent, sed qualitatum et quantitatum aliorumque accidentium, quae per se et mutabilia sunt et transitoria, locis temporibusque subiecta, generationibus et corruptionibus obnoxia, futurum esse». Cfr. *ivi*, V, p. 186 (993D–994B): analogamente agli angelici «corpora spiritualia intellectibus suis coadunata», gli uomini avranno corpi intellettualmente ricondotti alla loro «occulta ratio» ideale. Cristo stesso, pur possedendo un corpo reale, nelle sue due perfette nature, non possiede comunque «nullam sui partem ullo uel loco uel tempore seu aliquo modo quo creatura diffinitur circumscribi».

149. La tesi dell'esistenza escatologica di corpi materiali trasfigurati, propria di Agostino e dell'intera tradizione occidentale (Ambrogio escluso, almeno per Eriugena), è perciò interpretata come fittizio, pedagogico, quindi provvisorio adattamento alla mentalità ancora carnale dei progredienti, cfr. *ivi*, V, pp. 177–178 (986D–987B): «Haec itaque, ut opinor, magni diuinique uiri considerantes, timidisque simplicium fidelium cogitationibus consulentes, utilius uisum est eis praedicare terrenorum sensibilibusque corporum transmutationem in caelestia spiritualiaque corpora praedicare, quam penitus corpora et corporalia et sensibilia omnia numquam esse futura [...]. Quisquis autem sancti Ambrosii Gregoriiiue theologi necnon expositoris eius (Maximi dico) diligentius dicta inspexerit, inueniet profecto non mutationem corporis terreni in caeleste corpus, sed omnino transitum in ipsum spiritum, non in illum qui aether, sed in illum qui intellectus uocatur. Ambrosius siquidem omnem compositionem aufert, ita ut post resurrectionem corpus et anima et intellectus unum sint et unum simplex, neque ex tribus coniunctum, sed in unam ineffabilem armoniam compactum; et quae hic tria uidentur, illic unus intellectus efficitur».

150. Cfr. *ivi*, V, *Marg.* XI, p. 184 (992A–C). In part.: «Ego [...] indubitanter intelligo quod ipse Dominus dixit "Ego et Pater unum sumus" non de sola sua diuinitate, sed de tota sua substantia dixisse. Ac per hoc totus Christus (Verbum uidelicet et caro) ubique est, nulloque continetur loco, nec in toto nec in parte sui, hoc est neque in diuinitate neque in humanitate, quibus ueluti duabus partibus tota ipsius substantia constituitur [...]. Si ergo transformata caro Christi est in Dei uirtutem et Spiritus incorruptionem, profecto ipsa caro uirtus est et incorruptibilis spiritus. At si Dei uirtus et Spiritus ubique est non solum supra loca et tempora, uerum etiam supra

cristologia di Agostino (che afferma l'eterno permanere del corpo risorto e spiritualizzato dell'uomo Gesù, unito inseparabilmente al Verbo) è esplicitamente subordinata alla prospettiva origeniana dei Padri greci e di Ambrogio (certo forzato), che affermano che la carne di Cristo sarà, alla fine, tolta con la natura umana nel Verbo, divenendo nel Figlio un'unica realtà assolutamente spirituale con il Padre, sicché, ricapitolata nell'*unum* eterno dell'unico Dio, la carne stessa di Cristo non occuperà più alcun luogo fisico.

Ma, nella cristologica *communicatio idiomatum*, esplicitamente tematizzata da Origene¹⁵¹, l'intera umanità trapassa nel Verbo, che trapassa nel Padre. Per comprendere il fondamento cristologico della trasfigurazione apocatastica dell'unico "uomo ad immagine" nel Verbo, risulta rivelativo il tradizionale esempio che Eriugena riporta nel I libro del *PP*, per indicare la miracolosa, identica e del tutto unitaria conversione della totalità della creatura in Dio stesso:

Sicut ergo totus aer lux, totumque ferrum liquefactum, ut diximus, igneum, immo etiam ignis apparet, manentibus tamen eorum substantiis, ita sano intellectu accipiendum quia post finem huius mundi omnis natura siue corporea siue incorporea solus Deus esse uidebitur, naturae integritate permanente, ut et Deus, qui per se ipsum incomprehensibilis est, in creatura quodam modo comprehendatur, ipsa uero creatura ineffabili miraculo in Deum uertatur¹⁵².

omne quod est, nulli dubium quin ipsa caro in uirtutem et spiritum transformata nullo loco contineri, nullo tempore mutari credatur, sed sicuti Dei uirtus et Spiritus, Verbum uidelicet, quod etiam in unitatem suae substantiae acceperat, omnia loca et tempora et uniuersaliter omnem circumscriptionem excedit ».

151. Cfr. ORIGENES, *Princ.* II, 6, 3; II, 6, 6.

152. Cfr. ERIUGENA, *PP* I, p. 16 (451A–B). L'esempio ritorna in *ivi*, V, p. 28 (878D–879B), ove, a partire da un ardito passo del *Commento a Luca* di Ambrogio (certo dipendente da quello origeniano per noi perduto), Eriugena afferma: « In humana siquidem natura nil subsistit quod spirituale et intelligibile non sit. Nam et substantia corporis profecto intelligibilis est, atque ideo non est incredibile nec rationi obsistens, si intelligibiles substantiae sibi inuicem adunentur, ut et unum sint et unaquaeque proprietatem suam et subsistentiam habere non desistat, ita tamen ut inferiora superioribus contineantur [...]. Inferiora uero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus saluentur et subsistant et unum sint » (cfr. *ivi*, V, p. 28 [878D–879A]). Ne deriva l'assorbimento perfetto del corpo nella mente e l'assorbimento soprannaturale della mente in Dio, in cui tutta la natura intellettuale tornerà ad essere *unum*: « Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne liquefactum in ignem conuerti uidetur, ut ignis purus uideatur esse, salua metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in

Ebbene, la metafora del ferro fuso nel fuoco, assunta da Eriugena come simbolo della perfetta divinizzazione del tutto, ricorre proprio in Origene, come esemplificazione dell'unione perfetta d'amore tra il Verbo e l'uomo Gesù (il suo intelletto preesistente, la cui libertà si è meritoriamente mantenuta inseparabile dalla perfezione del Verbo divino e in lui sempre più amorosamente sprofondata):

Hoc ergo modo etiam illa anima, quae quasi ferrum in igne sic semper in Verbo, semper in Sapientia, semper in Deo posita est, omne quod agit, quod sentit, quod intellegit, Deus est: et ideo nec convertibilis aut mutabilis dici potest, quae inconvertibilitatem ex Verbi Dei unitate indesinenter ignita possedit¹⁵³.

E se Origene distingue, *ad interim*, la perfezione singolare dell'identità umano-divina di Cristo (intelletto-nel-Verbo) rispetto all'ancora progressiva perfezione spirituale dei santi¹⁵⁴, comunque, nell'apocatastasi, proprio come Eriugena, è apertamente affermata la totale cristificazione deiforme dell'universale natura umana, divenuta *unum* nel Figlio, che diviene *unum* con il Padre¹⁵⁵.

Nella persona del Verbo, pertanto, la libertà elettiva dell'intelletto/anima di Gesù diviene il paradigma dell'"uomo ad immagine"¹⁵⁶,

animam esse transituram, non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salua sit. Similiter de ipsa anima intelligendum quod ita in intellectum mouebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conseruetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationabilium substantialiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt et unum erunt » (cfr. ivi, V, p. 28 [879B]). Si noti come sia qui esplicitamente affermato il trasfigurarsi dell'anima in intelletto divinizzato, capace di attingere la propria somiglianza con Dio.

153. Cfr. ORIGENES, *Princ.* II, 6, 6. Su Dio identificato con il fuoco che consuma tutto ciò che è corporeo, malvagio e imperfetto nella natura delle menti create, unendole a sé come puro Spirito, cfr. I, I, 2.

154. Ivi, II, 6, 6: « Ad omnes denique sanctos calor aliquis Verbi Dei putandus est pervenisse; in hac autem anima ignis ipse divinus substantialiter requievisse credendus est, ex quo ad ceteros calor aliquis venerit ».

155. Cfr. ivi, II, 3, 7; IV, 4, 4.

156. Cfr. ORIGENES, *CmRm* VII, 5, II23D-II24A, in part.: « Specialis et propria imago eius [del Figlio di Dio] quae eum totum atque ex integro suscepit et in semet ipsa formavit ipsa Iesu anima dicenda est, quae se per omnia Verbo ac Sapientiae Dei ita coaptavit ut in nullo prorsus ab eius similitudine decolor haberetur; ita ut quicumque summam perfectionis ac beatitudinis consecratur ad illius se imaginem ac similitudinem tendat, quae primo loco et supra omnes ceteros filii Dei imago est, ita ut sit ipse primogenitus in multis fratribus, in his videlicet quorum in conformatione

nel quale è ricapitolato l'universale corpo mistico intellettuale (incarnazione eterna protologica ed escatologica). Nella mediazione cristologica (il Verbo è l'Immagine eternamente incarnata nell'immagine di Gesù), si realizza l'assorbimento eriugeniano della dottrina della giustificazione in quella dell'eterna creazione dei figli nel Figlio eternamente generato, quindi della libertà divina di elezione nella necessità divina di teofania, sicché lo stesso dinamismo trinitario viene riassorbito in una mistica ontologica dell'unità, che, in prospettiva storica, tramite Eriugena, connette intimamente Origene con Eckhart¹⁵⁷.

Conclusiones — La *conuersio* della libertà nella necessità assoluta

Il sistema teologico-speculativo del *PP* può essere ricapitolato nella recezione di cinque capitali postulati origeniani, intimamente connessi, diversamente variati dalla tradizione teologica greca, eppure riattinti da Eriugena in tutta la loro radicalità.

- a) *In Principio*, cioè nell'intimità del Figlio creatore del tutto, si dà un'"incarnazione" eterna del Verbo creatore nell'"uomo ad immagine". Nel Figlio, che è *simul natura creans et creata*, è presente la totalità delle cause primordiali, identificabili con le intelligenze create, la materialità delle quali è la loro stessa accidentalità o contingenza, principio meramente potenziale e comunque logico della corporeità.
- b) La creazione del mondo materiale è interpretata come "seconda creazione", determinata dalla caduta dell'"uomo ad immagine" nella vanità delle apparenze sensibili, che sembrano distaccare gli accidenti dalle loro necessarie cause divine. La differenza irrompe nell'unitaria perfezione dell'"uomo ad immagine": materializzarsi/incorporarsi delle sostanze logiche, tempo, spazio, gerarchie ontologiche mondane sono, quindi, « accidentia », determinazioni sopravvenute, comunque

imaginis filii Dei primatum tenet ».

157. Sul confronto diretto del mistico turingio con le opere dell'Alessandrino, cfr. il notevole lavoro di É. BONCOUR, *Maître Eckhart, lecteur d'Origène*, École Pratique des Hautes Études, Paris 2014, tesi di dottorato diretta da O. Boulnois, del jury della quale ho fatto parte.

destinate a essere progressivamente convertite e ricapitolate nell'originaria identità logica intradivina, nella quale è riattinta la perfezione eterna della prima, identica, teomorfa natura dell'"uomo ad immagine".

- c) La rivelazione cristiana ortodossa, che identifica il misericordioso Figlio redentore con il *Logos* creatore, afferma identità di pienezza tra principio (dono della creazione) e fine (dono della redenzione), tra perfezione originariamente creata e perfezione escatologicamente riattinta, quindi tra universale volontà creatrice ed elettiva volontà redentrica di Dio. Ne consegue la protologica ed escatologica assenza di *diversitas*, quindi di gerarchia, tra le creature, create e chiamate ad essere eternamente e identicamente tutte *unum* nell'*Unum*.
- d) Pur nell'assunzione della doppia creazione/ costituzione dell'uomo, è affermata l'indeclinabilità dell'uomo ad immagine e l'infettibilità del suo *liberum arbitrium*, rispetto al quale la libertà di alienazione della creatura, pure storicamente reale e patita, finisce per essere accidentale, irreali, contingente, quindi provvisoria illusione, eternamente tolta nella fruizione della perfezione dell'assoluta necessità divina.
- e) La libertà della volontà, divina e umana, è eternamente convertita e tolta nella necessità della perfezione ontologica dell'Assoluto. L'apocatastasi di tutte le creature libere si rivela, allora, come corollario teologico del postulato dell'identità assoluta tra bene ed essere, presupposto di un sistema trinitario, nel quale la necessità teofanica, che caratterizza eternamente il Figlio/Immagine del Padre e lo Spirito vivificante il creato/redento, torna a togliersi nella semplicità assoluta dell'Uno anarchico, che è non essere che trascende il tutto, togliendolo in sé.

In particolare, si è rivelata fondante, in Eriugena, l'affermazione della perfetta identità tra necessità manifestativa della natura di Dio e sua assoluta volontà libera e giustificante. Se l'agostinismo autentico si basa sull'eccedenza volontaria dell'elezione giustificante rispetto alla volontà universale di creazione, al contrario l'origenismo irriducibile di Eriugena afferma l'assorbimento perfetto della prima nella seconda, al punto che questa finisce per essere descritta come articolazione eternamente necessaria dell'essere a partire dall'abisso del principio metaontologico divino. Persino a livello trinitario, Eriugena pare recuperare il subordinazionismo origeniano: il Padre, che per

Origene è l'ipostasi metaontologica, trascendente il Figlio creatore e lo Spirito Santo vivificatore, viene da Eriugena pensato come l'unica persona assolutamente anarchica, priva di principio¹⁵⁸, quindi come Uno, abissale scaturigine della stessa articolazione trinitaria, suo fondamento assoluto, che è "prima" e "oltre" la stessa differenziazione delle tre persone. La volontà di Dio è, pertanto, eternamente già tornata in se stessa, tolta nella perfezione assoluta della sua semplicissima e *nuda* trascendenza rispetto a quell'essere, che ha già dispiegato e ricapitolato, fatto correre e arrivare in sé¹⁵⁹, di cui si è catafaticamente

158. Sulla dimensione anarchica, quindi assolutamente semplice e non derivata del Padre, fortemente evidenziata pure all'interno della riaffermazione dell'ortodossa dottrina trinitaria niceno-costantinopolitana, cfr. ERIUGENA, *PP V*, p. 69 (909A–B): « Creator autem et dominus ANAPXOΣ (hoc est carens principio). Creatorem autem nunc et dominum dicimus unum et solum Deum, summam uidelicet et sanctam Trinitatem, unam essentiam in tribus substantiis. Quae dum per se cogitatur, solus in ea Pater ANAPXOΣ creditur. Nam Filius et Spiritus Sanctus non omnino ANAPXOI sunt, dum principium (Patrem dico) habent. Filius namque ab ipso genitus est, Sanctus uero Spiritus procedens ». Si potrebbe, pertanto, concludere che se la Trinità consustanziale è assoluta e anarchica nei confronti dell'intera creazione che in lei trova il suo principio (cfr. *ivi*, IV, p. 3 [74r]; II, p. 81 [585A]), nella Trinità soltanto il Padre è assolutamente anarchico e assoluto, perché da lui origina la relazione trinitaria.

159. ERIUGENA, *PP I*, p. 19 (453A–B): « Deum moueri non extra se dixi, sed a se ipso in se ipso ad se ipsum. Non enim alium motum in eo oportet credi praeter suae uoluntatis appetitum, quo uult omnia fieri, sicut status eius non quasi post motum stat sed eiusdem suae uoluntatis incommutabile propositum intelligitur, quo omnia in incommutabili rationum suarum stabilitate permanere diffinit. Non enim in ipso proprie status aut motus dicitur. Haec enim duo opposita sibi inuicem esse uidentur. Opposita autem in eo cogitari uel intelligi uera ratio prohibet, praesertim cum status proprie finis motionis est; non autem Deus moueri inchoat ut ad statum quandam perueniat. Haec igitur nomina sicut et multa similia ex creatura per quandam diuinam metaphoram ad creatorem referuntur. Nec irrationabiliter, quoniam omnium quae in statu et motu sunt causa est. Ab eo enim incipiunt currere ut sint, quoniam principium omnium est; et per eum ad eum naturali motu feruntur ut in eo incommutabiliter atque aeternaliter stent, quoniam finis quiesque omnium est. Nam ultra eum nil appetunt, in eo enim sui motus principium finemque inueniunt. Deus ergo currens dicitur non quia extra se currat, qui semper in se ipso immutabiliter stat, qui omnia implet, sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia ». Per la forzata etimologia θεός dal verbo θέω/corro, quindi dal verbo θεωρέω/vedo, cfr. *ivi*, I, pp. 17–18 (452B–D); sicché, « stat enim in se ipso incommutabiliter nunquam naturalem suam stabilitatem deserens, mouet autem se ipsum per omnia ut sint ea quae a se essentialiter subsistunt. Motu enim ipsius omnia fiunt. Ac per hoc unus idemque intellectus est in duabus interpretationibus eiusdem nominis, quod est Deus. Non enim aliud est deo currere per omnia quam uidere omnia; sed sicut

adornato, per poi apofaticamente denudarlo del tutto in se stessa¹⁶⁰.

Ma se la volontà di Dio si risolve nella necessità della sua stessa perfezione, questa esclude qualsiasi atto libero di discrezione o elezione non universale, così come l'unico atto davvero libero della creatura è la sua adesione all'unica volontà assoluta di Dio:

Voluntas siquidem sua, quae est ipsa substantialiter, actio et passio eius est. Agere enim dicitur quia uult omnia fieri et sunt, pati autem quia uult ab omnibus amari. Et amant eam, siue sciunt quia amant siue nesciant, hoc est, siue motu intelligibili rationabiliue ducente gratia, siue simplici appetitu naturae. Nihil enim ab ea est creatum, quod non eius habeat desiderium¹⁶¹.

La *uoluntas*/l'*amor* di Dio, quindi il suo *agere*, la sua *actio* non possono che essere universalmente rivolti verso la totalità della creazione, che Dio pone nell'essere "fuoriuscendo" da sé, ma per tornare in se stesso, insieme con l'integrale teofania creata. In tal senso, la *passio*, il *pati* divini, il desiderio di Dio di *amari*, di essere amato convertendo a sé l'amore delle creature, non può che essere universalmente attivo, in quanto loro tramite si compie l'eterno amarsi di Dio come *Spiritus*¹⁶². L'assoluto accende irresistibilmente la libertà e il desiderio di ogni creatura, che

uidendo, ita et currendo fiunt omnia » (cfr. ivi, I, pp. 18–19 [452C–D]). Per l'identificazione del « moueri » di Dio con la sua « illuminatio » rivelativa, quindi del correre con il suo farsi comprensibile tramite l'apparire teofanico, cfr. ivi, II, p. 123 [615C]. In tal senso, in ivi, I, p. 107 (519D–520A), la *diffusio* creativa di Dio è identificata con il suo *amor* universale, che è interpretato come *rationalis mentis contuitus*, che riunifica in sé la totalità dell'essere, del conoscere, del desiderio di tutte le creature.

160. Cfr. ivi, I, p. 31 (461B–D). La teologia catafatica riferisce metaforicamente a Dio le perfezioni della creazione, dispiegate nelle sue determinazioni; nella ricapitolazione della comprensione catafatica in quella apofatica, le stesse determinazioni vengono raccolte e sprofondate nella semplicità assoluta della scaturigine, quindi nell'atto eterno della volontà di Dio che è eternamente identica alla sua natura, già da sempre ritornata in se stessa dalla sua universale, dialettica processione teofanica.

161. Cfr. ivi, II, p. 92 (593A–B).

162. Anche in questo caso, Eriugena ritrae Agostino origenianamente: se AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri quindecim*, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnholti 1968 (CCSL 50), XV, 17, 31–19, 37, con vertiginoso ardire, toglieva l'amore delle creature elette, mosse dallo Spirito, nell'amore eterno ed assoluto dello Spirito — atto personale dell'attingimento perfetto dell'unione amorosa del Padre e del Figlio nell'unità dell'essenza —, Eriugena universalizza il ritorno di Dio in sé attraverso la totalità della creazione intelligente, che è l'unità perfetta dell'"uomo ad immagine". Ritengo che quest'interpretazione mistico-speculativa della teologia agostiniana dello Spirito sia profondamente influente su Meister Eckhart.

tende a Dio non soltanto perché mossa dalla grazia (che “accompagna” e perfeziona il libero desiderio di Dio della creatura), ma anche soltanto perché mossa dalla sua stessa natura teomorfa, che cerca Dio e ritorna a lui, persino tramite il *casus* avvenuto della libertà accidentale, che “desidera” vanamente alienarsi dalla sua ubiqua presenza assoluta. Vengono così, in prospettiva neo-origeniana, del tutto contraddette le due nozioni-chiave della teologia della giustificazione di Agostino: a) la predestinata volontà elettiva e discriminante di Dio, non universalmente, ma soltanto singolarmente attiva; b) l’affermazione di una natura post-lapsaria del tutto perduta e dannata, non universalmente visitata dalla grazia, quindi in massima parte precipitata nell’alienazione da Dio e nell’eterna esperienza del proprio annullamento. Per Eriugena, invece, proprio perché la creazione è irriducibilmente teomorfa, teofanica, anzi divina, essa non può che tornare (in senso accidentale e provvisorio, “volente o nolente”) nella realtà assoluta di Dio, in quell’*unum* nel quale sussiste e dal quale, in realtà, non si è mai realmente allontanata, se non nell’eventuale, irreal, accidentale fantasia della sua illusoria brama di nulla, che Dio non conosce, non vede, non giudica, avendola abbandonata alla sua assoluta vanità, dalla quale ogni creatura (anche quella empia) è in realtà già liberata, perché sempre radicata nella divinizzante eternità protologica ed escatologica di Dio¹⁶³.

Conseguentemente, se si radica così intimamente la creazione nello stesso atto logico del Figlio/Dio generato, se la libertà è l’unico autentico principio origeniano di individuazione della creatura logica — donde il differenziarsi/alienarsi delle creature, quindi il sopravvenuto variare del loro grado di perfezione logica, dipendente dall’esercizio della loro autodeterminazione —, ne consegue l’ambigua affermazione di una libertà necessaria: a) nel senso debole di una necessità assoluta, comunque abitata e “indebolita” dalla contingenza

163. Cfr. in ERIUGENA, *PP II*, p. 94 (594B) la straordinaria interpretazione della *ignorantia* eternamente “redentrica” di Dio, che salva la creatura malvagia (ri)accogliendola sempre in sé, non vedendo l’irrealtà del peccato nella quale ella ha voluto illusoriamente alienarsi: « Nam et in euangelio legimus Dominum in futuro iudicio reprobis responsurum: “Non noui uos”, hoc est, non noui uos in rationibus omnium rerum quas Pater in me condidit, quoniam intelligo non esse uos in eis, non in quantum naturaliter substitui uos, sed quantum ex legibus naturae uestrae cecidistis. Noui enim quod in uobis feci, non noui uero quod non feci. Ideoque non punio nec recedere a me iubeo quod in me noui, sed quod in me non noui illud punio et a me recedere praecipio. Ignorat itaque Deus in impiis peccatoribusque quod non fecit, illorum uidelicet malignos irrationabilesque motus ».

delle libertà creaturali (quindi dal destino di caduta che Dio stesso preconosce nell'uomo ad immagine che crea eternamente in se stesso); e b) nel senso forte di una libertà contingente, già sempre tolta nell'assoluta perfezione dell'origine divina, all'interno della quale essa necessariamente sussiste come inalienabilmente perfetta. Ne deriva a) che la caduta e la conversione delle libertà creaturali coincide, paradossalmente, con il movimento stesso di autodispiegamento dell'Assoluto, il quale b) comunque corre nella manifestazione delle determinazioni per ritornare in se stesso, quindi per toglierle nella sua stessa assolutezza.

Insomma, se libertà e necessità sono interpretati come opposti nel divenire temporale, nel quale le creature determinate "ac/cadono", la prospettiva più profonda della teologia di Eriugena non può che riattingerne l'assoluta unità, il venir meno della loro natura oppositiva¹⁶⁴, in quanto in Dio, nel suo abisso (nel quale lo stesso movimento trinitario si ricapitola, riunificandosi dinamicamente), non vi è origenianamente alcuna *diversitas*, ma *omnia* sono sprofondate in *Unum*. Questo significa che il *reditus* universale delle creature nelle loro cause (quindi del corpo nel suo principio logico, del finito nell'infinito) coincide con l'assoluto (e in effetti trinitario!) passaggio o « *reditus* » della molteplicità nell'unità, quindi del movimento nell'immobilità dell'eterno, nel quale ogni movimento accidentale, ogni differenza ontologica e spazio-temporale sono tolti: « *Omnia enim unum et id ipsum immobile erunt* »¹⁶⁵. Questo è il senso più

164. Ivi, I, p. 27 (458D–459B): « *Nam opposita ita sibi semper opposita sunt ut simul et inchoare incipiant et simul esse desinant, siue eiusdem naturae sint ut simplum ad duplum, subsesquialterum ad sesquialterum, aut diuersae naturae ut lux atque tenebrae, aut secundum priuationem ut mors et uita, uox et silentium. Haec enim his quae ortui succumbunt atque occasui recta ratione attribuuntur. Nam ea quae a se ipsis discrepant aeterna esse non possunt. Si enim aeterna essent, a se inuicem non discrepant. Nam aeternitas sui similis est ac tota per totum in se ipsa una simplex indiuiduaeque subsistit. Est enim omnium unum principium unusque finis in nullo a se ipso discrepans. Eadem ratione coaeternum Deo esse quod sibi coessentiale non sit nescio quis audeat affirmare. Nam si hoc cogitari aut inueniri potest, necessario sequitur non esse unum omnium principium sed duo quaedam seu plura longe a se inuicem differentia, quod uera ratio sine ulla haesitatione rennuere consuevit. Nam ab uno omnia, a duobus autem uel pluribus nihil esse inchoat* ». Se, quindi, le creature parteciperanno escatologicamente dell'eterno, nelle quali sono state create nel Figlio stesso, non dovranno cessare tutte le opposizioni che caratterizzano qualsiasi loro imperfezione ontologica?

165. Cfr. ivi, I, p. 49 (476B).

profondo del passaggio dal catafatico (dalla determinazione e dalle categorie “finite” che la definiscono) all’apofatico (alla trascendente perfezione del principio indeterminato), corrispondente al passaggio dalla molteplicità dell’accidentale all’unità dell’essenziale, anzi del trascendimento di qualsiasi determinazione essenziale nell’unità sovraessenziale, meontica di Dio: in tal senso, nella mediazione dialettica del Figlio creante/creato, movimento trinitario, movimento di creazione, redenzione e deificazione della totalità della creatura coincidono.

La creazione, pertanto, seppure dispiegata nella vicenda temporale nella quale siamo immersi, è già eternamente posseduta e assolutamente riunificata nel Verbo, che, al di là di tutti i tempi, sempre ed eternamente la crea, quindi eternamente l’ha “già redenta”, universalmente ricapitolata in sé e deificata nel suo Spirito, riconsegnandola al Padre. Questo significa che la realtà è stata *simul* tratta dal nulla e non è stata tratta dal nulla (in quanto è eternamente presente nel pensiero del Verbo che ne possiede le *causae*), che non è sempre esistita e che, in realtà, esiste sempre, in quanto tutto il creato — identificato nell’unico “uomo ad immagine” — è l’eterno oggetto conosciuto, voluto, amato unitariamente e universalmente dal Padre nel Figlio, « in quo omnia unum sunt »¹⁶⁶. In tal senso, *in principio* e *in fine*, tutti gli accidenti sono eternamente trascesi, ogni determinazione, differenza, particolarità “avvenuta” nel tempo e nello spazio e persino in Dio stesso — compresa la distinzione ancora accidentale tra ontologico « *reditus generalis* » e deificante « *reditus specialis* » — è riassorbita. Nell’assoluta realtà necessaria della perfezione divina, il tutto torna e si risolve¹⁶⁷, ricapitolato nelle cause primordiali, nel-

166. Cfr. *ivi*, III, p. 66 (664D).

167. *Ivi*, II, pp. 4–5 (525D–526B): « Et quia de oppositionibus et similitudinibus de que differentis est dictum, de earundem reditu atque collectione ea disciplina quam ΑΝΑΛΥΤΙΚΗΝ philosophi uocant breuiter dicendum uideo. Hoc quoque ordo poscit. Nulla enim rationabilis diuisio est siue essentiae siue generis in formas et numeros siue totius in partes (quae proprie partitio nominatur) siue uniuersitatis in ea quae uera ratio in ipsa contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus per quos diuisio prius fuerat multiplicata, donec perueniatur ad illud unum inseparabiliter in se ipso manens, ex quo ipsa diuisio primordium sumpsit. ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ a uerbo ΑΝΑΛΥΩ deriuatur, id est resolutio uel redeo; ΑΝΑ enim re, ΛΥΩ uero soluo interpretatur. Inde etiam nomen nascitur ΑΝΑΛΥΣΙΣ, quod in resolutionem uel reditum similiter uertitur. Sed ΑΝΑΛΥΣΙΣ proprie de solutione propositarum quaestionum dicitur, ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ uero de reditu diuisionis formarum ad principium eiusdem diuisionis ». L’analitica, quindi, è la disciplina

le quali ogni singolarità creata (in quale rapporto con gli accidenti “storici” e con l’eterna, divina *causa* dell’uno–tutto?) è ontologicamente e misticamente tolta, seppure paradossalmente mantenuta nella sua individualità¹⁶⁸. La libertà si rivela, pertanto, escatologicamente convertita e tolta nella necessità assoluta dell’apocatastasi origeniana, quando l’universale “uomo ad immagine”, eterna teofania creata nel Verbo e vivificata inalienabilmente dallo Spirito, si innalza, nello stesso divenire ascendente della Trinità ricapitolata nella sua scaturigine *anarchica*, alla perfetta unità con il trascendente, semplice *non essere* dell’Uno assoluto¹⁶⁹.

del ritorno o della *risoluzione* di tutte le differenze, opposizioni, rappresentazioni, metafore, nell’assoluta semplicità del Principio assoluto.

168. Cfr. *ivi*, III, pp. 65–68 (664B–666B).

169. *Ivi*, I, p. 110 (522C): « Si ergo se ipsam sancta Trinitas in nobis et in se ipsa amat se ipsam et uidet et mouet, pro certo a se ipsa amatur, uidetur, mouetur secundum excellentissimum modum nulli creaturae cognitum, quo se ipsam et amat et uidet et mouet, et a se ipsa in se ipsa et in creaturis suis amatur, uidetur, mouetur, cum sit super omnia quae de se dicuntur. De ineffabili enim quis et quid potest fari? ».

Libero arbitrio, predestinazione e legge alla corte di Carlo il Calvo

ADRIANA FARENGA*

ABSTRACT: *Free will, Predestination, and Law at the Court of Charles the Bald*

Among the numerous theological controversies that animated the first half of the 9th century, the most important one was certainly the debate on predestination, whose protagonists were Gottschalk of Orbais and John Scottus Eriugena.

The debate focused on the interpretation of the Augustinian doctrine of predestination, that Gottschalk interpreted in the sense of a double predestination. The Saxon monk applied grammatical argumentations to the works of the late Augustine and stated that, in the same way in which God predestines saints to salvation, sinners are predestined to punishment.

Eriugena, on the other hand, elaborated a completely different doctrine which stressed the role of free will over grace, and the ontological inconsistency of evil. God cannot predestine to evil, nor to punishment, because he did not create them — meaning they don't exist. Choosing to sin is but taking distance from God and from everything that exists, while punishment is but the despair that follows the awareness of this distance. Hence, in a longer term, choosing freely not to sin is the only possible choice in a universe completely filled with Goodness — *but can we sincerely call it freedom?*

Il IX secolo è stato un periodo di controversie teologiche, tra le quali quella di maggior rilievo, nonché la più animata, fu certamente la

* Adriana Farenga, Università degli Studi di Bari Aldo Moro / Sapienza – Università di Roma.

disputa sulla predestinazione¹, che tra gli anni Quaranta e Cinquanta interessò il regno di Carlo il Calvo. Tale disputa, che vide come protagonisti principali Godescalco di Orbais, Incmaro di Reims e Giovanni Scoto Eriugena, riguardava l'interpretazione della dottrina agostiniana della predestinazione, investendo in pieno il campo della riflessione sul libero arbitrio e sulla possibilità da parte dell'uomo di scegliere liberamente tra bene e male.

1. Le fasi della disputa

Godescalco aveva iniziato a predicare la dottrina della *gemina praedestinatio* negli anni Quaranta², ma la disputa si anima davvero solo nell'848, anno in cui il monaco ritorna al monastero di Fulda e comincia a radunare seguaci. Nello stesso anno, un sinodo tenutosi a Magonza condanna Godescalco — il quale rifiuta la sentenza, rifugiandosi nel monastero di Orbais, che ricadeva nella giurisdizione di Incmaro di Reims. Questi, informato da Rabano Mauro, ribadisce la condanna per eresia durante il sinodo di Quierzy (febbraio-marzo 849). Incmaro si impegna in prima persona nella disputa, scrivendo l'epistola *Ad simplices*, e coglie l'occasione per sollecitare una presa di posizione anche da parte di altri teologi. Tra questi, si pronunciano Prudenziio di Troyes (il cui intervento rafforza Godescalco, spingendolo ad approfondire le sue idee nella *Confessio prolixior*), Ratramno di Corbie e Lupo di Ferrières, i quali sostanzialmente ribadiscono le tesi dell'Orbacense³. La disputa

1. M. CAPPYNS, *Jean Scot Érigène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Abbaye du Mont César, Louvain-Paris 1933, p. 102.

2. Si sa che Godescalco fu a Verona nell'840, quando il vescovo locale Noting, informato della predicazione del monaco, chiese a Rabano Mauro una risposta teologica in merito alla questione. In questa sede, si elencheranno solo i punti salienti della vicenda; per un resoconto dettagliato delle fasi della disputa, si rimanda a E. AEGERTER, *Gottschalk et le problème de la prédestination au IXe siècle*, « Revue de l'histoire des religions » 116 (1937), pp. 187-223, a M. CRISTIANI, *Lo sguardo a Occidente. Religione e cultura in Europa nei secoli IX-XI*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995, e a E.S. MAINOLDI, *Introduzione*, in IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De praedestinatione liber. Dialettica e teologia all'apogeo della rinascenza carolingia*, per la cura di E.S. Mainoldi, Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003 (= DP).

3. Il primo a rispondere fu Prudenziio di Troyes che, appoggiandosi a quanto deliberato in un altro sinodo tenutosi a Parigi nello stesso 849, aderiva alle tesi di Godescalco, sostenendo la necessità di una lettura pedissequa di Agostino. Lupo di Ferrières, invece, dopo un iniziale silenzio, scrisse il *Liber de tribus questionibus*, in cui

era intanto penetrata nelle sale regie, e Incmaro sollecita un intervento da parte di Eriugena.

Il conflitto sulla predestinazione induce a riflettere sui rapporti tra libero arbitrio e grazia, e dunque su quale sia lo spazio d'azione riservato all'uomo e sulle implicazioni di tale questione dal punto di vista politico⁴. Scopo principale di questo articolo sarà perciò confrontare tra loro le posizioni in proposito di Godescalco ed Eriugena (concentrandosi prevalentemente su quest'ultimo) e riflettere sulla concezione del libero arbitrio che emerge dagli scritti dei due pensatori nonché sulle implicazioni delle loro riflessioni a proposito della libertà individuale.

Prima di procedere, occorre brevemente ricapitolare alcuni dei punti salienti della dottrina agostiniana della predestinazione e del libero arbitrio⁵, cercando di individuare gli elementi cui Godescalco fa riferimento nell'elaborazione della sua teoria della *gemina praeordinatio*.

2. Libero arbitrio, grazia e predestinazione in Agostino

Come Gaetano Lettieri ha evidenziato, la riflessione sul tema della grazia vede una contrapposizione radicale tra il primo Agostino, quello del *De libero arbitrio*, e "l'altro Agostino", protagonista della polemica anti-pelagiana. A partire dalle *Quaestiones ad Simplicianum*, infatti, nelle quali l'Ipponate esprime per la prima volta una dottrina della grazia che rovescia radicalmente i valori tradizionali della filosofia greca⁶, il libero arbitrio si riduce a essere un semplice fare del bene in virtù della chiamata, mentre i meriti umani vengono del

sosteneva esplicitamente il valore non universale del sacrificio di Cristo.

4. Sulla centralità della disputa all'interno del panorama politico della metà del IX secolo, si rimanda a D. GANZ, *The debate on predestination*, in M. GIBSON, J. NELSON (ed. by), *Charles the Bald: court and kingdom*, B.A.R., Oxford 1981, pp. 353-372.

5. Per una trattazione esaustiva del tema della grazia e del libero arbitrio in Agostino, si rimanda a G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina Christiana*, Morcelliana, Brescia 2001; Id., *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 133-169.

6. Cfr. K. FLASCH, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*, il Mulino, Bologna 2002, p. 174.

tutto meno⁷. L'umanità è dunque categorizzata come *massa damnationis* e giustamente condannata alla dannazione per via del peccato. Con Adamo — l'uomo universale — è l'umanità intera a peccare; in questo modo il male entra nel mondo, macchiando irreparabilmente l'uomo, che è giustamente punito per le sue colpe⁸ e non ha alcuna possibilità di salvarsi da solo. Dio salva tuttavia alcuni, donando loro la grazia (immeritata e irresistibile). Attraverso questo dono, gli eletti chiamati da Dio sono salvati dalla giusta pena per il peccato commesso. La fede risulta allora essere consequenziale alla grazia.

Questo secondo modello teologico⁹ — quello cui Godescalco fa riferimento — trova chiara espressione nel *De gratia et libero arbitrio*, composto all'incirca nel 426–427 e indirizzato ai monaci di Adrumeto¹⁰. In tale opera, Agostino si pone l'obiettivo di dimostrare non solo che grazia e libero arbitrio sono compatibili tra loro, ma anche che la prima è condizione necessaria perché l'uomo scelga liberamente di compiere il bene. È la grazia a trasformare la volontà dell'uomo, dirigendola verso il bene e permettendole di compierlo. Si può leggere, infatti:

Certum est enim nos mandata servare, si volumus; sed quia *prae-*
paratur voluntas a Domino, ab illo petendum est ut tantum velimus,
quantum sufficit ut volendo faciamus. Certum est nos velle, cum
volumus; sed ille facit ut velimus bonum, de quo dictum est [. . .]: *A*
Domino gressus hominis dirigentur, et viam eius volet; de quo dictum
est: *Deus est qui operatur in vobis et velle*. Certum est nos facere, cum

7. Questa non rilevanza delle opere riscontrata nei testi paolini, sottolinea Marta Cristiani, mette in crisi i fondamenti stessi dell'etica classica: « la scelta insondabile dell'onnipotenza, riservata alla *massa perditionis* in cui è precipitata la natura umana, consente una vera e propria “decostruzione” di un medio “perbenismo” etico, dei modelli all'interno dei quali l'uomo antico, con la sua probità e cultura, avrebbe trovato la consapevolezza di sé e avrebbe potuto “raccontare” se stesso ». Cfr. M. CRISTIANI, *Libertà e predestinazione da Agostino ad Anselmo d'Aosta*, in G. CIPOLLONE (a cura di), *Anselmo e la “nuova” Europa*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, pp. 169–192, p. 174.

8. Per una ricostruzione del pensiero agostiniano sul peccato originale, si veda L. COVA, *Peccato originale. Agostino e il Medioevo*, il Mulino, Bologna 2014.

9. Per un confronto tra il modello teologico esposto nel *De libero arbitrio* e quello presentato nel *De gratia et libero arbitrio*, si veda G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in M. FERRARI (a cura di), *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, Mimesis, Milano–Udine 2017, pp. 13–25.

10. Cfr. G. CATAPANO, *Agostino*, Carocci, Roma 2010, pp. 242–250.

facimus; sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati¹¹.

È solo da Dio dunque che dipende l'inclinazione della volontà dell'uomo: quest'ultima dipende dalla volontà divina tanto nel suo volgersi al bene (e in tal caso la dipendenza sarà totale), quanto nel suo volgersi al male (la dipendenza sarà qui solo parziale). È questo un punto di svolta notevole rispetto a quanto Agostino aveva sostenuto nel *De libero arbitrio*, nel quale Dio era considerato totalmente estraneo al peccato e al male e questi liberamente scelti dall'uomo¹². Qui, al contrario, il teologo afferma esplicitamente che Dio può guidare la volontà anche in direzione del peccato — e tuttavia, si tratta comunque di una decisione giusta, in quanto i malvagi non perdono il libero arbitrio¹³ e sono comunque già *ab origine* meritevoli della punizione eterna:

His et talibus testimoniis divinorum eloquiorum, quae omnia commemorare nimis longum est, satis, quantum existimo, manifestatur, operari Deum in cordibus hominum ad inclinandas eorum voluntates quocumque voluerit, sive ad bona pro sua misericordia, sive ad mala pro meritis eorum, iudicio utique suo aliquando aperto, aliquando occulto, semper tamen iusto. [...] Gratia vero non secundum merita hominum datur, alioquin gratia iam non est gratia: quia ideo gratia vocatur, quia gratis datur¹⁴.

11. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De gratia et libero arbitrio*, XVI, 32. I testi di Agostino qui riportati sono tratti da AGOSTINO, *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1987. Il volume, che riporta il testo latino dell'edizione maurina, fa parte della collana *Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino, edizione latino-italiana*, 36 voll. (in 61 tomi), Città Nuova, Roma 1965–2005.

12. Evidenzia Marta Cristiani che negare alla creatura la possibilità di scegliere liberamente le realtà inferiori porta a escludere la gerarchia dell'essere, la quale inizia dalle creature angeliche (che sono incapaci di peccare). Senza questa libertà, non vi sarebbe infatti differenza tra le creature. È la possibilità di scegliere liberamente, insieme alla direzione presa da questa scelta, a stabilire una gerarchia tra le creature. Cfr. CRISTIANI, *Libertà e predestinazione*, p. 171.

13. Scrive Catapano che « come la volontà dei giusti non è tolta dalla grazia di Dio, ma resa buona e aiutata e diretta verso la vita eterna, così la volontà dei malvagi non perde la propria responsabilità per il fatto che Dio, nella sua imperscrutabile giustizia, la inclina al male e se ne serve per i suoi disegni ». Cfr. CATAPANO, *Agostino*, p. 244.

14. Cfr. AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, XXI, 43.

Alla grazia si aggiunge poi il dono della perseveranza, privilegio dei predestinati. La differenza tra grazia e predestinazione viene espressa in maniera netta nel *De praedestinatione sanctorum*, l'ultima opera che l'Ipponate portò a termine, scritta per rispondere ai monaci di Marsiglia. La perseveranza risulta strettamente legata alla predestinazione, avendo Dio prescienza dei propri doni futuri; la predestinazione, dunque, non può esistere senza prescienza, mentre la prescienza può esistere senza predestinazione. La differenza tra grazia e predestinazione, di conseguenza, è spiegata da Agostino in questo modo: se la predestinazione è la preparazione alla grazia, quest'ultima invece consiste nel dono realizzato. La grazia è allora un effetto della predestinazione:

Inter gratiam porro et praedestinationem hoc tantum interest, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio. Quod itaque ait Apostolus: *Non ex operibus, ne forte quis extollatur* [...], gratia est; quod autem sequitur: *quae praeparavit Deus, ut in illis ambulemus*, praedestinatio est, quae sine praesentia non potest esse; potest autem esse sine praedestinatione praesentia. Praedestinatione quippe Deus ea praescivit, quae fuerat ipse facturus [...]. Praescire autem potens est etiam quae ipse non facit; sicut quaecumque peccata: quia etsi sunt quaedam, quae ita peccata sunt, ut poenae sint etiam peccatorum, unde dictum est: *Tradidit illos Deus in reprobam mentem, ut faciant quae non conveniunt*; non ibi peccatum Dei est, sed iudicium. Quocirca praedestinatio Dei quae in bono est, gratiae est, ut dixi, praeparatio; gratia vero est ipsius praedestinationis effectus. [...] Quia etsi faciunt homines bona quae pertinent ad colendum Deum, ipse facit ut illi faciant quae praecepit, non illi faciunt ut ipse faciat quod promisit: alioquin ut Dei promissa compleantur, non in Dei, sed in hominum est potestate¹⁵.

È su queste basi che Godescalco elabora la sua dottrina, cogliendo anche quel senso di solitudine e spaesamento di fronte all'onnipotenza divina che invece Agostino aveva espressamente negato¹⁶. Nonostante il teologo di Tagaste cerchi di dimostrare il contrario, una simile dottrina della predestinazione rischia di rendere insensato ogni sforzo umano di vivere rettamente. È chiaro inoltre che a distinguere tra loro i giusti dai dannati non sono atti liberamente compiuti; il

15. Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum*, X, 19, PL 44, col. 975.

16. Cfr. CATAPANO, *Agostino*, p. 250.

concetto di libertà, pertanto, è mantenuto solo verbalmente, mentre nei fatti è cancellato¹⁷.

Come si può notare, gli elementi che formeranno il nucleo centrale delle tesi di Godescalco sono tutti presenti nelle opere della maturità dell'Ipponate — per quanto parlare di doppia predestinazione nel pensiero agostiniano sia senz'altro una posizione estrema.

3. La dottrina della *gemina praedestinatio* negli scritti di Godescalco

L'espressione *gemina praedestinatio* era stata inizialmente coniata da Isidoro di Siviglia, secondo il quale l'ordinamento della predestinazione, incomprensibile per l'uomo, deve necessariamente essere duplice e non singolo, in quanto attinente tanto ai giusti quanto ai reprobri. All'interno di tale atto duplice, il dono della grazia sarebbe riservato ai soli eletti, mentre gli altri sarebbero predestinati alla dannazione. È così che, nelle *Sententiae*, Isidoro scrive:

*gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem. Vtraque diuino agitur iudicio, ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infima et exteriora delectentur deserendo permittat*¹⁸.

Godescalco riprende l'espressione isidoriana e la assume come punto di partenza per un'analisi della dottrina della predestinazione condotta attraverso ragionamenti di ordine grammaticale. Nella cultura scientifica di Godescalco, la grammatica ricopre un ruolo fondamentale¹⁹: la lettura dei testi sacri deve essere, per il monaco sassone, rigorosamente improntata alle regole individuate da questa disciplina. Il linguaggio, infatti, e in primo luogo il linguaggio sacro, si dà come una proiezione esatta del reale, sin nei suoi più minimi dettagli, mostrandosi così come via d'accesso alle realtà teologiche²⁰.

17. Cfr. FLASCH, *Agostino*, p. 190.

18. Cfr. ISIDORUS, *Sententiae*, II, 6, 1, P. Cazier (ed.), Brepols, Turnhout 1998 (CCSL III), p. 103, 2-6.

19. Cfr. J. JOLIVET, *Godescalch d'Orbais et la trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Vrin, Paris 1958, pp. 21-31.

20. Cfr. J. JOLIVET, *L'enjeu de la grammaire pour Godescalc*, in R. ROQUES (éd. par), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 79-87, p. 83. Una prova dell'unità divina, ad esempio,

Tornando alla predestinazione, Godescalco sostiene un'interpretazione di tipo "distributivo" dell'aggettivo *gemina*; tale interpretazione venne però intesa dai suoi avversari come un'affermazione della dualità nella natura divina²¹. Al contrario, la principale preoccupazione dell'Orbacense era quella di salvaguardare al tempo stesso il principio dell'unità di Dio e quello della sua immutabilità: se da una parte l'identificazione di una predestinazione al bene e di una al male sembrava implicare (come in effetti hanno inteso i suoi avversari) una dualità in Dio, dall'altra il fatto di non predestinare i reprobì implicava la possibilità di un mutamento nella volontà divina²².

Nel tentativo di trovare una soluzione, Godescalco radicalizza fino ai limiti estremi la posizione tardo-agostiniana²³, attribuendo interamente a Dio la responsabilità del bene, riservando invece la libertà del male interamente all'uomo. In quest'ottica, l'aggettivo *gemina*, usato da Isidoro per descrivere la predestinazione di Dio, è interpretato a partire dalla *Confessio prolixior* nel senso di una bipartizione all'interno della volontà divina, che tuttavia di per sé è unitaria:

Non enim ait: duae sunt quia non sunt, sed *gemina* id est bipartita, quia semel tu domine locutus es, qualiter una quidem sed tamen *gemina* praedestinatione et electos gratis iustifices ac perpetim salues et reprobos quoque merito refutes iusteque condemnes [...]. Tale est autem quod dicitur praedestinatio *gemina* in electos videlicet et reprobos bipartita, cum sit una licet sit dupla, quale est quod frequenter a beato Augustinus et a ceteris patribus dicitur caritas

è data da parole quali *pax* e *lux*, le quali, usate in riferimento a Dio, ammettono solo il singolare.

21. Ci si riferisce qui già alla "seconda fase" del pensiero di Godescalco, ovvero all'interpretazione — espressa per la prima volta nella *Confessio prolixior* — secondo cui la predestinazione divina è unica, ma bipartita. Precedentemente, nella *Confessio brevior*, Godescalco aveva interpretato in maniera letterale il passo delle *Sententiae*, affermando l'esistenza di due predestinazioni divine (una al bene e una al male). A detta di Eriugena, tuttavia, il secondo errore sarebbe anche peggiore del precedente, perché annullerebbe la dottrina della semplicità divina: l'unità divina è priva di pluralità numerica (dunque non può essere doppia), così come di parti — e non può dunque dirsi duplice. Cfr. ERIUGENA, *DP*, III, 5, pp. 30–32 (367B–368A).

22. Cfr. AEGERTER, *Gottschalk et le problème de la prédestination*, pp. 193–194.

23. Essenziale per questa radicalizzazione, si vedrà, è la coincidenza, che il monaco sassone si sforza di evidenziare nelle opere agostiniane, tra prescienza e predestinazione.

vel dilectio gemina, cum utique non sint duae sed una licet propter deum et proximum sit etiam dupla²⁴.

Sulla scia dunque di Agostino, l'umanità intera si configura anche per Godescalco come composta da una *massa damnabilis*, condannata dal peccato originale. È per questo peccato che l'uomo è condannato eternamente, e a nulla valgono i meriti derivati dalla fede e dalle opere, in quanto questi possono essere conseguiti solo per il tramite del dono della grazia²⁵. Essendo quest'ultima del tutto immeritata, è allora solo a Dio che deve attribuirsi la responsabilità del bene²⁶, laddove invece la colpa del male è del tutto dipendente dall'uomo. La necessità, dunque, non è nel peccato, ma nella pena.

Accade così che nell'eternità divina, dove non valgono le distinzioni temporali proprie del mondo sensibile e tra passato, presente e futuro, non può rintracciarsi una reale distinzione tra il momento della *praescientia* e quello della *praedestinatio*²⁷. Dio, dall'eternità, prevede la malizia e condanna i peccatori alla loro giusta punizione, per un peccato che per quanto previsto dall'eternità — e condannato dall'eternità — è comunque frutto di un atto libero. Per i reprobi, dunque, la predestinazione non è al peccato, ma solo alla punizione

24. Cfr. GODESCALCUS ORBACENSIS, *Confessio prolixior*, D.C. Lambot (ed.), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Université Catholique de Louvain, Louvain 1945 (Spicilegium Sacrum Lovaniense), p. 67. Godescalco torna su questo punto nel *De praedestinatione* (ed. Lambot, p. 183), sottolineando come il termine non possa declinarsi al plurale (*pluraliter efferi non potest*). Nonostante si applichi tanto agli eletti quanto ai dannati, la predestinazione è al contempo *una et gemina*: l'uso del singolare unito all'aggettivo distributivo indica infatti l'identità della predestinazione rivolta agli eletti e di quella rivolta ai reprobi, laddove invece l'uso del plurale avrebbe indicato una differenza e dunque la presenza reale di due predestinazioni. La predestinazione, al contrario, è unica nonostante la bipartizione, ed è buona nella sua interezza. Cfr. JOLIVET, *L'enjeu de la grammaire*, pp. 84–85.

25. Cfr. GODESCALCUS, *De praedestinatione*, XII, p. 232: « Item de velle et operari dicit apostulus: *Deus est enim qui operatur in vobis et velle et operari — sive perficere — pro bona voluntate*. Pro qua bona voluntate, nisi quam operatur ipse qui aufert a nobis *cor lapideum* et dat *cor carneum* id est aufert a nobis duram et inflexibilem voluntatem et dat pronam et bonam? Scriptum est enim: *Paratur voluntas a domino*. Ipse ergo sicut a sancto Augustino dicitur *hominis voluntatem et praeparat adiuvandam et adiuvat praeparatam* ». È importante notare in questa sede come, secondo Godescalco, non siano solo gli uomini a necessitare della grazia per compiere il bene, ma ogni creatura razionale — inclusi dunque gli angeli (Cfr. GODESCALCUS, *De praedestinatione*, XIII).

26. Cfr. GODESCALCUS, *De praedestinatione*, IX, IX.

27. Cfr. GODESCALCUS, *Confessio prolixior*, p. 57.

del peccato²⁸. È allora sin da subito — sin dal momento della creazione, evidenzia Marta Cristiani²⁹ — che viene presa la decisione che assolverà o condannerà il singolo per l'eternità, senza via di scampo:

Deus qui nescit et nequit errare falliue seu fallere nihil aliud umquam, debuit debet debebit quod absit agere, nisi quemadmodum semel simul sempiternaliter praescitum praedestinatum praefixum praeparatum praefinitum praeordinatum super electos gratuitum gratiae suae beneficium superque reprobos iustum iustitiae suae iudicium semper *secundum consilium voluntatis* incommunicabiliter disposuit facere, miserens cui vult magna bonitate indurans et deserens damnansque consequenter quem vult nulla iniquitate sed summa prorsus ut iustum iudicem decet aequitate, electis gratiam tribuens reprobis iustitiam iudicium poenamque retribuens³⁰.

La predestinazione dunque, nonostante coincida con la prescienza, è da identificarsi con un atto di volontà assoluta da parte di Dio, indipendente dalla volontà individuale dell'uomo e dalla prescienza divina dei meriti e delle colpe individuali. È Godescalco stesso a esprimere chiaramente questo concetto nella *Confessio prolixior*: affermare che Dio salva gli eletti perché essi vogliono essere salvati equivale a negare in essi la grazia (sarebbero salvati non gratuitamente, ma per il loro merito)³¹. In tal modo poi, anche se inconsapevolmente, verrebbe negata anche l'onnipotenza divina nei reprobi: se Dio li

28. Cfr. AEGERTER, *Gottschalk et le problème de la prédestination*, pp. 194–195 e p. 200. Che Dio predestini unicamente alla pena del peccato lascia Incmaro profondamente perplesso: che Dio predestini alla punizione del peccato lo porta a essere egli stesso autore del peccato, dal momento che è il peccato a meritare la pena. Eppure, si è visto, la predestinazione è buona nella sua interezza. È allora il bene a doversi intendere in un duplice senso, citando Benoit Lavaud: « il y a le bien de grâce et le bien de justice, la grâce qui sauve et la justice qui punit. Le salut des élus et la réprobation des méchants appartiennent l'un et l'autre à la catégorie du bien, et sont donc pareillement l'object de la prédestination qui se trouve être ainsi une et double (*gemina*) ». Cfr. B. LAVAUD, *Précurseur de Calvin ou témoin de l'Augustinisme? La cas de Godescalc*, « *Revue Thomiste* » 37 (1932), pp. 72–101.

29. Cfr. M. CRISTIANI, *Dall'unanimitas all'universitas: da Alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1978, p. 126.

30. Cfr. GODESCALCUS, *De praedestinatione*, IX, I, p. 202.

31. Cfr. GODESCALCUS, *Confessio prolixior*, pp. 55–56. Cfr. anche GANZ, *The debate on predestination*, p. 356: « to deny predestination was to deny grace, the fragile link between the elect and the salvation of which they could never be sure ».

volesse salvare e loro stessi lo volessero, ma la salvezza non fosse conseguita, Dio non sarebbe onnipotente³².

Diventa semplice, arrivati a questo punto, far derivare da una tale concezione dell'onnipotenza divina una visione determinista della storia, in cui non c'è nessuno spazio per il libero arbitrio, in quanto l'autore sia del bene sia (per quanto indirettamente) del male risulta essere Dio — o meglio, citando in questo caso Ratramno di Corbie:

bonarum cogitationum et auctor est [Deus] et ordinator, malarum vero ordinator tantum, non vero auctor, quia "attingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter". Sicut ergo haec, ita etiam et electorum numerum et reprobatorum cognovit, et sicut universorum ordinator est, sic etiam et eorum: nec tantum horum acta quae gerunt in praesenti vita, sed et fines eorum et novit et disponit³³.

Di fronte a una tale concezione della predestinazione, in cui nessuno spazio d'azione resta aperto per la volontà individuale, l'individuo non può che sentirsi solo e spaesato, incapace di sostenere un qualsivoglia confronto con l'onnipotenza divina³⁴.

A tali argomentazioni fu chiamato a rispondere, nell'850, Giovanni Scoto Eriugena, il cui intervento fu richiesto da Incmaro di Reims e Pardulo di Laon per controbattere Godescalco sul suo stesso terreno, ovvero quello dell'analisi logico-grammaticale³⁵. Godescalco, come si è visto, aveva fondato la sua interpretazione delle tesi agostiniane su argomentazioni grammaticali, e pertanto una risposta adeguata doveva essere trovata non soltanto tramite argomentazioni teologiche, ma anche dimostrando l'infondatezza dei ragionamenti

32. Cfr. CRISTIANI, *Libertà e predestinazione*, pp. 178–179: «La logica di Godescalco è la logica implacabile dell'onnipotenza, che non tollera alcun limite di fronte a sé, neppure il limite di una fragile e incerta volontà individuale».

33. Cfr. RATRAMNUS, *De praedestinatione dei*, PL 121, 15 C.

34. Oggetto dell'opera di Godescalco, per dirlo con Marta Cristiani, è «la solitudine dell'individuo nell'insostenibile confronto con l'onnipotenza». Cfr. CRISTIANI, *Lo sguardo a Occidente*, p. 31.

35. Cfr. G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico*, Liguori, Napoli 1984, pp. 281–284. Obiettivo originario dell'opuscolo non è infatti quello di elaborare nuove dottrine, ma di determinare logicamente le dottrine teologiche in materia di predestinazione sostenute da Incmaro. La dialettica assume quindi la funzione di uno strumento atto a consolidare la verità, ed è su questo piano che Eriugena si oppone a Godescalco.

del monaco di Orbais grazie alle regole delle arti del *trivium*³⁶. Tuttavia, prendendo le distanze da entrambi gli schieramenti, Eriugena elabora una sua soluzione originale³⁷, fornendo allo stesso tempo un nuovo metodo di indagine delle questioni dottrinali, fondato sull'uso della logica e sulla reinterpreteazione degli scritti dei Padri (*in primis* quelli di Agostino) in base alle regole della grammatica e della retorica³⁸.

4. L'entrata in scena di Eriugena: il *De praedestinatione*

Il *De praedestinatione* vede la luce nell'851, sotto forma di un breve trattato in 19 capitoli, preceduto da un'epistola prefatoria e concluso da un epilogo. Tra i capitoli si possono individuare delle divisioni in vari nuclei tematici e delle simmetrie interne, che si ricostruiscono attorno ai due capitoli centrali dell'opera, il IX e il X. Nel primo blocco tematico (capp. I-IV), Eriugena si propone di confutare razionalmente la dottrina della doppia predestinazione, mentre nel secondo (capp. V-VIII) sono analizzati i rapporti fra predestinazione divina e prescienza. Si arriva così allo snodo cruciale del trattato, costituito, come anticipato, dai capitoli IX e X: qui l'Irlandese afferma che prescienza e predestinazione implicano la libertà concessa da Dio all'uomo, e che solo per antifrasi si può dire che Dio predestina al male. Gli ultimi due blocchi tematici (capp. XI-XV e capp. XVI-XIX) riprendono, in simmetria con i primi due, la confutazione delle tesi di Godescalco, sviluppando inoltre sul piano cosmologico ed escatologico le tesi già presentate. In questa sede ci si concentrerà prevalentemente sui primi tre blocchi.

36. L'obiettivo era dimostrare come le argomentazioni dell'Orbacense fossero viziate da una cattiva conoscenza delle arti liberali. Cfr. ERIUGENA, *De praedestinatione*, II, I, pp. 12-14 (360 B - D).

37. È fondamentale sottolineare che l'originalità della soluzione eriugeniana non implica il suo isolamento all'interno del panorama culturale del secolo. Su questo, si veda J. MARENBNON, *John Scottus and Carolingian theology: from the De praedestinatione, its background and its critics, to the Periphyseon*, in M. GIBSON, J. NELSON (ed. by), *Charles the Bald; court and kingdom*, 2nd edn, Ashgate, Aldershot 1990, pp. 303-325. Marenbon sottolinea infatti come molti dei presupposti di Incmaro e Rabano Mauro siano accolti da Eriugena.

38. Cfr. MAINOLDI, *Introduzione*, pp. XX-XXI.

Come si è accennato, il primo blocco tematico del trattato è dedicato alla confutazione delle tesi di Godescalco, facendo perno sul concetto di semplicità e unità divina — che le tesi dell’Orbacense mettono a rischio — e sul rapporto tra necessità e volontà. Eriugena ribadisce che dove c’è necessità non c’è volontà, e viceversa; in Dio, però, c’è volontà, e questo esclude di conseguenza la presenza della necessità. Inoltre, dal momento che in Lui essere e volere coincidono, la necessità risulta esclusa tanto dall’essere quanto dal volere³⁹. Tutto ciò che si intende della volontà divina, peraltro, deve essere inteso anche relativamente alla predestinazione⁴⁰. Escludendo la necessità dalla volontà divina, dunque, si esclude di fatto la necessità anche dalla predestinazione, in quanto « praedestinationem dei ipsum deum esse atque ad naturam eius pertinere »⁴¹. Tuttavia, evidenzia Eriugena, sebbene sapienza, scienza e predestinazione siano la stessa cosa essendo identiche all’essere di Dio (e perciò non si differenzino come un genere rispetto alle sue specie), tuttavia ascoltando i termini “prescienza” e “predestinazione” non siamo indotti a pensare esattamente lo stesso:

Cum enim omnis praedestinatio praescientia, non autem omnis praescientia praedestinatio dicatur, non tamen eo modo dicimus omnem praedestinationem esse praescientiam, non omnem vero praescientiam esse praedestinationem, quo solemus dicere in generibus eorumque formis [...]. Recte ergo dicitur omnis praedestinatio praescientia, non omnis praescientia praedestinatio, ut intelligamus, quod est praescire, hoc est praedestinare, et quod est praedestinare, hoc est praescire. Unius enim eiusdemque substantiae sunt, divinae videlicet, et naturae. Nec tamen omne quod intelligimus audientes dei praescientiam, cogimur intelligere audientes eius praedestinationem⁴².

39. Cfr. ERIUGENA, *DP*, II, 1, p. 14, 1–14 (360 B – C).

40. Cfr. ERIUGENA, *DP*, II, 6, p. 22, 28–29 (364 C).

41. ERIUGENA, *DP*, II, 2, p. 14, 25–26 (361 A). Per un’analisi dettagliata degli argomenti dialettici usati da Eriugena in questa prima sezione del *De praedestinatione*, si veda D’ONOFRIO, *Fons scientiae*, pp. 290–295.

42. ERIUGENA, *DP*, II, p. 16, ll. 14–29 (361 B – C). Sul piano dell’essere, dunque, prescienza e predestinazione coincidono nella sostanza divina. Una distinzione in tal senso farebbe venir meno, infatti, l’attributo della semplicità. Il discrimine tra prescienza e predestinazione è da rintracciarsi sul piano gnoseologico e linguistico, pena il cadere nell’eresia di Godescalco. Dal punto di vista della conoscenza umana, infatti, soggetta al divenire temporale, prescienza e predestinazione non si possono

L'errore di Godescalco è stato pertanto quello di confondere tra loro prescienza⁴³ e predestinazione, dando di tali temi e del lessico ad essi associato un'interpretazione dualizzante e negando in tal modo la semplicità divina, mentre la sostanza di Dio è unica e di conseguenza anche la sua predestinazione⁴⁴. Al contrario, argomenta Eriugena, Dio è sostanza unica e semplice, e non può essere causa di due effetti tra loro opposti, quali la virtù e il peccato; ammettere che in Dio vi siano due predestinazioni con effetti opposti tra loro significa ammettere una contraddizione nell'essere divino. Dunque, è solo in senso improprio (*per contrarium*)⁴⁵ che si può parlare di prescienza dei mali⁴⁶, i quali invece non hanno alcuna consistenza ontologica.

La trattazione della tematica meontologica risulta indispensabile in riferimento al problema della predestinazione dei reprobri. La dottrina dell'inconsistenza ontologica del male, oltre a essere uno dei capisaldi del pensiero dell'Areopagita⁴⁷, compare anche in varie

sovrapporre — e non tutto quello che si può dire dell'una si può dire dell'altra.

43. Cfr. ERIUGENA, *DP*, II, 5, p. 20, ll. 13–19 (363 A – B): «omnium bonorum dei malorumque perversae creaturae divina et quodammodo generalis praenotio praesentia meruit vocari. [...] Eadem autem scientia [...] praedestinatio expresse nominatur, dum in divinis tantum operibus conspicitur».

44. Cfr. ERIUGENA, *DP*, II, 6, p. 22, ll. 4–8 (363 D). Dunque, la sostanza divina è una, e quanto è espresso dai predicati che le si possono attribuire non è realmente distinto in essa, poiché in Dio non vi sono né generi né specie, e le sue operazioni sono unitarie. Facendo leva, per contestare Godescalco, sulla *simplicitas* divina, Eriugena porta la disputa sul piano del fondamento metafisico della stessa predestinazione, svuotando i presupposti teologici sui quali l'Orbacense aveva basato le sue argomentazioni. Cfr. A. BISOGNO, *Essentia, voluntas et scientia: esiti escatologici della gnoseologia del De Praedestinatione Liber*, in M. DUNNE, J. McEVoy (ed. by), *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and His Time*, Leuven University Press, Leuven 2002 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf–Mansion Centre, Series I, XXX), pp. 283–301 (in particolare, pp. 283–286).

45. Si veda ancora D'ONOFRIO, *Fons Scientiae*, pp. 305–306.

46. In riferimento a ciò che si può propriamente o impropriamente dire di Dio, e alle forme di dire traslato nel *De praedestinatione*, cfr. G.R. EVANS, *The Grammar of Predestination in the Ninth Century*, «The Journal of Theological Studies» 33/1 (1982), pp. 134–145, e F. PAPARELLA, *Le teorie neoplatoniche del simbolo. Il caso di Giovanni Eriugena*, Vita e Pensiero, Milano 2008.

47. Nonostante l'Areopagita, e con lui altri Padri greci, rappresentino fonti importanti per le soluzioni teologiche elaborate nel *DP*, si tratta di fonti silenziose, in modo da non indebolire la lettura di Agostino col ricorso ad altri autori. Cfr. MAINOLDI, *Introduzione*, p. L. Per una trattazione esaustiva del tema delle fonti di Eriugena

opere agostiniane, tra le quali in particolare il *De Libero Arbitrio*, in cui Agostino afferma che il peccato e i suoi effetti non sono stati creati da Dio e quindi non sono, dipendendo al contrario dal libero arbitrio dell'uomo⁴⁸. Il male si configura, allora, come corruzione del bene: «illarum causa deus est, istarum nulla; illa intra terminos naturalium formarum intelliguntur, ista in earum defectu atque priuatione nesciendo sciuntur»⁴⁹.

Causa di tutti i mali, intesi quali corruzioni del bene che viene dall'essere divino, è invece «la volontà propria dell'uomo che usa male del libero arbitrio»⁵⁰; il male dunque, semplicemente, non è, e dire che Dio lo conosce è vero unicamente in senso improprio⁵¹. È allora sul linguaggio che bisogna fare perno per poter distinguere nelle Scritture le espressioni che fanno riferimento a una predestinazione tanto degli eletti quanto dei malvagi⁵².

Le considerazioni di Eriugena riguardo tanto il peccato quanto il libero arbitrio hanno il loro fondamento nella sua dottrina antropologica. L'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, e

nel DP, si rimanda inoltre a E.S. MAINOLDI, *Su alcune fonti ispiratrici della teologia e dell'escatologia del De Divina Praedestinatione Liber di Giovanni Scoto Eriugena*, in DUNNE, McEVoy (ed. by), *History and Eschatology*, pp. 313–329.

48. Dal momento che il male non ha causa efficiente, Dio non solo non è responsabile del peccato, ma non è neanche direttamente responsabile della punizione. Da questo punto di vista, Egli appare più come un giudice che come un legislatore. Cfr. MARENBO, *John Scottus and Carolingian theology*, p. 310.

49. Cfr. ERIUGENA, DP, X, 4, p. 104, 19–21 (396 A).

50. Cfr. ERIUGENA, DP, VI, 1, p. 65.

51. Cfr. D. MORAN, *The Philosophy of John Scottus Eriugena: A Study of Idealism in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1989, pp. 31–32. Dal momento che la sostanza divina è nella sua interezza buona, e Dio non può in alcun modo conoscere qualcosa che non è buono — poiché ciò che non è buono, semplicemente, non è. La sua natura è unica, e coincide con il suo conoscere e il suo agire: solo in questo senso si può dire che Dio predestina. Da tutto questo consegue in maniera automatica che Dio non può predestinare che al bene, in quanto non può conoscere ciò che non è buono (ovvero ciò che non è).

52. Cfr. EVANS, *The Grammar of Predestination*, p. 140: «In this way Eriugena is able to distinguish between statements that God has predestined the elect to salvation (where “predestine” is a temporal usage *a similitudine*), and statements that he has predestined the wicked to damnation (where “predestine” is a temporal usage *a contrario*). Then he moves on to arguments *a differentia*, which enabled us to distinguish between predestination and foreknowledge — for God foreknows everything which he predestines, but he does not predestine everything which foreknows».

poiché la volontà divina è assolutamente libera, secondo Eriugena lo è anche la volontà dell'uomo: di più, la libera volontà è qualcosa che appartiene alla natura sostanziale dell'uomo. La questione è trattata sia nel IV capitolo del *De praedestinatione*, sia nell'VIII, in cui è ribadito:

Praedictis quippe argumentationibus collectum est omnipotentissimam divinam voluntatem [...] debuisse voluntatem sui similem creare quae aeternis legibus creatricis regeretur, nulla vi ab agendo quid vellet artaretur vel ad agendum quod nollet compelleretur⁵³.

Con la caduta l'Uomo perse dunque la forza e il potere del libero arbitrio, che erano in lui per grazia, e parte della sua natura. Inoltre Eriugena attribuisce al primo uomo un corpo *animale*, ovvero mortale, destinato a diventare corpo *spirituale* se avesse obbedito al comandamento divino: in tal modo la stessa volontà si sarebbe perfezionata, divenendo incapace di peccare. Allo stato attuale delle cose, invece, il peccato rende impossibile questo processo di perfezionamento dell'umanità, sicché il corpo animale resta mortale e la volontà capace di peccare. La grazia quindi interviene fornendo all'uomo la forza necessaria a compiere il bene e rispettare il comandamento divino⁵⁴.

Detto questo, risulta evidente che dove ci sono libero arbitrio e grazia non può esserci necessità della predestinazione. Oltretutto, scrive Eriugena:

neque enim dona sunt quae non voluntate sed necessitate fiunt, cum omnibus sapientibus et insipientibus notissimum sit omnia quae donantur et voluntate donantis largiri et voluntate accipientis percipi⁵⁵.

53. Cfr. ERIUGENA, *DP*, VIII, 4, p. 18, 20–24 (360 B – C).

54. Cfr. D'ONOFRIO, *Fons scientiae*, p. 301: « per natura la volontà umana è rivolta sia al bene sia al male; per grazia, cioè per gratuito intervento divino, essa è invece mossa dal libero arbitrio solo verso il bene. Due sono allora le cause motrici della nostra volontà, se stessa e Dio: da sola essa può scegliere di muoversi sia verso il bene sia verso il male; ma se si muove verso il bene, è allora la volontà divina che le permette, gratuitamente, di realizzare questo impulso che non è permesso a nessun'altra creatura ».

55. Cfr. ERIUGENA, *DP*, IV, 2, p. 25, 25–27 (370 D).

Si apre qui spazio all'idea che un dono possa essere rifiutato⁵⁶; fatta salva infatti la concezione retributiva della giustizia, il giudizio divino e la successiva ricompensa finale non avrebbero senso, se alla base non ci fosse una volontà libera di accettare o meno questo dono⁵⁷. Tramite il ricorso al concetto giuridico di donazione si esclude allora, per forza di cose, qualsiasi necessità della predestinazione, dal momento che questa annullerebbe il significato della punizione; tuttavia « la libertà umana non è in contraddizione con la predestinazione divina al bene, ma è la premessa per il compimento escatologico di questa »⁵⁸.

Nemmeno il libero arbitrio, però, in quanto dono di Dio, è causa dei peccati (che non sono), i quali provengono invece da un « moto perverso della sostanza razionale che usa male il libero arbitrio della propria volontà »⁵⁹; questo moto, per Eriugena come per Agostino, non è altro che un tendere al nulla. Posto dunque che il peccato è qualcosa di volontario, che comunque non esiste in senso assoluto e che Dio conosce non conoscendo, resta da capire in che modo Dio punisce (giustamente) i peccatori, e quale sia la loro pena⁶⁰.

5. Il peccato, la punizione e il fuoco eterno nel *De praedestinatione*

Come si è già detto, secondo il *De praedestinatione* di Eriugena che Dio abbia predestinato i malvagi alla miseria si dice per antifrasi. Ora, allo stesso modo deve intendersi l'affermazione secondo cui il fuoco eterno è un male: al contrario, esso è un bene in quanto la punizione degli empi rientra nel campo della giustizia divina⁶¹.

56. Tale concetto amplifica il ruolo del libero arbitrio a scapito di quello della grazia; questa è una delle cause dell'accusa di pelagianesimo che poi sarà rivolta all'Irlandese.

57. Cfr. ERIUGENA, *DP*, V, 8, pp. 58–60 (378 B – 379 A).

58. Cfr. MAINOLDI, *Introduzione*, p. CII.

59. ERIUGENA, *DP*, V, 5, p. 57.

60. Cfr. ERIUGENA, *DP*, X, 5, p. 106, 11–15 (396 C – D): « colligitur omnem perversae voluntatis defectum vel privationem vel peccatum [...] finisque ipsius, mors plane miseriaque suppliciorum eternalium, omnino nihil esse ».

61. È solo in questo senso che si può parlare di predestinazione dei reprobri. Cfr. ERIUGENA, *DP*, XVIII, 7, p. 196, 20–22 (434 B): « Praedestinavit itaque deus impios ad poenam vel interitum, hoc est circumscriptis eos legibus suis incommutabilibus, quas eorum impietas evadere non permittitur ».

Questo significa che in realtà i reprobri, al contrario dei santi (cui solo attiene la predestinazione) non sono stati separati dalla *massa damnabilis*: abbandonati da Dio, essi vivranno empicamente e saranno puniti dal fuoco eterno. L'abbandono reciproco che si consuma tra Creatore e creatura dipende dalla volontà umana e dal suo rivolgersi al male. Da questo discende la divisione dell'umanità tra chi rientra nel numero dei predestinati, che Dio conosce e sostiene col dono della grazia, e chi ne resta fuori. La condizione di miseria che riguarda i dannati è il risultato di una libera scelta della volontà individuale che, invece di tendere verso Dio, ricerca beni corruttibili.

Rivolgendosi alla realtà contingente invece che a Dio (in sostanza è questo il senso del peccato, come sarà ribadito anche nel *Periphyseon*), il peccatore rifiuta il dono della grazia, necessario per perfezionare la propria natura. Dio abbandona, quindi, coloro che lo hanno abbandonato lasciando che commettano quei peccati per cui saranno puniti nel fuoco eterno. Quest'ultimo non è in sé un male, in quanto coincide con uno dei quattro elementi necessari alla composizione dell'universo; viene tuttavia detto essere un male in virtù del suo potere punitivo nei confronti degli empi che, col corpo aereo di cui saranno dotati dopo la morte, dimoreranno in esso⁶².

Una conclusione di questo tipo apre uno scenario inedito per la teologia cristiana: l'inferno, luogo della punizione, non riceve una reale collocazione fisica (dal momento che coincide con uno dei quattro elementi naturali), e dunque — al di là delle leggi fisiche per cui il corpo etereo degli empi soggiace al fuoco — la pena del peccato è ricondotta essenzialmente a una sofferenza interiore:

Mors igitur animae peccatum est; deus non fecit peccatum animae, [...] non itaque mortem vitae fecit vita. Poena peccati mors est; deus mortem non fecit; non fecit igitur poenam. Supplicium poena est; deus non fecit poenam; non igitur fecit supplicium. Poena pec-

62. L'aspetto corporale della punizione dei reprobri soggiace alle leggi naturali del mondo fisico: l'inferiorità della loro *aerea qualitas* è per natura soggetta alla superiorità del fuoco. Appare evidente che il fuoco eterno è dimora anche per gli eletti: per loro, dotati di un corpo etereo, esso non sarà causa di sofferenza; del resto, Dio non punisce ciò che ha creato, e la sostanza deriva da Lui, per cui non può essere punita, né negli eletti né negli empi. Nel fuoco eterno, allora, ad un tempo gli eletti riceveranno la beatitudine contemplando Dio e gli empi saranno puniti per i loro peccati. Cfr. V. PETROFF, *Theoriae of the Return in John Scotus' Eschatology*, in DUNNE, McEVoy (ed. by), *History and Eschatology*, pp. 527–579; nello stesso volume, vedi anche P.A. DIETRICH, D.F. DUCLOW, *Hell and Damnation in Eriugena*, pp. 347–366.

cati mors est; mors vitae peccatum est; poena itaque peccati est peccatum. Poena est supplicium; supplicium igitur peccati peccatum est⁶³.

Non avendo il male una propria consistenza ontologica, l'unica dimensione in cui esso può essere concepito è quella interiore della coscienza; il peccatore subisce il tormento per una doppia assenza — quella del Bene che ha abbandonato e quella dei beni corruttibili che ha desiderato e che hanno rivelato la loro futilità⁶⁴. Per di più il peccato è un tendere al nulla, ma Dio con le sue leggi ha posto un limite alla malvagità, di modo che le sostanze create non tornino completamente al nulla: nei peccatori, allora, è presente anche questa dimensione del tormento di non poter travalicare tali leggi annullando se stessi. Scrive Ernesto Mainoldi:

se l'attuazione della libertà umana (che si compie per *gratiae donum*) ha da compiersi come attuazione della potenzialità della creatura, e se la potenzialità della creatura è definita nei limiti ontologici fissati per essa dal Verbo, l'attuazione della libertà umana si può avere solo ed esclusivamente entro i limiti ontologici stabiliti dalla legge divina [...]. La volontà malvagia, negando il processo di attuazione della potenzialità creaturale naturale, è atto di nulla (cioè del peccato e dei suoi effetti), trovando ostacolo nelle sue "leggi eterne"⁶⁵.

Tuttavia, vale la pena ripetere ancora una volta, non è la sostanza a peccare: essa infatti viene da Dio, e in quanto tale non sarà punita. L'abbandono riguarda solo ciò che Dio non ha creato, ovvero la volontà malvagia⁶⁶; essendo tuttavia la volontà un'ipostasi dell'uomo, i tormenti avvertiti non saranno illusorii: derivando dal bene, il

63. ERIUGENA, *DP*, XVIII, 5, pp. 192, 27 – 194, 3 (433 A).

64. Questa consapevolezza assume forme peculiari, in quanto i dannati non possono avere una reale nozione della beatitudine, non avendola sperimentata. Conoscono, tuttavia, la loro natura, e in questa riconoscono la verità del bene. Cfr. D'ONOFRIO, *Fons scientiae*, p. 314.

65. Cfr. MAINOLDI, *Introduzione*, p. CX.

66. Si intravede in questo punto traccia di quella che sarà l'escatologia descritta nel quinto libro del *Periphyseon*, nella distinzione tra un *reditus generalis* che riguarda tutte le creature, e vede il ritorno di tutte le sostanze a Dio, e un *reditus specialis*, che invece riguarda solo gli eletti.

peccatore conosce quel bene e quella felicità che ha abbandonato, e soffre per la loro assenza⁶⁷.

6. Godescalco ed Eriugena: un confronto tra le parti

Le argomentazioni eriugeniane, al pari della dottrina gemino–predestinazionistica di Godescalco, furono rigettate e condannate, tanto sul piano della loro aderenza alla matrice agostiniana, quanto per le ricadute che entrambe avevano sui nodi centrali del messaggio evangelico e sull'ordinamento socio–politico, nonché per la concezione della libertà individuale e delle possibilità d'azione per l'uomo che ne scaturivano.

La conseguenza più radicale (e senz'altro più evidente) della dottrina della doppia predestinazione elaborata da Godescalco è la messa in discussione del fondamento stesso del messaggio cristiano, ovvero l'universalità della salvezza promessa dal sacrificio di Cristo⁶⁸. I problemi sollevati da Godescalco hanno inoltre conseguenze più profonde, minando i fondamenti stessi dell'ecclesiologia e dell'etica politica. Seguendo i suoi ragionamenti, la pratica dei sacramenti (in primo luogo del battesimo), sarebbe utile solo per gli eletti; inoltre, ogni mediazione tra l'umano e il divino (prima fra tutte la mediazione sacerdotale) risulterebbe inutile⁶⁹.

67. Cfr. ERIUGENA, *DP*, XVII, 9, pp. 186–188 (430 B–C). Cfr. J. MARENBNON, *Eriugena on Damnation in De Praedestinatione*, in I. MOULIN (éd. par), *Philosophie et Théologie chez Jean Scot Érigène. Collection de l'Institut d'études médiévales de l'Institut Catholique de Paris*, Vrin, Paris 2016, pp. 161–177. Al contrario, per i beati la felicità ultima consisterà nella contemplazione del sommo Bene.

68. Godescalco si ricollegava alla teologia tardo–agostiniana, incentrata su temi anti–pelagiani. Proprio l'Ipponate, come già evidenziato, per portare avanti questi temi, radicalizza la sua dottrina. È lo stesso Agostino, reinterpretando alcuni passi delle lettere paoline, a rinunciare all'universalità della salvezza cristiana: senza la grazia non c'è salvezza, ma la grazia è riservata a pochi eletti da Dio. Dunque l'espressione “Dio vuole che tutti gli uomini si salvino” va letta “Dio vuole che tutti i predestinati — tra i quali vi è ogni genere di uomini, spiega il filosofo nel *De correptione et gratia* — si salvino”. Al contrario, Incmaro sottolinea che si potrebbe accusare Dio di ingiustizia, se il sacrificio di Cristo fosse valido solo per gli eletti (Cfr. HINCMARUS REMENSIS, *De praedestinatione dei et libero arbitrio*, PL 125, 350 A).

69. Cfr. M. CRISTIANI, *La notion de loi dans le “De praedestinatione” de Jean Scot*, « Studi Medievali » 17 (1976), pp. 81–114, p. 88.

Dal punto di vista dell'adesione alle dottrine agostiniane, invece, va detto che per quanto estrema, l'interpretazione di Godescalco non è completamente fuori luogo: la sua, infatti, è una radicalizzazione delle tesi del secondo Agostino. L'Orbacense contava, nei suoi scritti, sulla presenza di numerose citazioni dai testi agostiniani, e gli altri esponenti della sua fazione insisterono notevolmente su questo punto⁷⁰. Al contrario, la lettura di Agostino proposta da Eriugena può apparire tendenziosa⁷¹ — o se non altro, si può dire con Mainoldi che Eriugena « cercò di leggere l'Agostino della grazia tramite l'Agostino della *simplicitas* »⁷². Tuttavia — in questo si può concordare con Robert Crouse⁷³ — si è visto come la visione agostiniana della storia necessiti tanto della predestinazione quanto del libero arbitrio, e da questo punto di vista è indubbio che Eriugena nel *De praedestinatione* cerchi una soluzione alla disputa in termini che sono (o quantomeno *appaiono*) intrinsecamente agostiniani⁷⁴.

Al di là della valutazione della fedeltà alla matrice agostiniana, e delle conseguenze che il conflitto sulla predestinazione comporta sul piano politico, tuttavia, è importante riflettere su quelle che sono le ricadute delle diverse posizioni in campo sul piano individuale. Si deve così ribadire che, per Godescalco, la volontà individuale è del tutto ininfluenza sulla salvezza, ed è proprio questo che Incmaro contesta, sottolineando al contrario la funzione ausiliaria della volontà in relazione al potere del libero arbitrio⁷⁵. Da parte sua, Eriugena

70. Prudenzius mostra apertamente il suo sconcerto, chiedendosi se nessuno avesse letto o compreso i libri di Agostino, mentre Floro arriva a insinuare che l'attacco a Godescalco non fosse che un modo per accusare indirettamente l'ipponate di eresia. Cfr. J. PELIKAN, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine* — vol. 3: *The Growth of Medieval Theology (600–1300)*, University of Chicago Press, Chicago 1980, pp. 94–95.

71. Per una ricapitolazione e analisi delle opinioni di questo tipo, si veda G. MADEC, *Introduzione*, in IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA, *De divina praedestinatione*, Brepols, Turnhout 1982 (CCCM 50), pp. X–XIII.

72. Cfr. MAINOLDI, *Introduzione*, p. LI.

73. Cfr. R. CROUSE, *Predestination, Human Freedom and the Augustinian Theology of History in Eriugena's De Divina Praedestinatione*, in DUNNE, McEVOY (ed. by), *History and Eschatology*, pp. 303–II.

74. Come evidenza Gaetano Lettieri nell'articolo presente in questo stesso volume, la posizione eriugeniana in materia escatologica nel *Periphyseon* è elaborata a partire dall'incorporazione di principi origeniani, ampliando così la distanza che separa l'Irlandese da Agostino. Cfr. LETTIERI, *Eriugena e Origene: una libertà assoluta*.

75. Cfr. PELIKAN, *The Christian Tradition*, p. 82.

sembra esaltare il valore del libero arbitrio e della volontà dell'uomo quando mette in risalto la possibilità di rifiutare il dono della grazia, amplificando il peso dei primi a discapito di quello della seconda. Di sicuro, si può rilevare che questo comporta un rifiuto totale del determinismo, dato che un concetto retributivo di giustizia non può prescindere dalla libertà di scelta degli agenti⁷⁶. Tuttavia, come si è visto, l'attuazione della libertà umana si può avere solo entro i limiti ontologici stabiliti dalla legge divina.

Per Eriugena, infatti, la predestinazione si identifica con la legge che definisce le nature all'interno dei loro limiti⁷⁷; la funzione di questa legge, comune sia agli uomini sia alle altre nature, è quella di stabilire i confini di ogni manifestazione individuale all'interno della totalità. Eriugena supera in questo modo quella che si è vista essere l'interpretazione distributiva della *gemina praedestinatio* elaborata da Godescalco; ne emerge uno scenario in cui la separazione tra legge divina e legge terrena si annulla e si recuperano il senso e l'intimità di un rapporto con Dio che, per quanto perda il personalismo insito nelle tesi dell'Orbacense e si collochi in una dimensione più ampia, né il male né il peccato possono compromettere⁷⁸.

Al contrario di quanto accade in Godescalco, che legge le dinamiche di libero arbitrio, grazia e predestinazione alla luce di un rapporto personale tra l'uomo e Dio — rapporto talmente sproporzionato che risulta quasi fisiologico il sentirsi schiacciati e soli —, per Eriugena il campo di azione divino è totalmente distaccato da qualunque forma di attenzione o riguardo per l'individuo. Dio agisce per Eriugena, infatti, totalmente fuori dal tempo, e la sua azione è espressione di una totalità (un'*universitas*⁷⁹) e di un'unità della natura tali da andare oltre ogni particolarismo. Nessuno spazio è lasciato a scelte personali o vendette da parte di Dio, così come non c'è alcun posto per il male né per le pene (che abbiamo visto ridursi a una presa di coscienza del proprio allontanamento dall'ordinamento stabilito). Al contrario, dal momento che il mondo sensibile emerge come conseguenza del

76. Non si può pensare a Dio come a un giudice giusto (cosa che abbiamo visto essere una delle principali poste in gioco della disputa) se la volontà non è completamente libera. Cfr. GANZ, *The debate on predestination*, p. 359. Cfr. anche CRISTIANI, *Libertà e predestinazione*, p. 182.

77. Cfr. ERIUGENA, *DP*, XVIII, 10, p. 200, 25–26 (436 A).

78. Cfr. CRISTIANI, *Dall'unanimitas*, p. 171.

79. Ivi, p. 176.

peccato e della caduta⁸⁰, e dunque frutto di una libera scelta della volontà umana, è a quest'ultima che va attribuito quanto di male accade, e i conseguenti castighi⁸¹.

Eriugena spezza così quello che era il rapporto individuale, sottolineato da Godescalco, dell'uomo con Dio — rapporto che l'inevitabilità del peccato non poteva che incrinare — per estenderlo a un rapporto tra Dio e una totalità molteplice, in cui l'esperienza del singolo non rappresenta che una minima parte calata in un sistema più ampio.

Dietro queste tesi non può non cogliersi l'influenza dell'ottimismo metafisico neoplatonico, che fa dipendere totalmente l'universo dalla bontà del Primo Principio. È solo all'interno dei limiti di un universo così concepito che, per Eriugena, può essere pensata la libertà dell'uomo, libero in quanto creato a immagine di Dio: la sua è « la libertà di un essere finito, all'interno di uno spazio delimitato dalle leggi eterne, stabilite dalla volontà divina, senza che la sottomissione alla legge comporti una riduzione della volontà razionale alla condizione servile »⁸². Se tuttavia la volontà è libera solo all'interno di certe leggi, e soprattutto all'interno di un universo in cui tutto tende al bene e alla riunificazione nel Primo Principio, occorre domandarsi se davvero si possa parlare di libero arbitrio in Eriugena.

Si può provare a rispondere riflettendo su quella che è la condizione dei malvagi: la loro libertà è la libertà di non aderire al comando divino, allontanandosi così dall'essere (dal momento che al peccato è negata qualunque consistenza ontologica). Per questo motivo, il male creato dal loro allontanamento non può davvero sussistere, e il disordine che consegue al libero moto del loro arbitrio è comunque interno ai limiti naturali di un universo pieno e buono⁸³. Scrive in proposito Marta Cristiani:

La sofferenza eterna si identifica così con l'impotenza, nella quale la giustizia divina ha sempre lasciato la volontà individuale, colpevole di aver rifiutato un sistema di leggi perfette, ma obbligata pur sempre ad obbedire, perché l'ordine della totalità non può essere

80. Cfr. A. FARENGA, *The Doctrine of Double-Creation and the Conception of History in Eriugena's Periphyseon*, « Medioevo » 41 (2016), pp. 41–66.

81. E tuttavia, origenianamente, le pene hanno una funzione redentiva e preparatoria a quello che è il naturale — quasi fisiologico, in un certo senso — ritorno della creazione alla sua origine.

82. Cfr. CRISTIANI, *Dall'unanimitas*, p. 177.

83. Cfr. ERIUGENA, *DP*, XVIII, 6, p. 196, 5–9 (434 A).

negato. La nozione di una *plenitudo empietatis*, di un vertice del male, che non sarà mai oltrepassato, costituisce, al di là delle apparenze, la garanzia di una fondamentale stabilità di quest'ordine stesso⁸⁴.

Lo spostamento su un piano interiore e intimo della punizione per il peccato, che coincide con una presa di coscienza dell'insensatezza e dell'inconsistenza della direzione verso la quale il peccatore ha orientato il proprio libero arbitrio, porta alla redenzione e al ricongiungimento nel *reditus* finale con l'ordinamento totale dell'universo. Non solo: in quello che è il sistema elaborato da Eriugena, la stessa caduta, lo stesso allontanamento, per quanto dipendente dal libero arbitrio e da una scelta individuale non attribuibile a Dio, appare comunque come una necessità, un qualcosa di insito alla stessa condizione creaturale, al punto che la libertà delle creature, per quanto responsabile della diversità all'interno della creazione sensibile, e dunque principio di differenziazione, è ontologicamente chiamata al ritorno in Dio e alla ricongiunzione delle differenze nell'unità dell'assoluto⁸⁵.

La libertà, alla luce di tutto questo, si rivela libertà di abbracciare quella che a conti fatti è l'unica scelta realmente possibile⁸⁶, mentre la grazia si identifica con la capacità, concessa da Dio, di voler pienamente aderire all'ordine delle cose⁸⁷. Ma anche qui vale la pena chiedersi: è davvero libera una volontà che ha solo una possibile scelta da compiere, e che per compierla ha bisogno del supporto esterno della grazia? È davvero libertà quella che, a conti fatti, non è altro che una contingenza momentanea e strutturale al fine stesso del percorso di manifestazione teofanica e ricongiunzione nel principio fondante?

Assolutamente sì, nella prospettiva di Eriugena — anzi, nel *De praedestinatione* vi è un'esaltazione del libero arbitrio. Forse no, invece, se interpretiamo il concetto di volontà libera facendo ricorso a criteri contemporanei.

Senza voler qui tracciare un vero parallelismo, si può provare a illustrare questo concetto di libertà facendo riferimento (in un mo-

84. Cfr. CRISTIANI, *Dall'unanimitas*, p. 182.

85. Si rimanda ancora una volta al contributo di Lettieri in questo stesso volume, che iconicamente parla di "illusione di autonomia".

86. Cfr. CRISTIANI, *Libertà e predestinatione*, p. 182: « La libertà ideale è la libertà della creatura nel pensiero divino, nella "prima creazione", anteriore al peccato per una priorità di ordine ontologico, non cronologico ».

87. Cfr. ERIUGENA, *DP*, XVIII, 7, pp. 196, 25 – 198, 4 (434 C).

do che acquisterà un senso ancora più profondo nella prospettiva escatologica del *Periphyseon* — le cui basi sono tracciate nel *De praedestinatione* — alla luce della dottrina del *reditus*) a un romanzo che è una pietra miliare della letteratura contemporanea — 1984, di George Orwell. Invertendo le parti, dal momento che nel libro di Orwell il Partito è l'antagonista, si può pensare al discorso di O'Brien nel secondo capitolo della terza parte del racconto. Qui il funzionario del partito interno spiega a Winston, durante un interrogatorio che somiglia più a una tortura, che il loro obiettivo non è semplicemente quello di cancellare le imperfezioni dal sistema. Non basta l'obbedienza negativa, né la sottomissione: quello che si pretende dallo psicocriminale (in Eriugena, *dal peccatore*) è un'adesione volontaria ai principi del *Socing*:

Quando infine ti arrenderai a noi, ciò dovrà avvenire di tua spontanea volontà. Noi non distruggiamo l'eretico per il fatto che ci resiste. Anzi, finché ci resiste non lo distruggiamo. Noi lo convertiamo [. . .]. Estinguiamo in lui tutto il male e tutte le illusioni, lo portiamo dalla nostra parte, anima e corpo, in conseguenza di una scelta sincera, non di mera apparenza. [. . .] Il comandamento dei dispotismi di una volta era: "Tu non devi!". Il comandamento dei totalitari era: "Tu devi!". Il nostro è: "Tu sei!"⁸⁸.

Con le dovute differenze tra i due casi (incluso il ricorso alla tortura in 1984), non c'è spazio in un universo ordinato, dipendente in tutto e per tutto dal Primo Principio e dalla sua bontà, per chi si allontana dalla legge: il suo è un tentativo inconsistente, perché inconsistente è il suo punto di riferimento. Esso è qualcosa che non potrà mai esistere, dal momento che può essere definito solo in termini negativi, come allontanamento dall'unico sistema esistente. Per chi ha ricevuto il dono della grazia non si porrà allora alcun problema: egli crederà, e si impegnerà a seguire il comando divino in maniera volontaria. Per il peccatore, invece, che non è sostenuto dalla grazia, si apre lo scenario del rimorso e della presa di coscienza del proprio errore. A questo errore (soprattutto, come si è visto, in quella che sarà la prospettiva escatologica del *Periphyseon*) si potrà cercare di rimediare, ricongiungendosi con l'ordine della totalità. La conclusione per i reprobati, allora, a suo modo del tutto "libera" e del

88. Cfr. G. ORWELL, 1984, traduzione italiana a cura di S. MANFERLOTTI, Mondadori, Milano 2004, pp. 262–263.

tutto spontanea, non può che essere una: la forza coercitiva della bontà divina è tanto forte e pervasiva che, inevitabilmente, anche il più recidivo dei peccatori, una volta colta l'intima essenza dell'ordine della totalità divina, cede a esso per farne parte, supplicando Dio che gli sia concesso di ricevere il dono della grazia. Liberamente, spontaneamente, eternamente⁸⁹.

89. Ivi, p. 305: « Ci aveva messo quarant'anni per capire il sorriso che si celava dietro quei baffi neri. Che crudele, vana inettitudine! Quale volontario e ostinato esilio da quel petto amoroso! Due lacrime maleodoranti di gin gli sgocciarono ai lati del naso. Ma tutto era a posto adesso, la lotta era finita. Era riuscito a trionfare su se stesso. Ora amava il Grande Fratello ».

Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo

IRENE BININI*

ABSTRACT: *Contingency and Divine Infallibility in Peter Abelard's Logical Works*

Abelard takes the existence of contingent events as an evident and indubitable feature of the way things are. As any indeterminist, however, he must deal with several fatalist arguments, aiming to prove that the inevitability of all future events follows from the acceptance of some fundamental principles of logic and theology. In the article, I focus on the arguments for theological determinism that Abelard considers in the *Dialectica* and the *Logica ingredientibus*. The purpose of these arguments is to show that — because God has already established a providential plan for the world and knows everything that will occur — things cannot but happen in conformity to his knowledge, which is infallible, and according to his providential plan, which is unchangeable. Abelard rejects these arguments as sophistical, and strives to maintain the compatibility between God's omniscience and the existence of chance and free will. Abelard's strategy against theological determinism — which is deeply indebted to the one developed by his master, William of Champeaux — is built on a number of principles and rules of inference that are taken from his logic for modal propositions, such as the distinction between the *de rebus* and *de sensu* interpretations of modalities.

1. La difesa dell'indeterminismo nelle opere logiche di Abelardo

L'esistenza di eventi contingenti è ammessa da Abelardo come una caratteristica evidente e indubitabile della natura delle cose. Con-

* Irene Binini, Albert-Ludwig-Universität Freiburg.

tingenti sono tutti quegli eventi — passati, presenti o futuri — la cui realizzazione non è determinata né “imposta” da alcuna legge di natura, e che hanno la potenzialità sia di accadere sia di non accadere. Tali eventi sono detti da Abelardo *ad utrumlibet*. Nelle *glossae* al *De interpretatione*¹, Abelardo chiarisce che il termine *utrumlibet* è imposto a questi eventi non in virtù di una qualche proprietà che essi hanno in comune, ma piuttosto in virtù di una “causa comune”, e cioè del fatto che essi sono egualmente predisposti sia al realizzarsi sia al non realizzarsi². Seguendo Boezio, Abelardo distingue tre specie di contingenza: il “caso” (*casus*), che si riferisce alle cose che avvengono fortuitamente e inaspettatamente, e che non hanno più probabilità di verificarsi in un modo piuttosto che in un altro; la “predisposizione naturale” (*facilitas naturae*), che include quegli eventi la cui realizzazione dipende dalla conformazione fisica delle sostanze; e infine il “libero arbitrio” (*liberum arbitrium*), termine con cui ci si riferisce a quelle azioni umane che sono precedute da una volontà e da un “giudizio della mente” (o “deliberazione”) volti a ottenere un certo risultato. Sia per quanto riguarda il mondo naturale sia per quello umano, dunque, Abelardo afferma che non tutti gli eventi accadono necessariamente nel modo in cui accadono, e che esistono diversi modi alternativi in cui le cose potrebbero essere.

Per poter sostenere tale posizione, Abelardo deve confrontarsi con un certo numero di argomenti fatalisti, volti a mostrare l’incompatibilità fra una teoria indeterminista come quella da lui sostenuta e alcuni principi fondamentali della logica o della teologia. Nella *Dialectica*³ e nella *Logica Ingredientibus*, Abelardo considera due tipi di argomenti deterministici. Gli argomenti del primo tipo — comunemente chiamato “determinismo logico” — sono volti a dimostrare

1. PETRUS ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus. Glossae super Peri Hermeneias in Petri Abaelardi Glossae super Peri Hermeneias*, K. Jacobi, C. Strub (edd.), Brepols, Turnhout 2010.

2. Ivi, p. 255, 304–311: « Est itaque *utrumlibet* nomen quorumlibet tam existentium quam non-existentium, secundum hoc quod se ad fieri et non fieri aequaliter habent, ut videlicet utrumque de eis possit contingere nec quid contingat, ulla ratione a nobis praesciri possit. Et hoc est nomen *utrumlibet*, non ex proprietate aliqua datum sed ex causa communi inventum, ex eo scilicet quod res quibus convenit, aequae ad fieri et non fieri se habent, id est aequae, ut dictum est, possibile est eas evenire et non ».

3. PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica, First Complete Edition of the Parisian Manuscript*, L.M. De Rijk (ed.), Van Gorcum – Hak – Prakke, Assen 1956 (2a edizione rivista, 1970).

l'incompatibilità tra l'ammissione di eventi contingenti e la validità del principio di bivalenza, secondo il quale per ogni proposizione "p", o "p" è vera oppure essa è falsa. Secondo i sostenitori del determinismo logico, dall'ammettere il principio di bivalenza come valido indiscriminatamente per tutte le proposizioni, comprese quelle future, segue che ogni proposizione è o *necessariamente vera* o *necessariamente falsa*, e che dunque non esistono proposizioni il cui valore di verità è contingente. Abelardo considera tre diversi argomenti a sostegno del determinismo logico⁴, e cerca di ribattere a ognuno di essi argomentando in favore della compatibilità fra l'esistenza di eventi contingenti e l'ammissione della bivalenza come principio valido per tutte le proposizioni, future contingenti comprese⁵.

Un secondo genere di argomenti fatalisti — classificati solitamente sotto il nome di "determinismo teologico" — sono invece volti a dimostrare l'inconciliabilità fra l'esistenza di eventi contingenti e alcuni principi di fede o dogmi religiosi. In particolare, nella *Dialectica* e nella *Logica*, Abelardo considera una serie di argomentazioni secondo le quali la necessità di tutti gli eventi può essere provata logicamente a partire dal "principio dell'onniscienza e della provvidenza divina". Alcuni filosofi affermano infatti che, avendo Dio una conoscenza completa di tutto ciò che accadrà e avendo egli stabilito fin dall'eternità un certo piano provvidenziale per il mondo, le cose non possono che realizzarsi in conformità con tale conoscenza, che è infallibile, e in accordo con questo piano provvidenziale, che è immutabile⁶. Abelardo sottolinea che l'opinione di questi filosofi,

4. ABAELARDUS, *Dialectica*, pp. 210, 31–211, 1 e 212, 36–213, 28 (primo argomento); 213, 29–214, 25 e 219, 25–222, 25 (secondo argomento); 211, 32–212, 23 (terzo argomento). ID., *Logica Ingredientibus*, p. 245, 59–66 (primo argomento); 245, 1–246, 71 (secondo argomento); 250, 182–253, 241 (terzo argomento).

5. La trattazione abelardiana degli argomenti per il determinismo logico è considerata in C. NORMORE, *Future Contingents*, in N. KREZTMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History to Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 358–381; N.T. LEWIS, *Determinate Truth in Abelard*, « *Vivarium* » 25/2 (1987), pp. 81–109; S. KNUUTTILA, *Medieval Commentators on Future Contingents in De Interpretatione* 9, « *Vivarium* » 48/1–2 (2010), pp. 75–95.

6. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 259, 388–398: « Sunt autem nonnulli qui nil utrumlibet appellent nec aliqua futura contingentia dicant sed omnia quae eveniunt ita ut eveniunt ex necessitate evenire. Quod ex Dei providentia sive praedestinatione conantur ostendere. Aiunt enim, quod Deus qui in sua providentia falli non potest, omnia ab aeterno providit et praedestinavit ita evenire, ut eveniunt, et tunc evenire quando eveniunt; quare secundum eius providentiam, quae falli

oltre a rendere impossibile l'esistenza di fatti contingenti, ha la conseguenza di sollevare gli uomini dalla responsabilità morale delle loro azioni, poiché se nulla è contingente e tutto è già determinato dalla provvidenza divina, la causa di ogni buona e cattiva azione verrebbe imputata esclusivamente a Dio. Quest'idea è per Abelardo esecrabile, e contraria non solo alla religione ma anche alla ragione naturale e alla filosofia peripatetica⁷.

Abelardo respinge fermamente la tesi secondo cui l'infallibilità della conoscenza di Dio e l'immutabilità del suo piano provvidenziale sono incompatibili con la contingenza di alcuni eventi e con il libero arbitrio delle scelte umane. Prima di procedere con la sua replica agli argomenti del determinismo teologico, egli definisce cosa si intende con i termini "conoscenza divina" (*providentia, vis providentiae*) e "piano provvidenziale" o "predestinazione" (*vis praedestinationis*)⁸. La *providentia* di Dio consiste nella conoscenza simultanea di tutti gli eventi che accadono nel tempo, prima che essi avvengano (« est autem providentia ipsa eius praescientia futurorum, quae simul singula praescivit, antequam evenirent »). Essa include non soltanto le azioni volte al bene — le quali sono per Abelardo causate direttamente da Dio — ma anche quelle volte al male, delle quali solo noi, e non Dio, siamo responsabili (« est providentia non solum praescientia bonorum, quae ex eo procedunt, verum etiam malorum, quae a

non potest, et <institutionem> praedestinationis, quae mutari non potest, necesse est singula ita et tunc evenire, ut eveniunt et quando. Et ita omnia sub necessitate constringunt, ut nullatenus vitari possit, quin eveniant, sicut eveniunt et quando ». Il medesimo problema è posto in PETRUS ABALARDUS, *Dialectica*, p. 217, 19–22: « Cum enim ab aeterno Deus omnia futura esse, sicut futura erant, providerit, Ipse autem in dispositione suae providentiae falli non possit, necesse est omnia contingere sicut providit; si enim aliter contingere possent quam Ipse providerit, possibile esset Ipsum falli ».

7. ABALARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 259, 298–404: « Sed hi nimirum, cum omnia a Deo et provisata et praedestinata dicerent, omnium bonorum laudem vel malorum culpam in auctorem omnium refundebant, quia Dei providentiae et praedestinationi tam bene facta nostra quam male facta imputabant. Quae <peissima> omnium haeresum non solum christianorum religioni, verum etiam philosophorum naturali rationi abominatio est, et maxime (teste Boethio) Peripateticorum ».

8. La distinzione fra questi due concetti è proposta soltanto nelle *glossae* al *De interpretatione* 9, e non nella *Dialectica*, dove Abelardo parla soltanto di "providentia" o prescienza divina, e mai di predestinazione. Marenbon nota che una simile distinzione è già presente in Boezio: vedi J. MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005, p. 75.

nobis fiunt »)⁹. La *praedestinatio* (detta anche “*fatum*” o “*fatatio*”) è invece definita da Abelardo come l’insieme degli eventi che sono stati prestabiliti da Dio, e dunque voluti e causati direttamente da lui (« *praedestinatio idem esse quod fatum, id est fatatio, videtur, quando videlicet bonum quod providet stabiliendo mente disposuit, ut eveniat, quando ipse voluerit* »)¹⁰. Al contrario della *providentia*, la quale include sia le buone che le cattive azioni degli uomini, la predestinazione include soltanto le azioni volte al bene. Abelardo la caratterizza infatti, seguendo la tradizione agostiniana, come una “preparazione dei benefici di Dio” (*praeparatio beneficiorum dei*). A proposito della distinzione tra i concetti di *providentia* e *praedestinatio*, Abelardo si richiama esplicitamente all’autorità di Boezio¹¹, il quale nel *De Consolatione Philosophiae* equipara la *providentia* con la *divina ratio*, e il *fatum* con l’ordinamento divino di quegli eventi che hanno luogo nel mondo delle cose mutevoli (*inhaerens rebus mobilibus dispositio*)¹².

9. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 260, 408–10.

10. Ivi, p. 260, 410–13.

11. Ivi, p. 261, 425–444; vedi anche MARENBN, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 75. Questa distinzione ha una lunga storia anche prima di Boezio. Come nota Sharples, essa divenne particolarmente significativa all’interno della tradizione neoplatonica: vedi R.J. SHARPLES, *Fate, Prescience and Free Will*, in J. MARENBN (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 207–227.

12. Abelardo nota che vi è un’ambiguità nella posizione di Boezio, dal momento che egli presenta la prescienza e la predestinazione divine come fossero a un tempo due cose diverse e la stessa cosa. Secondo Abelardo, è corretto considerarle come se fossero essenzialmente la stessa cosa, e affermare che entrambe non sono in fondo altro che Dio stesso. Sarebbe infatti improprio distinguere tra le diverse proprietà e attributi di Dio, dato che la natura divina è una e indivisibile. Tuttavia, conoscenza divina e predestinazione sono anche differenti, se considerate dal punto di vista degli uomini, poiché i due nomi sono assegnati in virtù di una diversa *causa impositionis* (o *vocabulorum causa*). Vedi in particolare ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 261, 444–262, 462: « Quae quidem verba habent ambiguitatis, cum scilicet modo idem fatum et providentiam vocat, modo diversa. Sed cum in deo nil sit aliud ab ipso nec aliud sit sapientia eius vel providentia vel praedestinatio (id est fatalis stabilitio) eius, quam ipse, recte idem essentialiter dixit; quia vero homines <imponentes> nomina tam creatori quam creaturis aliunde providentem, aliunde fatalem dixerunt, recte secundum diversas vocabulorum causas diversa fatum et providentiam dixit, sicut aliud risibile esse, aliud navigabile esse dicimus, cum tamen idem sit penitus navigabile et risibile, ac est tale, ac si dicatur quod aliud sonat risibile, aliud navigabile secundum diversas impositionis causas. Sic et deus et providentia dicitur ex eo quod providet et praescit, et fatum ex eo quod stabilis et disponit in creaturis. Nec ullae sunt proprietates, quas in eo intelligamus, dum eum providentem vel fatalem dicimus

Abelardo insiste sul fatto che né la prescienza né la predestinazione di Dio determinano gli eventi in modo tale da renderli tutti necessari, e non contingenti. L'interesse di Abelardo sembra incentrarsi, sia nella *Dialectica* che nella *Logica*, sulla considerazione di un particolare tipo di argomento determinista, che chiamerò qui "argomento dell'infallibilità". La strategia di soluzione che Abelardo propone per tale argomento non è basata tanto sui testi di Agostino o di Boezio (ai quali egli si rifà per la sua discussione sul problema generale della prescienza divina e dei futuri contingenti) ma è piuttosto ispirata ad alcuni principi e modalità argomentative che egli aveva sviluppato precedentemente nella sua discussione sulla logica delle proposizioni modali, tanto che la discussione abelardiana di questo argomento si può considerare come una sorta di "logica modale applicata". La struttura dell'argomento dell'infallibilità sarà l'oggetto nella prossima sezione.

2. L'argomento dell'infallibilità

Dopo aver distinto fra *providentia* e *praedestinatio*, Abelardo passa a esporre, e quindi a confutare, alcune « astute e sofistiche » argomentazioni per mezzo delle quali alcuni filosofi sostengono l'incompatibilità fra l'esistenza di eventi contingenti e il dogma dell'infallibilità divina. Secondo tali argomentazioni, se ammettessimo che è possibile per le cose accadere diversamente da come accadono, e di conseguenza accadere diversamente da come Dio le ha previste, dovremmo anche ammettere che è possibile per Dio essere in errore riguardo a quali eventi accadranno o non accadranno. Ma poiché è empio credere che la divina *providentia* sia incompleta o fallibile, siamo costretti a concludere che non è possibile per le cose essere altrimenti da come sono, e che ogni evento accade necessariamente nel modo in cui di fatto accade. Dal dogma dell'infallibilità divina — rinunciare al quale è per Abelardo abominevole¹³ — sembra dunque seguire logicamente una tesi determinista. L'argomento è esposto da Abelardo

vel scientem vel intelligentem vel bene agentem, sed more humano loquentes simplicem eius essentiam et in se omnino invariabilem pro his, quae per eum invariabilem varie fieri contingunt et varie a nobis excogitantur, variis designamus nominibus ». A proposito della discussione di Abelardo sulla semplicità della natura di Dio vedi in particolare ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 262, 455–263, 485.

13. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 218, 29.

sia nella *Dialectica*¹⁴ che nella *Logica Ingredientibus*¹⁵. In entrambi i testi, l'autore presenta l'argomento come invalido e sofisticato, e cerca di ribattervi sostenendo al contrario la compatibilità fra la sua posizione indeterminista e il principio dell'infallibilità della conoscenza divina. Nelle ultime due sezioni di questo articolo, considererò la risposta di Abelardo all'argomento e i modi in cui egli cerca di dimostrarne l'invalidità. In questa sezione mi concentrerò invece sull'argomento stesso, in modo da metterne in luce la struttura e le premesse, insieme ai principi logici su cui esso si basa.

14. Ivi, pp. 217, 16–218, 2: « Nunc autem de fato, hoc est Providentia Divina, superest uberius disputare, secundum quod quidem omnia necessario videntur contingere. Cum enim ab aeterno Deus omnia futura esse, sicut futura erant, providerit, Ipse autem in dispositione suae providentiae falli non possit, necesse est omnia contingere sicut providit; si enim aliter contingere possent quam Ipse providerit, possibile esset Ipsum falli. Cuiuscumque antecedens possibile est, et consequens; et cuius impossibile est consequens, et antecedens. At vero vera est haec consequentia: si aliter contingunt futura quam Deus providerit, Deus fallitur. Unde et istam secundum propositam regulam veram esse oportet: si possibile est futura aliter evenire quam Deus providit, possibile est Deum falli. At vero pessimum est omnium inconveniens atque dictu abominabile quod falli possit Hic cui omnia tam futura quam praesentia sive praeterita tamquam praesentia sunt, a cuius dispositione omnia contingunt! Non igitur possibile est res aliter evenire quam Deus providerit. Quodsi aliter quam Ipse providet, evenire nequeant, nec aliter quam eveniunt contingere possunt; quippe Ipse eo tantum modo quo contingunt, eas evenire providit, nec dissidet eventus a Providentia nec Providentia ab eventu. Quodsi aliter quam eveniunt, evenire non possunt, tunc ita ex necessitate eveniunt ut eveniunt. Itaque omnia ex necessitate fieri ipsa Dei providentia compellit, ut iam amplius nulla ad utrumlibet se habeant nec per consilium aut negotium nostrum contingant ».

15. ABELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 265, 520–266, 539: « Nunc autem illam callidam sed cavillatoriam ponamus et solvamus argumentationem, qua plerique conantur ostendere ex eo, quod res aliter evenire possunt quam eveniunt, posse deum falli. Quam et ipse Tullius teste Augustino in *Civitate Dei* disponit, cuius haec est summa: *Si possibile est rem aliter evenire, quam evenit, possibile est rem aliter evenire, quam deus eventuram esse providit. A pari. Et ita possibile est deum rem aliter providere, quam evenit, et ita possibile est deum falli.* Si enim aliter evenit res, quam Deus providit, vel aliter providit deus quam evenit, deus fallitur. Unde si possibile est aliter evenire, quam deus providit, vel aliter providisse, quam evenit, possibile est deum falli. Cuiuscumque enim antecedens est possibile, possibile est et consequens, ut si vera est haec consequentia: *Si est homo, est animal* vera est et ista: *Si possibile est esse hominem, et animal.* Cum itaque haec consequentia vera sit: *Si res aliter evenit, quam deus providit, vel aliter providit, quam evenit, deus fallitur* vera est et haec: *Si possibile est aliter providisse vel evenire, possibile est deum falli.* Itaque per medium probata est proposita consequentia, haec scilicet: *Si possibile est rem aliter evenire quam evenit, possibile est Deum falli* ».

La struttura dell'argomento è piuttosto simile in entrambe le opere logiche di Abelardo, e può essere ricostruita nel modo seguente:

Argomento dell'infallibilità:

- 1) se una cosa accade diversamente da come accade, allora essa accade diversamente da come Dio l'ha prevista [*locus a pari*];
- 2) se una cosa accade diversamente da come Dio l'ha prevista, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione di conoscenza fallace];
- 3) se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [transitività del condizionale];
- 4) necessariamente, se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione del condizionale];
- 5) se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [distributività dell'operatore modale sul condizionale];
- 6) è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade [ipotesi della contingenza];
- 7) è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [*modus ponens* su 5, 6]¹⁶.

Nella versione proposta nella *Dialectica*, l'argomento continua con tre ulteriori passaggi — che sono invece lasciati impliciti nella *Logica* — in cui si afferma che, essendo impossibile che la conoscenza di Dio sia fallace (sostenerlo sarebbe una violazione del dogma dell'infalibilità) allora è anche impossibile per le cose accadere diversamente da come accadono:

16. Una versione simile dell'argomento si può trovare anche in PETRUS ABAELARDUS, *Theologia Scholarium*, E.M. Buytaert, C. Mews (edd.), in *Opera Theologica* III, Brepols, Turnhout 1987 (CCCM 13), pp. 541, 1337–542, 1355: « Quaerendum denique videtur utrum res possint aliter evenire quam deus providit? Quod quidem si ut verum est ponamus, videtur necessario consequi quod deus falli possit, iuxta illam regulam: *Cuius possibile est antecedens, et consequens*. Verum quippe est, inquit, quod si res evenit aliter quam deus providit, deus fallitur. Quare si possibile est rem aliter evenire quam Deus providit, possibile est deum falli ». Per un confronto tra la versione dell'argomento che Abelardo propone qui e le versioni proposte nelle sue opere logiche vedi MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 82–87.

- 8) non è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [dogma dell'infallibilità della conoscenza divina].
- 9) non è possibile per alcuna cosa accadere diversamente da come accade [*modus tollens* su 5, 8];
- 10) ogni cosa necessariamente accade nel modo in cui accade [regole di equipollenza fra proposizioni possibili e necessarie].

L'argomento procede a partire dalle proposizioni condizionali espresse ai punti (1) e (2). Entrambe sono considerate da Abelardo proposizioni vere. La verità della prima proposizione — « si res aliter evenit quam evenit, res aliter evenit quam Deus providit » — è garantita, dice Abelardo, da un *locus a pari*, che egli definisce come valido nel caso in cui antecedente e conseguente conseguono l'uno dall'altro, e quindi quando i due non possono esser veri l'uno senza l'altro¹⁷. La seconda proposizione — « si res aliter evenit quam Deus providit, Deus fallitur » — è vera in virtù della definizione di conoscenza fallace: la conoscenza di Dio è fallace se egli crede che un certo evento avverrà il quale invece di fatto non accadrà mai, oppure se sfuggono alla sua conoscenza alcuni eventi che di fatto si realizzeranno¹⁸.

Se si accettano come vere le due proposizioni espresse in (1) e (2), e se si accetta l'ipotesi della contingenza espressa in (6), la conclusione dell'argomento segue logicamente previa l'accettazione di una certa

17. La definizione di questo *locus* è data in ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 349, 10–22: « Nunc vero locum a pari persequamur. Paritatem itaque modo secundum praedicationem, aliquando secundum significationem, modo secundum comitationem, nunc etiam secundum quantitatem aut secundum inferentiam accipimus. Secundum praedicationem quidem ea paria dicimus quae de eodem tantum praedicantur [...]. Secundum comitationem quidem, ut ea quorum essentia sese comitantur, idest quorum alterum numquam existit sine altero ut *mundus* et *tempus* vel quaelibet relativa. In inferentia vero ut propositiones sese mutuo inferentes, ut *nullus homo est lapis* et *nullus lapis est homo*; *si est homo, est animal* et *si non est animal, non est homo*; *si est homo, est animal* <et> *aut non est homo, aut est animal* ».

18. Abelardo non definisce in questo contesto cosa esattamente significhi dire che la conoscenza di Dio è fallace, o che Dio è in errore. Ne dà una definizione invece Guglielmo di Champeaux nelle *Sententiae* mentre considera lo stesso argomento che viene esposto qui da Abelardo. Vedi GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, in O. LOTTIN, *Les "Sentences" de Guillaume de Champeaux*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles. V: Problèmes d'histoire littéraire. L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, Duculot, Gembloux 1959, pp. 189–227: 195, 28–31: « Et nota quod Deum falli est credere tale quid eventurum quod numquam eveniet, vel aliquid latere providentiam illius. Posse autem falli est hoc posse credere, vel posse hoc ignorare, quod est eventurum ».

definizione del condizionale — secondo la quale un'implicazione è vera soltanto se essa è necessariamente vera — e di tre regole di inferenza: il *modus ponens*, la transitività dell'implicazione e una regola di distributività dell'operatore di possibilità sul condizionale, secondo la quale ogni volta che un condizionale del tipo “se p allora q ” è vero, è vero anche il condizionale “se è possibile che p allora è possibile che q ”. Quest'ultimo principio è menzionato da Abelardo sia nella *Dialectica* (217.22–3) che nella *Logica* (265.531–2), in cui egli scrive che se l'antecedente di una qualunque proposizione è possibile, allora è possibile anche il suo conseguente (« Cuiuscumque antecedens est possibile, possibile est et consequens »). John Marenbon ha proposto la seguente formulazione formale di tale principio di distributività: “ $((p \rightarrow q) \& \diamond p) \rightarrow \diamond q$ ”, dove “ \diamond ” è il simbolo dell'operatore di possibilità, “ $\&$ ” della congiunzione e “ \rightarrow ” del condizionale¹⁹. È possibile mostrare intuitivamente che la validità di questo principio deriva dalla particolare definizione di condizionale che viene assunta in questo contesto. Come accennato sopra, secondo tale definizione del condizionale, una proposizione della forma “se p , allora q ” è vera solo a condizione che tale proposizione sia necessaria, e cioè se è impossibile per l'antecedente “ p ” essere vero senza che lo sia anche il conseguente “ q ”²⁰. Supponiamo quindi che la proposizione “se p , allora q ” sia vera, e supponiamo anche che l'antecedente sia possibile, e cioè che esista una qualche situazione possibile in cui “ p ” è vero. In tale situazione anche il conseguente risulterà senz'altro esser vero, poiché, per definizione, non è possibile che l'antecedente sia vero e il conseguente falso. Esiste quindi una situazione possibile in cui “ q ” è vero, e questo significa che “ q ” è a sua volta possibile. Data la verità dell'implicazione “ $p \rightarrow q$ ” e dato “ $\diamond p$ ” avremo quindi che “ $\diamond q$ ”. Seguendo Marenbon, mi riferirò a questo principio come al “principio di trasferimento della possibilità”²¹. La strategia proposta

19. MARENBO, *Le Temps, l'Éternité et la Prescience*, p. 68.

20. Questa è, secondo Abelardo, una condizione necessaria ma non sufficiente per la verità di un condizionale. Abelardo ritiene infatti che per la verità di una proposizione del tipo “se p allora q ” due condizioni debbano essere soddisfatte: (i) che sia impossibile per p essere vero senza che q sia vero a sua volta, e (ii) che il significato di q sia contenuto nel significato di p . Vedi su questo C. MARTIN, *Logic*, in J.E. BROWER, K. GUILFOY (ed. by), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 176–186.

21. In Marenbon il principio è chiamato “*transfer of possibility principle*”. Vedi in particolare MARENBO, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 68 e J. MARENBO, *Abelard*

da Abelardo per la risoluzione dell'argomento dell'infallibilità è imperniata proprio sulla disamina di questo principio, che egli accetta come valido per alcuni tipi di proposizioni modali ma non per altri, come vedremo in dettaglio nella quarta sezione dell'articolo.

Nella *Logica Ingredientibus*, Abelardo fa esplicitamente riferimento, quali fonti per il dibattito sulla contingenza e sull'onniscienza divina, al *De civitate Dei* di Agostino, ai commenti di Boezio sul *De interpretatione* e alla *Consolatio*, e ad alcuni testi di Cicerone²². Sia Boezio che Agostino (e, almeno indirettamente, Cicerone) sono effettivamente usati da Abelardo come fonti per la sua discussione sul determinismo teologico. Per quanto riguarda la discussione sulle inferenze che costituiscono il cuore dell'argomento dell'infallibilità — e cioè le proposizioni (i) « Si possibile est rem aliter evenire quam evenit, possibile est Deum falli » e la sua contrapposta (i*) « Si non possibile est Deum falli, non possibile est rem aliter evenire quam evenit » — la riflessione di Abelardo è probabilmente stimolata da fonti a lui più vicine. Nonostante egli non citi alcun autore contemporaneo, ci sono infatti evidenze che un dibattito su queste inferenze fosse diffuso all'epoca in cui Abelardo scrive le sue opere logiche. Le ritroviamo in forma molto simile, ad esempio, nelle *Sententiae* di Guglielmo di Champeaux, il quale a sua volta vi fa riferimento come a una questione già considerata da molti altri prima di lui. Prima di procedere a esaminare nel dettaglio la soluzione di Abelardo al problema del determinismo teologico, cui sarà dedicata la quarta sezione dell'articolo, può essere interessante considerare la posizione di Guglielmo sullo stesso tema, per mettere poi a confronto le diverse strategie usate dai due logici per confutare l'argomento.

3. Gli argomenti contro il determinismo teologico nelle *Sententiae* di Guglielmo di Champeaux

Guglielmo considera le due inferenze (i) e (i*) in alcuni scritti teologici, raccolti nelle *Sententiae*²³. Esattamente come Abelardo, egli cerca di dimostrare la compatibilità fra l'idea che le cose possano accadere

in *Four Dimensions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 2013, pp. 53–54.

22. In particolare, il *De fato*, il *De natura deorum* e il *De divinatione*. Vedi ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 265, 523.

23. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 237, pp. 195–196.

diversamente da come accadono e l'infallibilità dell'onniscienza divina. La discussione nelle *Sententiae* prende l'avvio da un argomento determinista simile a quello considerato da Abelardo:

- 1) se è possibile che una certa cosa accada diversamente da come accade, allora è possibile che ciò che Dio ha previsto non sia;
- 2) se è possibile che ciò che Dio ha previsto non sia, allora è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto;
- 3) se è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto, allora la conoscenza di Dio può essere falsa;
- 4) se la conoscenza di Dio può essere falsa, allora non è necessario che essa sia vera²⁴.

Guglielmo riporta innanzitutto l'opinione di alcuni filosofi, i quali sostengono che c'è una effettiva incompatibilità fra infallibilità divina e contingenza, e tentano di risolvere il dilemma affermando che, nonostante sia vero dire che Dio può fallire, egli di fatto non fallisce mai²⁵. Guglielmo di Champeaux rigetta fermamente questa opinione, e insiste sul fatto che è empio e falso sia il dire che la provvidenza di Dio di fatto fallisce sia il dire che essa può fallire. Guglielmo prosegue quindi sostenendo che l'argomento è invalido, e che sebbene le proposizioni espresse ai punti (1) e (2) siano vere, non è corretto inferire da esse quanto è espresso in (3), poiché anche se è possibile che avvenga il contrario di quanto Dio ha previsto, da questo non segue che Dio possa essere in errore o avere una conoscenza falsa. La strategia di Guglielmo per argomentare questa tesi è articolata in tre punti distinti.

24. Ivi, cap. 237, p. 195, 1–9: « De providentia Dei sic quidam argumentantur: Si providentiam Dei necesse est esse veram, tunc res impossibile est aliter evenire quia ita omnia fiunt ex necessitate, quia si possibile est res aliter evenire, et providentiam Dei possibile est falli. Quod ita probatur: Si possibile est res aliter evenire, tunc potest non esse quod Deus providit. Si autem hoc est, tunc potest evenire contrarium divine providentie. Et si hoc est, tunc potest evenire esse falsa divina providentia. Et si potest esse falsa providentia divina, tunc potest esse non vera. Quod si est, tunc non necesse est eam esse veram ».

25. Ivi, cap. 237, p. 195, 33–4: « Quidam concedunt quod Deus possit falli sed numquam fallitur, quod dicere insanum est ». Su questo punto vedi anche K. GUILFOY, *William of Champeaux*, in E. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2012, [https://champeaux/](https://champeaux/(data di consultazione: 05/12/2017)) (data di consultazione: 05/12/2017).

In primo luogo, Guglielmo sostiene che Dio non soltanto conosce tutti gli eventi che accadranno ma conosce anche “i loro modi”, cioè conosce in che modo essi si verificheranno, se necessariamente o contingentemente²⁶. Dio infatti sa che alcuni degli eventi che sono inclusi nella sua *providentia* — e che quindi senza dubbio si verificheranno — sono tali da avere la possibilità sia di accadere che di non accadere. In particolare, Guglielmo insiste sul fatto che Dio conosce, prima che si verifichino, gli eventi che saranno causati dalle libere scelte degli uomini, ma li conosce come contingenti, e non come necessari. È quindi vero dire che alcuni eventi che accadono hanno anche la possibilità di non accadere, e quindi che potrebbe accadere il contrario di ciò che Dio ha previsto, ma questo non implica che la conoscenza di Dio sia fallibile, perché la contingenza di questi eventi è a sua volta compresa nella conoscenza divina. L’onniscienza divina non impone dunque alcuna necessità alle cose:

Et nota, cum Deus providerit omnia eventura, ita providit quod nihil eum latere potuit. Nec tamen omnia providendo necessitatem rebus intulit. Cum enim omnia quae facturi sunt homines per libere arbitrium ante providerit, sic tamen providit ut homines sua voluntate quedam facturos et aliter sua voluntate eos posse facere provideret. Vidit itaque Deus quid in hominum factis esset eventurum et vidit quod aliter possent facere homines quam esset eventurum. Itaque cum verum sit quod homines possent facere aliter quam Deus providit, et cum sic Deus providerit, quia aliter possent facere, et ita contrarium eius providentia possit evenire, non sequitur ex hoc vero quod Deus possit falli²⁷.

Questa prima strategia di soluzione è del tutto in linea con la tradizione filosofica del dibattito sul determinismo teologico: essa è un elemento importante della discussione di Agostino²⁸ e di

26. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 18–21: «Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria». Questo punto è stato sottolineato da Marenbon in J. MARENBOON, *The Philosophy of Peter Abelard*, CUP, Cambridge 1997, p. 226. Come si è visto nella prima sezione, Agostino, Boezio e lo stesso Abelardo sembrano abbracciare e utilizzare una posizione simile nella loro discussione sul determinismo teologico.

27. Ivi, cap. 237, p. 195, 17–28.

28. Secondo quanto Agostino afferma nel *De civitate Dei*, il fatto che Dio conosca alcune azioni future prima che esse avvengano, e che le conosca come contingenti e

Boezio²⁹ sul problema, e verrà ripresa brevemente dallo stesso Abelardo. In questo contesto, tuttavia, tale prima risposta non risulta molto convincente, poiché non chiarisce con precisione in che cosa consiste l'invalidità dell'argomento, e in che modo il fatto che Dio conosca alcuni eventi come contingenti garantisce che tali eventi possano anche non accadere, nonostante essi di fatto si verifichino necessariamente.

Più promettente è la seconda soluzione tentata da Guglielmo, interessante soprattutto perché contiene alcuni elementi che costituiranno il cuore della soluzione di Abelardo. Nella *Sententia* 237³⁰, Guglielmo prosegue dicendo che si potrebbe continuare a insistere che, se ammettiamo che è possibile per alcune cose essere diversamente da come sono, allora è anche possibile per Dio essere in errore rispetto alla sua conoscenza di tali cose. Supponiamo ad esempio che Dio abbia previsto che Socrate leggerà domani. Il fatto che Socrate legga o meno è un fatto contingente, e quindi è possibile sia che esso accada sia che non accada. Se è possibile per Socrate non leggere domani, dev'essere anche possibile per Dio prevedere che Socrate non leggerà domani. Infatti, sostiene Guglielmo, tutto ciò che ha la possibilità di accadere può essere previsto da Dio. Ma se è possibile per Dio prevedere che Socrate non leggerà, questo significa che è possibile per lui prevedere il contrario di ciò che di fatto avverrà, ed è quindi anche possibile che Dio sia in errore, dal momento che è possibile per lui credere che un certo evento, che di fatto non si verificherà, si verifichi.

La soluzione di Guglielmo a questa seconda versione dell'argomento consiste nel distinguere la possibilità che le cose hanno di accadere in modo diverso rispetto a quello attuale dalla possibilità che Dio ha di avere una conoscenza diversa delle cose. Non è detto che queste due possibilità siano necessariamente "concomitanti", e cioè che necessariamente quando si dà l'una si dia anche l'altra. In particolare, secondo Guglielmo, il fatto che sia possibile per un certo evento sia il verificarsi che il non verificarsi non implica

frutto del libero arbitrio umano, non impone alcuna necessità su queste azioni ma anzi garantisce che esse avverranno contingentemente e non necessariamente. Vedi su questo T.J. HOLOPAINEN, *Future Contingents in the Eleventh Century*, in V. HIRVONEN, T.J. HOLOPAINEN, M. TUOMINEN (ed. by), *Mind and Modality. Studies in the History of Philosophy in Honour of Simo Knuutila*, Brill, Leiden 2006, pp. 103–120: 110.

29. MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, p. 226.

30. GUILLELMUS CAMPPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 237, p. 196, 35–46.

che è possibile per Dio sia il conoscerlo che il non conoscerlo³¹. La proposizione

(*) Se è possibile per le cose avvenire diversamente da come avvengono, allora è possibile per Dio essere in errore (« Si possibile est res aliter evenire [quam eveniunt], possibile est Deum falli »)

è dunque considerata come proposizione falsa, dal momento che essa ha un antecedente vero e un conseguente falso. Esattamente come Abelardo, Guglielmo si chiede poi se la verità della proposizione espressa in (*) non segua forse dalla verità della corrispondente proposizione non modale:

(**) Se le cose avvengono diversamente da come avvengono, Dio è (o fu) in errore (« Si res aliter evenient, tunc Deus est vel fuit deceptus »).

A differenza di (*), che egli considera falsa, la proposizione (**) è ritenuta vera da Guglielmo. Si potrebbe infatti sostenere, prosegue Guglielmo, che se una proposizione della forma « se p allora q » è vera, dovrebbe esser vera anche la proposizione corrispondente in cui l'operatore di possibilità viene distribuito sul condizionale, in questo modo: « se è possibile che p allora è possibile che q ». Guglielmo fa qui riferimento alla stessa regola di inferenza che abbiamo chiamato sopra "principio di trasferimento della possibilità", secondo il quale

31. Ivi, cap. 237, p. 196, 47–54: « Huius oppositionis solutio est Deus non posse providere omnia que possunt contingere, hoc modo quod credat eventurum quicquid potest evenire. Cum enim Socrates, qui cras leget, posset cras non legere, Deus qui providit eum lecturum non potest providere eum non lecturum. Si enim aliter diceremus, videtur posse falli, quod omnino denegandum putamus, quia Deum posse falli merito inconveniens reputatur ». Questo particolare punto, solo brevemente accennato da Guglielmo, sarà sviluppato da Abelardo nella *Dialectica* e nella *Logica*, e costituirà il cuore della soluzione abelardiana. Abelardo sosterrà infatti più esplicitamente che la proposizione "è possibile per una cosa essere altrimenti da come è", intesa *de rebus* e cioè come riferentesi alle potenzialità della cosa cui il soggetto fa riferimento, non implica la proposizione "è possibile per Dio essere in errore", che è riferita invece alle potenzialità di Dio. È interessante notare che Guglielmo sembra qui escludere che Dio possa avere una diversa *providentia* da quella che di fatto ha. Abelardo, al contrario, sostiene sia nella *Logica* che nella *Dialectica* che la *providentia* di Dio avrebbe potuto essere diversa (cioè, non uguale a quella attuale) nelle diverse situazioni possibili. Sul significato di "poter essere diverso" rispetto alla *providentia* di Dio vedi la nota 43.

una qualunque implicazione il cui antecedente è possibile, ha un conseguente che è a sua volta possibile:

Et iterum hec alia [consequentia]: *Si possibile est res aliter evenire, tunc possibile est Deum posse falli*, falsa est. Cum ex vero antecedenti falsum consequens inferatur, quidam hanc per hanc regulam volunt probare. Cum vera sit ista consequentia: *Si res aliter evenient, tunc Deus est vel fuit deceptus*, tunc similiter debet esse vera haec: *Si possibile est res aliter evenire, tunc possibile est Deum falli*; quia si aliquid infert aliud sine modo, illud idem cum modo infert, aliud cum eodem modo, ut cum vera sit: *Si Socrates legit, tunc agit*³².

La risposta di Guglielmo a questa obiezione, nelle battute finali della *Sententia* 237, è molto rapida e concisa, ma l'idea di base è piuttosto chiara: egli sembra affermare che il principio di trasferimento della possibilità si applica soltanto se usiamo una particolare definizione del condizionale, tale per cui ogni volta che una proposizione « se *p* allora *q* » è vera essa è anche *necessariamente* vera, quando cioè dalla verità di « se *p* allora *q* » segue la verità di « necessariamente: se *p* allora *q* ». Il principio non si applica invece se affermiamo che una proposizione « se *p* allora *q* » è vera senza essere necessaria. E questo è proprio quanto Guglielmo sostiene a proposito dell'implicazione (**), dicendo che essa, pur essendo vera, non è necessariamente vera:

Cum autem vera sit hec: *Si res aliter evenient, tunc Deus est aut fuit deceptus*, tamen non est necessaria. Nulla enim est necessaria qua ex possibili sequitur impossibile. Hoc autem est possibile quod res aliter evenient, et impossibile Deum esse vel fuisse deceptum³³.

Qualcuno potrebbe chiedersi quale sia allora il significato del condizionale qui utilizzato, e quali siano le condizioni di verità dell'implicazione espressa in (**). Guglielmo non dà risposta a questa domanda, e non sembra nemmeno prenderla in considerazione. È interessante notare che anche Abelardo, nella *Dialectica*, fa brevemente riferimento a una posizione molto simile³⁴, che sarà però poi abbandonata nella *Logica*, come si vedrà più in dettaglio nella prossima sezione.

32. Ivi, cap. 237, p. 196, 58–66.

33. Ivi, cap. 237, p. 196, 67–70.

34. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 219, 19–24.

Nella *Sententia* successiva, Guglielmo propone infine una terza e ultima strategia per controbattere agli argomenti del fatalismo teologico. Egli sostiene qui che nonostante ogni evento sia determinato e necessario dal punto di vista di Dio e della provvidenza divina (*quantum ad Deum; quantum ad providentiam*), dal punto di vista delle azioni umane (*quantum ad actus hominum*) e della natura delle cose (*ad naturas*) alcuni eventi futuri non sono necessari ma contingenti³⁵. In questo contesto, Guglielmo ripete ancora una volta l'idea che Dio non soltanto conosce tutto ciò che è avvenuto e che avverrà, ma conosce anche le modalità di questi eventi, cioè sa se essi si realizzeranno in virtù della necessità delle cose o se invece sono contingenti e avrebbero anche potuto non realizzarsi³⁶. Nonostante Dio abbia previsto ogni cosa, e tutto sia già determinato quanto alla sua conoscenza, egli prosegue, ciò non significa che i nostri atti o le nostre preghiere siano vani, né che i nostri peccati, i nostri meriti o la nostra salvezza non siano il risultato del nostro libero arbitrio:

Cum igitur Deus provideat omnia, et quantum ad Deum sint necessaria, quantum vero ad nos possint aliter evenire, illi quod Deus providet cooperamur. Unde et salvamur³⁷.

Dall'ammettere il principio dell'infallibilità divina, non risulta dunque per Guglielmo l'abolizione della contingenza, né tantomeno della responsabilità morale che gli uomini hanno rispetto alle proprie azioni.

35. Tutti gli eventi presenti e passati sono invece determinati anche dal punto di vista degli uomini, dal momento che ogni cosa presente e passata è determinata (« Omne enim praesens determinatum ») in virtù del suo realizzarsi nel tempo (« quantum ad presentiam sui »). Quest'idea, presentata in GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 25–39, è adottata anche da Abelardo (vedi ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 210, 35–211, 5; 212, 1–2 e *Logica Ingredientibus*, p. 250, 169–176). La distinzione fra possibilità *quantum ad naturas creaturarum* e possibilità *quantum ad naturam divinitatis* sarà ripresa anche da Abelardo nella *Theologia Scholarium*. Vedi ad esempio ABAELARDUS, *Theologia Scholarium*, p. 522, 693–703.

36. GUILLELMUS CAMPELLENSIS, *Sententiae*, cap. 238, p. 197, 18–21: « Nota etiam quia Deus non solum providet actus hominum, sed etiam omnes modos. Cum enim modo sedeam, hoc providet Deus et modum etiam, scilicet posse non sedere; sedere enim et posse non sedere non sunt contraria »; e ancora cap. 238, p. 197, 39–42: « Cum providisset Deus futura que modo sunt et que facta sunt et que futura sunt, sic providit futura quod quedam fierent per rerum necessitatem [...] quedam sine necessitatem rerum ».

37. Ivi, cap. 238, p. 197, 15–17.

4. La risposta di Abelardo all'argomento dell'infallibilità divina

Come Guglielmo di Champeaux, Abelardo insiste nel rigettare l'argomento dell'infallibilità come invalido e sofisticato, in quanto esso prende le mosse da proposizioni vere derivandone una conclusione falsa. A proporre un tale argomento, egli dirà nella *Theologia Scholarium*, sono "pseudofilosofi" che mirano a turbare la fede dei semplici nei confronti della provvidenza e del libero arbitrio. Seppur con alcune importanti differenze, i modi in cui Abelardo presenta e risolve l'argomento dell'infallibilità nella *Dialectica* e nella *Logica* sono piuttosto simili. In questa sezione, riporterò le diverse soluzioni proposte da Abelardo nelle due opere logiche, per poi concentrarmi in maggior dettaglio sulla terza e ultima soluzione, che Abelardo sembra considerare definitiva e che viene da lui riproposta in termini simili anche nella *Theologia Summi Boni* e nella *Theologia Scholarium*³⁸.

La prima soluzione di Abelardo consiste nell'affermare, in modo simile a quanto sostenuto anche da Guglielmo nelle *Sententiae*, che l'onniscienza di Dio non impone alcuna necessità alle cose, dal momento che Dio non soltanto conosce tutti gli eventi che avverranno, ma ne conosce anche lo "statuto modale". Dio sa infatti che alcuni eventi avverranno contingentemente (dal momento che essi hanno la potenzialità — che rimarrà tuttavia irrealizzata — di non accadere), altri necessariamente. Questa risposta è articolata da Abelardo sia nella *Dialectica*³⁹ che nella *Logica*⁴⁰. In entrambe le opere, Abelardo pone

38. Una comparazione fra le diverse soluzioni all'argomento dell'infallibilità nei testi logici e teologici di Abelardo è proposta da Marenbon in *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 55–91.

39. ABÆLARDUS, *Dialectica*, p. 218, 3–16: « Licet ut Deus ab aeterno omnia providet sicut futura erant, ipsa tamen eius providentia nullam rebus necessitatem infert. Si enim Ipse providet futura evenire, (ea ita providet) ut non evenire etiam possint, non ita ut ex necessitate eveniant; alioquin aliter ea provideret quam contingent; sic namque ipsa eveniunt ut non evenire etiam possint. Unde cum ipsa Eius providentia ea providerit evenire sicut eveniunt, ipsa autem ita eveniunt ut etiam non evenire possint, non solum Eius providentia in eo est quod eveniant, verum etiam quod non evenire queant; omnia namque quae in omnibus sunt, simul providet. Unde et secundum ipsius providentiam potius ad utrumlibet futura se habent quam ad necessitatem, quae scilicet ita providet evenire ut etiam queant non (e)venire. Illud quoque firmissimum est apud mentes omnium fidelium Deum, cuius solius dispositione omnia contingunt, nullo modo falli posse, cuius solius velle efficere est ».

40. ABÆLARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 264, 491–512: « At vero, cum provideat vel praedestinet futura, neque providentia eius neque praedestinatio necessitatem

questa idea più come un'argomentazione generale contro il determinismo teologico che non come un'obiezione specifica all'argomento dell'infallibilità⁴¹.

Subito dopo aver enunciato questa prima linea di soluzione nella *Dialectica*, Abelardo sembra non esserne del tutto soddisfatto, e passa immediatamente a sostenere la compatibilità fra infallibilità divina e contingenza apportando un secondo argomento: il fatto che sia possibile per le cose accadere diversamente da come accadono — e quindi accadere diversamente da come Dio le ha previste — non implica che Dio possa essere in errore, poiché se le cose fossero diverse da come sono attualmente, la conoscenza che Dio avrebbe delle cose sarebbe a sua volta differente. Il ragionamento di Abelardo sembra essere il seguente: supponiamo che nella situazione attuale Dio sappia che nel tempo futuro *t* si verificherà l'evento contingente *R*. Questo implica che, nella situazione attuale, *R* necessariamente si verificherà a *t*. È comunque legittimo affermare che *R* potrebbe anche non verificar-

rebus infert. Providet enim futurum fieri sed non ex necessitate fieri; stabilit futurum, ut fiat sed non ut ex necessitate fiat. Sic enim providet et stabilit futura, sicut sunt eventura, ut scilicet sic eveniant ut <possint> etiam non evenire. Quippe sic eventura sunt ut possint etiam non evenire. Cum ergo providet ea vel praedestinat, uti sunt eventura, ipsa autem sic eventura sunt, ut queant etiam non evenire, utrumque in providentia dei est vel praedestinatione, ut, cum nullo modo impediatur, quin fiant, sic tamen eveniant, ut et non evenire possint [...]. Si ergo integre providentiam eius consideremus, quae omnia simul praescivit, quae ad meum actum sive possibilitatem pertinebant, et ita me ambulare modo et simul modo posse non ambulare providit, secundum eius providentiam et me ambulare contingit et posse non ambulare, quia utrumque in Eius providentia aequaliter perstitit ».

41. All'interno della discussione sull'idea che Dio conosce sia gli eventi futuri che i loro *modi*, Abelardo accenna anche alla famosa analogia boeziana secondo la quale la conoscenza divina degli eventi futuri sarebbe simile alla nostra conoscenza degli eventi presenti. Esattamente come io so che qualcuno cammina quando lo vedo camminare davanti a me, senza che questo implichi che egli stia camminando necessariamente, allo stesso modo Dio sa che qualcuno camminerà o che qualcuno commetterà un peccato, senza che da questo segua che tali azioni o peccati accadranno necessariamente. Quest'idea si basa sul fatto che, secondo Boezio, passato, presente e futuro sono simultaneamente presenti nell'eterna conoscenza di Dio (vedi BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, in L. Bieler (ed.), *Anicii Manlii Severini Boethii: Philosophiae consolatio*, Brepols, Turnhout 1984 (CCSL 94), V.6, 1-14). Tale posizione boeziana viene citata da Abelardo nella *Logica* (p. 264, 501-508) ma non nella *Dialectica*. Si tratta però di un accenno breve e schematico, e Abelardo non sembra particolarmente interessato a sviluppare ulteriormente la questione della natura della conoscenza divina né a spiegare in che senso tale conoscenza è analoga oppure differente rispetto alla nostra conoscenza degli eventi passati e presenti.

si (e che esso è dunque contingente) poiché esiste una situazione possibile in cui al tempo t si verifica $\text{non-}R$. La conoscenza di Dio, che nella situazione attuale include R_t , includerà invece $\text{non-}R_t$ in tale situazione possibile. Avremo quindi due situazioni possibili, una attuale e una ipotetica, in ognuna delle quali vi è un diverso evento e una diversa *providentia*. In ogni situazione, comunque, c'è perfetta congruenza tra la conoscenza di Dio e il verificarsi degli eventi. Quest'idea permette ad Abelardo di affermare che, nonostante gli eventi possano accadere diversamente, in ogni situazione possibile Dio ne conosce l'esito infallibilmente:

Res tamen aliter evenire quam eveniunt possibile est atque aliter evenire quam in providentia Dei fuit, quam iam habuit, nec tamen ideo Ipsum posse decipi. Si enim res aliter eventuræ essent, alia fuisset Dei providentia quam ipse eventus sequeretur, nec istam quam modo habuit providentiam, umquam habuisset, immo aliam quæ alii eventui congrueret, sicut ista isti⁴².

L'idea che sia possibile per la *providentia* di Dio essere diversa nelle diverse situazioni possibili ritorna brevemente anche nella *Logica Ingredientibus*. Qui Abelardo scrive che è possibile per le cose essere altrimenti da come Dio le ha previste — senza che questo implichi un fallimento della conoscenza divina — nel senso che se le cose fossero accadute diversamente, Dio ne avrebbe avuto una conoscenza differente da quella attuale, ma pur sempre conforme all'accadere degli eventi:

Posset enim aliter evenire <res> quam deus habuit in providentia sua, quam habuit. Nec tamen falleretur deus, quia sicut res aliter posset evenire, ita et ipse aliter posset providisse, ut, sicut hoc modo tantum providit, ita et alio tantum providisset, qui similiter cum eventu alio rei concordasset sicut iste modus providentiæ cum isto eventu. Et sic sana tunc esset providentia sicut et nunc⁴³.

42. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 218, 16–22.

43. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, pp. 266, 558–267, 564. Come spiegato da Marenbon in MARENBN, *Le temps, l'éternité et la prescience*, pp. 79–81, quando Abelardo dice che è possibile per una cosa avvenire diversamente (*aliter evenire*) rispetto a come Dio l'ha prevista, egli non intende che esista (nella mente di Dio o in qualche altro senso) una serie di storie alternative possibili (o diversi *modi providentiæ*, come Abelardo li chiama) e che invece dell'evento P (che avviene nella storia attuale) sarebbe potuto accadere Q in un'altra storia possibile, R in un'altra ancora, e così

Dopo aver suggerito queste prime due risposte al problema della compatibilità fra prescienza divina e contingenza, Abelardo propone nella *Dialectica* una terza strategia di soluzione contro l'argomento dell'infalibilità, che sarà poi ripresa nella *Logica* e più tardi anche in alcune opere teologiche di Abelardo (in particolare, nella *Theologia Scholarium*). Nonostante la terminologia usata da Abelardo nella *Dialectica* non coincida esattamente con quella della *Logica*, l'idea di base di questa terza soluzione è la stessa nelle due opere. Questa soluzione è articolata in due punti: in primo luogo, Abelardo sottolinea che le proposizioni modali incluse nell'argomento sono vere soltanto se interpretate *de rebus*, ma non se interpretate *de sensu*; in secondo luogo, egli sostiene che il principio di trasferimento della possibilità è valido soltanto quando applicato a proposizioni *de sensu*, ma non quando applicato a proposizioni *de rebus*. Se interpretiamo le proposizioni *de rebus*, dunque, avremo un argomento che parte da premesse vere ma la cui conclusione non segue, poiché è ottenuta applicando una regola di inferenza invalida. Se invece intendiamo le proposizioni *de sensu*, l'argomento è valido ma la sua conclusione è tuttavia falsa, perché è ricavata da premesse false. L'argomento dell'infalibilità è quindi sofistico, perché utilizza le proposizioni modali senza tener conto della loro ambiguità semantica. Riprendiamo dunque la struttura di questo argomento:

via. Quando diciamo che l'evento *P* può "avvenire diversamente da come avviene" intendiamo che esso avrebbe potuto non accadere in un'altra situazione possibile, ma non impliciamo nulla riguardo all'esistenza di eventi alternativi che prendano il posto di *P* in tale situazione. Intendiamo cioè la formula *evenire aliter* in senso negativo, non in senso relativo, come Abelardo specifica chiaramente nella *Logica Ingredientibus*: « Praeterea cum dicimus: Possibile est rem aliter evenire, quam evenit vel quam deus providit, id est: opposito modo, aliter non relative sed negative accipimus ac si diceretur: Possibile est ut non eveniat eo modo quo evenit vel Deus providit eventum simpliciter negantes, non aliquam diversitatem modi ponentes in his, quae nunquam simul esse contingit vel quae aliquid esse non possunt, dictis scilicet propositionum. At vero cum negative accipiamus: Possibile est rem aliter evenire, quam deus providit id est: non eo modo quo providit, non sequitur quod vel ipse alio modo posset providere vel deceptus esse. Cum enim possibile sit rem evenire non eo modo quo lapis providit, non tamen vel aliter lapis providisse potuit vel decipi, quia omnino providere lapis nihil potest nec decipi. Sed nec eadem ratione illud sequitur, quod si evenit non eo modo quo deus providit, deus aliter providit vel deceptus est, quia idem similiter in lapide fallat » (ABAEARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 267, 577–87). Allo stesso modo, dire che Dio avrebbe potuto avere una provvidenza diversa da quella che attualmente ha, non significa dire che esiste una storia possibile che egli avrebbe potuto scegliere in alternativa a quella attuale, ma solo che la sua conoscenza avrebbe potuto non essere quella attuale.

- 1) se una cosa accade diversamente da come accade, allora essa accade diversamente da come Dio l'ha prevista [*locus a pari*];
- 2) se una cosa accade diversamente da come Dio l'ha prevista, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione di conoscenza fallace];
- 3) se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [transitività del condizionale];
- 4) necessariamente, se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace [definizione del condizionale];
- 5) se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [distributività dell'operatore modale sul condizionale];
- 6) è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade [ipotesi della contingenza];
- 7) è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace [*modus ponens* su 5, 6].

Nella *Logica*, la prima mossa di Abelardo consiste nel far notare che tutte le proposizioni modali contenute nell'argomento dell'infalibilità sono semanticamente ambigue. Esse possono infatti essere interpretate in modo diverso a seconda dell'ambito che viene attribuito all'operatore di possibilità. Abelardo riprende qui la sua famosa distinzione fra interpretazione *de rebus* (o *de re*) e *de sensu* (o *de dicto*) delle proposizioni modali. Secondo tale distinzione, una proposizione come (*) "per qualcuno che sta in piedi è possibile sedersi" (« possibile est stantem sedere ») è *de rebus* se il termine modale "possibile" viene attribuito alla cosa stessa a cui il soggetto fa riferimento, come se dicessimo cioè che quest'uomo, che ora è in piedi, ha la possibilità di sedersi (« is qui est stans potest sedere »). Una proposizione di questo tipo è vera se ciò che è significato dal predicato è compatibile con la natura di ciò che è significato dal soggetto. Secondo Abelardo, la proposizione (*) è dunque vera *de rebus* poiché il sedersi è compatibile con la natura della cosa cui il soggetto *stantem* si riferisce. Diciamo invece che la stessa proposizione (*) è *de sensu* se il termine modale *possibile* è applicato all'intero contenuto della proposizione che esso precede, come se dicessimo cioè che quanto affermato da questa proposizione: "colui che è in piedi siede" è una delle cose che le leggi di natura permettono possa succedere (« natura permittit ita esse ut dicit haec propositio: "Stans sedet" »). Interpretata in questo modo la

proposizione risulta falsa, poiché lo stare in piedi e il sedersi sono fra loro incompatibili e non possono essere predicati simultaneamente di uno stesso soggetto⁴⁴.

Secondo la medesima distinzione, una proposizione come (6) “è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade” (« possibile est rem aliter evenire quam evenit ») può essere interpretata sia *de rebus* che *de sensu*. Secondo Abelardo, la proposizione (6) è vera *de rebus* poiché, per ipotesi, l’evento che è significato dal termine *res* ha la possibilità di avvenire diversamente da come avviene, e cioè non è incompatibile con la sua natura il realizzarsi in modo diverso da come esso di fatto si realizza. Abelardo ammette infatti che almeno alcuni degli eventi che accadono siano per natura disposti a avvenire sia in un modo che in un altro. La stessa proposizione (6) è *de sensu* se l’ambito del termine modale include l’intera proposizione « *res evenit aliter quam evenit* ». Intesa in questo senso, la proposizione significa che la seguente situazione è possibile: che un certo evento avvenga diversamente da come avviene (« possibile est ita contingere: *res evenit aliter quam evenit* »). Questo per Abelardo è del tutto falso, perché due predicati incompatibili — l’avvenire in un certo modo e nel modo contrario — sono attribuiti simultaneamente allo stesso soggetto. L’ipotesi dell’argomento dell’infallibilità, espressa in (6), è dunque vera soltanto quando interpretata *de rebus*⁴⁵:

Cum dicitur: *Possibile est rem aliter evenire quam evenit* duo sunt sensus, sicut duo, cum dicitur: *Possibile est stantem sedere*. Si enim ita dicimus quod rem illam quae stat, natura permittit sedere, verum est; si vero ita quod natura permittit ita esse ut dicit haec propositio: *Stans sedet* falsa est. Similiter si dicamus quod possibile est rem evenire aliter modo, quam evenit vel quam Deus adhuc in sua providentia habuerit, qui tantum eam evenire providit, verum est. Si vero ita dicamus quod possibile sit ita contingere, ut haec propo-

44. Sulla distinzione *de rebus–de sensu* nella logica modale di Abelardo vedi S. KNUUTTILA, *Medieval Theories of Modalities*, Routledge, London – New York 2003, pp. 83–86; C. MARTIN, *Modality Without the Prior Analytics: Early Twelfth Century Accounts of Modal Propositions*, in M. CRESWELL, E. MARES, A. RINI (ed. by), *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 113–132: 130; P. THOM, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Ashgate, Aldershot 2003, pp. 45–47.

45. Lo stesso vale per la proposizione “è possibile per una cosa accadere diversamente da come Dio l’ha prevista” (« possibile est rem aliter evenire quam Deus providit »).

sitio dicit: *Res evenit aliter, quam evenit vel aliter, quam deus providit falsum est*⁴⁶.

Una posizione molto simile è proposta da Abelardo nella *Dialectica*. Nonostante l'autore non utilizzi qui la stessa terminologia delle *glossae* al *De interpretatione*, è chiaro dalla discussione che Abelardo avanza in questo testo che la distinzione fra interpretazione *de rebus* e *de sensu* è già interamente sviluppata, e applicata in questo contesto per controbattere agli argomenti del fatalismo teologico. Egli scrive infatti che una proposizione come (6) « Possibile est rem aliter evenire quam evenit » ha due diversi significati, e che il suo valore di verità dipende dall'ambito che viene assegnato alle diverse componenti sintattiche. Anziché parlare dell'operatore modale come attribuito alla "cosa stessa" (*de re*) o al contenuto di una proposizione (*de dicto*), Abelardo spiega la differenza fra le due interpretazioni in questi termini: in entrambi i casi il termine *possibile* è da considerarsi come il predicato della proposizione, mentre il verbo dell'infinitiva *evenire* ne è il soggetto (di cui il termine *res* è una determinazione). Tuttavia, nel primo caso l'espressione *aliter quam evenit* è considerata come determinazione del predicato, mentre nel secondo caso essa è una determinazione del soggetto. La struttura semantica delle due proposizioni è rappresentabile in questo modo:

- a) Res evenire_(sogg) [possibile est_(pred) aliter quam evenit_(det)];
 b) [Res evenire_(sogg) aliter quam evenit_(det)] possibile est_(pred)⁴⁷.

Come nella *Logica ingredientibus*, Abelardo afferma che la proposizione è vera se interpretata nel primo senso — come se dicesse cioè che le cose hanno la potenzialità di realizzarsi diversamente da come di fatto si realizzano (« [res] potentiam aliter proveniendi habet »); è falsa se il termine di possibilità è attribuito a quanto significato nel suo insieme dalla proposizione « res evenit aliter quam evenit », come se dicesse cioè che quell'intera proposizione è possibile (« istud totum est possibile »):

Dicimus autem eam [si possibile est rem aliter evenire quam Deus providit, possibile est Deum falli], quodammodo intellectam, veram esse,

46. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 541–552.

47. Per una formulazione simile, vedi MARENBNON, *Le temps, l'éternité et la prescience*, p. 59.

cum scilicet antecedens quoque ipsius verum est, alio vero modo, falsam, cum videlicet ipsum antecedens falsum accipitur. Est autem verum hoc modo intellectum, cum illud *aliter quam Deus providit* determinatio est praedicati quod est *possibile*, hoc modo *rem evenire est possibile aliter quam Deus providit*, quippe potentiam aliter proveniendi habet. Si vero ad subiectum determinatio ponatur, quod est *evenire*, atque ita dicatur: *rem evenire aliter quam Deus providit* (istud totum) *est possibile*, falsum est nec probari potest. Omnino enim impossibile est quod haec propositio dicit: *res aliter evenit quam Deus providit*, quod scilicet totum subiectum est, *possibile* vero simpliciter praedicatum, sicut et istud: *res aliter evenit quam evenit*. Multum autem refert ad sententiam orationis determinationes praedicatis modis adiungi seu eorum subiectis, sicut in tractatu modalium supra monstravimus⁴⁸.

Dopo aver distinto fra le diverse possibili interpretazioni delle proposizioni modali nell'argomento, e dopo aver specificato che solo se interpretate *de rebus* queste proposizioni sono vere, Abelardo procede nelle *glossae* e nella *Dialectica* con il secondo punto della sua soluzione, che riguarda l'uso della regola logica secondo cui se una qualunque proposizione ha un antecedente che è possibile, tale proposizione è a sua volta possibile (« Cuiuscumque antecedens est possibile, possibile est et consequens »). Questo principio permette di inferire, da un qualunque condizionale vero della forma « se *p*, allora *q* », la verità del condizionale « se è possibile che *p*, allora è possibile che *q* »⁴⁹. Abelardo sostiene a questo punto che tale regola di inferenza è valida soltanto quando il termine modale "possibile" è interpretato *de sensu*, quando cioè l'operatore di possibilità è applicato alle intere proposizioni che esso precede, e non alle cose di cui le proposizioni parlano⁵⁰.

Consideriamo dunque la proposizione "È possibile per una cosa accadere diversamente da come accade" che ricorre nell'argomento ai punti (5) e (6). Abbiamo due casi possibili: o intendiamo questa proposizione *de rebus* oppure *de sensu*. Se intesa *de rebus*, la propo-

48. ABAELARDUS, *Dialectica*, pp. 218, 26–219, 2.

49. Come si è notato sopra, questa regola di inferenza si fonda sul fatto che un condizionale della forma « se *p* allora *q* », è vero soltanto se è vero che « necessariamente: se *p* allora *q* ».

50. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 552–555: « Tunc enim regula praedicata locum habet: Cuiuscumque antecedens possibile est, et consequens quia tunc possibile est ad totas propositiones, non ad res applicatur ».

sizione è vera, ma in questo caso l'argomento è invalido, perché la regola di inferenza che ci permette di passare da (3) — o meglio, da (4) — a (5) è valida soltanto se l'antecedente e il conseguente di (5) sono intesi *de sensu*. Se invece la stessa proposizione è interpretata *de sensu*, l'argomento risulta logicamente valido, ma procede da premesse false, poiché la proposizione espressa in (6) è falsa quando intesa secondo questa interpretazione:

Si vero ita dicamus quod possibile sit ita contingere, ut haec propositio dicit: *Res evenit aliter, quam evenit vel aliter, quam deus providit* falsum est, et ex hoc falso et impossibili satis concedendum est sequi illud falsum et impossibile, id est quod possibile est deum falli [...]. Si autem ex vero procedimus secundum priorem expositionem, non sequitur, ut possibile sit deum falli magis, quam si dicemus: *Si is qui stans est potest sedere, possibile est stationem et sessionem eidem inhaerere simul*⁵¹.

In qualunque modo siano intese le proposizioni incluse nell'argomento, dunque, Abelardo dimostra che la conclusione (7) "È possibile che la conoscenza di Dio sia fallace" o non segue dalle premesse o — essendo le premesse da cui segue false — è falsa a sua volta.

Questa terza soluzione all'argomento è interessante soprattutto perché Abelardo applica in essa alcuni principi e regole di inferenza che egli aveva sviluppato all'interno dei suoi testi di logica modale, come la distinzione fra diversi possibili ambiti dell'operatore modale e il principio di trasferimento della possibilità. Allo stesso tempo però tale soluzione risulta in ultima analisi insoddisfacente, poiché Abelardo non offre spiegazioni sul perché la proposizione (5) "Se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile che la conoscenza di Dio sia fallace", quando intesa *de rebus*, non segua dalla proposizione (3) "Se una cosa accade diversamente da come accade, allora la conoscenza di Dio è fallace". In altre parole, Abelardo non chiarisce il motivo per cui il principio di trasferimento della possibilità è invalido quando applicato a proposizioni modali *de rebus*. Nella *Dialectica*, ma non nella *Logica*, Abelardo prova a giustificare questa limitazione del principio dicendo che l'inferenza da (3) a (5) è invalida poiché la proposizione espressa in (3) è vera ma non è *necessariamente* vera. Egli scrive infatti che nonostante l'antecedente e il conseguente di (3) siano *paria* e cioè concomitanti

51. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 548–558.

(*sese comitantia*), essi non sono legati da un rapporto di necessità, né da un rapporto di “contenimento” o condivisione del significato:

Illa quoque fortasse consequentia necessitatem non tenet: *si res aliter quam providit Deus evenire non possibile, nec aliter quam eveniunt evenire queunt* [...]. Insuper quamvis paria concedantur (et) *sese comitantia rei eventus et Dei providentia quae de ipso est*, non tamen necessariam inferentiam tenent, quorum neuter in enuntiatione alterius intelligitur⁵².

Abelardo sembrerebbe invalidare quindi non tanto l’inferenza da (4) a (5) quanto quella da (3) a (4) — e, di conseguenza, l’inferenza da (3) a (5). Abbiamo visto nella sezione precedente che anche Guglielmo di Champeaux, nelle *Sententiae*, fa riferimento alla stessa intuizione, la quale però appare sia nel caso di Guglielmo che in quello di Abelardo problematica e poco convincente, dal momento che non viene chiarito in che senso una proposizione condizionale come (3) può esser vera pur non essendo necessariamente vera. Forse proprio per la sua poca chiarezza, questa soluzione viene abbandonata nella *Logica Ingredientibus*. In quest’ultimo testo, Abelardo non offre una vera e propria giustificazione per l’inammissibilità del principio di trasferimento della possibilità nel caso di proposizioni *de rebus*. Anche in questo caso, non essendo sostenuta da un qualche tipo di giustificazione, l’argomentazione di Abelardo rischia di non essere altro che una petizione di principio: egli sembra dire infatti che l’inferenza da (3) a (5) non è valida, nel caso di interpretazione *de rebus*, semplicemente perché la proposizione espressa in (3) è vera mentre quella espressa in (5) è falsa⁵³.

52. ABAELARDUS, *Dialectica*, p. 219, 21–24.

53. Si potrebbe comunque affermare che in un certo senso l’inammissibilità di tale principio è una conseguenza del modo in cui Abelardo definisce la semantica delle proposizioni *de rebus*. Come si è accennato sopra, la semantica delle proposizioni modali *de rebus* è data in termini della *natura* delle cose e di ciò che è o non è *compatibile* con tale natura. Una proposizione come “è possibile per Socrate essere bianco”, ad esempio, è vera *de rebus* se l’esser bianco è compatibile con la natura di Socrate, mentre è falsa se tra l’esser bianco e la natura di Socrate c’è una relazione di incompatibilità (o, nella terminologia abelardiana, di *repugnantia*). Consideriamo la proposizione in questione: (5) “Se è possibile per una cosa accadere diversamente da come accade, allora è possibile per la conoscenza di Dio essere fallace”. Secondo Abelardo, l’antecedente di tale proposizione (5.a): “Possibile est rem aliter evenire quam evenit” è vero *de rebus* se la natura della cosa cui il soggetto si riferisce è

Nonostante queste difficoltà, Abelardo sembra comunque convinto che la distinzione tra interpretazione *de rebus* e *de sensu* delle proposizioni modali riesca a bloccare l'argomento dell'infallibilità, e di conseguenza a smontare la posizione secondo cui c'è un'incompatibilità logica fra l'ammissione di eventi contingenti e la tesi dell'infallibilità della prescienza divina⁵⁴. In questo modo, dice Abelardo, è possibile preservare sia l'idea che la conoscenza di Dio è completa e infallibile sia l'indeterminatezza di certi eventi futuri, e così anche la contingenza delle azioni umane e la responsabilità morale degli uomini rispetto alle loro azioni. A differenza delle teorie di Abelardo sul determinismo logico, che non ebbero un impatto significativo sui suoi successori e furono spesso rigettate in favore di altre soluzioni, l'analisi abelardiana dell'onniscienza e dell'infallibilità divina fu fortemente influente nel Medioevo, e divenne l'obiezione standard a certi argomenti del determinismo teologico⁵⁵.

5. Abelardo era davvero un indeterminista?

Stando a quanto Abelardo sostiene nella *Dialectica* e nella *Logica Ingredientibus*, sembra ragionevole interpretare la sua posizione come una strenua difesa dell'indeterminismo, e in particolare dell'idea che non vi è alcuna incompatibilità tra il dogma teologico della prescienza e provvidenza divina e l'esistenza di eventi futuri

compatibile con l'accadere diversamente, e cioè se tale diverso modo di accadere non contraddice alcuna delle proprietà che costituiscono la natura della cosa. Il conseguente della proposizione (5.b): "possibile est Deum falli", è vero se è compatibile con la natura di Dio l'essere in errore, e cioè se l'essere fallibile non contraddice le proprietà essenziali della natura di Dio. Dato che le proposizioni (5.a) e (5.b) hanno un soggetto diverso, e che il valore di verità di tali proposizioni dipende da ciò che è compatibile o meno con la natura di questo soggetto, tra le due non è possibile stabilire un'inferenza vera, e la proposizione (5) risulterà quindi essere falsa.

54. ABAELARDUS, *Logica Ingredientibus*, p. 266, 555–267, 564; ID., *Dialectica*, p. 219, 19–21.

55. Più che direttamente alla versione di Abelardo, molti autori successivi fecero riferimento alla versione leggermente modificata della teoria abelardiana riportata da Pietro Lombardo nelle *Sententiae*. Su questo punto vedi KNUUTTILA, *Medieval Commentators*, p. 84 e ID., *Medieval Theories of Future Contingents*, in E.N. ZALTA (ed. by), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Stanford 2015, <https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/medieval-futcont/> (data di consultazione: 05/12/2017).

contingenti. Abelardo afferma infatti che la conoscenza completa e infallibile che Dio ha di tutti gli eventi che avvengono nella storia non esclude che alcuni di questi eventi accadano contingentemente, e cioè che abbiano la potenzialità di non accadere. Ciò nonostante, l'interpretazione di Abelardo come sostenitore dell'indeterminismo diventa più problematica nel momento in cui si prendono in considerazione le sue opere teologiche, e in particolare la *Theologia Christiana* e la *Theologia Scholarium*. In queste opere, come è ben noto, Abelardo difende una tesi secondo la quale è impossibile per Dio agire diversamente da come di fatto agisce (cfr. *Theologia Scholarium* III, 37–39). Egli ritiene infatti che, dato che l'essere supremamente buono è una caratteristica essenziale della natura di Dio, ogni volta che Dio deve decidere tra diverse alternative possibili di azione, egli non può che volere l'alternativa migliore fra tutte (la quale, secondo Abelardo, è unica e definita). Inoltre, dato che Dio ha il potere di realizzare qualsiasi cosa egli voglia, ogni volta che egli vuole compiere una certa azione, tale azione necessariamente accade. Ciò significa che è impossibile per Dio agire diversamente da come di fatto agisce, perché egli non può che scegliere — e di conseguenza realizzare — la migliore fra tutte le alternative possibili. In questo senso, dunque, ogni azione di Dio è necessitata dalla sua natura, e non può essere altrimenti da come è.

Anche se questa tesi non consiste in una esplicita negazione della contingenza — in quanto essa riguarda la necessità delle azioni di Dio, e non di tutti gli eventi che si realizzano nella storia — essa sembra comunque minacciare la posizione indeterminista difesa da Abelardo nelle sue opere logiche. Se ammettiamo infatti che ogni azione di Dio è necessaria, e che ogni evento che si realizza è parte del piano provvidenziale che Dio ha stabilito per il mondo, avremo che tutti gli eventi inclusi in tale piano sono determinati e non hanno la possibilità di avvenire diversamente da come di fatto avvengono. Consideriamo ad esempio un uomo che, a causa delle empie azioni commesse nella sua vita, è destinato alla dannazione da parte di Dio. Qualcuno potrebbe sostenere, dice Abelardo, che dato che nella situazione attuale quest'uomo è di fatto condannato da Dio, e che ogni azione di Dio è necessaria (cioè, non avrebbe potuto essere altrimenti), è anche necessario che quest'uomo abbia commesso le azioni che lo hanno portato alla dannazione divina. Se così fosse, le azioni di quest'uomo sarebbero a loro volta determinate e necessarie, e non frutto del libero arbitrio di colui che le ha commesse.

La struttura dell'argomento del *damnandus*, proposto da Abelardo nella *Theologia Christiana* e nella *Theologia Scholarium*, è analoga a quella dell'argomento di infallibilità, considerato nelle sezioni precedenti. La premessa dell'argomento è la proposizione (1) "se quest'uomo è salvato da Dio, allora Dio salva quest'uomo", che è accettata da Abelardo come vera. Da essa si inferisce che (2) "se è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio, allora è possibile per Dio salvare quest'uomo", applicando il principio di distributività dell'operatore di possibilità sull'implicazione. A questo punto, la proposizione (2) viene convertita per contrapposizione in (3) "se non è possibile per Dio salvare quest'uomo, allora non è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio". Siccome per la tesi della necessità delle azioni divine abbiamo che (4) "non è possibile per Dio salvare quest'uomo", deriviamo per *modus ponens* su (3) e (4) che (5) "non è possibile per quest'uomo essere salvato da Dio" e infine che (6) "è necessario per quest'uomo essere dannato". L'argomento muove quindi dall'impossibilità per Dio di agire diversamente da come agisce all'impossibilità per il *damnandus* di non compiere quelle azioni che lo porteranno alla dannazione, e quindi alla necessità di tali azioni. Non entreremo qui nei dettagli della risposta di Abelardo all'argomento del *damnandus*, che è già stata studiata approfonditamente da Marenbon e altri commentatori⁵⁶. L'elemento centrale della sua risposta è comunque quello di affermare che, nonostante Dio sia in un certo senso "costretto" dalla sua natura a compiere le azioni che di fatto compie, il *damnandus* ha invece una natura che è compatibile sia con il commettere le azioni empie che egli ha in effetti commesso sia con il non commetterle, e quindi egli ha la potenzialità sia di essere dannato che di non esserlo.

Secondo l'interpretazione di alcuni commentatori, Abelardo tenterebbe dunque di sostenere, nelle sue opere teologiche, una certa forma di determinismo per quanto riguarda le azioni di Dio senza tuttavia negare la contingenza degli eventi e la responsabilità morale degli esseri umani. Secondo Martin, ad esempio, la necessità delle azioni di Dio, per il quale è impossibile agire diversamente da come agisce, sarebbe per Abelardo conciliabile con la contingenza delle creature, per le quali esisterebbero varie storie alternative possibili⁵⁷.

56. L'argomento del *damnandus* è analizzato ad esempio in MARENBN, *Abelard in Four Dimensions*, pp. 45–87.

57. Vedi C. MARTIN, *Abelard on Modality: some Possibilities and some Puzzles*, in T. BICHHEIM, C.H. KNEEPKENS, K. LORENZ (hrsg. von), *Potentialität und Possibilität*.

Ciò è dovuto al fatto che, secondo Abelardo, le potenzialità delle creature si estendono a tutte quelle caratteristiche e azioni che non sono incompatibili con la natura della loro specie, indipendentemente dal fatto che queste caratteristiche e azioni siano o meno attuizzabili date le proprietà individuali di ogni creatura e le circostanze esterne. Marenbon nota tuttavia che, se questa fosse una corretta interpretazione di Abelardo, la potenzialità che egli concede alle creature di agire diversamente da come agiscono — ad esempio la possibilità da lui attribuita al *damnandus* di commettere azioni diverse rispetto a quelle che egli di fatto compie — è una possibilità puramente nozionistica e astratta, che non ha nulla a che fare con le *reali, effettive potenzialità* degli esseri umani di scegliere liberamente le proprie azioni. Nonostante sia compatibile con la natura dell'uomo sia l'essere dannato sia il non esserlo, e che quindi entrambe le alternative siano in qualche senso astratto "possibili" per ogni essere umano, ciò non significa che esista un corso della storia possibile nel quale questo particolare uomo — che sarà necessariamente punito da Dio nella situazione attuale — è salvato anziché dannato. Se questa è una corretta interpretazione di Abelardo, potrebbe ancora esserci spazio nella sua teologia per una effettiva contingenza e per la libertà delle scelte umane? E se così non fosse, saremmo di fronte a un'incoerenza fra i testi logici e i testi teologici di Abelardo?

Marenbon suggerisce una possibile risposta a queste domande, che cerca di conciliare le posizioni indeterministe sviluppate da Abelardo nelle sue opere logiche con la tesi della necessità delle azioni divine. La risposta consiste nel dire che il piano provvidenziale stabilito da Dio per il mondo non include tutti gli eventi che si realizzano né tutte le scelte e intenzioni degli uomini, e in particolare esso non include i peccati commessi dagli uomini, né tantomeno quelle azioni che determineranno la loro dannazione. Dal momento che non tutto ciò che accade è parte del piano provvidenziale di Dio (che è necessario, come ogni altra sua azione), la necessità di tale piano provvidenziale non implica che tutto quanto accade nella sto-

Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik, Frommann-Holzboog, Stuttgart – Bad Cannstatt, 2001, pp. 97–120: 113. Anche la lettura proposta da S. KNUUTTILA in *Time and Modality in Scholasticism*, in Id. (ed. by), *Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories*, Dordrecht, Springer 1980, pp. 163–257, va in questa direzione. Vedi su questo anche M. PERKAMS, *Divine Omnipotence and Moral Theory in Abelard's Theology*, « *Mediaeval Studies* » 65 (2003), pp. 99–116.

ria sia ugualmente necessario⁵⁸. Per rinforzare questa proposta di Marenbon, potrebbe essere utile richiamare un concetto esposto nella prima sezione di questo articolo, e cioè la distinzione fra la *providentia* divina, che è la conoscenza che Dio ha degli eventi passati e futuri, e la *praedestinatio*, che consiste nel piano stabilito da Dio per il mondo e include tutti quegli eventi che sono causati direttamente da Dio. Secondo quanto Abelardo dice nella *Logica Ingredientibus* su questa distinzione, Dio ha una conoscenza completa di *tutti* gli eventi che accadono nella storia (peccati degli uomini compresi), mentre il suo piano provvidenziale include soltanto le intenzioni e le azioni volte al bene, ma non i peccati umani (di cui soltanto gli uomini, non Dio, sono responsabili). Questa distinzione fra *providentia* e *praedestinatio* potrebbe essere applicata anche nella sua discussione sulla necessità delle azioni divine, al fine di rendere questa tesi compatibile con l'esistenza di eventi contingenti. Ciò che Abelardo infatti sembra sostenere è che nonostante Dio abbia una conoscenza completa di tutto ciò che accade e che accadrà in futuro — e nonostante egli sappia dunque che una certa persona sarà dannata a causa dei suoi peccati — questo non significa che i peccati stessi di questa persona siano necessari, per due ragioni. Primo, perché la conoscenza che Dio ha degli eventi futuri non impone alcuna necessità su tali eventi, come Abelardo ha cercato di dimostrare mediante le sue risposte all'argomento dell'infallibilità. Secondo, perché il fatto che Dio conosce ogni peccato non implica che questi peccati siano inclusi nel suo piano provvidenziale, né quindi che questi peccati abbiano lo stesso statuto modale delle azioni di Dio.

58. Vedi MARENBN, *Abelard in Four Dimensions*, pp. 82–87.

Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis

Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento

IRENE ZAVATTERO*

ABSTRACT: “*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*”. *On Defining Free Will in the Early Thirteenth Century*

The present article investigates the interpretation of Peter Lombard's definition of ‘free will’ — “*Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis*” — given by thirteenth-century theologians. These authors discuss the bipolarism which, according to Peter, characterizes free will as a tension between the faculties of reason and of will: some assigning the primacy to will, some to reason. By doing so, the theologians of the first half of the thirteenth century initiate the ‘voluntarist’ and the ‘intellectualist’ doctrinal stances, which will consolidate only in the second half of the century. It further emerges from their works, with very few exceptions, that *ratio* and *voluntas* are a single rational faculty: in this period, the concept of will as an autonomous faculty, independent from the intellect, is not yet widespread.

Nel dibattito su libertà e determinismo della fine del XIII secolo, una questione costantemente sollevata dai medievali concerne il primato della volontà o dell'intelletto, vale a dire quale delle due facoltà dirige l'altra e sia responsabile delle azioni dell'uomo. L'alternativa è fra una volontà che può scegliere anche in opposizione al giudizio dell'intelletto e un intelletto che assume decisioni responsabili a cui la volontà deve soltanto dare il proprio assenso. Queste due posizioni — chiamate dalla storiografia, rispettivamente, “volontarista” e

* Irene Zavattero, Università degli Studi di Trento.

“intellettualista”¹ — si delineeranno in modo netto soltanto a partire dalla seconda metà del XIII secolo². Tuttavia, nella prima metà del Duecento, nel quadro dell’esegesi delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, cominciano a delinearsi degli orientamenti volti ad assegnare il primato ora alla volontà ora alla ragione.

Fra le tante definizioni di libero arbitrio che i medievali della prima metà del XIII secolo elencano e discutono — quelle di Agostino, Boezio, Giovanni Damasceno, Anselmo d’Aosta, Bernardo di Chiaravalle — c’è anche la definizione che Pietro Lombardo formula nelle *Sentenze*: « Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis »³. In questa definizione, il Lombardo sottolinea il bipolarismo che caratterizza il libero arbitrio e che viene percepito come una tensione fra le due facoltà della ragione e della volontà visto che il termine *arbitrium* rimanda alla sfera della ragione, mentre l’aggettivo *liberus* a quella della volontà. Nei decenni in cui a Parigi iniziano a circolare le prime traduzioni di Aristotele, quale quella del *De anima* — letta anche dai teologi ancorché ne fosse proibito l’insegnamento alla facoltà delle Arti⁴ — , che porta al centro dell’interesse le questio-

1. Sull’uso dell’etichetta di “volontarismo”, cfr. I. SCIUTO, *Il volontarismo etico nel pensiero medievale*, in I.A. BIANCHI (a cura di), *Etica, volontà, desiderio*, Il Poligrafo, Padova 2001, pp. 15–40; L. PARISOLI, *Francesco di Meyronnes nella tradizione scotista del volontarismo ontologico*, in G. ALLINEY, M. FEDELI, A. PERTOSA (a cura di), *Contingenza e libertà. Teorie francescane del primo Trecento*, Edizioni Università di Macerata, Macerata 2012, pp. 113–149.

2. Per il dibattito fra queste due posizioni, si vedano i contributi in questo volume di Guido Alliney, Tobias Hoffmann e Marialucezia Leone.

3. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971–1981, vol. I–2, II, dist. 24, c. 3, p. 452, 27–28. Secondo O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu’à la fin du XIIIe siècle*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Abbaye du Mont César — J. Duculot, Louvain — Gembloux 1948–1960, vol. 1, pp. 9–224, in part. p. 28, Lombardo attinge alla definizione contenuta nella *Summa Sententiarum* che definisce il libero arbitrio come un’abilità o capacità della volontà razionale (*habilitas rationalis voluntatis*). Circa la paternità della *Summa*, attribuita da Lottin a Ottone di Lucca, e invece da considerarsi come un “anonimo vittorino”, cfr. M.L. COLISH, *Otto of Lucca, Author of the Summa Sententiarum?*, in C.J. CHANDLER, S.A. STOFFERAHN (ed. by), *Discovery and Distinction in the Early Middle Ages. Studies in Honor of John J. Contreni*, Western Michigan University, Kalamazoo 2013, pp. 57–70.

4. Sulle proibizioni cfr. L. BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l’université de Paris (XIIIe–XIVe siècle)*, Les Belles Lettres, Paris 1999, pp. 89–127. Guglielmo di Auxerre usa e per due volte cita espressamente il *De anima* (versione *vetus*) nella *Summa aurea*, cfr. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, J. Ribaillier (ed.), 5

ni psicologiche, era chiaro che la definizione di Lombardo costituiva un buon pretesto per discutere della struttura dell'anima e delle sue articolazioni interne, tanto da far passare in sordina la seconda parte di tale definizione « qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente »⁵ che chiamava in causa la grazia e spostava il problema fuori dal soggetto umano.

Grazie alla diffusione straordinaria che ebbero le *Sentenze*, assunte a manuale di insegnamento nella Facoltà di Teologia, la definizione del Lombardo divenne famosissima, anche in virtù dell'erronea attribuzione, subentrata assai presto, alla *auctoritas* di Agostino. Prendendo dunque in esame i *Commenti alle Sentenze*, si può costruire un dossier molto interessante di come si è evoluta l'esegesi di questo passo lombardiano.

Il proposito di questo contributo è di esaminare una piccola porzione di tale dossier, ovvero il momento iniziale dell'esegesi, nella prima metà del XIII secolo a Parigi, non solo per mettere in luce la definizione di libero arbitrio circolante in quegli anni — anni peculiari per la convergenza di varie fonti antiche e patristiche — , ma anche per mostrare come in questi autori inizino a delinarsi i due orientamenti “intellettualista” e “volontarista”, sebbene la volontà non sia ancora concepita come una facoltà autonoma e indipendente dalla ragione.

Questa indagine segue le orme delle ricerche pionieristiche condotte all'inizio del secolo scorso da Odon Lottin che ha dedicato ampio spazio al problema del libero arbitrio e della libertà presso i maestri di teologia in vari saggi raccolti nei volumi *Psychologie et morale aux XII^e–XIII^e siècles*⁶. Lottin mostra come, partendo dalla definizione del Lombardo, i teologi parigini discutano a) di quale delle due sfere della ragione e della volontà prevalga nella tensione bipolare, e b) se il libero arbitrio sia un abito o una potenza⁷. Nell'a-

voll., Éditions du Centre national de la recherche scientifique–Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris–Grottaferrata 1980–1987 (Spicilegium Bonaventurianum XVI et XVII), I, p. 44; II, p. 130 e 241; p. 298, 302 e 304, p. 442, 15. Cfr. R.–A. GAUTHIER, *Préface*, in THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri De anima*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Commissio Leonina–Vrin, Roma–Paris 1984, pp. 1*–294*, in part. 235*.

5. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, dist. 24, c. 3, pp. 452, 28 – 453, 1.

6. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, pp. 81–90.

7. Cfr. anche P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà /1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, in M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero*

nalisi che segue si cercherà di far emergere le risposte a queste due questioni offerte da alcuni teologi della prima metà del Duecento — maestri secolari (Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere), maestri domenicani (Ugo di Saint Cher e Alberto Magno) e francescani (Giovanni de La Rochelle e i compilatori della *Summa Halensis*) —, aggiungendo di volta in volta un'osservazione di corollario in risposta a questo ulteriore quesito da noi formulato: c) la ragione e la volontà sono “distinte” o costituiscono una sola facoltà?

1. Guglielmo di Auxerre: *liberum arbitrium idem est quod ratio*

Nel suo commento alle *Sentenze*, vale a dire nella *Summa super quatuor libros Sententiarum*, composta tra il 1215 e il 1220 e nota come *Summa aurea*, Guglielmo di Auxerre (1145–1231) discute la definizione che sappiamo essere del Lombardo, ma che egli attribuisce ad Agostino, formulando due possibili interpretazioni:

Queritur quid sit liberum arbitrium. Et dicit Augustinus: « Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur, gratia assistente; malum vero gratia desistente ».

Cum igitur duos habeat actus, scilicet velle et discernere, et diversitas potentiarum dinosci habeat penes varietatem actuum, videtur aliquibus quod neque sit ratio neque voluntas, sed potentia mixta ex hiis. Sed eodem modo possent dicere quod ex illis tribus sit quarta, et sic in infinitum⁸.

Il libero arbitrio potrebbe essere una *potentia mixta* di volontà e ragione perché due sono gli atti di cui è costituito, volere e discernere. Tuttavia, obietta Guglielmo, se così fosse allora allo stesso modo potremmo ipotizzare l'esistenza di una quarta potenza che sommi in sé le tre precedenti, e così via in una sorta di regresso all'infinito.

arbitrio. Storia di una controversia filosofica, Carocci, Roma 2014, pp. 171–190, in part. p. 184.

8. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. X, cap. 2, vol. II–I, p. 276, 1–12. La dottrina del libero arbitrio di Guglielmo è esposta da LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, pp. 64–69 e da R. SACCENTI, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225–1235)*, il Mulino, Bologna 2013, pp. 116–121.

Secondo l'interpretazione di altri autori (*alii*), non identificati né da Lottin né dall'editore della *Summa aurea*⁹, la definizione di libero arbitrio del Lombardo potrebbe riferirsi ad una potenza diversa rispetto alle tre comuni potenze dell'anima (razionale, concupiscibile e irascibile): « dicunt alii quod liberum arbitrium est quarta potentia preter tres anime vires; et est potentia eligendi »¹⁰.

Guglielmo condivide solo in parte questa seconda interpretazione ritenendo che il libero arbitrio sia la facoltà di scegliere (*potentia eligendi*), ma che si identifichi con la ragione (*idem est quod ratio*) anziché costituire una quarta facoltà¹¹; la volontà non può essere esclusa, come ci ricorda Agostino, essa serve ad inclinare verso l'uno o l'altro degli oggetti deliberati, mentre la ragione serve a scegliere fra questi due oggetti.

Dicimus ergo quod liberum arbitrium est idem quod ratio; et est potentia eligendi; eligere autem est consentire in alterum deliberatorum vel consiliatorum; et ideo subtilissime dicit Augustinus: « Liberum arbitrium est facultas voluntatis » etc. Ratio enim ponitur pro discretionem, voluntas pro inclinationem in alterum discretorum¹².

La posizione di Guglielmo sembra debitrice della teoria di Prepositino da Cremona (1140–1210) che, nella sua *Summa theologica*, fa coincidere il libero arbitrio con la ragione, allontanandosi dal maestro Pietro Lombardo: « nobis videtur quod liberum arbitrium sit ratio, licet magistris nostris aliter visum fuerit »¹³. Anche Prepositino, nonostante assegni un ruolo predominante alla ragione, alla quale attribuisce il bene e il male morale, non esclude il volere, in quanto

9. Nell'apparato delle fonti (*ibidem*), Ribailier parla di *auctores ignoti* e rinvia a LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 65, n. 2 che suppone si tratti di autori rimasti sconosciuti, attivi fra l'inizio del Duecento e il 1220, anno in cui Guglielmo elabora la *Summa*.

10. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. X, cap. 2, p. 276, 11–12.

11. Lo afferma in linea con il pensiero del Damasceno: *ivi*, p. 276, 13–15: « Sed contra: Damascenus dicit "liberum arbitrium libere consiliatur, inquirat, iudicat, vult". Iudicare autem rationis est; ergo liberum arbitrium non est aliud quam ratio ». In realtà il Damasceno non pensa che tutti questi atti siano atti della ragione, bensì del volere.

12. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. X, cap. 2, pp. 276, 24 – 277, 26.

13. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 54, 50–51.

anch'esso deriva dalla ragione, oltre che dalla volontà¹⁴.

Alla luce delle definizioni di libero arbitrio formulate da Agostino — non soltanto quella attribuitagli di « *liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis* », ma anche « *liberum arbitrium est voluntas libera* »¹⁵ — Guglielmo deduce che il libero arbitrio, coincidente con la *ratio*, include ogni altra potenza dell'anima (« *comprehendit omnem vim animae* »), quale la volontà, e presiede a tutti gli atti umani¹⁶. Del resto, spiega poco dopo, la ragione è ciò che di ottimo si trova nell'anima, ecco perché il libero arbitrio si identifica con essa:

Sed quod sola ratio sit liberum arbitrium, habetur per hoc quod ratio est optimum in anima et imperantissimum, quia est rex in regno anime, et quia est vir; et preterea quia voluntas que est in solo libero arbitrio est in sola ratione¹⁷.

La *ratio*, contrariamente al genere femminile della lingua latina, è maschio (*vir*) e re (*rex*) del regno dell'anima; la volontà, invece, poiché fa parte del libero arbitrio si trova nella sola ragione. Non solo, nella ragione risiede anche il merito degli atti umani:

Et hoc concedimus quod illud in quo est primum meritum vel demeritum est illud in quo solo est voluntas liberrima liberi arbitrii; et hec est sola ratio, quia eius voluntati debent obedientiam voluntates ceterarum virium¹⁸.

Per spiegare come possa esserci del merito in un atto della ragione, Guglielmo distingue due tipi di giudizio che precedono qualsiasi

14. Ivi, p. 54, n. 1: « Dicimus concedendum esse quod rationis est uelle; sed aliter uoluntatis est uelle, et aliter rationis. Voluntatis est uelle, quia motus ille surgit ex uoluntate tamquam a radice. Rationis autem dicitur uelle, quia ratio impellit uoluntatem ad hoc ». Questo passo rivela da un lato la dipendenza del volere dalla ragione, ma da un altro lato sembra affermare che le facoltà della volontà e della ragione sono distinte.

15. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio*, II, c. 1, n. 3, W.M. Green, K.D. Daur (edd.), Brepols, Turnhout 1970 (CCSL 29), p. 290.

16. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, II, tr. X, cap. 2, p. 277, 29–33: « Ex diffinitione predicta quam ponit Augustinus de libero arbitrio, scilicet quod "liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis", et ex hoc quod ipse dicit in libro de libero arbitrio: "Liberum arbitrium est voluntas libera", videtur quod liberum arbitrium comprehendit omnem vim anime ».

17. Ivi, p. 277, 48–50.

18. Ivi, p. 278, 51–54.

azione: il primo è un giudizio di puro discernimento (*iudicium merae discretionis*) in cui non risiede né merito né demerito perché si forma *per viam iuris naturalis*; il secondo, invece, deriva dalla deliberazione circa ciò che si deve fare o evitare; esso decide (*sententiat*) l'azione da fare e ne ordina (*imperat*) l'esecuzione. Soltanto nel secondo, che è l'atto proprio del libero arbitrio o atto della facoltà di scegliere (*actus potentie eligendi*), risiede il merito:

Respondendum quod est iudicium duplex: unum iudicium quo iudicat quis quid faciendum, quid non; et hoc est iudicium mere discretionis penes quod nullum est meritum aut demeritum, sicut probatum est supra; et hoc est per viam iuris naturalis, quia per viam fidei vel intellectus doni bene potest esse meritum. Alterum est iudicium quo quis sciens per deliberationem et collationem aliquorum quid faciendum, quid non, diffinit et sententiat et imperat ut hoc fiat, illud non. Hoc est primum opus virtutis post opus nature; et tale iudicium est meritum et actus potentie eligendi, que est liberum arbitrium¹⁹.

Questa distinzione mette in luce che la *ratio* alla quale fa riferimento Guglielmo è la ragione pratica che valuta, delibera e comanda la produzione dell'azione morale.

Inoltre, da quanto detto è chiaro in che modo si debba intendere la definizione di Agostino:

Ex hiis palam est quomodo sit intelligenda illa diffinitio liberi arbitrii quam ponit Augustinus « Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis », id est liberum arbitrium est facultas, id est potentia facile volendi id in quo est consensus ex deliberatione et discretionem prehabita²⁰.

Il libero arbitrio è una *facultas* nel senso che si tratta di una *potentia facile volendi*, vale a dire di una potenza o capacità incline a volere, cioè a dare il consenso a ciò che è stato deciso al termine della deliberazione. Non si tratta di una facoltà separata dalla ragione, bensì della ragione stessa che possiede una certa *facilitas* ovvero una propensione o inclinazione al volere.

In conclusione, per Guglielmo 1) il libero arbitrio si identifica con la ragione pratica (*idem est quod ratio*) e 2) non costituisce una facoltà

19. Ivi, pp. 278, 14 – 279, 22.

20. Ivi, cap. 3, p. 279, 31–35.

distinta, bensì coincide con la facoltà della ragione dotata della capacità di scegliere (*potentia eligendi*) e della capacità di dare il consenso al giudizio deliberato (*potentia facile volendi*). Inoltre, dai passi esaminati sembra emergere che 3) la ragione e la volontà non sono distinte bensì costituiscono una stessa facoltà, o meglio è il volere a trovarsi nella ragione: « cum proprie [...] libera voluntas sit in sola ratione »²¹.

2. La *potentia habitualis* di Filippo il Cancelliere

Nella sua opera principale, la *Summa de bono*, Filippo il Cancelliere (1160–1236), commentando la definizione di libero arbitrio di Agostino–Pietro Lombardo, si domanda se il termine *facultas* indichi un abito o una “potenza” (« utrum facultas sonet in habitum aut in potentiam »):

Diffinitur autem liberum arbitrium sic: « Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis qua bonum eligitur gratia assistente, malum vero gratia desistente ». Ratione autem prime partis diffinitionis que est “facultas voluntatis et rationis” queritur utrum facultas sonet in habitum aut in potentiam²².

Filippo risponde che è al tempo stesso l’una e l’altra cosa:

Facultas autem tum potest nominare potentiam completam, scilicet potentiam habitualem, tum complementum potentie et sic dicitur ut habitus, sicut potentia. [...] est enim liberum arbitrium uno modo habitus et alio modo potentia. Secundum autem quod est potentia, est una sola potentia, duos actus eiusdem potentie secundum ordinem respiciens supra eandem materiam²³.

Il termine *facultas* indica una *potentia habitualis*. È un’espressione nuova, coniata da Filippo che sembra comunque ispirarsi al *potentia facile volendi* di Guglielmo, nel senso che anche Filippo descrive una facoltà munita di una disposizione. Sommando le caratteristiche della *potentia* e dell’*habitus*, la *potentia habitualis* indica qualcosa che è da

21. Ivi, p. 282, 118.

22. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985, 2 voll., I, p. 165, 6–9.

23. Ivi, p. 174, 276–282.

un lato principio di movimento e di mutamento (*potentia*), cioè un elemento proprio della natura dell'uomo, dall'altro lato qualcosa che si sviluppa per iniziativa dell'uomo fino a diventare una disposizione permanente (*habitus*), cioè una capacità acquisita attraverso la ripetizione di una stessa azione²⁴. Si tratta di *una sola potentia*, che compie, in merito a una stessa materia, due atti seguendo un certo ordine (« *duos actos eiusdem potentie secundum ordinem* »). Filippo si riferisce al fatto che una stessa potenza, la facoltà razionale, possa compiere atti di ragione e atti di volontà; le due componenti del nome *liberum arbitrium* indicano due distinti momenti della sequenza di atti psicologici: prima si verifica la valutazione razionale operata dall'*arbitrium*, poi l'operare proprio della volontà da cui deriva la qualifica di *liberum*. Gli atti ai quali Filippo fa riferimento, quindi, sono quelli che compongono il processo psicologico descritto da Aristotele nel terzo libro dell'*Ethica Nicomachea* e da Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa*²⁵. Secondo Filippo sono atti di ragione l'*inquisitio*, la *consiliatio* e lo *iudicium*, mentre sono atti di volontà la *sententia* e l'*electio*: tutti compiuti in questo ordine. Filippo afferma quindi che il libero arbitrio è la facoltà razionale che, da sola, abbraccia gli atti della ragione e della volontà.

Per quanto riguarda la questione della preminenza, nell'attività del libero arbitrio, della sfera d'azione della ragione o di quella della volontà, Filippo afferma che, sebbene il libero arbitrio risieda sia nella ragione sia nella volontà, « *est tamen principaliter quantum ad voluntatem* », deriva innanzitutto dalla volontà:

Libertas licet communiter sit in ratione et voluntate, scilicet in illa potentia quantum ad utrumque actum, est tamen principaliter quantum ad voluntatem. Unde diffiniebatur libertas « potestas faciendi quod vult », et non dixit potestas faciendi quod iudicat aut ratiocinatur; iudicium enim aut ratio actus, licet sit a principio intra

24. SACCENTI, *Conservare la retta volontà*, p. 131 osserva che entrambi i termini sono di origine aristotelica (note 37–39) e aggiunge: « Sul piano della psicologia morale *potentia* indica quindi una capacità, propria della natura umana, che è principio dei moti psicologici. L'*habitus* è invece il termine utilizzato da Aristotele, in ambito morale, per designare la natura della virtù ».

25. Mi permetto di rinviare a I. ZAVATTERO, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in A. PALAZZO (a cura di), *Il desiderio nel Medioevo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2014, pp. 133–150. Si veda anche R. SACCENTI, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016 (*Flumen Sapientiae* 1), pp. 77–105.

et ita in nobis est, tamen actus dependet a cognitione rei que ab ipsa re accipitur in nobis; voluntas autem simpliciter in nobis est et ita non tanta libertas secundum rationem quantum ad actus eius²⁶.

La libertà, in effetti, viene definita « potestas faciendi quod vult » e non « potestas faciendi quod iudicat »! Questo perché la ragione — o meglio il suo atto, lo *iudicium* — è frutto della conoscenza della cosa e quindi ha a che fare con qualcosa di esterno (la *res* conosciuta), mentre la volontà è *simpliciter in nobis*, è del tutto dentro di noi, non dipende in niente dall'esterno. La libertà per Filippo consiste quindi nel fare ciò che si vuole — senza alcuna costrizione — più che ciò che si giudica²⁷:

Ad id vero quod dicitur rationem contradicere voluntati et e converso, dicendum est quod voluntas rationi non contradicit. Est enim voluntas appetitus secundum rationem. Sed appetitus aliquando contradicit rationi et dicitur desiderium appetitus secundum phantasiam; sed non dicitur quod liberum arbitrium sit facultas rationis et desiderii, sed voluntatis²⁸.

Filippo con *voluntas* non intende *appetitus secundum phantasiam*, vale a dire il *desiderium*, movimento che segue la rappresentazione sensibile, bensì *appetitus secundum rationem*, vale a dire la volizione che segue una rappresentazione razionale. In questo senso si può dire che la volontà segue sempre la ragione: essa è indipendente dall'esterno, ma condizionata dall'interno dalla ragione. Non serve quindi obiettare che talvolta la volontà contraddice la ragione: se vi è contraddizione, questa è fra desiderio e ragione, non fra volontà e ragione.

Come ha sottolineato Odon Lottin²⁹, l'importanza della trattazione di Filippo non risiede nell'aver coniato la nozione di *potentia habitualis*, bensì nell'aver sottolineato la preponderanza della volontà nella natura del libero arbitrio, interrompendo per primo la consuetudine precedente di considerare il libero arbitrio come una

26. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, p. 175, 299–305.

27. Nel definire la libertà, Filippo fonde insieme due definizioni: *potestas faciendi quod vult* e *libertas a coactione*, cfr. SACCENTI, *Conservare la retta volontà*, pp. 134–142.

28. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, p. 175, 306–310.

29. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 79.

caratteristica innanzitutto della ragione, basti pensare a Prepositino e a Guglielmo di Auxerre.

Per Filippo la libertà caratterizza sia la ragione che la volontà, perché queste facoltà sono immateriali e quindi libere, tuttavia non in modo perfettamente equivalente, perché « la libertà appartiene in prima istanza alla volontà, e solo in seconda istanza alla ragione »³⁰. Non si tratta di facoltà distinte, perché mentre gli atti di ragione sono distinti dagli atti di volontà, ragione e volontà, invece, costituiscono una sola facoltà (« una et eadem potentia secundum substantiam est ratio et voluntas »)³¹; tuttavia nel libero arbitrio sono gli atti di volontà a prevalere.

In sintesi, Filippo ritiene che 1) il libero arbitrio risieda soprattutto nella volontà, che 2) esso sia una *potentia habitualis*, ovvero facoltà e *habitus* allo stesso tempo e che 3) ragione e volontà siano una stessa facoltà razionale.

3. *Voluntas–actus e voluntas potentia: Ugo di Saint Cher*

Nel suo *Commento alle Sentenze*, il domenicano Ugo di Saint Cher (1200–1263) spiega la definizione del Lombardo precisando che il termine *voluntas* ha una duplice accezione, perché talvolta designa l'atto, talvolta la potenza da cui l'atto proviene³²:

30. PORRO, *Trasformazioni*, p. 184.

31. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, pp. 173, 260–174, 268: « Sciendum autem quod una et eadem potentia secundum substantiam est ratio et voluntas, sed ab altero et altero actu denominata. Previis enim sunt actus potentiis secundum rationem. Et est actus a quo denominatur ratio previis, ille vero a quo denominatur voluntas sequens, et est rationis libere iudicare, voluntatis vero est velle, et est voluntas inclinatio in rem secundum rationem boni. Libertas autem principaliter residet apud illam potentiam in quantum est voluntas, nam cum libere iudicaverit esse bonum, adhuc est libertas ut velit vel non velit; nichil enim potest ita arcere voluntatem ut in necessitatem ducat quemadmodum rationem et ideo secundum prius est libertas voluntatis ». Filippo ha sostenuto l'unità della facoltà razionale includente nella sua entità sostanziale gli atti di ragione e di volontà, cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 79. Si tratta di una posizione corrente fra i maestri del tempo, cfr. ID., *L'identité de l'âme et de ses facultés avant Thomas*, in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, I, pp. 483–502.

32. Per una descrizione dettagliata della dottrina del libero arbitrio di Ugo di Saint Cher, cfr. SACCENTI, *Conservare la retta volontà*, pp. 142–156. Per la dottrina dell'anima, cfr. M. BIENIAK, *The Soul–Body Problem at Paris ca 1200–1250. Hugh of St–Cher and His*

Sed quid dicemus de hoc quod dicit Augustinus: «liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur gratia assistente vel malum eadem desistente»? Nam si verum dicit Augustinus, quare liberum arbitrium est ratio et voluntas? Ad cuius euidenciam notandum quod voluntas dicitur dupliciter. Est enim nomen et actus et potentie. Voluntas–actus est iudicati siue consiliati liber appetitus, unde Damascenus: «voluntas est rationalis et liberi arbitrii appetitus». Consilium vero, ut idem dicit, appetitus inquisitivus de hiis que in nobis sunt rebus fiendis. Electio idem est quod voluntas in essentia, sed differt quia proprie voluntas finis est, electio vero eorum que sunt ad finem, ut dicit Aristoteles. Voluntas–potentia idem est quod ratio, sed differt nomine. Ratio dicitur inquantum discernit inter aliqua; voluntas dicitur inquantum eligit alterum³³.

Considerata come atto (*voluntas–actus*), la volontà è il libero appetito di ciò che è stato deciso nel corso della deliberazione: «voluntas–actus est iudicati siue consiliati liber appetitus», dove *iudicatus* e *consiliatus* indicano la stessa tappa del processo psicologico, cioè la deliberazione, secondo la terminologia di Giovanni Damasceno³⁴. Ugo considera *voluntas–actus* anche il *consilium* e la *electio* citati poco dopo, ovvero ritiene che siano atti di volontà, rispettivamente, anche la deliberazione (βούλευσις) e la scelta (προαίρεσις).

Considerata come potenza (*voluntas–potentia*), la volontà si identifica con la ragione, dalla quale differisce soltanto per il nome; la stessa facoltà quindi si chiama “ragione” in quanto delibera, “volontà” in quanto sceglie. Non si tratta di una differenza di sostanza, ma soltanto logica.

Allo stesso modo, anche il significato dell’espressione *liberum arbitrium* è duplice, a seconda che con essa ci si riferisca a un atto o a una potenza:

Sed liberum arbitrium, secundum quod est nomen actus, utrumque complectitur; arbitrium dicitur quantum ad actum rationis, sed liberum arbitrium quantum ad actum voluntatis. Similiter secun-

Contemporaries, Leuven University Press, Leuven 2010.

33. HUGO DE SANCTO CARO, *In Sententias* II, d. 24, Saccenti (ed.), *Conservare la retta volontà*, p. 218, 75–88.

34. Cfr. R.–A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l’acte humain*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51–100, in particolare 52–57.

dum quod liberum arbitrium est nomen potentie utramque complectitur, id est voluntatem et rationem; et ita eadem est potentia: et ratio et voluntas et liberum arbitrium. Et hoc est quod dicit Augustinus: « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis »; idest facilis potestas rationalis et uoluntaria, id est discreta et libera³⁵.

In quanto nome di un atto, l'espressione *liberum arbitrium* indica due azioni distinte: una di ragione, vale a dire la valutazione razionale (*arbitrium*), e una di volontà, cioè la scelta libera (*liberum*) di seguire o meno quanto determinato dalla ragione. In quanto nome di una *potentia*, *liberum arbitrium* indica un'unica potenza dell'anima, la stessa che può essere chiamata con i nomi di volontà o ragione. Si verrà così ad avere che *ratio*, *voluntas* e *liberum arbitrium* costituiscono una medesima facoltà.

Concludendo l'interpretazione della definizione del Lombardo, Ugo osserva che il termine *facultas* nella definizione del Lombardo indica una *facilis potestas rationalis et voluntaria*; ossia, riprendendo la definizione di Guglielmo, Ugo afferma che si tratta di una facoltà con una disposizione razionale e volontaria, cioè che sa discernere ed è libera.

Rispetto ai tre quesiti della nostra indagine, 1) Ugo sembra ritenere che il libero arbitrio coincida con la *ratio* giacché a questa ipotesi, alternativa rispetto a quella secondo cui il libero arbitrio risiede in tutte le potenze, va la sua preferenza³⁶; inoltre egli considera 2) il libero arbitrio una *potentia facilis*, vale a dire sia facoltà che *habitus* e che 3) ragione e volontà costituiscono una stessa facoltà razionale.

4. Alberto Magno e il libero arbitrio come facoltà autonoma

Il domenicano Alberto Magno (1200–1280) formula, in un'opera giovanile, il *De homine* (1242 circa), inserita nella *Summa de creaturis* scritta durante il suo soggiorno a Parigi, un'originale dottrina del libero arbitrio, che subirà nelle opere successive un'evoluzione, già a cominciare dal *Commento alle Sentenze* di pochi anni successivo³⁷.

35. HUGO DE SANCTO CARO, *In Sententias* II, d. 24, pp. 218, 88–219, 95.

36. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 100, 58–59: « Alii dicunt, quibus uidetur consentire Magister in littera, quod liberum arbitrium idem est quod ratio ».

37. Per la dottrina del libero arbitrio di Alberto Magno e la sua evoluzione, cfr. P. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Vrin, Paris 1966,

In antitesi alla posizione di chi, come Filippo il Cancelliere, fa di volontà e ragione una sola facoltà³⁸, Alberto afferma che il libero arbitrio è una facoltà indipendente e distinta dalla ragione e dalla volontà, poiché ciascuna di queste tre facoltà ha un oggetto proprio, che la specifica.

Egli descrive quattro momenti nell'attività dell'anima razionale: il primo atto è della ragione che prende in esame le cose desiderabili e formula un giudizio (*decernit*) circa ciò che è da desiderarsi. In seguito interviene la volontà, il cui atto specifico è dare il proprio consenso (*consentire*) ad una delle cose desiderabili; in terzo luogo il libero arbitrio sceglie l'oggetto desiderato dalla volontà. Infine, interviene la perfetta volontà a cui spetta il potere di dare seguito alla decisione presa producendo l'azione:

Et ut hoc melius intelligatur, notandum est quod quattuor succedunt sibi in opere rationalis animae. Quorum primum est actus rationis, qui considerando proponit animae appetibilia et decernit, quid appetibile sit. Secundum est voluntas consentiens in unum appetibilem. Tertium est id quod eligit amatum a voluntate, et hoc vocamus liberum arbitrium. Et quartum est perfecta voluntas, quae movet ad consecutionem appetibilis decreti per rationem, et optati per voluntatem, et electi per liberum arbitrium³⁹.

Siccome valutare (*arbitrari*) le varie cose appetibili spetta alla ragione, mentre la libertà di fare o non fare una certa cosa spetta alla volontà, il libero arbitrio che segue entrambi porta nel suo nome composto queste due attività della ragione e della volontà:

Quia vero arbitrari de appetibilibus rationis est, libertas autem volendi vel non volendi voluntatis est, et liberum arbitrium sequitur utrumque, idcirco nomen suum componitur ex utroque⁴⁰.

Ne consegue che il libero arbitrio, benché distinto da ragione e volontà, partecipa, come arbitro, alla natura di entrambe le facoltà.

pp. 205–216; LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, pp. 119–127.

38. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (*Opera omnia*, editio Coloniensis 27, 1), p. 514, 12–15: « Non enim consentimus quibusdam dicentibus eandem potentiam esse rationem et voluntatem et liberum arbitrium, sed differre per actus ».

39. Ivi, p. 513, 45–54.

40. Ivi, p. 513, 54–57.

Non consiste in esse, ma è l'arbitro fra esse: « non est ita rationis et voluntatis tamquam in ipsis existat, sed tamquam inter quae »⁴¹. La definizione di Agostino deve quindi essere interpretata nel senso che il libero arbitrio è la facoltà incline a seguire (*facilis et perfecta potestas*) a suo piacimento sia il giudizio di ragione sia il desiderio della volontà⁴².

La trattazione del libero arbitrio nel *De homine* è costruita attorno agli stessi interrogativi sollevati da Filippo il Cancelliere, che Alberto, però, risolve in modo autonomo e allontanandosi dalla sua fonte ispiratrice. Nel *Commento alle Sentenze*, precisamente nella dist. 25 del II libro (risalente al 1246 circa), Alberto fa ricorso alla dottrina dell'atto morale del *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, abbandonando in parte la « sintesi profondamente originale e personale », come la definisce Michaud-Quantin, formulata nel *De homine*⁴³. In particolare, scompare nel *Commento alle Sentenze* la centralità assegnata all'*arbitrium*, cioè al ruolo di arbitro svolto dal libero arbitrio fra l'oggetto approvato dalla ragione e l'oggetto desiderato dalla volontà: volontà che per giocare questo ruolo era stata sdoppiata, nel desiderio (la seconda tappa dell'attività dell'anima razionale) di ciò che è desiderabile e nella volontà perfetta (quarto atto). Ora il libero arbitrio entra in gioco, non per svolgere il ruolo di arbitro fra ragione e volontà, ma per compiere una scelta che segue il giudizio della ragione e precede la volontà perfetta⁴⁴, unica forma di volontà presente nel processo psicologico, essendo venuta meno anche la volontà come desiderio del proprio oggetto.

Rimane invece invariata la concezione del libero arbitrio come facoltà distinta da ragione e volontà, posizione che Alberto riforma-

41. Ivi, p. 514, 26–28; cfr. anche p. 514, 42–45: « Ad aliud dicendum, quod facultas non est aliquid existens in duobus idem numero ens : eo quod non dicitur facultas rationis et voluntatis tamquam sit in illis, sed tamquam inter quae ».

42. Cfr. ivi, p. 514, 28–30: « Est enim facultas perfecta potestas arbitrarie eligendi decretum a ratione vel concupitum a voluntate ».

43. Cfr. MICHAUD-QUANTIN, *La psychologie de l'activité*, p. 208; LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 125.

44. Cfr. ivi, pp. 208–209. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *In II Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894 (*Opera omnia* 27), dist. 24, art. 5, p. 402: « liberum arbitrium est potentia animae rationalis sita in anima in contactu rationis diiudicantis, et voluntatis complete volentis: quia eligere (quod secundum Augustinum est liberi arbitrii) est post iudicium, et ante complete velle »; ivi, p. 402b: « liberum arbitrium est potentia sita in contactu rationis et voluntatis, aliquid habens ex hoc quod ordinatur ad utramque, ad unam consequenter, et ad alteram antecedenter ».

mula anche nel primo commento all'*Ethica Nicomachea* (« liberum arbitrium, quae est alia potentia a ratione et a voluntate »)⁴⁵.

In conclusione, nel *De homine*, Alberto sostiene che 1) il libero arbitrio è indipendente e distinto, la sua attività non inclina verso una specifica sfera d'azione; 2) il libero arbitrio è una facoltà dell'anima razionale; infine 3) la ragione e la volontà, così come il libero arbitrio, costituiscono ciascuno una facoltà autonoma e distinta dalle altre.

5. La libertà risiede nella volontà: Giovanni de La Rochelle

Passando ai francescani parigini, iniziamo la nostra analisi con il pensiero di Giovanni de La Rochelle (anche se fu maestro di teologia dopo Alessandro di Hales) per non spezzare la continuità dottrinale che esiste fra la *quaestio de libero arbitrio* di Alessandro di Hales e la sezione dedicata a questo tema nella *Summa Halensis*.

Successore di Alessandro di Hales alla cattedra di teologia dei francescani a Parigi, Giovanni de La Rochelle (1200ca.–1245) tratta del libero arbitrio nella *Summa de vitiis*, un testo ancora inedito, di cui abbiamo soltanto la trascrizione di alcuni escerti ad opera di Odon Lottin, di Carla Casagrande e di Silvana Vecchio⁴⁶.

Dopo aver esposto, secondo la consuetudine, le dottrine delle *auctoritates*, Giovanni ritiene di assumere una posizione intermedia (*medium*) secondo cui il libero arbitrio è una facoltà razionale (*vis ra-*

45. Cfr. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, W. Kübel (ed.), Aschendorff, Münster 1968–1987 (Opera omnia, editio Coloniensis 14, 1–2), 2 voll., I, lib. III, lect. IV, p. 154, 53–68: « Solutio: Dicendum, quod electio est actus unius potentiae, quae dicitur liberum arbitrium, quae est alia potentia a ratione et a voluntate, participans tamen aliquid utriusque. Quod contingit ex hoc quod potentiae omnes, quamvis fluant ab essentia, tamen fluunt ex ea per ordinem, ita quod quaedam prius immediate ab essentia et quaedam mediante prima, et sic tantum unum posteriores potentiae participant aliquid praecedentium. Et sic liberum arbitrium fluit a ratione et voluntate et participat aliquid utriusque, iudicium, scilicet a ratione, et liberum desiderium, scilicet a voluntate; et hoc est formale in ipso et ultimo. In tantum tamen deficit a voluntate, quia appetitus voluntatis est ipsius quod propter se desideratur, sed electio liberi arbitrii est eius quod propter aliud quaeritur ».

46. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, pp. 128–134; C. CASAGRANDE, S. VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Sismel–Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 175–181. Cfr. anche S. VECCHIO, *The Seven Deadly Sins between Pastoral Care and Scholastic Theology. The Summa de vitiis by John of Rupella*, in R.G. NEWHAUSER (ed. by), *In the Garden of Evil. The Vices and Culture in the Middle Ages*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (PIMS), Toronto 2005, pp. 104–127.

tionalis) che è chiamata *ratio* secondo la sua attività cognitiva, mentre è chiamata *voluntas* secondo la sua attività *motiva*. Questa posizione concorda con la definizione del Lombardo che ritiene il libero arbitrio quella capacità grazie alla quale possiamo razionalmente giudicare e volere:

Respondentes teneamus inter predictas opiniones medium dicentes quia liberum arbitrium est vis rationalis que in quantum est cognitiva ratio, in quantum motiva voluntas dicitur. [...] Huic etiam concordat definitio Augustini que dicit quod « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis », id est potestas qua nos possumus rationabiliter iudicare et velle⁴⁷.

Bisogna tuttavia notare, precisa Guglielmo, che i termini *ratio* e *voluntas* indicano sia l'atto che la facoltà, e che la stessa cosa vale anche per *liberum arbitrium*. In quanto nomi di una facoltà, *ratio* e *voluntas* sono sinonimi (*idem*) perché sono entrambi nomi del libero arbitrio o facoltà razionale. In quanto nomi di un atto, invece, non sono sinonimi: una cosa è il volere e altra cosa è il giudicare, quindi ragione e volontà sono distinti:

Notandum tamen quod ratio, voluntas nomina sunt actus et etiam potentie. Similiter liberum arbitrium. Secundum quod sunt nomina potentie, idem est ratio et voluntas: sunt enim nomen unius potentie, scilicet liberi arbitrii vel vis rationalis. Secundum quod sunt nomen actus, non sunt idem: sicut enim aliud est uelle, aliud est iudicare, sic ratio et uoluntas⁴⁸.

Con questa dottrina Giovanni si mostra debitore nei confronti di Ugo di Saint Cher che, per primo, ha distinto la doppia valenza del termine *voluntas* come atto e come facoltà (*voluntas-actus* e *voluntas-potentia*). Inoltre, quando Giovanni, in chiusura della sua trattazione dell'argomento, fa notare che si potrebbe vedere nel libero arbitrio l'*habitus naturalis* o attitudine naturale che ha la facoltà razionale di sfuggire a ogni costrizione e di restare libera di fronte alle decisioni stesse della ragione, sembra che egli attinga alla dottrina di Filippo il Cancelliere ritenendo il libero arbitrio sia facoltà sia *habitus*:

47. IOHANNES DE RUPELLA, *De vitiis*, in LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 130, 67–77.

48. Ivi, pp. 130, 78–131, 83.

Posset etiam fortasse rationabiliter dici quod liberum arbitrium est habitus naturalis seu naturalis aptitudo uis rationalis qua ipsa a nullo nisi a Deo cogi potest, et iudicatum respuere uel eligere libera uoluntate. Siue ergo sit potentia siue habitus, satis manifestum est quid significare intendimus per liberum arbitrium⁴⁹.

Giovanni riprende la posizione di Filippo anche quando risponde alla domanda “in quale facoltà risiede la libertà?” (« cuius sit libertas primo et per se »):

Respondeo primo determinando istam questionem, scilicet cuius sit libertas primo et per se [...]. Dico ergo quoniam libertas est potentie absolute a materia et modo materiali. [...] et ideo secundum quod uoluntas est vis seipsam mouens, non potens cogi. Patet ergo cuius sit primo et per se libertas arbitrii, quoniam uoluntatis⁵⁰.

La libertà risiede nella volontà, cioè nella potenza che è libera non solo dalla materia ma da ogni modo materiale di agire, che muove se stessa e non può essere costretta.

In sintesi Giovanni ritiene che 1) il libero arbitrio risieda soprattutto nella volontà e che 2) esso sia una facoltà sebbene si possa concedere che sia anche un *habitus naturalis*. Infine, anche per Giovanni 3) ragione e volontà sono una stessa facoltà razionale.

6. Alessandro di Hales: il libero arbitrio come *potentia universaliter imperans*

Alessandro di Hales (1183–1245), influente maestro di teologia che veste l'abito francescano nel 1236 trasformando così la sua cattedra nella prima cattedra parigina tenuta dai Francescani, dedica una *quaestio*, raccolta nelle *Quaestiones disputate antequam esse frater*, al libero arbitrio. Dopo aver elencato le varie definizioni di libero arbitrio, alla domanda quale sia la giusta definizione, Alessandro risponde che ciascuna mette in luce un diverso aspetto del libero arbitrio. In particolare quella del Lombardo sottolinea che il libero arbitrio è

49. Ivi, p. 131, 93–98.

50. Ivi, p. 133, 33–35; 52–54.

composto di atti “opposti” — nel senso che *ratio* indica un atto cognitivo, mentre *voluntas* un atto desiderativo o affettivo (*ratio cognitiva, voluntas affectiva*)⁵¹ — e descrive una capacità specifica della creatura razionale; capacità che, nonostante esprima due atti “opposti”, non è tuttavia diretta verso azioni opposte, ossia non è volta a scegliere il male:

Respondeo: habet liberum arbitrium diversas rationes, secundum quas diversimode definitur [...]. Haec autem definitio Augustini, « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis [qua bonum eligitur » etc., data est penes ea quorum est], secundum quod est actuum oppositorum. Haec autem definitio est eius [secundum] quod est in rationali [creatura], non secundum quod communiter est in Creatore et creatura. Hoc modo dicitur oppositorum, non tamen ad opposita: non enim est ad eligendum malum⁵².

Più interessante è la discussione circa la natura del libero arbitrio, se esso sia identico alla volontà, alla ragione o ad entrambi oppure se sia una facoltà distinta da volontà e ragione. Quest’ultima è la posizione di Alessandro, a favore della quale si può addurre un motivo di ascendenza agostiniana: nell’anima c’è una triade che è immagine di Dio, nella parte cognitiva la triade è composta da *mens, intelligentia e voluntas*, nella parte pratica o motiva dell’anima la triade è *liberum arbitrium, ratio e voluntas*, ciascun elemento della quale corrisponde, nell’ordine, alla triade “cognitiva”. Ciascun componente della triade è una parte dell’immagine, quindi ciascun componente sarà una *potentia separata*⁵³.

51. Un’obiezione a cui Alessandro risponde con il passo citato alla nota seguente, evidenzia che per *opposita* egli intende la natura cognitiva della ragione e la natura affettiva della volontà, cfr. ALEXANDER HALENSIS, *Quaestiones disputatae antequam esse frater*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1960, vol. I, q. XXXIII, p. 576, 6–10: « Item, “liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis”. Sed ratio cognitiva, voluntas affectiva; sed haec ex diverso dividuntur; ergo una non erit eorum facultas. Ergo, cum liberum arbitrium sit facultas, non erit facultas voluntatis et rationis ».

52. Ivi, pp. 574–580.

53. Ivi, p. 581, 4–16: « Postea quaeritur secundum quid attenditur liberum arbitrium, utrum secundum rationem tantum an secundum voluntatem, aut secundum utrumque, vel sit potentia separata ab utroque. Et videtur quod potentia separata, quia est imago Trinitatis in anima ex parte cognitivae, scilicet mens, intelligentia et voluntas; et iterum imago est in anima ex parte motivae, scilicet liberum arbitrium,

Che questo sia il pensiero di Alessandro lo conferma la determinazione magistrale (*respondeo*) in cui il libero arbitrio è descritto come la facoltà che esercita un impero universale su tutta l'attività umana (*potentia universaliter imperans*) e dove il *potentissimum liberum arbitrium* fa parte della triade della parte motiva dell'anima, in parallelo alla triade della parte cognitiva:

Respondeo: Concedo quod non est potentia [determinata, sed potentia] universaliter imperans, et sicut praesidet toti orbi motor universalis, ita iste motor universalis in anima. Notandum autem quod trinitas est ex parte cognitivae, scilicet mens, intelligentia et voluntas. Sicut dicit Augustinus, « mens habet imaginem in potentia cognoscendi et similitudinem in potentia diligendi »; unde mens uno modo totam cognitivam comprehendit, alio modo dividitur contra intelligentiam et voluntatem; mens autem dicitur a servando divinam similitudinem, intelligentia a cognoscendo, voluntas ab habendo summam veritatem. Item ex parte motivae est trinitas, ex cuius parte potentissimum liberum arbitrium⁵⁴.

Inoltre, il libero arbitrio può essere inteso in senso ampio (*indistincte*) o in senso stretto (*distincte*), nel primo caso ingloba anche la volontà e la ragione⁵⁵, mentre nel secondo caso se ne distingue, così come il Padre si distingue dal Figlio, di cui è immagine la *ratio*, e dallo Spirito Santo, di cui è immagine la *voluntas*; quindi al libero arbitrio spetta di *imperare*, alla ragione di *consiliari*, *definire*, *eligere*, alla volontà di *appetere*; ciascuna delle tre facoltà sarà una "potenza universale" nel proprio ambito: il libero arbitrio nel comandare, la ragione nel deliberare, la volontà nel desiderare:

ratio et voluntas. [Voluntas] ergo ex hac parte respondet voluntati ex illa, etiam ratio intelligentiae, et liberum arbitrium menti. Sicut ergo mens in imagine ex parte cognitivae est pars imaginis, ita liberum arbitrium ex parte motivae; et ita est potentia separata a ratione et voluntate, quia constituit cum eis imaginem ex parte motivae ».

54. Ivi, p. 584, 15–26.

55. Ivi, pp. 584, 27–585, 2: « Notandum quod aliquando liberum arbitrium sumitur distincte, aliquando indistincte, secundum quod dicit Augustinus: "Non de parte animae, sed de tota anima loquimur", ut mens ex altera parte. Quando dicitur quod liberum arbitrium habet in se voluntatem et rationem, sic indistincte sumitur pro tota motiva; complectitur rationem; quoad hoc quod non cogitur, dicitur voluntas ». Per la citazione da Agostino, gli editori rimandano invece a *Hypognostricon*, III, c. 5, n. 7: « Igitur cum de libero arbitrio agimus, non de parte hominis agimus, sed de toto ».

Secundum vero quod distincte dicitur, sic tenet imaginem ex parte motiva: mens ad similitudinem Patris, scilicet refertur ad Patrem, ratio ad similitudinem Filii, voluntas ad Spiritum Sanctum. Sic per se nihil est liberi arbitrii nisi imperare, sicut Patris non est nisi posse, Filii scire, Spiritus Sancti velle. Imperare ergo ad actum interiorem vel exteriorem liberi arbitrii est sic sumpti; consiliari vero est ad actum rationis, et definire et eligere; post appetere: istud est voluntatis. Et sicut liberum arbitrium [in] imperando est universalis potentia, ita ratio in consiliando et voluntas in inclinando. Unde invenitur aliquando arbitrium potentissimum et in eligendo et operando, ratio potentissimum in consiliando, voluntas in appetendo. Et per haec possunt salvi omnia quaesita⁵⁶.

Benché il libero arbitrio sia distinto dalla ragione e dalla volontà, la sua denominazione evoca il contributo delle due suddette facoltà perché ogni facoltà svolge il suo compito e quindi servono entrambe: dapprima serve la facoltà cognitiva che realizza una conoscenza, poi serve la facoltà elettiva, il libero arbitrio che opera la sua scelta, e infine la volontà che dà il consenso a quanto è stato scelto. Il libero arbitrio si trova dunque in mezzo alle due facoltà della ragione e della volontà⁵⁷.

Da quanto detto, emerge che in Alessandro di Hales 1) il libero arbitrio non sembra ascrivere a una delle due sfere di azione della ragione e della volontà: è così “potente” da giocare un ruolo autonomo, sebbene abbia necessità dell’azione congiunta di ragione e volontà⁵⁸; 2) esso è una facoltà razionale, distinta⁵⁹, così come

56. Ivi, p. 584, 2–15.

57. Ivi, pp. 590, 22–591, 7: «Unde necessariae sunt plures potentiae, ut quod una non potest per se, plures possint. Unde potentia cognitiva primo necessaria est, deinde electiva; postea venit voluntas, cuius est inclinari in illud quod est praelectum et quod est propter bonum ad quod nata fuit. [...] Unde liberum arbitrium situm habet in medio. Sic ergo habet in se aliquid quod est a parte voluntatis, et aliquid quod est a parte rationis: eligere enim habet, quod est voluntatis et rationis».

58. Nella risposta a «Quare “liberum” dicitur arbitrium» (ivi, pp. 586–587) emerge che la libertà appartiene alla volontà («Secundum vero quod [liberum arbitrium] determinatur in creatura, sic est liberum eo quod “sicut in bono, sic in malo aequae liberam facit voluntatem” [AUGUSTINUS, *De gratia et libero arbitrio*, X, n. 35]»), ma non c’è una dichiarazione esplicita, come sarà invece nella *Summa Halensis*, di appartenenza alla volontà in modo principale.

59. Che non sia un *habitus* lo prova il fatto che Alessandro distingue nettamente libero arbitrio e scelta (*proheresis*), cioè la facoltà dal suo *habitus*, cfr. ivi, p. 592, 10–11: «Unde eligere est actus liberi arbitrii ut potentiae, et proheresis ut habitus illius potentiae».

3) distinte sono le facoltà della ragione e della volontà.

7. Il libero arbitrio *ex parte voluntatis*: la *Summa Halensis*

Attribuita per lungo tempo ad Alessandro di Hales, la *Summa Halensis* è in realtà un'opera compilata dagli allievi di Alessandro, dove sono confluiti testi del maestro, ma anche di Giovanni de La Rochelle.

La trattazione del libero arbitrio della *Summa* è in linea con la dottrina della *quaestio De libero arbitrio* di Alessandro di Hales che abbiamo illustrato nel paragrafo precedente, sebbene mostri molti tratti in comune con la dottrina di Filippo il Cancelliere e con la *Summa de vitiis* di Giovanni de La Rochelle. Ad esempio, per risolvere la discussione, assente in Alessandro, se il libero arbitrio sia una facoltà o un *habitus*, i compilatori attingono da Filippo la definizione di libero arbitrio come *potentia habitualis*⁶⁰.

La trattazione della *Summa* procede approfondendo il problema per argomenti concatenati: se il libero arbitrio è una *potentia* [art. I], esso è una sola facoltà oppure è composto da varie facoltà [art. II]? La *Summa* afferma che « nella sua attività il libero arbitrio abbraccia tutte le facoltà in quanto esse sono fonte di merito, ma nella sua essenza, il libero arbitrio non è che una sola facoltà »⁶¹. E poi, [art. III] se il libero arbitrio nella sua essenza è una sola facoltà, esso coincide con la ragione o con la volontà oppure è una facoltà distinta? La *Summa* si concentra su quest'ultima parte della domanda facendo ricorso agli argomenti agostiniani usati da Alessandro nel *De libero arbitrio*: nella parte motrice dell'anima c'è una triade (*ratio, voluntas, liberum arbitrium*) che corrisponde alla triade della parte cognitiva dell'anima; il libero arbitrio ha una portata generale, mentre ragione e volontà sono potenze particolari, ed è il motore di tutte le facoltà,

60. ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi, Firenze 1924-1948, II, p. 468, n. 390 [solutio]: « Ad hoc dicendum quod liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis, et ex hoc quod habitualis est, habet quod facile exeat in actum. Unde, propter convenientiam quam habet cum habitu naturali in facile exeundo in actum, frequenter nominatur habitus ».

61. Ivi, p. 469, n. 391 [solutio]: « Unde dicimus quod liberum arbitrium continet in se omnes vires, secundum quas est meritum vel demeritum; non tamen ideo est plures potentiae essentialiter, sed plurium potentiarum ».

come dice il Damasceno (*libere appetit, vult, iudicat, etc.*)⁶²; il libero arbitrio *est universaliter imperans*; inteso in senso lato, esso coincide con le potenze dell'anima in quanto è principio generale di tutti i movimenti; in senso stretto, significa scegliere ed è distinto dalla ragione e dalla volontà (« *potentia distincta a ratione et voluntate* »)⁶³.

In una seconda sezione, i compilatori passano in rassegna le varie definizioni di libero arbitrio, inclusa quella del Lombardo (*De definitione Augustini*) che viene spiegata attraverso una duplice definizione di *ratio*, avente chiari somiglianze con il duplice giudizio pratico di Guglielmo di Auxerre:

Ratio dicitur dupliciter. Est enim aliquando ratio cognitio veri, et haec non pertinet ad liberum arbitrium secundum quod huiusmodi. Dicitur etiam ratio cognitio boni, et hoc dupliciter, quia potest esse cognitio boni quod est faciendum simpliciter vel non faciendum, et haec iterum non habet unitatem cum voluntate, secundum quod « liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis »; ratio etiam potest esse cognitio boni, non solum quod faciendum sit vel non faciendum, sed cognitio boni faciendi ad hoc ut fiat, et haec est proxima dispositio ad voluntatem. Sicut ergo proxima dispositio et forma habent quodam modo unitatem, ita secundum hanc viam ratio et voluntas, ut sint quasi una potentia, et secundum hoc potest esse una facultas voluntatis et rationis: rationis ut consulentis, voluntatis ut inclinantis⁶⁴.

La *ratio* in quanto *cognitio veri* è la ragione speculativa che si rapporta al vero e questa non riguarda il libero arbitrio – come del resto aveva già precisato Guglielmo di Auxerre dicendo che nelle questioni sul libero arbitrio si ha a che fare con la ragione pratica; l'altra accezione è *ratio* in quanto *cognitio boni*, ragione come

62. Si vedano gli argomenti a favore della concezione di libero arbitrio come *potentia distincta*, p. 470, n. 392.

63. Cfr. *ivi*, p. 471, n. 392 [respondeo]: « Similiter ex parte motivae liberum arbitrium aliquando sumitur distincte, aliquando indistincte: indistincte, secundum quod est potentia animae universalis et actus eius sunt actus aliarum [...]. Alio modo sumitur distincte, secundum quod eius actus est facere pro libito: et hic est communis libero arbitrio creaturae rationalis et Creatoris; vel obtemperare Deo: et hic est proprius rationali creaturae bonae; vel etiam eligere: et hic actus est elicited a ratione et voluntate et est communis omni rationali creaturae. Hoc autem modo, secundum quod distincte accipitur, est potentia distincta a ratione et voluntate: unde tenet imaginem Patris ex parte motiva, ratio Filii, voluntas Spiritus Sancti ».

64. *Ivi*, p. 473, n. 394 [respondeo].

conoscenza del bene, quindi ragione pratica, a sua volta duplice: la ragione pratica che riguarda *simpliciter* ciò che bisogna fare o non fare. In questo senso generico, teorico, la ragione « non habet unitatem cum voluntate », non è la ragione della definizione del Lombardo. Nell'altra accezione, la ragione pratica è quella che decide dell'atto da fare qui e ora (« cognitio boni faciendi ad hoc ut fiat »), questa è la ragione che è « proxima dispositio ad voluntatem », che costituisce un'unità morale con la volontà. In questo caso *ratio et voluntas* sono « quasi una potentia, et secundum hoc potest esse una facultas », possono essere una sola facoltà collaborando, la ragione istruendo e la volontà orientando con le sue volizioni.

In un altro articolo del trattato, alla domanda « la libertà del libero arbitrio appartiene alla ragione o alla volontà? » (« utrum liberum arbitrium dicatur liberum ex parte rationis vel voluntatis ») la *Summa Halensis* segue Filippo il Cancelliere affermando che « libertas arbitrii principaliter est ex parte voluntatis »⁶⁵. È mediante la volontà che siamo padroni delle nostre azioni⁶⁶; inoltre, contrariamente alla ragione che è obbligata ad aderire alla verità conosciuta, la volontà non è sottomessa ad alcuna necessità⁶⁷.

In conclusione, per i compilatori della *Summa Halensis* 1) il libero arbitrio risiede principalmente nella volontà (« principaliter est ex parte voluntatis »), ed è 2) una facoltà distinta da ragione e volontà (« potentia distincta a ratione et voluntate »). Con i dovuti distinguo, vale a dire limitatamente alla ragione pratica che decide dell'atto da compiere, si può dire che la ragione costituisce un'unità morale con la volontà⁶⁸.

65. Ivi, p. 476, n. 398 [respondeo].

66. Ivi, p. 476, n. 398: « Quod autem ex parte voluntatis, videtur: Quia quoad voluntatem domini sumus actuum nostrorum; unde dicit Augustinus (*De libero arbitrio*, III, 3, n.7): "Nihil est ita in potestate nostra sicut voluntas"; sed illius est libertas principaliter, cuius est dominium actuum suorum; ergo, cum voluntas sit huiusmodi, libertas primo et principaliter erit voluntatis ».

67. *Ibidem*: « Item, ratio potest cogi per argumenta et ratiocinationes, sed non voluntas; unde Augustinus: "Voluntas est animi motus, cogente nullo ad aliquid adipiscendum vel non adipiscendum" (*De duabus animabus* X, n. 14). Ergo, cum libertas sit non posse cogi, dicetur liberum arbitrium liberum principaliter ex parte voluntatis ».

68. L'espressione « unité morale » è di LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 144, n.1.

Osservazioni conclusive

In sede di bilancio, da questa rapida rassegna di testi teologici della prima metà del XIII secolo sembra di poter ricavare che a quest'epoca cominciano a delinearci le impostazioni dottrinali che alla fine del secolo caratterizzeranno il dibattito fra "intellettualisti" e "volontaristi", rappresentati paradigmaticamente (e schematicamente) gli uni dai Domenicani e gli altri dai Francescani.

Il maestro secolare Guglielmo di Auxerre, proseguendo la linea di Prepositino da Cremona, sostiene che il libero arbitrio appartiene soprattutto alla ragione. Sono d'accordo con lui i domenicani Ugo di Saint Cher e Rolando da Cremona — per quest'ultimo, non avendolo inserito nella nostra indagine, rimandiamo alle pagine di Lottin⁶⁹. Il cancelliere dell'Università di Parigi, Filippo, inaugura la corrente dei sostenitori della volontà quale sfera specifica d'appartenenza del libero arbitrio e lo seguono i francescani Giovanni de la Rochelle e i compilatori della *Summa Halensis*. Fanno eccezione il domenicano Alberto Magno e il francescano Alessandro di Hales secondo i quali il libero arbitrio è distinto ed autonomo rispetto alla ragione e alla volontà. Benché le posizioni dei teologi non siano così nette e chiare, né facilmente catalogabili, è comunque riscontrabile fra i Francescani dell'inizio del Duecento una certa tendenza ad assegnare alla volontà un ruolo predominante rispetto alla ragione e fra i Domenicani un'attenzione particolare per la facoltà razionale. L'occasione per esprimere questi orientamenti dottrinali viene loro fornita dalla definizione di libero arbitrio del Lombardo che pone apertamente il confronto fra ragione e volontà. Resta comunque ancora da verificare quanto tali orientamenti persistano e/o si assestino nel corpo complessivo delle opere dei teologi presi in esame.

Spiegando il significato del termine *facultas* presente nella definizione del Lombardo, i teologi sono concordi nel ritenere che il libero arbitrio non sia un *habitus*, bensì una facoltà, nel senso di una potenza o capacità di scegliere; taluni (Ugo di Saint Cher, Giovanni de La Rochelle e la *Summa Halensis*) seguendo la definizione di *potentia habitualis* data da Filippo, lo considerano una facoltà munita di una disposizione abituale.

69. Cfr. ivi, pp. 103–108, in particolare p. 106: « dicimus cum Prepositino quod ratio est liberum arbitrium ».

Un dato significativo emerso da questa indagine evidenzia inoltre che tutti i teologi, nell'ambito della trattazione del libero arbitrio, ritengono che la *ratio* e la *voluntas* costituiscano una sola facoltà razionale; fanno eccezione, anche in questo caso, Alberto Magno e Alessandro di Hales per i quali ciascuna delle due facoltà, così come il libero arbitrio, è una facoltà distinta. È interessante notare che nemmeno i teologi che collocano nella *voluntas* la sfera d'azione del libero arbitrio descrivono la volontà come una facoltà autonoma. Al contrario, sembra che, anziché sottolineare la preminenza della volontà sulla ragione, questi teologi si affrettino a descrivere la *ratio* e la *voluntas* come costituenti una sola facoltà, forse per appianare tutte le difficoltà provocate dalla loro teoria che riserva unilateralmente il libero arbitrio alla sola volontà — riflessione quest'ultima che pare valere anche per i teologi che fanno coincidere il libero arbitrio con la ragione.

L'unione di ragione e di volontà in una medesima facoltà è rintracciabile anche in altri ambienti parigini, quale quello della facoltà delle Arti. Il cosiddetto *Commento di Parigi* (1235–40), un commento all'*Ethica nova e vetus* che ingloba varie dottrine teologiche del tempo⁷⁰, prevede una struttura dell'anima razionale in cui la volontà e l'intelletto pratico coincidono. Il maestro parla di una *voluntas naturalis* coincidente con la parte superiore dell'intelletto pratico, e di una *voluntas deliberativa* che è atto della parte inferiore dell'intelletto pratico⁷¹.

70. Cfr. per l'inquadramento dottrinale e per l'edizione critica della parte del *Commento di Parigi* sull'*Ethica nova*, cfr. R.-A. GAUTHIER, *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235–1240)*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge », 50 (1975), pp. 71–140; l'edizione critica della parte del commento sull'*Ethica vetus* è in preparazione a cura di chi scrive; per il prologo, cfr. I. ZAVATTERO, *Le prologue de la Lectura in Ethicam ueterem du « Commentaire de Paris » (1235–1240). Introduction et texte critique*, « Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales », 77/1 (2010), pp. 1–33. Nel commento al terzo libro dell'EN, il maestro cita la definizione di libero arbitrio del Lombardo: « Et sic liberum arbitrium est sicut mixtum ex voluntate et ratione, quia cum dico arbitrium dico rationem ex parte cuius consistit iudicium, cum libertatem dico uoluntatem ». Il Commento di Parigi, che si interrompe poco dopo, solleva una questione interessante di cui non ci è giunta la soluzione: l'arbitrio è l'atto della facoltà cogitativa mentre la volontà è l'atto della facoltà motiva?

71. Mi permetto di rinviare al mio saggio I. ZAVATTERO, *Voluntas est duplex. La dottrina della volontà dell'anonimo Commento di Parigi sull'Ethica nova e vetus (1235–1240)*, « Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale », 40 (2015), pp. 65–96.

Sembrerebbe dunque che si possa concludere, come ha peraltro sottolineato Odon Lottin ricostruendo la ricezione dell'idea agostiniana dell'identità dell'anima e delle sue facoltà⁷², che la dottrina secondo cui *ratio* e *voluntas* risiedono in una stessa facoltà o coincidono è caratteristica di questo periodo.

72. Cfr. LOTTIN, *L'identité de l'âme et de ses facultés avant Thomas d'Aquin*, pp. 483–502. Approfondire lo studio della diffusione di questa dottrina permetterà di rivedere anche la storia di alcuni concetti, quale quello di *voluntas* che non ha sempre significato per i medievali una facoltà autonoma e distinta dall'intelletto.

Fra Aristotele e Agostino

Per un paradigma della libertà nel XIII secolo

GUIDO ALLINEY*

ABSTRACT: *Between Aristotle and Augustine. A Paradigm for Freedom in the 13th Century*

The aim of this work is to demonstrate how the modern concept of free will, linked to the possibility of neutral choices, is the result of a process of assimilation of Aristotle's thought within the Augustinian tradition.

The convergence of these two doctrinal traditions is particularly evident in i) the introduction of the terms *voluntas / voluntarium* in place of $\beta\omicron\upsilon\lambda\mu\sigma\iota\varsigma / \epsilon\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ — the terminology of the will introduces into the Aristotelian doctrine a distinction of the powers of the soul that is alien to the *Nicomachean Ethics*; and ii) the use of the terms *libertas / liberum arbitrium*, typically Augustinian, connected to the couple *voluntas / voluntarium*: in contrast to Augustine, the medieval scholars conclude that the will 'freely' wants the ultimate end with natural necessity, and that it wants with a real possibility of choosing between different alternatives only the means to achieve the ultimate end. The result of this confluence is a new paradigm of thought that, using Aristotle and Augustine, is neither Aristotelian nor Augustinian: this new paradigm is an original creation of scholastic thought that will be influential for modern philosophy.

L'attenzione rivolta dagli storici del pensiero ai dibattiti su temi psicologici e morali che hanno caratterizzato la seconda metà del XIII secolo ha restituito le posizioni di molti dei partecipanti e ha mostrato l'importanza di tali discussioni per la formazione dei modelli psicologici adottati non solamente dalla scolastica del XIV secolo ma, anche, dalla successiva filosofia moderna. Anche se alcune tessere

* Guido Alliney, Università degli Studi di Macerata.

sono ancora da scoprire e da ricollocare, il disegno complessivo di tale processo è oramai chiaro.

Questa meritoria opera di ricostruzione ha spesso assunto una prospettiva che si è dimostrata complessivamente proficua, ovvero quella della opposizione fra i cosiddetti “intellettualisti” e “volontaristi”, due schieramenti dottrinali che si dividono, per dirla in modo grossolano, in base alla diversa gerarchia delle potenze dell’anima, che si contendono il primato e si portano appresso una diversa antropologia. A parere di chi giudica superiore l’intelletto, la specificità dell’uomo risiede nella capacità di valutare con la ragion pratica le singole situazioni per stabilire il miglior comportamento; al contrario, per chi attribuisce il primato alla volontà la specificità dell’uomo consiste nella capacità di preferire una cosa all’altra in base alla pura volontà, senza costrizioni da parte del giudizio razionale.

In questo lavoro non si vuole negare il valore di questa angolatura, ma suggerirne un’altra, complementare, che può forse gettare nuova luce sulla sistematizzazione di alcuni concetti chiave per i successivi sviluppi della filosofia. La diversa prospettiva che si vuole qui mettere alla prova è quella della genesi dei concetti, che precede il loro impiego nelle dispute scolastiche. Questo significa seguire l’elaborazione effettuata dai teologi del XIII secolo del materiale dottrinale a loro disposizione, che si può schematicamente indicare nell’ampia tradizione agostiniana, trasmessa anche nella sistematizzazione anselmiana; e nei nuovi testi aristotelici, in particolare su tutti l’*Etica Nicomachea*. Uno studio di questo tipo prende spunto da una considerazione che, nonostante la sua prevedibilità, è in realtà molto importante: i concetti così frequentemente impiegati dai teologi del periodo non sono il mero portato della tradizione precedente, ma sono invece frutto di un lavoro teoretico che fa interagire le nozioni e la terminologia aristotelica con quelle agostiniane. Viene così prodotta una concettualizzazione che non solamente è in notevole misura nuova e originale, ma è anche ampiamente condivisa da pensatori tradizionalmente classificati come avversari.

Un esempio, che anticipa quanto verrà esposto più analiticamente nelle prossime pagine, può forse chiarire cosa si intenda: il termine “libero arbitrio” è di ascendenza agostiniana e indica, in modo a volte fluttuante, l’aspetto potestativo della libera volontà in ogni sua azione; nel lessico scolastico il termine viene connesso al concetto aristotelico di “scelta”, che nell’*Etica Nicomachea* è limitato ai beni intermedi, dato che il fine dell’uomo è desiderato per natura. Con

un doppio riferimento dottrinale, il libero arbitrio scolastico rimanda così sia all'aspetto potestativo della volontà, sia alla limitazione della sua applicabilità ai beni intermedi. Si tratta di una novità di rilievo, perché impiega i materiali della tradizione per fissare un concetto nuovo che si assesterà poi nella nozione moderna di libero arbitrio come capacità di scelta neutra, *ad utrumlibet*, che è in realtà estranea ad Agostino come ad Aristotele.

Ora, a chi segue la ricostruzione genetica qui proposta appare ben presto chiaro che questa nuova concezione del libero arbitrio è comune a molti teologi del XIII secolo, indipendentemente dalla loro posizione nello schieramento volontarista o intellettualista, tanto che una delle più franche espressioni del nuovo concetto di libero arbitrio la si legge proprio in Tommaso d'Aquino, che non è certo un volontarista: « *Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male* » (*Summa theologiae* I, q. 82, art. 2, co.).

Per sostanziare le conclusioni ora esposte, nelle pagine seguenti si prenderanno in considerazione come casi di studio alcuni punti fondamentali della psicologia dell'atto morale di Tommaso d'Aquino e di Enrico di Gand, due pensatori che normalmente, e giustamente, sono considerati molto lontani fra loro. L'obiettivo sarà quello di mostrare come i concetti che impiegano, parzialmente ricavati dalle tradizioni e parzialmente nuovi, sono in realtà ampiamente condivisi. Per utilizzare un termine efficace, potremmo dire che Tommaso ed Enrico si muovono in un paradigma comune, al cui interno collocano quelle specificità dei loro pensieri che ne fanno potenzialmente due avversari.

1. Tommaso d'Aquino

Per comprendere la posizione di Tommaso si prenderà qui come riferimento le sue *Quaestiones de veritate*: un'opera che, per ampiezza e completezza tematica, si può considerare uno dei migliori accessi al tema.

Nel *De veritate* l'Aquiniano inizia la propria trattazione del libero arbitrio riferendosi ai dibattiti a lui precedenti sul suo statuto, in primo luogo se esso sia da considerare una terza potenza dell'anima, dato che il suo oggetto è collegato sia al bene di ciò che è volto al fine, sia al desiderio che consegue alla sua conoscenza. Tommaso esclude questa possibilità dato che gli oggetti della volontà — il fine — e del libero arbitrio — ciò che è per il fine — hanno nell'appetibilità

la stessa ragione formale, e non possono perciò indicare potenze diverse¹. Tommaso respinge anche la concezione, piuttosto diffusa al suo tempo, per la quale il libero arbitrio richiederebbe il concorso di due potenze distinte, l'intelletto e la volontà, osservando che l'atto prodotto, ovvero la scelta, è un unico atto specifico². Il libero arbitrio non è del resto riducibile alla sola ragione, il cui giudizio è da considerare in due modi distinti: in universale verso il bene assoluto, e in particolare verso i beni parziali che sono oggetto di scelta: solo in questo secondo caso esso riguarda il libero arbitrio³. Il libero arbitrio è quindi « una potenza mediante la quale l'uomo può giudicare liberamente »⁴, ma senza per questo essere una terza potenza distinta, né ridursi all'azione congiunta di ragione e volontà oppure alla sola ragione. Infatti, la potenza con cui giudichiamo liberamente non è la potenza con cui giudichiamo in assoluto, che è la ragione, ma quella che rende libero il giudizio, e dunque è la volontà. Anche se lo scegliere è un atto distinto dal volere⁵, il libero arbitrio coincide con la volontà, considerata però in riferimento all'attività specifica dello scegliere⁶.

A prescindere dal particolare rapporto che secondo Tommaso il libero arbitrio intrattiene con la ragione, che tratteremo poi, in

1. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 5, co.; TOMMASO D'AQUINO, *Sulla verità*, trad. it. F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005, p. 1621: « Alcuni sostengono che [...] la volontà ha il proprio atto rivolto a [quel] bene che è il fine, al contrario il libero arbitrio [ha il proprio atto] rivolto a [quel] bene, che è per il fine. Dunque, come il bene, che è per il fine, scaturisce dalla natura del fine, invece l'appetito del bene dalla conoscenza, così dicono che [...] la volontà procede dalla ragione e da queste due potenze [ne deriva] una terza, che è il libero arbitrio. Ma tutto ciò non si regge bene in piedi. Infatti, l'oggetto e ciò che costituisce la ragione formale dell'oggetto appartengono alla stessa potenza [...]. L'intera natura dell'appetibilità di ciò che è per il fine, in quanto tale, è [anch'essa] fine, cosicché è impossibile che tendere verso il fine appartenga a una potenza e [tendere] verso ciò che è il fine [appartenga] a un'altra ».

2. Ivi, q. 24, art. 5, co., trad. it. p. 1617.

3. Ivi, q. 16, art. 1, ad 15, trad. it. p. 1209: « Il giudizio è duplice, cioè in universale — e questo appartiene alla sinderesi — e in un particolare da compiere — e questo è il giudizio della scelta che appartiene al libero arbitrio, perciò non segue che siano la stessa cosa ».

4. Ivi, q. 24, art. 7, co., trad. it. p. 1621.

5. Ivi, q. 24, art. 7, ad 2, trad. it. p. 1623.

6. Ivi, q. 24, art. 7, co., trad. it. p. 1623: « Il libero arbitrio è la stessa volontà; però la designa non in assoluto, ma in ordine ad un suo determinato atto, che è lo scegliere ».

questa divisione si delineano le fondamenta della concezione scolastica del libero arbitrio, che rimanda a uno specifico modo di agire umano, quello governato dalla scelta e rivolto ai beni parziali. Questa concezione del libero arbitrio che, si vedrà, è condivisa anche da Enrico di Gand e da altri teologi dell'epoca, è il frutto di un peculiare atteggiamento speculativo concordista, volto ad adeguare la psicologia aristotelica e quella agostiniana.

Il tentativo di collegare il lessico agostiniano del libero arbitrio con la concezione aristotelica della scelta dei beni intermedi opera una forzatura piuttosto evidente sul pensiero di Agostino, dato che l'Ipponate non ha sostenuto una dottrina per la quale il libero arbitrio è rivolto solo ai beni intermedi ordinabili al fine ultimo, ma ha piuttosto collegato libertà e libero arbitrio tramite la molteplicità dei significati della libertà, che si distingue dal libero arbitrio se considerata come perfezione del soggetto, ma gli si avvicina quando viene colta come capacità potestativa in sé non necessariamente perfetta. Ritourneremo in sede di conclusioni su questo punto.

Conviene ora notare come anche l'origine aristotelica della lettura di Agostino sia a sua volta fraintesa. Se la natura del libero arbitrio è determinata facendo ampio ricorso alla nozione di scelta ripresa dall'*Etica Nicomachea*, non si tratta però di una semplice sovrapposizione del concetto aristotelico alla terminologia agostiniana: per riuscire, l'utilizzo dell'Aquinate di fonti dottrinali così diverse, ma supposte convergenti, richiede un'operazione più complessa che cercheremo di ricostruire nelle sue linee generali.

Un buon punto di partenza può essere ricordare che nell'*Etica Nicomachea* lo Stagirita distingue la necessità dell'orientamento costitutivo della βούλησις umana verso il proprio τέλος (espressione particolare della generale e naturale tendenza all'autorealizzazione di ogni ente naturale) dall'autodeterminazione dell'ἐκούσιον, lo spontaneo agire degli esseri dotati di capacità di automovimento, che negli animali razionali assume il peculiare aspetto della προαίρεσις, o scelta, ovvero l'equilibrio fra giudizio pratico e desiderio razionale che fissa l'azione del soggetto umano verso gli oggetti pratici.

Una prima e decisiva pressione nella direzione di una agostinizzazione di Aristotele deriva già dalla traduzione latina, dove βούλησις e ἐκούσιον sono resi rispettivamente con *voluntas* e *voluntarium*, dando l'errata impressione di rimandare a un unico plesso concettuale. Il commento di Tommaso all'*Etica Nicomachea* esplicita questa tendenza dichiarando appunto che la volontà, intesa come distinta potenza

dell'anima, in quanto tale si volge al fine, ma in quanto agisce tramite una scelta si rivolge ai mezzi ordinati al fine: « la volontà indica l'atto di questa facoltà (la volontà) in quanto si rivolge al bene assoluto, mentre la scelta indica l'atto della medesima facoltà rivolto al bene che rientra all'ambito della nostra azione, con il quale ci rivolgiamo verso un determinato bene »⁷.

La concezione tardo antica e agostiniana della volontà come potenza relativamente autonoma, regolatrice dei desideri, viene così inserita in maniera apparentemente naturale e indolore nel testo dell'*Etica Nicomachea*, travisandone però di fatto il senso e, di conseguenza, la stessa psicologia aristotelica fondata sull'unità interiore dell'uomo. La distorsione del significato originario di scelta espresso nell'*Etica Nicomachea* consiste nell'evitare di definire la scelta come « intelletto che desidera o desiderio che ragiona »⁸, riferendola in tal modo al soggetto nella sua integrità (« tale principio è l'uomo », conclude Aristotele la celebre definizione), ma piuttosto attribuirla alla sola volontà, ricollocandone il concetto all'interno della dinamica fra le potenze dell'anima che, oramai ipostatizzate e gerarchicamente ordinate, sono ora in potenziale conflitto fra loro.

Così scorporata dall'originario contesto antropologico aristotelico, questa nuova definizione di scelta, divenuta un'azione di pertinenza esclusiva della volontà, può essere facilmente collegata al lessico agostiniano del libero arbitrio. Se ha richiesto un ripensamento della nozione aristotelica di scelta, giova ricordare che questo collegamento rende però anche necessaria una modifica della nozione agostiniana di libero arbitrio. Per Agostino il libero arbitrio non è limitato ai mezzi per conseguire il fine ma indica, non senza fluttuazioni, l'aspetto potestativo della libertà; ora la nozione si appiattisce sul significato della scelta aristotelica mai rivolta al fine al quale si tende per natura, che è per altro già stata a sua volta distorta per essere adattata alla psicologia postaristotelica delle potenze dell'anima.

Una interessante spia linguistica della ricezione imprecisa della psicologia aristotelica si può vedere nell'interpretazione di Tommaso del capitale testo di EN VI, 2, 1139b 4 precedentemente citato, dove

7. THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, III, 5; TOMMASO D'AQUINO, *Commento all'Etica Nicomachea di Aristotele*, 2 voll., trad. it. L. Perotto, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, I, p. 285.

8. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI 2 1139b 4, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1979, p. 267.

Aristotele indica nella scelta l'attività equilibrata di ragione e desiderio. Tommaso non legge nel passo l'affermazione dell'unità del soggetto nell'atto di scegliere, bensì un'esitazione del filosofo, che « lascia in dubbio se scegliere sia un atto della volontà o della ragione »⁹. Vale la pena anticipare che una pressoché identica incomprensione della concezione aristotelica di scelta si trova in Enrico di Gand, il quale si esprime in maniera del tutto simile a Tommaso nel commentare il medesimo passo dell'*Etica Nicomachea*, affermando che Aristotele avrebbe lasciato « quasi in dubbio se la scelta riguardi principalmente la facoltà cognitiva o l'appetitiva »¹⁰.

Senza entrare troppo in profondità nella psicologia tommasiana, mette conto ora notare le specificità che differenziano l'intellettualismo di Tommaso dal volontarismo di Enrico, che analizzeremo poi. Se ambedue i teologi ritengono che il libero arbitrio sia riconducibile alla volontà in quanto garanzia di libertà, per Tommaso tuttavia la libertà è a sua volta fondata sulla ragione, che è la caratteristica peculiare dell'umano: « tutta l'essenza della libertà dipende dal modo [di essere] della conoscenza [...] perciò la radice di tutta la libertà risiede nella sola ragione »¹¹.

Come molti altri teologi del tempo, Tommaso è convinto da un lato della necessità della libera inclinazione naturale della volontà verso il proprio fine, e dall'altro della capacità di scegliere tramite il libero giudizio ciò che va fatto in vista del fine: « per quanto riguarda il fine ultimo, non c'è neppure la scelta, ma la volontà. Dunque, rispetto ad esso, abbiamo la libera volontà, dato che la necessità dell'inclinazione naturale non è contro la libertà [...] ma, propriamente parlando, non [abbiamo] un libero giudizio, dato che esso non va soggetto a una scelta »¹² e che « la scelta è un certo giudizio riguardante le cose da fare »¹³.

9. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 6, co., trad. it. p. 1621.

10. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 16, R. Macken (ed.), Leuven University Press – Brill, Leuven–Leiden, 1979 (*Opera Omnia*, V), p. 105, ll. 42–44, trad. it. di G. ALLINEY, *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, p. 153.

11. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 2, co., trad. it. p. 1599. Si veda anche *Summa theologiae*, I–II, q. 17: « voluntas sicut subiectum, ratio sicut causa ».

12. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 1, ad 20, trad. it., p. 1597.

13. Ivi, q. 24, art. 1, ad 20, trad. it. p. 1597.

Del resto, per Tommaso l'autonomia della volontà è notevolmente ridotta: lo stesso peccato, pur essendo imputabile al volere che lo attua tramite la propria scelta, può conseguire unicamente da « un difetto nella facoltà conoscitiva »¹⁴ (oltre che dal mancato controllo delle passioni), né la volontà, che pur « non segue necessariamente la ragione »¹⁵, può scegliere in maniera diversa, proprio perché la scelta richiede il giudizio e non può ridursi « all'atto della volontà in assoluto », come Tommaso spiega di seguito. La volontà, di per sé, non può optare per azioni diverse da quella stabilita dalla ragione, ma solamente astenersi dall'agire¹⁶: il potere della volontà sull'esercizio dell'atto — come verrà detto nella rielaborazione dottrinale praticata in *Summa theologiae*, I-II, q. 10, art. 2, che stabilizzerà il lessico tommasiano — non include la specificazione dell'atto, che dipende solo dal giudizio pratico.

L'uomo, tuttavia, tramite il libero arbitrio ha la capacità di evitare ogni tentazione del peccato: se « disposto in modo retto verso il fine »¹⁷, egli può resistere alle passioni; neppure le inclinazioni abituali al male possono costringere la sua volontà perché in lui « rimane un po' di rettitudine » che « induce a riflettere e a compiere cose che sono contrarie a quell'abito »¹⁸ corrotto. Persino contro i ragionamenti errati il libero arbitrio può essere un rimedio inducendo alla ricerca e al confronto, ovvero « per mezzo di ragionamenti contrari »¹⁹. Dunque il giudizio pratico, anche se errato e volto al male, è sempre indirettamente riorientato dal libero arbitrio al bene tramite la residua rettitudine del soggetto, la cui volontà tende naturalmente al bene.

La volontà, allora, non segue necessariamente la ragione non solo perché può astenersi dall'agire, ma anche perché nella dinamica

14. Ivi, q. 24, art. 8, co., trad. it. p. 1633; art. 9, co., trad. it. p. 1639: « Perciò ci può essere peccato nel movimento della volontà, nel senso cioè che essa tende verso il male, solo se prima c'è stato un difetto nella facoltà conoscitiva, per mezzo della quale il male è stato proposto come bene »; si veda anche q. 24, art. 10, co., trad. it. p. 1647: « nessuno è indotto a peccare se non alla vista di un bene apparente ».

15. Ivi, q. 22, art. 15, co., trad. it. p. 1517.

16. Ivi, q. 22, art. 6, co., trad. it. p. 1469: « La libertà nei confronti di qualsiasi oggetto inerisce [sempre] nella volontà quale che sia lo stato della natura [umana]. In effetti, l'atto di qualsiasi volontà è [sempre] in suo potere nei confronti di qualsiasi oggetto ».

17. Ivi, q. 24, art. 10, co., trad. it. p. 1649.

18. *Ibidem*.

19. *Ibidem*.

psicologia di Tommaso l'agire non consegue esclusivamente dal giudizio pratico immediato, bensì anche dalla (ri)considerazione del risultato della scelta in base alla razionalità retta, che in ogni caso permane almeno parzialmente nel soggetto che sceglie tramite il libero arbitrio. Per altro, ragione e volontà non possono porsi in opposizione nell'atto di scegliere: infatti, « il giudizio riguardo a una particolare cosa da fare in un particolare momento non potrà mai essere contrario all'appetito »²⁰.

Nel cogliere l'agire morale nell'interazione di giudizi e volizioni di vari livelli Tommaso resta in qualche misura vicino ad Aristotele, conservando sotto il nuovo linguaggio agostiniano delle profonde istanze aristoteliche. La ricorsività del rapporto intelletto / volontà è espressa proprio tramite l'apparente ambiguità della definizione della libertà: il libero arbitrio è pertinenza della volontà che rende libero il giudizio, orientandolo al bene, ma la libertà è radicata nella ragione che, spinta dalla volontà, può giungere a conclusioni diverse riguardo all'agire in una determinata situazione. Per Tommaso, del resto, il libero arbitrio può statisticamente evitare ogni singolo peccato, anche se non può evitarli tutti senza la grazia divina²¹: il tentativo di armonizzare il naturalismo dell'etica aristotelica con la dottrina della grazia trova qui un'espressione piuttosto lontana dai toni cupi dell'ultimo Agostino.

Se la concezione della scelta è ciò che divide Tommaso da Enrico, altri importanti aspetti delle loro dottrine tendono a riavvicinarli, come si può vedere in particolare nel rapporto istituito fra libertà e necessità nell'azione volontaria.

Per Tommaso, la libertà concerne la piena attualizzazione della volontà, e per questo riguarda anche l'azione verso il fine ultimo: come si è visto, la libertà non è incompatibile con la necessità, neppure con quella naturale con la quale l'uomo tende alla beatitudine: « la libertà si oppone alla necessità della costrizione, non però alla necessità dell'inclinazione naturale »²². Se la libertà in quanto tale non è connessa alla possibilità di agire altrimenti, lo è invece strettamente il libero arbitrio, e questo sia in Dio sia nella creatura. Vi è ovviamente

20. Ivi, q. 24, art. 2, co., trad. it. p. 1599.

21. Ivi, q. 24, art. 12, co., trad. it. p. 1673: « Il libero arbitrio potrebbe evitare o commettere qualsiasi singolo peccato [...]. L'uomo, benché possa evitare i singoli peccati veniali, non può evitarli tutti ».

22. Ivi, q. 22, art. 5, ad 3, trad. it. p. 1463; vedi co., trad. it. p. 1459.

una differenza radicale: tramite il libero giudizio razionale Dio può stabilire « di volere questa o quella cosa »²³, ma il suo libero arbitrio « non è assolutamente incline al male; invece, il libero arbitrio dell'uomo e dell'angelo, considerato nelle sue caratteristiche naturali, è incline al male »²⁴.

Per spiegare queste diverse tendenze del libero arbitrio Tommaso introduce un elemento di notevole interesse per il nostro studio: egli spiega che il libero arbitrio divino e quello creaturale differiscono per la provenienza della natura umana e di quella angelica dal nulla che le rende defettibili e capaci di volgersi al male: « la natura umana e quella angelica sono create, poiché sono originate dal nulla, cosicché, per quanto dipende da esse, è possibile che vengano meno »²⁵.

Questa spiegazione della capacità umana di peccare, che si ritroverà identica in Enrico, fa palesemente riferimento ad Agostino, che nel *De civitate Dei*²⁶ spiega la debolezza morale dell'uomo decaduto in base alla debolezza ontologica della natura umana creata da Dio e non ancora inficiata dal peccato. Dunque anche Tommaso, pur mantenendosi più aderente di altri teologi scolastici alla concezione unitaria della persona tipica della psicologia aristotelica, introduce elementi agostiniani nella propria psicologia. In alcuni casi li mantiene distinti, come appunto per il fondamento della contingenza operativa nella provenienza *ex nihilo* della creatura, che non richiede di essere messo in connessione con l'impianto dell'*Etica Nicomachea* perché logicamente ad esso precedente — dato che spiega ciò che l'*Etica Nicomachea* considera un dato di fatto: ovvero la capacità umana di sbagliare —; in altri, invece, contamina due linee di pensiero sostanzialmente estranee.

Vale la pena ricordare che la psicologia aristotelica è basata sulla tensione naturale verso il *τέλος* dell'autorealizzazione e sull'unità del soggetto, il quale sceglie autodeterminandosi in base allo stato del suo desiderio e del suo pensiero. In tale prospettiva, l'implicito determinismo psicologico non esclude la responsabilità e l'autonomia dell'agire umano, ed è per questo che la psicologia aristotelica non è riducibile a quella agostiniana, fondamentalmente eteronoma. In Agostino, infatti, la rettitudine non è il traguardo agognato del virtuoso ma l'iniziale

23. Ivi, q. 24, art. 3, co., trad. it. p. 1605.

24. *Ibidem*.

25. *Ibidem*.

26. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 48), XII, 6, p. 361.

dono gratuito di Dio che deve essere conservato tramite la scelta retta della volontà. È proprio la concezione della scelta a essere il discrimine fra le due psicologie: per Aristotele la scelta rimanda all'attività integrata del soggetto, mentre per Agostino essa può essere imputata alla sola volontà, concepita come causa prima, non riducibile a cause precedenti, che agisce autonomamente rispetto non solo alle passioni e agli abiti, ma anche alla valutazione razionale.

Tommaso, in realtà, non accetta fino in fondo questa concezione radicale dell'autonomia della volontà, cercando come si è visto di mantenere un equilibrio fra giudizio pratico e azione volontaria. L'utilizzo prudente del lessico agostiniano della libertà e del libero arbitrio conferma il tentativo di Tommaso di leggere Agostino con una forte attenzione per Aristotele: la concezione del libero arbitrio come inerente alla volontà ma radicato nella ragione certifica questo sforzo di mantenere in qualche misura l'unità del soggetto; ma già il fatto che per l'Aquinate la scelta sia un atto della sola volontà mostra come egli, pur evitandone gli esiti più scomodi, accetti di fatto una suddivisione dell'interiorità umana estranea ad Aristotele.

Vi sono poi altri elementi dottrinali che non rimandano né ad Aristotele né ad Agostino, e in primo luogo la concezione del libero arbitrio come potenza *ad utrumlibet*, capace di volere il bene o il male, che raramente è sostenuta apertamente²⁷ perché in contrasto con Agostino e Anselmo (i quali in senso proprio valutano il libero arbitrio la capacità di conservare la rettitudine e nello stato attuale la residua capacità di peccare), ma che al tempo stesso è il fondamento della concezione di scelta neutra, orientata dal giudizio di una ragione che può errare ma anche concludere rettamente la propria valutazione. Questa sfumatura di significato deriva dal forte ridimensionamento dell'aspetto teologico nella lettura di Agostino: l'impossibilità dell'uomo decaduto e servo del peccato di non peccare nuovamente diviene in Tommaso l'impossibilità statistica di evitare tutti i peccati possibili.

27. Per un'affermazione decisa in questo senso si veda la già citata espressione di *Summa theologiae* I, q. 82, art. 2, co.: « Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum vel male ». Nel *De veritate* Tommaso è più prudente, limitandosi a sostenere ad esempio che « poter scegliere il male non rientra nella natura del libero arbitrio, ma consegue al libero arbitrio secondo che si trova in una natura creata, che può venir meno » (THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 24, art. 4, ad 2, trad. it. p. 1607), senza per questo escludere dal libero arbitrio la possibilità di scegliere il bene.

In sintesi, l'analisi del *De veritate* ha portato a riconoscere diverse flessioni concettuali, dovute al contatto fra le tradizioni aristoteliche e agostiniane, capaci di formare un nuovo modo di affrontare la psicologia dell'atto morale che diverrà in qualche misura paradigmatico:

- a) L'introduzione dei termini *voluntas / voluntarium* in luogo di βούλησις / ἐκούσιον. Il lessico della volontà immette nella dottrina aristotelica una distinzione delle potenze dell'anima che le è estranea. In questa operazione si può vedere l'origine delle successive modificazioni e dei successivi adattamenti per rendere compatibili concezioni della psicologia umana profondamente differenti.
- b) L'introduzione dei termini *libertas / liberum arbitrium*, tipicamente agostiniani, che tendono a collegarsi alla coppia *voluntas / voluntarium*: la volontà vuole liberamente con necessità naturale il fine ultimo, e vuole con libero arbitrio, ovvero con possibilità di esiti diversi, i beni intermedi e i mezzi per conseguire tale fine. Qui la dottrina di Tommaso si complica per i rapporti fra intelletto e volontà che stanno alla base della sua particolare concezione del libero arbitrio, che è attribuito alla volontà ma ha le proprie radici (ovvero le proprie determinazioni) nella ragione.
- c) Questi mutamenti lessicali e concettuali portano con sé il cambiamento del concetto di scelta, il quale non riguarda più l'autodeterminazione del soggetto razionale nella sua totalità ma un atto specifico della volontà. In base al suo tendenziale intellettualismo, Tommaso non attribuisce però alla volontà una capacità di scelta fra opzioni presentate simultaneamente dalla ragione, ma circoscrive la scelta alla capacità della volontà di rendere operativi i dettati della ragione, limitando l'autonomia della volontà alla possibilità di non agire affatto.
- d) La capacità del libero arbitrio di volgersi a esiti diversi che possono essere anche malvagi è attribuita da Tommaso alla provenienza dal nulla della creatura; questo elemento agostiniano serve a estendere l'applicazione dei concetti, in particolare quello di libero arbitrio, anche a Dio, secondo le indicazioni presenti già in Agostino e rese più esplicite da Anselmo nel *De libertate arbitrii*.

- e) Il libero arbitrio (che si riferisce alla capacità della ragion pratica di giungere a risultati differenti in merito ai beni parziali, e non al fine ultimo) già in Tommaso inizia a spostare il proprio significato verso la possibilità di scelta fra beni diversi. Anche se questo punto richiederà uno studio di maggior dettaglio, possiamo dire che una tale concezione del libero arbitrio non è agostiniana, ma indica piuttosto un'esigenza interna della contaminazione scolastica fra Aristotele e Agostino. Infatti, il pensiero di Agostino è comprensibile solamente all'interno della sua antropologia degli stati e alla sua teologia della grazia; estrarne parti strettamente filosofiche non è perciò possibile se non al costo di forzature. Agostino, si è detto, ritiene il libero arbitrio collegato alla capacità operativa del volere umano anche (o soprattutto) nei confronti del fine ultimo; questa capacità operativa non è però mai neutra, *ad utrumlibet*; è invece sempre collegata alla libertà, e perciò orientata in modo non necessitante verso un oggetto preciso: in Adamo, al bene per la *bona voluntas* edenica; nell'uomo decaduto, al male per la *mala voluntas* dello stato presente.

2. Enrico di Gand

L'analisi del testo di Tommaso consente di delineare le linee fondamentali di un nuovo paradigma che, assumendo materiali dottrinali aristotelici e agostiniani, li plasma in maniera inedita, formando così lo schema di riferimento in ampia misura condiviso da altri teologi interessati a mostrare la convergenza dottrinale dell'aristotelismo e dell'agostinismo. È questo appunto il caso di Enrico di Gand che, se è certamente un fiero avversario di Tommaso sulla concezione della psicologia dell'atto morale, fa tuttavia implicito riferimento allo stesso paradigma sincretico che si è cercato di tratteggiare nelle pagine precedenti.

Per sostanziare questa affermazione conviene analizzare i testi di Enrico dal punto di vista dei cinque punti qualificanti ora individuati: si vedrà così come le differenti posizioni dottrinali dei due teologi emergano da comuni ermeneutiche delle tradizioni precedenti.

Il primo punto è abbastanza prevedibilmente condiviso perché rimanda alla traduzione dell'*Etica Nicomachea* diffusa all'epoca la quale, si è detto, riporta sotto il plesso concettuale *voluntas / voluntarium*

il più articolato senso dei termini greci βούλησις / ἐκούσιον, senza cogliere le possibili tensioni di tale interpretazione, ad esempio per il fatto che *voluntarium* / ἐκούσιον per Aristotele include anche l'agire degli animali e non ha un'applicazione limitata agli agenti razionali: uno dei pochi a riflettere su questo punto sarà, nel secolo successivo, Pietro Aureolo che conseguentemente allargherà l'area semantica della libertà a tutti gli esseri capaci di agire con spontaneità e piacere, anche se privi di ragione.

Più interessante risulta l'analisi del secondo punto, che riguarda proprio il *focus* di questo articolo: la sovrapposizione del lessico agostiniano (libertà / libero arbitrio) alla distinzione aristotelica fra volontà e scelta. Per comprendere la posizione di Enrico può essere opportuno prendere avvio dalla sua critica alla concezione del libero arbitrio radicata nella possibilità della ragione di valutare diversamente la stessa situazione: una concezione per molti versi non lontana da quella di Tommaso. Se il libero arbitrio fosse connesso alla capacità della ragione di giungere a conclusioni diverse e della volontà di non rifiutare ciò che è stato giudicato, spiega Enrico, esso indicherebbe il mero « libero argomentare della ragione »²⁸, a detrimento dell'autonomia della volontà. In accordo con Enrico, il libero arbitrio comporta invece la possibilità del volere di opporsi positivamente al giudizio della ragione, come è provato dall'agire di Adamo, il quale peccò solamente per l'autonomia della volontà nel libero arbitrio: chi sostiene un'opinione diversa non può infatti spiegare il primo peccato di Adamo, che nello stato di innocenza possedeva una conoscenza certa, non inficiata dal peccato, di ciò che fosse giusto fare²⁹.

28. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 16, p. 98, ll. 90–2, trad. it., p. 143: « Alcuni [...] credono che <l'uomo> agisca con libera volontà perché in base alla determinazione della ragione può indirizzarsi a queste diverse conclusioni, anche se la volontà da parte sua non può rifiutare ciò che è stato giudicato dall'intelletto e dalla ragione. In questo modo indagheremmo la natura del libero arbitrio in base alla scelta che comporta il libero argomentare della ragione. Questa scelta richiederebbe da parte dell'intelletto e della ragione la decisione con cui viene stabilita quale sia da preferire fra due opzioni diverse e da parte della volontà l'accettazione di ciò che è stato stabilito tramite la decisione. Così la volontà non potrebbe esimersi dal desiderare ciò che la ragione ha già preferito, e in questo modo l'atto della volontà sarebbe una tendenza che, come l'appetito naturale, si adeguerebbe con necessità alla forma dell'intelletto determinato tramite il giudizio ».

29. Ivi, q. 17, p. 128, ll. 92–99, trad. it. p. 191: « La natura del libero arbitrio dell'uomo è la stessa nello stato di innocenza ed ora. [...] nello stato di innocenza prima del peccato l'uomo grazie al giudizio della ragione avrà avuto una conoscenza

Questa diversa considerazione porta Enrico a distinguere differenti accezioni della volontà, la quale in quanto natura agisce con necessità nei confronti del fine ultimo — e in questo caso non richiede una preventiva valutazione della ragione —, ma nei confronti dei beni intermedi, in quanto deliberativa, spinge la ragione a valutare l'oggetto e le circostanze in cui si presenta. Fin qui, la divisione non è del tutto diversa da quella tommasiana se non per il fatto, in realtà decisivo, che Enrico introduce una terza considerazione della volontà: in quanto dotata di libero arbitrio, essa « sceglie liberamente sia contro la determinazione della ragione sia contro entrambe le tendenze <degli abiti innati e acquisiti> »³⁰.

Se si mette per il momento da parte il pur diverso ruolo della volontà nell'azione del libero arbitrio, che per Enrico, a differenza che per Tommaso, è certamente risolutivo nella determinazione dell'azione, e ci si concentra sul paradigma generale delle due posizioni, la diversità risulta in gran parte attutita. Appare infatti piuttosto chiaro come il modello concettuale dei due teologi sia in realtà simile: sia Tommaso sia Enrico attribuiscono alla volontà un'azione naturale e necessaria verso il fine ultimo, e stabiliscono che tale azione, proprio perché perfeziona la natura della volontà, è di per se stessa libera: anche Enrico, come Tommaso, ammette che libertà e necessità sono compatibili tanto in Dio quanto nell'uomo, che nella beatitudine amerà immutabilmente Dio e sarà più libero di quanto sia ora³¹. La

precisa e sicura delle cose da fare [...]. Secondo l'opinione citata l'uomo nello stato di innocenza non avrebbe potuto peccare ».

30. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IV, q. 22, G.A. Wilson, G.S. Etzkorn (edd.), Leuven University Press, Leuven 2011 (*Opera Omnia*, VIII), p. 356, ll. 146–147, 154–157; p. 357, ll. 182–183; pp. 357–358, ll. 185–187, trad. it. in ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, pp. 249–251: « [...] La volontà può essere considerata in tre modi diversi: in quanto natura, in quanto deliberativa, in quanto dotata di libero arbitrio. In quanto natura, la volontà tende naturalmente al bene assoluto [...]. In quanto è deliberativa, quando le viene presentato nella potenza cognitiva un bene sotto l'aspetto di vero, la volontà trattiene il suo moto naturale prorogando la persecuzione di quel bene, e spinge la potenza cognitiva ad indagare sulle circostanze per valutare se sia da perseguire o no [...]. La volontà in quanto è dotata di libero arbitrio, invece, anche dopo una completa deliberazione [...] procrastina liberamente la propria stessa deliberazione con cui vuole qualcosa. Se poi lo vuole, sceglie liberamente sia contro la determinazione della ragione sia contro entrambe le tendenze “degli abiti innati e acquisiti” ».

31. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa. Quaestiones ordinariae*, art. XLVII, q. 5, M. Führer (ed.), Leuven University Press, Leuven 2007 (*Opera Omnia*, XXX), p. 28, ll. 123–126, trad. it. in ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 327: « Anche la volontà dei beati in

libertà, per Enrico, non consiste nella scelta ma « nel muoversi con piacere e quasi tramite una scelta »³², dove l'attenuativo 'quasi' sta a indicare l'assenza di alcuna necessità preveniente in un atto stabilito grazie alla spontaneità tramite la quale la volontà si autoimpone la necessità dell'immutabilità. In implicito accordo con Tommaso, il libero arbitrio, invece, è indirizzato « solamente a ciò che è volto al fine e non al fine »³³, dato che « tutto ciò che "la volontà" vuole tramite il libero arbitrio lo vuole con una scelta »³⁴.

Dunque, anche Enrico sovrappone alla divisione aristotelica fra la βούλησις, tendenza naturale verso il proprio τέλος, e l'autodeterminazione dell'ἐχούσιον, lo spontaneo agire degli essere dotati di capacità di automovimento, che negli essere razionali assume il particolare aspetto della scelta (προαίρεσις), la terminologia agostiniana libertà / libero arbitrio, intendendo anch'egli al pari di Tommaso — per altro, come detto, in maniera non necessariamente fedele alle intenzioni di Agostino — il libero arbitrio come il modo di agire della volontà verso i beni intermedi, ovvero verso i beni a cui non si è portati per natura e che possono perciò essere scelti, cioè voluti rettamente o rifiutati peccando.

Proprio la differente concezione della scelta divide Enrico da Tommaso. Abbiamo brevemente riportato le critiche di Enrico alla posizione per la quale il libero arbitrio è, sì, connesso alla scelta, ma quest'ultima, pur essendo un atto della volontà, è in definitiva fondata sulla diversità dei giudizi della ragione. Nella scelta, Enrico attribuisce alla volontà un'indipendenza del tutto diversa, come è chiaro quando afferma che « noi siamo dotati di libero arbitrio perché fra due propositi ne possiamo accettare uno e rifiutare invece l'altro, e questo

patria nel volere Dio sarà libera in questo modo (*ovvero come la volontà di Dio che ama se stesso*), e più libera di quanto sia ora, anche se la necessità dell'immutabilità la accompagnerà e la manterrà immutabile nel suo atto ».

32. Ivi, p. 30, ll. 164–165, trad. it. p. 329.

33. Ivi, p. 28, ll. 127–128, trad. it. p. 327.

34. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 5, J. Decorte (ed.), Leuven University Press, Leuven 1987 (*Opera Omnia*, XVI), p. 31, ll. 13–17, 18–19, trad. it. in ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 337: « La volontà, benché tutto ciò che è capace di volere lo voglia liberamente, è tuttavia capace di volere in modo diverso il fine e ciò che è volto al fine. Infatti, benché sia capace di volerlo liberamente, non è però capace di poter volere il fine tramite il libero arbitrio che, per quel che concerne gli effetti, può rivolgersi ad opposti [...] perché tutto ciò che vuole tramite il libero arbitrio lo vuole con una scelta ».

è ciò che chiamiamo scegliere »³⁵. La scelta assume di conseguenza un ulteriore e distinto significato: se per Aristotele consiste nell'esito pratico dell'equilibrio fra desiderio e ragione nel soggetto morale, e se per Tommaso, coerentemente alla separazione fra gli aspetti valutativo e desiderativo dettata dalla psicologia agostiniana, indica invece l'atto della volontà che, dopo aver indirizzato la ragione verso un oggetto, ne certifica il giudizio, per Enrico la scelta rappresenta la capacità della volontà di accettare la deliberazione della ragione pratica, ma anche di rifiutarla senza altra causa se non « in base a se stessa a cagione della sua naturale libertà »³⁶.

È qui che intercorre la distanza maggiore fra Tommaso ed Enrico: la diversa gerarchia delle potenze dell'anima evidenzia opzioni antropologiche divergenti. Per Tommaso la peculiarità dell'umano è la capacità di ragionare perché è in essa che si trova il fondamento della libertà, e solamente nei suoi errori colpevoli si annida il peccato. Per Enrico, al contrario, la ragione opera con una necessità intrinseca che la porta sillogisticamente a risultati dotati di diversi gradi di certezza, ma tutti raggiunti con la necessità di un meccanismo di calcolo logico, e proprio per questo la ragione non è libera e non partecipa se non ministerialmente alla scelta³⁷. La peculiarità dell'umano è la volontà, dotata della capacità di agire del tutto spontaneamente e senza cause ulteriori che la determinino, come Enrico afferma con esplicito riferimento al *De libero arbitrio*, uno dei testi dove Agostino più insiste su questo aspetto della volontà come causa incausata³⁸.

Questo ci porta al quarto punto della nostra analisi del paradigma della psicologia scolastica: il motivo del peccare. Enrico concorda con Agostino, e indirettamente quindi con Tommaso, sul fondamento della capacità di peccare « che le deriva dall'aver origine dal nulla »³⁹. Si è

35. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 16, p. 104, ll. 29–31, trad. it. p. 153.

36. Ivi, q. 16, p. 109, ll. 36–37, trad. it. p. 161.

37. Ivi, q. 16, pp. 107–108, ll. 96–00; p. 108, ll. 5–6, trad. it. pp. 157–159: « la ragione cognitiva in quanto tale non è libera, dato che [...] non può non assentire alla connessione dei primi principi per sé noti, né alla connessione delle conclusioni. [...] La ragione giudica sempre con necessità sillogistica la connessione degli argomenti, e quindi la volontà non riceve dalla ragione alcun principio di libertà ».

38. Ivi, q. 16, p. 111, ll. 71–73, trad. it. p. 163: « [...] non <si> deve in alcun modo dubitare che il male volontario non abbia una causa ulteriore oltre ad un volontario difetto della volontà, e chi ne cerca un'altra cerca il nodo in un giunco ».

39. Ivi, q. 16, p. 109, ll. 40–43, trad. it. p. 161: « Esclusivamente secondo se stessa la volontà tende però anche al male a cagione della naturale defettibilità che le deriva

detto come la dottrina agostiniana sia impiegata già da Tommaso per il completamento della psicologia aristotelica nella direzione dell'applicazione a Dio dei concetti di libero arbitrio e di scelta: il fattore che differenzia le scelte giuste e immutabili di Dio da quelle spesso errate e sempre mutabili dell'uomo consiste proprio nella diversa consistenza ontologica dei soggetti, ovvero nei rispettivi livelli di perfezione. Con una trattazione più ampia di Tommaso, Enrico sviluppa il tema tracciando una gerarchia ascensionale degli enti in base alla perfezione della loro natura: « fra coloro che liberamente e con una scelta [...] agiscono padroni dei propri atti e li dirigono verso il fine vi è una differenza di appetiti che segue la differenza delle nature »⁴⁰; Dio, pur « desiderando o volendo liberamente e con una scelta »⁴¹, per la perfezione della propria natura è del tutto immutabile; nell'uomo, invece, « a causa del grado inferiore della natura, la libertà della volontà è quindi più debole e più inferma [...] ma per questo motivo è anche più mutevole, così che l'uomo non appena ha conseguito l'uso del libero arbitrio con il suo primo atto può preferire un moto diretto al fine ultimo o uno che se ne allontana » e « può cambiarlo fino a quando non sarà confermato nel bene e nel male »⁴².

Riguardo all'ultimo punto, ovvero al libero arbitrio come possibilità di scegliere il bene o il male, abbiamo già delle indicazioni nel passo appena citato, dove si afferma la possibilità umana di mutare la propria scelta dal male al bene. Anche altrove Enrico sembra vicino a concedere al volere una piena indeterminazione: « ciò che si vuole con una scelta si può liberamente volere o non volere »⁴³. Rivediamo qui quell'interpretazione del libero arbitrio già presente in Tommaso che, si è detto, è tanto poco aristotelica quanto poco agostiniana, ma anticipa la definizione corrente nella filosofia successiva del libero arbitrio come potenza *ad utrumlibet*.

Anche il limite della possibilità umana di compiere il male è condiviso dai due teologi: in accordo con Tommaso, Enrico ritiene che

dall'averne origine dal nulla, e per questa defettibilità può ricadere sia nel nulla della natura che è la corruzione fisica sia nel nulla della colpa che è il male e il peccato ».

40. HENRICUS DE GANDAVO, *Summa. Quaestiones ordinariae*, art. XLV, q. 3, *Summa*, art. XLI-XLVI, L. Hödl (ed.), Leuven University Press, Leuven 1998 (*Opera Omnia*, XXIX), p. 116, ll. 59-61, trad. it. in ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 293.

41. Ivi, p. 118, ll. 25-26, trad. it. p. 297.

42. Ivi, p. 116, ll. 77-81, 84, trad. it. p. 293.

43. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 5, p. 31, ll. 19-20, trad. it. p. 337.

la volontà « come per sé può volere qualcosa solo considerandone la bontà [...] così per sé può rifiutare qualcosa solo considerandone la malvagità »⁴⁴. Questa limitazione consegue all'idea di una tendenza naturale della volontà al bene che può essere attutita dal peccato ma non scomparire perché ciò muterebbe la stessa struttura essenziale del volere. La conseguenza è del tutto coerente in Tommaso, che identifica come condizione indispensabile per il peccato un errore della ragione, la quale valuta bene ciò che non lo è realmente; ma è inserita altrettanto convenientemente nel pensiero di Enrico, per il quale l'autonomia della volontà consiste proprio nel poter andare contro il giudizio della ragione e scegliere un bene minore.

3. Goffredo di Fontaines

In conclusione possiamo dire che Enrico, pur con tutte le differenze e l'esplicita ostilità per la psicologia di Tommaso d'Aquino, ne condivide i principi qualificanti, ricavati da un comune concordismo che mette in interazione la terminologia aristotelica con quella agostiniana per ricavare una concettualizzazione parzialmente nuova della psicologia dell'atto volontario. L'apparente accordo fra Aristotele e Agostino fortifica l'interpretazione della volontà come potenza autonoma dotata di libero arbitrio e delinea un terreno comune alle distinte trattazioni dell'agire morale.

A sostegno della nostra ipotesi che la vicinanza paradigmatica fra Tommaso ed Enrico non sia né casuale né poco significativa, si può mostrare come all'epoca fossero praticate anche strade diverse, maggiormente svincolate dalle tradizioni aristotelica e agostiniana. È il caso di Goffredo di Fontaines, intellettualista più radicale di Tommaso e diretto avversario di Enrico. Goffredo condivide alcune posizioni comuni all'epoca, come la necessità dell'azione naturale della volontà verso il fine ultimo⁴⁵, e altre più specificamente vicine a Tommaso, come l'adeguamento della volontà nel suo agire al

44. Ivi, p. 32, ll. 33, 34–36, trad. it. p. 339.

45. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 8, M. De Wulf, J. Hoffmans (edd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914 (*Les philosophes belges*, 3), p. 176: « voluntas naturaliter dicitur appetere finem ultimum ».

giudizio della ragione che essa stessa ha indirizzato all'oggetto⁴⁶. In questo caso però Goffredo è più radicale, perché esclude sia la posizione di Enrico per la quale la volontà può determinarsi a una o a un'altra azione, sia quella di Tommaso per la quale la volontà può decidere se agire o meno⁴⁷. Goffredo attribuisce così alla volontà una necessità in ogni circostanza: o la necessità assoluta con cui essa vuole il fine, o la necessità condizionata dal giudizio della ragione, che va in ogni caso seguito⁴⁸; e dall'altro attribuisce all'oggetto il ruolo di causa efficiente dell'azione volontaria, restando fedele al principio aristotelico "omne quod movetur ab alio moveatur", parzialmente aggirato sia da Tommaso, in base alla teoria per la quale il primo atto che rende capace la volontà di agire poi autonomamente, il *velle finem*, è causato direttamente da Dio, sia da Enrico in base al rapporto intenzionale fra la volontà come natura e la volontà come deliberativa⁴⁹.

46. Id., *Quodlibet* VIII, q. 14, J. Hoffmans (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1931 (Les philosophes belges, 4.3), p. 172: « Voluntas ab initio voluit intellectum movere ad considerandum circa talem obiectum, quod consideratione facta, ipsa voluntas fierit in actu secundum obiectum iudicatum; et in hoc voluit implicite talem actum ».

47. Ivi, p. 151: « Quod autem ulterius dicunt quod, quia agens per intellectum et voluntatem, per cognitionem intellectus est indeterminatum ad agendum et non agendum, et ad agendum hoc vel oppositum, sed per voluntatem determinat se in his, et hoc est eius libertas, [...] non valet. Quia quaero quomodo voluntas possit se determinare. [...] Aut hoc contingit ex aliqua cognitione superveniente, aut nulla. <Primo modo> diceretur determinari ab obiecto, sicut et actuari, et non a se. <Secundo modo> in hoc ponitur impossibile, scilicet quod aliquid unum et idem possit se ipsum determinare (scilicet se ipsum reducere de potentia ad actum) ».

48. Ivi, p. 165: « Voluntas enim solum excludit necessitatem coactionis, non immutabilitatis. Sed duplex est necessitas immutabilitatis; una est respectu finis ultimi [...] et potest dici necessitas absoluta. Alia est respectu quorumcumque aliorum, et hoc est necessitas ex suppositione sive condicionata, quia voluntas talia [...] "non vult nisi" ex suppositione finis alicuius ex quo talia deducuntur per deliberationem rationis secundum processum syllogismi practici. Unde in omni actu voluntatis semper aliqua necessitas invenitur, vel absoluta vel ex suppositione ».

49. Ivi, p. 150: « Quod dicunt quod voluntas habet libertatem a forma apprehensa per intellectum ex proximo, nihil est; forma enim apprehensa se habet ad voluntatem sicut obiectum ad potentiam quae nata est moveri et reduci in actum per illud [...] unde, quia "intellectus" illud quod apprehendit modo libero et quasi indeterminato et abstracto apprehendit, potentia etiam quae debet moveri ab obiecto sic apprehenso debet etiam habere naturam liberam, scilicet indeterminatam et non arctatam. Et pro tanto potest dici quod voluntas habet libertatem aliquo modo ex forma apprehensa ».

Senza entrare nello specifico della posizione di Goffredo e del suo lungo dibattito con Enrico, basti dunque sottolineare come per Goffredo la volontà agisca sempre con necessità⁵⁰: a differenza di quanto pensano Tommaso ed Enrico, in nessun caso essa è dotata di alcuna indeterminatezza che possa risolvere con una propria decisione. Per quel che riguarda il tema qui trattato è interessante notare come questa differenza di fondo sia radicata in una concezione della libertà che non rimanda al binomio agostiniano libertà / libero arbitrio perché esclude l'aspetto potestativo del volere, un elemento invece cruciale nel pensiero agostiniano. A parere di Goffredo, che riprende così una tradizione di ascendenza neoplatonica, la libertà non implica la possibilità di agire altrimenti perché non è collegata al potere sui propri atti ma all'immaterialità dell'agente, ovvero alla sua assenza di compromissione con la materia: « è chiaro in che senso la volontà è libera, cioè perché è astratta e immateriale come lo è la natura cui appartiene, ovvero l'anima razionale »⁵¹.

Coerentemente con questa posizione, Goffredo impiega più raramente e in modo diverso la locuzione "libero arbitrio", che in effetti sarebbe fuori posto in un pensiero fondamentalmente estraneo a quello di Agostino. Come la libertà, anche il libero arbitrio indica per Goffredo l'immaterialità dell'intelletto e della volontà, che sono disposti per natura a rivolgersi a un oggetto universale e capaci di autoriflessione sui propri atti⁵².

Il paradigma che fa da orizzonte concettuale comune a Tommaso e ad Enrico qui manca, e se ne possono scorgere solamente alcuni elementi, quali il fraintendimento di Aristotele in base alla traduzione improntata al lessico agostiniano delle potenze dell'anima, che però non si sviluppa in maniera completa nella direzione della nozione di

50. Ivi, p. 163: « Velle aliquid immutabiliter et sic de necessitate non repugnat libertati, cum solum requiratur ad libertatem ex parte voluntatis quod volitum sit illud in quo salvatur ratio finis, in quantum illud est ordinatum ad finem et appetitur propter ordinem ipsius ad finem ».

51. Ivi, p. 147: « Et ex hoc patet quomodo voluntas sit libera, quia scilicet abstracta et immaterialis sicut et natura cuius est, scilicet anima rationalis » (traduzione mia).

52. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XV, q. 2, O. Lottin (ed.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1937 (Les philosophes belges, 14), pp. 29–30: « [...] a quo homo habet libertatem arbitrii est immaterialitas suarum potentiarum, scilicet voluntatis et intellectus, ratione cuius natae sunt habere obiectum universale et ratione utriusque natae sunt reflecti super suos actus, et voluntas velit se velle et intellectus intelligat se intelligere ».

libero arbitrio come capacità di scelta *ad utrumlibet*. Il ricorso a una diversa tradizione culturale tardo antica — quella plotiniana — rende atipica la posizione di Goffredo e, per contrasto, più prossime quelle di Tommaso e di Enrico.

Conclusioni

L'obiettivo di questo lavoro è stato quello di mostrare come la concezione del libero arbitrio, collegata alla possibilità di scelte neutre, emerga da un processo relativamente complesso, che non si limita a ripercorrere il solco della riflessione di Agostino ma la pone in continua interazione con il pensiero di Aristotele così come era inteso all'epoca, e cioè già in un'ottica agostiniana che ne modifica diversi concetti.

Da queste parole si potrebbe concludere che l'imperante agostiniano abbia distorto la lettura dell'*Etica Nicomachea* riducendola alle coordinate concettuali dell'Ipponate, ma questo sarebbe solo parzialmente vero: pur non comprendendo le reali intenzioni di Aristotele, i teologi scolastici tesi a un più o meno esplicito concordismo assunsero diversi elementi dottrinali di rilievo dell'*Etica Nicomachea*, inserendoli in una struttura più generale fortemente agostiniana.

Il caso del libero arbitrio può essere considerato esemplare: nella concezione di Agostino, e anche in quella di Anselmo che esercita un'influenza altrettanto forte per la formazione di un lessico della libertà nel XIII secolo, il libero arbitrio è visto come una capacità operativa della volontà che non si distingue del tutto dalla libertà, fondamentalmente a causa della polisemicità di quest'ultimo termine. In particolare per Agostino, la libertà rimanda ad almeno due sfere di significato: la libertà come perfezione del soggetto che possiede la rettitudine, e la libertà come capacità operativa di conservare tale rettitudine. Nella prima accezione la libertà è distinta dal libero arbitrio perché è, in ultima analisi, uno stato da conservare più che un'attività da compiere, dato che la libertà tende a coincidere con la rettitudine e con la *bona voluntas*; nella seconda accezione le cose stanno diversamente e vanno considerate separatamente nei vari stati dell'uomo.

Nello stato edenico, la libertà può mantenere la propria rettitudine con il corretto impiego del libero arbitrio; Agostino precisa però che la capacità di volgersi al bene o al male compete alla libertà, il nucleo decisionale del soggetto, in grado di peccare e non peccare in base all'orientamento della volontà, e non al libero arbitrio, che resta

lo strumento di conservazione del bene. Propriamente, il libero arbitrio non implica dunque il potere autonomo di scelte neutre, ma solamente quello di scelte buone volte alla conservazione del bene, che possono però divenire malvagie per la decisione della libera volontà di Adamo. Nello stato di natura decaduta, invece, l'uomo non è più libero perché non è più retto: la *bona voluntas* è diventata *mala voluntas*, una tendenza al disordine che non può essere sanata se non dalla grazia divina. L'uomo servo del peccato mantiene un residuo di libertà, ma non più la libertà come perfezione, bensì la libertà potestativa connessa alla originaria capacità di conservare la perfezione. Ora, tuttavia, questa capacità è resa inefficace dalla perdita della rettitudine e di conseguenza essa si riduce alla capacità di peccare seguendo l'umana *mala voluntas*. Per tale motivo, nello stato postlapsario la ridotta libertà umana tende ad avvicinarsi al libero arbitrio: ambedue i concetti rimandano alla disposizione ad agire al di fuori dell'ordine primigenio.

Questa concezione, qui solo accennata in base alle ultime opere di Agostino, piuttosto diverse da quelle giovanili come il *De libero arbitrio*, richiede la comprensione di elementi teologici essenziali, quali la teoria del peccato originale e della grazia divina, oltre a una concezione della natura umana instabile, dove alcune sue parti, come appunto la libertà del primo tipo (la rettitudine), vengono occasionalmente aggiunte dall'azione gratuita di Dio⁵³. Tornando ai maestri del XIII secolo, possiamo identificare una delle maggiori influenze di Aristotele proprio nel tentativo di rendere la ricerca razionale — filosofica, potremmo dire con un anacronismo — in qualche misura autonoma dalla conoscenza rivelata — o teologica, sempre per usare categorie successive. Questo gesto comporta lo sforzo di fissare dei significati dei termini meno fluttuanti di quelli agostiniani, certamente aiutati dal tentativo portato avanti dal razionalismo teologico di Anselmo. Un esempio può chiarire il punto: se la debolezza ontologica della creazione dal nulla è la condizione di possibilità del peccato di Adamo, per Agostino il fondamento della necessità di peccare dell'uomo attuale risiede nella debolezza morale che è colpa e pena del peccato adamitico. Tommaso come Enrico, invece, sembrano in diverse occasioni vedere nella provenienza dal nulla la causa, senza

53. È in preparazione uno studio sul rapporto fra libertà e libero arbitrio nelle ultime opere di Agostino dove si giustificheranno più analiticamente queste conclusioni.

ulteriori mediazioni, della defettibilità del volere, mostrando così con una certa evidenza di voler limitare le riflessioni agostiniane a elementi riducibili a un'ontologia "filosofica".

Il punto dottrinalmente più rilevante nel suo impatto sull'impianto agostiniano del libero arbitrio è però certamente la sua connessione con il concetto di scelta intesa come autodeterminazione del soggetto a esiti diversi dell'agire: si è appena ripetuto come per Agostino questo sia l'impiego deficitario del libero arbitrio, che porta sempre al peccato, quanto meno per la mancanza di purezza degli intenti che ci portano a compiere azioni anche di per sé buone. Nel paradigma scolastico il libero arbitrio rimanda invece esplicitamente alla scelta nell'accezione aristotelica (se pur con forti modifiche, sottolineate nelle pagine precedenti), ovvero riferita solamente alla determinazione dei mezzi per conseguire il fine ultimo dell'uomo.

Alla base di questa identificazione vi è un fraintendimento decisivo, ovvero l'indebito accostamento fra il fine ultimo della volontà aristotelica, che è l'autorealizzazione delle potenzialità del soggetto (non necessariamente umano: anche il seme di una pianta ha un τέλος, il divenire appunto pianta) e il fine ultimo della volontà agostiniana, che è Dio stesso, ovvero il sommo Bene autosussistente. In questo modo, il libero arbitrio diviene lo strumento decisionale per stabilire azioni che si rivolgono ai beni intermedi privi di una necessaria connessione con il fine ultimo, e che proprio per questo rendono possibile deliberare in modo diverso. Il rapporto fra libertà e libero arbitrio — termini che merita ricordare essere del tutto assenti nell'*Etica Nicomachea* — si struttura così in un'inclusione del tipo genere-specie: la libertà riguarda l'agire volontario anche verso il bene sommo perché la necessità naturale di questa azione è compatibile con la libertà dell'azione del soggetto (intendendo qui la libertà come connessa alla spontaneità non coatta dell'agire); il libero arbitrio indica un sottoinsieme delle azioni libere, quelle non necessarie perché estranee alla tendenza naturale del soggetto che, per la sua costitutività essenziale, non consente deliberazioni e diverse opzioni nell'agire.

Qui, la scelta del libero arbitrio è ben diversa da quella aristotelica, la quale rimanda alla stabilizzazione nel soggetto degli aspetti desiderativi che indicano la direzionalità dell'agire e degli aspetti razionali che stabiliscono la modalità dell'azione. La nuova concezione di scelta si basa, invece, sulla distinzione, tipica della psicologia agostiniana, fra le diverse potenze dell'anima, capaci di un'opposizione che si manifesta nelle sue più evidenti conseguenze proprio nell'elaborazione

scolastica. È in definitiva solo la precisazione del concetto di scelta che primariamente divide le teorie duecentesche: come si è cercato di mostrare nelle pagine precedenti, almeno nelle linee generali sia Tommaso sia Enrico recepiscono le tradizioni agostiniana e aristotelica in modo in ultima analisi concorde. Questo risultato è significativo perché indica in questa convergenza un aspetto della filosofia medievale spesso sottovalutato, ma che invece dà ragione delle concezioni del libero arbitrio e della volontà che caratterizzeranno la filosofia successiva: tali concezioni sono il portato dello sviluppo, certo non omogeneo, di un paradigma sostanzialmente condiviso che, da un punto di vista della storia delle idee, contraddistingue la tradizione scolastica non meno dei dibattiti fra intellettualisti e voloniaristi così studiati.

Proprio nella direzione di questi dibattiti si muove la differente interpretazione della scelta che separa le dottrine all'interno del paradigma condiviso: Tommaso identifica la scelta con i diversi esiti possibili del giudizio della ragione, ai quali la volontà fornisce le capacità operative (nelle opere mature Tommaso definirà le rispettive competenze come causalità formale ed efficiente), mentre Enrico vede nella scelta la capacità della volontà di seguire od opporsi al giudizio della ragione, considerato solamente come causa dispositiva all'azione. Il litigioso confronto fra Enrico e Goffredo di Fontaines, che sul fronte intellettualista difende una posizione più intransigente e più schematica di quella di Tommaso, spesso focalizza l'attenzione dei loro contemporanei non meno di quella degli studiosi attuali; ma se assumiamo di ricercare anche le concordanze e non solo le differenze possiamo giungere a una ricostruzione diversa, dove il sincretismo della psicologia elaborata dalla filosofia delle università fa da filo conduttore forse più profondo e incisivo.

Da questa prospettiva si possono allora rivedere alcune contiguità di pensiero, che risultano meno decisive di quanto spesso ritenuto. Così, piuttosto che considerare ancora la tradizionale opposizione fra il pensiero (francescano) voloniarista che si muove da Enrico di Gand a Guglielmo d'Ockham passando per Pietro di Giovanni Olivi, Duns Scoto e Pietro Aureolo (solo per fare alcuni nomi) e l'intellettualismo (più o meno moderato) che inizia con Tommaso d'Aquino, prosegue con Goffredo di Fontaines e si stabilizza nel tomismo dei *Correctoria* e di Erveo di Nédellec, in questa nuova prospettiva sembra più promettente individuare un paradigma comune che raccoglie al proprio interno Tommaso d'Aquino come Enrico di Gand, e che inizia ad essere messo

in discussione da Pietro di Giovanni Olivi per essere esplicitamente respinto nei suoi fondamenti da Duns Scoto. In questa lettura la posizione di Scoto non rappresenterebbe lo sviluppo del volontarismo di Enrico, ma piuttosto l'elemento di discontinuà nel paradigma ora delineato, come si può intravedere nel suo scarsissimo impiego della nozione di libero arbitrio, sostituita da quella per lui più efficace di contingenza. La contingenza del volere si allarga così fino a comprendere anche le azioni verso il fine ultimo, certificando il proposito scotiano di concepire la volontà umana come una potenza costitutivamente mutevole, priva di una tendenza naturale, ammessa da Tommaso come da Enrico, che la faccia aderire con necessità naturale ad alcunché.

Se ogni ricostruzione della filosofia che ci ha preceduto è forzatamente un'interpretazione, questo è un buon motivo per rendere più ampio il ventaglio delle narrazioni, che solo nella loro complessità possono renderci l'irriducibile varietà del procedere del pensiero umano.

Si aliquid est a Deo provisum

Aristotele, il caso e il futuro contingente in Tommaso d'Aquino

MASSIMILIANO LENZI*

ABSTRACT: "Si aliquid est a Deo provisum". *Aristotle, Chance, and Future Contingents in Thomas Aquinas*

This paper briefly examines how and in what sense, according to Thomas Aquinas, divine foreknowledge, providence and predestination are compatible with human freedom and contingency. Its main aim is to show the way in which Aquinas appropriates Aristotle's philosophy, adapting it to an Augustinian theory of the divine government of world and human will within the context of a finalistically-determined metaphysics of Creation. Made from nothing in order to be a tool of the Providence, the human being is naturally contained by the divine power, upon which not only his existence but also his action ultimately depends, just as the action of any second cause depends upon that of the first cause. In this perspective, it is only in God that the human being can find his natural condition of freedom, because only God — through an unconditioned gift of grace — is able to recreate the good will from the moral nothingness of the sin, restoring the integrity of the rational nature. Hence, I suggest that Aquinas employs Aristotle to elaborate a theory of human freedom that would be consistent with his theological assumptions.

I. Nel terzo capitolo del *De unitate intellectus*, discutendo la prima delle due tesi attribuite ad Averroè, secondo la quale l'intelletto possibile sarebbe una sostanza separata dal corpo secondo l'essere e unita ad esso solo come motore, Tommaso afferma che in base a questa tesi

* Massimiliano Lenzi, Sapienza – Università di Roma.

vengono distrutti i principi della filosofia morale (*destruuntur moralis philosophiae principia*): viene sottratto infatti ciò che è in noi (*quod est in nobis*). In effetti qualcosa non è in noi se non attraverso la volontà (*per voluntatem*); perciò si dice anche volontario (*voluntarium*) proprio ciò che è in noi. La volontà è però nell'intelletto [...]. Se perciò l'intelletto non è qualcosa che appartenga a quest'uomo, tanto da essere veramente uno con esso [...], quest'uomo non sarà padrone dei suoi atti (*dominus sui actus*) e nessuno dei suoi atti sarà lodevole o biasimevole [...], cosa assurda e contraria alla vita umana, non sarebbe infatti necessario deliberare (*consiliari*) e nemmeno fare delle leggi¹.

Tutto il *De unitate* si può dire ruoti intorno a questa preoccupazione teorica: che il principio del pensiero e della volontà sia in noi (*in nobis*) perché i suoi atti possano essere considerati propriamente umani. Un principio « decentrato », com'è l'intelletto averroista, non può essere il principio di un'azione umana². Separare l'intelletto significa precludersi la possibilità di attribuire all'uomo la titolarità e quindi la responsabilità delle sue azioni.

Tommaso riprende qui il vocabolario e, almeno nelle sue intenzioni, la prospettiva teorica di Aristotele, il quale sembra in effetti ricondurre il problema della volontarietà e della responsabilità a quello dell'immanenza del principio d'azione. Volontarie (*hekoúsia*), dice Aristotele, sono le azioni il cui principio (*arché*) è nell'agente, in modo che da lui dipenda il fatto di compierle o meno³.

1. THOMAS DE AQUINO, *De unitate intellectus contra Averroistas*, H.F. Dondaine (ed.), Editori di San Tommaso, Roma 1976 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XLIII), cap. III, p. 306, ll. 336–356 (trad. it.: TOMMASO, *Unità dell'intelletto*, A. Ghisalberti [a cura di], Bompiani, Milano 2000, pp. 137–139). Cfr. altresì ID., *Summa contra Gentiles*, Fratres Praedicatorum (edd.), Typis Riccardi Garroni, Romae 1918 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XIII), II, 60, p. 420. Che la lode e il biasimo dipendano dalla volontarietà dell'azione (la cui definizione è utile al legislatore), è detto in ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, I, 1109b30–35, mentre con l'accenno all'"argomento pigro" si allude a ID., *De interpretatione*, 9, 18b31–33 (cfr. THOMAS DE AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*. Editio altera retractata, R.–A. Gauthier [ed.], Commissio Leonina–Vrin, Roma–Paris 1989 [*Opera Omnia*, ed. Leonina, I*/I], I, 14, p. 72, ll. 105–III, e ID., *Quaestiones disputatae de malo*, P.–M. Gils [ed.], Commissio Leonina–Vrin, Roma–Paris 1982 [*Opera omnia*, ed. Leonina, XXIII], q. 6, resp., p. 148, ll. 248–260).

2. Cfr. A. DE LIBERA, *L'Unité de l'intellect de Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, p. 313.

3. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, I, 1111a22–24 (e ivi, 5, 1113b21).

Ora questo assoggettamento dell'azione alla potenza dell'agente — assoggettamento che, facendo dell'uomo un principio sia di attribuzione che di imputazione ovvero un soggetto sia psicologico che morale, rappresenta secondo Alain de Libera un momento capitale per l'archeologia del "soggetto"⁴ — costituisce la ragione per cui tradizionalmente si attribuisce a Tommaso e alla sua opzione aristotelica la difesa di una mai troppo indagata capacità di autodeterminazione dell'uomo. Si è detto, ad esempio, che Tommaso, dotando la natura di cause e correggendo in senso aristotelico « il tradizionale mondo sacrale nutrito di agostinismo », avrebbe riconosciuto all'uomo, « in virtù della ragione e della libertà », il potere di autodeterminarsi, emancipandosi da un "assolutismo" causale divino. Dio avrebbe « creato liberamente una realtà » in grado di reggersi « sui propri principi », cioè su un sistema ordinato di cause, e lui stesso sarebbe « principio degli atti umani solo in quanto » creatore dell'uomo; e solo in questo senso l'etica tommasiana avrebbe un fondamento religioso, essendo altrimenti e grazie al suo carattere autonomo e razionale « un'etica rigorosamente filosofica non condizionata dalla cornice teologica »⁵. Confesso, però, tutto il mio disagio a intendere le cose in questo modo sia per quanto riguarda i rapporti tra Tommaso e la filosofia aristotelica — dove il ruolo e la funzione che Aristotele ha nel pensiero di Tommaso è sempre una funzione d'uso in un quadro teologico che evidentemente non è di cornice ma di sostanza⁶ —, sia per quanto riguarda il merito della questione, dove se è innegabile il fatto che Tommaso attribuisca alla volontà umana una incoercibile efficacia causale, altrettanto indiscutibile, e perciò ineludibile, è il carattere subordinato e condizionato della sua azione. L'efficacia dell'uomo, al pari dell'efficacia di qualsiasi creatura, è l'efficacia della causa seconda, soggetta in quanto tale all'infalibile e immutabile governo divino, per cui qualsiasi conclusione sulla capacità di autodeterminazione dell'uomo, per poter essere desunta con un minimo di plausibilità, non può prescindere da una valutazione di come

4. Cfr. A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007, pp. 98–101.

5. I. SCIUTO, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V–XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 208–209.

6. Sull'uso di Aristotele in Tommaso, mi permetto di rimandare a M. LENZI, *Entre Averroès et l'Aristote latin. Thomas d'Aquin interprète de Physique II, 2, 194b9–15*, in J.B. BRENET, O. LIZZINI (éd. par), *La philosophie arabe à l'étude. Sens, limites et défis d'une discipline moderne (Studying Arabic Philosophy. Meaning, Limits and Challenges of a Modern Discipline)*, Vrin, Paris (in corso di stampa).

questa capacità si concili con il carattere indebito e predestinante del proposito divino⁷.

Paradossalmente, quanti ritengono che Tommaso sia debitore ad Aristotele degli strumenti concettuali per poter pensare l'“autonomia” e la “libertà” dell'agire umano, qualunque cosa queste nozioni possano significare, trascurano il fatto che una simile assunzione se è, come vedremo, complicata in Tommaso, non è esente da difficoltà e da problemi neanche in Aristotele. Come notava Pierluigi Donini, e non a caso in polemica con un grande interprete cattolico e tomista, mai Aristotele afferma che quel che è “volontario” deve essere anche “libero”, né è chiaro che cosa si dovrebbe intendere qui per “libertà”, tenendo conto non solo del forte condizionamento imposto dagli abiti e dal carattere, ma anche del fatto che, ignorando la “volontà” come facoltà intellettuale, Aristotele attribuisce la “volontarietà” delle azioni anche ai bambini e agli animali, annoverando l'impulso e il desiderio tra i fattori qualificanti⁸.

Questo potrebbe allora far pensare che la teologia di Tommaso si situi effettivamente lungo il prolungamento della filosofia aristotelica, solo che — ecco il paradosso — la continuità non sarebbe nel segno e in funzione di una non meglio precisata autonomia e libertà dell'uomo, ma in quello dei limiti e dei condizionamenti imposti alla sua natura.

Benché tutto questo sia in un certo senso vero e di grande interesse — basti qui solo pensare al meccanismo “aristotelico” con cui Tommaso spiega la perdita postlapsaria dell'inclinazione al bene, delineando una teoria della deformazione morale come abitudine alla cattiva condotta acquisita attraverso la reiterazione degli atti⁹ —,

7. Ho già espresso queste considerazioni in M. LENZI, *Tra Aristotele e Agostino. Forma, materia e predestinazione in Tommaso d'Aquino*, in M. LENZI, C.A. MUSATTI, L. VALENTE (a cura di), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, Viella, Roma 2013, pp. 151–172: 152–153. Ma cfr. anche A. SPEER, *Divine Government and Human Freedom*, in P. D'HOINE, G. VAN RIEL (ed. by), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval, and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 517–537: 521.

8. Cfr. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, III, 1, 1111a25–26 e ivi, 2, 1111b8–9. Il riferimento è a P. DONINI, *Volontarietà di vizio e virtù (Aristot., Eth. Nic. III 1–7)*, in E. BERTI, L.M. NAPOLITANO VALDITARA (a cura di), *Etica, politica, retorica. Studi su Aristotele e la sua presenza nell'età moderna*, L.U. Japadre, L'Aquila 1989, pp. 3–21: 14.

9. Si veda THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1892 (*Opera omnia*, ed. Leonina, VII), I–II, q. 85, a. 1, resp., p. 110, con l'implicito riferimento ad ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, II, 1, 1103b21–25.

resta nell'elaborazione di Tommaso un decisivo elemento di sovra-determinazione del discorso aristotelico che non si può trascurare derubricandolo a semplice (e coerente) sviluppo dei suoi principi, perché quei principi non vengono salvati ma direi compromessi. Il fatto è che il proposito di Tommaso è quello di dare conto della natura dell'uomo nel quadro di una visione teocentrica del mondo: un quadro estraneo ad Aristotele e nel quale la trasposizione delle sue categorie non è mai indifferente ma comporta sempre una radicale ri-significazione (e vorrei dire teologizzazione). In particolare nella prospettiva di Tommaso la spontaneità dell'uomo e la sua capacità agenziale si situano coerentemente all'interno del governo provvidenziale divino, il quale, rappresentando il modo in cui Dio ordina infallibilmente la creatura al fine, non potrebbe esercitarsi se questa creatura fosse "ingovernabile", se fosse cioè autonoma e indipendente dal potere divino¹⁰. Naturalmente Tommaso non nega la capacità e la volontarietà dell'azione umana. Esclude però che questa sia assoluta e incondizionata. E anziché fare aristotelicamente appello alla natura e all'educazione, riconduce il suo principio di determinazione a Dio, vale a dire a una condizione eteronoma e trascendente che altera e sovverte i principi della filosofia aristotelica.

II. In effetti, l'idea che il mondo sia governato dalla provvidenza divina e che tale governo abbracci tutte le realtà, dalle più vili alle razionali, è difficilmente compatibile con i presupposti della filosofia aristotelica e non tanto perché, di nuovo, Aristotele si proponga di difendere un'incondizionata libertà dell'uomo, ma perché, come mostrano testi celeberrimi quali il nono capitolo del *De interpretatione* o il terzo capitolo del libro E della *Metafisica*, Aristotele pensa che non tutto quello che accade avvenga *per se*, sia cioè nell'intenzione o nella necessità di una causa, ma esistano eventi accidentali o semplicemente contingenti in grado di interrompere la catena causale in modo imprevedibile e disordinato. Per questo non si può negare un certo fondamento al celeberrimo attacco che nelle *Collazioni sui sei giorni della creazione* Bonaventura muove ad Aristotele. Particolarmente lucida e circostanziata appare infatti la sequenza secondo la quale, negando le idee divine, Aristotele avrebbe negato che Dio abbia cura e conoscenza del mondo, che il mondo sia stato progettato e creato da

10. Così S.A. LONG, *Providence, liberté et loi naturelle*, « Revue thomiste » 102 (2002), pp. 355-406.

Dio e che l'uomo sia al centro di questo progetto e destinato a vivere in eterno. Bonaventura coglie qui elementi autentici di indiscutibile irriducibilità tra aristotelismo e Cristianesimo¹¹.

Certo, neanche Tommaso a dire il vero ignora le insidie di questi testi. Ben diverso tuttavia appare il suo atteggiamento nei confronti di Aristotele e della possibilità di fare del suo pensiero uno strumento della riflessione teologica. Convinto che niente in materia di filosofia sia in linea di principio contrario alla fede e che qualsiasi apparente contraddizione dipenda in realtà dal cattivo uso della ragione, Tommaso si sente evidentemente legittimato a impiegare tutti gli strumenti a sua disposizione per ridurre i testi aristotelici all'accordo con la Rivelazione¹². Diversamente da Bonaventura, quindi, non denuncia l'incompatibilità religiosa delle tesi aristoteliche, al contrario ne cerca l'intesa attraverso una sapiente opera di reinterpretazione che gli consenta, in generale, di « impadronirsi » di Aristotele e di « situarsi lungo la direttrice » del suo pensiero « per elaborare la propria dottrina » teologica¹³. Nelle pagine seguenti si tratterà allora di mostrare questa strategia di appropriazione sviluppata in funzione di una teoria della prescienza e della provvidenza divine e della governabilità della creatura.

III. L'idea che il mondo sia governato dalla provvidenza divina presuppone certamente la sua conoscibilità. Secondo Bonaventura però i filosofi, guidati da Aristotele, avrebbero sostenuto che in realtà « non c'è nessuna verità riguardo al futuro (*nulla veritas de futuro est*) se non la verità delle cose necessarie » e che « la verità delle cose contingenti non è verità (*veritas contingentium non est veritas*) », e in questo modo avrebbero sottratto a Dio la prescienza (e la provvidenza). L'allusione è alla celeberrima tesi dell'inconoscibilità del

II. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Collationes in Hexaëmeron*, in PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), *Opera omnia*, V, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1891, VI, 2-3, pp. 360-361 (cit. *infra*), su cui mi permetto ancora di rimandare a M. LENZI, *La negazione delle idee e l'“oscurantismo” dei filosofi. Bonaventura critico di Aristotele*, in J.F. FALÀ, I. ZAVATTERO (ed. by), *Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth century)*, Aracne editrice, Roma (in corso di stampa).

12. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Super Boethium De Trinitate*, P.-M. Gils (ed.), Commissio Leonina–Les Éditions du Cerf, Roma–Paris 1992 (*Opera omnia*, ed. Leonina, L), q. 2, a. 3, pp. 98–99, ll. 114–126 e 137–140.

13. Faccio qui mie le parole di A. OLIVA, *La contemplation des philosophes selon Thomas d'Aquin*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 96 (2012), pp. 585–662: 629.

futuro formulata nel *De interpretatione*. Una tesi rispetto alla quale ben diverso, come si è anticipato, è l'atteggiamento di Tommaso, che questa tesi, anziché respingerla, la recupera nella sua apparente integrità. Tommaso sembra infatti condividere e fare sua la denuncia del determinismo che nel *De interpretatione* — almeno secondo una lettura “antirealista”¹⁴ — consegue dall'attribuire un valore di verità agli enunciati che vertono su eventi futuri contingenti. In breve, se la verità di un enunciato implica la realtà di una cosa — giacché i discorsi sono veri conformemente ai fatti —, assumere che un'asserzione sul futuro sia vera o falsa implica la tesi che il futuro in qualche modo già sussista e come tale sia necessario. Ma dal momento che questo è impossibile, perché l'esperienza insegna che non tutte le cose avvengono per necessità, ne deriva che non è possibile stabilire la verità delle proposizioni che vertono sul futuro contingente. Il che significa, per Tommaso, che la verità di queste proposizioni resta indeterminata, perché data una coppia contraddittoria di affermazione e negazione,

è necessario che nella disgiunzione una delle due parti della contraddizione sia vera o falsa, non tuttavia questa o quella in modo determinato (*non tamen haec vel illa determinate*) ma indifferentemente una delle due (*set se habet ad utrumlibet*)¹⁵.

Tommaso impiega qui una terminologia in principio estranea al *De interpretatione*, quella del *determinate verum*, che come è noto ha storicamente contribuito a problematizzare la ricezione del testo aristotelico, moltiplicandone le controversie interpretative¹⁶. Non sempre è chiaro

14. Per lettura “antirealista” si intende qui quella interpretazione di Aristotele che, negando la realtà del futuro, nega che gli enunciati che lo esprimono possano avere un valore di verità. Ad essa si contrappone un'interpretazione cosiddetta “realista”, perché considera la realtà del futuro in base al corso che prenderanno gli eventi, ammettendo la possibilità di formulare enunciati veri ma privi di necessità (cfr. C.W.A. WHITAKER, *Aristotle's De interpretatione. Contradiction and Dialectic*, Clarendon Press, Oxford 1996, p. 129).

15. THOMAS AQUINAS, *In Peryermenias*, I, 15, p. 82, ll. 101–103 (a margine di *De interpretatione*, 9, 19a36–38). La questione come si sa è controversa. Qui mi limito a considerare la posizione di Tommaso, che a mio parere è riconducibile a un'interpretazione “antirealista”.

16. Curiosamente Chris Schabel (*Theology at Paris, 1316–1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Ashgate, Aldershot 2000, p. 20) ne ravvisa la presenza nello stesso testo aristotelico, sviato dalla traduzione inglese di

infatti se la determinazione o meglio l'indeterminazione di cui parlano i commentatori vada intesa nel senso della distribuzione dei valori di verità o piuttosto in quello della loro modalità; se cioè in questione sia una distribuzione indeterminata di verità e falsità, nel senso che questa distribuzione resta « sospesa » senza che di fatto verità e falsità vengano divisi tra i membri della contraddizione, ciascuno dei quali resta indeciso (o vero o falso), oppure se per distribuzione indeterminata si intenda una distribuzione qualificata da un punto di vista modale, per cui "indeterminatamente vero" equivale a "contingentemente vero", vale a dire senz'altro "vero" ma in un modo che avrebbe potuto anche essere falso¹⁷. Nel caso specifico di Tommaso, però, non mi sembra che possano sussistere dubbi di questo genere¹⁸. Nel commento alle *Sentenze* Tommaso formula infatti la seguente obiezione alla possibilità che si dia prescienza divina dei futuri contingenti:

Praeterea scientia non est nisi verorum. Sed in futuris contingentibus non est alterum determinate verum, ut Philophus probat I Periher. [...]. Ergo videtur quod non possit esse eorum scientia divina¹⁹.

19a29, dove con *determinately* Richard McKeon (*The Basic Works of Aristotle*, Random House, New York 1941, p. 48) rende, se non erro, l'enclitica *ge*. In realtà l'impiego tecnico di questo avverbio risale, nella forma *aphorisménōs* o *ōrisménōs*, alla tradizione del commentarismo tardo antico (cfr. AMMONIUS, *In Aristotelis De interpretatione commentarius*, A. Busse [ed.], Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1897 [CAG, 4/5], pp. 128–155 e SIMPLICIUS, *In Aristotelis Categorias commentarium*, C. Kalbfleisch [ed.], Typis et impensis Georgii Reimeri, Berolini 1907 [CAG, 8], p. 407, ll. 10–11), benché quasi sicuramente fonte di ispirazione sia stata *Cat.* 10, 12b38–40. Boezio impiega sistematicamente l'avverbio *definite* (*In librum Aristotelis Periermeneias*, C. Meiser [ed.], In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1880, pp. 185–250), tuttavia nel primo commento si trova un'occorrenza di *determinate* (*In librum Aristotelis Periermeneias*, C. Meiser [ed.], In aedibus B.G. Teubneri, Lipsiae 1877, p. 125, ll. 5–9), che diventerà l'espressione *standard* del dibattito medievale (cfr. R. GASKIN, *The Sea Battle and the Master Argument. Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1995, p. 147, n. 9).

17. La letteratura è sterminata. Si veda, per chiarezza espositiva, P. ADAMSON, *The Arabic Sea Battle: al-Fārābī on the Problem of Future Contingents*, « Archiv für Geschichte der Philosophie » 88 (2006), pp. 163–188: 165.

18. Diversamente V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930–1973*, il Mulino, Bologna 1977, p. 35, e W.L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, E.J. Brill, Leiden–New York–København–Köln 1988, p. 108.

19. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, P. Mandonnet (ed.), 2 voll., Lethielleux, Parisiis 1927, I, d. 38, q. 1, a. 5, ar. 2, vol. I, p. 907.

La formula « non est alterum determinate verum » qui non può che significare che, data una coppia contraddittoria di enunciati contingenti futuri, nessuno dei due enunciati (*non est alterum*) può dirsi vero in modo determinato: non è possibile cioè determinare quale dei due sia vero — dove l'indeterminazione riguarda l'esatta distribuzione dei valori di verità e la sua irriducibile indecidibilità²⁰. L'argomento del resto parte dal presupposto che si dia scienza solo del vero, per concludere che Dio non ha prescienza del futuro, perché gli enunciati contingenti futuri sono veri in modo indeterminato²¹. Perché possa funzionare occorre allora presupporre che Tommaso riduca "indeterminatamente vero" a "non vero". Il che significa che parlando di verità indeterminata, Tommaso intende propriamente una mancanza di determinazione nel valore di verità che non è soltanto epistemica ma naturalmente anche metafisica²².

Tommaso fa dunque valere un'interpretazione di Aristotele in cui la contingenza della realtà si rispecchia nell'incertezza del valore di verità delle proposizioni che la riflettono. "Indeterminato", riferito al futuro, significa *ad utrumlibet*, cioè indifferente, variabile, indeciso tra due, tant'è vero che lo stesso futuro, una volta presente, è definito come *determinatum ad unam partem*²³. Per Tommaso quindi la questione resta quella del carattere sospeso del valore di verità. Se non è possibile stabilire quale dei due enunciati contraddittori sia vero o

20. Cfr. anche Id., *In Peryermeneias*, I, 13, pp. 66–67, ll. 88–91: « Set in singularibus quae sunt de futuro, hoc non est necesse quod una determinate sit vera et altera falsa ».

21. Stesso argomento in Id., *Quaestiones disputatae de veritate*, A. Dondaine (ed.), 3 voll., Editori di San Tommaso, Roma 1970–1976 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XXII), I, q. 2, a. 12, ar. 1, p. 81, ll. 3–8: « Nihil enim potest sciri nisi verum, ut dicitur in I Posteriorum; sed in contingentibus singularibus et futuris non est veritas determinata, ut dicitur in libro Perihermeneias; ergo Deus non habet scientiam de futuris singularibus et contingentibus ».

22. Cfr. Id., *In Peryermeneias*, I, 15, p. 82, ll. 219–221, ma soprattutto *De veritate*, q. 2, a. 12, ar. 8, p. 82, ll. 75–78: « Praeterea, unumquodque sicut se habet ad esse sic se habet ad verum [*Metaph.* II, 2, 993b30], sed futura contingentia non habent esse, ergo nec veritatem: ergo non potest de eis scientia esse ». Si vedano anche H.J.M.J. GORIS, *Free Creatures of an Eternal God. Thomas Aquinas on God's Infallible Foreknowledge and Irresistible Will*, Thomas Institut–Peeters, Utrecht–Leuven 1996, pp. 230–235 e S. KNUUTTILA, *Medieval Commentators on Future Contingents in De interpretatione 9*, « Vivarium » 48 (2010), pp. 75–95: 87–90.

23. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 12, ar. 9, p. 82, ll. 81–83 e ivi, ad 9, p. 86, ll. 422–425.

falso, è perché di ciascuno non si può dire se sia vero o falso, ma solo che è “o vero o falso” in senso « non vero–funzionale », cioè senza essere vero o falso²⁴.

Ora che per Tommaso le cose stiano esattamente in questi termini, e cioè che il futuro, essendo ontologicamente indeterminato, sia privo di un valore di verità, lo dimostra il fatto ulteriore che per lui neanche Dio può avere scienza del futuro in quanto tale:

Come la nostra scienza non può riguardare i futuri contingenti, così neppure la scienza di Dio e molto meno ancora se li conoscesse come futuri (*si ea ut futura cognosceret*)²⁵.

Il futuro, essendo infatti costitutivamente indeciso,

non può essere conosciuto attraverso alcun atto conoscitivo che non possa essere esposto alla falsità. Quindi, siccome la scienza divina non è esposta alla falsità né può esserlo, sarebbe impossibile che Dio avesse scienza dei contingenti futuri (*impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus*), se dovesse conoscerli in quanto futuri (*si cognosceret ea ut futura sunt*)²⁶.

Il futuro in quanto futuro è quindi intrinsecamente inconoscibile. In che modo allora Dio può averne scienza? E se Dio può avere scienza del futuro, che ne è del principio aristotelico della sua inconoscibilità e contingenza? È chiaro che accettando in linea di principio la validità del presupposto aristotelico e facendone lo strumento della propria riflessione teologica, Tommaso elabora una teoria della prescienza divina che va innanzitutto compresa nei termini aristotelici della sua costituzione. Ma altrettanto evidente è che a essere preordinata è in assoluto la verità teologica, la quale comanda qui come altrove il corretto uso della ragione (ermeneutica). Il senso in cui è aristotelicamente vero che il futuro è inconoscibile e contingente è quindi recepito non di per sé ma in funzione della verità della conoscenza divina e a questa faticosamente adattato²⁷.

24. Così GASKIN, *The Sea Battle*, pp. 149, 167, n. 80 e 335.

25. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 12 ad 6, p. 85, ll. 306–309 (S. TOMMASO D'AQUINO, *Le questioni disputate. I. La Verità (Questioni 1–9)*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992, p. 313).

26. Id., *De veritate*, q. 2, a. 12, resp., p. 83, ll. 181–186 (trad. it., p. 307).

27. Le cose appaiono allora più complicate di quanto stabilito da Mario Mignucci (*Boezio e il problema dei futuri contingenti*, « Medioevo » 13 [1987], pp. 1–50: 33–38),

IV. In effetti la dottrina della prescienza elaborata da Tommaso riposa su una celebre teoria dell'onnitemporalità della conoscenza divina che, come ha mostrato John Marenbon in uno studio assolutamente esemplare, è di per sé concepita, sulla falsariga di Boezio, come una soluzione epistemica (e teologica) al problema logico (e ontologico) dell'intrinseca inconoscibilità del futuro. Nelle intenzioni di Tommaso, cioè, si tratta di spiegare come il sapere divino non sia impedito dallo statuto contingente del mondo e sia possibile per Dio prevedere come certe cose dall'esito incerto, senza per questo ridurne la contingenza a necessità o fare della scienza divina un'opinione²⁸.

A tale scopo Tommaso attribuisce al sapere divino uno statuto extratemporale in base al principio boeziano dei modi della conoscenza, un principio secondo il quale, contrariamente al pregiudizio del "realismo", cioè all'errore di ritenere che la conoscenza dipenda semplicemente dalla natura e dalla potenza dell'oggetto conosciuto, è vero dire che tutto ciò che si conosce lo si comprende secondo la capacità e la natura di chi conosce²⁹. Nel caso della natura divina a

perché se è vero che in linea di principio l'interpretazione "antirealista" esclude « la possibilità di predizioni », non è storicamente vero che tutti quelli che hanno ammesso questa possibilità abbiano escluso un'interpretazione "antirealista" (cfr. anche GASKIN, *The Sea Battle*, pp. 172–173).

28. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, sol., pp. 909–910; Id., *De veritate*, q. 2, a. 12, resp., p. 83, ll. 135–186, e Id., *Summa theologiae*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1889 (*Opera omnia*, ed. Leonina, V), I, q. 14, a. 13, resp., p. 186, e analogamente BOETHIUS, *Consolatio Philosophiae*, C. Moreschini (ed.), K.G. Saur, Monachii et Lipsiae 2000, V, 3, 6, p. 141, ll. 12–15; ivi, 4, 18–19, p. 148, ll. 52–59; ivi, 21–23, pp. 148–149, ll. 60–69; ivi, 5, 9–10, pp. 153–154, ll. 39–44, e ivi, 6, 24, p. 158, ll. 88–91, con l'illuminante studio di J. MARENBOU, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2005 (ma cfr. anche Id., *Divine Prescience and Contingency in Boethius's Consolation of Philosophy*, « Rivista di storia della filosofia » 68 [2013], pp. 9–21), da cui la mia analisi è strettamente dipendente.

29. Cfr. BOETHIUS, *Consolatio*, V, 4, 25, p. 149, ll. 72–75 e ivi, 6, I, p. 155, ll. 2–3, citato in THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, sol., p. 909 (ma cfr. anche Id., *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 7, p. 86, ll. 386–388, 390–392 e 398–399; Id., *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 13, ad 2, p. 187, e Id., *Compendium theologiae*, H.F. Dondaine (ed.), Editori di San Tommaso, Roma 1979 (*Opera omnia*, ed. Leonina, XLII), I, cap. 133, p. 132, ll. 41–50). Boezio polemizza qui con il materialismo sensistico di matrice stoica (*Consolatio*, V, m. IV, p. 151, vv. 1–9), a cui contrappone l'abbozzo di una teoria della conoscenza che combina l'empirismo aristotelico con l'innatismo platonico (ivi, 5, I, p. 152, ll. 1–10, su cui G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013, pp. 106–107). A rigore questo

essere rilevante è la sua “eternità” che, sempre secondo una celeberrima definizione boeziana, consiste nel possesso « simultaneamente totale e perfetto di una vita senza fine »³⁰. Ciò che allora contraddistingue, nella sua semplicità, la scienza divina è la capacità di trascendere qualsiasi successione temporale e di abbracciare tutte le cose passate, presenti e future in un eterno presente. La scienza divina, cioè, si rivela in grado di percorrere gli infiniti spazi del tempo e di considerare simultaneamente l'accadimento di tutte le cose attraverso una forma indicibile di onniscienza. Una forma, si badi bene, in virtù della quale Dio propriamente non prevede ma scorge il futuro come esistente (*respicit futurum ut existens*), “vede” cioè la cosa quando questa si realizza, nell'istante del suo accadimento (*quando jam eius esse determinatum est*) e perciò è in grado di averne una conoscenza certa e determinata. Solo Dio dunque può avere scienza del futuro che di per sé è inconoscibile, perché solo Dio è in grado di comprenderlo come se non fosse futuro:

È impossibile che una conoscenza che soggiace all'ordine del tempo (*subiacens ordini temporis*) conosca il futuro in se stesso (*cognoscat futura in se ipsis*) [...]; ma ciò è prerogativa solo di Dio, la cui conoscenza è del tutto elevata sopra tutto l'ordine del tempo (*cuius cognitio est omnino elevata supra totum ordinem temporis*), in modo tale che nessuna parte del tempo si rapporta alla conoscenza divina in ragione di passato o di futuro (*comparatur ad cognitionem divinam sub ratione praeteriti vel futuri*), ma tutto il decorso del tempo e tutte quelle cose che si compiono per tutto il tempo sono presenti

principio giustifica la prescienza divina ammettendo la possibilità di conoscere una cosa diversamente da come è nella realtà. Esso è chiamato quindi a introdurre e regolare una sorta di vago « relativismo epistemico », che tuttavia « non fornisce un piano per comprendere la prescienza divina, ma offre piuttosto un'analogia » (MARENBO, *Le temps*, pp. 30–31) in base al fatto che ogni facoltà comprende il proprio oggetto a suo modo (ad esempio l'intelletto comprende il sensibile in modo intelligibile). Alla luce di questa considerazione, di per sé abbastanza banale, diventa allora possibile immaginare senza pregiudizio che per analogia Dio possa comprendere come certo e determinato un avvenimento che in realtà, nella sua contingenza futura, è incerto e indeterminato. Il che semplicemente significa che al pari di qualunque capacità mentale anche l'“intelligenza” divina, nel conoscere una cosa, non si limita a rispecchiarne il modo di essere, ma si avvale delle proprie prerogative “trascendentali”.

30. BOETHIUS, *Consolatio*, V, 6, 4, p. 155, ll. 9–10, trad. it.: SEVERINO BOEZIO, *La consolazione di Filosofia*, M. Bettetini, G. Catapano, B. Chitussi (a cura di), Einaudi, Torino 2010, p. 243.

al suo sguardo in modo conforme (*praesentialiter et conformiter eius aspectui subduntur*), e la sua semplice visione si porta su tutto contemporaneamente (*et eius simplex intuitus super omnia simul fertur*), in quanto ciascuna cosa esiste nel proprio tempo³¹.

Ora, per capire cosa Tommaso intenda dire con questa ineffabile capacità conoscitiva e per comprendere la natura complessiva della sua dottrina, è bene chiarire che a valere è qui un'impegnativa opzione metafisica (ma vorrei dire neoplatonica) chiaramente alternativa all'ontologia aristotelica³². L'extratemporalità della conoscenza divina riproduce infatti una caratteristica tipica della causa intelligibile, quella di non appartenere, nella sua trascendenza, all'oggetto che ne partecipa e che ne dipende. Si tratta di un aspetto qualificante del "dualismo" plotiniano, dove l'immanenza della causa non è mai pensata indipendentemente dalla sua separazione, per cui non si manifesta con una presenza fisica o spaziale, come l'immanenza della forma aristotelica nella materia, ma attraverso un esercizio causale che "situa" il principio dovunque si estende la sua azione³³.

Trasposto in un quadro teologico, a me sembra che sia questo il modello teorico di cui si avvantaggia Tommaso per spiegare la relazione che sussiste tra il Creatore e le creature e per giustificare l'onnipresenza temporale dello sguardo divino, oltrepassando i limiti dell'aristotelismo.

Nella risposta a un'obiezione alla questione se Dio sia "dappertutto" (*ubique*) — un tema per presupposti e implicazioni del tutto

31. THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 7, resp., p. 315, ll. 193–206, trad. it.: TOMMASO, *Il male*, F. Fiorentino (a cura di), Bompiani, Milano 2007², pp. 1233–1235, leggermente modificata. Cfr. altresì ID., *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, sol., p. 911; ID., *De veritate*, q. 2, a. 12, resp., pp. 83–84, ll. 187–245; ID., *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 13, resp., p. 186; ID., *In Peryermeneias*, I, 14, pp. 77–78, ll. 365–436, e ancora *De malo*, q. 16, a. 7, ad 4, p. 316, ll. 283–286.

32. Non a caso l'intera prospettiva prolunga, creativamente, una tesi già difesa da PROCLUS, *De decem dubitationibus circa providentiam*, D. Isaac (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1977, II, 7–8, pp. 61–65, e ID., *De providentia*, D. Isaac (ed.), Les Belles Lettres, Paris 1979, XII, 63–64, pp. 81–82, e da AMMONIUS, *In De interpretatione*, 9, pp. 135, 12–137, II.

33. Cfr. R. CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia. Plotino critico di Aristotele*, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 134–135, che giustamente sottolinea come « i termini della relazione tra l'essenza aristotelica e l'oggetto materiale » siano in questo modo « rovesciati », per cui non è più la causa intelligibile a insistere sulla materia, ma è la « cosa materiale » a essere « contenuta » dalla sua forza e potenza causale.

omologo a quello dell'onnitemporalità divina —, a chi nega l'ubiquità di Dio in ragione della sua indivisibilità, Tommaso replica affermando che si danno due generi di indivisibile: innanzitutto il termine di un continuo spaziale o temporale come il punto o il momento — i quali, spiega Tommaso, essendo situati, rispettivamente, nello spazio e nel tempo, non possono trovarsi in più parti della loro estensione; in secondo luogo ciò che è al di fuori (*extra*) di qualsiasi genere di continuo spaziale (e temporale). Questo secondo genere di indivisibile è ciò che contraddistingue le sostanze incorporee e intelligibili (Dio, l'angelo e l'anima) e la sua caratteristica è quella di non appartenere al continuo fisico e spaziale, ma di aderirvi con la propria potenza causale (*in quantum contingit illud sua virtute*). Dio si dirà quindi ubiquo (e, verosimilmente, capace di abbracciare tutti i tempi) semplicemente in base all'infinita "estensione" della sua virtù: perché essendo onnipotente sarà, in breve, anche onnipresente³⁴.

Ora il *contactus virtutis* è, secondo Tommaso, la specifica modalità con cui i platonici uniscono l'anima al corpo, vale a dire secondo una relazione di natura non essenziale ma motrice e causale³⁵. La considerazione appare estremamente lucida e pertinente. L'immanenza solo causale di ciò che è ontologicamente separato e trascendente, che come si è detto è un tratto tipico del "dualismo" plotiniano, ha trovato un'applicazione d'elezione nel tema porfiriano dell'unione di anima e corpo, un tema che, concepito in alternativa all'ilemorfismo aristotelico, ha tuttavia giocato un ruolo cruciale nella trasformazione tardoantica e medievale della stessa teoria aristotelica dell'anima, consentendole di essere recepita in una prospettiva antropologica eminentemente teologica e cristiana³⁶. Nel pensare l'extratemporalità della conoscenza divina, al pari dell'ubiquità della sua influenza

34. Così, precisamente, THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 68, *Frates Praedicatorum* (edd.), Typis Riccardi Garroni, Romae 1926 (*Opera omnia*, ed. Leonina, XIV), p. 192. Ma si veda soprattutto ID., *Summa theologiae*, *Frates Praedicatorum* (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1888 (*Opera omnia*, ed. Leonina, IV), I, q. 8, a. 2, ad 2, p. 86 (citato anche da MARENBO, *Le temps*, pp. 160–161). Cfr. inoltre ivi, ad I, p. 86, e ID., *Quaestiones disputatae de anima*, B.–C. Bazán (ed.), Commissio Leonina–Les Éditions du Cerf, Roma–Paris 1996 (*Opera omnia*, ed. Leonina, XXIV/1), q. 10, ad 18, p. 94, ll. 419–422.

35. Cfr. ID., *Contra Gentiles*, II, 56, pp. 403–404; ivi, 57, p. 406, e ID., *Summa theologiae*, I, q. 76, a. 6, ad 3, p. 230.

36. Ho provato ad argomentare questa tesi in M. LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, CISAM, Spoleto 2011, pp. 14–19, 42–59 e 64–100.

causale, Tommaso fa dunque sua una tesi tipicamente neoplatonica che presuppone, come si è accennato, un radicale rovesciamento della relazione ileomorfica. Tommaso non solo ne è consapevole, ma accetta in una certa misura l'implicazione teorica, ammettendo che sia sempre il causato a essere nella causa, conformemente alla sua relazione di dipendenza³⁷. In questo modo ogni causa appare in grado di assistere il causato in proporzione all'estensione della sua potenza, per cui potrà dirsi propriamente « onnipresente in ciò che ne dipende »³⁸, essendo la sua presenza misurata dalla "capacità" della sua potenza. Ma nel caso di Dio questa capacità riguarda l'intero universo. L'azione divina appare allora assolutamente incondizionata, per cui nel suo esercizio Dio trascende qualsiasi limite creaturale, prefigurando la sua onnipresenza nello spazio come nel tempo.

L'extratemporalità della conoscenza divina esprime allora un peculiare modo dialettico (neoplatonico) di non essere nel tempo che, piuttosto che quadrare con la moderna nozione di atemporalità³⁹, coincide con l'essere virtualmente in ogni tempo, con l'onnitemporalità, esattamente come per la sua incorporeità Dio è (causalmente) dappertutto e (essenzialmente) in nessun luogo. Si tratta di un modo in cui coesistono trascendenza e immanenza. Dio è metafisicamente al di là (*extra*) del tempo ma in modo da includere (epistemicamente) tutto il tempo — « aeternitas omnia tempora includit »⁴⁰ —, per cui tutto ciò che è nel tempo è presente alla sua conoscenza, perché il tempo insiste sull'eternità divina come l'effetto sulla sua causa e l'immagine sul suo modello. L'eternità divina, allora, essendo il principio

37. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 52, a. 1, resp., p. 20; ivi, q. 53, a. 1, resp., p. 30; ID., *Quaestiones de quolibet*, R.A. Gauthier (ed.), Commissio Leonina—Les Éditions du Cerf, Roma—Paris 1996 (*Opera omnia*, ed. Leonina, XXV/1–2), I, q. 3, a. 1, resp., vol. II, p. 181, ll. 32–39, e ivi, a. 2, resp., p. 182, ll. 38–44. Cfr. inoltre LENZI, *Anima, forma e sostanza*, pp. 252–253, dove ho cercato di mostrare come, nonostante il suo ileomorfismo e nel tentativo di adattare la teoria aristotelica dell'anima ai presupposti di un'antropologia teologica e cristiana, Tommaso attribuisca alcuni tratti della causalità intelligibile alla natura *sui generis* dell'anima umana.

38. CHIARADONNA, *Sostanza, movimento, analogia*, p. 134.

39. Diversamente B. LEFTOW, *Aquinas on Time and Eternity*, « American Catholic Philosophical Quarterly » 64 (1990), pp. 387–399, ma cfr. MARENBO, *Le temps*, pp. 125–140 e 157–162 e R. FOX, *Time and Eternity in Mid-Thirteenth-Century Thought*, Oxford University Press, New York 2006, pp. 314–329 (si veda inoltre anche GORIS, *Free Creatures*, pp. 42–49).

40. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 10, a. 2, ad 4, p. 96 (cfr. anche GORIS, *Free Creatures*, p. 241 e n. 52).

e il contenitore del tempo, è di per sé separata dal tempo essendovi però insieme (onni)presente (« nunc aeternitatis invariaturum adest omnibus partibus temporis »)⁴¹. Dio non è nel tempo perché non appartiene al mondo e perciò sfugge al suo condizionamento temporale, ma è sempre nel tempo perché agisce nel tempo ed è capace di conoscere ogni tempo, conoscendo tutte le cose nella loro piena temporalità⁴².

V. La dottrina dell'extratemporalità della conoscenza divina permette dunque di spiegare in che modo Dio possa avere conoscenza di una realtà, quella futura, la cui indeterminatezza metafisica la rende di per sé inconoscibile. Se infatti alla semplicità dello sguardo divino le cose future sono presenti, ecco che il futuro diventa afferrabile, perché le cose presenti sono metafisicamente certe e determinate. Ma che ne è allora della loro contingenza? Una volta ammessa la possibilità di conoscere come certo e necessario ciò che di per sé dovrebbe essere incerto e solo possibile (e perciò inconoscibile), riappare lo spettro del determinismo, che in Tommaso assume la forma ulteriore del celebre e insidioso argomento della “necessità accidentale”, per cui se Dio ha da sempre saputo che una cosa accadrà, quella cosa accadrà necessariamente. Posto infatti — questo l'argomento formulato da Tommaso — il principio logico del trasferimento della necessità, per cui « in ogni condizionale vera, se l'antecedente è assolutamente necessario », lo sarà anche il conseguente, e posto che la condizionale, « se una cosa è stata conosciuta da Dio, questa sarà », sia vera, allora, poiché quanto si dice nella protasi è assolutamente necessario, perché nessuno può modificarlo (necessità accidentale) — si tratta di un enunciato relativo al passato e « ciò che è stato non può non essere stato » —, anche la conseguenza sarà assolutamente

41. Id., *In I Sententiarum*, d. 37, q. 2, a. 1, ad 4, p. 863.

42. Ivi, d. 38, q. 1, a. 5, sol., p. 911. D'altra parte la conoscenza divina, pur essendo una conoscenza delle cose stesse, che vengono conosciute nel loro essere e nella loro natura, non dipende da quelle cose, ma dalle “idee”, cioè dalla conoscenza che Dio ha di se stesso come imitabile dalle creature (cfr. ad es. Id., *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 5, resp., p. 172; ivi, a. 6, ad 1, pp. 176–177 e ivi, q. 15, a. 2, resp., pp. 201–202). E questo mi sembra che avvalori l'uso del principio dei modi della conoscenza e renda più plausibile il fatto che Dio conosca le cose nella loro struttura temporale ma in un modo che trascende questa temporalità (così anche MARENBOON, *Le temps*, pp. 138–139).

necessaria, per cui « tutto ciò che Dio ha conosciuto è assolutamente necessario che sia »⁴³.

Ora, come ha mostrato Marenbon, la soluzione di Tommaso al problema della prescienza divina posto dall'argomento della necessità accidentale si inquadra esattamente nella prospettiva che si è fin qui delineata, quella dell'ineffabile capacità che Dio ha di conoscere il futuro come presente senza esserne impedito dal suo statuto contingente. Tommaso non nega in nome di una presunta atemporalità divina la pertinenza e la validità della premessa, vale a dire il carattere assolutamente necessario della conoscenza divina, perché passata (soluzione cosiddetta "boeziana"), ma ne relativizza le implicazioni in base a quello che lo stesso Marenbon chiama « il principio delle conseguenze epistemiche »⁴⁴. Il principio boeziano dei modi della conoscenza entra quindi nella sua soluzione non per dimostrare l'infondatezza dell'obiezione ma per formularne un'eccezione. Tommaso scrive infatti che

altro è il caso di ciò che viene attribuito alla cosa per sé (*secundum se*) e altro il caso di ciò che ad essa viene attribuito in quanto è conosciuta (*secundum quod est cognita*): quelle caratteristiche che ad essa vengono attribuite per sé le convengono secondo il suo modo proprio, quelle invece che le si attribuiscono o che le conseguono in quanto è conosciuta dipendono dal modo del conoscente (*sunt secundum modum cognoscentis*); perciò se nell'antecedente è significato qualcosa che pertiene alla conoscenza occorre che il conseguente sia assunto secondo il modo del conoscente (*secundum modum cognoscentis*) e non secondo il modo della cosa conosciuta (*et non secundum modum rei cognitae*), come se dicessi: « Se penso qualcosa, quella cosa è immateriale »: infatti non occorre che ciò che si pensa sia immateriale, se non in quanto è pensato (*secundum quod est intellectum*). E

43. Id., *De veritate*, q. 2, a. 12, ar. 7, pp. 81–82, ll. 58–74 (cfr. altresì Id., *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, ar. 4, p. 907, e Id., *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 13, ar. 2, p. 186).

44. MAREN BON, *Le temps*, pp. 143–145. La cosiddetta soluzione "boeziana", che altro non è che il modo in cui, soprattutto nel dibattito filosofico contemporaneo (cfr. C. MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, PUF, Paris 2004, pp. 93–105), si è intesa la soluzione di Boezio al problema della prescienza (in breve: la scienza divina, essendo atemporale, non si colloca "prima" nel tempo, dunque non è accidentalmente necessaria), non va confusa, secondo Marenbon (*Le temps*, pp. 13–20), con le tesi autentiche del Boezio storico (e di Tommaso, che a queste tesi si attiene), se non altro perché formulata per risolvere un argomento, quello della necessità accidentale, che Boezio ignora (e Tommaso risolve altrimenti).

similmente quando dico: « Se Dio conosce qualcosa, quella cosa sarà », il conseguente deve essere preso non secondo la disposizione della cosa in se stessa (*non secundum dispositionem rei in se ipsa*), ma secondo il modo del conoscente (*sed secundum modum cognoscentis*); ora, sebbene la cosa in se stessa sia futura (*quamvis autem res in se ipsa sit futura*), tuttavia è presente secondo il modo del soggetto conoscente (*tamen secundum modum cognoscentis est praesens*), e quindi si dovrebbe dire: « Se Dio conosce qualcosa, quella cosa è (*hoc est*) », piuttosto che « quella cosa sarà (*hoc erit*) », per cui identico è il valore di questa proposizione: « Se Dio conosce qualcosa, quella sarà » e di quest'altra « Se io vedo Socrate che corre, Socrate corre »: l'una e l'altra sono necessarie mentre si verificano (*dum est*)⁴⁵.

Come si è anticipato, Tommaso si serve del principio boeziano dei modi della conoscenza e del carattere presenziale della conoscenza divina non per escludere la necessità di questa conoscenza, negandone la temporalità e l'immutabilità, ma per stabilire un principio ulteriore: che quando nell'antecedente di una condizionale vera è significato qualcosa che pertiene a un atto mentale (*pertinens ad actum animae*), occorre assumere il conseguente non per come esso è in sé (*non secundum quod in se est*), ma per come è nella mente (*sed secundum quod est in anima*)⁴⁶. Sulla base di questo principio Tommaso può allora accettare senza problemi che l'antecedente, il fatto che Dio conosca *ab aeterno*, sia assolutamente necessario, perché è in grado di indebolirne il trasferimento della necessità, condizionandolo al modo in cui il conseguente segue l'antecedente (*eo modo quo ad antecedens sequitur*)⁴⁷. E dato che nell'antecedente è significato qualcosa che pertiene alla conoscenza, in base al suo « principio delle conseguenze epistemiche » Tommaso ritiene che il conseguente debba essere assunto non per come è, ma per come è conosciuto. Posto allora che Dio conosce il futuro come presente, il modo di essere del futuro in quanto conosciuto da Dio sarà quello del presente e la sua necessità riconducibile alla necessità del presente, vale a dire a una necessità relativa, condizionata in definitiva dall'ipotesi dello stesso accadimento del fatto, una necessità che non costituisce a giudizio di

45. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 7, p. 86, ll. 381–407 (trad. it., p. 315 leggermente modificata).

46. ID., *Summa theologiae*, I, q. 14, a. 13, ad 2, p. 187.

47. ID., *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 7, p. 86, ll. 378–381.

Tommaso alcuna minaccia per il libero arbitrio⁴⁸. Prolungando allora una conclusione già formulata da Boezio⁴⁹, Tommaso è in grado di ritenere che il futuro, ancorché certo e necessario in rapporto alla conoscenza divina, resti in se stesso contingente. E nella misura in cui la condizione posta dalla conoscenza divina è identica alla condizione posta dalla conoscenza umana (« idem est iudicium de ista “si Deus scit aliquid, hoc erit” et de hac “si ego video Socratem currere, Socrates currit” »), Tommaso crede di poter ridurre la temibile infallibilità della prescienza divina a una innocua e rassicurante certezza epistemica. Ma che tutto questo possa bastare per sfuggire allo spettro del fatalismo, c'è da dubitarne, quanto meno se si concedono le premesse dell'aristotelismo.

VI. Ora, benché questa soluzione « abbia una certa eleganza », Marenbon ha da parte sua osservato come il principio adottato non sia in realtà « ammissibile » e Tommaso abbia commesso un errore ad assumerlo⁵⁰. Marenbon, almeno per quanto io possa giudicare, ha senz'altro ragione. Il punto però che mi preme sottolineare, al di là della tenuta logica di questa o quell'argomentazione, è un altro e riguarda l'operazione di Tommaso nel suo complesso.

48. Sulla necessità del presente (« ciò che è, è necessariamente, quando è »), un tipo di necessità normalmente « caratterizzata come ineluttabilità », perché al pari della necessità del passato « connessa all'ordine lineare del tempo e alla sua irreversibilità » (M. MUGNAI, *Possibile/Necessario*, il Mulino, Bologna 2013, p. 30), e sulla sua distinzione dalla necessità assoluta, cfr. ARISTOTELES, *De interpretatione*, 9, 19a23–25. Di questa distinzione vale però qui soprattutto la riformulazione di Boezio (*Consolatio*, V, 6, 26–29, pp. 158–159, ll. 97–109), che nel distinguere due necessità, una semplice (*simplex una*) e l'altra condizionata (*altera condicionis*), pensa senza dubbio alla distinzione aristotelica (cfr. *In Periermeneias*, II ed., III, 9, pp. 241–243), facendo della necessità condizionata qualcosa di analogo alla necessità del presente (cfr. MARENBN, *Le temps*, pp. 38–39).

49. Cfr. BOETHIUS, *Consolatio*, V, 6, 30–31, p. 159, ll. 109–116, che tuttavia non replica all'argomento della necessità accidentale, ma a una difficoltà relativamente più semplice, che sembra scaturire dalla definizione di conoscenza, per cui ciò che è conosciuto è impossibile che stia diversamente da come è conosciuto.

50. Così MARENBN, *Le temps*, pp. 145–147, che con grande finezza analitica dimostra che nella condizionale, “se Dio conosce qualcosa, quella sarà”, « la verità si fonda » direttamente « sulla definizione di conoscenza », per cui non si ha alcun « diritto di aggiungere » la clausola, “in tanto che è conosciuto da Dio”, e di « arrivare », attraverso il principio dei modi della conoscenza, « a una trasformazione del conseguente al tempo presente ».

Come si è visto Tommaso cerca di conciliare la teoria aristotelica e antideterministica dell'inconoscibilità del futuro con la dottrina teologica e cristiana della prescienza divina. Per farlo adotta il principio boeziano dei modi della conoscenza e su questo principio fonda una teoria dell'onnitemporalità della conoscenza divina in larga parte debitrice alla dottrina plotiniana e antiaristotelica della causalità intelligibile. Ma già di per sé la stessa assunzione del principio boeziano non è priva di conseguenze teoriche. Questo principio sembra infatti negare l'assunto aristotelico secondo il quale la verità dei discorsi dipende dalla loro conformità alle cose⁵¹. Assumendolo, quindi, Tommaso fonda la prescienza divina sulla negazione del presupposto che in Aristotele regola l'inconoscibilità del futuro. La teoria aristotelica, una volta integrata nel "platonismo" della sua prospettiva teologica, finisce allora non solo con l'essere superata nelle conclusioni, ma anche rovesciata nei suoi stessi principi. Del resto, in base a questa prospettiva, non solo il futuro (ancorché conosciuto come presente) appare dotato per l'intelletto divino di un determinato valore di verità, ma il caso particolarmente insidioso della profezia sembra legittimare il fatto che esso possa avere un analogo valore di verità anche per l'uomo (e in questo caso proprio come futuro)⁵². Tommaso pensa però, se ben capisco, di poter evitare implicazioni deterministiche distinguendo la realtà della cosa dalla verità eterna. Da un punto di vista teologico, infatti, la verità non presuppone soltanto l'attualità della cosa (che costituisce aristotelicamente la misura dell'intelletto "creato"), ma presuppone anche e soprattutto l'intelletto divino (che della verità — sia della cosa che dell'intelletto creato — è a sua volta principio e misura). Il fatto che l'adeguazione, in cui consiste la verità per la creatura, si possa misurare non solo rispetto alla cosa ma anche all'intelletto divino, spiega perché

51. Cfr. ARISTOTELES, *De interpretatione*, 9, 1932-33. Anche nel caso di Boezio, non si può escludere che il rimprovero di "Filosofia" (BOETHIUS, *Consolatio*, V, 4, 22-23, pp. 148-149, ll. 62-69) sia indirettamente rivolto al modo in cui Boezio aveva interpretato Aristotele (cfr. ad es. *In Periermeneias*, II ed., III, 9, pp. 188, ll. 14-17 e 247, ll. 2-6). La matrice del principio boeziano è del resto platonica. Un principio simile e con analoghe finalità è difeso da Proclo (*De decem dubitationibus*, II, 7, p. 61, e *De providentia*, XII, 64, pp. 82) e attribuito a Giamblico da Ammonio (*In De interpretatione*, 9, p. 135, ll. 16-19).

52. Tommaso è d'altra parte esplicito nell'identificazione della verità profetica con la prescienza divina (« eadem est veritas prophetiae et divinae praescientiae »): cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Roma 1899 (*Opera omnia*, ed. Leonina, X), II-II, q. 171, a. 6, ad 3, p. 376, e ivi, q. 173, a. 1, resp., pp. 385-386.

in questa adeguazione o commisurazione dell'intelletto e della cosa non si richiede che ambedue gli estremi siano in atto: infatti il nostro intelletto si può adeguare adesso a ciò che sarà in futuro e che adesso non c'è, altrimenti non sarebbe vero dire (*aliter non esset haec vera*) che l'Anticristo nascerà⁵³.

In questo modo, ferma restando l'irrealtà del futuro che costituisce il fondamento della sua interpretazione "antirealista", Tommaso ne riconduce la conoscibilità testimoniata dalla profezia alla Verità eterna, facendo valere un corrispondentismo indiretto e mediato. L'enunciato profetico è vero perché Dio conosce la verità e talvolta la comunica agli uomini prima che accada. Per l'uomo, però, il valore di verità di quell'enunciato è dato non immediatamente dalla realtà della cosa, che resta di per sé incerta e indeterminata, ma dalla conoscenza presenziale che di quella cosa Dio ha *ab aeterno*⁵⁴. In linea di principio, quindi, Tommaso non vuole dire che l'indeterminatezza della verità sia puramente epistemica⁵⁵. Al contrario, pretende di difendere una tesi secondo cui, eternamente vere in Dio, le cose non lo siano ancora in se stesse. È chiaro però che l'eclettismo di questa soluzione fatica a tenere dal punto di vista della coerenza e dell'efficacia teorica. Tommaso sembra immaginare due distinti quadri di riferimento, quello concreto e temporale del mondo e quello ideale ed eterno della verità divina, ed esigere che queste due dimensioni coesistano senza confusione. Ma questo, da un punto di vista aristotelico — che in definitiva è il punto di vista dal quale Tommaso pretende di collocare la sua teologia —, non sembra possibile e non solo perché la tesi dell'extratemporalità divina si fonda su una metafisica antiaristotelica, ma anche e soprattutto perché l'eternità della verità non

53. THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 5, resp., p. 18, ll. 200–206. Cfr. anche *ivi*, ad II, p. 20, ll. 346–354: «[...] quamvis ratio veritatis compleatur in intellectu, non tamen ratio rei in intellectu compleatur: unde, quamvis concedatur simpliciter quod veritas rerum omnium fuit ab aeterno per hoc quod fuit in intellectu divino, non tamen potest concedi simpliciter quod res verae fuerint ab aeterno propter hoc quod fuerunt in intellectu divino» (il che mi sembra tra l'altro contraddire l'ipotesi di LEFTOW, *Aquinas*, pp. 397–398).

54. Cfr. *Id.*, *Summa theologiae*, II–II, q. 171, a. 3, resp., p. 371, dove si ribadisce che i futuri contingenti «esulano dalla conoscenza di tutti gli uomini perché in se stessi inconoscibili («quia in seipsis non sunt cognoscibilia»)» (trad. it.: *La Somma teologica. Seconda parte. Seconda sezione*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 1525), su cui KNUUTTILA, *Medieval Commentators*, p. 91.

55. Come invece propende a credere CRAIG, *The Problem*, pp. 109–110.

può essere priva di conseguenze metafisiche. Dire che la verità è eterna, ancorché solo in rapporto alla conoscenza divina, significa, per Aristotele, ammettere che le cose stiano da sempre in un determinato modo, senza potersi realizzare altrimenti. Del resto anche l'uomo, attraverso la profezia, ha un accesso a questo ineffabile scenario di verità. Difficile allora negare che il corso degli eventi sia in questo modo fatalmente predeterminato e la sua contingenza ridotta alla sola prospettiva umana. Una conclusione che se si profila dal punto di vista logico della prescienza divina certo si impone, io credo, dal punto di vista causale dell'ordine provvidenziale.

VII. Abbiamo accennato prima all'accusa rivolta da Bonaventura ai filosofi, e in particolare ad Aristotele, di aver negato l'esistenza delle idee e di aver sottratto a Dio non solo la provvidenza, ma anche la prescienza, escludendo qualsiasi verità riguardo al futuro, salvo la verità delle cose necessarie. Adesso si può precisare che secondo Bonaventura questa serie di errori implica una colpa ulteriore, quella di ritenere « che tutte le cose avvengano a caso (*quod omnia fiant a casu*) o per necessità fatale (*vel necessitate fatali*) »⁵⁶.

Ora l'idea che il mondo sia "governato" dal caso (e dalla necessità) è dottrina che, nella sua radicalità, è attribuita nel medioevo soprattutto a Democrito. Ed è una dottrina con cui lo stesso Aristotele, come è noto, polemizza aspramente⁵⁷. Ai fini però della negazione della provvidenza non è necessario ritenere che il mondo sia di per sé derivato dal caso. Basta, come ricorda una celebre *auctoritas* ago-

56. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, VI, 3, p. 361, ma cfr. anche ID., *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, in PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), *Opera omnia*, I/2, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, II, d. 37, a. 2, q. 2, resp., p. 872: « Et hoc modo nihil est casuale, et casus et fortuna hoc modo nihil sunt. Et hoc modo posuerunt aliqui philosophi casum, et improbat Augustinus in libro Octoginta trium quaestionum per hoc, quod providentia totus mundus administratur; et ita nihil fit, quod non pertineat ad opus providentiae ».

57. Basti qui il riferimento a THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, resp., p. 265: « [...] quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu », che trova un'eco poetica in DANTE, *Inferno*, IV, v. 136: « Democrito che 'l mondo a caso pone » (su cui cfr. G. STABILE, s.v. *Democrito*, in *Enciclopedia Dantesca*, II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970, pp. 366–367). Per la critica aristotelica, nel quadro più generale della critica al meccanicismo "presocratico", cfr. *Physica*, II, 8, 198b16–32; *Metaphysica*, I, 3, 984b11–15; *De partibus animalium*, I, 1, 640a19–26 e *De generatione et corruptione*, II, 9, 335b–336a9, su cui resta fondamentale S. SAUVÉ MEYER, *Aristotle, Teleology and Reduction*, « The Philosophical Review » 101 (1992), pp. 791–825.

stiniana, concedere l'esistenza anche solo di qualcosa di fortuito⁵⁸. Il Dio cristiano è chiamato infatti, per dirla con Valérie Cordonier, a esercitare sul mondo « una provvidenza non solo esaustiva ma anche intensiva », che sia capace cioè di abbracciare tutte le creature « fino alle più vili » e di penetrare nei più intimi risvolti di ciascun individuo senza lasciare nulla di intentato⁵⁹. È per questo quindi che Bonaventura, prolungando una consolidata e persistente tradizione cristiana, considera anche Aristotele, che senza ridurre tutto al caso, ne ammette tuttavia l'esistenza, un nemico della provvidenza divina⁶⁰. Pure Tommaso del resto ne è consapevole. Egli sa bene che le tesi sulla fortuna e sul caso concesse da Aristotele sembrano rimuovere (*remove*) la provvidenza e non ignora che una simile rimozione gli sia stata espressamente imputata⁶¹. Diversamente dalla tradizione pensa però che questa sia un'imputazione infondata e che la posizione aristotelica, se correttamente interpretata, sia perfettamente compatibile con quella cristiana. Vale qui, applicata al testo aristotelico e al « conflitto » delle sue interpretazioni, quella possibilità di correggere la filosofia in base ai suoi stessi principi che è doveroso esercitare ogni qual volta si trovi qualcosa di contrario alla fede; e nel caso specifico Tommaso pensa che l'esistenza o meno del

58. Cfr. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, A. Muzzenbecher (ed.), Brepols, Turnholti 1975 (CCSL, 44), q. 24, p. 29: « Quidquid casu fit, temere fit; quidquid temere fit, non fit providentia. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentia universus mundus administratus », citata in PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971, II, d. 35, cap. 2, pp. 531–532.

59. V. CORDONIER, *La doctrine aristotélicienne de la providence divine selon Thomas d'Aquin*, in D'HOINE, VAN RIEL (ed. by), *Fate, Providence and Moral Responsibility*, pp. 495–515: 503.

60. Cfr. ancora V. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe: Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Guillaume de Moerbeke et l'invention du Liber de bona fortuna comme alternative autorisée à l'interprétation averroïste de la théorie aristotélicienne de la providence divine*, in L. BIANCHI (ed. by), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 65–114: 97–98, alle cui indicazioni aggiungerei un riferimento a NEMESIUS, *De natura hominis*, M. Morani (ed.), Teubner, Leipzig 1987, cap. 43, p. 127, ll. 10–21 (*De natura hominis*, G. Verbeke, J. R. Moncho [edd.], E. J. Brill, Leiden 1975, cap. 42, p. 161, ll. 10–17).

61. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*, M.–R. Cathala (ed.), Marietti, Taurini 1935, VI, lec. 3, § 1203, p. 365, e Id., *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2, sol., p. 930: « [...] et ideo ea quae frequenter deficiunt a cursu ordinato non sunt provisiva, sicut particularia corruptibilia et generabilia; et ista opinio imponitur Aristoteli: quamvis ex verbis suis expresse haberi non possit ».

“caso” dipenda dal piano della sua considerazione, per cui lo stesso Aristotele non avrebbe affatto negato che ciò che nel mondo sembra fortuito si riveli conforme a uno scopo se ricondotto a un adeguato livello di spiegazione causale.

A consentire a Tommaso una simile interpretazione è il fatto, direi, che la teoria aristotelica del “caso”, anziché escludere una teleologia, addirittura l’esige e la presuppone, modellandosi sulla sua struttura. Aristotele sembra infatti concepire la dottrina del “caso” come una « teleologia apparente » o del « come-se » (*Als-Ob-Teleologie*), facendo del casuale ciò che sembra ma non è (anche se avrebbe potuto esserlo) conforme a uno scopo — come nell’esempio del contadino che, scavando una fossa per piantare un albero, trova un tesoro oppure in quello del tale che, recatosi in piazza, incontra senza averlo in programma il suo debitore e riscuote il denaro⁶².

Il “caso”, secondo questa prospettiva, è quindi un fatto contingente o accidentale come una coincidenza; un fatto che si verifica nelle cose che avvengono secondo una causa finale e che perciò ha l’apparenza del fine ma che in realtà interrompe il processo teleologico programmato, costituendo un principio (o un epilogo) imprevisto, cioè un fattore ingenerato (perché non deducibile) e indeterminato (perché potenzialmente infinito) di un esito altrettanto imprevisto e non pianificato.

Per rendere allora ragione di questa parvenza simulata, dove il “caso” si configura come causa di ciò di cui potrebbe esserlo anche il fine, ma di fatto rovesciandola nei suoi stessi principi e mostrando come in effetti la vera apparenza sia proprio quella del “caso”, Tommaso si serve nel suo commento alla *Metafisica* della disposizione gerarchica delle cause.

62. Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, II, 5, 196b33–197a5; 197a15–18; 197a35; ivi, 6, 198a5–6, e *Metaphysica*, V, 30, 1025a5–6, Quello che semmai Tommaso si rifiuta di considerare è che altrettanto vero è l’inverso, ossia che il finalismo aristotelico può essere correttamente inteso « solo accogliendo come premessa la dottrina del caso » (W. WIELAND, *La Fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993, p. 326; ed. or.: *Die aristotelische Physik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992³, p. 257), il che significa che la finalità aristotelica ha un carattere « interno » od orizzontale anziché verticale (cfr. E. BERTI, *La finalità in Aristotele*, in ID., *Nuovi studi aristotelici. II — Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 39–67: 58–62), perché se « fosse un principio cosmico universale non esisterebbe nessun caso » (WIELAND, *La Fisica*, p. 328; ed. or.: *Die aristotelische Physik*, p. 259).

Partendo dal presupposto che quanto più una causa è superiore (« quanto aliqua causa est altior ») tanto più ampia è l'estensione della sua causalità (« tanto ejus causalitas ad plura se extendit »), Tommaso fa dell'ordine che sussiste tra gli eventi del mondo una variabile in funzione del grado della potenza causale presa in considerazione, per cui quanto più alta è la causa e più ampia la sua estensione, tanto maggiore è l'ordine degli effetti che ne dipendono (« ordinatio autem quae est in effectibus ex aliqua causa tantum se extendit quantum extendit se illius causae causalitas »). Così, il fatto che ad esempio le piante fioriscano contemporaneamente può sembrare un fenomeno del tutto occasionale se ricondotto alla virtù vegetativa delle singole piante, ma se riferito alla superiore virtù del sole si rivela un fenomeno perfettamente naturale⁶³. Distinguendo allora un triplice ordine causale (*triplex causarum gradus*), Dio, i corpi celesti e le cause corruttibili e mutevoli, e facendo di Dio un principio intelligente oltreché incondizionato e onnipotente — Dio causa l'essere dal nulla, dunque tutto “ciò che è” soggiace al suo potere⁶⁴ —, Tommaso è in grado di imporre ad Aristotele l'idea generale secondo la quale il grado di determinazione degli eventi, compresi quelli umani e volontari, varia in funzione dell'universalità della causa, per cui salendo di ordine e livello causale ciò che appariva accidentale e contingente si rivela viepiù determinato, fino al caso limite della causalità divina a cui tutto si riduce come alla sua causa intenzionale — « ea quae hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus sive in rebus humanis, reducuntur in aliquam causam praeordinantem, quae est providentia divina »⁶⁵. Del resto, se nessun agente naturale può spiegare il carattere unitario di una coincidenza, e tanto meno se questa implica una scelta razionale, nulla impedisce

63. THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, §§ 1205–1206, pp. 365–366 (per l'esempio ricorrente della fioritura, cfr. altresì ID., *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, sol., pp. 909–910 e ID., *De veritate*, q. 2, a. 12, ad 7, p. 86, ll. 360–363).

64. Sull'attribuzione allo stesso Aristotele di una idea di creazione, mi limito qui a segnalare (come già L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 80, n. 20) THOMAS DE AQUINO, *Commentaria in libros Aristotelis De caelo et mundo*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1886 (*Opera omnia*, ed. Leonina, III), I, lec. 8, p. 36, dove il Dio di Aristotele è definito “fattore”, nome con cui si indica appropriatamente il carattere personale del creatore cristiano (così ID., *Compendium theologiae*, I, cap. 96, p. 115, ll. 31–34).

65. ID., *Summa theologiae*, I, q. 116, a. 1, resp., p. 552 (e ID., *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, §§ 1207–1215, pp. 366–367).

che ciò che è per accidente sia concepito come un tutt'uno (*ut unum*) da un'intelligenza: altrimenti l'intelletto non potrebbe neppure formulare questa proposizione: « Chi scava un sepolcro trova un tesoro ». E come un intelletto può apprendere questo fatto, così può anche provocarlo (*efficere*): sapendo infatti uno dov'è nascosto un tesoro potrebbe spingere (*instiget*) un contadino che lo ignora a scavare il sepolcro in quel punto. Quindi nulla impedisce che gli eventi che accadono quaggiù per accidente, quali sono le cose fortuite e casuali, dipendano da una causa intellettuale predeterminante (*reduci in aliquam causam ordinantem quae per intellectum agat*); e specialmente dall'intelletto divino. Infatti solo Dio può mutare (*immutare*) la volontà⁶⁶.

Torneremo tra breve su questa capacità assolutamente decisiva che secondo Tommaso Dio ha di mutare la volontà. Ma per adesso ciò su cui mi preme insistere è questo meccanismo di riduzione che, fondato sulla gerarchia delle cause, rivela nel "caso" e nella fortuna non un principio ulteriore ma una lacuna nella comprensione dell'uomo, a cui sfugge il piano della provvidenza divina. Un esempio ulteriore, privilegiato da Tommaso, è quello dell'incontro (*concursum*) di due servi mandati dal loro padrone, all'insaputa l'uno dell'altro, nel medesimo luogo. Il loro incontro, spiega Tommaso, se riferito ai due servi, che rappresentano il piano inconsapevole delle cause strumentali, è senz'altro fortuito, perché avviene senza essere voluto dalla loro intenzione; se invece si riferisce al loro padrone, che rappresenta il piano architettonico della provvidenza divina che quell'incontro ha prestabilito e programmato, anziché casuale si rivela conforme a uno scopo⁶⁷. In base a questo schema Tommaso può allora affermare

66. ID., *Summa theologiae*, I, q. 116, a. 1, resp., pp. 552–553 (trad. it., p. 1254, modificata), con riferimento ad ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 6, 1015b16–36 (su cui cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 16, a. 7, ad 16, p. 318, ll. 452–466). Ma si veda altresì ID., *Contra Gentiles*, III, 92, p. 279 e ID., *De sortibus*, H.F. Dondaine (ed.), Editori San Tommaso, Roma 1976 (*Opera Omnia*, ed. Leonina, XLIII), 4, p. 234, ll. 176–211.

67. Cfr. ID., *Contra Gentiles*, III, 92, p. 279; ID., *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, ad 1, p. 265; ivi, q. 116, a. 1, resp., p. 552; ID., *In Peryermeneias*, I, 14, p. 76, ll. 321–337, e ID., *Compendium theologiae*, I, cap. 137, p. 134, ll. 8–12. Sul significato teorico di questo esempio, che adatta quello aristotelico del creditore (ID., *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, § 1210, p. 366), cfr. CORDONIER, *Sauver le Dieu du Philosophe*, pp. 87–88. Sorprende invece Jean-Pierre Torrell che, se ben capisco, con riferimento a *De veritate*, q. 5, a. 4, ad 7, p. 150, ll. 224–232, sembra ricondurre il piano della provvidenza a quello della prescienza, in modo che se per Dio l'incontro non è fortuito è solo perché Dio conosce le due serie causali che portano alla coincidenza e non perché quelle

non solo il carattere assoluto della provvidenza divina, ma anche la piena conformità cattolica di Aristotele, che quando parla del “caso” lo fa sempre e soltanto in rapporto alle cause inferiori:

Non resta dunque che ammettere che tutte le cose che avvengono qui, in quanto si riferiscono alla prima causa divina, si riscontrano ordinate e non esistenti per accidente; benché se paragonate alle altre cause, risultino essere per accidente. È questo il motivo per cui, in conformità alla fede cattolica (*secundum fidem catholicam*), si dice che nel mondo niente avviene casualmente o fortuitamente (*nihil fit temere sive fortuito in mundo*) e che tutto è soggetto alla divina provvidenza. Aristotele invece qui parla dei contingenti che accadono in ordine alle cause particolari, come risulta dal suo esempio⁶⁸.

L'accusa mossa ad Aristotele di rimuovere l'esistenza del “caso” appare dunque totalmente superata. Attribuendogli l'idea che il “caso” sia tale solo rispetto alle cause del mondo e di fatto riconducendone l'esistenza al solo punto di vista umano, Tommaso rende il discorso aristotelico perfettamente compatibile con la dottrina cristiana che, conformemente al celebre detto di Matteo 10, 29–30 (Luca 12, 6–7), ritiene che la provvidenza divina regoli la vita di tutte le cose, anche delle più insignificanti (come lo sono, secondo l'evangelista, i passeri nei cieli e il numero dei nostri capelli)⁶⁹. Si tratta, come ha giustamente scritto Pasquale Porro, di un vero e proprio « determinismo

serie sono da lui preparate (cfr. THOMAS D'AQUINO, *Questions disputées sur la vérité*, J.-P. Torrell, D. Chardonnes [éd. par], Vrin, Paris 2011, pp. 203–204).

68. THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, § 1216, p. 367, trad. it.: S. TOMMASO D'AQUINO, *Commento alla Metafisica di Aristotele*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2005, p. 389. L'allusione, implicita (ma cfr. ID., *De malo*, q. 16, a. 7, ad 15, p. 317, ll. 421–423 e soprattutto ID., *Summa theologiae*, I, q. 116, a. 1, ad 2, p. 553: «[...] nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casuaria per comparisonem ad causas proximas, non tamen per comparisonem ad divinam providentiam: sic enim nihil temere fit in mundo, ut Augustinus dicit in libro *Octoginta trium quaestionum*»), è qui all'auctoritas di Agostino (cit. *supra*, alla nota 58).

69. Cfr. ID., *Expositio in Mattheum*, in A. Guarienti (ed.), *Catena aurea in quatuor Evangelia*, 2 voll., Marietti, Taurini–Romae 1953, cap. 10, § 11, vol. I, p. 173; ID., *Catena in Lucam*, ivi, cap. 12, § 2, vol. II, p. 176; ID., *In I Sententiarum*, d. 39, q. 2, a. 2, sol., p. 931; ID., *De veritate*, q. 5, a. 4, sc 1, pp. 148–149, ll. 78–83; ivi, a. 5, sc 1, p. 151, ll. 40–43; ivi, a. 8, sc 3, p. 157, ll. 136–139 e, in generale, ID., *Compendium theologiae*, I, cap. 130, p. 131, ll. 46–52.

provvidenziale »⁷⁰. E benché sia indubbio che l'Aquinate, come vedremo subito, cerchi di mitigare le evidenti implicazioni di questa prospettiva, resta istruttivo valutare già in questo contesto la tesi da cui siamo partiti e secondo la quale l'aristotelismo di Tommaso, magari restaurato nella sua presunta purezza originaria, rappresenti un'istanza antiagostiniana di emancipazione del mondo dall'assolutismo causale divino. In realtà, non solo il suo Aristotele appare qui piegato al servizio di questo "assolutismo", ma Tommaso arriva ad appellarsi proprio ad Agostino per certificarne la natura fatale. Il richiamo è a una celeberrima autorità del *De civitate Dei* — « E se qualcuno attribuisce le vicende umane al fato, perché chiama fato il volere o potere di Dio, conservi pure il concetto, ma corregga la parola » —, che serve a Tommaso a precisare, ribadendo il punto di vista agostiniano, che se è preferibile non servirsi del termine "fato" è solo per ragioni estrinseche, perché tradizionalmente il fatto si riferisce ad un impersonale e, per dirla con Gaetano Lettieri, deresponsabilizzante determinismo astrale. Ma se invece il fato lo si riconduce al governo provvidenziale divino, facendone l'ordine delle cause con cui si realizza il suo piano, allora la necessità e l'ineluttabilità, in breve l'infallibilità di quel governo non possono essere negate⁷¹. L'aristotelico Tommaso, quindi, non solo non respinge l'assoluta e predestinante causalità divina, ma con Agostino mostra di dividerne finanche la natura fatale, rispetto alla quale parlare, senza ulteriori precisazioni, di autonomia e indipendenza dell'uomo, rischia di apparire poco più di un esercizio retorico⁷².

70. P. PORRO, *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, « Revue des sciences philosophiques et théologiques » 96 (2012), pp. 401–450: 430.

71. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 116, a. 1, resp., p. 553, che cita AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, B. Dombart, A. Kalb (edd.), 2 voll., Brepols, Turnholti 1955 (CCSL 47–48), V, 1, I vol., p. 128, ll. 7–9, su cui G. LETTIERI, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 382–398.

72. Sulla capacità di Tommaso di far « interagire » la prospettiva aristotelica con quella agostiniana, si vedano anche le considerazioni espresse da Guido Alliney nel suo contributo contenuto in questo volume e l'eccellente O. H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Grünewald, Mainz 1988, pp. 169 e 175; trad. it.: *Tommaso d'Aquino. Limiti e grandezza della teologia medievale. Una introduzione*, Queriniana, Brescia 1994, pp. 172 e 178.

VIII. È un fatto tuttavia che Tommaso, una volta assicurato l'ordine della provvidenza, si preoccupa con particolare insistenza di affermare che un ordine siffatto non toglie la contingenza dal mondo né sottrae il libero arbitrio dell'uomo. Si tratta di un punto decisivo, costantemente invocato, ma che va adeguatamente compreso.

Sempre nel commento al terzo capitolo del libro E della *Metafisica*, dopo aver armonizzato nel modo in cui si è visto la posizione aristotelica con quella teologica e cristiana, Tommaso si sofferma sulla difficoltà posta dal carattere infallibile della provvidenza, che esclude che quanto predisposto da Dio non si realizzi (« quod aliquid sit provisum a Deo et non fiat »). L'effetto della provvidenza sembra pertanto conseguire di necessità (« et ita videtur, quod ex quo providentia jam ponitur, quod [sic!] ejus effectum necesse sit sequi »)⁷³. Tommaso però a suo modo lo nega, appellandosi, paradossalmente, all'assoluto e incondizionato potere divino:

Come si è detto, l'ente in quanto ente ha come causa Dio stesso: perciò, come alla provvidenza divina è soggetto l'ente stesso, così anche tutti gli accidenti dell'ente in quanto ente, tra i quali ci sono il necessario e il contingente (*inter quae sunt necessarium et contingens*). Dunque alla provvidenza divina spetta non soltanto fare questo ente, ma il dare la contingenza o la necessità: infatti in quanto a ciascuno ha voluto dare la contingenza o la necessità, ad esso ha preparato le cause intermedie dalle quali segua per necessità o in modo contingente (*praeparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter*). Perciò di ogni effetto, in quanto è sotto l'ordine della divina provvidenza, si trova che ha la necessità. Da ciò deriva che è vera la seguente condizionale: "Se qualcosa è stato predisposto da Dio, sarà" (*si aliquid est a Deo provisum, hoc erit*)⁷⁴.

Secondo Tommaso, in altri termini, Dio, essendo la ragione assoluta e incondizionata dell'essere, è causa non solo dei principi che costituiscono l'ente, cioè della materia e della forma, ma anche degli accidenti che gli ineriscono in quanto tale, come necessità e contingenza. A Dio compete dunque non solo di creare l'ente, ma anche di determinarne la modalità, per cui a seconda di come vuole che le cose accadano, Dio

73. THOMAS DE AQUINO, *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, § 1218, p. 367.

74. Ivi, § 1220, p. 368 (trad. it., p. 391). Su questo principio, cfr. altresì ID., *Contra Gentiles*, III, 94, pp. 289–290; ID., *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 8, resp., p. 244; ivi, q. 22, a. 4, resp., p. 269; ivi, q. 116, a. 3, resp., p. 555; ID., *In Peryermeneias*, I, 14, pp. 78–79, ll. 437–461, e ID., *De malo*, q. 16, a. 7, ad 15, pp. 317–318, ll. 417–447.

prepara cause appropriate: se vuole che un evento accada in maniera contingente — in modo cioè che sarebbe anche potuto non accadere —, prepara per quell'evento una causa contingente; se invece vuole che un evento accada in maniera necessaria — in modo cioè che non possa di per sé non accadere —, prepara per quell'evento una causa necessaria. Di qui la sua conclusione, che merita tutta la nostra attenzione: ogni effetto, in quanto soggiace alla divina provvidenza, è necessario, per cui sarà vero dire che se qualcosa è predisposto da Dio, accadrà (*si aliquid est a Deo provisum, hoc erit*).

Ora la prima cosa che Tommaso sembra qui ribadire è che in realtà, rispetto alla provvidenza divina, tutto è determinato e nulla è veramente casuale e fortuito, sicché è senz'altro necessario che tutto ciò che Dio vuole, accada. Questo però non significa, a suo giudizio, che tutto ciò che accade sia di per sé necessario, perché Dio predispone per alcuni eventi cause necessarie e per altri cause contingenti, per cui, ferma restando la necessità che accada tutto ciò che Dio ha prestabilito, resta vero che mentre ad esempio il sole sorge in modo necessario, l'uomo si salva in modo possibile e contingente⁷⁵. Assumendo la necessità in forma ipotetica, Tommaso vuole distinguere la necessità semplice di un evento, quella che altrove chiama anche necessità del conseguente (*consequentis*), dalla cosiddetta necessità della conseguenza (*consequentiae*), cioè dalla necessità di tutta la proposizione ipotetica — una distinzione perfettamente sovrapponibile a quella tra necessità assoluta e necessità condizionata che come abbiamo rapidamente visto regola la soluzione del problema della prescienza divina⁷⁶. Per Tommaso mentre è vero dire che è necessario che “ciò che Dio ha (pre)stabilito accada”, non lo è dire che “tutto ciò che Dio ha (pre)stabilito accade di necessità”. Tommaso dà a questa distinzione particolare risalto⁷⁷. La cosa tuttavia non può non lasciare perplessi, perché se in discussione è la volontà, e quindi l'onnipotente causalità divina, è chiaro che la distinzione è

75. Cfr. ID., *In Metaphysicam*, VI, lec. 3, § 1222, p. 368 (trad. it., p. 393): « È necessario che l'effetto esista in modo contingente oppure per necessità », con le considerazioni di PORRO, *Lex necessitatis vel contingentiae*, pp. 433–437.

76. Cfr. ad es. THOMAS DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 38, q. 1, a. 5, ad 3, p. 912 e ID., *Contra Gentiles*, I, 67, p. 191.

77. Cfr. ad es. ID., *Contra Gentiles*, I, 85, p. 234: « Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid quod illud de necessitate eveniat, sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria: *Si Deus aliquid vult illud erit* » (e analogamente ID., *Summa theologiae.*, I, q. 19, a. 8, ad 1, p. 244).

del tutto inefficace. Un conto infatti è dire che una cosa è necessaria in rapporto alla prescienza divina (benché anche in quel caso la conclusione appaia, come si è visto, abbastanza « anodina »)⁷⁸, tutt'altro è dire che è necessaria rispetto alla provvidenza divina, perché in questo caso la cosa non è solo prevista, ma anche ordinata. Nel caso della provvidenza, cioè, Dio si rapporta all'evento come causa e se la sua efficacia causale è sufficiente, allora l'evento sarà senz'altro necessitato secondo un modello teologico di determinismo causale⁷⁹.

IX. Cosa consente allora a Tommaso di ripetere costantemente che la volontà divina, nonostante l'infallibilità e l'ineluttabilità dei suoi decreti, non impone necessità alle cause contingenti e in particolare alla volontà dell'uomo? È chiaro che Tommaso non intende dire che nulla può sfuggire ai decreti divini nel senso banale che l'esito di ogni libera iniziativa ricade sempre nell'ordine universale (come ad esempio accade quando il peccatore, che si sottrae all'ordine peccando, vi ricade venendo punito). Tommaso ha in mente un'altra cosa, che impegna l'onnipotenza divina e la radicalità della sua azione. Per dirla in breve con un'anticipazione, Tommaso pensa che Dio sia in grado di muovere in modo efficiente la volontà dell'uomo, ma inclinandola interiormente, senza comprometterne la volontarietà e perciò la libertà del movimento.

Per comprendere come questo sia possibile, bisogna tenere nuovamente presente che nella concezione teologica e metafisica di Tommaso la trascendenza di Dio è sempre pensata e fatta coesistere con la sua immanenza causale. Dio non si limita a creare dal nulla gli enti del mondo e a dotarli in modo "deista" di un'autonoma capacità d'azione, ma li sostiene costantemente nell'essere e nell'agire, contenendo tutte le cause nella sua potenza. Si tratta di una prospettiva secondo la quale Dio non si configura come un « pericoloso rivale » dell'agire naturale, ma come la condizione fondamentale di quello stesso agire e del suo statuto strumentale, una condizione imposta alla natura dalla sua "negatività" di creatura⁸⁰.

78. Così ancora MARENBO, *Le temps*, p. 145.

79. Una considerazione analoga in P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2013, pp. 398-399 (ma si veda anche M. PALUCH, *La profondeur de l'amour divin. La prédestination dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 2004, pp. 175-176).

80. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, III, 65-67, pp. 183-191; Id., *Quaestiones disputatae de potentia*, in P. Bazzi et alii (ed.), *Quaestiones disputatae*, vol. II, Marietti,

Su questo aspetto ha insistito in modo particolare anche Brian Shanley, ritenendo però che la condizione di cui parla Tommaso sia una condizione puramente trascendentale e come tale indifferente, la quale permette all'uomo di esercitare la sua volontà, attualizzandone la potenza, ma senza determinarne in alcun modo le intenzioni e le scelte⁸¹. I testi tuttavia sembrano suggerire un'interpretazione diversa. Shanley fa leva sull'impiego da parte di Tommaso di un celeberrimo frammento dell'*Etica Eudemia*, nel quale si legge che « come nell'universo, “anche nell'anima il principio del movimento” è dio »⁸². E in effetti a partire dalla *Somma contro i Gentili* Tommaso farà costantemente appello a questa autorità, ma servendosene, a me sembra, per esprimere anche l'intima potestà che Dio ha sulla qualità dei movimenti dell'anima⁸³. D'altra parte nel passo dell'*Etica* Aristotele non sta illustrando i normali processi intellettivi umani, ma le scelte e le decisioni « di uomini particolarmente fortunati ». Casi eccezionali, dunque, nei quali il dio sembra intervenire in modo speciale nelle attività umane — anche se un dio ben diverso dal motore immobile e pensiero di pensiero e che quindi, come suggeriva recentemente Enrico Berti, parrebbe supporre una « concezione comune della divinità »⁸⁴. Inoltre, ridurre il controllo e l'intervento divino a una funzione puramente universale trascura e non spiega il fatto

Taurini et Romae 1965¹⁰, q. 3, a. 7, pp. 55–59, e ID., *Summa theologiae*, I, q. 104, aa. 1–2, pp. 463–468, e ivi, q. 105, a. 5, pp. 475–476. Ho cercato di sviluppare questa tesi in M. LENZI, In Nihilum decidere. “Negatività” della creatura e nichilismo del peccato in Tommaso d'Aquino, « Consecutio Rerum. Rivista critica della Postmodernità », 1 (2017), pp. 65–87. www.consecutio.org; rist. in M. AIELLO, L. MICALONI, G. RUGHETTI (a cura di), *Declinazioni del nulla. Non essere e negazione tra ontologia e politica*, Edizioni Efestò, Roma 2017, pp. 67–89.

81. Cfr. B. SHANLEY, *Divine Causation and Human Freedom in Aquinas*, « American Catholic Philosophical Quarterly » 72 (1998), pp. 99–122. Giustamente Shanley insiste sul ruolo assolutamente cruciale che qui ha il tema della creazione, senza tuttavia riconoscere fino in fondo il nesso che fa della provvidenza un'istanza del principio di conservazione della creatura e della negatività della creatura uno strumento integralmente governato dalla provvidenza.

82. ARISTOTELES, *Ethica Eudemia*, VIII, 2, 1248a25–26.

83. Cfr. in particolare THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, III, 89, p. 273; ID., *Summa theologiae*, I–II, q. 68, a. 1, resp., p. 447; ivi, q. 109, a. 2, ad 1, p. 291, e ID., *De sortibus*, 4, p. 235, ll. 259–266.

84. E. BERTI, *L'intelletto attivo: una modesta proposta*, « Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali. Memorie », s. IX, 35 (2015), pp. 59–71: 69, n. 41.

che per Tommaso l'ordine provvidenziale stabilito da Dio determina ogni singolo evento. Occorre dunque avanzare un'interpretazione diversa.

Nella concezione teologica di Tommaso la trascendenza di Dio è fatta sempre coesistere, come dicevo, con la sua immanenza causale. Ora la peculiarità platonica di questo dualismo teologico — peculiarità ben compendiata da quello che Jean-Pierre Torrell ha definito lo statuto calcedonese della grazia nella natura, dove l'elemento naturale e l'elemento divino sono uniti senza confusione⁸⁵ — deriva a Tommaso da una decisiva teologizzazione della metafisica del flusso del *De causis*, dove esplicita e operante è l'idea che l'azione della causa seconda è sempre contenuta e sovradeterminata dalla potenza della causa prima. Applicando alla gerarchia procliana delle cause la struttura teleologica che in Aristotele contraddistingue i processi naturali (e artificiali), Tommaso fa delle cause seconde dell'emanazionismo neoplatonico qualcosa di analogo alle cause strumentali del finalismo aristotelico, costituendo quella che Wolfgang Wieland ha definito una « teleologia cosmica universale (*eine universale kosmische Teleologie*) »⁸⁶. Nella prospettiva di Tommaso quest'ordine universale rappresenta l'ordine "fatale" del mondo, vale a dire l'ordine della provvidenza, un ordine teleologico in cui « l'intenzione della prima causa mira sino all'ultimo effetto (« intentio primae causae respicit usque ad ultimum effectum »), attraverso tutte le cause intermedie (« per omnes causas medias »); così come l'arte del fabbro (*ars fabrilis*) muove la mano (*movet manum*), la mano il martello che colpisce il ferro e lo forgia (« manus martellum qui ferrum percussum extendit »), al che mirava l'intenzione dell'arte (« ad quod fertur intentio artis »)⁸⁷. Un ordine, per dirla altrimenti, nel quale la creatura, proprio perché di per sé priva di un autonomo fondamento e di un'autonomia destinazione, non può che agire in virtù (*in virtute*) del suo Creatore, come strumento a sua disposizione. Per questo Tommaso afferma non solo che Dio è il principio di ogni movimento, ma che

85. Cfr. J.-P. TORRELL, *Nature et grâce chez Thomas d'Aquin*, « Revue thomiste » 101 (2001), pp. 167-202: 184. Ma si veda anche *Lettres de M. Étienne Gilson adressées au P. de Lubac et commentées par celui-ci*, in H. DE LUBAC, *Œuvres complètes*, XLVII, Les Éditions du Cerf, Paris 2013, p. 73.

86. WIELAND, *La Fisica*, p. 323 (ed. or.: *Die aristotelische Physik*, p. 255).

87. THOMAS DE AQUINO, *In Librum de causis expositio*, C. Pera (ed.), Marietti, Torino 1986³, I, lec. I, § 41, p. 7, trad. it.: *Commento al « Libro delle cause »*, C. D'Ancona Costa (a cura di), Rusconi, Milano 1986, p. 179.

cessando l'influenza divina (*cessante influentia divina*), cesserebbe ogni operazione (*omnis operatio cessaret*)⁸⁸.

La capacità che Dio ha di muovere la volontà va allora inquadrata in questa prospettiva, dove come dice Tommaso l'intenzione della prima causa mira al proprio effetto attraverso le cause intermedie. In breve, volendo che un uomo si salvi, si può ipotizzare che Dio ne muova la volontà come strumento e causa seconda del progetto di salvezza, in modo che questa si prepari a ricevere la grazia e in virtù della grazia perseveri fino alla gloria. E che le cose, come io credo, stiano così lo dimostra il fatto che nell'opera di Tommaso a un tradizionale schema sinergico, nel quale Dio porta a compimento e perfezione una libera e indipendente iniziativa dell'uomo — modello che prevale nel *Commento alle Sentenze*, dove Dio dona la grazia a chi si è "autonomamente" preparato a riceverla —, si sostituisce rapidamente un modello strumentale, in cui l'intero processo di conversione è ricondotto all'incondizionato e insondabile potere divino e anche la preparazione della volontà è costituita come un effetto della predestinazione. Questo non esclude l'agire dell'uomo, ma gli restituisce uno statuto puramente secondario, facendone un mezzo controllato dal fine, per cui Dio muove la volontà come l'artefice il suo strumento, mutandone l'inclinazione a suo piacimento e conformemente al suo proposito di salvezza⁸⁹.

In questa prospettiva ben altro allora è il significato che assume l'appello all'*Etica Eudemia* (o *Liber de bona fortuna*) e alla capacità che Aristotele attribuisce alla divinità di essere il principio del movimento dell'anima. Come ha suggerito Valérie Cordonier, l'uomo fortunato di Aristotele diviene con Tommaso modello e « figura » del predestinato⁹⁰. E questo spiega in che senso, l'unico possibile direi, Tommaso possa ritenere che la provvidenza e la predestinazione siano certe senza che la loro certezza e infallibilità imponga all'effetto prestabilito una propria necessità. Come infatti abbiamo visto Dio non si limita a volere che una cosa sia, ma ne stabilisce anche il modo, preparando

88. ID., *Contra Gentiles*, III, 67, p. 190, ma cfr. altresì ID., *Summa theologiae*, I, q. 19, a. 4, resp., p. 144 e ID., *Compendium theologiae*, I, cap. 130, p. 130, ll. 1-5: « Quia vero causae secundae non agunt nisi per virtutem primae causae, sicut instrumenta agunt per directionem artis, necesse est quod omnia alia agentia per quae Deus ordinem suae gubernationis adimplet, virtute ipsius Dei agant ».

89. Riprendo qui un'interpretazione avanzata in LENZI, *Tra Aristotele e Agostino*, pp. 154-167.

90. CORDONIER, *La doctrine aristotélicienne*, p. 514.

cause necessarie o contingenti a seconda di come vuole che l'effetto accada. La tesi di Tommaso, che in larga parte si è anticipata, è che Dio vuole che l'uomo si salvi in modo possibile ed è a tale scopo che prepara la sua volontà, che di per sé è una causa contingente. Ma Dio la prepara operandone la buona intenzione e quindi servendosene come di uno strumento adatto allo scopo. L'infallibilità dell'effetto della predestinazione appare dunque garantita dall'infalibilità dell'azione divina. D'altra parte, ripete Tommaso, la necessità che chi è stato predestinato si salvi non è una necessità assoluta, ma una necessità condizionata dal proposito divino:

Non tamen est ibi necessitas absoluta, sed conditionalis; quia si talis est praedestinatus, necessario salvatur: non autem est necessarium simpliciter⁹¹.

Certo anche in questo caso, e a maggior ragione, direi, trattandosi di predestinazione, la soluzione di Tommaso non può che lasciare interdetti. Non è chiaro infatti cosa consenta di escludere che la buona volontà del predestinato, pur non essendo in sé necessaria (ma solo perché Dio avrebbe potuto non operarla!), non sia necessitata dall'azione divina, causa sufficiente della sua determinazione. Eppure Tommaso lo esclude. E paradossalmente lo esclude proprio in base alla natura assoluta e incondizionata di questa azione, che avendo tratto le creature dal nulla ed essendo quindi la causa di quanto di più intimo e radicale ci sia nella loro natura, è in grado — dice Tommaso — di operare in maniera altrettanto intrinseca e appropriata i loro effetti. Il Creatore, cioè, in qualità di principio della potenza della volontà, è in grado di mutarne l'inclinazione in modo assolutamente conforme alla sua natura, muovendola con la stessa naturalità con cui essa muove se stessa:

Naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare, quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturae: quia ipse solus est auctor intellectualis naturae⁹².

91. THOMAS DE AQUINO, *Quodlibet*, XI, q. 3, a. un., ad 1, p. 156, ll. 107–110.

92. Id., *Summa theologiae*, I, q. 106, a. 2, resp., p. 484. Ma si vedano anche Id., *Contra Gentiles*, III 88, p. 269; Id., *Summa theologiae*, I, q. 105, a. 4, ad 1, p. 474; ivi, q. III, a. 2, resp., p. 516, e ivi, I–II, q. 9, a. 6, resp., p. 82.

La dottrina della *creatio ex nihilo*, che di per sé esclude qualsiasi principio di autodeterminazione della creatura che non sia un atto nichilistico di nullificazione, permette allora di rendere conto in maniera perspicua di tutte quelle autorità bibliche che rimettono i desideri dell'uomo nelle mani di Dio — *Prov.* 21,1 (« Il cuore del re è nella mano del Signore: egli lo volgerà dovunque a lui piace »); *Is.* 26,12 (« Tutte le nostre opere infatti tu le hai operate per noi »); *Fil.* 2,13 (« È Dio infatti che suscita in voi il volere e l'operare secondo la buona volontà »)⁹³ — e di promuoverne un'interpretazione forte, conforme a una teologia della grazia indebita e predestinata di matrice agostiniana. Un'interpretazione in cui l'efficacia della natura resta condizionata dal suo statuto strumentale e una potenza creatrice (e ricreatrice) è ciò che consente a Dio di operare la buona volontà senza forzarla e quindi, nell'immaginario teorico ma un po' anodino della sua prospettiva, di muoverla liberamente⁹⁴.

D'altra parte, a parziale ritrattazione di questo giudizio, va riconosciuto che in una simile prospettiva l'uomo può essere considerato "libero" non solo e non tanto perché soggettivamente tale, cioè perché « soggetto attivo », « attore » ed « esecutore volontario del processo prestabilito »⁹⁵, ma perché, dato un quadro intrinsecamente dialettico e relazionale, in cui la creatura non può né essere né agire al di fuori della potenza divina che la contiene, la libertà non può essere intesa come un'« indipendenza libertaria nei confronti di Dio »⁹⁶, cioè nei confronti della propria radicale condizione di esistenza. Solo Dio può essere misura e condizione di libertà, perché la vera libertà dell'uomo, che in definitiva è la possibilità di agire secondo la propria natura razionale, è causata, restaurata e contenuta dalla grazia divina. Escludere allora che Dio possa operare la buona volontà, creandola arbitrariamente dal nulla del peccato, per paura di indesiderati effetti deterministici, significa escludere la possibilità di pensare la libertà della creatura nell'unico modo teologicamente possibile, quello di una liberazione intrinseca e gratuita della sua

93. Cfr. *Id.*, *Contra Gentiles*, III, 67, p. 190; *Id.*, *Summa theologiae*, I, q. 83, a. 1, ar. 3 e ad 3, pp. 307–308, e ivi, I–II, q. 6, a. 4, ad 1, p. 60.

94. Riprendo qui con qualche leggera modifica quanto ho avuto già modo di dire in LENZI, *Tra Aristotele e Agostino*, pp. 169–170 e in *Id.*, *In nihilum decidere*, p. 82 (rist., p. 84).

95. A. MAGRIS, *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 voll., Del Bianco Editore, Udine 1984–1985, II, p. 876.

96. LONG, *Providence*, p. 362.

capacità di (auto)determinazione. E nella misura in cui Tommaso pensa che Dio muova la volontà come volontà, operando alla radice il suo intimo e naturale desiderio di conversione, non si può negare lo sforzo di guadagnare una teoria della “libertà” umana quanto meno coerente con i presupposti teologici che la comandano⁹⁷.

97. Cfr. PESCH, *Thomas von Aquin*, pp. 177–178; trad. it.: *Tommaso d’Aquino*, pp. 180–181.

Freiheit ohne Wahl?

Thomas von Aquin, Duns Scotus
und Wilhelm von Ockham im Vergleich

TOBIAS HOFFMANN*

ABSTRACT: *Freedom without Choice? A comparison of Thomas Aquinas, John Duns Scotus, and William of Ockham*

Later medieval thinkers inherited from Augustine two distinct concepts of freedom: the freedom to choose among alternatives, and freedom in a broader sense, which is not about choice, and which hence is compatible with necessity. This essay studies the views of Thomas Aquinas, Duns Scotus, and William of Ockham concerning freedom without choice by investigating their responses to four questions: Which are the situations in which there is willing without choice? What explains the lack of choice in these situations? Is the will free in these circumstances? What are the implications for the concept of free will?

Heute Abend gehe ich ein Bier trinken. Altbier kommt für mich nicht in Frage, ich mag nur Kölsch. Und so kann ich nicht anders, als Kölsch zu bestellen. — Bin ich trotzdem frei, obwohl ich nicht anders wählen kann? Oder bin ich gerade deshalb frei, weil ich nicht anders wählen kann?¹

* Tobias Hoffmann, The Catholic University of America, Washington D.C.

1. Michele Averchi, Katja Krause und Jörn Müller sei herzlich für konstruktive Anmerkungen zu früheren Fassungen dieses Aufsatzes gedankt. Als Textgrundlage dienen folgende Werkausgaben, die gegebenenfalls mit Seitenzahlen oder Zeilenangabe zitiert werden: THOMAS DE AQUINO, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, Ex typographia Polyglotta, Rom 1882– (Ed. Leonina): Bde. 4–14, *Summa theologiae* (= ST); Bd. 22, *Quaestiones disputatae de veritate* (= QDV); Bd. 23, *Quaestiones disputatae de malo* (= QDM); THOMAS DE AQUINO, *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles* (= SCG), Bde. 2–3, ed. P. Marc, C.

Die Frage, inwieweit Freiheit Handlungsalternativen voraussetzt, wurde im lateinischen Mittelalter genauso lebhaft diskutiert wie heute. Aber in den meisten gegenwärtigen Diskussionen geht es nur um *Wahlfreiheit*, und insbesondere darum, ob sie mit Determinismus beziehungsweise mit Notwendigkeit vereinbar ist². Hingegen gingen die meisten mittelalterlichen Denker von einem weiter gefassten Begriff von *Willensfreiheit* aus, von dem die Wahlfreiheit lediglich eine Unterart ist.

Wahlfreiheit hielten die meisten mittelalterlichen Denker für unvereinbar mit der Notwendigkeit des Willensaktes. Mit anderen Worten, für sie bedeutet Wahlfreiheit immer So-oder-Anderskönnen, und nach ihrer Auffassung hängt das, was ich wähle, von meiner eigenen Überlegung ab — zum Beispiel Kölsch zu trinken oder nicht. Sie gaben aber zu, dass es auch *notwendige* Willensakte gibt, und fast alle nannten auch diese notwendigen Willensakte frei. Sie sprachen dann in der Regel vom „freien Willen“ (*libera voluntas*), im Gegensatz zu „Wahlfreiheit“ (*liberum arbitrium*). Solche Willensakte sind für sie nicht deshalb notwendig, weil man zu einer bestimmten Wahl determiniert wird; vielmehr sind sie notwendig, weil bestimmte Situationen von vornherein keine Wahl zulassen und man daher auch gar nicht erst zu überlegen braucht, welche Wahl man trifft.

Um diese „Freiheit ohne Wahl“ geht es in diesem Aufsatz. Ich kontrastiere hier die Theorien von Thomas von Aquin, Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham.

Gerade das Thema „Freiheit ohne Wahl“ vermittelt uns einen guten Einblick, was für das Freiheitsverständnis dieser drei Denker charakteristisch ist. Dieses Thema vermittelt uns zudem ein nuanciertes Verständnis dessen, was Willensfreiheit eigentlich ist. Um

Pera, P. Caramello, Marietti, Turin und Rom 1961; THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae*, Bd. 2: *Quaestiones disputatae de potentia* (= QDP), ed. P.M. Pession, Marietti, Turin und Rom 1965, S. 1–276; IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera omnia*, ed. C. Balić et al., Typis Polyglottis Vaticanis, Vatikanstadt 1950 – (Ed. Vaticana, abgekürzt Vat.): Bde. 1–12, *Ordinatio* (= Ord.); IOHANNES DUNS SCOTUS, *Opera Philosophica* (= OPh), ed. Girard J. Etzkorn et al., Franciscan Institute – The Catholic University of America Press, Bonaventure, N.Y.–Washington, D.C., 1997–2006; GUILLELMUS DE OCKHAM, *Opera Philosophica et Theologica*, ed. G. Gál et al., Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y. 1967–1988.

2. Unter Determinismus wird generell verstanden, dass aufgrund des vorausgehenden Zustands des Universums alle Ereignisse oder Sachverhalte nur so und nicht anders sein können.

Wahlfreiheit und um moralische Verantwortung geht es hingegen in diesem Aufsatz nur am Rande.

Die Leitfragen, die meinen Aufsatz strukturieren, sind folgende:

- a) Welches sind für Thomas, Scotus und Ockham die Situationen des Wollens ohne Wahl?
- b) Wie erklären sie, dass man in diesen Situationen keine Wahl hat?
- c) Ist man nach ihrer Auffassung in solchen Situationen frei? Wenn ja, inwiefern?
- d) Was lernen wir aus ihren Antworten bezüglich ihrer Konzeption von Freiheit? Welches sind die Minimalbedingungen für freie Willensakte?

Wir werden sehen, dass die Antworten vor allem davon abhängen, wie jeweils der Wille konzipiert wird. Scotus und Ockham kommen sich diesbezüglich sehr nahe, wobei Ockham den scotischen Ansatz auf originelle Weise weiterentwickelt; Scotus und Ockham unterscheiden sich aber deutlich von Thomas. Für jeden der drei Autoren stelle ich zunächst die theoretischen Grundannahmen beziehungsweise Prämissen dar, dann diskutiere ich Testfälle, in denen das Spezifische ihres Ansatzes deutlich wird, und schließlich diskutiere ich die Implikationen für unsere Thematik, nämlich wie sie auf die Leitfragen antworten würden³.

1. Thomas von Aquin

1.1. Theoretische Grundannahmen

Die Theorien zur Willensfreiheit in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts sind generell von einer neuen Entwicklung geprägt: der Wille wird als „rationales Strebevermögen“ (*appetitus rationalis*) verstanden. Dies ist ein von Aristoteles inspirierter Begriff, der im lateini-

3. Für den historischen Hintergrund in Augustinus, Anselm von Canterbury und Bernhard von Clairvaux, siehe T. HOFFMANN, *Free Will without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom*, in T. WILLIAMS (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, Cambridge University Press, im Erscheinen. Dort werden außer Thomas, Scotus und Ockham auch Wilhelm von Auxerre, Bonaventura, Heinrich von Gent, Gottfried von Fontaines und Petrus Aureoli erörtert.

schen Westen erst im Laufe des 12. Jahrhunderts bekannt geworden ist⁴. Zuvor verstand man unter „Wille“ in der Regel jegliches Streben oder Begehren, sowohl rationales (das heißt Vernunft–geleitetes) als auch sinnliches.

Wenn man den Willen als *rationales* Strebevermögen versteht, gilt nur überlegtes Wollen als Willensakt: Ich hätte zwar schon jetzt Appetit auf ein Kölsch, aber dies entspringt nur meinem sinnlichen Strebevermögen. Gemäß meinem überlegten Wollen, das heißt gemäß meinem Willen, möchte ich jetzt kein Bier.

Wohl niemand hat den Willen so konsequent als rationales Strebevermögen konzipiert wie Thomas von Aquin. Seine gesamte Freiheitstheorie gründet auf diesem Begriff. Als *Strebevermögen* ist der Wille nach Thomas grundsätzlich nur auf das Gute ausgerichtet. So wie nach Thomas das Sehvermögen als sogenanntes „erstes Objekt“ das Farbige hat und daher nur Farbiges sehen kann, so hat der Wille als erstes Objekt das Gute, das heißt, das Zutragliche (*conueniens*), und nur dies kann er wollen. Als *rationales* Strebevermögen erstrebt der Wille genau *das* Gute, das von der Vernunft als gut verstanden wird (*ST* 1a.59.1; *ST* 1a.2ae.8.1). Natürlich kann sich die Vernunft irren, und deshalb kann man das tatsächlich Gute für schlecht halten (so möchte zum Beispiel der Alkoholiker Nüchternheit vermeiden), oder man kann das Schlechte für gut halten (so möchte der Alkoholiker über das Maß trinken) — aber nach Thomas will er dies unter dem Gesichtspunkt des Guten (*sub ratione boni*) (*ST* 1a.2ae.8.1).

Thomas hebt den Willen als *rationales Strebevermögen* von zwei anderen Strebevermögen ab. Einerseits vom *natürlichen Strebevermögen*: Auch erkenntnislose Dinge streben nach dem Guten. Steine erstreben den Ort, der für sie gut ist; sie haben eine Neigung nach unten. Andererseits hebt Thomas den Willen vom *sinnlichen Strebevermögen* ab. Das sinnliche Strebevermögen erstrebt das für die Sinne Angenehme (zum Beispiel Kölsch) und vermeidet das Unangenehme (zum Beispiel Altbier) (*ST* 1a.59.1).

4. Aristoteles selbst bringt ihn allerdings nicht mit dem Willen in Verbindung, und er versteht den Ausdruck „rationales Streben“ als punktuellles Streben, nicht als Strebevermögen; siehe *EN* 6.2.1139b5. Der Begriff des rationalen Strebevermögens ist dem lateinischen Westen durch den syrisch–byzantinischen Theologen Johannes von Damaskus vermittelt worden; siehe IOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa. Versions of Burgundio and Celanus*, E.M. Buytaert (ed.), The Franciscan Institute – E. Nauwelaerts – F. Schöningh, New York – Löwen – Paderborn 1955, Kap. 36, nn. 8–9, 12, S. 135–136, 138.

Für Thomas versteht sich sowohl die Wahlfreiheit als auch die Freiheit ohne Wahl vom Begriff des Willens als rationalem Strebevermögen her.

Wir haben *Wahlfreiheit*, weil die Vernunft uns erlaubt, Dinge von verschiedenen Perspektiven entweder als gut oder als schlecht zu betrachten. Jetzt ein Kölsch zu trinken ist gut, sofern es mir schmeckt; aber es ist schlecht, weil es meine Aufmerksamkeit schwächen würde. Ich kann diese Gesichtspunkte unterschiedlich gewichten und so zwischen beiden Alternativen wählen⁵. Alles, was uns nicht von *jeder* Perspektive als gut erscheint, lässt uns nach Thomas frei, es zu wollen oder nicht. In Bezug auf solche Dinge haben wir Wahlfreiheit.

Wenn allerdings etwas von *jeder* Perspektive als gut erscheint, können wir nicht umhin, es zu wollen. Für Thomas ist dies die Glückseligkeit (*ST* 1a 2ae.10.2; *QDM* 6 co., Ed. Leonina 23, S. 150, Z. 429–435). Die Glückseligkeit impliziert für ihn wie für Aristoteles, dass alles Verlangen befriedigt ist (*ST* 1a 2ae.1.5). Und wie Aristoteles geht Thomas davon aus, dass wir von Natur aus das Glück erstreben. Das heißt, der Wille hat eine *natürliche Neigung* zum Glück, so wie der Stein eine natürliche Neigung nach unten hat. Das Glück ist für Thomas das Endziel allen Wollens und wird gerade als Endziel notwendigerweise gewollt. *Wahlfreiheit* hingegen hat der Wille für Thomas nur insofern, als man dieses Ziel durch verschiedene Mittel erreichen kann⁶.

5. Für eine Analyse der Argumentation des Thomas in einem Spätwerk, dem *De malo*, siehe T. HOFFMANN, P. FURLONG, *Free Choice*, in M. V. DOUGHERTY (Hrsg.), *Aquinas's Disputed Questions on Evil: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, S. 56–74. Einige Interpreten verstehen Thomas' Theorie der Wahlfreiheit als kompatibel mit Determinismus. Für ein ausführliches Argument, dass Thomas hingegen Inkompatibilist ist, siehe T. HOFFMANN, C. MICHON, *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism*, « Philosophers' Imprint » 17 (2017), S. 1–36. Thomas' Verwendung und Transformation aristotelischer und augustinischer Begriffe im Zusammenhang mit der Willensfreiheit untersucht G. ALLINEY, *Fra Aristotele e Agostino: Per un paradigma della libertà nel XIII secolo*, in diesem Band, S. 171–196.

6. Zum Beispiel *ST* 1a.82.1–2; *ST* 1a.83.1 ad 5. Das Verlangen nach Glück äußert sich konkret in all unseren Wünschen und Handlungen (*ST* 1a 2ae.1.6; *ST* 1a 2ae.82.1 co.). Das Glück als Endziel all unseres Tuns und Wollens heißt, dass wir in allem, was wir tun, das Glück suchen – entweder als Mittel zum Ziel (z.B. wenn ich mich auf den Weg zur Kneipe mache), oder als Anteil am Glück (z.B. der Genuss eines Kölsch).

Worin besteht die Glückseligkeit? Das heißt, was macht uns rundum glücklich? Die Antwort ergibt sich für Thomas ebenfalls vom Willen als rationalem Strebevermögen her. Als *rationales* Strebevermögen ist der Wille nicht auf bestimmte, begrenzte Dinge ausgerichtet. Für ein sinnliches Strebevermögen sind begrenzte Dinge vollkommen befriedigend. Wenn ich Durst habe, kann mein Durst durch zwei–drei Kölsch gestillt werden. Aber für das *rationale* Strebevermögen reicht kein begrenztes Gut zur vollen Befriedigung. Das von der Vernunft erkannte Gute, das das „erste Objekt“ des Willens ist, ist das „universale Gute“ (*bonum universale*), das heißt das *allumfassende* Gute (ST 1a.59.1)⁷.

Ein begrenztes Gut befriedigt den Willen deshalb nicht, weil man immer an weitere Dinge denken kann, die man auch noch haben will. Reichtum, Ehre, Ruhm, Macht, körperliche Genüsse reichen uns nicht — nicht einmal die geistigen Genüsse der spekulativen Erkenntnis, von denen sich Aristoteles das Glück erhofft hatte (ST 1a 2ae.2.1–8).

So mag uns das Glück unmöglich erscheinen. Aber für Thomas und für seine Zeitgenossen *gibt es* ein allumfassendes Gut, und wir *können* es erreichen, wenn auch nicht durch eigene Kraft und nicht im gegenwärtigen Leben hier auf Erden. Nach Thomas ist Gott das allumfassende Gut, das allein unseren Willen ganz erfüllen kann. Und dies verwirklicht sich in der uns gemäß dem christlichen Glauben verheißenen Schau Gottes (ST 1a 2ae.3.8; ST 1a 2ae.5.4).

1.2. Testfälle

Für Thomas und für alle mittelalterlichen Denker ist die Freiheitsproblematik eng mit theologischen Themen verbunden. Aber diese Themen sind auch aus philosophischer Perspektive interessant, gleichsam als Gedankenexperimente, in denen wir einige Grenzfälle beziehungsweise Testfälle betrachten können.

Ein solcher Testfall ist die Schau Gottes der seligen Engel und Menschen, das heißt jener, die bereits die Schau Gottes genießen. Die Seligen können nicht umhin, Gott zu lieben. Sie sehen nämlich Gott

7. Thomas versteht „*bonum universale*“ gelegentlich im abstrakten Sinn: das Gute im Allgemeinen. Er versteht es aber auch im konkreten Sinn: das allumfassende Gute.

so wie er ist, und daher sehen sie, dass Gott das Wesen des Gutseins ist (*ipsa essentia bonitatis*) (ST 1a.62.8; ST 1a.82.2)⁸.

Auch Gott selbst kommt nicht umhin, sich selbst zu lieben, das heißt, sein Gutsein zu wollen. Gottes Gutsein, das mit seiner Wesenheit identisch ist, ist nämlich das erste Objekt seines Willens, das heißt Gottes Wille ist von Natur aus auf das göttliche Gutsein ausgerichtet. Gott will von Natur aus sein Gutsein so wie wir von Natur aus glücklich sein wollen⁹.

1.3. Freiheit ohne Wahl?

Wir haben also drei Fälle von notwendigen Willensakten, das heißt von Willensakten ohne Anderskönnen: unser Streben nach Glück, die Gottesliebe der seligen Engel und Menschen und Gottes Selbstliebe.

Sind diese notwendigen Willensakte auch frei? — Thomas antwortet in allen drei Fällen bejahend¹⁰. Inwiefern sind sie frei? — Leider thematisiert Thomas nicht, was Freiheit im Modus der Notwendigkeit bedeutet. Er gibt uns überhaupt keine allgemeine Definition von Freiheit, die wir auf den Fall der Freiheit ohne Wahl anwenden könnten. (Thomas definiert lediglich Wahlfreiheit, aber

8. Die Seligen können nach Thomas genauso wenig umhin, Gott zu lieben, wie wir umhin kommen, das Gute im Allgemeinen beziehungsweise die Glückseligkeit zu wollen; siehe ST 1a.82.2.

9. ST 1a.19.3 co.: „Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium eius obiectum“; QDV 23.4 co., Ed. Leonina 22, S. 662, Z. 159–195; QDP 1.5 co. Gott hat aber Wahlfreiheit gegenüber dem von ihm Verschiedenen. Zum Beispiel kann er frei entscheiden, ob er die Welt erschaffen will oder nicht (ST 1a.19.3 und 19.10). Gott hat diese Wahlfreiheit deshalb, weil er die Welt nicht zu seiner Glückseligkeit braucht. Ihm genügt das Gut seiner eigenen Wesenheit ganz und gar (ST 1a.19.3 ad 2 und ad 4).

10. Für die Freiheit des Strebens nach Glück, siehe QDP 10.2 ad 5; QDV 24.1 ad 20; vgl. ST 1a.81.1 ad 1; für die Freiheit der Seligen, siehe SCG 3.138 n. 3120, *Contra doctrinam retrahentium a religione* 13, Ed. Leonina 41, S. C 64, Z. 25–26; für die Freiheit von Gottes Selbstliebe und der daraus resultierenden Produktion des Heiligen Geistes, siehe QDP 10.2 ad 5; vgl. ST 1a.19.3 co. — An den Stellen, wo er ausführlicher auf den notwendigen Charakter dieser Willensakte zu sprechen kommt, betont er die Vereinbarkeit der Notwendigkeit mit der Natur des Willens, ohne die Vereinbarkeit von Notwendigkeit und Freiheit auch nur zu erwähnen (z.B. QDV 22.5, QDV 24.8, ST 1a.82.1–2). Zu Thomas' Konzeption der Freiheit ohne Wahl, siehe auch E. STUMP, *Aquinas*, Routledge, London 2003, S. 297–306.

nicht Freiheit im generellen Sinn)¹¹. Er sagt aber, welche Art von Notwendigkeit mit dem Willen vereinbar ist, und daraus klärt sich auch sein Freiheitsbegriff weiter.

Jedes Mal, wenn Thomas die Vereinbarkeit von Willensakten und Notwendigkeit anspricht, unterscheidet er unter Berufung auf Augustinus (*De civitate Dei* 5.10) zwischen zwei Arten von Notwendigkeit: Notwendigkeit durch Zwang und Naturnotwendigkeit. Notwendigkeit durch Zwang (*necessitas coactionis*) besteht dann, wenn etwas von außen gegen seine eigene Neigung genötigt wird, zum Beispiel wenn ein Stein gegen seine natürliche Neigung nach oben geworfen wird. Naturnotwendigkeit (*necessitas naturalis*) hingegen geht aus der inneren Natur einer Sache hervor und entspricht daher der eigenen Neigung, zum Beispiel wenn ein Stein gemäß seiner natürlichen Neigung nach unten fällt (z.B. *ST* 1a 2ae.6.4; *QDV* 22.5). Naturnotwendigkeit ist mit dem Willen ganz und gar vereinbar — die Naturnotwendigkeit, das Glück zu erstreben, geht ja aus der Natur des Willens selbst hervor. Aber Notwendigkeit durch Zwang ist mit dem Willen unvereinbar. Es gehört nämlich für Thomas zur Natur des Willens, von innen her auf etwas zugeneigt zu sein. Ich kann nicht gezwungen werden, etwas zu wollen, denn ich kann nicht gezwungen werden, etwas *aus eigenem Willen* zu wollen. Ebenso wenig kann man einen Stein dazu bringen, sich aus eigener Neigung nach oben zu bewegen (*ST* 1a 2ae.6.4). Willensakte verlangen nach Thomas, dass sie im Willen selbst ihren Ursprung (*principium*) haben (*ST* 1a 2ae.6.2), das heißt, sie verlangen, was in der zeitgenössischen Philosophie „Urheberschaft“ (*sourcehood*) genannt wird.

Natürlich gibt es äußere Einflüsse auf den Willen. Ohne Erkenntnis von etwas Erstrebenswertem kann ich nichts wollen. Aber das Erstrebenswerte nötigt meinen Willen nicht, sondern bewegt ihn gleichsam von innen her: Wenn mir ein Kölsch präsentiert wird, bin ich ihm von innen her zugeneigt. Aristotelisch ausgedrückt bewegt das Erstrebenswerte den Willen als Zielursache, nicht als Wirkursache (*ST* 1a.82.4).

11. Siehe dazu J.A. SPIERING, *What is Freedom?: An Instance of the Silence of St. Thomas*, « American Catholic Philosophical Quarterly » 89 (2015), S. 27–46; siehe auch A. ZIMMERMANN, *Der Begriff der Freiheit nach Thomas von Aquin*, in L. OEING-HANHOFF (Hrsg.), *Thomas von Aquin: 1274–1974*, Kösel-Verlag, München 1974, S. 125–159, hier S. 128–129.

Auch wenn etwas Gutes den Willen *ganz* zu seinem Akt determiniert, widerfährt ihm kein Zwang. Nach Thomas erleben also die Seligen, die Gott notwendigerweise lieben, eine „Freiheit von Zwang“ (*libertas a coactione*)¹².

1.4. *Selbstdeterminiertes notwendiges Wollen?*

Freiheit von Zwang als Minimalbedingung für Willensfreiheit leuchtet ein. *Selbstdetermination*, das heißt volle Kontrolle über den Willensakt, ist für Thomas aber keine Bedingung für Willensfreiheit. Zum Beispiel haben die Seligen keine Kontrolle darüber, ob sie Gott lieben oder nicht; sie tun es als notwendige Folge ihrer Erkenntnis von Gott als dem allumfassenden Guten. Gibt es für Thomas auch *selbstdeterminiertes* notwendiges Wollen? Diese Frage ist besonders im Hinblick auf den Vergleich mit Scotus interessant.

Für Thomas gibt es in der Tat notwendiges Wollen, das selbstdeterminiert ist, nämlich wenn die Person selbst die Ursache dafür ist, dass sie etwas mit Notwendigkeit will. Von Thomas erörterte Beispiele von Notwendigkeit aufgrund von freier Selbstdetermination sind:

- a) die unumkehrbare Verstockung im Bösen der gefallenen Engel;
- b) die Festigung im Guten durch Tugend und
- c) die Festigung im Guten durch die Selbstverpflichtung eines Versprechens.

In allen drei Fällen nennt Thomas den Willen trotz der Notwendigkeit frei und begründet dies damit, dass in diesen Fällen der Wille aus eigenem Anlass handelt. Mit anderen Worten, in diesen Fällen bleibt die Urheberschaft des Willens gewahrt.

12. Für die Freiheit der Seligen, siehe *QDM* 6, co., Ed Leonina 23, S. 149–150, Z. 418–440; für „Freiheit von Zwang“, siehe *ST* 1a.83.2 ad 3; *QDV* 22.5, ad 14; *QDM* 6, ad 23. – Thomas erwähnt diesen Begriff meistens zusammen mit zwei anderen Arten von Freiheit: Freiheit von Sünde und Freiheit von Elend. Diese dreifache Unterscheidung geht auf Bernhard von Clairvaux zurück, der zwischen *libertas a necessitate*, *a peccato* und *a miseria* unterscheidet (*De gratia et libero arbitrio* 3,6–7, 4,11, S. Bernardi Opera, III, S. 170–174). Allerdings ersetzt Thomas sinnigerweise in der Regel Bernhards *libertas a necessitate* durch *libertas a coactione*.

a) Im Einklang mit der christlichen Lehre denkt Thomas, dass alle Engel von Gott makellos erschaffen worden sind, aber einige Engel gesündigt haben. Die gefallenen Engel können nach ihrer einmaligen freien Wahl gegen Gott nicht mehr anders, als weiterhin von Gott abgewendet zu bleiben. Wichtig für unser Thema ist nicht Thomas' Begründung für die permanente Abwendung¹³, sondern Folgendes: Obwohl die gefallenen Engel notwendig im Bösen verharren, tun sie dies nach Thomas freiwillig (*voluntarie*) (QDM 16.5 ad 8). Thomas erläutert dies nicht weiterhin, aber offensichtlich ist die Freiwilligkeit der permanenten Verstockung im Bösen identisch mit der Freiwilligkeit der einmaligen Wahl gegen Gott, die nach Thomas eine permanente Wahl ist.

b) Der *habitus* einer Tugend führt nach Thomas dazu, dass der Wille energischer (*vehementius*) nach dem Gut der Tugend strebt. Wenn vollkommene Tugend erreicht ist, entsteht dadurch eine gewisse Notwendigkeit, gut zu handeln; Thomas nennt sie „Notwendigkeit aufgrund einer inneren Neigung“ (SCG 3.138 n. 3120). Allerdings erreichen nach Thomas nur die Seligen die absolute Notwendigkeit, das Gute zu tun, beziehungsweise die absolute Unfähigkeit zu sündigen. Das Nicht-Anderskönnen des Tugendhaften ist kein absolutes Nicht-Anderskönnen, denn nach Thomas kann man im gegenwärtigen Leben nur durch eine besondere Gnade im Guten standhaft bleiben (ST 1a 2ae.109.9–10), und so kann nach Thomas auch der Tugendhafte die Tugend verlieren¹⁴.

c) Durch ein Versprechen legt man sich selbst eine Notwendigkeit auf, und zwar eine „Notwendigkeit aus dem Ziel“ (*necessitas ex fine*)¹⁵. Thomas' Beispiel für eine solche Notwendigkeit ist die

13. Siehe dazu T. HOFFMANN, *Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham*, in DERS (Hrsg.), *A Companion to Angels in Medieval Philosophy*, Brill, Leiden–Boston 2012, S. 283–316, hier S. 306–308.

14. Aristoteles war hingegen der Auffassung, dass der wahrhaft Tugendhafte nicht mehr schlecht handeln kann; siehe B. KENT, *Losable Virtue: Aquinas on Character and Will*, in T. HOFFMANN, J. MÜLLER, M. PERKAMS (Hrsg.), *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. 91–109.

15. Thomas' bevorzugtes Beispiel eines Versprechens ist das religiöse Gelübde. Aber auch Eide, Bürgschaften oder Pfände gehören für Thomas zu Versprechen; siehe THOMAS DE AQUINO, *Contra doctrinam retrahentium a religione* 13, Ed. Leonina 41, S. C 62, Zeilen 53–58. Natürlich handelt es sich hier nicht um Notwendigkeit aus Zwang; siehe dazu ausdrücklich SCG 3.138 n. 3122; ST 2a 2ae.88.6, ad 1 und ad 2; ST 2a 2ae.186.5 ad 5; *Contra doctrinam retrahentium a religione* 13, Ed. Leonina 41, S. C 64, Z. 22–28.

Notwendigkeit eines Schiffes im Hinblick auf das Ziel, das Meer zu überqueren¹⁶. Ähnlich ist die Erfüllung des Versprechens notwendig im Hinblick auf das Ziel, dem Versprechen treu zu bleiben. Man legt sich so die Notwendigkeit auf, *aus eigenem Antrieb* dem Versprechen treu zu bleiben¹⁷. Es handelt sich allerdings auch hier nicht um eine absolute Notwendigkeit, da es ja möglich bleibt, das Versprechen zu brechen (*ST* 2a 2ae.189.2 ad 2). Außerdem ist es natürlich nicht notwendig, überhaupt ein Versprechen abzugeben.

Thomas betont übrigens, dass diese aus der Selbstverpflichtung zum Guten resultierende Notwendigkeit¹⁸ die entsprechenden Handlungen lobenswerter macht, weil der Wille dadurch im Guten gefestigt wird. Insofern spricht er mit Augustinus von einer „glücklichen Notwendigkeit (*felix necessitas*), die zum Besseren nötigt“¹⁹.

Wie Thomas ausdrücklich sagt, wird mit der Festigung des Willens im Guten keineswegs die Freiheit des Willens verringert²⁰. Ebenso wenig wird mit der Unfähigkeit zu sündigen die Freiheit geringer, wie schon Augustinus wiederholt betont hatte (*ST* 2a 2ae.88.4 ad 1)²¹.

16. *SCG* 3.138 n. 3121. Siehe auch *ST* 1a.82.1 co.

17. *ST* 2a 2ae.186.5 ad 5. Siehe auch *Quodl.* 3.5.2 ad 1, Ed Leonina 25, S. 261, Z. 95–108. Was Thomas hier beschreibt, ist die „Notwendigkeit, die aus einer inneren Neigung hervorgeht“ (*necessitas ex interiori inclinatione proveniens*), vgl. *SCG* 3.138 n. 3120.

18. Siehe THOMAS DE AQUINO, *Contra doctrinam retrahentium a religione* cap. 13, Ed Leonina 41, S. C 64, Z. 15–16: „Sed cum aliquis sibi ipsi necessitatem imponit bene faciendi [...]“.

19. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula* 127.8, CSEL 44, S. 28: „felix est necessitas, quae in meliora compellit“. Thomas betrachtet diese Notwendigkeit mit Augustinus als glückliche Notwendigkeit, weil nach Thomas eine Bedingung für einen guten Willen ist, dass er fest und standhaft ist (*firma et stabilis*); siehe THOMAS DE AQUINO *Contra doctrinam retrahentium a religione*, cap. 12, Ed Leonina 41, S. C 62, Z. 13–39. Siehe auch *Contra doctrinam retrahentium a religione* cap. 13, Ed Leonina 41, S. C 64, Z. 12–21; *Quodl.* 4.12.1, Ed Leonina 25, S. 350–351, Z. 385–399; *De perfectione spiritualis vitae* 13, Ed Leonina 41, S. B 82–83, Z. 148–159; *ST* 2a 2ae.88.6. – Thomas weist zudem auf Aristoteles hin, für den zu den Bedingungen für Tugend gehört, dass man aus einer festen und unveränderlichen Disposition handelt (*ST* 2a 2ae.88.6 co.; ARISTOTELES, *EN* 2.4.1105a32–33). Die Idee, dass die Lobwürdigkeit eines Tugendhaften gerade in seiner Unfähigkeit besteht, schlecht zu handeln, ist von einigen zeitgenössischen Autoren betont worden; siehe z.B. S. WOLF, *Asymmetrical Freedom*, «*Journal of Philosophy*» 77 (1980), S. 151–66. Siehe dazu ausführlich HOFFMANN, MICHON, *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism*, S. 10–15.

20. *SCG* 3.138 n. 3120; *ST* 2a 2ae.88.4 ad 1; *Contra doctrinam retrahentium a religione* cap. 13, Ed Leonina 41, S. C 64, Z. 22–28.

21. So sagt Thomas auch in einem anderen Zusammenhang, die wahre Freiheit

1.5. Fazit

Abschließend zu Thomas gehe ich kurz auf die zweite und vierte Leitfrage ein und fasse damit die bisherigen Ergebnisse zusammen.

b) Wie wir gesehen haben, gibt es für Thomas verschiedene Gründe, warum der Wille nicht anders wollen kann: einerseits die natürliche Neigung des Willens (im Fall des Strebens nach Glückseligkeit und im Fall der Selbstliebe Gottes), andererseits das erkannte Objekt (im Fall der Gottesliebe der Seligen). Diese beiden Gründe ergeben sich aus dem Willensbegriff als rationalem Strebevermögen. Thomas kennt einen dritten Grund für Nicht-Anderskönnen, nämlich der eigene, sich selbst bestimmende Wille (im Fall der Verstockung im Bösen und der Festigung im Guten).

d) Zu den Minimalbedingungen für Willensfreiheit gehört für Thomas nicht Kontingenz, das heißt So-oder-Anderskönnen, und auch nicht Selbstdetermination, das heißt Kontrolle, wohl aber Freiheit von Zwang. Diese ist Minimalbedingung für Willensfreiheit, weil Urheberschaft eine Minimalbedingung ist: Der Ursprung (*principium*) des Wollens muss im Willen selbst sein, und nicht — wie es beim Zwang der Fall wäre — außerhalb des Willens²². Eine weitere Minimalbedingung ist, dass die Vernunft normal tätig sein muss; wenn die Vernunft wegen außerordentlicher Leidenschaft oder psychischer Krankheit total blockiert ist, ist nach Thomas der Wille nicht frei²³.

2. Duns Scotus

Thomas hat den Begriff des Willens als rationales Strebevermögen konsequent durchdacht. Scotus und Ockham hingegen definieren den Willen gerade *nicht* als rationales Strebevermögen. Aus diesem unterschiedlichen Grundansatz ergeben sich Unterschiede, die nicht

bestehen in der Freiheit von der Sünde, denn dadurch erlange der Mensch das, was ihm zuträglich ist (*conueniens*) (ST 2a 2ae.183.4 co.). Er versteht wohl hier unter dem Zuträglichen generell das Gute, und letztlich die Glückseligkeit. Siehe auch ST 1a 2ae.4.4, wo Thomas zeigt, dass für das Erlangen der Glückseligkeit ein rechter Wille nötig ist.

22. Siehe z.B. ST 1a 2ae.6.1–2.

23. Siehe z.B. ST 1a 2ae.6.7 ad 3; ST 1a 2ae.10.3 co.; QDM 3.10 co., Ed. Leonina 23, S. 89, Z. 72–77.

nur ihr jeweiliges Freiheitsverständnis betreffen, sondern, wie wir zumindest andeutungsweise sehen werden, ihre gesamte Ethik.

2.1. Theoretische Grundannahmen

Scotus entwickelt seine Theorie des Willens vor allem im Hinblick auf die Wahlfreiheit. Wie erwähnt, argumentiert Thomas vom Begriff des Willens als rationalem Strebevermögen her, dass der Wille Wahlfreiheit hat. Scotus behauptet hingegen, dass wenn der Wille *nur* ein rationales Strebevermögen wäre, wie Thomas das behauptet, er gerade *keine* Wahlfreiheit hätte. Als rein rationales Strebevermögen könnte der Wille nämlich in jeder Situation nur genau das wollen, was der Intellekt ihm als glücksbringend vorstellt. Nach Scotus kontrolliert der Intellekt aber nicht, was er als glücksbringend beurteilt; sein Urteil hängt vielmehr davon ab, was sich ihm präsentiert. Mein Intellekt kontrolliert zum Beispiel nicht, ob er es als gut beurteilt oder nicht, jetzt ein Kölsch zu trinken. Und daher würde nach Scotus auch der Wille als rein rationales Strebevermögen nicht kontrollieren, was er will (*Ord.* 2.6.2 n. 49–51, n. 58, *Vat.* 8, S. 48–51, 54)²⁴.

Für Scotus ist der Wille nicht nur ein rationales Strebevermögen zum eigenen Glück, sondern er ist *darüber hinaus* frei. Seine Freiheit erlaubt es dem Willen gerade, das Streben nach Glück einzuschränken, falls das Glücksbringende unmoralisch ist. Dementsprechend spricht Scotus dem Willen nicht wie Thomas nur die Neigung zum Glück zu, sondern auch die Neigung zur Gerechtigkeit, das heißt zur Moralität (*Ord.* 2.6.2 n. 49–51). Bei Thomas ist jede Handlung letztlich vom Glück motiviert²⁵; bei Scotus gibt es *zwei* Motivationsfaktoren: für ihn ist eine Handlung entweder vom Glück oder von Moralität motiviert²⁶. Scotus trennt also, so wie später Kant, Glück und Moralität²⁷. (Bei Thomas hingegen fällt, wie schon bei Aristoteles, Moralität mit dem Streben nach authentischem Glück zusammen.)

24. Für Scotus' Auffassung, dass die Aktivität des Intellekts vom erkannten Gegenstand notwendig verursacht wird, siehe auch *Ord.* 1.1.2.2 n. 147, *Vat.* 2, S. 98.

25. *ST* 1a 2ae.1.6; *ST* 1a 2ae.82.1 co.; siehe oben, Anm. 6.

26. *Ord.* 2.6.2 n. 40, *Vat.* 8, S. 43: „[...] ,omnis actus voluntatis, elicited, aut elicited secundum affectionem iustitiae aut commodi', secundum Anselmum.“ Zwar ist dies ein Zitat Anselms, aber für Scotus hat es Beweiskraft; mit anderen Worten, Scotus macht es sich zu eigen.

27. T. WILLIAMS, *How Scotus Separates Morality from Happiness*, « American Catholic Philosophical Quarterly » 69 (1995), S. 425–445.

Dementsprechend definiert Scotus den Willen nicht wie Thomas als rationales Strebevermögen im Gegensatz zum natürlichen oder sinnlichen Strebevermögen, sondern als „freies Wirkvermögen“ im Gegensatz zum „natürlichen Wirkvermögen“²⁸. Schon bei Scotus ist der für Kant so wichtige Unterschied zwischen Freiheit und Natur systematisch entwickelt²⁹. Er bestimmt ihn wie folgt: Ein natürliches Wirkvermögen kann unter gegebenen Umständen nicht umhin, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. So kann zum Beispiel brennendes Holz nur Hitze, nicht Kälte erzeugen. Scotus nennt das natürliche Vermögen knapp „Natur“. Ein freies Wirkvermögen unterscheidet sich von natürlichem Wirkvermögen im „Wirkmodus“ (*modus principandi*): Es ist unter gegebenen Umständen nicht auf eine bestimmte Wirkung festgelegt, sondern es kann sich selbst auf eine von zwei Alternativen festlegen, zum Beispiel, jetzt ein Kölsch zu wollen oder nicht. Scotus nennt es knapp „Wille“³⁰.

2.2. Testfälle

Für ein tieferes Verständnis von Scotus' Konzeption von Wille und Freiheit sind dieselben Testfälle geeignet, die wir schon bei Thomas betrachtet haben: das Streben nach Glückseligkeit, die Gottesliebe der Seligen und Gottes Selbstliebe. In allen drei Fällen handelt es sich bei Thomas um Freiheit ohne Wahl. Scotus sieht das anders.

28. Dieser Begriff findet sich bei Scotus in verschiedenen Variationen. Für den Ausdruck „freies Vermögen“ (*potentia libera*) siehe z.B. *Ord.* 1.1.2.2 n. 67, *Vat.* 2, S. 50; *Ord.* 1.13 n. 56, *Vat.* 5, S. 94; *Ord.* 2.39.1–2 n. 22, *Vat.* 8, S. 463. Präziser nennt er ihn an anderer Stelle „freies Wirkvermögen“ (*potentia activa libera*); siehe *Ord.* 2.44 n. 6, *Vat.* 8, S. 492. Scotus nennt den Willen gelegentlich auch *potentia libera per essentiam*, in Abgrenzung zum Intellekt, der für ihn eine *potentia libera per participationem* ist; siehe *Ord.* 1.1.2.2 n. 133, *Vat.* 2, 88–90; *Ord.* 1.17.1.1–2 n. 66, *Vat.* 5, 169. – Der Intellekt ist nämlich nach Scotus nur „durch Teilhabe“ am Willen frei, nämlich insofern seine Tätigkeit vom Willen kontrolliert wird.

29. Siehe dazu T. HOFFMANN, *The Distinction between Nature and Will in Duns Scotus*, « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge » 66 (1999), S. 189–224.

30. IOHANNES DUNS SCOTUS, *In Metaph.* 9.15 n. 21–30, *Oph* 4, S. 680–683, besonders n. 22, *Oph* 4, S. 680–681. Siehe auch *Quodl.* q. 16 n. 56, T.B. Noone, H.F. Roberts (ed.), in C. SCHABEL (Hrsg.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, S. 188–189. – Diese Bestimmung des Unterschieds von Natur und Wille ist eine eigentümliche Interpretation von Aristoteles' Diskussion von irrationalen und rationalen Wirkvermögen (*Metaphysik* 9.2 und 9.5).

Für Thomas erstrebt man notwendigerweise das Glück, aber man kann frei entscheiden, auf welchen Wegen man das Glück erreichen will³¹. Für Scotus hingegen ist der Wille genauso frei in Bezug auf das Glück wie auf die Mittel zum Glück. Dies begründet er mit dem Axiom, dass *ein* Vermögen nur *einen* Wirkmodus hat, das heißt entweder wirkt es *immer* mit Naturnotwendigkeit oder *nie* mit Naturnotwendigkeit. Ich nenne es das „Wirkmodus–Axiom“. Zum Vergleich: Für Thomas hat der Wille zwei unterschiedliche Wirkmodi. Der Wille will das Glück mit Notwendigkeit, aber die Mittel zum Glück will er kontingent; er kann ein bestimmtes Mittel zum Glück — zum Beispiel Kölsch zu trinken — wollen oder nicht. Auch für Scotus ist klar, dass der Wille die Mittel zum Glück auf kontingente Weise will. Aber für Scotus zeigt dies, dass der Wirkmodus des Willens *grundsätzlich* kontingent ist und er *nichts* mit Naturnotwendigkeit will. Und dies bedeutet wiederum, dass er auch das Glück wollen oder nicht wollen kann³².

Aufgrund desselben Wirkmodus–Axioms argumentiert Scotus, dass auch die Gottesliebe der Seligen prinzipiell kontingent ist³³; die Seligen, die Gottes Gutsein in aller Klarheit sehen, können Gott lieben oder nicht lieben³⁴. Im Gegensatz zu Thomas wird nach Scotus der Wille nicht durch die Erkenntnis des allumfassenden Guten dazu determiniert, Gott zu lieben. In Bezug auf jedes Gut, sei es auch das unendliche Gut Gottes, bleibt nach Scotus der Wille frei, es zu wollen oder nicht (*Ord.* I.1.2.2 n. 147, Vat. 2, S. 98). Die Seligen können also von Gottes unendlichem Gutsein unberührt bleiben (*non velle*) und insofern ist es möglich, dass sie die Glückseligkeit nicht genießen; sie können Gott allerdings nicht verabscheuen (*nolle*), da sich in Gott nichts Schlechtes findet (*Ord.* I.1.2.2 n. 149, Vat. 2, S. 100).

Scotus geht aber aufgrund von biblischer Offenbarung davon aus, dass die Glückseligkeit der Seligen *de facto* kein Ende hat³⁵. Daher

31. Siehe oben, Anm. 6.

32. *Ord.* I.1.2.2 n. 80, Vat. 2, S. 60–61. Siehe auch *Ord.* I.1.2.2 n. 143, Vat. 2, S. 96.

33. *Ord.* I.1.2.2 n. 136, Vat. 2, S. 91; siehe auch *Ord.* 4.49.1.6 n. 341, Vat. 14, S. 375.

34. Das heißt „visio“ (Schau) und „fruitio“ (Genuss, das heißt Liebe) sind trennbar: *Ord.* I.1.2.2 n. 139–140, Vat. 2, S. 93–95. Siehe auch die generelle Konklusion des Scotus, *Ord.* I.1.2.2 n. 145, Vat. 2, S. 97: „[...] voluntas elevata non necessario quantum est ex parte sui fruitur fine sic viso.“

35. *Ord.* 4.49.1.6 n. 315, Vat. 14, S. 367: „De primo [sc. de perpetuitate beatitudinis, n. 314] patet, quia ita est ex Scriptura: Matth. 25, ibunt iusti in vitam aeternam; et Matth. 22, erunt sicut angeli Dei; et in Ps., in saecula saeculorum laudabunt te; et alibi repetitum.“

argumentiert er, dass Gott den Willen der Seligen dazu determiniert, gut zu wollen (*ad bene velle*), das heißt Gott zu lieben³⁶. Die Determination seitens Gottes ist allerdings nicht so zu verstehen, dass Gott selbst den Akt der Gottesliebe (*fruitio*) der Seligen verursacht; die Urheberschaft des Willens der Seligen bleibt also gewahrt. Lediglich verhindert Gott, dass der Wille sich von der Gottesliebe abwendet und seine Fähigkeit zu sündigen ausübt³⁷. Durch diese Determination sieht Scotus nicht die Freiheit des Willens bedroht, denn in sich selbst betrachtet (*in ordine suo*) bleibt der Wille ein Vermögen, das sich selbst frei und kontingent auf eine Alternative festlegt³⁸. Scotus' Argumentation ist in den Einzelheiten gewunden. Es bleibt die Frage, inwiefern die Seligen frei genannt werden können, Gott nicht zu lieben, wenn sie tatsächlich extrinsisch darauf festgelegt werden, Gott zu lieben.

Nur in einem Fall gibt es nach Scotus notwendiges Wollen, das nicht extrinsisch bedingt ist: wenn der Wille *sich selbst* auf notwendige Weise dazu determiniert, etwas zu wollen. Aber das geschieht nur, wenn drei Bedingungen erfüllt sind: 1) der Wille muss unendlich sein; 2) der gewollte Gegenstand muss absolut vollkommen (*perfectissimum*) sein; 3) der Wille muss sich in absolut vollkommener Weise auf den Gegenstand richten. Diese drei Bedingungen sind nur im Fall von Gottes Selbstliebe erfüllt: der unendliche Wille Gottes richtet sich auf einen absolut vollkommenen Gegenstand — nämlich Gottes eigene Wesenheit — durch absolut vollkommene Erkenntnis³⁹.

36. *Ord.* 4.49.1.6 n. 348–371, *Vat.* 14, S. 376–383; für die Formulierung, der Wille werde determiniert „gut zu wollen“ (*ad bene velle*), siehe *Ord.* 4.49.1.6 n. 367, *Vat.* 14, S. 382.

37. *Ord.* 4.49.1.6 n. 360 und n. 364–365, *Vat.* 14, S. 379–382.

38. *Ord.* 4.49.1.6 n. 360, *Vat.* 14, S. 379–380. Siehe auch ebd. n. 361, S. 380 und n. 367, S. 382. – Die These, dass man nicht notwendigerweise Glück erstrebt und dass es keinen intrinsischen Grund gibt, dass die Seligen Gott lieben, vertritt Scotus auch in *Quodlibet* q. 16 n. 12–30, Noone, Roberts (ed.), S. 166–175.

39. *Ord.* 1.10 n. 47–49, *Vat.* 4, S. 359–361; *Quodl.* q. 16 n. 7, Noone, Roberts (ed.), S. 163. Unter der dritten Bedingung, dass sich der Wille in absolut vollkommener Weise auf den Gegenstand richtet, versteht Scotus eine Erkenntnisbedingung: Es muss vollkommene Erkenntnis sein, was bei Geschöpfen nicht gegeben ist (*Quodl.* q. 16 n. 13); es muss permanente Erkenntnis sein, was bei den *viatores* – den Menschen hier auf Erden – nicht der Fall ist (*Quodl.* q. 16 n. 18); kurz: der Erkenntnisgegenstand muss auf perfekte Weise präsent sein (*Ord.* 1.10 n. 49, *Vat.* 4, S. 360).

2.3. Freiheit ohne Wahl?

Ist Gottes notwendige Selbstliebe frei? Nach Scotus ist sie es. Zur Begründung dient wiederum das Wirkmodus–Axiom. Gottes Wille liebt die Geschöpfe nicht mit Naturnotwendigkeit, was von daher klar ist, dass er frei ist, die Welt zu schaffen oder nicht. Also liebt er auch sein eigenes Gutsein nicht mit Naturnotwendigkeit⁴⁰. Er liebt sein Gutsein zwar mit *Notwendigkeit*, aber nicht mit *Naturnotwendigkeit*. Während ein natürliches Wirkvermögen zu seiner Handlung determiniert wird, wird der göttliche Wille keineswegs determiniert zur Selbstliebe, sondern er *determiniert sich selbst* dazu — wenngleich auf notwendige Weise⁴¹.

Scotus konzipiert diese göttliche Selbstdetermination übrigens ähnlich, wie Thomas die Selbstverpflichtung durch ein Versprechen versteht: Gottes Wille legt sich aufgrund seiner unendlichen Vollkommenheit gleichsam selbst die Notwendigkeit auf, seine göttliche Wesenheit zu lieben. Und wie für Thomas ist für Scotus die Standfestigkeit (*firmitas*) des Willens eine Vollkommenheit, die die Freiheit nicht ausschließt, sondern vielmehr impliziert⁴².

40. Das Argument habe ich verkürzt und interpretierend wiedergegeben. Hier ist es im Wortlaut, *Quodl.* q. 16 n. 36, Noone, Roberts (ed.), S. 178–179: „Et primo, ‚quia‘ ita est. Nam ex praecedenti articulo habetur quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo eam est libera; ergo cum ista necessitate stat libertas. Probatio minoris: Quia potentia operans circa unum obiectum non absolute sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque obiectum, sicut arguit Philosophus in II *De Anima* quod illa potentia qua cognoscimus differentiam obiecti unius ab obiecto alio ipsa nata est cognoscere utrumque obiectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi. Nunc autem voluntas divina ipsa refert ad finem alia obiecta quae sunt volibilia propter finem. Ergo ipsa sub eadem ratione potentiae est operativa circa utrumque. Sed circa illud quod est ad finem libere operatur; patet, quia contingenter vult illa et contingenter in agendo reducitur in principium non naturaliter activum sed libere. Ergo ipsa sub ratione potentiae libere vult bonitatem suam.“

41. *Quodl.* 16 n. 62–63, Noone, Roberts (ed.), S. 192–193. Scotus übernimmt die Idee dass die Notwendigkeit der göttlichen Selbstliebe aus notwendigen Selbstdetermination resultiert, von Heinrich von Gent; siehe HENRICUS DE GANDAVO, *Summa* XLVII, q. 5, in *Summa*, art. XLVII–LII, ed. M. Führer (*Opera Omnia*, XXX), Leuven University Press, Löwen 2007, S. 29–32. Siehe dazu HOFFMANN, *Free Will without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom*.

42. Vgl. *Quodl.* q. 16 n. 37, Noone, Roberts (ed.), S. 179: „Praeterea secundo probatur idem, ‚propter quid‘. Et hoc primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima; in tali actione firmitas in agendo est perfectionis; ergo necessitas in ea

2.4. Fazit

Wir können nun Scotus' Position anhand unserer Leitfragen zusammenfassen.

- a) Gottes Selbstliebe ist der einzige Fall von intrinsisch bedingtem notwendigem Wollen.
- b) Dass Gott sich selbst notwendig liebt folgt aus seiner Vollkommenheit.
- c) Gott ist insofern frei, als er nicht von Natur aus auf seinen Willensakt festgelegt ist, sondern sich selbst zur Selbstliebe determiniert.
- d) Zunächst definierte Scotus die Willensfreiheit durch Kontingenz. Aber die Diskussion der göttlichen Selbstliebe, die einem Spätwerk entstammt, zeigte, dass für Willensfreiheit letztendlich *Selbstdetermination* entscheidend ist: nicht von Natur aus auf den Willensakt festgelegt zu sein, sondern sich selbst dazu zu determinieren⁴³. Und da *Selbstdetermination* eine Form von *Urheberschaft* ist, gehört nach Scotus natürlich auch *Urheberschaft* zu den Minimalbedingungen für Willensfreiheit. Im Falle der Seligen ist die *Selbstdetermination* allerdings eingeschränkt. Ihr Wille behält die *Urheberschaft* und grundsätzlich auch die Fähigkeit zu sündigen, aber er wird gehindert, diese Fähigkeit auszuüben.

3. Wilhelm von Ockham

3.1. Theoretische Grundannahmen

Wilhelm von Ockham entwickelt Scotus' Ansatz auf originelle Weise weiter. Der Ausgangspunkt ist derselbe: Er versteht den Willen wie

non tollit, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas.“

43. Siehe *Quodl.* q. 16 n. 40, Noone, Roberts (ed.), S. 180: „Confirmatur istud: Quia non est eadem divisio in principium naturale et liberum, et in principium necessario activum et contingenter; aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere.“

Scotus als freie Ursache im Gegensatz zur natürlichen Ursache⁴⁴. Er radikalisiert den scotischen Ansatz aber, sowohl was sein Willensverständnis angeht, als auch, wie wir in Kürze sehen werden, was seinen Freiheitsbegriff betrifft. Hinsichtlich des Willensbegriffs ist bedeutend, dass nach Ockham der Wille keine natürliche Neigung zum Glück hat⁴⁵. Der Wille hat von Natur aus *überhaupt keine* Neigung⁴⁶, und ist daher nicht wie bei Thomas und Scotus grundsätzlich auf das Gute ausgerichtet⁴⁷.

3.2. Testfälle

Sofern der Wille nach Ockham nicht auf das Gute ausgerichtet ist, ist klar, dass der Wille nicht notwendigerweise das Glück erstrebt. Zudem ist nach Ockham das Streben nach Glück deshalb nicht notwendig, weil man das Glück für unmöglich halten kann⁴⁸.

Wie für Scotus bleibt auch nach Ockham der Wille in der Anschauung Gottes von sich aus frei, Gott zu lieben oder nicht (*In Sent.* 4.16, *OTH* 7, S. 350). Wie Scotus will Ockham aber aufrechterhalten, dass die Gottesliebe der Seligen notwendig ist, und zwar wie bei Scotus *extrinsisch* bedingt. Nach Ockham ist Gott die Totalursache für die Gottesliebe der Seligen, das heißt sie wird von Gott allein verursacht, und nicht vom Willen der Seligen (*In Sent.* 2.15, *OTH* 5, S. 341).

44. GUILLELMUS DE OKHAM, *Expositio Periherm* 2.7 n. 5, *OPh* 2, S. 481; *Expositio in Phys.* 2.5 n. 9 und 2.8 n. 1, *OPh* 4, S. 290 und 319–322.

45. *In Sent.* 1.1.6, *OTH* 1, S. 507: „Ad argumentum principale dico quod voluntas non naturaliter inclinatur in finem ultimum, nisi accipiendo inclinationem naturalem secundum quod fit secundum communem cursum.“

46. *In Sent.* 3.6, *OTH* 6, S. 175–176. M. McCord Adams führt auch *Quodl.* 4.1, *OTH* 9, S. 300 als Beleg dafür an, dass der Wille nach Ockham keine natürliche Neigung hat; aber das Argument dort ist von der Unterscheidung zwischen Wille und Natur geprägt; der Wille wäre auch, wenn er eine natürliche Neigung hätte, nicht auf eine von gegenteiligen Wirkungen (z.B. Kölsch oder Altbier) festgelegt. Siehe M. McCORD ADAMS, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, in P.V. SPADE (Hrsg.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, S. 245–272, hier S. 245, 267.

47. Für die Möglichkeit, Böses *sub ratione mali* zu wollen, siehe ADAMS, *Ockham on Will, Nature, and Morality*, S. 259–260. Der Wille ist nach Ockham auf jegliches Objekt ausgerichtet; siehe *In Sent.* 4.16, *OTH* 7, S. 350, Z. 18–20.

48. *In Sent.* 1.1.6 *OTH* 1, S. 503, *In Sent.* 4.16, *OTH* 7, S. 350.

Ockham argumentiert übrigens ganz parallel dazu, dass Gott auch die Totalursache für die permanente Verstockung der gefallenen Engel und der Verdammten sein muss. Denn aufgrund ihres freien Willens könnten die gefallenen Engel die Abneigung gegenüber der Höllenstrafe und ihren Gotteshass suspendieren. Die Abneigung gehört aber zu ihrer Strafe dazu, und der Gotteshass gehört zu ihrer Verstockung dazu. Um sicherzustellen, dass ihre Strafe und Verstockung irreversibel sind, verursacht nach Ockham Gott selbst ihr Nicht-Bestraft-Werden-Wollen und ihren permanenten Gotteshass!⁴⁹ Sündigt dann Gott? Nein, denn Gott untersteht nicht dem Sittengesetz, sondern ist selbst der Ursprung des Sittengesetzes⁵⁰.

3.3. Freiheit ohne Wahl?

Für Ockham haben die Seligen und Verdammten keine Willensfreiheit hinsichtlich des Gotteshasses oder der Gottesliebe (*In Sent.* 2.15, *OTh* 5, S. 344–345)⁵¹. Sofern wir von Freiheit im engeren Sinne sprechen, ist für Ockham Freiheit durch Kontingenz definiert⁵². Im weiteren Sinne kann man Freiheit nach Ockham auch durch Freiheit von Sünde, von Elend, und von Strafe definieren, und in dieser Hinsicht sind zumindest die Seligen frei — Freiheit in diesem Sinne ist aber keine *Willensfreiheit* (*In Sent.* 2.15, *OTh* 5, S. 354–356).

Für Ockham sind die notwendigen Willensakte der Seligen (und offenbar auch der Verdammten) allerdings nicht erzwungen. Zwang setzt nämlich voraus, dass einem etwas gegen seine natürliche Neigung widerfährt. Sofern aber der Wille gar keine natürliche Neigung hat, kann er keinen Zwang erleiden⁵³.

49. *In Sent.* 2.15 *OTh* 5, S. 339–344. Siehe HOFFMANN, „Theories of Angelic Sin from Aquinas to Ockham“, S. 313–315.

50. *Sent.* 2.15, *OTh* 5, S. 343. Zu Gott als Ursprung des Sittengesetzes, siehe ADAMS, *Ockham on Will, Nature, and Morality*; T. M. OSBORNE JR., *Ockham as a Divine-Command Theorist*, «Religious Studies» 41 (2005), S. 1–22.

51. *In Sent.* 2.15, *OTh* 5, S. 344–345.

52. *Quodl.* 1.16, *OTh* 9, S. 87: “Circa primum sciendum quod voco libertatem potestatem qua possum indifferentem et contingentem diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam.” Siehe auch *In Sent.* 1.1.6, *OTh* 1, S. 501–2; *Quaestiones in Phys.* q. 126, *OPH* 6, S. 735, Z. 21–24; *In Sent.* 1.10.2, *OTh* 3, S. 341 und S. 344.

53. *In Sent.* 3.6, *OTh* 6, S. 175–176: “Et ideo quia voluntas non habet inclinationem naturalem ad aliquid quod fit in ea plus quam ad eius oppositum, ideo voluntas non

Was Gottes Selbstliebe betrifft, ist der Fall einfach. Gott liebt sich selbst von Natur aus, und daher notwendigerweise⁵⁴. Und weil für Ockham Freiheit *per definitionem* Notwendigkeit ausschließt, ist Gottes Selbstliebe nicht frei⁵⁵.

3.4. Fazit

In Bezug auf Ockham scheint es mir besonders interessant, die Implikationen der Antwort auf die zweite Leitfrage zu betrachten. Die Seligen und Verdammten haben deshalb keine Wahl, weil ihre Gottesliebe beziehungsweise ihr Gotteshass ganz von außen verursacht wird.

Wir haben hier also Willensakte ohne Urheberchaft! Dabei stellt sich die Frage, inwiefern es dann noch die Akte *der betreffenden Person* sind.

4. Schlussbemerkung

Das Thema „Freiheit ohne Wahl“ hat uns einen sehr fruchtbaren Zugang zur Freiheitsthematik erlaubt. Es thematisiert nämlich Grenz-

potest moveri violenter, quia violenter movetur aliquid quod movetur contra inclinationem naturalem in eo.“ Siehe auch *In Sent.* 2.15, *OTh* 5, S. 351, wo Ockham dem Willen eine natürliche Neigung zuschreibt, die er hier allerdings unkonventionell und im Unterschied zu *In Sent.* 3.6 nicht als eine Hinordnung auf eine bestimmte Wirkung versteht: „Ad aliud dico quod voluntas non cogitur in recipiendo illum actum causatum a solo Deo, tamen bene necessitatur. Primum probatur, quia tunc proprie aliquid cogitur quando facit vel patitur aliquid contra naturalem inclinationem suam. Exemplum de gravi si moveatur sursum. Nunc voluntas non recipit illum actum contra naturalem inclinationem suam, quia posset naturaliter illum causare, saltem partialiter, et tunc eum reciperet naturaliter, igitur et modo naturaliter recipit.“ Siehe auch *In Sent.* 3.7, *OTh* 6, S. 210: „Sed quia apparet inconveniens quod aliquis actus causetur totaliter in voluntate a causa creata, propter libertatem voluntatis quae non potest cogi saltem per causam creatam, licet talis actus posset causari a Deo totaliter, ideo potest dici quod ille actus causatur partialiter ab habitu et partialiter a voluntate.“

54. *In Sent.* 1.10.2, *OTh* 3, S. 343: „Ad aliud dico quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam, non tamen libere, sed ita naturaliter sicut naturaliter intelligit bonitatem suam.“

55. *In Sent.* 1.10.2, *OTh* 3, S. 341: „Et ideo non video quod Deus magis libere diligit essentiam suam quam intelligit essentiam suam, nisi aliter imponendo vocabula ad significandum.“

situationen, in denen die Konturen der verschiedenen Freiheitstheorien besonders deutlich hervortreten, und zwar was den Zusammenhang zwischen Teleologie, Willensbegriff, und Freiheitsverständnis betrifft.

Thomas denkt den Willen streng teleologisch und kommt von daher zu einem Begriff von Willensfreiheit, der nicht so sehr die Kontrolle der Willensakte betont als das Erreichen des Endziels, des Glücks, sowie generell die Festigung im Guten. Bei Scotus und Ockham ist der Wille nicht mehr streng auf das Glück ausgerichtet, und beide betonen vor allem Kontrollierbarkeit. Mit diesem Ansatz haben Scotus und Ockham weit bis in die Moderne gewirkt. Auch die heutigen Debatten sind eher von ihrer Sensibilität geprägt als von jener des Thomas.

Die mittelalterlichen Theorien können durch ihre originellen Fragestellungen und ingeniosen Lösungsvorschläge auch für die zeitgenössische Diskussion fruchtbar sein und vermittelnd wirken. Nach meiner Auffassung sind alle drei, Thomas, Scotus und Ockham, Libertarier, das heißt für sie ist *Wahlfreiheit* nicht mit Notwendigkeit beziehungsweise Determinismus kompatibel. Aber mit ihren Diskussionen der *Freiheit ohne Wahl* kommen zumindest Thomas und Scotus kompatibilistischen Sensibilitäten entgegen. Zum Beispiel meiner eigenen: Wenn ich heute Abend nicht anders kann als Kölsch zu trinken, fühle ich mich keineswegs in meiner Freiheit eingeschränkt. Thomas würde mir sicher Recht geben. Scotus würde bestreiten, dass ich wirklich nicht anders kann, denn sowohl mein Wille als auch Kölsch sind begrenzt. Ockham hingegen würde beanstanden, dass ich hier das Wort „Freiheit“ nicht präzise benutze.

	Thomas von Aquin	Duns Scotus	Wilhelm von Ockham	
Prämissen	<p>1. Was ist der Wille? 2. ... im Gegensatz zu ... ? 3. Die natürliche Neigung des Willens ist ... ? 4. Ist Streben nach Glück notwendig? 5. Warum notwendiger Gottes-hass der Verdammten? 6. Warum notwendige Gottes-liebe der Seligen? 7. Warum ist Gottes Selbstliebe notwendig?</p>	<p>Rationales Strebevermögen Natürliches oder sinnliches Strebevermögen Nur zum Glück Ja: natürliche Neigung; Glück ist rundum gut Der Intellekt ist fixiert, daher der Wille Vollkommene Erkenntnis des allumfassenden Guten Gottes Gutsein ist erstes Objekt seines Willens</p>	<p>Freie(s) Wirkvermögen / Ursache Natürliche(s) Wirkvermögen / Ursache Zum eigenen Glück und zum Moralischen Nein: der Wille wirkt nie mit Naturnotwendigkeit Gott gewährt nicht die Gnade der Reue Gott determiniert den Willen Unendl. Wille + unendl. Objekt + vollkommene Erkenntnis</p>	<p>Der Wille hat keine natürliche Neigung Nein: man kann Glück für unmöglich halten Gott ist Totalursache des Gotteshasses Gott ist Totalursache der Gottesliebe Gott liebt seine Wesenheit von Natur aus</p>
Testfälle	<p>8. Gezwungene Willensakte? 9. Willensakte ohne Urheberschaft? 10. Vom Intellekt determinierte Willensakte? 11. Willensakte ohne Anders-können?</p>	<p>Nein Nein Ja (Fälle 4–7) Ja (Fälle 4–7)</p>	<p>Nein Ja (Fälle 5–6) Nein</p>	<p>Nein Ja (Fall 7); extrinsisch bedingt (Fälle 5–6)</p>
Fazit: Wille				
Fazit: Freiheit	<p>12. Willensfreiheit ohne Anders-können? 13. Was ist Willensfreiheit? 14. Minimalbedingung für Willensfreiheit? 15. Minimalbedingung für Wahlfreiheit?</p>	<p>Ja (Fälle 4–7) Z.B. Freiwilligkeit; Festigung im Guten Kein Zwang; Urheberschaft Kontingenz; Urheberschaft</p>	<p>Ja (Fälle 6–7) Selbstdetermination Keine Naturnotwendigkeit; Urheberschaft Kontingenz; Urheberschaft</p>	<p>Nein (per definitionem) Kontingente Selbstdetermination Kontingenz; Urheberschaft Kontingenz; Urheberschaft</p>

Utrum voluntas moveat se ipsam

Goffredo di Fontaines e l'automovimento della volontà

MARIALUCREZIA LEONE*

ABSTRACT: “Utrum voluntas moveat se ipsam”. *Godfrey of Fontaines and the Self-movement of the Will*

In the Academic World of the 13th century, the discussion concerning the exact relation between the two faculties of the soul, will and intellect, is often articulated around the topic of the self-movement of the will. The question about the possibility of the will to move itself is expressly contradicted by some passages in Aristotle. For the authors of this period, to admit the self-movement of the will signifies denying the supreme philosophical *auctoritas*. However, rejecting the capacity of the will to determine itself risks admitting that this potency needs to be brought to actualization by a principle exterior to it, with the consequent impairment of its autonomy. Regarding this problem, three important solutions have been suggested in the second part of the 13th century. The first one is the solution given by Henry of Ghent, who in “a voluntaristic context” justifies the self-movement of the will by means of different philosophical stratagems. Godfrey of Fontaines, from an “intellectual perspective”, claims that will is a passive power that cannot choose anything without a prior rational judgment and is therefore incapable of self-movement. Giles of Rome’s position appears to be intermediate: the will is a passive potency that cannot act autonomously. However, in the process of choosing, it moves itself, inasmuch as it is forced to do so because of the indeterminacy of intellect.

* Marialucezia Leone, Thomas Institut – Universität zu Köln / Sapienza – Università di Roma.

Introduzione

Nel panorama dottrinale del XIII secolo il problema della libertà di scelta e della responsabilità umana si sviluppa e si articola spesso sulla discussione relativa ai rapporti esistenti tra intelletto e volontà, riconosciute all'incirca da tutti gli autori dell'epoca come le due facoltà più importanti dell'anima umana¹. All'interno di questo dibattito, se ne viene a delineare un altro più circoscritto, ma determinante per il primo: quello relativo all'automovimento della volontà. Seguendo alla lettera le parole di Jos Decorte, se per "movimento" si intende, "A (in atto) porta B (in potenza) dalla potenza all'atto", l'automovimento implica invece contraddittoriamente che: "A muove A", e cioè "A (in atto) porta A (in potenza) dalla potenza all'atto (A)"².

Quello dell'automovimento della facoltà volitiva è un problema importante, con cui diversi maestri dell'epoca finiscono con il dover fare i conti: la volontà nella scelta morale agisce e si muove da sola,

1. I maestri medievali affrontano la dottrina della libertà e del libero arbitrio considerando i rapporti tra volontà e intelletto a partire dai commenti sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, dove si afferma che il libero arbitrio è, appunto, una facoltà della ragione e della volontà: cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV Libris distinctae*, PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981, 2 voll., II, dist. 24, pp. 452-453.

2. Cfr. J. DECORTE, *Der Einfluss der Willenspsychologie des Walter von Brugge OFM auf die Willenspsychologie und Freiheitslehre des Heinrich von Gent*, « Franziskanische Studien » 65 (1983), pp. 215-240: 223. Altri studi importanti sulla discussione medievale dell'automovimento della volontà sono: J.B. KOROLEC, *Free will and free choice*, in N. KREZMANN, A. KENNY, J. PINBORG (ed. by), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 629-641; ID., *L'Éthique à Nicomaque et le problème du libre arbitre à la lumière des commentaires parisiens du XIII^e siècle et la philosophie de la liberté de Jean Buridan*, in A. ZIMMERMANN (hrsg. von), *Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 1976, pp. 331-348; O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot - Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942-1960, spec. vol. I, pp. II-389; A. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Editorial y Librería CO. CUL. S. A., Madrid 1958; E. STADTER, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit. Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*, Schöningh, München-Paderbon-Wien 1971; J. WEISHEIPL, *The Principle Omne quod movetur ab alio movetur in Medieval Physics*, « Isis » 56 (1965), pp. 26-45; J.F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines and the Act-Potency Axiom*, « Journal of the History of Philosophy » 11 (1973), pp. 299-317; ID., *Possible Sources for Godfrey of Fontaines' Views on the Act-Potency Composition of Simple Creatures*, « Mediaeval Studies » 46 (1984), pp. 222-224. Si veda a questo proposito anche il saggio di Irene Zavattero in questo volume.

oppure è mossa e quindi determinata da qualcos'altro (ad esempio dall'altra potenza dell'anima, ovvero l'intelletto, o da una passione, oppure dall'influsso dei corpi celesti, o piuttosto da Dio?). Stando infatti al principio aristotelico dell'VIII Libro della *Fisica*, per cui ogni cosa che si muove è mossa da altro, pure la volontà deve dirsi mossa³. Questa prospettiva esclude categoricamente anche dal punto di vista logico la possibilità dell'automovimento di ciò che si muove (e quindi della volontà): la cosa che si automuove dovrebbe infatti essere allo stesso tempo in atto ed in potenza; ma ciò violerebbe il principio di non contraddizione. Dall'altra parte, però, negare l'automovimento della volontà significa pericolosamente ammettere che questa facoltà ha bisogno di essere ridotta in atto da un principio ad essa esteriore, con la conseguente compromissione della sua autonomia e dell'autodeterminazione della libertà umana. La questione della possibilità che la volontà ha di muovere se stessa ha quindi a che vedere innanzitutto con il capire se questa potenza dell'anima abbia un carattere attivo o passivo, e quindi, conseguentemente, se la volontà possa essere o meno considerata la fonte primaria della scelta morale. Detto altrimenti, l'intera discussione sull'automovimento della facoltà volitiva nasconde risvolti etici importanti: si tratta di comprendere se la libertà dell'uomo, l'acquisizione delle virtù e della beatitudine risiedano in una volontà che sceglie autonomamente e si muove da sola a decidere tra il bene e il male, o in una volontà che è invece mossa, di volta in volta, da Dio, dalle passioni, dagli astri o ancora dall'intelletto.

La risposta a questa problematica dell'autore che andiamo a considerare, ovvero Goffredo di Fontaines, rappresenta di fatto, a un livello generale, il paradigma di un modo specifico di intendere i rapporti tra le due potenze dell'anima: quello cioè di considerare l'intelletto come la facoltà guida del campo morale, e di reputare invece la volontà come incapace di dirigersi autonomamente verso l'oggetto ritenuto buono, senza seguire per forza le indicazioni dell'intelletto, e senza per questo poter optare per un bene minore (o addirittura scegliere contro l'intelletto stesso). Più volte nelle sue opere Goffredo sostiene che la volontà è una potenza passiva, causata nella sua azione dalla valutazione razionale, e che quindi dire "voglio

3. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 5, 256a 2–3; Aristoteles Latinus, *Physica. Translatio Vetus*, F. Bossier, J. Brams (edd.), E. J. Brill, Leiden–New York–Köln 1990 (AL VII, 1), p. 296, ll. 7–8: «omnia que moventur ab aliquo utique movebuntur».

perché voglio, è soltanto un'espressione puerile"⁴. Ciò spiega perché il maestro di Liegi esclude e nega categoricamente l'automovimento della volontà, al contrario di altri suoi colleghi dell'epoca che, come vedremo, pur riconoscendo il ruolo egemone della ragione nella scelta morale, arrivano ad ammettere, sotto certi aspetti, la possibilità della facoltà volitiva di essere motore di stessa.

In Goffredo, quello dell'automovimento della volontà pare essere stato un problema centrale per la questione della responsabilità morale, visto che, dopo aver conseguito la cattedra di Teologia all'Università di Parigi nel 1285, egli affronta quasi sin da subito l'argomento. Insieme a questa, l'altra considerazione da fare è che Goffredo si occupa della possibilità della facoltà volitiva di muovere se stessa interagendo continuamente con diversi pensatori dell'epoca, ma soprattutto:

- a) con il suo ex maestro e quindi collega Enrico di Gand, il quale, pur essendo colui che principalmente avvia la discussione sull'automovimento della volontà nella seconda metà del XIII secolo, molto probabilmente, proprio per rispondere alle accuse di Goffredo sull'argomento, inizia a scrivere ampiamente sul tema⁵;
- b) con il maestro Egidio Romano, espulso dall'Università parigina (e poi riammesso con la *Propositio magistralis*), anche per le sue tesi a proposito della passività della volontà⁶.

4. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet X*, q. 13, in *Les Quodlibets huit-dix de Godefroid de Fontaines*, J. Hoffmans (éd.), Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1924 (*Les philosophes belges*, 4), p. 371.

5. I testi che Enrico dedica alla problematica dell'automovimento sono soprattutto: *Quodlibet IX*, q. 5: « Utrum voluntas moveat seipsam »; *Quodlibet X*, q. 9: « Utrum subiectum per se possit esse causa sufficiens sui accidentis »; *Quodlibet XI*, q. 6: « Utrum aliquid potest reducere seipsum de potentia ad actum »; *Quodlibet XII*, q. 26: « Utrum voluntas possit actuari sive reduci in actum, et tamen non determinari ab illo a quo actuatur »; *Quodlibet XIII*, q. 11: « Utrum ad eliciendum actum volitionis sufficiat sola obiecti ostensio, an cum hoc requiratur aliqua influentia vel affectio »; *Quodlibet XIV*, q. 2: « Utrum in creaturis unum et idem secundum rem possit esse fundamentum plurium relationum realium ». Cfr. F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995 (*Vestigia*, 15), pp. 201–203; R.J. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection of the Principle: "Omne quod movetur ab alio movetur"*, in W. VANHAMEL (ed. by), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of His Death (1293)*, Leuven University Press, Leuven 1996 (*Ancient and Medieval Philosophy*, 1/15), pp. 279–308.

6. In proposito cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, 1, R. Wielockx (ed.), Leo S. Olschki, Firenze 1986 (*Opera omnia II*, 1), pp. 54; 59. *L'Apologia Aegidii Romani* edita da

È pertanto di sicuro un fatto significativo che l'automovimento della volontà (pure a seguito di alcune vicende accademiche)⁷ divenga oggetto particolare di discussione e si ponga al centro dell'interesse innanzitutto di questi autori, e quindi dell'intero mondo universitario del tempo, proprio a partire dal loro confronto diretto. Pressappoco per due decenni (dal 1285 sino al 1305 circa), specialmente tra questi maestri si snocciolerà così una lunga diatriba, che avrà proprio nell'ammissione o meno della capacità della volontà di essere motore anche di se stessa, il principale nodo di discussione. In tal modo, se nell'ambito del dibattito sulla libertà morale, l'interrogazione sulla capacità che la facoltà volitiva possiede di autodeterminarsi, era stata per lo più ammessa da alcuni autori francescani precedenti (come ad esempio da Bonaventura o da Gualtiero di Bruges)⁸, è particolarmente con questi tre pensatori che si afferma e viene approfondita, divenendo uno dei canali più dibattuti per affrontare la tematica del cosiddetto "determinismo psicologico" nella seconda metà del XIII secolo. La posta in gioco è evidentemente sempre, alla fine, l'autodeterminazione e quindi la libertà della stessa volontà.

1. Enrico di Gand, ovvero la difesa dell'automovimento della volontà a partire dalla volontà stessa

Tra i testi riservati all'indagine dei rapporti tra volontà e intelletto, Goffredo di Fontaines dedica specificatamente al tema dell'automovimento della volontà diverse questioni dei suoi *Quodlibeta*⁹. Come già

Robert Wielockx è nello specifico un testo che si trova ai margini di un manoscritto appartenuto proprio a Goffredo di Fontaines (Paris, Bibliothèque national de France, ms. lat. 15848).

7. Mi riferisco particolarmente alla Condanna del 1277 e alla *Determinatio magistrorum* del 1285.

8. Cfr. ad esempio, BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sent.*, in PP. Collegii a S. Bonaventura (edd.), *Opera omnia*, II, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1885, d. 25, q. 6, pp. 604–609; GUALTIERUS BRUGENSIS, *Quaestiones disputatae*, q. 4, in E. LONGPRÉ (ed.), *Quaestiones disputatae du B. Gauthier de Bruges*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1928 (*Les philosophes belges*, 10), pp. 34–47.

9. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* II, q. 9: « Utrum voluntas vel intellectus sit excellentior potentia »; *Quodlibet* III, q. 16: « Utrum voluntas facta in actu respectu finis possit per se ipsam absque adiutorio intellectus facere in actum respectu eorum quae sunt ad finem »; *Quodlibet* IV, q. 8: « Utrum voluntas humana contineat duas

accennato, quello che subito colpisce di questi testi è che Goffredo si impegna a negare l'automovimento della facoltà volitiva, innanzitutto per contrastare le posizioni di Enrico di Gand e quindi anche di Egidio Romano e di alcuni autori francescani.

Per maggiore chiarezza va subito detto che quando Enrico¹⁰ inizia a dedicare la sua attenzione all'indagine dei rapporti tra volontà e intelletto, durante la sua prima *Disputa quodlibetale* del 1276¹¹, non affronta in modo approfondito la tematica dell'automovimento della volontà, se non facendovi un lieve accenno¹². Nelle sei *quaestiones* del *Quodlibet* I, la preoccupazione principale di Enrico è invece piuttosto quella di chiarire se, rispetto all'essenza (q. 14) e rispetto alle azioni (qq. 15, 16, 17, 18, 19), la volontà possa dirsi la potenza dell'anima superiore o meno all'intelletto. Questi testi sono utili per capire come,

potentias sicut intellectus humanus»; *Quodlibet* V, q. 12: « Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus »; *Quodlibet* VI, q. 7: « Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem dato quod non potest sine dispositione »; q. 11: « Utrum voluntas habeat dominium super actum intellectus tam speculativi quam practici »; *Quodlibet* VIII, q. 16: « Utrum appetitus bruti sit liber et sic possit dici voluntas »; *Quodlibet* X, q. 14: « Utrum magis proprie conveniat voluntati movere se quam intellectui »; *Quodlibet* XV, q. 2: « Utrum idem sit voluntatem moveri quantum ad determinationem actus et quantum ad exercitium »; q. 3: « Utrum ista duo stent simul, scilicet quod voluntas moveatur ab obiecto effective et quod ipsa moveat alias potentias quantum ad exercitium actus »; q. 4: « Utrum dicere quod non potest esse meritum nisi idem et secundum idem primo et per se et immediate moveat seipsum vel reducat se in actum sit erroneum ». Sull'"intellettualismo" di Goffredo e sulla diatriba con Enrico di Gand ed Egidio Romano relativamente al problema dell'automovimento della volontà cfr. soprattutto LOTTIN, *Psychologie et morale*, I, pp. 304–339; PUTALLAZ, *Insolente liberté*, pp. 194–208; SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 109–128; 157–168; WIPPEL, *Godfrey of Fontaines and the Act–Potency Axiom*.

10. I testi che Enrico di Gand dedica all'analisi della volontà e dell'intelletto (considerate in generale e con particolare riferimento alla sfera umana) sono più di venti questioni presenti nei *Quodlibeta* e nella *Summa*.

11. Significativamente va detto che questi primi interventi sulla volontà e l'intelletto nel pensiero arricchiano paiono essere condizionati dalla Condanna del 1277, e allo stesso modo, la storia della Condanna stessa sembra a sua volta essere stata influenzata dai testi di Enrico. La tematica della volontà comincia infatti a ricevere un'attenzione particolare nel panorama dottrinale dell'epoca proprio nel *Sillabo* parigino dove, tra le 219 proposizioni, 20 sono incentrate sulla libertà di questa facoltà.

12. Le cose cambieranno a partire dal 1286. Nel 1276, invece, Goffredo di Fontaines è ancora un giovane studente alla Facoltà delle Arti; tra qualche anno passerà a Teologia, dove sarà allievo proprio di Enrico e Servais di Mont–Saint–Éloi.

nella dottrina arricchiana, la volontà sia di sicuro considerata sin da subito la facoltà egemone nel regno dell'anima e il luogo privilegiato della libertà e della scelta morale. Il ruolo dell'intelletto, pur se secondario, risulta tuttavia già riconosciuto come indispensabile, in quanto capace di fornire alla volontà quella capacità di giudizio, che essa da sola non possiede. Nella q. 14 Enrico comincia la sua analisi, spiegando che, poiché a noi esseri umani è preclusa ogni conoscenza diretta delle facoltà e della sostanza dell'anima, possiamo dedurre che la volontà è superiore (*preeminet*) all'intelletto soltanto attraverso un confronto a posteriori dei loro *habitus*, atti ed oggetti¹³. Se da un contesto generale, si passa quindi nello specifico alla comparazione dei modi in cui si esplicano gli *actus* medesimi delle due facoltà, a queste tre modalità di confronto, Enrico aggiunge altri due paradigmi fondamentali rispetto a cui appare evidente il primato teorico della volontà sull'intelletto: il movimento e Dio. Riguardo particolarmente al movimento, Enrico spiega che qualora si volesse attuare un paragone tra gli atti in se stessi delle due *potentiae animae*, partendo dal presupposto che ciò che agisce è indubbiamente superiore a ciò che patisce l'azione, la volontà in quanto « *universalis et primus motor in toto regno animae, et superior, et primus movens omnia alia ad finem suum* »¹⁴, intelletto compreso, si caratterizza come più eminente della ragione. La posizione arricchiana a favore del carattere totalmente attivo della volontà si schiera evidentemente contro le obiezioni di chi in quegli anni, alla Facoltà delle Arti (come Sigieri di Brabante) o, ancor più "pericolosamente" alla Facoltà di Teologia (come Tommaso d'Aquino), fa invece dell'intelletto il motore primo dell'azione morale¹⁵. Rispetto a queste posizioni, la finalità di Enrico

13. Tenendo conto di questi termini di paragone, la volontà finisce per caratterizzarsi come la facoltà egemone rispetto all'intelletto: l'*habitus* della facoltà volitiva è la carità, preferibile all'*habitus* dell'intelletto che è la sapienza; il suo atto consta nell'amare Dio, e risulta perciò più eminente di quello della ragione, costituito invece dal conoscere questo stesso Dio; il suo oggetto inoltre, il Bene supremo, risulta di fatto più nobile di quello dell'intelletto, che è il vero, ossia soltanto un bene secondario.

14. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 14, R. Macken (ed.), Leuven University Press – Brill, Leuven–Leiden 1979 (*Opera Omnia*, V), p. 85, ll. 48–49.

15. Tommaso, nei suoi primi testi (come nella q. 82 della prima parte della sua *Summa theologiae*, e nella q. 22 del *De veritate*) arriva a dichiarare esplicitamente che la volontà è una potenza passiva, visto che, sulla scia del III Libro del *De anima* aristotelico, ogni potenza appetitiva (sia razionale, come è la volontà, sia sensitiva), è mossa dall'oggetto presentato dalla facoltà cognitiva. Il primo motore nell'uomo

mira piuttosto a rivendicare il ruolo di motore primo dell'anima della volontà. Per questo, come sostiene il maestro fiammingo nelle risposte agli *argumenta* della *quaestio* 14, se la ragione, e soprattutto quella pratica, muove in un senso metaforico (non è essa di fatto a muovere, ma è l'oggetto che effettivamente spinge la ragione a conoscerlo e quindi, presentandosi come buono, la volontà a desiderarlo), la *voluntas* muove qualcosa in un senso più vero e più proprio attraverso l'agire e porta questo all'opera¹⁶. Proprio relativamente a questa supremazia della volontà sull'intelletto rispetto al movimento, all'inizio della questione, il maestro fiammingo motiva tale primato sul fatto che la facoltà volitiva è *primum movens* non soltanto di tutto il regno dell'anima, ma pure di se stessa¹⁷. Si tratta di fatto del primo accenno, rinvenibile nelle opere di Enrico, all'automovimento della volontà, che tuttavia manca di essere trattato nella risoluzione della q. 14¹⁸.

Nei testi successivi a questi del *Quodlibet* I, uno snodo importan-

è cioè l'intelletto, perché è proprio l'intelletto a muovere la parte appetitiva (la volontà), proponendole un bene da conseguire. L'appetito intellettuale, a sua volta, muove quindi gli appetiti sensibili (irascibile e concupiscibile). Per Tommaso, allora, la volontà si muove in vista del bene che la ragione le presenta; una volta però che la volontà apprende questo bene, essa mobilita tutte le altre facoltà, tra cui pure l'intelletto. Ne consegue quindi che l'intelletto muove la volontà come causa finale, e che la volontà muove invece, a sua volta, l'intelletto come causa efficiente. A questo Tommaso aggiunge che, poiché è sempre il fine del primo motore a costituire il fine ultimo di tutto il resto (proprio come il fine del capo dell'esercito è il fine ultimo di tutti i soldati), il fine dell'intelletto (che è in ultima analisi Dio) costituirà anche il fine di tutte le azioni umane.

16. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 14, p. 89, ll. 24–34: «Ad secundum, quod ratio practica primo movet, dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo metaphorice, finem in quem movendum est, proponendo et ostendendo. Hoc modo ratio practica movet, et hoc volentem, non proprie ipsam voluntatem, quam movet volens. Neque adhuc proprie ratio movet, sed ipsum obiectum movens per se rationem ad cognoscendum et per hoc se ostendendo tamquam bonum, metaphorice movet volentem ad appetendum. Bonum enim cognitum movet volentem, non ipsa ratio cognoscens voluntatem. Alio modo dicitur aliquid aliud movere per modum agentis et impellentis in opus. Hoc modo voluntas movet ipsam rationem, et hoc est verius movere».

17. Ivi, p. 84, ll. 17–18: «Contra est quia voluntas est primum movens se et alia in toto regno animae, et tale est superius».

18. Con queste sei questioni del *Quodlibet* I sulla volontà e l'intelletto, Enrico arriva comunque alla conclusione che la volontà, come primo motore dell'anima, deve essere del tutto considerata una facoltà autonoma rispetto a qualsiasi condizionamento; essa solo è causa di se stessa e della sua libertà.

te per il principio dell'automovimento della volontà nella dottrina arricchiana si ritrova nella q. 22 del *Quodlibet* IV del 1279 (« Utrum morales virtutes sint in voluntate »). Nella questione, riprendendo, e allo stesso tempo sviluppando, una suddivisione della volontà proposta da Gualtiero di Brugge, Enrico distingue una *voluntas ut natura*, una *voluntas ut deliberativa* ed una *voluntas ut arbitrio libera*: nel primo caso la volontà è portata “passivamente” a perseguire il bene naturale; nel secondo caso, la volontà segue ciò che è giudicato meglio dalla *recta ratio*; nell'ultimo, invece, la volontà appare come una facoltà libera anche di opporsi a ciò che le viene proposto, sia dalla natura che dalla *recta ratio*. Questa distinzione interna alla volontà stessa, alla luce della teoria delle virtù (collocate da Enrico proprio nella volontà) porta il maestro fiammingo, nella questione, a introdurre il principio di automovimento di questa facoltà¹⁹. In tal modo la volontà, pur se portata ad optare per natura verso il bene e pur se “inclinata” a seguire ciò che le è prospettato come buono dalla ragione, rimane comunque libera, visto che, sebbene mossa « ut natura » ed « ut deliberatio rationis », è anche motore di se stessa²⁰.

Nei testi arricchiani il carattere attivo della volontà e la sua possibilità di automovimento ritorna ad essere trattato nella q. 10 del *Quodlibet* VIII del 1284 (« Utrum homo vel angelus in statu innocentiae potuerit habere primum actum malum »). Discutendo dello stato di innocenza in riferimento alla natura umana e angelica, Enrico spiega che, sia l'uomo che l'angelo hanno potuto scegliere il male, perché la loro volontà (intesa come volontà deliberativa) non era mossa da Dio (d'altronde da Dio non sarebbe potuto venire alcun male), ma piuttosto dalla volontà stessa, che gode appunto della capacità

19. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IV, q. 22, G.A. Wilson, G.S. Etzkorn (edd.), Leuven University Press, Leuven 2011 (*Opera Omnia*, VIII), pp. 364; 370, ll. 436–439; 453–458: « Sed tale operans movens non motum ex se indeterminatum ad actum semet ipsum determinans est voluntas; quia est “instrumentum seipsum movens”, ut dicit Augustinus *De Libero Arbitrio*, et ut dicit ibidem, “voluntas movet se et alia”. [...] immo ipsa se ipsam primo in volendo rationabiliter movet priusquam alteri quodcumque rationabiliter imperet, et per hoc ex frequentia actuum prius adgenerat virtutes in se ipsa quam secundum eas aliquas impressiones faciat in vires inferiores. Aliter enim non faciliter imperaret bene neque expedite. Prius enim debet in se quodcumque esse ordinatum quam ordinet ea quae sunt extra se ».

20. Ivi, p. 369, ll. 445–448. Proprio per questo suo essere strumento che si automove *rationabiliter*, ma *libere*, la volontà va considerata, secondo Enrico, il luogo delle virtù morali.

di muoversi da sola²¹.

Fino al 1284 dunque, nel quadro della salvaguardia del ruolo primario della facoltà volitiva nella sfera morale, Enrico difende la possibilità della volontà di autodeterminarsi, ma non sente evidentemente ancora il bisogno di discutere in modo approfondito questo principio. Le cose cambiano, come stiamo per vedere, quando Goffredo di Fontaines, e quindi Egidio Romano entrano in scena nel dibattito accademico a proposito della libertà della volontà di muoversi in rapporto all'intelletto: solo a partire da questo momento in poi il maestro di Gand pare in qualche modo "forzato" a spiegare più analiticamente la problematica, arrivando a difendere il primato della volontà sull'intelletto nella scelta morale, puntando proprio sulla peculiare possibilità che la facoltà volitiva possiede di muovere se stessa.

Questo aspetto si coglie in modo più evidente a partire dalla lunga q. 5 del *Quodlibet* IX del Tempo di Pasqua del 1286 (« Utrum voluntas moveat seipsam »), significativamente discussa proprio quando Goffredo di Fontaines inizia pure a intervenire insistentemente sul problema²². Nel testo in questione, la superiorità della volontà sulle altre facoltà, e in special modo sull'intelletto, è rivendicata da Enrico soprattutto sulla base del concetto di movimento²³. Come già detto, a partire da questa trattazione sino alla fine della sua carriera, Enrico

21. Cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* VIII, q. 10, I. Badius (ed.), *Quodlibeta*, Parisiis 1518 [rist. an.: Bibliothèque S. J., Louvain 1961, 2 volumi], I, f. 320vM–N. La divisione della volontà è in questo testo articolata solo tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut libera*. Scompare cioè l'accezione di *voluntas ut deliberativa* (presente nella q. 22 del *Quodlibet* IV): « Et [Anselmus] determinat quod non subdens in c.o XII: "Quicquid se movet ad volendum, prius vult ita se movere, quicquid ergo nihil vult nullo modo potest se movere ad actum volendi. Restat igitur, ut ille angelus, qui iam aptus natus est ad habendum voluntatem, sed tamen nihil vult, non potest habere voluntatem primam a se". Quod sic necesse sit ponere, ut scilicet ponere quod super naturalem voluntatem, quae est naturalis potentia animae, oporteat a Deo fieri aliquem impetum in huiusmodi voluntatem ad eliciendum primum actum voluntatis antequam ex se possit exire in actum ad aliquem alium, non video. Si enim angelus ex dono Dei in naturalibus suis habet voluntatem, quae potestas naturalis est, et facultatem incolumem ante omnem eius actum, non video quin per se possit aliquid velle, ut scilicet seipsam moveat, et velit et possit movere in actum movendi, cum prius nihil omnino voluerit, aut nullum actum volendi omnino habuerit ».

22. Cfr. R. MACKEN, *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen über die menschliche Freiheit*, « Franziskanische Studien » 59 (1977), pp. 125–182: 142.

23. Viene invece messo da parte nel testo l'altro polo di confronto, che compariva nella q. 14 del *Quodlibet* I, cioè Dio.

si servirà proprio della dottrina dell'automovimento della volontà per giustificare la supremazia di questa potenza sulle altre ed in special modo sull'intelletto. La spiegazione adottata dal maestro fiammingo in queste pagine risulta molto più approfondita e articolata di quella solo accennata nei testi precedenti: la volontà si caratterizza per un livello di perfezione che è minore soltanto a quello di Dio, per il fatto che essa possiede una capacità di muovere se stessa superiore di quella che connota la ragione e le altre potenze. Nel testo, Enrico si concentra a rispondere a una delle obiezioni di matrice aristotelica a sfavore dell'automovimento della volontà: e cioè, qualora la volontà si muovesse da sé, essa sarebbe nello stesso tempo in atto e in potenza, poiché il motore e il mosso coinciderebbero. Enrico chiarisce il dilemma spiegando che è vero se, secondo Aristotele, deve esservi sempre una differenza tra l'atto e la potenza, tra il motore ed il mosso. Pur tuttavia questa differenza viene, nello specifico, a definirsi tenendo presente i diversi gradi di movimento e quindi di perfezione esistenti; sono proprio questi gradi a stabilire la capacità di ciò che muove all'atto qualcosa, mentre ciò che è mosso riceve questo atto a motivo della sua imperfezione. Discendendo così i livelli di movimento esistenti nella realtà, a partire da Dio, atto puro, caratterizzato solo da una differenza secondo ragione tra la volontà ed i suoi atti, sino ad arrivare alla materia prima, potenza pura che non muove niente, aumenta progressivamente la distinzione tra motore e mosso²⁴. In questa gerarchia discendente, la volontà si caratterizza così per un livello di perfezione minore soltanto a quello di Dio e su-

24. Come Enrico spiega attentamente nella *quaestio*, dopo la materia, al sesto grado della scala della creazione si ritrova l'animale, il quale, dando vita ad un altro animale, dà in realtà origine ad una differenza considerevole tra motore e mosso: motore e mosso in questo caso infatti sono rappresentati da due diversi animali, differenti secondo la sostanza e l'essenza, e di fatto occupanti spazi diversi. Il gradino immediatamente superiore, ossia il quinto, riguarda sempre l'animale, considerato però nel suo movimento naturale: facendo riferimento al *De causis motus animalium* ed al *De motu progressivo animalium*, Enrico spiega che nel movimento animale, il motore è costituito dall'appetito sensibile, per cui il bene desiderabile conosciuto rappresenta il *movens non motum*. Affinché il movimento abbia inizio è tuttavia necessario un organo, che è appunto il cuore (*movens motum*), attraverso cui l'anima, spinta dall'appetito, è messa in condizione di muovere le restanti parti corporee. Le quattro parti del corpo invece, in mezzo a cui il cuore si colloca, si muovono vicendevolmente, come in una sorta di ingranaggio e rappresentano il *motum non movens*. All'interno di questo genere di movimento animale quindi, sia esso terrestre, marino o aereo, motore e mosso sono sì distinti, ma l'animale resta comunque lo stesso dall'inizio alla fine. La distinzione tra motore e mosso diventa

periore a quello dell'intelletto. Ciò si spiega a partire dalla maggiore differenza tra motore e mosso presente nell'intelletto stesso rispetto alla volontà: la ragione è infatti motore nell'atto della comprensione che le è proprio, ed è mossa in quanto in potenza nei confronti della conoscenza stessa. Nella volontà si deve invece ammettere solo una "speciale" distinzione tra motore e mosso, che Enrico definisce di tipo intenzionale (ovvero una distinzione, che non è né reale, come quella presente nei movimenti corporei, né tanto meno di ragione, presente unicamente in Dio)²⁵: nell'atto della volontà, il motore ed il mosso non sono cioè distinti come facoltà diverse, ma come possibilità diverse della stessa facoltà. Grazie alla distinzione intenzionale, la volontà può essere considerata una potenza che, come già spiegato nel *Quodlibet* IV, da un punto di vista, *ut natura* (A') è inclinata a seguire il bene proposto dalla ragione; da un altro invece, *ut libera* (A) è in grado di agire autonomamente, di muovere le altre facoltà e pure se medesima. Nel primo caso (*voluntas ut natura*), la volontà risulta una potenza passiva, nel secondo, al contrario, una facoltà completamente attiva. In base a questa classificazione, Enrico è in grado così di spiegare che ciò che muove e ciò che è mosso risiedono nella stessa volontà (A e A' si trovano cioè entrambi in essa).

ancor meno evidente se si considera al contrario il quarto grado della *scala naturae*, ossia il movimento dei corpi pesanti e leggeri verso il loro luogo naturale. Si tratta di corpi semplici, inanimati, nei quali non vi è alcuna distinzione secondo gli organi, e che si muovono soltanto perché hanno ricevuto una forma che tende a farli muovere verso il loro luogo naturale. Si può dire perciò che i gravi ed i lievi si muovono da sé solo per accidente, mentre la causa essenziale è la forma sostanziale che, se non impedita, è sufficiente a causare il movimento. Nei gradi più alti, e cioè nel terzo, nel secondo e nel primo, Enrico invece colloca rispettivamente l'intelletto, la volontà ed infine Dio. Cfr. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection*, pp. 284–288.

25. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 5, R. Macken (ed.), Leuven University Press – Brill, Leuven – Leiden 1983 (*Opera Omnia*, XIII), p. 100, ll. 37–40: « Et non differunt voluntas ut movens et mota nisi secundum rationem tantum, sicut et ipsa volitio secundum rationem tantum differt ab eisdem ». A proposito cfr. soprattutto R. MACKEN, *Les diverses applications de la distinction intentionnelle chez Henri de Gand*, in J.P. BECKMANN, W. KLUXEN (hrsg. von), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, de Gruyter, Berlin 1981 (*Miscellanea Mediaevalia*, 13), II, pp. 769–776. Enrico stesso spiega il suo concetto di *differentia secundum intentionem* in un passo del *Quodlibet* X: « Baptizetur ergo ille modus medius et detur ei nomen, et si nomen competenter non possit appellari differentia secundum intentionem, ut omnino idem sit differre intentione et ratione, detur ei aliud nomen ». A proposito HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 7, R. Macken (ed.), Leuven University Press – Brill, Leuven – Leiden 1981 (*Opera Omnia*, XIV), p. 166, ll. 99–1.

Questo in altri termini vuol dire che la volontà è allo stesso tempo in atto ed in potenza senza dover violare il principio aristotelico di non contraddizione; la volontà che muove (A) è infatti diversa intenzionalmente dalla volontà che è mossa (A')²⁶. Queste considerazioni portano Enrico a concludere che la volontà deve essere considerata alla fine, sotto ogni aspetto, una facoltà attiva, visto che l'elemento passivo e potenziale (*voluntas ut natura*) che lei stessa da sola attualizza (attraverso la *voluntas ut libera*), si trova nella volontà medesima²⁷.

In questa questione Enrico risponde pure alla distinzione, elaborata da Tommaso d'Aquino nella q. 9 della I-IIae della *Summa theologiae* e nella q. 6 *De malo*, a proposito del movimento secondo la potenza e il movimento secondo l'esercizio. In quelle opere, composte da Tommaso subito dopo la prima condanna di Tempier (intorno al 1271-72), l'Aquinate non dichiara più esplicitamente la passività di questa facoltà come in precedenza²⁸ e, per la prima volta, ammette il suo automovimento. In entrambi i testi, Tommaso inizia l'argomentazione con lo spiegare che l'attualizzazione di una potenza avviene in due modi: rispetto al suo esercizio (*exercitium*) e rispetto alla sua specificazione (*specificatio*).

- a) Il primo tipo di movimento (il cui principio deriva dal soggetto) è quello di una potenza verso l'agire e il non agire. Questo principio, applicato alla volontà, implica che questa facoltà

26. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, q. 5, pp. 131-132, ll. 35-39; p. 132, ll. 55-59: « Quam propter libertatem voluntatis, qua debet esse domina suorum actuum, impossibile est poni quod ab aliquo naturali activo, ut est natura ut est receptibilis volitionis, alio a se procedat de potentia in actum: hoc enim omnino repugnat libertati, sicut dictum est, et non minus ageretur appetitus voluntatis, quam ille qui est sensibilis [. . .]. Sed aliqui volentes sustinere motum voluntatis sequi informationem intellectus secundum modum in operationibus iam dictis expositum, licet non ponatur moveri ab intellectu, dicerent quod voluntas, in quantum libera est, movet se ipsam ut est potentia actus volitionis receptiva, sed non nisi secundum intellectus informationem, et quod hoc naturale sit ei ».

27. Ivi, p. 137, ll. 9-17: « Et convenit ei talis vis activa in se ipsam, quia eo quod est separata a materia, super se est conversiva ad agendum in se, sicut et intellectus ad patiendum a se. Multo etiam minus distant hic activum et passivum quam ex parte intellectus, quia intellectus activus non potest esse nisi primo patiat, ita quod non agat aliquid in se nisi cum illa dispositione, secundum quod in *Quaestionibus ordinariis* exposuimus, voluntas vero, etsi non fuerit primo passiva in dictum pondus recipiendo, tamen ad solam praesentiam boni cogniti in intellectu posset se ipsam movere secundum actum volendi illud ».

28. Cfr. nota 15 di questo studio.

è capace di muovere se stessa e l'intelletto al suo esercizio in vista del bene (oggetto della volontà). Pur tuttavia, come l'Aquinate chiarisce soprattutto nel *De malo*, poiché la volontà non ha sempre voluto in modo attuale questo fine, per muoversi in vista di quello (cioè per esercitare il suo atto), ha bisogno di una causa agente, di una deliberazione, che non le deriva da se stessa (altrimenti si andrebbe indietro all'infinito nelle volizioni e deliberazioni), ma da un altro movente, che è Dio, primo motore della volontà²⁹.

- b) C'è poi un movimento (il cui principio deriva dall'oggetto), che si dà invece quando quest'ultimo muove il soggetto come un principio formale. Sotto questo punto di vista, la volontà è mossa dall'intelletto; è infatti l'intelletto a presentare alla volontà il bene conveniente conosciuto (« bonum conveniens apprehensum ») ed a muovere quella (« quia bonum non movet nisi apprehensum »). Si deve comunque ricordare che a proposito l'Aquinate distingue tra bene assoluto, che muove *necessariamente* la volontà, e bene particolare, che non muove in modo determinato questa facoltà, in quanto ciò che può sembrare buono sotto un aspetto non lo è invece sotto un altro³⁰.

Nella q. 5 del suo *Quodlibet IX* (come farà pure nel X e nell'XI³¹), Enrico di Gand attacca ripetutamente questa distinzione tommasiana tra *exercitium actus* e *specificatio*: essa appare inutile e rischia di inficiare irrimediabilmente la responsabilità umana. Se, infatti, in accordo con Tommaso, si sostiene che l'oggetto presentato dall'intelletto specifica la volontà ad eseguire il suo atto, noi finiamo conseguentemente con il negare alla volontà la libertà di controllare le proprie azioni; la volontà è invece, nell'ottica enriciana, sempre libera di scegliere anche un oggetto differente (e persino contrario) da quello indicato dall'intelletto. Secondo Enrico inoltre, la volontà nell'esercitare il proprio atto, non è determinata né dalla ragione e né tanto meno da Dio, visto che, se così fosse, anche in questo caso la sua libertà risulterebbe ancora limi-

29. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, P.-M. Gils (ed.), Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982 (*Opera Omnia, Ed. Leonina XXIII*), p. 149.

30. ID., *Summa theologiae*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1891 (*Opera Omnia, Ed. Leonina VI*), I-II, q. 10, art. 2, p. 86.

31. Cfr. ad esempio, HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet X*, q. 9, pp. 238-244; *Quodlibet XI*, q. 6, in Badius (ed.), *Quodlibeta*, II, f. 456vK-L.

tata. Al contrario infatti di quanto aveva ammesso Tommaso, per cui Dio deve essere considerato, secondo l'esercizio, il primo motore della volontà, Enrico sostiene piuttosto che Dio si limita a dare alla volontà il potere (*virtus*) di muovere se stessa e le altre facoltà dell'anima, allo stesso modo in cui Dio assegna alle cose pesanti e leggere la capacità di muoversi sotto e sopra. Secondo Enrico non è quindi possibile parlare di libertà della volontà di muovere se stessa se, come fa Tommaso: 1) questo automovimento è soltanto diretto verso l'oggetto specificato dall'intelletto; 2) questo automovimento ha come sua ultima causa, riguardo l'esercizio, Dio. Per Enrico inoltre, la distinzione tommasiana tra *exercitium actus* e *specificatio* è del tutto superflua visto che, al modo in cui chiarisce più volte, come nella q. 6 del *Quodlibet* XI, la specificazione dell'attività della volontà presuppone comunque sempre il suo esercizio. La volontà è cioè autosufficiente sia per produrre l'atto, che per donarsi la sua specificazione³².

Enrico riprende la discussione dell'automovimento della volontà nella q. 9 del *Quodlibet* X (« Utrum subiectum per se possit esse causa sufficiens sui accidentis ») del Tempo di Natale del 1286³³. Se nella q. 5 del *Quodlibet* IX il maestro fiammingo ha soprattutto risposto all'*empasse* logico che inevitabilmente si viene a creare se si ammette l'automovimento della volontà (una cosa che si muove dovrebbe essere paradossalmente allo stesso tempo in atto ed in potenza), nel *Quodlibet* X (come farà anche nel *Quodlibet* XI), egli si concentra piuttosto a rispondere all'*empasse* filosofico e metafisico causato dalla difesa dell'automovimento della facoltà volitiva: la volontà non sarebbe cioè in grado di muoversi da sola in virtù del principio aristotelico per cui ogni cosa che si muove deve essere mossa da altro³⁴. A tal proposito Enrico, riprendendo una concezione neo-platonica, spiega che non si può pretendere di ritrovare la medesima distinzione tanto nelle essenze spirituali che in quelle corporee. Il principio in base al quale "tutto ciò che si muove è mosso da altro" è in altre parole valido, agli occhi del dottore fiammingo, solo per le facoltà materiali, ma non per quelle spirituali, che sono invece qualificate, come già emerso dalla q. 5 del

32. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, pp. 120–125; pp. 130–131.

33. Secondo San Cristóbal Sebastian, invece, del Tempo di Pasqua del 1287. In tal caso questo *Quodlibet* X di Enrico avrebbe costituito la risposta al *Quodlibet* XV di Goffredo di Fontaines, che questo studioso colloca nel Tempo di Natale del 1286. Per l'intera discussione cfr. nota 115 di questo articolo.

34. Cfr. TESKE, *Henry of Ghent's Rejection*, pp. 289–293.

Quodlibet IX, da un livello maggiore di perfezione, a causa del loro caratterizzarsi per una minore differenza tra motore e mosso.

In questa q. 9 del *Quodlibet* X Enrico³⁵, non solo ribadisce che il principio che ogni cosa che si muove è mosso da altro vale solo per le facoltà materiali³⁶, ma chiarisce meglio la nozione di automovimento della volontà, iniziando quindi ad elaborare la “nozione di virtualità” (approfondita poi nella q. 6 del *Quodlibet* XI e nella q. 2 del *Quodlibet* XIV), che ogni facoltà spirituale possiede all’interno di se stessa e che le consente di attualizzarsi spontaneamente da sola³⁷. La *virtus ad movendum* è concepita da Enrico come ciò che corrisponde alla forma sostanziale del soggetto ricevuta dal creatore; per mezzo di essa, le facoltà spirituali (e quindi la stessa *voluntas* umana) sono in grado di produrre e specificare i propri atti senza l’ausilio di cause motrici estrinseche. In tal senso la volontà è in grado di passare dalla potenza del volere all’atto del volere, poiché essa ha già in sé “virtualmente” questo stesso atto. L’autonomia della volontà per mezzo della *virtus* che la contraddistingue è possibile a patto però che non vi sia, in questo suo operare, alcun ostacolo che ne impedisca l’azione. Se ciò però accade, nell’atto del volere interviene allora la causalità esterna, che è in qualche modo già presente nella stessa volontà, e la cui funzione è appunto quella di eliminare l’ostacolo (*impedimentum*) che ne impedisce l’operazione³⁸.

35. Nel *Quodlibet* X un’altra questione in cui Enrico si occupa dell’automovimento della volontà è la 14.

36. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 9, p. 234, ll. 70–78: « Unde quodcumque philosophi probant quod nihil seipsum per seipsum movet, loquuntur de motu in corporalibus, proprie dicto, propter quod dicta ipsorum circa illa non valent ad propositum circa voluntatem, nec omnino consimiliter movet voluntas seipsam et grave aut leve, sed multo verius. Et secundum hoc omnes rationes quas Aristoteles inducit I de Anima, contra Platonem, quod anima est seipsa movens, quae veritatem concludunt in motibus corporalibus primo modo dictis, in motibus autem spiritualibus tertio modo dictis nihil omnino concludunt ». Cfr. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 135–136. Come spiega Effler, se Enrico ha ammesso il principio aristotelico almeno per il solo mondo materiale, Giovanni Duns Scoto (che difende pure l’automovimento della volontà) non lo accetterà neppure per questo piano: cfr. R. EFFLER, *John Duns Scotus and the Principle “Omne Quod Movetur Ab Alio Movetur”*, The Franciscan Institute, New York 1962, pp. 64–67.

37. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* X, q. 9, pp. 230–231, ll. 85–88: « Et secundum hunc modum voluntas faciens se de potentia volente actu volentem, prius erat volens virtualiter, scilicet habendo unde potuit se facere in actum volendi, licet non formaliter, qualem se facit illa virtute ».

38. Enrico, in particolare, distingue questo ostacolo in “positivo” e “privativo”: nel

La risposta di Goffredo di Fontaines a questi tentativi arricchiani di spiegare l'automovimento della volontà facendo ricorso, da una parte, alla distinzione intenzionale dell'assioma potenza-atto e, dall'altra, all'applicazione al solo mondo materiale del principio aristotelico, per cui ogni cosa che muove deve essere mossa, non si fa attendere. Nel frattempo, però, nell'ambiente universitario parigino si affacciano nuovi scenari: le vicende biografiche ed intellettuali di Egidio Romano.

2. Egidio Romano, ovvero la difesa dell'automovimento della volontà a partire dall'intelletto

La dottrina di Egidio Romano relativamente al problema dell'automovimento della volontà risulta cruciale per il nostro studio, nella misura in cui questo maestro è stato uno dei pochi, nel panorama accademico parigino, a essere ufficialmente condannato anche per le sue tesi relative alla responsabilità morale in relazione ai rapporti tra volontà e intelletto. È noto infatti che solo pochi mesi dopo la condanna del 1277³⁹, gli stessi maestri che avevano redatto i 219 articoli del *Sillabo* di Tempier, passano ad esaminare e condannare alcuni insegnamenti di Egidio. Piuttosto che rinnegare gli articoli censurati, il pensatore agostiniano tenta invece di difenderli (senza successo), finendo con l'essere costretto a lasciare Parigi⁴⁰. Nel 1285 tuttavia, grazie al supporto del nuovo Papa Onorio IV, una nuova commissio-

primo caso, la volontà è impedita affinché non voglia (si tratta quindi di una vera e propria costrizione), nel secondo invece, la volontà è ostacolata dall'ignoranza, in quanto non è ancora presente l'oggetto stesso del volere. Tuttavia, nel momento in cui cessa la costrizione o l'ignoranza, la volontà, sempre liberamente, da non volente diviene volente. Come sostiene Macken, questa teoria dell'impedimento che qui Enrico teorizza può essere considerata come la versione negativa della dottrina dell'automovimento della volontà: cfr. R. MACKEN, *La liberté humaine dans la philosophie d'Henri de Gand*, in C. BÉRUBÉ (ed.), *Regnum hominis et Regnum Dei*. Acta IV Congressus Scotistici Internationalis (Padova, 24-29 settembre 1976), Collegio S. Bonaventura - Quaracchi, Grottaferrata-Roma 1978 (*Studia Scholastico-Scotistica*, 6), I, pp. 577-584.

39. Cfr. R. WIELOCKX, *Henry of Ghent and the Events of 1277*, in G.A. WILSON (ed. by), *A Companion to Henry of Ghent*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 25-61: 26-30.

40. Cfr. *Chart. Univ. Paris.*, A. Chatelain, H. Denifle (edd.), Paris 1889-1897, rist. anast., Culture et Civilisation, Bruxelles 1964, I, p. 633 (522).

ne di maestri riesamina i suoi insegnamenti⁴¹. Con la *Determinatio magistrorum*, alcune tesi egidiane vengono quindi riammesse⁴², permettendo a Egidio di divenire il primo frate agostiniano ad occupare a Parigi la cattedra di Teologia. Tra queste proposizioni condannate e riabilite ve ne sono due sui rapporti intercorrenti tra volontà e intelletto, particolarmente importanti per la tematica della responsabilità morale, ovvero la n. 24: « Non est malitia in voluntate, nisi sit error in ratione » e la n. 51: « Numquam est malitia in voluntate, nisi sit error vel saltem aliqua nescientia in ratione » della sua *Apologia*⁴³.

Nel Tempo di Pasqua del 1288 Egidio compone il *Quodlibet* III dove, nella q. 15, egli si chiede se la volontà possa muovere se stessa (« Utrum voluntas possit movere seipsam »)⁴⁴. Stando alle parole del maestro agostiniano, la relazione tra agente e paziente può verificarsi in tre modi:

- a) l'agente *attiva* il paziente, portandolo dalla potenza all'atto;
- b) l'agente *determina* il paziente attualizzandolo in un modo necessario, ma senza alcuna costrizione;
- c) l'agente *violenta* il paziente forzandolo ad essere in un certo modo, contro la sua natura⁴⁵.

41. Nella nuova commissione esaminatrice, come nel 1277, ritroviamo nuovamente Enrico di Gand (cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, p. 86). Sul processo di Egidio, in relazione soprattutto ad Enrico cfr. WIELOCKX, *Henry of Ghent and the Events of 1277*, pp. 26–30.

42. A proposito AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, pp. 54; 59. La *reportatio* conta 51 articoli. Tra le tesi egidiane condannate, secondo Wielockx, questi due insegnamenti riprenderebbero i contenuti della proposizione 166 (Mandonnet – Hissette) della Condanna del 1277, ovvero: « Quod si ratio recta, et voluntas recta. – Error, quia contra glossam Augustini super illud psalmi: "Concupivit anima mea desiderare" etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii ». Nella storia delle idee, soprattutto questo articolo 166 è divenuto il simbolo della condanna del cosiddetto "determinismo psicologico". Dal momento in cui questo articolo è stato riammesso nel 1285, la proposizione « si ractio recta et voluntas recta » è divenuta nota con il titolo di *Propositio magistralis*.

43. AEGIDIUS ROMANUS, *I Sent.*, d. 17, p. 1, prin. I, q. 1, e d. 47, princ. 2, q. 1 (Venezia 1521, ff. 89M, 237G). Vedere anche *Reportatio* 2.65, 25, 338–343.

44. Sulla questione di Egidio ed il raffronto tra questo maestro e Tommaso d'Aquino sull'automovimento della volontà cfr. l'analisi puntuale di P.S. EARDLEY, *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will*, « The Review of Metaphysics » 56 (2003), pp. 853–862.

45. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* III, q. 15, in *Quodlibeta*, P.D. de Coninck (ed.),

Applicando questa distinzione alla volontà e al suo agente, costituito dal bene (sia esso assoluto o relativo), Egidio va categoricamente ad escludere un'influenza violenta del bene su questa potenza, ed ammettere piuttosto, nei suoi confronti, soltanto l'*actuatio* e la *determinatio*. Si deve però anche scartare l'ipotesi (sostenuta ad esempio da Enrico di Gand) che la volontà si attivi da sola (*se activare*) passando dalla potenza all'atto, altrimenti, secondo Egidio, si finirebbe con il confutare due principi aristotelici, ovvero quello di non contraddizione (per cui non si può essere in potenza ed in atto allo stesso tempo) e quello fisico (secondo cui ogni cosa che si muove deve essere mossa da altro)⁴⁶. Si devono piuttosto applicare questi principi aristotelici alla volontà ed ammettere che questa facoltà viene attivata da quello che è il bene (che può essere sia assoluto, sia contingente) presentato dalla ragione. Riguardo invece alla determinazione, Egidio spiega che questa sarà diversa a seconda che si tratti del bene assoluto (o *beatitudo*) o dei beni contingenti, utili per arrivare al bene assoluto. Come già sostenuto da Tommaso d'Aquino, anche il teologo agostiniano spiega che, riguardo a questo bene assoluto, la volontà non può non volerlo (essa cioè risulta necessitata da questo particolare oggetto); nessun bene contingente, invece, muove in modo determinato la volontà. Per questo motivo, si deve concludere che la volontà determina se stessa rispetto al bene contingente.

Distinguendo tra *actuatio* e *determinatio* e asserendo quindi che la volontà è sempre messa in atto da un bene, sia esso assoluto o contingente, Egidio può così da un lato, ammettere i principi aristotelici (quello logico di potenza e atto e quello fisico-filosofico, secondo cui ogni cosa che si muove è mossa da altro). Allo stesso tempo, egli riesce pure a evitare di asserire che l'intelletto determina l'azione della volontà riguardo ai beni contingenti (anche se non sempre). In particolare, proprio riguardo a questi beni contingenti, Egidio spiega che vi è una indeterminazione nell'intelletto tale che la volontà è tenuta (*oportet*) ad autodeterminarsi⁴⁷. Nell'atto morale, allora, l'intelletto presenta in modo neutrale (senza specificazione) alla volontà l'oggetto conosciuto (*volitio considerationis*), sotto l'aspetto positivo e negativo.

Lovanii 1646, (rist. an. Minerva, Frankfurt a. Main 1966), p. 177.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*: « Voluntas ergo, si non necessitetur ab his, quae sunt ad finem, et si ea, quae sunt ad finem, non possunt determinate movere voluntatem, oportet quod voluntas determinet seipsam ».

In questo stadio, tuttavia, l'intelletto è ancora incapace di valutare l'oggetto, perché siamo solo ad un livello naturale, avendo a che fare con la presentazione delle cose sensibili. È proprio a questo punto che la volontà è costretta a muoversi da sola⁴⁸. Egidio fa a proposito l'esempio della fornicazione: all'inizio dell'azione morale la volontà è totalmente in potenza. Essa è allora attuata dall'intelletto che le presenta l'oggetto sia come buono (in quanto desiderabile) e sia come cattivo (perché peccaminoso). Egidio chiama questa condizione "consideratio bifurcata". Al fine di superare questo stato di indeterminazione in cui si trova l'intelletto (« Non est enim in potestate intellectus stare, vel sistere in suo intelligere aut non sistere »), la volontà, come facoltà determinata, *deve* allora autodeterminarsi, scegliendo o l'aspetto positivo o quello negativo presentato dalla ragione, muovere se stessa e quindi l'intelletto, verso la scelta fatta⁴⁹. Per tutti questi motivi, la volontà è esplicitamente per Egidio, proprio come sostiene Enrico di Gand (ma contrariamente a quella che sarà l'opinione di Goffredo), una potenza autodeterminantesi⁵⁰ e *domina in regno animae*⁵¹. Tuttavia, diversamente da Enrico (e allo stesso modo di Goffredo), egli riesce a

48. Egidio si era già occupato dell'automovimento della volontà nelle sue *Reportationes* sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo, composte prima del 1277 (cfr. AEGIDIUS ROMANUS, *Super Librum II*, q. 65, dist. 25, in C. Luna (ed.), *Aegidii Romani Reportatio Lecturae Super Libros I-IV Sententiarum (Opera Omnia, III.2)*, SISMELE-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 337-338). In questo testo Egidio proponeva una teoria per cui la volontà poteva muoversi da sola riguardo ai mezzi (come l'intelletto) una volta che era stata messa in atto dall'oggetto. Egidio ritornerà quindi sull'automovimento nelle qq. 15 e 16 del *Quodlibet V* ma, come già nella q. 15 del *Quodlibet III*, presenterà una teoria dell'automovimento più a favore della libertà della volontà. A proposito cfr. P.S. EARDLEY, *Ethics and Moral Psychology*, in C.F. BRIGGS, P.S. EARDLEY (ed. by), *A Companion to Giles of Rome*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 173-211; Id., *Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will*, « The Review of Metaphysics » 56 (2003), pp. 835-62; T. HOFFMANN, *Intellectualism and Voluntarism*, in R. PASNAU (ed. by), *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 414-427: 420-421.

49. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet III*, q. 15, p. 178.

50. Ivi, p. 179: « [...] quod voluntas, secundum hunc modum, prius determinet seipsam, et postea determinet intellectum, vel aliam potentiam quaecumque; nam primo determinat se, ut velit considerare de hoc, et nolit considerare illud, vel ut magis velit considerare hoc, quam illud. Et secundum quod determinatum est velle in voluntate, sic fit executio in intellectu ». La volontà è per Egidio una potenza passiva solo per quanto riguarda la sua attivazione, ma non per la sua determinazione: cfr. ivi, p. 180.

51. Ivi, p. 178: « Voluntas autem in hoc est quodammodo domina sui actus, et domina actus aliorum potentialium [...] quia voluntas movet omnes potentias ad

preservare il principio della fisica aristotelica, per cui tutto ciò che si muove viene mosso da altro, senza dover ricorrere, come fa il maestro di Gand, ad una distinzione interna alla volontà stessa⁵². Non bisogna infatti dimenticare che nonostante sia una facoltà in grado di autodeterminarsi, per Egidio, la volontà rimane comunque una potenza passiva, che viene messa in atto dal bene⁵³. Essa tuttavia, grazie alla sua capacità di autodeterminazione, rimane comunque libera⁵⁴. L'intelletto invece per Egidio è pure una potenza passiva, benché incapace di autodeterminarsi e quindi di muoversi da sola⁵⁵.

L'intervento di Egidio relativo alla possibilità della volontà di determinarsi e di muovere se stessa, ma non di auto attivarsi, solleva diverse reazioni nel panorama accademico parigino.

La risposta di Enrico di Gand si ritrova specialmente nella q. 6 del suo *Quodlibet* XI (1287) e soprattutto nella q. 26 del *Quodlibet* XII (1288). La cosa interessante ad emergere da quest'ultimo testo è che, agli occhi di Enrico, proponendo la soluzione appena discussa nel *Quodlibet* III, Egidio non fa altro che seguire Tommaso d'Aquino⁵⁶: per Enrico cioè, la *determinatio* di Egidio di fatto non sarebbe che una riproposizione dell'*exercitium actus* di Tommaso, ed allo stesso tempo l'*actuatio* di Egidio si identificherebbe con la *specificatio* di

suas operationes, et secundum imperium eius sistunt in ipsis operationibus ».

52. Per questi motivi la posizione di Egidio sull'automovimento della volontà è considerata da Lottin una via intermedia tra quella di Tommaso e quella di Enrico di Gand: cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, p. 317.

53. AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* III, q. 15, p. 180: « Ad argumenta autem in contrarium, dicendum: cum objicitur, quod voluntas sit potentia passiva, verum est, quantum ad activationem; quia non potest seipsam activare: facta autem in actu per finem, et volendo considerare de his, quae sunt ad finem, non se habet omnino ut potentia passiva, sed se habet aliquo modo ut dominativa; in quantum potest se determinare ».

54. Secondo Egidio la volontà guadagna la sua libertà anche a motivo della sua immaterialità. In proposito cfr. ad esempio AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibet* IV, q. 21, p. 257: « [...] et hoc est esse liberi arbitrii: esse dominum suorum actuum, et posse seipsam in aliud ordinare [...]. Viso, quomodo voluntas ex immaterialitate naturae, vel essentiae animae habeat libertatem radicaliter et principaliter ».

55. Diversamente da quanto invece sostenuto da Tommaso d'Aquino, per cui l'intelletto può muoversi da solo rispetto alla cognizione delle conclusioni. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae* I II, q. 9, art. 3, corp., p. 78.

56. Secondo Lottin, è proprio contro questa posizione egidiana, che Enrico, nel suo *Quodlibet* XII, torna ad intervenire nuovamente nel dibattito sull'automovimento della volontà (cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, p. 307).

Tommaso⁵⁷. Entrambi i pensatori finirebbero infatti con l'affermare che la volontà può muoversi (nella misura in cui essa "determina" o "esercita" il suo atto) rispetto ai mezzi, solo dopo che è ridotta in atto dal fine (nella misura in cui essa è "attuata" per Egidio e "specificata" da Tommaso); proprio in ciò tutti e due i maestri farebbero "erroneamente" risiedere la libertà della volontà⁵⁸. Tuttavia, contrariamente a quella che è l'opinione enriciana, la posizione di Egidio è evidentemente differente da quella di Tommaso d'Aquino. Egidio, come Tommaso, salvaguardando l'assioma aristotelico per cui tutto ciò che si muove è mosso da altro, afferma sì che la volontà è messa in atto dall'oggetto presentato dall'intelletto; al contrario però della *specificatio* di Tommaso, l'*actuatio* egidiana (ovvero l'azione dell'intelletto che mette in atto la volontà) è antecedente ad ogni determinazione positiva o negativa dell'oggetto, e riguarda piuttosto solo una mera e neutrale presentazione dell'oggetto. Come Tommaso inoltre, anche Egidio sostiene che ci sono due tipi di bene che attraggono la volontà, ovvero il Sommo Bene ed i beni contingenti. Alla stregua dell'Aquinato egli afferma che il primo muove necessariamente la volontà; riguardo invece i beni contingenti, diversamente da Tommaso, per Egidio l'intelletto non può in nessun modo determinare (o "specificare" nel linguaggio tommasiano) l'atto della volontà, perché nel momento in cui attualizza la volontà, l'intelletto è incapace di valutare gli oggetti. Proprio a causa di questa indeterminazione dell'intelletto⁵⁹, la volontà deve allora muoversi da sola. In definitiva, è

57. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 26, J. Decorte (ed.), Leuven University Press, Leuven 1987 (*Opera Omnia*, XVI), p. 139, ll. 64–69: « Et ambo concordant in hoc, quod sic velle primo secundum actum non est a voluntate neque a libero arbitrio voluntatis, quia primi dicunt quod voluntas non est liberi arbitrii quoad actionem, alii autem dicunt quod non est liberi arbitrii quoad actus determinationem. Et id ipsum quod illi appellant actionem, alii appellant actus determinationem ».

58. Ivi, p. 141, ll. 24–30: « Solummodo talem determinationem sive exercitium actus dicunt esse in libero arbitrio voluntatis, non autem ipsam actionem, quae necessario praecedit istam determinationem. Et sic dicunt actionem voluntatis esse ab obiecto naturali necessitate, et nullo modo a libertate arbitrii in voluntate. Determinationem autem sive exercitium actus dicunt esse a libero arbitrio voluntatis, et respectu illius solummodo voluntatem esse liberi arbitrii ».

59. L'indeterminazione dell'intelletto, rispetto alla determinazione di cui gode la volontà, è ribadita da Egidio anche in altri luoghi testuali, ad esempio nel *Quodlibet* IV, q. 21, pp. 258–259: « Ad argumentum autem in oppositum, dicendum, quod voluntas habeat libertatem non ex libertate intellectus, sed ex indeterminatione intellectus; ut, quia intellectus per formam apprehensam non determinatur ad

evidente che la posizione di Egidio è molto più a favore della libertà e dell'autonomia della volontà di quella di Tommaso: nonostante assegni un ruolo importante all'intelletto nella scelta morale, per difendere la libertà della scelta, il maestro agostiniano individua nella volontà la causa indipendente dell'azione, e definisce questa facoltà come capace di determinarsi⁶⁰.

È interessante notare come Enrico di Gand non capisca invece le differenze tra i due autori e arrivi a far coincidere le loro posizioni, nonostante il passo in avanti di Egidio, rispetto a Tommaso, a favore della libertà della volontà (definita in effetti da Egidio *domina sui actus*). Questo probabilmente si spiega perché Enrico vede nei testi di Egidio una mera riproposizione della tesi di Tommaso, e cioè il riconoscere l'automovimento della volontà da un lato, ma il basare questo automovimento sul fatto che la volontà è, sotto un altro punto di vista, una facoltà mossa da un principio esterno (Enrico difatti rimprovera ad Egidio l'applicazione, mediante l'*actuatio*, del principio aristotelico per cui ogni cosa che si muove è mossa da altro, alla volontà). Tra l'altro per Enrico dire, come fa il maestro agostiniano, che la volontà si autodetermina necessariamente a causa dell'indeterminazione dell'intelletto, significa comunque, pur se in negativo, fare dell'intelletto la causa eteronoma dell'automovimento della volontà e significa dunque ammettere che la volontà si muove perché in qualche modo forzata a farlo. Secondo Enrico, invece, non basta dire che la volontà è padrona delle proprie azioni in qualcosa, ma dipendente da altro, perché essa è *domina* in tutto, dall'inizio alla fine del suo agire⁶¹.

hoc, vel ad oppositum: sed utrumque apprehendit, et hoc et oppositum. Sed per voluntatem fiat huiusmodi determinatio, ut determinate fiat hoc vel oppositum. Non igitur debemus arguere ex hoc, quod intellectus sit liberior, quam voluntas: sed quod sit indeterminatior, quam voluntas, quod concedimus, quia voluntas seipsam determinat; respectu enim operis, respectu cuius dicimur liberi arbitrii, secundum quod possumus agere et non agere, forma apprehensa est indeterminata, ut per eam fiat hoc vel oppositum, nisi determinetur per voluntatem ad hoc, vel ad oppositum ».

60. Dopotutto non dobbiamo dimenticare che, al contrario di Tommaso d'Aquino, Egidio scrive successivamente alla Condanna del 1277 (dove viene esplicitamente condannata la passività della volontà rispetto appunto all'intelletto) e, soprattutto, egli si trova a scrivere dopo la sua riabilitazione con la *Determinatio magistrorum*.

61. In una questione del *Quodlibet* successivo (q. 11 *Quodlibet* XIII), discusso nel Tempo di Pasqua del 1289, Enrico ribadisce che è possibile postulare all'interno della volontà stessa una distinzione tra motore e mosso: in quanto appetito la volontà è passiva, in quanto libera, essa è invece una facoltà attiva. Cfr. LOTTIN, *Psychologie et*

Sempre poi nella q. 26 del *Quodlibet* XII, Enrico approfondisce la tematica dell'automovimento della volontà puntando a spiegare meglio i rapporti tra le due potenze dell'anima: l'intelletto si limita a precedere l'atto della volontà come *causa sine qua non* di tipo finale⁶², ma non come *causa propter quam* (causa efficiente). La volontà è cioè resa in atto dai fini che essa stessa ha riconosciuto, si muove in vista di quelli e muove pure l'intelletto⁶³. Lo scopo di Enrico è sempre quello di sottolineare che la responsabilità morale, dall'inizio alla fine dell'azione etica, risiede interamente nella volontà, visto che l'intelletto è una potenza semplicemente passiva, la volontà semplicemente attiva. Questo agire indipendente della facoltà volitiva dall'inizio alla fine della scelta morale, senza alcuna presenza di determinazione nel suo percorso di scelta è, agli occhi del maestro fiammingo, l'autentica interpretazione dell'automovimento della volontà. Tutte le altre teorie che ammettono l'automovimento di fatto non modificano la questione di fondo, ovvero l'esigenza di attribuire pienamente alla volontà la propria autodeterminazione, senza bisogno di condizioni estrinseche. Questa lettura della possibilità che la volontà gode di muoversi da sola (scelta da Egidio e da altri sostenitori dell'automovimento, come Tommaso d'Aquino)⁶⁴ inficia evidentemente la definizione stessa di automovimento, ed è per questo da rifiutare.

morale aux XII^e et XIII^e siècles, I, p. 307.

62. Enrico discute della *causa sine qua non* esercitata dall'oggetto dell'intelletto sulla volontà anche nella q. 9 del *Quodlibet* X.

63. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XII, q. 26, pp. 156–157, ll. 5–18: « Verum est tamen quod intellectus existens in actu praecedat omnem actum voluntatis ut causa sine qua non. Unde quod dicunt ex parte intellectus respectu voluntatis de movendo se per aliud, non est simile, quia intellectus est potentia simpliciter passiva, voluntas autem est potentia simpliciter activa. Ob hoc enim intellectus primo fit in actu per principia ut per proprium agens, et deinde voluntas fit in actu, non mota a principiiis cognitis aliter quam a causa sine qua non, sed a se ipsa ad praesentiam illorum, quae movet ex amore principiorum intellectum ad investigandum notitiam conclusionum. Voluntas autem facta in actu volendi finem a se ipsa ad apprehensionem finis, non a fine nisi sicut a causa sine qua non, ulterius movet se ipsam in actum volendi ea quae sunt ad finem, et hoc movendo intellectum primo ad considerandum ea quae sunt ad finem, non ut a quibus movetur ad volendum ea ut a causa propter quam sic, sed solummodo ut a causa sine qua non ».

64. Il principio dell'automovimento della volontà era stato difeso già da alcuni autori francescani, come Gualtiero di Brugge: GUALTIERUS BRUGENSIS, *Quaestiones Disputatae* IV, E. Longpré (ed.), Éd. del'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1928 (*Les philosophes Belges*, 10), q. 4, ad. 3, p. 41. A proposito cfr. DECORTE, *Der Einfluss der Willenspsychologie des Walter von Brugge*, pp. 223–227.

A tal proposito è importante anche ricordare che, sempre nella q. 26 del *Quodlibet* XII (e poi nella q. 11 del *Quodlibet* XIII, del Tempo di Pasqua del 1289)⁶⁵, Enrico si chiede se, oltre all'oggetto, la volontà, per esercitare il proprio atto di volere, non abbia bisogno anche di qualche disposizione o affezione della volontà (distinta da questa facoltà), attraverso cui l'oggetto la muoverebbe⁶⁶. La soluzione proposta è di ammettere questa disposizione interna alla volontà come impressione esercitata dal soggetto, senza tuttavia postularla come necessaria per l'autodeterminazione della volontà⁶⁷: la volontà sola può infatti

65. Su questa questione MACKEN, *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen*, pp. 174–178.

66. Secondo San Cristóbal Sebastian in questo testo Enrico sta nello specifico rispondendo al cardinale francescano Giovanni de Murro (noto pure come Giovanni di Morrovalle). Appena divenuto maestro di Teologia a Parigi nel 1289, Giovanni, con una *quaestio disputata*, si interroga proprio sul problema « Utrum obiectum voluntatis moveat ipsam ad actum volendi finem ». Sulla scia del suo Ordine e di alcune dottrine anselmiane, Giovanni difende il principio dell'automovimento della volontà ma, contrariamente ad Enrico di Gand, egli ammette questo automovimento attraverso quello che possiamo definire uno strumento, parte della stessa volontà, che tuttavia non coincide con essa: si tratta dell'*affectio volitiva* (di matrice anselmiana), ovvero di una disposizione presente nella volontà (ma realmente distinta da essa), che permette l'attualizzarsi di questa facoltà. In tal modo, la volontà risulta mossa e si muove: la volontà è mossa perché l'oggetto dell'intelletto la attualizza attraverso l'affezione volitiva (parte passiva della volontà); allo stesso tempo si muove perché si dirige da sola a volere, seguendo o meno l'affezione e conservando così la propria libertà. Cfr. G. ALLINEY, *Giovanni di Morrovalle e le affectiones anselmiane*, « *Archivum Franciscanum Historicum* » 106 (2013), pp. 569–584; E. LONGPRÉ, *L'oeuvre scolastique du cardinal Jean de Murro*, O. F. M. († 1312), in *Mélanges Auguste Pelzer*, Louvain 1947, pp. 467–492; SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 157–168.

67. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XIII, q. 11, Decorte (ed.), pp. 107, ll. 89–98; 133, ll. 54–64: « [...] dicunt quod voluntas non movet se, sed affectatum, id est compositum ex voluntate et affectione, sub nomine affectionis comprehendendo omnem dispositionem tam innatam, si qua est, sive quae per motum ab obiecto in ea possit causari, et hoc, quia tale quid est divisibile in duo. Dicunt enim quod uno illorum est per se movens, ut per se ratione movendi sive motiva et elicitiva formaliter actus volendi, per aliud vero est per se mota, ut per se ratione qua receptiva est voluntas actus volitionis; et sic non movetur idem a se ipso primo et secundum totum, neque secundum idem diversis rationibus, sed alio et alio secundum rem. Re enim, ut dicunt, differunt voluntas et affectio eius [...]. Ad illud quod arguitur ultimo, quod “voluntas, ut est libera vel liberi arbitrii, ex se est in potentia ad actum, quare non exit in ipsum nisi per aliud”, dico quod si loquamur de potentia passiva et receptiva actus volitionis, voluntas ipsa ut est libera sive liberi arbitrii, sive ratione partis eius quae est libertas vel libertas arbitrii, non est in potentia ad actum volendi, sed solummodo ut est appetitus simpliciter secundum praedicta.

già muovere e attualizzare se stessa senza alcuna disposizione («... sive movendi seipsam, ut per seipsam solum dicatur movere seipsa»). Ancora una volta, come nel caso di Egidio, riconoscere una affezione nella volontà, significa per Enrico ostacolare la piena libertà di questa facoltà⁶⁸. Soltanto una distinzione secondo intenzione, interna alla stessa volontà, può invece, nel modo di pensare arricchiano, evitare di contraddire Aristotele e salvare altresì l'autonomia e quindi la libertà della volontà⁶⁹.

Di fronte alla posizione espressa da Egidio Romano nel suo *Quodlibet* III, Goffredo di Fontaines, soprattutto nella q. 16 del suo *Quodlibet* VIII del 1291 (e successivamente nella q. 13 del *Quodlibet* X⁷⁰), rimprovererà all'opposto al maestro agostiniano il fatto di "aver concesso troppo" alla volontà, con l'ammissione della sua autodeterminazione e quindi del suo automovimento, dimenticando che, priva della capacità di giudizio, questa facoltà non è assolutamente in grado di muoversi, né secondo l'esercizio, né secondo la specificazione. Egli ritiene infatti che la posizione espressa da Egidio nel suo *Quodlibet* III

Si vero loquamur de potentia activa, dico quod quantum est ex se, aut semper est in suo actu aut saltem in potentia accidentali ad illum, et transit in ipsum a moto prohibenti vel adiecto necessario, absque tamen omni impressione facta in illum ut a volibilibus in cognitione, quod ut cognitum metaphorice movet, sicut res vero est terminus motus, sicut dictum est ».

68. Id., *Quodlibet* XII, q. 26, p. 144, ll. 88–95: « Si enim aliquid in seipso secundum seipsum causaret actionem, tunc idem esset actus et potentia, sive in potentia et in actu, quod est impossibile ex rerum natura, ut secundum hoc voluntas non exeat in actum aliquem volendi sive movendi se ipsam, ut per se ipsam solum dicatur movere se ipsam. Sed si exit in actum per se ipsam et dicatur movere se ipsam, hoc non est nisi cum hoc per aliquam dispositionem aliam existentem in ea, quemadmodum aliqui volunt, secundum Anselmum, quod voluntas movet se per quasdam affectiones suas ». SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, p. 162.

69. Questo ragionamento dimostra che, stranamente, contro quello che gli sarà rimproverato dai suoi colleghi (soprattutto da Goffredo), le motivazioni adottate da Enrico per giustificare l'automovimento della volontà (distinzione intenzionale, applicabilità al solo mondo fisico del principio aristotelico per cui ogni cosa che si muove è mossa e principio virtuale interno alla volontà, donato da Dio) servono per ribadire la sua fedeltà agli assunti aristotelici e non per contraddirli e metterli in discussione, come avverrà nel caso di altri autori, come ad esempio Pietro di Giovanni Olivi (PETRUS IOHANNIS OLIVI, *Quaest. in II Sent.*, q. 57. In proposito B. KENT, *Virtues of the will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, The Catholic University of America Press, Washington 1995, pp. 130–131).

70. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* X, q. 163, p. 375.

sia molto simile a quella di Enrico. Tutte e due i maestri finiscono con le loro tesi con il contraddirsi: nonostante entrambi sostengano il principio aristotelico che ogni movimento comporti il passaggio dalla potenza all'atto, comunque finiscono con il sostenere incongruamente che la volontà possa determinarsi da sola⁷¹. Secondo Goffredo invece (proprio come secondo Enrico di Gand, ma con una interpretazione in negativo), attuazione e determinazione risultano di fatto la stessa cosa, visto che, nel caso della volontà, nel momento in cui questa facoltà è attuata dall'oggetto è allo stesso tempo pure determinata⁷²:

Quando ergo obiectum voluntatis apprehenditur sub illa ratione sub qua natum est actuare voluntatem, tunc et ipsam simul actuat et determinat; quia nihil aliud est voluntatem actuare quam ipsam facere in actu, et nihil aliud est voluntatem determinare quam ipsam facere voluntatem in actu determinatum obiectum hoc vel illud. Sicut ergo obiectum voluntatis voluntatem actuat, secundum modum secundum quem apprehenditur a ratione sub illa ratione sub qua natum est movere voluntatem, ita etiam obiectum voluntatis voluntatem determinat, non ipsa seipsam; voluntatem enim determinari nihil aliud est quam ipsam velle aliquod obiectum determinatum determinate; et determinatio intellectus apprehendens obiectum indeterminante est causa indeterminacionis voluntatis in volendo; et determinatio intellectus in apprehendendo sive determinata apprehensio intellectus est etiam determinatio voluntatis vel causa determinationis voluntatis indeterminatae volendo⁷³.

71. ID., *Quodlibet* VIII, q. 16, Hoffmans (ed.), pp. 151–152 (SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, spec. p. 180).

72. La distinzione tra *exercitium actus* e *specificatio* è dunque per Goffredo, come per Enrico, del tutto superflua, pur se questi due pensatori arrivano a tale conclusione per ragionamenti opposti. La differenza tra esercizio dell'atto e specificazione è resa nulla da Goffredo, nella misura in cui la volontà come facoltà priva di giudizio può essere mossa solo attraverso l'oggetto (secondo la specificazione) e conseguentemente anche essere mossa secondo l'esercizio (visto che una stessa cosa non può essere allo stesso modo mossa e motore, la volontà può muoversi secondo l'esercizio dopo che è resa in atto dall'oggetto). Per Enrico, invece, la differenza secondo l'esercizio e la specificazione è nulla, nella misura in cui la volontà è autosufficiente sia per produrre l'atto, che per donarsi la sua specificazione (cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XI, q. 6, Badius (ed.), II vol., f. 456vK–L: « Et sic patet quod nulla est distinctio que dicit [scripsi: *dicunt* Bad.] quod voluntas potest moveri vel ad determinationem actus vel ad exercitium actus quia determinatio ad obiectum nihil aliud est quam ablatio unius exercitii actus »).

73. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VIII, q. 16, p. 153 (SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 178–215). Cfr. pure GODEFRIDUS DE

Ciò significa che, in base al presupposto per cui nessuna cosa può essere allo stesso tempo in atto e in potenza, nemmeno la volontà può attualizzarsi da sola e quindi determinarsi. Sotto questa prospettiva, per Goffredo, l'esempio della fornicazione fornito da Egidio nella q. 15 del suo *Quodlibet* III perde così ogni valore, poiché la volontà (che non gode di alcuna capacità cognitiva), di fronte allo stesso atto visto come piacevole e come peccaminoso, non potrebbe in alcun modo determinarsi senza un precedente giudizio della ragione sull'oggetto che la attualizza:

Si ergo hoc, quod est determinare se, est esse aliquo modo in actu in hoc quod voluntas ponitur se ipsam determinare, ponitur se ipsam actuare; si autem determinare se vel determinatum esse nihil reale est, de nihilo non oportet esse sollicitum [...]. In hoc autem videtur contradictio, quia pro tanto dicitur finis actuare et determinare voluntatem, quia non apprehenditur nisi sub ratione illa sub qua semper natus est voluntatem facere in actu volendi, ita quod post apprehensionem eius non est voluntas indeterminata ad volendum⁷⁴.

In altri termini, è incongruente agli occhi di Goffredo sostenere, come fa Egidio, che la volontà è attuata, ma allo stesso tempo si autodetermina; la volontà, proprio perché incapace di attualizzarsi da sola, è, invece, per il maestro di Liegi, una facoltà indeterminata proprio come l'intelletto⁷⁵. È interessante pensare che se, agli occhi di Enrico di Gand, l'opinione di Egidio appare troppo a "favore dell'intelletto" e vicina a quella di Tommaso, per Goffredo, invece, questa medesima opinione risulta troppo a "favore della volontà" e vicina a quella di Enrico⁷⁶.

FONTIBUS, *Quodlibet* XV, q. 3, O. Lottin (ed.), *Les Quodlibet XV et trois questions ordinaires de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1937 (Les philosophes belges, 14), pp. 15–17.

74. ID., *Quodlibet* VIII, q. 16, pp. 151–152.

75. EARDLEY, *Ethics and Moral Psychology*, p. 194.

76. Egidio risponderà alle accuse dei suoi oppositori (che definisce calunniatori) nell'*Ordinatio*, composta all'incirca intorno al 1309, distinguendo tra *determinare* e *actuare*, e dando ancora una nuova lettura dell'automovimento della volontà, sempre più sganciata dall'azione dell'intelletto. AEGIDIUS ROMANUS, *Ordinatio* II, q. 25, d.3.1 Venice, 1581; (repr. Frankfurt am Main 1968), II, 298: «[D]eterminavimus in quodam nostro Quolibet, quod voluntas movet se determinando non activando se. Dicendum quod dictum nostrum multi calumnia[n]tur, quia istud determinare, videtur dicere

3. Goffredo di Fontaines, ovvero la negazione dell'automovimento della volontà

Nel modo in cui è già emerso in questo studio, la problematica dell'automovimento della volontà viene discussa da Goffredo di Fontaines sin dalle sue prime *Dispute quodlibetali*. Purtroppo non ci sono pervenuti i suoi interventi dedicati all'argomento presenti nei *Quodlibeta* II, III e IV⁷⁷, di cui possediamo soltanto *reportationes* e che, come stiamo per vedere, risultano i primi indizi dell'indiscussa importanza che il maestro di Liegi assegna all'automovimento della facoltà volitiva per spiegare e comprendere la libertà umana come governata innanzitutto dalla ragione.

Un esempio della trattazione di questo problema si trova nella q. 9 del *Quodlibet* II, del Tempo di Pasqua del 1286 (« Utrum voluntas vel intellectus sit excellentior potentia »). Negli argomenti a favore del carattere attivo della volontà e della possibilità che gode questa facoltà di muovere se stessa, Goffredo chiama in gioco il libero arbitrio, che rischierebbe di perire se venisse negato tale automovimento⁷⁸. Sfortunatamente, però, non ci è giunta la risposta alla questione, con cui, nella stessa sessione quodlibetale, Enrico di Gand sente il bisogno di interloquire con la lunga e già citata q. 5 del *Quodlibet* IX: « Utrum voluntas moveat seipsam ».

Altri interventi relativi all'interpretazione della volontà come potenza attiva o passiva e volti a rispondere se la volontà possa ridursi autonomamente dalla potenza all'atto, si trovano pure nei

aliquem actum ». Cfr. Luna (ed.), *Aegidii Romani Reportatio*, pp. 16–24. In proposito EARDLEY, *Ethics and Moral Psychology*, p. 195.

77. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* III, q. 15; *Quodlibet* III, q. 16; *Quodlibet* IV, q. 8; *Quodlibet* IV, q. 8, epitome.

78. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* II, q. 9, in M. de Wulf, A. Pelzer (edd.), *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines*, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1904 (*Les philosophes Belges*, 2), p. 139: « Praeterea, illa potentia est excellentior quae omnibus aliis imperat et eas movet, ipsa autem a nullo movetur nec aliqua potentia ei imperat, quam quaecumque potentia quae ab alio movetur et ab alia imperatur. Sed voluntas movet alias potentias et eis imperat, et a nullo movetur sed se ipsam movet, alioquin periret liberum arbitrium; nec aliqua potentia ei imperat quia ipsa sola habet dominium sui actus ». Come già spiegato nel testo principale, è chiaro che qui Goffredo sta interloquendo con Enrico di Gand che, nella q. 5 del *Quodlibet* IX chiama in causa proprio la difesa del libero arbitrio per difendere l'automovimento della volontà. Cfr. ad esempio HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* IX, p. 121, ll. 27–35.

Quodlibeta III (Tempo di Natale del 1286) e IV (1287), di cui pure non ci sono giunte che *reportationes* di studenti. Ad esempio, nella q. 16 del *Quodlibet* III (« *Utrum voluntas facta in actu respectu finis possit per se ipsam absque adiutorio intellectus facere in actum respectu eorum quae sunt ad finem* »), negli argomenti contrari alla lettura della volontà come potenza attiva, Goffredo adopera l'assioma aristotelico di potenza e atto: sottolineando come nessuna cosa può attualizzarsi da sola, egli spiega che la volontà è una facoltà *simplex*, e perciò, quando è in potenza verso qualcosa lo è interamente; in tal senso è impossibilitata a portarsi da sé all'atto⁷⁹. Nella q. 8 del *Quodlibet* IV (« *Utrum voluntas humana contineat duas potentias sicut intellectus humanus* ») Goffredo si interroga invece se come per l'intelletto si può riconoscere un intelletto agente ed uno possibile (presenti contemporaneamente nello stesso soggetto), anche per la volontà si debba ritrovare una *virtus passiva* (mossa dall'oggetto dell'intelletto) e una *attiva* (in grado di muovere le altre potenze e se stessa verso l'oggetto appreso). Nella sua risposta, Goffredo dichiara che la volontà si connota o di una *virtus passiva*, oppure solo di una *attiva*, senza alcuna eventualità di ammettere allo stesso tempo una *virtus attiva* e una *passiva*⁸⁰.

Particolarmente interessante, per la problematica dell'automovimento della volontà, risulta poi la q. 12 del *Quodlibet* V, dove Goffredo, interrogandosi sulla possibilità per l'essere umano di divenire virtuoso, nonostante una ragione errante, spiega che (contrariamente a quanto accade riguardo al fine ultimo) l'uomo si determina e si muove da solo nei confronti degli altri beni attraverso la volontà: concordando in ciò molto probabilmente con Tommaso d'Aquino, Goffredo riconosce che, una volta resa in atto dal fine, questa potenza dell'anima muove se stessa,

79. *Id.*, *Quodlibet* III, q. 16, de Wulf, Pelzer (edd.), p. 228: « *Contra. Nihil reducit se ipsum de potentia in actum secundum idem. Sed voluntas est simplex. Ergo cum est in potentia ad aliquid, cum secundum se totam sit in potentia ad id, nullo modo potest se ipsam reducere ad actum secundum illud* ».

80. *Id.*, *Quodlibet* IV, q. 8, de Wulf, Pelzer, (edd.) p. 258: « *Sicut enim dicitur quod quia sensibilia extra possunt ex se sufficienter movere et immutare virtutem sensitivam passivam, et ideo non ponitur communiter sensus agens, sive in sensu non ponitur cum virtute passiva virtus sensitiva activa, licet aliqui ponant contrarium et cetera, — ita non est ponenda nisi una potentia in voluntate quae est dicenda activa vel passiva, vel aliquo modo activa et aliquo modo passiva secundum quod iam dictum est, vel secundum quod diversimode circa hoc sentiunt aliqui* ».

rimanendo tuttavia determinata da altro. L'automovimento della volontà avviene senza alcuna necessità, altrimenti sarebbe irrimediabilmente compromessa la libertà di questa facoltà⁸¹.

Per comprendere adeguatamente la prima completa interpretazione di Goffredo riguardo alla dottrina dell'automovimento della volontà, soprattutto in relazione al ruolo giocato da questa nella partita sulla libertà umana, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione alle qq. 7 e 11 del *Quodlibet* VI del 1289⁸². Questi interventi si spiegano indubbiamente con l'impegno di Goffredo di voler rispondere non solo, ancora una volta, alla posizione di Enrico di Gand "a favore della volontà" e della sua autodeterminazione, ma pure alle nuove tesi che, nel panorama accademico parigino, abbiamo visto ammettere in qualche modo l'automovimento della facoltà volitiva (facendolo dipendere dall'intelletto, nel caso di Egidio Romano, oppure dalla *affectio voluntatis*, nel caso di autori francescani, come Giovanni de Murro).

Come suggerisce il titolo della q. 7 del *Quodlibet* VI⁸³ («Utrum voluntas potest se movere per aliquam dispositionem, dato quod non potest sine dispositione»), in questo testo Goffredo, allo stesso modo di Enrico nella q. 2 del *Quodlibet* XIII, sta molto probabilmente riprendendo la tesi, difesa a quell'epoca da Giovanni de Murro⁸⁴, a

81. ID., *Quodlibet* V, q. 12, de Wulf, Pelzer (edd.), pp. 59–60: «Sed respectu quorumcumque aliorum potest se determinare et illud quod determinat se ad aliquid potest dici aliquo modo se movere ad illud. Non sic autem dicitur se movere ad illud ad quod non se determinat sed magis ab alio determinatur [...]. Quamvis enim voluntas, cum sit potentia libera, non possit aliquid velle de necessitate quantum ad necessitatem coactionis quae simpliciter repugnat libertati, potest tamen aliquid velle de necessitate quantum ad necessitatem immutabilitatis, et hoc est solum finis ultimus». In proposito cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, p. 305, n. 2.

82. Secondo San Cristóbal Sebastian il *Quodlibet* VI di Goffredo risalirebbe al Tempo di Natale del 1288, mentre i *Quodlibeta* XII e XIII di Enrico di Gand, rispettivamente, al Tempo di Pasqua del 1289 e al Tempo di Natale del 1289. Questi due testi sarebbero cioè successivi all'intervento di Goffredo. Cfr. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, p. 167.

83. Secondo LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, p. 308, questa sarebbe la tesi difesa da Enrico nel *Quodlibet* XIII (Natale 1289); per San Cristóbal Sebastian, al contrario, l'intervento sarebbe destinato a Giovanni de Murro; la q. 2 del *Quodlibet* XIII sarebbe invece rivolta da Enrico contro questa questione di Goffredo (SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 159–168). Si noti come, ancora una volta, nei *Quodlibeta* III e IV, la discussione di Goffredo riguardi il carattere attivo e passivo della volontà.

84. Sono stati Glorieux e Longpré i primi, seguiti poi da Lottin (*Psychologie et*

proposito dell'ammissione di una *dispositio superaddita*, ovvero di un'impressione aggiuntiva della volontà, attraverso la quale l'oggetto muoverebbe la volontà stessa per produrre l'atto di quella. Come già detto, in questo caso ad attuare la volontà sarebbe sì l'oggetto, tuttavia quest'ultimo indurrebbe la volontà ad automuoversi adoperando un'impressione che appartiene a questa stessa facoltà⁸⁵. Nel presentare il tema della questione, Goffredo spiega che nel testo dovrà investigare se si possa contemporaneamente ed in modo contraddittorio ammettere che, da un lato, con la presenza dell'oggetto indicato dall'intelletto, la volontà non possa muovere se stessa, e che dall'altro, invece, per mezzo di questa disposizione, la volontà possa invece muoversi⁸⁶. Nel dare la sua risposta al quesito, Goffredo sembra però particolarmente riprendere la teoria enrichiana dell'ammissione della disposizione volontaria aggiunta, presentata, come visto, nella q. 2 del *Quodlibet* XIII. Il riferimento ad Enrico si evince dal fatto che, nell'alludere alla *dispositio superaddita*, Goffredo si rifaccia (per poi negarle) a due nozioni enrichiane⁸⁷: ovvero sia alla distinzione intenzionale tra motore e mosso presente nella volontà, sia al concetto di virtualità al movimento proprio della volontà. Stando a Goffredo, la spiegazione adottata dai difensori della volontà per giustificare la

morale aux XII^e et XIII^e siècles, III/2, p. 649, n. 2) e San Cristóbal Sebastian (*Controversias acerca de la voluntad*, pp. 159–168), ad individuare in questo testo di Goffredo un riferimento a Giovanni de Murro: cfr. P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, Le Saulchoir, Paris 1925–1935, p. 150; E. LONGPRÉ, *L'oeuvre scolastique du cardinal Jean de Murro*, in *Mélanges Auguste Pelzer*, Bibliothèque de l'Université de Louvain, Louvain 1947, pp. 467–492.

85. Anche Enrico di Gand aveva dedicato (e intitolato) la q. 2 del *Quodlibet* XIII all'analisi del problema relativo a questa disposizione aggiuntiva della volontà: è interessante vedere come i maestri interloquiscano continuamente tra loro.

86. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, de Wulf, Hoffmans (edd.), p. 150: « Respondeo dicendum quod aliqui ponunt quod voluntas etiam absque dispositione superaddita seipsam movere potest; et ad declarandum quomodo voluntas movet seipsam dicunt quod in ea sunt diversa ratione; et secundum unum habet rationem moventis et secundum aliud rationem moti, nec movetur a se primo secundum totum; et secundum unum illorum potest esse in actu ad quod est in potentia secundum aliud [...]. Verum est etiam quod agens sive movens semper est tale in actu quale est mobile in potentia; sed esse tale contingit dupliciter, scilicet virtualiter vel formaliter. In quibusdam enim est agens tale virtute quale passivum est in potentia, sicut in sole qui est calidus virtute et inducit caliditatem formalem in aliquo corpore mixto » (cfr. pure SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, p. 160).

87. *Ibidem*.

possibilità di questa facoltà di muoversi da sola non sembra tuttavia essere ragionevole (« sed ista positio non videtur rationabilis »)⁸⁸. A tal proposito egli chiama in causa una serie di motivazioni. Tra queste va ricordata quella per cui, pur se la volontà dovesse caratterizzarsi per due *rationes* di genere e differenza, comunque non ne consegue automaticamente che, tra queste, una sia attiva e l'altra passiva. La volontà, spiega Goffredo, o è solo passiva (come più verosimilmente sembra, visto che, in quanto appetito, è mossa dall'oggetto dell'intelletto), oppure soltanto attiva; non esiste una via di mezzo (« oportet quod per illa solum sit activa vel passiva »)⁸⁹, visto che nessun principio può essere allo stesso tempo in atto e in potenza. Un'ulteriore *impasse* in cui sembra incorrere l'ammissione dell'automovimento della volontà con una *dispositio superaddita* è la contraddizione del principio per cui ogni agente principale dovrebbe essere più nobile di un suo effetto non univoco, oppure alla pari nobile, nel caso si tratti di un agente univoco. Ora, nell'ammettere l'automovimento della volontà si finisce con il rendere la volontà non più un agente strumentale, bensì un agente principale, con il rischio che la stessa volontà finisca con il risultare più nobile dell'oggetto conosciuto come buono, cioè della propria volizione. Un'altra motivazione contro l'automovimento della facoltà volitiva risiede poi nel fatto che, automuovendosi, la volontà sarebbe allo stesso tempo la causa attiva e passiva della volizione. Ma questo non risulta di fatto possibile, dal momento che la volontà vorrebbe sempre in atto, compromettendo la propria libertà⁹⁰. Se la volontà (insieme a qualcosa che le appartiene e per mezzo di questa cosa, ovvero la disposizione) fosse attiva per se stessa, avesse cioè *de se* la *potentia agendi*, l'intero composto di volontà e disposizione dovrebbe quindi essere attivo per sé anche in rispetto ad altro⁹¹, come è il caso del calore che è in potenza attiva nei confronti del fuoco che lo procura, o del legno che è in potenza attiva rispetto alla fiamma. Sicuramente, secondo Goffredo, serve ammettere una disposizione nella volontà: se si prendesse in conside-

88. *Ibidem*.

89. *Ivi*, pp. 150–151.

90. Cfr. KENT, *Virtues of the will*, p. 141.

91. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, p. 153: « Sicut enim una simplex natura [. . .]. Si ergo voluntas de se non sit activa, tamen si esset activa, necessario esset activa in aliud quod esset tale in potentia qualis ipsa est in actu, per dispositionem in ea existentem non potest consequi nisi quod possit agere in aliud cum prius non posset ».

razione la volontà in quanto “spoglia” (*nuda*), essa risulterebbe infatti una facoltà impossibilitata ad agire e a patire. Questo perché, priva dell’influenza dell’oggetto, la facoltà volitiva appare indeterminata, visto che non possiede da sola la *ratio agendi* e *patiendi*. Se, tuttavia, come i suoi oppositori sostengono, la volontà riuscisse a guadagnare la determinazione attraverso la disposizione, questa dovrebbe essere a sua volta attiva oppure passiva, poiché, anche in questo caso, varrebbe sempre la regola per cui un principio non può svolgere contemporaneamente la funzione di agente e paziente. Pertanto, questa disposizione dell’oggetto sulla volontà sicuramente serve (la volontà rimarrebbe comunque impossibilitata a passare da sola dalla potenza all’atto); pur tuttavia la volontà, anche per mezzo di questa disposizione, risulta indeterminata, dato che non può rendere se stessa volente, ma solo essere attiva nei confronti di altro (« ita etiam voluntas cum sua dispositione non potest se facere in actu volentem »⁹²). Pertanto, proprio come ogni movimento, anche quello della volontà (e della sua disposizione) ha sempre bisogno di un principio attivo e di un principio passivo, realmente differenti ed eterogenei⁹³.

Nel testo Goffredo si appella sovente ad un altro presupposto aristotelico per contrastare l’automovimento della volontà: ovvero il principio dell’VIII Libro della *Fisica*, per cui non risulta possibile che ciò che muove se stesso debba essere composto di parti diverse, distinte secondo l’essenza e non nel soggetto. Questo perché, se una pietra si muove, è necessario che ci sia sempre una *ratio movendi activa*, distinta realmente da una *ratio movendi passiva*⁹⁴. Ciò presuppone quindi due principi reali e distinti, ovvero un principio in potenza e uno in atto⁹⁵, e cioè un motore e un mosso. La volontà, incapace di giudicare e di scegliere, non è per niente una facoltà attiva; essa è piuttosto attivata (e pertanto mossa) dall’oggetto riconosciuto come buono e conveniente dall’intelletto, che costituisce il fine della stessa volontà⁹⁶.

Tutto questo, conclude Goffredo, porta all’esclusione categorica che la volontà sia in grado di muoversi da sola:

92. Ivi, pp. 153–154.

93. Ivi, p. 154. In proposito cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III, p. 308.

94. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, p. 155.

95. Ivi, pp. 155–156; cfr. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, III, p. 308.

96. Ivi, p. 170.

Sed illud magis est ad nostrum propositum, scilicet ad ostendendum quod voluntas non moveat se, sed quod moveatur ab obiecto apprehenso, quia bonum secundum quod apprehensum movet voluntatem vel ad actum volitionis ut hoc dicitur secundum rationem causae efficientis, licet secundum quod est in se ipso moveat in ratione finis. Quomodo autem ex hoc non sequitur quod movens et motum sint idem subiecto declarabitur ostendendo quomodo obiectum primo movet intellectum et deinde voluntatem⁹⁷.

La volontà, in altre parole, è sempre resa in atto dall'oggetto (causa formale ed efficiente della volizione)⁹⁸ e pertanto non è in grado di muoversi in un modo determinato verso qualcosa che desidera, al modo in cui sostiene Enrico:

Cum ergo voluntas de se sit indifferens ad duas volitiones secundum duo volita, vel ad volendum vel ad nolendum aliquid unum, et in hoc habeat rationem materiae secundum Commentatorem, oportet quod per aliquid determinatum fiat in actu secundum alterum horum. Non est enim dare quare in unum exeat potius quam in aliud si nulla facta sit in ea mutatio quae prius non erat, aut si, quacumque mutatione facta secundum quemcumque influxum, adhuc manet indifferens quantum est de se ad utrumque⁹⁹.

Sempre prendendo di mira Enrico di Gand e Giovanni de Murro, Goffredo spiega che la volontà, in quanto nuda e indeterminata, proprio come ogni altro principio che si trova nell'universo (sia materiale che spirituale), ha bisogno di una causa esterna che l'aiuti a passare dalla potenza all'atto. Questo succede perché la volontà (e l'anima a cui appartiene) è totalmente parte integrante del mondo naturale e delle sue leggi:

Et ideo quia ex metaphysica hoc scire debemus quod unum et idem non potest esse in actu et potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud — et hoc pertinet ad metaphysicam, quia est commune omni enti — ideo hoc debemus supponere circa angelos et circa animam et, hoc supposito, alia quae ad ipsa animam specialiter pertinent inve-

97. Ivi, p. 164.

98. Cfr. KENT, *Virtues of the will*, p. 141.

99. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VI*, q. 7, p. 158.

stigare, nec propter ignorantiam vel dubitationem circa posteriora debemus certissima et prima negare¹⁰⁰.

Nel testo, un altro punto su cui Goffredo polemizza con i suoi colleghi sostenitori dell'automovimento della volontà è l'affermazione di voler ammettere l'automovimento al fine di non compromettere la libertà della volontà¹⁰¹. Uno degli obiettivi (anzi proprio l'obiettivo principale) di Enrico e di Giovanni de Murro nel difendere la tesi per cui il principio passivo e quello attivo della volontà (in quanto non realmente distinti) dovevano essere sempre entrambi presenti, era infatti quello di non dover pregiudicare la libertà umana. Stando a Goffredo, invece, difendere la passività o l'attivismo della volontà, e quindi mettere in dubbio la sua possibilità di muoversi da sola, non implica assolutamente alcuna conseguenza sul piano della libertà morale¹⁰². Anche se si ponesse che la volontà sia mossa per necessità assoluta dall'oggetto, verrebbe comunque preservata la libertà dell'arbitrio:

Quia ergo habens voluntatem potest, per notitiam universalem quam habet circa defectum omnis boni defectivi divertere intellectum ad aliud considerandum, et quia non movetur nisi ab apprehenso, a nullo tali de necessitate movetur quamdiu ratio non totaliter corrumpitur, sicut in amentibus et furiosis; et ideo non bene videntur dicere qui dicunt quod voluntatem esse passivam et ipsam esse liberam non stant simul, ac si ponentes eam moveri ab obiecto nitantur destruere libertatem arbitrii. Si enim poneretur quod respectu cuiuslibet obiecti de necessitate absoluta moveretur, libertas arbitrii tolleretur. Sed cum ponitur moveri dicto modo libere et non de necessitate, quia posset non moveri ab obiecto tali in quo posset considerare defectum, servatur libertas quae voluntati competit [...]. Si ergo alicui videatur quod, supposito quod voluntas non moveat se ipsam, difficile sit servare libertatem quam sua aestimatione vult ponere in voluntate sicut placet ex hoc posteriori, non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet debet studere quomodo illis posteriora concordet. Unde quantum ad praesens est dicendum quod vo-

100. Ivi, p. 170.

101. Nel modo in cui è già emerso, Goffredo aveva già chiamato in causa il libero arbitrio, in relazione all'automovimento della volontà, nei suoi *Quodlibet* II (q. 9) e V (q. 12).

102. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, p. 159.

luntas proprie et per se non movet intellectum nec e converso, sed obiectum quod intellectum movet ad actum intellectionis movet etiam voluntatem ad actum volitionis¹⁰³.

A questo riguardo è estremamente importante ricordare che Goffredo arriva a questa conclusione perché la sua concezione della libertà non implica e non comporta la possibilità di scelta quanto, anselmianamente parlando, la capacità di agire e di eseguire retamente l'operazione a cui ciascuna facoltà è chiamata, ovvero il raggiungimento del bene¹⁰⁴.

In tal senso, come egli spiega più chiaramente in un altro luogo testuale, la volontà risulta libera solo nel momento in cui segue il giudizio valutativo della ragione, in grado di stabilire questo bene:

Quia voluntas non est potentia libera quia est appetitiva potentia [...] formaliter autem eam habet a se ipsa, quia huiusmodi libera electio est subiective ipsius voluntatis. Sed actum et usum huiusmodi libertatis habet voluntas ab intellectu etiam habente libertatem in suo actu ut a causa [...]. Nullius enim dominium habet voluntas sola sine intellectu, et nullo etiam utitur sine illo, sed in virtute intellectus, a quo movetur ipsa voluntas¹⁰⁵.

Significativamente quindi, nonostante dichiarò infondata la possibilità di un automovimento della volontà e sostenga più volte la passività che contraddistingue questa facoltà sia dal punto di vista dell'attuazione che della determinazione, Goffredo non rinuncia ad affermare la libertà della volontà. Innanzitutto perché la causalità esercitata dall'oggetto su questa potenza dell'anima non è necessaria¹⁰⁶, e poi perché, come egli insiste nel sostenere, sono di fatto libere tutte le facoltà immateriali, proprio come lo sono la volontà e l'intelletto. Pur tuttavia la volontà è libera in quanto essa è innanzitutto un appetito dal carattere razionale. In altre parole, la volontà ricava la propria libertà dal fatto che la ragione che la muove è libera. La libertà non

103. Ivi, pp. 160; 170.

104. In proposito cfr. G. ALLINEY, *Fra Aristotele e Agostino. Per un paradigma della libertà nel XIII secolo*, in questo volume; ID., *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Pagina, Bari 2009, pp. 71–72; M. LEONE, « Non quaecumque necessitas excludit libertatem »: *Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto*, « Medioevo » (2017), in corso di pubblicazione.

105. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 10, pp. 206–207; 208; 209.

106. Ivi, q. 7, p. 160.

costituisce di per sé la natura della volontà; la libertà della volontà è guadagnata dalla volontà stessa sempre e a partire da altro¹⁰⁷.

Per Goffredo, però, oltre alla volontà, pure l'intelletto non è in grado di muoversi da solo: restando sempre fedeli al principio aristotelico per cui ogni cosa che si muove deve essere mossa da altro, anche l'intelletto, pur se libero, non può avere in se stesso la capacità di automovimento. Come chiarisce in più luoghi testuali (ad esempio nella q. 14 del *Quodlibet X*), entrambe le due facoltà dell'anima non possono passare da sole dalla potenza all'atto se non con l'ausilio dell'oggetto¹⁰⁸. Nonostante non possa automuoversi, l'intelletto pur tuttavia, per Goffredo, è in grado di determinarsi rispetto ad ogni fine:

Cum etiam ponatur ab aliquibus quidam consimilis influxus fieri ab obiecto in intellectu respectu sui actus intelligendi et tamen dicitur quod etiam obiectum efficit ipsum actum intelligendi, alioquin intellectus non diceretur virtus passiva, videtur posse dici hoc de voluntate sicut de intellectu¹⁰⁹.

Nella dottrina morale del maestro di Liegi, il ruolo giocato dall'oggetto nella scelta è allora duplice: esso attualizza prima l'intelletto e quindi pure la volontà, senza tuttavia esercitare alcuna necessità¹¹⁰. L'oggetto ha cioè il compito di attualizzare entrambe le potenze dell'anima, e quindi di determinarle nella scelta¹¹¹. Significa-

107. Con Goffredo si attua quindi quella che G. ALLINEY, *La chimera e il girarrostro. Per una storia della libertà*, in C. TUGNOLI (a cura di), *Libero arbitrio. Teorie e prassi della libertà*, Liguori, Napoli 2014, pp. 183–229 denomina la moderna concezione della libertà, ovvero libertà di indifferenza che governa la scelta dell'uomo.

108. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet X*, q. 14.

109. ID., *Quodlibet VI*, q. 7, pp. 169–170.

110. Nella q. 3 del *Quodlibet XV* Goffredo opera una tripartizione tra gli oggetti dell'intelletto speculativo, dell'intelletto pratico e della volontà: se l'oggetto dell'intelletto speculativo è l'ente in quanto ente, quello dell'intelletto pratico è invece un *ens contractum* e conveniente, mentre quello della volontà è un ente conveniente che appare e che è conosciuto in quanto tale. Sulla base della tripartizione gerarchica degli oggetti e degli atti delle facoltà, viene ricavata una classificazione delle stesse tre facoltà, ovvero dell'intelletto speculativo, dell'intelletto pratico e quindi della volontà. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet VI*, q. 10, pp. 203; 205. In proposito cfr. PUTALLAZ, *Insolente liberté*, p. 183. La differenza che sussiste tra l'oggetto dell'intelletto pratico e quello della volontà risiede nel fatto che essi sono la stessa cosa *secundum rem* mentre differiscono *aliquo modo ratione*.

111. Sul ruolo importante dell'oggetto giudicato come buono dall'intelletto nella scelta morale Goffredo ritorna anche nella q. 2 del *Quodlibet VI*.

tivamente questa attualizzazione esercitata dall'oggetto sull'intelletto e sulla volontà avviene contemporaneamente, senza nessuno scarto temporale:

Unde, pro tanto intellectus movet voluntatem in quantum voluntas non fit in actu a suo obiecto nisi natura saltem prius intellectus factus sit in actu ab eodem obiecto. Unde unum et idem obiectum secundum rem efficit duplicem actionem ordine naturae, tamen prius unam quam alteram, sed simul tempore in eodem subiecto, id est in anima ratione dictarum eius potentialium, scilicet intellectus et voluntatis¹¹².

La risposta di Enrico a questi attacchi di Goffredo contro l'impossibilità logica e metafisica dell'automovimento della volontà non risparmia espressioni dure e polemiche. Nella q. 2 del *Quodlibet* XIV del 1290, il maestro di Gand accusa ad esempio Goffredo di "ruditas ingenii" per il voler negare l'automovimento della volontà, sulla base dell'incapacità di capire la differenza tra un movimento inteso come *formaliter* ed uno come *virtualiter*: nel primo caso, una cosa ha una forma potenziale che prima o poi, attraverso una causa, si traduce in atto; nel secondo invece (che è quello proprio della volontà), una cosa ha in sé una forza, un'energia, che è sempre presente nella cosa stessa, in grado di portare la forma ad attualizzarsi da sola¹¹³. Per meglio chiarire in che modo, nella stessa volontà, vi sia tanto una parte passiva (A') quanto una attiva (A), il maestro di Gand ricorre nuovamente al principio dell'automovimento di questa facoltà, giustificandolo con il fatto che, nel caso della volontà, si deve parlare di un *agens aequivocum*¹¹⁴.

112. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* VI, q. 7, p. 170.

113. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XIV, q. 2, Badius (ed.), II, f. 559vC: « Et est ruditas ingenii magna nescire distinguere qualitate [Zuccoli ed.: qualiter] aliquid continet formam aliquam formaliter, ut ignis in se calore suum, et virtualiter, ut est [sol] istum calorem quem ignis continet formaliter ». Cfr. DECORTE, *Der Einfluss der Willenspsychologie des Walter von Brugge*, p. 232; TESKE, *Henry of Ghent's Rejection*, pp. 295–298.

114. ID., *Quodlibet* XIV, q. 2, f. 559vB–C: « Propter quod ipsa voluntas quia virtute talis est, qualis est ipsa secundum formam quando est informata forma volitionis, sive quae est volitio ipsa, seipsam ut est in potentia ad formam volitionis potest deducere de potentia ad actum. Et est volitio actui qui est complementum illius potentiae, et isti potentiae contraria, nec possunt esse simul. Actus autem quo voluntas est virtute tale, nec volitioni nec potentiae ad illam contrariatur, sed est simul cum ambobus quia est alterius generis, et cum voluntas secundum actum volitionis seipsam facit de potentia in actum, est actio agentis aequivoci, sicut cum sol generat hominem aut calorem ».

Altri luoghi testuali importanti per la lettura che Goffredo offre dell'automovimento della volontà si ritrovano in una serie di questioni del *Quodlibet* XV. Si tratta di un intervento, discusso plausibilmente nel 1303/1304¹¹⁵, in cui la discussione relativa ai rapporti tra intelletto e volontà è affrontata nelle qq. 2–4. Nella q. 2, il maestro di Liegi riprendendo la distinzione tomista, applicata alla volontà, tra il movimento secondo l'esercizio e il movimento secondo la specificazione, inizia la trattazione con una supposizione: nel momento in cui si ammette che la volontà veramente e realmente (*vere et realiter*) è mossa *effective* dall'oggetto considerato come buono dall'intelletto, si finisce sì con l'ammettere una distinzione tra movimento secondo l'esercizio e movimento secondo la determinazione; pur tuttavia questa differenza può essere intesa *secundum rem* oppure *secundum rationem*¹¹⁶. Goffredo scarta l'interpretazione *secundum rem*¹¹⁷, per ammettere invece la differenza secondo ragione. Prendendo in considerazione la determinazione, la volontà non è sicuramente in grado di muoversi da sola, visto che, prima di volere qualcosa, essa non può da sola conoscere il suo oggetto, né in modo mediato né immediato, né tanto meno può costringere le altre potenze conoscitive a proporle questo oggetto.

115. Secondo SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN (*Controversias acerca de la voluntad*, pp. 109–128), il *Quodlibet* risalirebbe al 1286; con esso Goffredo risponderebbe al *Quodlibet* IX di Enrico di Gand e sarebbe poi seguito dalla risposta dello stesso Enrico, nel suo *Quodlibet* X; in tal caso si tratterebbe di una disputa quodlibetale precedente al *Quodlibet* VI di Goffredo. Si tratta del ms. Louvain Univ. G. 30, fol. 241R–253R scoperto ed edito da Lottin nella serie *Les Philosophes Belges 1937*, e secondo Lottin e Glorieux databile tra il 1303–1304. Diversi studiosi non condividono l'interpretazione di San Cristóbal Sebastian: cfr. soprattutto MACKEN, *Heinrich von Gent im Gespräch mit seinen Zeitgenossen*, pp. 136; 149; L.–J. BATAILLON, *Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. VI. La seconde moitié du XIIIe s.*, « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* » 44 (1960), 140–174: 163; J. F. WIPPEL, *Godfrey of Fontaines: The Date of Quodlibet 15*, « *Franciscan Studies* » 31 (1971), pp. 300–369. Nel presente studio non prendiamo posizioni sulla datazione di questo *Quodlibet*, visto che in esso, nonostante compaia una nuova interpretazione dei rapporti intercorrenti tra intelletto e volontà per quanto riguarda il movimento secondo l'esercizio e quello secondo la determinazione (soprattutto nelle qq. 2 e 3), Goffredo non sembra presentare una lettura particolarmente diversa dell'automovimento della volontà rispetto agli altri suoi testi.

116. Cfr. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, p. 118.

117. In questo caso Goffredo torna a ribadire che non vi è alcuna differenza tra le due forme di movimento applicate alla volontà, visto che questa facoltà in entrambi i casi risulta dipendere nell'azione dal giudizio dell'intelletto: GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XV, q. 2, pp. 9–10.

Ciononostante la volontà muoverà se stessa (ma unicamente in modo mediato) riguardo all'esercizio, solo dopo che è stata resa in atto, ad esempio da Dio o dalla buona fortuna¹¹⁸. La soluzione proposta da Goffredo è quindi quella di ammettere una differenza *secundum rationem* nella volontà tra movimento secondo la determinazione e movimento secondo l'esercizio, e di intendere tuttavia la volontà moventesi *mediate* solo dal punto di vista dell'esercizio e soltanto dopo che è stata già resa in atto. Considerata però nel suo primo atto, la volontà non risulta muoversi, né per quanto riguarda l'esercizio, né tanto meno per la determinazione dell'atto¹¹⁹.

Anche nella q. 3 del *Quodlibet XV* il maestro di Liegi continua a spiegare, insistendo sull'azione esercitata dall'oggetto sulla volontà, che questa potenza è sempre mossa: prendendo in considerazione l'oggetto in sé, questo precede la volontà. Nel momento in cui, invece, si considera l'oggetto accettato dalla facoltà volitiva, esso seguirà piuttosto la volontà, visto che, una volta attualizzata, questa facoltà muoverà le altre potenze secondo l'esercizio ad optare per l'oggetto¹²⁰.

Nella q. 4 del *Quodlibet XV*¹²¹ Goffredo continua a polemizzare contro Enrico di Gand a proposito dell'automovimento della volontà, insistendo sull'impossibilità di qualcosa di essere motore e mosso allo stesso tempo. In questo testo, come già nella q. 7 del *Quodlibet VI*, egli si concentra in particolare a rispondere alla soluzione enrichiana di ammettere una distinzione tra motore e mosso solo per le facoltà materiali, ma non per quelle spirituali. Per Goffredo, quella suggerita da Enrico non è di fatto l'opinione autentica di Aristotele, che invece, quando menziona questo principio, parla in un modo assoluto e universale, senza alludere a nessuna distinzione tra il piano materiale e quello spirituale:

118. Ivi, q. 2, p. 11.

119. Soprattutto in questo riferimento del maestro di Liegi, sia all'impossibilità della volontà di muoversi in rapporto al suo primo atto, che alla causalità mediata dell'oggetto sulla volontà, San Cristóbal Sebastian individua una differenza tra la dottrina di Tommaso d'Aquino e quella di Goffredo, che invece Lottin considera simili (LOTTIN, pp. 326; 338). Cfr. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 119–120.

120. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XV*, q. 3, pp. 13–14.

121. Su questa questione SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad*, pp. 122–128.

Si autem dicatur quod potentiae activae secundum se non repugnat quod sit potentia passiva in spiritualibus, non autem in corporalibus; contra: probo primo quod hoc est contra mentem Philosophi; secundo quod hoc est contra rationem. Quod hoc sit contra mentem Philosophi, probo duplici ratione ad nunc. Prima ratio talis est; quia in VIII *Physicorum* ubi plus tractat istam materiam quam alibi, probat quod idem et secundum idem non potest esse movens et motum, propter repugnantiam potentiae et actus et propter hoc quod potentia activa est actus et facit aliquid esse actu, potentia autem passiva in quantum huiusmodi facit aliquid esse in potentia et non in actu; sed actus et potentia, et esse in actu et in potentia est commune tam spiritualibus quam corporalibus; ergo etc. Hoc etiam patet esse de mente sua, quia quando dicit quod impossibile est idem et secundum idem esse motum et movens, non dicit quod ista impossibilitas est propter repugnantiam actus et potentiae in corporalibus sed propter repugnantiam actus et potentiae absolute¹²².

Oltre che a contraddire Aristotele, l'affermazione arricchiana di non voler applicare il principio per cui ogni cosa che si muove è mossa da altro pure alle facoltà spirituali, va evidentemente anche contro ogni criterio razionale¹²³. Va detto poi che la dottrina di dover inserire le potenze dell'anima nell'ambito e nei meccanismi delle leggi naturali e universali viene qui approcciata da Goffredo puntando sulla discussione tra *causa sine qua non* e causa efficiente: contrariamente a quello che sostiene Enrico (ad esempio nel *Quodlibet X*), anche per le facoltà dell'anima, proprio come per la volontà, va ammessa una causalità efficiente rispetto al movimento dell'oggetto¹²⁴. In proposito Goffredo individua due tipi di *causa sine qua non*: una che non ha conseguenze sugli effetti e un'altra che è invece determinante per gli effetti. Scartando la prima interpretazione, egli spiega che, tenendo conto di una *causa sine qua non* determinante per gli effetti, l'unico tipo di causa che si può ammettere tra l'oggetto e la volontà non può essere né formale e né materiale, ma una causa di tipo efficiente, accanto a quella finale. In particolare, se da una parte l'oggetto muove efficientemente la volontà per ciò che concerne la determinazione

122. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XV*, q. 4, p. 22.

123. Ivi, pp. 22–23.

124. Anche GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XV*, p. 20. In proposito cfr. soprattutto WIPPEL, *Godfrey of Fontaines: The Date of Quodlibet 15*, pp. 363–365.

dell'atto, a sua volta la volontà, dal punto di vista dell'esercizio, muove se stessa *indirecte* e quindi le altre facoltà:

Circa istam quaestionem sic procedendum est. Primo ostendendum est quod impossibile est idem et secundum idem primo et per se et immediate movere seipsum; secundo ostendetur quod posito per impossibile quod voluntas primo et per se et immediate moveret seipsam, non mota ab obiecto, minus posset salvari sic ponendo libertas arbitrii quam ponendo quod voluntas mota ab obiecto moveat postea vires apprehensivas ad exercitium actus et mediante motione tali facta in aliis indirecte moveat seipsam ad secundaria volubilia¹²⁵.

Nel testo, nel momento in cui è rivolto a negare l'automovimento della volontà in modo diretto, Goffredo ancora una volta tenta di evitare l'accusa che queste sue affermazioni potrebbero generare, ovvero di giungere a compromettere la libertà umana (tra l'altro, la tematica della q. 4 ha un carattere più morale delle precedenti di questo *Quodlibet* XV, ed ha nello specifico a che fare con il merito). Curiosamente, proprio nel momento in cui viene negata la possibilità della volontà di muovere se stessa, compare nuovamente, tra le righe, la concezione del libero arbitrio propria di Goffredo: il *liberum arbitrium* non riguarda l'operare una scelta quanto, piuttosto, il dominio deliberato degli atti. Alla luce di questo, Goffredo spiega l'importanza della guida del giudizio razionale sulla volontà: se la volontà non fosse mossa dall'intelletto o dall'oggetto conosciuto come causa efficiente e finale, non avrebbe di fatto alcuna possibilità di giudizio; in tal modo finirebbe così con l'essere alla pari di un'inclinazione propria dell'appetito naturale e, pertanto, non libera:

Si voluntas in nullo moveretur ab intellectu vel ab obiecto cognito, inclinatio voluntatis in nullo differt ab inclinatione appetitus naturalis; sed per appetitum naturalem nulla res habet dominium sui actus vel libertatem arbitrii; ergo si voluntas in nullo movetur ab obiecto cognito, per voluntatem nullus habet libertatem arbitrii vel dominium sui actus [...]. Secunda ratio est, quia omnes concedunt quod homo est liberi arbitrii per intellectum et voluntatem; sed si in nullo voluntas moveatur ab obiecto, impossibile est quod homo sit liberi arbitrii et habeat dominium istorum actuum per intellectum

125. Ivi, q. 4, p. 21.

et voluntatem. Ergo qui ponit quod voluntas in nullo modo movetur ab obiecto tollit libertatem arbitrii. Maior patet per omnes. Minorem probo¹²⁶.

Questo significa ancora una volta che, agli occhi di Goffredo, la volontà conquista la propria libertà quando, attraverso il giudizio dell'intelletto, può optare per l'oggetto conosciuto come migliore e divenire *domina* dei propri atti¹²⁷. Come poi il maestro di Liegi spiega, entrambe le tesi circa l'automovimento della volontà (ovvero sia la sua, che lo nega, riconoscendo che solo l'oggetto muove questa potenza, che quella che lo ammette, cioè degli avversari, i quali riconoscono l'automovimento della facoltà verso l'oggetto), comunque finiscono con l'ammettere una *necessitas* nella volontà stessa nell'accettare o nel rifiutare l'oggetto, giungendo sempre con il salvaguardare l'importante obiettivo della libertà di scelta:

Illae positiones quae aequaliter ponunt necessitatem in actu voluntatis aequaliter ponunt vel tollunt libertatem arbitrii. Sed si hoc ponatur quod bonum ostensum moveat voluntatem, sive ponatur quod voluntas moveat se in illud, aequalis necessitas ponitur in actu voluntatis in acceptando vel respuendo, quia non potest acceptare nisi quod iudicatur bonum, nec respuere nisi quod iudicatur malum vel defectuosum. Ergo utraque positio aequae salvat libertatem arbitrii¹²⁸.

Al termine di questo sguardo sui testi di Goffredo, appare evidente come l'atteggiamento di fondo del maestro di Liegi è quello di mostrare come illogico, irrazionale e impossibile l'automovimento della volontà. In realtà, a ben vedere, quando in alcune questioni questo automovimento è in qualche modo ammesso, si tratta sempre di un automovimento che viene fatto dipendere in ultima analisi dall'oggetto presentato dall'intelletto (la possibilità che la volontà gode di muovere se stessa viene cioè fatta comunque risalire ad una causa esterna). Questo ad esempio emerge pure dalla q. 13 del *Quodlibet X*:

Voluntas per se non potest determinare se sed per accidens, sic scilicet quod facta in actu volendi finem, et hoc per apprehensionem

126. Ivi, pp. 24, 25.

127. Viene evidentemente invertito il significato di *domina*, termine che sarà assegnato da Enrico alla volontà nel suo *Quodlibet X*.

128. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet XV*, q. 4, p. 29.

intellectus, postea per aliam apprehensionem intellectus, qua scilicet apprehenditur quod propter finem volitum inquirendum est de hiis per quae potest talis finis haberi, voluntas facta in actu volendi quod inquiretur de hiis quae sunt ad finem ut illis explicatis ea velit determinare, movet intellectum et alias potentias ad investigationem eorum quae sunt ad finem [...]. Pro quanto tamen dicto modo movit intellectum et alias potentias ad investigationem talium quibus postea determinatur, sic potest dici se ipsam movere et se ipsam determinare¹²⁹.

L'automovimento della volontà è pertanto solo un mezzo (sbagliato e contro ogni ragionevolezza) che, secondo Goffredo, i suoi avversari impiegano per difendere l'eminenza della volontà sull'intelletto e per salvaguardare il libero arbitrio, finendo tuttavia per negare proprio questa libertà, visto che un atto volontario risulta libero solo se può aderire senza alcun impedimento al giudizio della ragione. Per questo, come ironicamente scrive, i più importanti tra i cattolici e i sapienti hanno piuttosto sostenuto il contrario, ovvero che il ruolo dell'intelletto nella responsabilità morale gode di una maggiore eminenza di quello della volontà:

Et quia voluntas movetur secundum ea qua apparent, ideo ex consequenti voluntas vel homo per voluntatem magis est causa sibi talis motionis. Cum vero dicitur immo voluntas est eminentior quam intellectus, quia hoc ponunt catholici, dicendum quod non omnes nec maiores catholici hoc ponunt; immo sapientiores contrarium posuerunt¹³⁰.

Alcune conclusioni

Soprattutto a partire dal 1285, il tema dell'automovimento della volontà si innesta al centro del dibattito universitario parigino, principalmente attraverso gli interventi di Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand ed Egidio Romano. In modo speciale, tra i primi due pensatori (entrambi maestri secolari) si sgranano, nel giro di venti anni, più di dieci questioni sulla problematica della possibilità che la volontà avrebbe o meno di muovere se stessa.

129. *Id.*, *Quodlibet X*, q. 13, pp. 375–376; anche q. 14, p. 382.

130. *Ivi*, p. 383.

Enrico di Gand, sulla scia della tradizione francescana (che aveva già difeso questo principio), è di fatto il primo autore ad impostare filosoficamente il problema, pur se ancora in modo vago, nel suo *Quodlibet* I, e quindi nel IV e nell'VIII. Con l'entrata in scena, prima di Goffredo di Fontaines e quindi di Egidio Romano nel 1285, a partire dal suo *Quodlibet* IX, Enrico sembra maggiormente approfondire l'argomento, perfezionando il lessico e le dimostrazioni della singolare capacità che solo la facoltà volitiva possiede di autodeterminarsi. Da una lettura cursoria dei suoi testi si coglie infatti che, se dopo il suo primo *Quodlibet*, Enrico non si occupa più del problema esistente tra intelletto e volontà se non per brevi accenni, dieci anni dopo, lo riprende proprio nell'ambito della dimostrazione della capacità della volontà di muovere se stessa. La peculiarità della posizione enrichiana è quella di continuare a difendere il carattere totalmente attivo della volontà (già rivendicato sin dal suo primo *Quodlibet*): questa facoltà non è mossa né dall'intelletto, né dall'oggetto, né per mezzo di una sua disposizione né da Dio; essa piuttosto si muove da sola. In queste sue affermazioni egli cerca tuttavia di non contraddire due fondamentali principi aristotelici relativi al movimento: quello di potenza e atto e quello fisico per cui, tutto ciò che si muove è mosso da altro. La sua soluzione sarà, nel primo caso, di distinguere non "realmente", ma solo "intenzionalmente" potenza e atto nella volontà e, nel secondo, di applicare l'assioma dell'VIII Libro della *Fisica* aristotelica unicamente al mondo materiale e non spirituale, a cui appartiene l'anima e quindi la volontà (di fatto tra i tre autori considerati in questo studio, Enrico è l'unico ad applicare alla volontà il principio aristotelico per cui tutto ciò che si muove è mosso da altro). La volontà per specificare i propri atti non ha poi bisogno, secondo Enrico, di una causa motrice esterna, perché già gode *virtualiter* di un suo movimento intrinseco. A giocare un ruolo egemone nella dottrina enrichiana dell'automovimento di questa facoltà è la difesa della libertà della volontà dell'uomo e dell'azione della grazia divina da ogni possibile rischio di intellettualismo etico. Si tratta nello specifico di capire se l'uomo pecca per un difetto della ragione oppure per la conseguenza di una scelta erranea della facoltà volitiva, indipendente dal giudizio dell'intelletto, di Dio o degli astri. Per questi motivi, continuo e costante risulta essere, nella dottrina enrichiana, l'attacco, non solo verso chi nega in assoluto l'automovimento di questa facoltà (come Goffredo), ma anche verso chi, pur ammettendo l'autodeterminazione della facoltà volitiva, la fa comunque dipendere da un fattore esterno

alla volontà stessa (si pensi a Tommaso d'Aquino, Egidio Romano o ad alcuni autori francescani, come Giovanni de Murro). Enrico, come si è potuto constatare, finisce infatti sempre, nei suoi testi, con l'accusare gli altri sostenitori dell'automovimento della volontà di aver ammesso questo principio, facendo tuttavia dipendere di volta in volta la libertà della volontà da una causa esterna (dall'intelletto nel caso di Egidio, da Dio nel caso di Tommaso e da una affezione volontaria nel caso di Giovanni).

Tra questi autori appena citati, merita un discorso particolare Egidio Romano, non solo perché è un maestro contemporaneo ad Enrico e a Goffredo che, in quel periodo, nel mondo accademico parigino, affronta la tematica dell'automovimento della volontà, ma anche perché le sue vicende biografiche ed intellettuali lo legano saldamente a quell'articolo condannato da Tempier che per eccellenza rappresenta la sanzione delle posizioni "intellettualiste" ("se è retta la ragione, lo è, per conseguenza, anche la volontà"¹³¹). In linea generale, va detto che Egidio afferma che la volontà è una facoltà passiva, ma che comunque è costretta ad autodeterminarsi da sola a motivo dell'indeterminazione dell'intelletto. Rispetto ad Enrico, evidentemente Egidio applica i principi aristotelici anche al mondo spirituale (e quindi pure all'anima e alle sue potenze), pur tuttavia agli occhi di Goffredo, egli finisce per contraddirsi nel momento in cui non comprende che, sostenendo che la volontà viene attuata dall'oggetto dell'intelletto, non può determinarsi da sola.

Goffredo di Fontaines comincia sin dai suoi primi interventi sulla libertà umana ad approfondire la tematica dell'automovimento della facoltà volitiva, negandolo *in toto* e prendendo le distanze sia da chi, come Enrico, lo difende strenuamente, sia da chi, come Egidio Romano e in parte Tommaso d'Aquino, lo ammette, pur tendendo a rispettare l'applicabilità dell'assioma aristotelico di potenza ed atto anche per il mondo spirituale. La relazione tra le potenze dell'anima per Goffredo si inserisce altresì in un meccanismo naturale e scontato: in tal modo anche la volontà, muovendosi in vista di un fine, si caratterizza per due principi, uno attivo e l'altro passivo, realmente distinti. La volontà è nello specifico, per Goffredo, una facoltà passiva, indeterminata e incapace di muoversi senza l'oggetto presentato dalla ragione. Il problema di Goffredo è poi chiaramente quello di non poter capire come i suoi op-

131. Cfr. D. PICHÉ, *La condamnation parisienne de 1277*, Vrin, Paris 1999, p. 118, art. 130 (166): « Quod si ratio recta, et voluntas recta ».

positori possano affermare che da sola e con le proprie forze la volontà sia in grado di operare una scelta e autodeterminarsi, visto che si tratta di una facoltà non cognitiva: affinché ci sia la possibilità di discernere è sempre infatti necessario possedere un giudizio¹³². Goffredo nega pure che la volontà sia una potenza attiva in rispetto del fine ultimo, riguardo a Dio, visto che la ragione, una volta conosciuto questo fine ultimo *de necessitate* porta la volontà a volerlo, così come per necessità il legno si infiamma quando è a contatto con il fuoco. In altri termini, il movimento della volontà verso Dio è anche mediato ed anticipato dal movimento dell'intelletto. Pur se in alcuni passi, come nella q. 7 del *Quodlibet* VI o nella q. 2 del *Quodlibet* XV, Goffredo si spinge ad ammettere che, in un certo senso, la volontà possiede, secondo l'esercizio, un modo per passare da sola alla potenza e all'atto, questo modo non risulta mai diretto e proprio, ma sempre in riferimento all'intelletto: desiderando il fine essa muoverà infatti l'intelletto e se stessa a scegliere tra i mezzi¹³³.

Interessante trovo il fatto che Goffredo rimproveri inoltre ai suoi interlocutori di compromettere la libertà della volontà e della scelta etica, poiché, nel momento in cui la volontà mantiene in sé la parte attiva e quindi quella passiva (attuandosi e determinandosi da sola nel caso di Enrico o solo autodeterminandosi, nel caso di Egidio), qualunque azione risulta di fatto ineluttabile e pertanto non libera. In altri termini, Goffredo paradossalmente attacca i suoi colleghi difensori dell'automovimento delle volontà, sullo stesso terreno per cui veniva da quelli accusato: la negazione della responsabilità e della libertà morale.

Schematicamente si potrebbe spiegare la posizione dei tre maestri relativamente alle due potenze dell'anima umana nel modo seguente:

Enrico di Gand:

— *volontà*: potenza attiva: può attivarsi; può determinarsi; si automuove

132. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XV, q. 4, p. 23: « Sed quia credo quod ipsi falsum dicunt in eo quod addunt quod voluntas ipsa in se et ex se eligit suum velle, et non regulatur ab intellectu voluntas in volendo, contra hoc arguitur. Primo, quia illa potentia quae non est cognitiva. Sed voluntas non est aliqua potentia cognitiva, sicut vult Philosophus; ideo ad hoc quod dirigatur in aliquem finem, oportet quod hoc sit ab aliquo cognoscente ».

133. ID., *Quodlibet* VI, q. 7, pp. 162; 163. Cfr. KENT, *Virtues of the will*, p. 141.

- *intelletto*: potenza passiva (*attiva solo secundum quid*); non può attivarsi; non può determinarsi; non si automuove

Egidio Romano:

- *volontà*: potenza passiva; non può attivarsi da sola; può determinarsi rispetto ai beni contingenti; si automuove
- *intelletto*: potenza passiva, non può attivarsi; non può determinarsi; non si automuove

Goffredo di Fontaines:

- *volontà*: potenza passiva, non può né attivarsi e né determinarsi; non si automuove
- *intelletto*: potenza attiva, non può attivarsi, può determinarsi rispetto ad ogni fine, ma non può determinarsi rispetto al fine ultimo; non si automuove

Importante è comunque ribadire che, nonostante le divergenze di posizione, per tutti questi autori nell'accettare (pienamente, o in modo parziale) il principio dell'automovimento della volontà, o, invece, nel rifiutarlo del tutto, l'esigenza primaria risulta comunque essere quella di serbare sempre la libertà della responsabilità morale. Se Enrico di Gand motiva questa libertà sulla natura attiva e autodeterminantesi della potenza volitiva, Egidio Romano fonda invece questa libertà sulla costrizione della volontà ad operare una scelta e quindi a determinarsi da sola verso questa scelta a motivo della indeterminazione della ragione. All'opposto, per Goffredo di Fontaines la libertà umana viene preservata proprio perché la volontà, facoltà spirituale e non cognitiva, è mossa (pur senza alcuna necessità) dall'oggetto giudicato buono dalla ragione. Il libero arbitrio è infatti per Goffredo "facultas rationis et voluntatis": l'uomo possiede il dominio dei propri atti, proprio e solo perché possiede il giudizio e la deliberazione su quelli¹³⁴.

134. Ivi, p. 161: « unde non debet dici quod homo habeat dominium super actus suos per voluntatem simpliciter et absolute, sed per rationem et voluntatem in quantum etiam liberum arbitrium utrumque includit, quia dicitur esse facultas rationis et voluntatis ».

Indice dei nomi

- Adam 23, 33, 35, 37-39, 52, 88, 183-184, 193
- Adams, M. McCord 253-254
- Adamson, P. 204
- Aegerter, E. 86, 92, 94
- Aegidius Romanus 9, 14, 259, 262, 264, 268, 275-282, 284, 286, 289, 303-307
- Aiello, M. 228
- Albertus Magnus 9, 12, 146, 155-158, 167-168
- Alexander Halensis 158, 160-164, 167-168
- Alliney, G. 9, 13, 144, 171, 177, 185-186, 188, 224, 239, 283, 295-296
- Ambrosius Mediolanensis 20, 29, 37-38, 55, 74-75
- Ammonius Hermiae 204, 209, 216
- Anselmus Cantuariensis 144, 181-182, 192-193, 237, 247, 268, 284
- Anzulewicz, H. 156
- Aristoteles 12-13, 144, 151, 154, 171, 173, 175-177, 179, 181, 183-184, 187, 189, 191-193, 197-205, 215-216, 218-224, 228-230, 237-240, 244-245, 247-248, 251, 259, 261, 269, 274, 284, 299-300, 306
- Arruzza, C. 71
- Augustinus Hipponensis 11, 17, 20, 29-30, 37-38, 41-43, 48, 53-55, 64, 74-75, 80-81, 85-90, 92-93, 96, 98-99, 101, 104-105, 116-117, 121, 123, 144-150, 154-155, 157, 159, 161-163, 165-166, 171, 173, 175-176, 179-183, 186-187, 189, 191-194, 218-219, 223-224, 235, 237, 242, 245, 267, 276
- Averchi, M. 235
- Averroes 197, 293
- Badius Ascensius, I. 268, 272, 285, 297
- Balić, C. 236
- Bataillon, L.-J. 298
- Bazán, B.-C. 210
- Bazzi, P. 227
- Beckmann, J.P. 270
- Beierwaltes, W. 17, 43
- Bernardus Claraevallensis 144, 237, 243
- Berti, E. 200, 220, 228
- Bérubé, C. 275
- Bettetini, M. 208
- Bianchi, I.A. 144
- Bianchi, L. 144, 219, 221

- Bichheim, T. 140
 Bieler, L. 129
 Bieniak, M. 153
 Binini, I. II–12, III
 Bisogno, A. 98
 Boethius, Severinus II, II2, II4–II6,
 121, 123–124, 129, 144, 204,
 207–208, 213, 215–216
 Bonaventura de Balneoregio
 201–202, 218–219, 237, 263
 Boncour, É. 77
 Borgnet, A. 157
 Bossier, F. 261
 Boulnois, O. 77
 Brams, J. 261
 Brenet, J.–B. 199
 Briggs, C.F. 278
 Brouwer, C. 9
 Brower, J.E. 120
 Busse, A. 204
 Buytaert, E.M. II8, 238

 Cappuyns, M. 86
 Caramello P. 236
 Caro, M. De 10, 87, 145
 Carolus Calvus II 9, II, 85–86
 Casagrande, C. 158
 Catapano, G. 88–90, 208
 Cathala, M.–R. 219
 Cazier, P. 91
 Celluprica, V. 204
 Chandler, C.J. 144

 Chardonnens, D. 223
 Chatelain, A. 275
 Chiaradonna, R. 209, 211
 Chitussi, B. 208
 Cicero (Marcus Tullius Cicero) II,
 117, 121
 Cipollone, G. 88
 Colish, M.L. 18, 144
 Coninck, P.D. de 276
 Cordonier, V. 219, 222, 230
 Cova, L. 88
 Craig, W.L. 204, 217
 Creswell, M. 133
 Cristiani, M. 86, 88–89, 94–95, 104,
 106–108
 Crouse, R. 105
 Crouzel, H. 20

 D'Ancona Costa, C. 229
 d'Hoine, P. 200, 219
 d'Onofrio, G. 95, 97–98, 100, 103,
 207
 Dante Alighieri 218
 Daur, K.D. 54, 148
 Decorte, J. 186, 260, 280, 282–283,
 297
 Democritus 218
 Denifle, H. 275
 Dietrich, P.A. 102
 Dionysius ps. Areopagita 16–18, 20,
 31, 71, 98
 Dombart, B. 180, 224
 Dondaine, A. 205

- Dondaine, H.F. 198, 207, 222
 Donini, P. 200
 Dougherty, M.V. 239
 Dronke, P. 56, 58
 Duclow, D.F. 102
 Dunne, M. 98–99, 102, 105

 Eardley, P.S. 276, 278, 286–287
 Eckardus (Magister) 67, 77, 80
 Effler, R. 274
 Epiphanius Constantiensis 38–39
 Etzkorn, G.J. 185, 236, 267
 Eva 23, 38, 54
 Evans, G.R. 98–99

 Falà, J.F. 202
 Farenga, A. 11, 52, 85, 107
 Fedeli, M. 9, 144
 Ferrari, M. 88
 Fiorentino, F. 174, 209
 Flasch, K. 87, 91
 Florus Lugdunensis 105
 Floss, H.J. 15
 Fox, R. 211
 Führer, M. 185, 251
 Furlong, P. 239

 Gál, G. 236
 Ganz, D. 87, 94, 106
 Gaskin, R. 204, 206–207
 Gauthier, R.–A. 145, 154, 168, 198,
 211
 Gersh, S. 45
 Gervasius de Monte Sancti Eligii
 264
 Ghisalberti, A. 198
 Gibson, M. 87, 96
 Gilon, O. 9
 Gils, P.–M. 198, 202, 272
 Giovannozzi, D. 23
 Glorie, F. 80
 Glorieux, P. 289, 290, 298
 Godefridus de Fontibus 9, 13–14,
 189–192, 195, 237, 259, 261–264,
 268, 273, 275, 278, 284–307
 Godescalcus Orbacensis 9, 11,
 85–88, 90–98, 104–107
 Goris, H.J.M.J. 205, 211
 Green, W.M. 148
 Gregorius Nazianzenus 43, 60
 Gregorius Nyssenus 16, 17, 20,
 24–25, 29, 37–38, 52, 62, 71, 73–74
 Gregory, T. 67
 Gualtierus Brugensis 263, 267, 282
 Guarienti, A. 223
 Guilfooy, K. 120, 122
 Guillelmus Altissiodorensis 9, 12,
 144, 146–150, 153, 155, 159, 165,
 167, 237
 Guillelmus Campellensis 11, 111, 119,
 121–128, 137
 Guillelmus de Ockham 9, 12–13, 195,
 235–237, 246, 252–257
 Helmig, Ch. 45

- Henricus de Gandavo 9, 13–14, 173, 175, 177, 179–180, 183–193, 195–196, 237, 251, 259, 262–274, 276–288, 289–290, 293–294, 297–300, 302–307
- Hervaeus Natalis 195
- Hieronymus Sophronius Eusebius 21, 23–25, 27–28
- Hincmarus Remensis 11, 86–87, 94–96, 104
- Hirvonen, V. 124
- Hissette, R. 276
- Hödl, L. 188
- Hoffmann, T. 9, 12–13, 144, 235, 237, 239, 244–245, 248, 251, 254, 278
- Hoffmans, J. 189–190, 262, 285, 290
- Holopainen, T.J. 124
- Hugo de Sancto Caro 9, 12, 146, 153–155, 159, 167
- Iamblicus Chalcidensis 216
- Jesus Nazarenus 28, 33, 36, 41, 58, 64–65, 67, 70–77, 104
- Iohannes Damascenus 144, 147, 151, 154, 157, 165, 238
- Iohannes de Murro 283, 289–290, 293–294, 305
- Iohannes de Rupella 9, 12, 146, 158–160, 164, 167
- Iohannes Duns Scotus 9, 12–13, 195–196, 235–237, 243, 246–253, 256–257
- Iohannes, evangelista 70
- Iohannes Scottus Eriugena 9–11, 15–20, 23–25, 27–84, 85–87, 91–92, 94–109
- Isaac, D. 209
- Isidorus Hispalensis 91–92
- Jacobi, K. 112
- Jeuneu, É.A. 15, 28, 62
- Jolivet, J. 91, 93
- Kalb, A. 180, 224
- Kalbfleisch, C. 204
- Kant, I. 247–248
- Kenny, A. 113, 260
- Kent, B. 244, 284, 291, 293, 306
- Kluxen, W. 270
- Kneepkens, C.H. 140
- Knuuttila, S. 113, 124, 133, 138, 141, 205, 217
- Korolec, J.B. 260
- Krause, K. 235
- Kretzmann, N. 113, 260
- Kübel, W. 158
- Lambot, D.C. 93
- Lavaud, L. 94
- Leftow, B. 211, 217
- Lenzi, M. 9, 12, 197, 199–200, 202, 210–211, 228, 230, 232
- Leone, M. 9, 13, 45, 144, 259, 295
- Lettieri, G. 9–10, 15, 17–18, 20, 23–24, 31, 48, 62, 65, 71, 87, 105, 108, 224
- Lewis, N.T. 113
- Liber de causis* 229
- Libera, A. de 198–199
- Lizzini, O. 199

- Long, S.A. 201, 232
 Longpré, E. 263, 282–283, 289–290
 Lorenz, K. 140
 Lottin, O. 119, 144–147, 152–153,
 155–159, 166–167, 169, 191, 260,
 264, 279, 281, 286, 289, 292,
 298–299
 Löwe, H. 17
 Lubac, H. de 229
 Lucas, evangelista 223
 Ludovicus Pius II
 Luna, C. 278, 287
 Lupus Ferrariensis (Lupus Serva-
 tus) 86

 Macken, R. 177, 265, 268, 270, 275,
 283, 298
 Madec, G. 105
 Magris, A. 232
 Mainoldi, E.S. 86, 96, 98–99, 101,
 103, 105
 Mandonnet, P. 204, 276
 Manferlotti, S. 109
 Marenbon, J. 96, 99, 104, 114–115,
 118, 120, 123–124, 128, 130, 134,
 140–142, 207–208, 210–213, 215,
 227
 Marc, P. 235
 Mares, E. 133
 Maria (Mater Iesu) 42, 72
 Martin, C. 120, 133, 140
 Mattheus, evangelista 223, 249
 Maximus Confessor 16–17, 20,
 28–29, 37, 43, 52, 74

 Mazzarelli, C. 176
 McEvoy, J. 98–99, 102, 105
 McKeon, R. 204
 Meiser, C. 204
 Mews, C. 118
 Micaloni, L. 228
 Michaud–Quantin, P. 155, 157
 Michon, C. 213, 239, 245
 Mignucci, M. 206
 Moncho, J.R. 219
 Mooney, H.A.–M. 28
 Moran, D. 24, 99
 Morani, M. 219
 Moreschini, C. 207
 Mori, M. 10, 87, 145
 Moulin, I. 104
 Mountain, W.J. 80
 Mugnai, M. 215
 Müller, J. 235, 244
 Musatti, C. 200
 Mutzenbecher, A. 219

 Naldini, M. 24
 Napolitano Valditara, L.M. 200
 Nelson, J. 87, 96
 Nemesius 219
 Newhauser, R.G. 158
 Nicolaus Cusanus 41
 Noone, T.B. 248, 250–252
 Normore, C. 113
 Noting, vescovo 86

- Oeing–Hanhoff, L. 242
- Oliva, A. 202
- Onorius IV, papa 275
- Origenes 9–11, 15–30, 32–33, 35, 37–40, 46, 52–53, 55, 57, 60–62, 64, 67–68, 70–72, 75–77, 79
- Orwell, G. 109–110
- Osborne, T.M. Jr. 254
- Otto Lucensis 144
- Palazzo, A. 151
- Paluch, M. 227
- Paparella, F. 98
- Pardulus Laodunensis 95
- Parisoli, L. 144
- Pasnau, R. 278
- Paulus Apostolus 19, 23, 38, 65, 72, 90, 93
- Pelikan, J. 105
- Pelzer, A. 287–289
- Pera, C. 229, 236
- Perkams, M. 141, 244
- Perotto, L. 176
- Pertosa, A. 9, 144
- Pesch, O.H. 224, 233
- Pession, P.M. 236
- Petroff, V. 102
- Petrus Abaelardus 9, 11–12, 111–142
- Petrus Aureolus 184, 195, 237
- Petrus Iohannis Olivi 195–196, 284
- Petrus Lombardus 10, 12, 138, 143–147, 150, 153, 155, 159–160, 165–168, 219, 260, 278
- Philippus Cancellarius 9, 12, 146, 150–153, 156–157, 159–160, 164, 166–167
- Piché, D. 305
- Pinborg, J. 113, 260
- Plato 274
- Plotinus 17
- Porro, P. 10, 145, 153, 223–224, 226–227
- Praepositinus Cremonensis
147–148, 153, 167
- Prinzivalli, E. 31
- Proclus 17, 209, 216
- Prudentius Trecensis 62, 86, 105
- Putallaz, F.–X. 262, 264, 296
- Rabanus Maurus 86, 96
- Ramelli, I. 63
- Ratramnus Corbiensis 86, 95
- Ribaillier, S. 144, 147
- Riccati, C. 41
- Rijk, L.M. De 112
- Rini, A. 133
- Roberts, H.F. 248, 250–252
- Rolandus Cremonensis 167
- Roques, R. 91
- Rufinus Aquileiensis 15, 21, 23
- Rughetti, G. 228
- Saccenti, R. 146, 151–154
- San Cristóbal Sebastian, A. 260, 264, 273–274, 283–285, 289–290, 298–299

- Sanna, I. 23
 Sauv  Meyer, S. 218
 Schabel, Ch. 203, 248
 Shanley, B. 228
 Sharples, R.J. 115
 Schmitz-Perrin, R. 46
 Sciuto, I. 144, 199
 Sigerus de Brabantia 265
 Simonetti, M. 20
 Simplicius 204
 S der, J.R. 156
 Spade, P.V. 253
 Speer, A. 200
 Spiering, J.A. 242
 Spinelli, E. 10, 87, 145
 Stabile, G. 218
 Stadter, E. 260
 Stephanus Tempier 271, 275, 305
 Stofferahn, S.A. 144
 Strauss, L. 63
 Strub, C. 112
 Stump, E. 241
Summa Halensis 9, 12, 146, 158,
 163, 164, 166, 167
Summa Sententiarum 144
 Techert, M. 17
 Teske, R.J. 262, 270, 273, 297
 Thom, P. 133
 Thomas de Aquino 9, 12-13,
 173-193, 195-233, 235-249, 251,
 253, 256-257, 265-266, 271-273,
 276-277, 279-282, 288, 299, 305
 Torrell, J.-P. 222-223, 229
 Tugnoli, C. 296
 Tuominen, M. 124
 Urba, C.F. 48
 Valente, L. 9, 200
 Van Riel, G. 200, 219
 Vanhamel, W. 262
 Vecchio, S. 158
 Veneziani, M. 23
 Verbeke, G. 219
 Weisheipl, J. 260
 Whitaker, C.W.A. 203
 Wicki, N. 150
 Wieland, W. 220, 229
 Wielockx, R. 262-263, 275-276
 Williams, T. 237, 247
 Wilson, G.A. 185, 267, 275
 Wippel, J.F. 260, 264, 298, 300
 Wolf, S. 245
 Wulf, M. De 189, 287-290
 Zalta, E. 122, 138
 Zattero, I. 9, 12, 14, 143, 151, 168,
 202, 260
 Zimmermann, A. 242, 260
 Zycha, J. 48

FLUMEN SAPIENTIAE
STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

1. Riccardo Saccenti
Un nuovo lessico morale medievale
Il contributo di Burgundio da Pisa
ISBN 978-88-548-9808-0, formato 14 × 21 cm, 188 pagine, 14 euro

2. Marco Arosio
Sull'intelligenza della fede in Bonaventura da Bagnoregio. Un secolo di studi
A cura di Luca Vettorello
ISBN 978-88-548-9976-6, formato 14 × 21 cm, 252 pagine, 15 euro

3. Enrico Moro
Il concetto di materia in Agostino
ISBN 978-88-255-0747-8, formato 14 × 21 cm, 504 pagine, 24 euro

4. Marialucezia Leone, Luisa Valente (a cura di)
Libertà e determinismo. Riflessioni medievali
ISBN 978-88-255-0943-4, formato 14 × 21 cm, 320 pagine, 18 euro

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2017
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma – via di Torre Sant'Anastasia, 61
per conto della «Gioacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale» di Canterano
(RM)