

FLUMEN SAPIENTIAE

STUDI SUL PENSIERO MEDIEVALE

Direzione

Irene ZAVATTERO
Università degli Studi di Trento

Comitato scientifico

Luca 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

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.

Marialucrezia Leone

Sinderesi

La conoscenza immediata dei principi morali
tra Medioevo e prima Età Moderna





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it

info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXX

Gioacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale

www.gioacchinoonoratieditore.it

info@gioacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20

00020 Canterano (RM)

(06) 45551463

ISBN 978-88-255-3243-2

*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: agosto 2020

Indice

- 9 *Premessa*
- 11 *Introduzione*
- 21 **Capitolo I**
Le origini della *sinderesi*
1.1. La *Glossa* di Girolamo a *Ezechiele* I, 5-10 e l'interpretazione di Pietro Lombardo, 21 – 1.2. *Utrum synderesis peccet*. La dimensione morale della *sinderesi* in Guglielmo di Auxerre, Rolando da Cremona e Guglielmo di Alvernia, 31 – 1.3. Filippo il Cancelliere e la riformulazione filosofica del ruolo della *sinderesi*, 48
- 69 **Capitolo II**
Sinderesi e volontà
2.1. Bonaventura da Bagnoregio, 73 – 2.2. Enrico di Gand, 90
- 101 **Capitolo III**
Sinderesi e intelletto
3.1. Alberto Magno, 101 – 3.2. Tommaso d'Aquino, 119 – 3.3. Goffredo di Fontaines, 136 – 3.4. Giovanni Duns Scoto, 160
- 173 **Capitolo IV**
Verso l'oblio della *sinderesi*
4.1. Guglielmo di Ockham, 175 – 4.2. Meister Eckhart, 191 – 4.3. Giovanni Gerson, 207
- 223 **Capitolo V**
Oltre il Medioevo. La *sinderesi* tra riflessione etica e pensiero religioso

5.1. Gabriel Biel, 225 – 5.2. Martin Lutero, 232 – 5.3. La sinderesi tra Tarda Scolastica e Neoscolastica (da Suárez a Ratzinger), 244 – 5.4. Critica del naturalismo e trasformazioni della sinderesi, 252

259	<i>Conclusioni</i>
265	<i>Bibliografia</i>
293	<i>Indice dei nomi</i>

Premessa

Il presente lavoro ha come oggetto di indagine una parola che oggi sembra oscura e poco familiare, quella di *sinderesi*.

L'interesse per la *sinderesi* trae origine dalla curiosità di comprendere meglio questo concetto, che ho sovente incontrato nei miei studi di filosofia morale e medievale: ho voluto così tentare di ricostruirne la storia, il ruolo giocato nel pensiero degli autori e comprendere perché, dopo l'ampia trattazione che gode nelle dottrine teologiche e filosofiche del Medioevo, si assista alla sua scomparsa nel mondo moderno.

Per la realizzazione di questa ricerca devo molto a diversi amici e storici del pensiero: a Costantino Esposito, a Guy Guldentops, a Tobias Hoffmann, a Andreas Speer e a Gabriella Zuccolin, per i fecondi confronti sull'argomento della *sinderesi* e i consigli relativi all'organizzazione del lavoro.

Le ultime parti di questo libro sono state scritte durante il problematico e triste periodo della diffusione dell'epidemia di Covid-19. La difficoltà a reperire i testi è stata superata grazie a molte persone: tra queste ringrazio soprattutto Maxime Mauriège (bibliotecario del Thomas-Institut dell'Università di Colonia).

Sono riconoscente alla casa editrice Aracne e specialmente alla direttrice della collana *Flumen Sapientiae*, Irene Zavattoni, non soltanto per aver ospitato la pubblicazione del volume, ma anche per avermi accompagnato con pazienza e professionalità durante la sua lavorazione.

Esprimo inoltre gratitudine a coloro che mi hanno incoraggiato con la loro amicizia nel corso del lavoro: Anastassia Boutsko, Paola Di Gion, Maria Cristina Polidori-Nelles e Claire Silberkuhl-Maréchal.

A Vanna Maraglino è d'obbligo un grazie particolare per le correzioni delle bozze ed uno straordinario supporto.

La riconoscenza maggiore va senza dubbio a Pasquale Porro per l'attenta lettura del manoscritto e per le indispensabili osservazioni.

Il *Danke* più speciale spetta alla mia famiglia, per la condivisione, la piena fiducia e l'affettuoso sostegno: a Christoph, a Elena e a Enrico Helmig.

M.L.

Introduzione

«Quare philosophi non fecerint mentionem de synderesi»¹? La domanda che il maestro domenicano Alberto Magno si pone nella prima metà del XIII secolo sembra essere oggi, non solo ancora valida, ma persino più appropriata.

Nel linguaggio quotidiano l'espressione "sinderesi" è effettivamente pressoché sconosciuta. Anche nel lessico filosofico contemporaneo di essa sembrano esservi solo rare tracce. Eppure il concetto di sinderesi ha segnato significativamente ed indelebilmente la storia della cultura occidentale prima di eclissarsi e di essere, forse intenzionalmente, dimenticata.

Lo scenario in cui nasce e si sviluppa la nozione di sinderesi è il Medioevo²: sulla base dell'idea ottimistica per cui l'uomo si muove

1. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschen-dorff, Münster 2008 (*Opera Omnia, editio Coloniensis* 27,2), 4, a. 1, p. 531.

2. Sui concetti di sinderesi e coscienza in generale e nel pensiero medievale in particolare, cfr. soprattutto: M. WALDMANN, *Synteresis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, «Theologische Quartalschrift» 119 (1938), pp. 332-371; J. RÖHMER, *Syndérèse*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1941, vol. XIV, coll. 2992-2996; J. DE BLIC, *Syndérèse ou conscience?*, «Revue d'ascétique et de mystique» 25 (1949), pp. 146-157; A. PETZÁLL, *La syndérèse*, «Theoria» 20 (1954), pp. 64-77; W.D. DAVIES, *Conscience*, in A. BUTTRICK et alii (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, vol. I, pp. 671-676; T.C. POTTS, *Conscience*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, E. STUMP (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 687-704; ID., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; A. SOLIGNAC, *Synderesis*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1990, vol. XIV, coll. 1407-1412; I. SCIUTO, *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*,

fondamentalmente verso il buono e il giusto, non vi è discorso sulla morale e sui principî dell'etica che non comporti per quasi tutti gli autori medievali un approfondimento della sinderesi.

Nei testi di questo periodo la sinderesi appare una disposizione o capacità naturale dell'anima, che spinge sempre l'individuo a distinguere il bene dal male e a generare il rimorso per la colpa commessa. Poiché è per lo più ritenuta non contaminata dal peccato originale, la sinderesi è considerata una delle parti più nobili della creatura (umana ed angelica)³ ed una delle principali condizioni del comportamento morale.

Ma cosa è esattamente questa possibilità innata di poter riconoscere il buono e il giusto in sé che i pensatori del Medioevo definiranno di volta in volta enfaticamente, *apex mentis*, *scintilla con-*

F. Angeli, Milano 1994, pp. 126-149; ID., *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, F. Angeli, Milano 1995, pp. 148-184; ID., *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, pp. 308-317; C. TROTTMANN, *Scintilla synderesis. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 116-130; ID., *La syndérèse: heureuse faute?*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 717-727; L. HOGAN, *Synderesis, Suneidesis and the Construction of a Theological Tradition*, «Hermathena» 181 (2006), pp. 125-140; M.L. COLISH, *Synderesis and Conscience: Stoicism and its Medieval Transformations*, in E.A. MATTER, L. SMITH (eds.), *From knowledge to beatitude: St. Victor, twelfth-century scholars, and beyond*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 2012, pp. 229-246; D.C. LANGSTON, *Medieval Theories of Conscience*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>> (data di accesso: 25 luglio 2020). Tra tutti questi testi, di fondamentale importanza è certamente il saggio O. LOTTIN, *Syndérèse et conscience aux XII^e et XIII^e siècles*, in ID., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot-Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942-1960, II,1, pp. 103-349. In quest'opera l'autore ricostruisce attentamente la lettura che ogni pensatore medievale fornisce della sinderesi, a partire dalle origini, sino a Tommaso d'Aquino. Rispetto al lavoro di Lottin, il presente studio intende superare i confini filosofici e teologici del XIII secolo, per indagare le interpretazioni della sinderesi elaborate anche nel XIV e nei primi secoli dell'Età Moderna, per poi quindi giungere ad esplorare a grandi linee il destino di questa nozione morale nel pensiero successivo.

3. In questo volume, lo studio della sinderesi è condotto in relazione agli esseri umani. Tuttavia, saranno presi in considerazione anche riferimenti al ruolo giocato dalla sinderesi nelle creature angeliche: ogniquale volta questi contribuiranno a chiarire il concetto generale di sinderesi negli autori trattati.

scientiae, scintilla rationis, pondus voluntatis, stimulus et igniculus? E perché dopo aver giocato un ruolo così centrale nelle teorie morali medievali, questa espressione perde gradualmente di importanza sino quasi a scomparire?

Anche se il termine sembra affacciarsi nella dottrina morale del pensiero stoico, dove si ritrova la parola τήρησις (“osservazione teoretica”, da τηρέω, “osservo”) connessa all’esistenza nell’uomo di una legge morale naturale⁴, va specificato che la nozione di *sinderesi* riguarda soprattutto il campo del pensiero medievale e cristiano.

Nei testi del Medioevo la parola compare in una doppia forma, ovvero come la traslitterazione del greco *syntērēsis*, che deriva da συντηρέω e che significa “preservo”, “fisso lo sguardo”; in tal senso la *sinderesi* sarebbe la conservazione, la memoria delle nozioni base della morale. Un’altra espressione è *syndērēsis* che, secondo quanto riportano ad esempio Alberto Magno o Enrico di Gand, potrebbe invece provenire da συνδιαίρέω (“distinguo”, “separo insieme”); in questo caso, la *sinderesi* sarebbe una sintesi scelta dei principî etici⁵, oppure l’attitudine a separare il bene dal male⁶.

4. Cfr. G. VERBEKE, *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington 1983, in part. pp. 53-70. Anche von Ivánka (E. VON IVÁNKA, *Plato Christianus*, Vrin, Paris 1990, p. 229) ha rinvenuto un’origine stoica del termine *sinderesi*, poi ritrovato nel frammento 44 degli *Oracoli Caldaici* come ψυχᾶϊος σπιυθήρ. Per un’approfondita ricostruzione dell’origine semantica e contenutistica del termine cfr. in part. C. GUÉRARD, *L’hyparxis de l’âme et la fleur de l’intellect dans la mystagogie de Proclus*, in J. PÉPIN, H.D. SAFFREY (éds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Édition du CNRS, Paris 1987, pp. 335-349; C. TROTTMANN, *Syndērēse et contemplation: problèmes de sources et enjeux philosophiques à l’entrée dans la Renaissance*, in ID. (éd.), *Vers la contemplation. Études sur la Syndērēse et les modalités de la contemplation de l’antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 193-213, in part. pp. 207-208.

5. Cfr. Y. SIMON, *Critique de la connaissance morale*, Desclée de Brouwer, Paris 1934; M.B. CROWE, *The Term Synderesis and the Scholastics*, «Irish Theological Quarterly» 23 (1956), pp. 151-164.

6. Cfr. SCIUTO, *La felicità*, p. 151. Un’altra etimologia che vede derivare il termine *sinderesi* da una corruzione dal greco antico *syneidēsis*, leggerebbe quest’ultima espressione come “idea condivisa”, “conoscere insieme”: συν- starebbe infatti per “insieme”, “condiviso”, mentre εἶδησις sarebbe un derivato di εἶδος e cioè “forma”, “immagine” o “idea”. Cfr. H. REINER, *Gewissen*, in J. RITTER (Hrsg.), *Historisches*

Un'ulteriore ed interessante interpretazione, risalente agli studi moderni sul lemma, vede invece nascere la parola "sinderesi" da un errore di trascrizione, verificatosi nei manoscritti latini, della parola greca *συνείδησις* (*syneidēsis*)⁷. Questa espressione, con il significato di "vergogna per il male compiuto", comparirebbe già in alcune tragedie, come in quelle di Euripide⁸, quindi in epoca ellenistica, ad esempio con Menandro⁹, per essere poi ripresa nella versione dei Settanta dell'Antico Testamento e soprattutto del Nuovo Testamento¹⁰. In questi luoghi testuali *syn-eidesis* andrebbe a significare alla lettera, nella traslitterazione latina, *con-scientia*. In ambito patristico l'espressione *syneidēsis* si ritrova in autori come Origene e Clemente Alessandrino, Basilio e Giovanni Damasceno, per indicare quella parte naturale a guida normativa dell'anima, in grado di discernere bene e male e capace di generare la colpa per l'errore compiuto¹¹.

L'equivalenza sull'origine del termine si rispecchia nella diversa trascrizione moderna del *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5, 10 (il primo testo nella storia del pensiero in cui la sinderesi compa-

Wörterbuch der Philosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, vol. III, pp. 575-591.

7. Cfr. S.J.R. LEIBER, *Name und Begriff der Synteresis*, «Philosophisches Jahrbuch» 25 (1912), pp. 372-392.

8. EURIPIDES, *Orestes*, 396. In proposito cfr. M. PALUMBO, *Conscientia, casus conscientiae*, in R. PALAIA (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olshki, Firenze 2013, pp. 203-234, in part. 205-206.

9. MENANDER, *Sententiae*, 654.

10. Se nell'Antico Testamento il termine andrebbe eminentemente ad indicare il "cuore", nei numerosissimi passi del Nuovo Testamento (Vangelo e *Corpus* paolino) esso si riferirebbe alla realtà più intima a base della scelta morale e cioè all'"esser consapevoli", al "giudizio morale" e ad un "patrimonio normativo naturale interiore": cfr. M. PANGALLO, *Legge di Dio, sinderesi e coscienza nelle "Quaestiones" di s. Alberto Magno*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 11-13.

11. Cfr. J. STELZENBERGER, *Über Syneidesis bei Klemens von Alexandria*, in W. DÜRING, B. PAUZRAM (Hrsg.), *Studien zur historischen Theologie. Festgabe für Franz Xavier Seppelt*, K. Zink Verlag, München 1952; ID., *Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963; ID., *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studien zum Bedeutungswandel eines moralischen Begriffes*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963, pp. 43-63; P. DELHAYE, *La conscience morale du Chrétien*, Desclée, Tournai 1964, in part. pp. 69-99; PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 15-21; PALUMBO, *Conscientia, casus conscientiae*, pp. 206-207.

re): se la *Patrologia Series Latina* (ed. Migne) riporta συντήρησις (*syntērēsis*)¹², nel *Corpus Christianorum Series Latina* (ed. Brepols), fornito di apparato critico, compare invece συνείδησις (*syneidēsis*)¹³, sulle orme di altre edizioni moderne del testo in questione¹⁴.

Nel caso in cui si prestasse adito all'ultima interpretazione (ovvero che il termine *syntērēsis*/*syndērēsis* di fatto non esiste, ma sarebbe solo una banale inesattezza di copiatura della prima redazione del testo di Girolamo), la nostra indagine riguarderebbe allora lo studio della storia di un termine dall'origine molto probabilmente fittizia¹⁵.

Bisogna comunque tener conto che, a partire dal IX secolo, con il *Commento* al testo di Girolamo realizzato da Rabano Mauro¹⁶, quindi dal XII secolo con la *Glossa ordinaria*¹⁷ e con il primo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo del maestro Udo¹⁸, gli autori medievali si trovano ad avere a che fare con l'espressione *syntērēsis*/*syndērēsis*, utilizzata per indicare una parte della coscienza (quindi con un termine ben distinto da *conscientia*)¹⁹.

12. HIERONYMUS, *Commentariorum in Ezechielem*, PL 25, I, I, col. 22B-C.

13. ID., *Commentariorum in Hiezechielem*, F. Glorie (ed.), Brepols, Turnhout 1964 (CCSL 75), I, I, pp. 11, 211-12, 230.

14. Cfr. PETZÄLL, *La syndérèse*, p. 74; A. LE BOULLUEC, *Recherches sur le origins du theme de la syndérèse dans la tradition patristique*, in TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation*, pp. 61-77.

15. Cfr. TROTTMANN, *Syndérèse et contemplation*, p. 206.

16. Per quanto si ritrova nel *Corpus Christianorum*, Rabano Mauro nel suo *Commento ad Ezechiele* (composto intorno al 842) riporterebbe già *syntērēsis*: RABANUS MAURUS, *Commentariorum in Ezechielem*, PL 110, I, col. 508C. Questo autore, in altre parole, avrebbe già ereditato l'errore di trascrizione del termine, molto probabilmente compiuto dai copisti del testo di Girolamo (i cui manoscritti tuttavia riportano *syneidēsis*): cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 24-25.

17. Cfr. *Ezechiel*, in *Biblia latina cum glossa ordinaria*, A. Rulph (ed.), Strassburg 1480-1481, rist. Brepols, Turnhout 1992, vol. III, C. I, p. 224, col. 1: «Quantum supra haec et extra haec tria ponunt quam greci vocant sinderesim, quae scintilla conscientiae in Chaim quoque non extinguitur». Cfr. LE BOULLUEC, *Recherches sur le origins du thème de la syndérèse*, p. 63.

18. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 106-108. Cfr. anche ID., *Le premier Commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 11 (1939), pp. 64-71.

19. Cfr. CROWE, *The Term Synderesis and the Scholastics*, p. 153, nota 4. Tuttavia, come spiega Crowe, il termine diffuso e impiegato dai medievali è solo *sinderesi*: *ibidem*, p. 155.

Quest'ultima considerazione ci interessa particolarmente: l'importante è che alla fine, al di là delle vicende etimologiche del lemma, il concetto di *sinderesi* (differente, pur se dipendente da quello di coscienza) ha segnato considerevolmente tutto il pensiero morale medievale e solo in parte quello moderno. Detto altrimenti, quello che davvero conta è la storia effettiva, e cioè che dalla metà dell'Ottocento in avanti, la maggior parte degli autori del Medioevo occidentale crede che nell'individuo ci sia una parte della coscienza, appunto la *sinderesi*, ospitante il nucleo più autentico delle verità morali. Partendo da tale consapevolezza questi pensatori si pongono l'obiettivo di capire cosa sia questa *vis*, dove si collochi, se sia sempre infallibile, in che modo propriamente agisca (se spontaneamente o dietro qualche esercizio morale e spirituale, come il discernimento). In modo significativo, i medievali non sono quindi preoccupati di dimostrare la presenza nell'anima di questa conoscenza oggettiva dei principî della morale (l'esistenza della *sinderesi* sembra data per scontata), quanto piuttosto di cercare di spiegare la sua natura e le modalità in cui opera. Nella storia del pensiero medievale le diverse variazioni della *sinderesi* si vanno così a collocare e ad intersecare, di volta in volta, con le dottrine filosofiche, teologiche e psicologiche dei vari autori.

L'intento di questo studio è, senza pretendere di essere esaustivo, quello di tentare di ricostruire alcune di queste interpretazioni del concetto di *sinderesi* nell'universo medievale alla luce di una prospettiva filosofica. Benché, come vedremo, la sua trattazione abbia un retroterra teologico, di fatto, con il tempo, soprattutto a partire dalla disamina di Filippo il Cancelliere, la *sinderesi* viene sempre più discussa attraverso categorie ed un linguaggio propri della filosofia.

Nel percorso di indagine, dopo l'esame del luogo testuale in cui compare, ovvero il *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5, e di quello in cui per la prima volta viene discussa (le *Sentenze* di Pietro Lombardo), si prenderanno in esame le iniziali interpretazioni della *sinderesi*, in cui questa *vis* dell'anima viene indagata innanzi tutto in ordine alla sua possibilità di sbagliare come guida in campo etico. Si passerà quindi al modo in cui la *sinderesi* è discussa dai maestri della seconda metà del XIII secolo, in relazione alla disputa

tra i “sostenitori della volontà” e i “sostenitori della ragione” nella sfera psicologico-morale; si giungerà poi al XIV secolo, dove la *sinderesi* inizia a scomparire in alcuni sistemi morali, mentre in altri viene invece approfondita in una dimensione più marcatamente mistica. Nell’ultimo capitolo del libro cercheremo infine di capire brevemente, a partire dalla dottrina di Martin Lutero, cosa della concezione medievale di *sinderesi* sia rimasta negli autori moderni e contemporanei. Si tenterà quindi di comprendere le cause che hanno condotto alla sua graduale scomparsa a partire già dalla fine del Medioevo. Come emergerà, probabilmente anche a motivo dell’interpretazione ed uso (o non uso) che ne fanno pensatori come Eckhart, Ockham, Gerson e Martin Lutero (a partire dal XIV sino al XVI secolo), il termine *sinderesi* comincia ad essere inteso sotto una nuova luce, rispetto all’orizzonte medievale precedente che viene, dunque, a poco a poco abbandonato²⁰.

Prima di intraprendere il nostro cammino di indagine, è importante precisare alcuni aspetti importanti della “questione *sinderesi*”. Come già emerso nel corso di questa introduzione, la *sinderesi* viene sin da subito correlata alla legge naturale ed associata alla coscienza²¹.

Relativamente al rapporto tra *sinderesi* e legge di natura è l’origine stessa dell’espressione (sia considerata come *syntērēsis* che come trascrizione errata di *syneidēsis*) a fare della *sinderesi* il fondamento della moralità, che racchiude in sé la dote naturale inestinguibile di ogni individuo: la maggior parte dei medievali è concorde nel ritenere che, fin dall’inizio della sua creazione, l’uomo ha ricevuto i precetti della legge naturale che, in campo morale, sono anche quelli della *sinderesi*. Facendo leva sulla concezione della *sin-*

20. Cfr. CROWE, *The Term Synderesis and the Scholastics*.

21. Questa precisazione ne comporta un’altra: pur se spesso, nella storiografia filosofica, per le ragioni sopra esposte, la *sinderesi* è studiata insieme alla legge naturale ed alla coscienza, questo studio si prefigge di esaminarla per se stessa. La coscienza e la legge naturale saranno anche oggetto di indagine della presente ricerca, ma solo nel momento in cui queste tematiche servono per spiegare meglio l’argomento della *sinderesi* negli autori indagati.

deresi come impronta delle norme naturali nell'anima, gli autori sono quasi tutti concordi nell'affermare che in ogni creatura (persino nel diavolo) la sinderesi è di fatto inestinguibile²². Se questa associazione tra sinderesi e diritto naturale si rinviene nei Decretalisti e Canonisti²³ ed è quindi accennata da Pietro Lombardo e da altri autori (come Guglielmo di Alvernia), è solo a partire dal XIII secolo che essa verrà definitivamente teorizzata da pensatori come Bonaventura o Tommaso d'Aquino.

A proposito invece della connessione tra sinderesi e coscienza, vanno tenuti in conto non soltanto gli elementi già nominati, ovvero sia la somiglianza etimologica (o di errore di trascrizione) di sinderesi con *συνείδησις, συναίσθησις* (termini greci designanti tutti la *conscientia*), ma anche il fatto che, fin dalla sua prima apparizione testuale con Girolamo, la sinderesi risulta definita appunto come la «scintilla della coscienza». Va altresì considerato che, se all'inizio della loro trattazione, sinderesi e coscienza sono termini che vengono per lo più affrontati insieme, a cominciare dalla riflessione di Guglielmo di Alvernia e soprattutto dalla *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere, la discussione sulla sinderesi comincia ad intraprendere un percorso diverso (seppur parallelo) da quello di coscienza.

C'è inoltre da aggiungere che, diversamente da quello di sinderesi, il termine coscienza gode di un altro destino nel pensiero moderno e contemporaneo, sopravvivendo nei percorsi storici della filosofia e della psicologia, ed eclissando del tutto quello di sinderesi. A tal proposito, una delle idee storiografiche più consolidate è che con l'Età Moderna, il concetto di coscienza si sarebbe svincolato, rispetto al pensiero medievale, da qualsiasi implicazione morale e religiosa: esso sarebbe divenuto il fulcro di tutte le dottrine cognitive, a partire da Descartes, e quindi Locke, Spinoza e Malebranche, Hobbes, sino ad arrivare a Hume e a Kant. In questa

22. Ci sono a riguardo delle eccezioni, come ad esempio, la dottrina di Guglielmo di Alvernia, il quale non soltanto (come Guglielmo di Auxerre) riconosce che la sinderesi possa talvolta peccare, ma la ritiene in alcune creature persino estinta.

23. Ad esempio per Simone di Bisignano e Pietro di Poitiers. In proposito cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 108-110.

prospettiva il termine coscienza, rispetto a *sinderesi*, non soltanto sarebbe sopravvissuto nel linguaggio e nelle categorie filosofiche, ma soprattutto, a motivo della psicoanalisi, esso sarebbe poi entrato a far parte del linguaggio comune²⁴.

In realtà, come cercheremo di mostrare con questo studio, diversamente dal nostro modo odierno di concepirla, la coscienza e la *sinderesi*, nel Medioevo, hanno poco (o comunque non solo) a che vedere con la credenza religiosa. Per i medievali queste sono due categorie morali che operano innanzi tutto con la ragione o nella ragione (pratica), in congiunzione alla legge naturale comune a tutti gli individui, anche ai non credenti. “Agire con coscienza” o seguendo i pungoli della *sinderesi*, non significa soltanto operare con “coscienziosità” o in accordo alle parti più mistiche e spirituali di noi stessi, ma soprattutto agire secondo le leggi razionali presenti naturalmente in ogni essere umano. Quello sviluppatosi intorno al concetto di *sinderesi* è appunto un dibattito sulla conoscenza dei principî della morale.

Questa ricerca si prefigge di dimostrare come nel mondo medievale il concetto di *sinderesi* (e di riflesso quello di coscienza) sia caratterizzato principalmente da tratti laici, che anticipano le categorie religiose, validi sempre e ovunque. L’indagine proverà a svelare che, anche in quegli autori che l’hanno definita come il luogo dell’anima in cui avviene il contatto principale con Dio (come Bonaventura, Eckhart o Gerson), la *sinderesi* riguarda non unicamente il panorama mistico e contemplativo, come ha voluto suggerire una certa parte della storiografia filosofica²⁵.

È invece solo alla fine del Medioevo e all’inizio dell’Età Moderna che la *sinderesi* (insieme alla coscienza) va ad assumere soprattutto un valore spirituale-intimistico; paradossalmente, è quindi a causa della lettura che ne danno i moderni, a partire soprattutto da Lutero, che a questo concetto verrà imputato di essere un espediente inutile della teologia cattolica, destinato ad essere sostituito

24. Nel linguaggio comune si dice infatti “essere coscienti di”, oppure “fare qualcosa con coscienza”, ecc.

25. Cfr. ad esempio WALDMANN, *Synteresis oder syneidesis?*, pp. 332-371; TROTTMANN, *Syndérèse et contemplation*.

da quello di coscienza (divenuta nel frattempo un'entità accusatoria dell'anima) e a cominciare quindi ad eclissarsi²⁶.

Il presente lavoro non intende ripercorrere la storia del concetto di *sinderesi* in tutti i numerosissimi pensatori e testi che lo hanno affrontato. Piuttosto, partendo da alcune tematiche filosofiche proprie del tempo in cui è discussa, la *sinderesi* verrà studiata alla luce di alcuni snodi teorici fondamentali e degli autori che ne hanno fornito un'interpretazione più significativa.

26. Questa idea è in parte condivisa da D.C. LANGSTON, *Conscience and other virtues. From Bonaventure to Macintyre*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2001 e da A. STOLL, *Conscience in Early Modern English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, in part. pp. 29-30: «Our modern unfamiliarity with *synderesis* can be traced to the emergence of Protestant theology, and to Luther himself. Luther moves away from the scholastic conception in his early years, and then drops *synderesis* altogether in his two main works on conscience [...]. This destructuring has everything to do with Luther's basic theological shift from works to faith, so that the disappearance of the *synderesis* and the destructuring of the faculty are part of the separation from Catholic theology, and central to the emerging Protestant conscience».

Le origini della sinderesi

1.1. La *Glossa* di Girolamo a *Ezechiele* I, 5-10 e l'interpretazione di Pietro Lombardo

La sinderesi compare per la prima volta in un testo esegetico, e precisamente nella *Glossa* di Girolamo a *Ezechiele* I, 5-10. In queste pagine, sulla scia di altri autori precedenti, il *doctor ecclesiae* (347-420) relaziona simbolicamente i quattro viventi biblici (l'uomo, il leone e il toro e l'aquila) ai quattro evangelisti e alla tripartizione platonica dell'anima: l'uomo, il leone, il toro corrisponderebbero, rispettivamente, alla parte razionale, irascibile e concupiscibile. In questa corrispondenza, sembra non esservi posto per l'aquila. Diversamente da Origene, che aveva già commentato la visione di Ezechiele¹, Girolamo propone di associare l'immagine dell'aquila

1. Anche Origene, nelle sue *Omelie*, commentando la visione di Ezechiele, aveva connesso la figura dell'uomo alla ragione, quella del leone alla parte irascibile, quella del toro a quella concupiscibile dell'anima. Egli aveva invece riferito la quarta immagine, legata all'aquila, ad una virtù ausiliaria, che rendeva con il greco $\beta\eta\theta\theta\omicron\sigma\alpha$ $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ e non con *syneidēsis*, espressione che, come abbiamo visto, comunque conosceva: ORIGENES, *Homiliae in Ezechielem*, I, 16, C.V. Delarue (ed.), PG 13, col. 681: «Videamus ergo an tripartitam animam significet de qua etiam aliorum opinionibus disputandum est, ut animae tripartitae alia quarta fortitudo praesideat. Quae est tripartitio animae? Per hominem rationale ejus indicatur, per leonem iracundia, per vitulum concupiscentia. Spiritus vero qui praesidet ad auxiliandum, non est a dextris, ut homo, vel leo; non est a sinistris, ut vitulus, sed super omnes tres facies consistit. Aquila quippe in alio loco nuncupatur, ut per aquilam spiritum praesidentem animae significet. Spiritum autem hominis dico qui in eo est». Cfr. C. TROTTMANN, *Syndérèse et contemplation*, pp. 193-213.

alla scintilla della coscienza (*scintilla conscientiae*)², che i greci denominano *syneidēsis* (oppure *syntērēsis*), perché in grado di volare alto sulle tre sezioni dell'anima, e perché capace di guidarle e correggerle:

Plerique, iuxta Platonem, rationale animae, et irascentium et concupiscentium, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominen et leonem ac vitulum referunt: rationem et cogitationem et mentem et consilium eandem virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes, feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistit in felle, porro libidinem, luxuriam et omnium voluptatum cupidinem in iecore, id est in vitulo, qui terrae operibus haereat; quartumque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συνείδησιν – quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam eiectus est de paradiso, non extinguitur, et, victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus –, quam proprie aquilae deputant, non se miscentem tribus sed tria errantia corrigentem, quam in scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui *interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus*. Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est, quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens cum anima et corpore servari integrum deprecatur. Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, iuxta illud quod in Proverbiis scriptum est: *Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit*³.

Questo testo, che a partire dalla citazione che ne farà Pietro Lombardo, ritornerà puntualmente in ogni discussione medievale riguardante la sinderesi, si caratterizza per alcuni importanti elementi: a) la sinderesi, in quanto «scintilla della coscienza» viene spiegata nel suo significato insieme a quello di coscienza; l'espressione viene anche sovrapposta al termine “coscienza” («quoque

2. La scelta di Girolamo si mostra dunque innovativa: come Origene anch'egli individua nella quarta creatura la *vis* egemone dell'anima; purtuttavia egli va a sovrapporla a ciò che il lemma *syneidēsis* significava nella sua tradizione: ovvero la parte naturale, dalla funzione normativa, volta alla guida dell'anima.

3. HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem*, Glorie (ed.), I, I, pp. 11, 209-12, 230. Come già spiegato nell'Introduzione di questo libro, se nel testo citato dal *Corpus Christianorum Series Latina*, l'espressione impiegata è appunto “*syneidēsis*”, nella *Patrologia Latina* è invece “*syntērēsis*”.

ipsam conscientiam»); b) la *sinderesi* nelle Scritture sembra coincidere con lo *spiritus* di cui parla l'apostolo Paolo nelle sue *Lettere*; c) la *sinderesi* è intesa come quella *vis* che nell'individuo non viene mai meno, nonostante le colpe più gravi (come quello del fratricidio operato da Caino); d) la «scintilla della coscienza», corrispondente all'immagine dell'aquila, sembra connotarsi per una doppia funzione: da una parte essa dirige e corregge le tre facoltà dell'anima e, dall'altra, essa è in grado di produrre il rimorso per il peccato commesso.

a) La prima riflessione da fare è che la *sinderesi* è definita nel *Commento* di Girolamo *scintilla conscientiae*. Il lemma “scintilla” ha una lunga tradizione nella storia del pensiero occidentale: si ritrova ad esempio nella *Repubblica* platonica, nella dottrina stoica ed è impiegata sovente nel latino classico, ad esempio da Cicerone, che parla della «scintilla della virtù», a proposito dei bambini⁴. Essa sta per lo più ad indicare la parte divina presente nell'uomo. Ma in che senso questa *vis* sarebbe, secondo le parole di Girolamo, la «scintilla della coscienza»? L'espressione “scintilla” indica sia una parte del fuoco, sia il suo nucleo più autentico, ma anche una particella che, pur facendo parte della fiamma, si trova al di sopra di questa. I medievali forniranno diverse letture di *scintilla conscientiae*, nel momento in cui, di volta in volta, proporranno le differenti interpretazioni della *sinderesi* a proposito del *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5. In tutti i casi la *scintilla* sarà comunque connessa all'idea della luce e dello schiarimento⁵.

C'è da dire che Girolamo, parlando di «scintilla della coscienza», intende alludere a qualcosa che è sì legato alla coscienza (in quanto sua scintilla), ma è comunque separata da questa. In altre parole, al di là della verità sull'origine di questa espressione linguistica, il testo di Girolamo, proprio come sarà di fatto letto dai medievali, con *syntērēsis* o *syneidēsis* vuole indicare la presenza di una parte autentica e profonda della coscienza.

4. CICERO, *De finibus malorum et bonorum*, V, 43. Cfr. M.B. CROWE, *The Changing Profile of the Natural Law*, Springer, Nijhoff 1978, p. 129.

5. In proposito cfr. M. OJAKANGAS, *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Bloomsbury Academic, London 2013, pp. 45-46.

b) L'altro aspetto da tenere in conto è che Girolamo connette questa scintilla della coscienza allo *spiritus* di cui parla Paolo di Tarso nelle sue *Lettere* «qui interpellat pro nobis gemitibus inenarrabilibus»⁶. Questa associazione terminologica spiega perché già nella *Glossa ordinaria* (XII secolo)⁷ e quindi nell'edizione del *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* dei Maurini (Parigi, 1704) ed in quella D. Valarsi (Verona, 1736) il valore semantico della sinderesi viene puntualmente connesso a quello indicato dallo *spiritus* di Paolo⁸.

La relazione instaurata da Girolamo tra sinderesi e *spiritus* rimanda non solo, come il testo del *Commento ad Ezechiele* suggerisce, alle *Lettere* paoline, ma anche ai testi di Agostino di Ippona⁹. Pur non impiegando esplicitamente l'espressione sinderesi come il suo contemporaneo Girolamo, Agostino, sulla base di retaggi neoplatonici, parla di *spiritus* (opposto al corpo), che per lo più caratterizza la mente razionale¹⁰. Il contributo agostiniano alla storia dello sviluppo del concetto di sinderesi emerge non solamente per la nozione di *spiritus*, bensì anche per la distinzione nell'uomo tra una *ratio inferior* e una *superior sublimior*¹¹: la prima riguarda la ragione contingente soggetta al tempo e al divenire, la seconda ha invece per oggetto l'eterno e l'immutabile. Quest'ultima *ratio* è paragonata dall'Ipponate al lume naturale che ci spinge sempre ed in ogni situazione ad agire bene¹². Come vedremo, la differenziazione tra *ratio superior* e *ratio inferior* giocherà un ruolo chiave nelle interpretazioni successive sulla sinderesi: sarà al centro delle discussioni dei pensatori della prima metà del XIII secolo, emergerà quindi in seguito, ad esempio in Tommaso d'Aquino, che si richiamerà pro-

6. Cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, p. 23; TROTTMANN, *Syndérèse et contemplation*, p. 208.

7. Cfr. SOLIGNAC, *Synderesis*, col. 1407.

8. Cfr. SCIUTO, *La felicità*, pp. 150-151.

9. La dottrina dello *spiritus* si richiama anche a quella di Origene dello pneuma, di origini neoplatoniche. In proposito cfr. TROTTMANN, *Introduction*, in ID. (éd.), *Vers la contemplation*, pp. 6-12, in part. p. 9.

10. Cfr. SCIUTO, *La felicità*, pp. 151-153.

11. AUGUSTINUS, *De Trinitate libri quindecim*, Libri I-XII, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCSL 50), XII, VII, pp. 366-367.

12. Cfr. ad esempio, AUGUSTINUS, *De genesi ad litteram*, III, 20, 30.

prio ad Agostino (oltre che a Basilio) quando descriverà la *sinderesi* come *naturale iudicatorium* nel *Commento alle Sentenze*, e si rivelerà quindi fondamentale in Meister Eckhart.

c) Questa *vis*, *scintilla concientiae* e *spiritus* è intesa da Girolamo come qualcosa che permane costantemente nell'uomo, anche di fronte ai peccati più gravi. Fin dalla sua prima apparizione testuale, la *sinderesi* si presenta pertanto come quella capacità dell'anima che è di fatto inestinguibile. Per spiegare la natura indistruttibile della *sinderesi*, che permane costantemente nell'uomo, anche di fronte ai peccati più gravi, Girolamo prende in considerazione il caso biblico di Caino il quale, dopo l'omicidio di suo fratello Abele, continua ad essere comunque caratterizzato da questa scintilla della coscienza¹³. In realtà va detto che, significativamente, nel testo di Girolamo della *Patrologia Latina*¹⁴, a proposito del passo dove si dice

13. Come osserva Potts, questo esempio è molto singolare, considerato il fatto che mai nella *Bibbia* Caino mostra pentimento per l'omicidio di Abele: cfr. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 10. Purtuttavia, nel commentare la *Glossa* di Girolamo e quindi le *Sentenze* di Pietro Lombardo, al fine di spiegare il carattere ineludibile ed indistruttibile della *sinderesi*, nei testi medievali si allude spesso all'esempio di Caino. Si tratta di un caso esemplare importante, visto che Caino è il primo uomo che, subito dopo l'atto di disobbedienza del progenitore, finisce con il commettere un peccato mortale, uccidendo suo fratello. Caino diventa in altri termini il prototipo della volontà umana in generale che cede facilmente al male nella condizione decaduta, ma che comunque continua a caratterizzarsi della capacità innata di distinguere il bene dal male. Sulla figura di Caino della storia del pensiero cfr. specialmente R. MELLINKOFF, *The Mark of Cain*, University of California Press, Berkeley 1981.

14. HIERONYMUS, *Commentariorum in Ezechielem*, PL 25, I, I, col. 22 B-C: «Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille λογικὸν et θυμικὸν et ἐπιθυμητικὸν vocat, ad hominen, et leonem ac vitulum referunt: rationem et cognitionem, et mentem, et consilium, eademque virtutem atque sapientiam in cerebri arce ponentes: feritatem vero et iracundiam atque violentiam in leone, quae consistat in felle. Porro libidinem luxuriam, et omnium voluptatum cupidinem in jecore, id est in vitulo qui terrae operibus haereat. Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant συντήρησις, quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus, vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus. Quam proprie Aquilae deputant, non se miscentem tribus, sed tria errantia corrigentem, quam in Scripturis interdum vocari legimus spiritum, qui interpellat pro nobis gemitibus

che la sinderesi è quella scintilla che non si è estinta nemmeno in Caino, in una nota nell'apparato critico, si trova un riferimento ad Adamo: «Videatur Adam qui ejectus de paradiso est, legendum pro Cain»¹⁵. La correzione interpretativa, con l'allusione ad Adamo, suggerirebbe quindi che la sinderesi sarebbe per Girolamo una *vis* che caratterizza l'uomo da sempre, fin dalla sua creazione, sopravvivendo addirittura al peccato originale. Sta di fatto che, tuttavia, nella storia del concetto di sinderesi – tranne come vedremo che per Filippo il Cancelliere e qualche altro autore¹⁶ – il valore inestinguibile dell'azione della sinderesi viene spiegato considerando quasi sempre l'esempio della colpa di Caino e quasi mai di quella di Adamo. Anche il riferimento al peccato di Adamo o a quello di Caino giocherà un ruolo importante nella lettura che i medievali porranno della sinderesi. Questa nozione morale sarà cioè intesa o come quell'attitudine presente sin nel primo uomo e sopravvissuta al suo peccato, oppure, seguendo la lettura di Pietro Lombardo, come quella capacità che caratterizza soprattutto i successori di Adamo.

d) Fin dal *Commento ad Ezechiele* di Girolamo, la sinderesi riveste il compito di guidare e correggere le altre parti dell'anima (quella irascibile, quella concupiscibile e quella razionale), spingendole al bene, dando la consapevolezza del male commesso, ma anche di provocare il rimorso per la colpa consumata. In riferimento a questa ultima funzione, la sinderesi verrà intesa dai medievali, sulla scia del passo biblico di Isaia, come «verme della

inenarrabilibus (Rm 8,26). *Nemo enim scit ea quae hominis sunt, nisi spiritus qui in eo est* (I Cor 2,11). *Quem et Paulus ad Thessalonicenses scribens, cum anima et corpore servari integrum deprecatur* (I Ts 5). *Et tamen hanc quoque ipsam conscientiam, juxta illud quod in Proverbiis scriptum est: Impius cum venerit in profundum peccatorum, contemnit* (Prv 18)».

15. *Ibidem*, coll. 21-22, nota B.

16. Come riporta Lottin, un primo riferimento alla sinderesi in relazione al peccato di Adamo si trova già in Alessandro Neckam: cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 119-122. Sull'argomento cfr. anche M. LEONE, *La rettitudine della coscienza è sopravvissuta alla colpa di Adamo? Filippo il Cancelliere e la sinderesi*, «Syzetesis» 6/2 (2019), pp. 371-392.

coscienza»¹⁷. Stiamo di fronte a quello che potremmo definire il “significato in negativo” di *sinderesi*, rispetto al suo positivo di stimolare al bene e di far deviare dal male. Sembrerebbe che, proprio grazie a questo suo aspetto connesso alla generazione fastidiosa del rimorso, noi possiamo riconoscere ed avvertire di possedere una *sinderesi*: agendo in questo modo infatti la *sinderesi* «interpellat pro nobis gemitibus ineffabilibus». Come vedremo, nel ripercorrere le variazioni del termine *sinderesi*, non sempre l’impiego di questa espressione morale comporterà insieme i due significati, positivo e negativo, e cioè, rispettivamente, quello di spingere al bene e quello di produrre il rammarico per il male fatto. Un esempio efficace a proposito sarà quello relativo al dibattito medievale della presenza o meno della *sinderesi* nei dannati: se è vero che questa *vis conscientiae* gode di un’azione indistruttibile, si può dire che sopravviva anche in coloro che hanno rinunciato per sempre al bene? Secondo molti autori, in questo caso specifico, non si può più parlare di azione della *sinderesi* come spinta al bene (significato positivo), ma sicuramente si può parlare di funzione della *sinderesi* relativamente al rimorso per le colpe compiute (significato negativo).

Come già detto, il testo di Girolamo gode di molta fortuna nel Medioevo e tutti gli autori successivi finiscono per citarlo direttamente o indirettamente ogniqualvolta si interessano della *sinderesi*. Esso apre la strada a diverse interpretazioni e diversi interrogativi, tra cui: 1) quale sia la relazione tra la *sinderesi* e le altre facoltà dell’anima (visto che sembra distinguersi da esse), e in particolare la parte razionale; 2) cosa sia veramente la *sinderesi*, ovvero se un abito, una facoltà, parte della stessa sostanza dell’anima, oppure, ancora, un atto; 3) se la *sinderesi*, in quanto connessa allo *spiritus*, sia una capacità che riguardi la dimensione cognitiva oppure affettiva dell’uomo; 4) quale relazione sussista tra *sinderesi* e libero arbitrio (ovvero se la *sinderesi* sia una *vis* dalla funzione solo esecutiva o anche deliberativa); 5) quale rapporto si dia esattamente, nelle dinamiche morali, tra *sinderesi* e coscienza.

17. Sulla storia della metafora del “verme della coscienza”, cfr. in part. A. SCHINKEL, *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam 2007, pp. 114-117.

In tutto il periodo medievale, soprattutto a partire dalla fine del XII secolo, il *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5 è spesso citato¹⁸, non solo perché viene inserito nella *Glossa ordinaria* (il commento biblico per eccellenza diffuso all'epoca)¹⁹, ma anche e soprattutto a motivo del fatto che viene ripreso da Pietro Lombardo (c. 1100-1160) nel suo *Liber Sententiarum*²⁰.

Pietro tratta della sinderesi (termine che però non menziona) nella *distinctio* 39, cap. 3 del II libro delle *Sentenze*, nell'ambito di un discorso dedicato al peccato, in relazione alla volontà ed alla legge naturale: «Ex quo sensu dicitur naturaliter omnis homo vel le bonum»²¹. L'aspetto importante del testo di Pietro Lombardo non è solo quello di citare tra i primi, nella storia del pensiero, il *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5, alludendo alla sinderesi²²,

18. Come detto e come emergerà nelle pagine successive, nell'XI secolo, oltre al testo di Pietro Lombardo, altre riflessioni sulla sinderesi si ritrovano nelle *Sentenze* di maestro Udo, nelle *Sentenze in cinque Libri* di Pietro di Poitiers e nella *Summa super Decretum* del canonista Simone di Bisignano. Per una ricostruzione della dottrina della sinderesi in questi luoghi testuali cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 105-110.

19. Cfr. OJAKANGAS, *The Voice of Conscience*, p. 42. Nella *Glossa ordinaria* troviamo già il termine *synderesis*.

20. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981, vol. I,2, II, d. 39, c. 3, pp. 555-556. In proposito cfr. specialmente M.-D. CHENU, *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal 1969, pp. 17-32. Potts spiega che, per motivi didattici, il testo di Girolamo sulla sinderesi, attraverso la lettura delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, finisce con l'essere commentato da circa duecento autori medievali: il commento alle *Sentenze* era infatti un testo obbligatorio nell'insegnamento teologico. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 90. In questo modo, se prima dell'avvento delle Università nel XIII secolo, molti autori medievali (come ad esempio Abelardo), nell'affrontare la dottrina della sinderesi, sembrano ignorare il passo di Girolamo; altri, soprattutto i maestri di teologia, non possono non tenerlo in considerazione.

21. Come emergerà nel corso dell'indagine, la trattazione della sinderesi operata dai pensatori successivi (soprattutto dai maestri del XIII secolo) sulla base delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, riguarderà non soltanto il commento di questa d. 39, ma anche della d. 24, sempre del II libro dell'opera: «De gratia hominis et potentia ante casum», specialmente in relazione al III capitolo, incentrato sul libero arbitrio.

22. Secondo LOTTIN (*Syndérèse et conscience*, p. 106), Pietro Lombardo è il primo pensatore a impiegare il testo di Girolamo dedicato al *Commento ad Ezechiele* I, 5.

ma anche quello di riferirsi a questa *vis* con l'espressione di *scintilla rationis*:

[...] Alii enim dicunt, duos esse motus: unum, quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter? et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturae humanae in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quae proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus* scriptum est: "Firmissime tene primos homines bonos et rectos esse creatos, cum libero arbitrio, quo possent, si vellent, propria voluntate peccare; eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse". Recte igitur dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quae etiam, ut ait Hieronymus, in Cain non potuit exstingui, bonum semper vult et malum odit. - Alium autem dicunt motum esse mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat, alterumque deprimat motum. Uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adiuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero, licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam²³.

Dal passo emergono degli elementi significativi per lo sviluppo della nozione: 1) come già dichiarato, rispetto al brano di Girolamo che cita, Pietro Lombardo connette la *sinderesi* alla ragione e non alla coscienza, nominandola, appunto *superior scintilla rationis*, invece che *scintilla conscientiae*. 2) Pietro inserisce la trattazione relativa alla *sinderesi* in un discorso riguardante la volontà: la *scintilla rationis* è considerata la parte di volontà buona e retta, elargita in abbondanza dalla grazia divina dopo la caduta di Adamo, al fine di controbilanciare il movimento della volontà malevola, divenuta sempre più presente nell'uomo a seguito del peccato originale. 3) Sulla scia dell'interpretazione classica di *syneidēsis*, Pietro associa l'azione della *scintilla rationis* a quella della legge naturale: questa capacità dell'anima naturalmente vuole sempre il bene e respinge il

23. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, d. 39, c. 3, pp. 555-556.

male; per questo si dice che l'uomo, caratterizzato dalla *bona voluntas*, *naturaliter* predilige ciò che è buono.

1) Riguardo alla denominazione di *scintilla rationis*, il *Magister Sententiarum* sembra seguire Agostino che, nella *Città di Dio*, parla dell'uomo come di quella creatura che, pur avendo disobbedito ed essersi eguagliato alle bestie con il peccato originale, conserva in sé la *scintilla rationis* con cui è stato forgiato ad immagine di Dio²⁴. L'operazione portata avanti da Pietro Lombardo nel testo sembra quindi quella di equiparare la lettura agostiniana di «scintilla della ragione» a quella di Girolamo di «scintilla della coscienza».

2) Per quel che concerne la relazione tra il concetto di sinderesi e quello di volontà, va ricordato che Pietro, alla luce della tendenza a considerare benigna la natura umana prelapsaria, attribuisce ad Adamo, *in prima conditione*, il libero arbitrio ed una *voluntas* naturalmente retta. La distinzione 39 del II libro delle *Sentenze* chiarisce che, a motivo della colpa originale, nel genere umano è invece aumentato il movimento della volontà malvagia (connessa al libero arbitrio). Questo aspetto negativo regna potentemente nell'uomo fino a quando non interviene la grazia divina: come rimedio e controbilanciamento al *malus motus*, Dio libera nell'anima il movimento volontario naturalmente buono. Soltanto con l'intervento divino l'attività volitiva benevola dell'anima raggiunge quindi una sua efficacia, visto che la volontà retta risulta sempre priva dell'effetto se non è supportata ed aiutata dalla grazia²⁵. Il testo delle *Sentenze* spiega chiaramente che la *voluntas naturaliter recta* (ovvero la sinderesi), in nuce in Adamo prima della disobbedienza, può agire efficacemente nella generazione successiva alla colpa originaria unicamente con il supporto divino. Questa affermazione, da una parte suggerisce che, senza l'intervento della grazia, l'uomo nella

24. AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, Libri XI–XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48), XXII, 24. Cfr. OJAKANGAS, *The Voice of Conscience*, p. 43.

25. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae*, II, d. 39, c. 3, p. 555: «Ut enim superius diservimus, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adiuvat, quae voluntatem hominis praeparat adiuvandam, et adiuvat praeparatam».

condizione postlapsaria rimane schiavo del libero arbitrio e della volontà cattiva e, dall'altro che, pur essendo corrotta dal peccato, la discendenza di Adamo, grazie alla decisione di Dio di liberare e supportare, potenziandolo, il *bonum naturaliter*, conserva ancora la possibilità di perseguire il bene ed evitare il male. A tal proposito c'è da dire che nel momento in cui Pietro Lombardo allude alla sinderesi (senza nominarla), rifacendosi al passo di Girolamo, egli la abbina alla colpa di Caino e non a quella di Adamo.

Correlando questo ragionamento a quanto detto in precedenza al punto 1, se ne ricava che Pietro identifica la «scintilla della ragione» di cui parla Agostino con «la scintilla della coscienza» di Girolamo, nel momento in cui entrambi questi due autori fanno riferimento a quella parte dell'uomo rimasta intatta nella propria tendenza al bene anche dopo il peccato originale.

3) Rispetto a Girolamo, Pietro Lombardo mette esplicitamente in relazione la «scintilla della ragione» al concetto di natura morale (o legge naturale): l'azione di questa *vis* conferma che l'uomo è caratterizzato da sempre per natura dalla tendenza a volere il bene ed evitare il male, pur se questa inclinazione, dopo la colpa adamitica, può trovare una sua attualizzazione solo con l'ausilio divino. Con Pietro Lombardo la sinderesi pare assumere pertanto una connotazione quasi fideistica, visto che l'agire di questa scintilla della ragione, parte della rettitudine naturale dell'uomo, è efficace esclusivamente attraverso il supporto sovranaturale.

1.2. *Utrum synderesis peccet. La dimensione morale della sinderesi in Guglielmo di Auxerre, Rolando da Cremona e Guglielmo di Alvernia*

L'attenzione che gli autori medievali della prima metà del XIII secolo riservano alla sinderesi si giustifica innanzi tutto sulla base dei compiti professionali che sono chiamati ad assolvere: i *Commenti alle Sentenze* di Pietro Lombardo costituiscono infatti una tappa obbligatoria nel percorso di insegnamento e ogni baccelliere e ogni maestro (come sarà nel caso di Guglielmo di Auxerre o Rolando da

Cremona) si trova a doversi confrontare con la lettura della *scintilla rationis* / sinderesi²⁶.

Altro elemento importante da tenere presente è che in questo periodo l'interpretazione della sinderesi sulla base dei *Libri Sententiarum* inizia per la prima volta, pur se ancora in uno stato embrionale, ad essere affrontata attraverso il linguaggio e le categorie filosofiche dei testi di Aristotele, appena giunti nell'Occidente latino. In realtà, le coordinate linguistiche e teoretiche dello Stagirita se, da un lato, si incrociano (o si scontrano) con alcune concezioni dottrinali tipiche del pensiero agostiniano, dall'altro contribuiscono a rinvigorire certe problematiche relative alla sinderesi emerse già nei secoli precedenti e poi ribadite da Pietro Lombardo (ad esempio, la relazione tra sinderesi e legge naturale²⁷).

Ulteriore e non meno rilevante aspetto delle trattazioni sulla sinderesi nella prima metà del Duecento consiste nell'investigare l'indistruttibilità e l'infallibilità di questa *vis* nel campo morale: è vero che la sinderesi contribuisce a evitare sempre ed in ogni occasione di sbagliare²⁸? Se sì, perché, invece, nell'esperienza quotidiana sperimentiamo continuamente il male, compiuto da noi stessi o subito? È possibile allora concludere che la sinderesi possa estinguersi in alcune creature?

Partendo da questi presupposti si può benissimo affermare che, nei testi dell'epoca, non emerge ancora chiaramente l'interesse per cosa sia la sinderesi, per la sua natura, ma piuttosto si indaga l'efficacia e la dignità di questa capacità dell'anima nelle dinamiche morali²⁹. Questo esame è condotto dagli autori del periodo principalmente alla luce della teoria agostiniana della

26. Cfr. n. 44 di questo capitolo.

27. In proposito cfr. M.B. Crowe, *Natural Law Terminology in the Late 12th and early 13th Centuries*, «Tijdschrift voor Filosofie» 39 (1977), pp. 409-420.

28. Oltre agli autori trattati in questo capitolo, altri pensatori del periodo si pongono il quesito se la sinderesi possa peccare, ad esempio Stefano Langton: cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 110-114.

29. Come vedremo, è soprattutto a partire da Filippo il Cancelliere che la trattazione sulla sinderesi si andrà invece a concentrare eminentemente sulla sua definizione e sulla sua collocazione nell'anima.

distinzione tra *ratio superior* e *ratio inferior*³⁰: perché e in che misura l'essere umano, pur dotato di ragione e *sinderesi*, continua a perseverare nel male? È un problema questo connesso alla defettibilità della *sinderesi* o è, piuttosto, da imputare ad altri elementi presenti nella creatura? In altri termini, si può affermare che la *sinderesi* può essere infettata dal peccato? Come ciò può essere possibile se, di fatto, essa è appunto la «scintilla della coscienza» e di quella ragione per cui, secondo Agostino, l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio? Queste domande invitano gli autori dell'epoca ad indagare meglio anche il rapporto tra *sinderesi* e libero arbitrio: se alla *sinderesi* spetta il demerito morale (nel momento in cui cede al peccato), vuol dire che questa *vis* non possiede solo una funzione esecutiva di spingere al bene e far deviare dal male, suggerita dalla *Glossa* di Girolamo, ma anche una funzione deliberativa, connessa alla possibilità di scelta.

Una risposta a questi interrogativi si ritrova nella *Summa aurea super quatuor Libros Sententiarum* di Guglielmo di Auxerre (ca. 1150-1231)³¹.

In questo suo *Commento alle Sentenze*, il maestro parigino presenta la prima estesa ed articolata discussione della *sinderesi*³², dedicando specificatamente alla tematica tre questioni del capitolo VI del X trattato³³ dell'opera («Utrum superior pars rationis possit peccare»): la q. 1: «Utrum ratio peccet, et precipue utrum ratio superior sive synderesis peccet»; la q. 2: «Utrum ratio peccet secundum viam superiorem»; la q. 3: «Utrum sola synderesis peccet».

30. L'indagine sulla *sinderesi* portata avanti dagli autori di questo periodo, in associazione alla teoria agostiniana della distinzione tra *ratio inferior* e *ratio superior*, si giustifica anche sulla base della finalità stessa delle opere in cui discutono di questo concetto morale: ovvero i *Commenti alle Sentenze* di Pietro Lombardo. Va ricordato infatti che il *Magister Sententiarum* aveva definito la *sinderesi* *scintilla rationis*.

31. Sul concetto di *sinderesi* in Guglielmo di Auxerre, cfr. soprattutto LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 123-126; A. CELANO, *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 52-74.

32. *Ibidem*, p. 123.

33. Questo decimo *tractatus* della *Summa aurea* è dedicato da Guglielmo ad indagare il peccato in riferimento al libero arbitrio: «Se aliis peccatis quorum liberum arbitrium origo est <de libero arbitrio>».

Come suggeriscono i titoli dei testi, siamo di fronte ad un'indagine morale sul peccato in riferimento alla distinzione agostiniana tra ragione superiore e ragione inferiore.

Dopo aver identificato il libero arbitrio con la *ratio*³⁴, Guglielmo è chiamato nel testo a chiarire se questa ragione possa o meno peccare e, soprattutto, se la parte superiore di questa *ratio*, ovvero la *sinderesi*³⁵, possa sbagliare³⁶.

Il primo elemento ad emergere dalla questione iniziale è che il maestro parigino sceglie di attribuire la *sinderesi* (come il libero arbitrio) alla facoltà intellettuale, facendo quindi coincidere la parte superiore di questa ragione con la *sinderesi*:

Nobis videtur sine preiudicio quod synderesis est superior pars rationis, et ipsa aliquando peccat [...]³⁷.

Se, partendo dalle affermazioni di Aristotele, l'*intellectus semper verus est* e se la *sinderesi* costituisce il grado supremo di questo intelletto, si potrebbe ricavare che, di conseguenza, anche la *sinderesi* è sempre vera e incapace di sbagliare? Questa impossibilità della *sinderesi* di peccare è confermata anche dall'interpretazione di Girolamo della visione di Ezechiele, il quale identifica questa *vis* con l'aquila, cioè con quella parte che è al di sopra e guida delle altre facoltà dell'anima.

Alla questione, Guglielmo risponde che la *sinderesi* *aliquando* cede al peccato. Questa dichiarazione viene giustificata in base alle «due vie» secondo cui la *sinderesi* opera: nella prima via, dove la

34. Nelle pagine immediatamente precedenti a quelle in cui indaga la funzione della *sinderesi*, Guglielmo aveva chiarito che il libero arbitrio coincide con la *ratio* e con la *potentia eligendi*: GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, J. Ribailier (ed.), 5 voll., Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique-Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Paris-Grottaferrata 1980-1987 (Spicilegium Bonaventurianum XVI et XVII), II/1, t. X, c. II, pp. 276-278.

35. Secondo Lottin, già Goffredo di Poitiers aveva identificato la *sinderesi* con la *ratio superior*: cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 115-119.

36. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, t. X, c. VI, pp. 297-298: «Cum dictum sit quod liberum arbitrium est ratio, primo queritur utrum ratio peccet, et precipue utrum ratio superior peccet».

37. *Ibidem*, q. I, p. 301.

sinderesi ha a che vedere con i principi per sé noti dell'agire presenti nell'uomo, come la vera giustizia, la mansuetudine ed altre virtù, essa non ha alcuna possibilità di peccare:

Sed notandum quod duas habet vias: unam qua incipit a prima forma et secundum quod in ea videt, regit se. Cum enim ipsa sit vera ymago Dei, in se videt Deum, in quo videt veram iustitiam, veram mansuetudinem et sic de aliis; et secundum quod dono sapientie magis fuerit illustrata, perspicacius videt in prima forma, et sic humiliat se et conformare ei nititur se. Videns enim quid faciendum, quid non faciendum, quia videt ibi omnia que sunt iuris naturalis, secundum hanc viam numquam peccat ratio sive synderesis. Et si homo hanc viam sequeretur, nunquam peccaret³⁸.

La *sinderesi* agisce tuttavia anche attraverso una seconda via, che è invece quella connessa ai sensi (propria della *ratio inferior*); è proprio nel momento in cui la *sinderesi* si rivolge ai dati forniti da questa ragione che, talvolta, è soggetta all'errore³⁹:

Habet ratio aliam viam, cum incipit discretionem suam a sensibilibus, et secundum hanc viam potest decipi per rationes sensibilibus apparentes, ut Arrius volens per rationes naturalem eterna metiri. Synderesis ergo quantum ad primam viam sentit nos errare vel cupiditate vel furore vel rationis similitudine deceptos. Cum enim ratio inferior per errorem decipitur, si synderesis consulat primam formam, statim corrigit inferiorem partem rationis, et dicimus quod ratio corrigit se ipsam quantum ad diversas vias⁴⁰.

Interessante è il fatto che Guglielmo motivi la possibilità della *sinderesi* di sbagliare occasionalmente nel suo secondo modo di operare, richiamandosi ad Aristotele. Seguendo alcuni testi dello Stagirita⁴¹, il maestro parigino spiega che l'azione dell'in-

38. *Ibidem*, pp. 301-302.

39. Quando la *sinderesi* agisce in relazione ai dati forniti dalla ragione inferiore può quindi talvolta incorrere nel peccato, pur se il suo errore può essere corretto grazie all'intervento della ragione superiore.

40. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, t. X, c. VI, q. I, p. 302.

41. ARISTOTELES, *De anima*, III, 430b27-28; cfr. anche *Id.*, *Analytica posteriora*, 2, 19, 100a3-9. Cfr. D. FARRELL, *The Ends of the Moral Virtues and the First*

telletto si manifesta secondo due modalità: l'una, quella dell'abito dei principî primi conosciuti per sé, che non sbaglia mai, e l'altra, quella della facoltà connessa alla sensibilità, che può invece fallire. Ciò che vale in generale per l'intelletto vale anche per la sinderesi, che costituisce appunto la parte superiore di questa facoltà⁴²:

Ad primum dicimus quod intellectus duobus modi accipitur: quandoque dicitur intellectus cognitio principiorum in unaquaque facultate, secundum quod dicit Aristoteles, quod intellectus est acceptio immediate propositionis; et secundum hoc intellectus semper est verus in speculativis. Eodem modo synderesis semper est vera quantum ad primam viam in faciendis, quia sicut in speculativis sunt quedam que per se sunt nota, que sunt principia speculandi, ita in agendis sunt quedam principia agendi per se nota, in quibus vis nature consistit⁴³.

La distinzione tra le due modalità di agire dell'intelletto, e quindi della sinderesi, è ripresa nella questione successiva (q. 2), dove Guglielmo cerca di capire se la ragione anche nel seguire la sua via superiore, identificabile con l'immagine di Dio nell'uomo e con la legge naturale, possa di fatto incorrere nell'errore. In altri termini, una volta appurato che l'intelletto, e quindi la sinderesi, *aliquando* peccano, nel momento in cui operano impiegando i dati forniti dalla *ratio inferior*, è possibile che sbaglino anche agendo secondo la *ratio superior*? La risposta di Guglielmo è questa volta negativa: proprio come accade all'intelletto quando si orienta verso i principî

Principles of Practical Reason in Thomas Aquinas, Gregorian and Biblical Press, Roma 2012, p. 41.

42. In tutte e tre le questioni sul tema del capitolo VI del X trattato della *Summa aurea*, la distinzione della sinderesi secondo le due vie e la possibilità che, nel suo secondo modo di agire, la sinderesi *aliquando peccat*, è attuata sempre da Guglielmo in base al parallelo tra intelletto e sinderesi.

43. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa Aurea*, t. X, c. VI, q. 1, p. 302; cfr. anche *ibidem*, q. 3, p. 308: «Ad quartum dicendum quod ipsa optima est et in agendo et in essendo secundum quod non egreditur terminos superioris vie. Unde quamdiu sic se habet, nec ipsa peccat neque secundum ipsam peccare contingit. Quod enim dicitur synderesis aut ratio aut concupiscibilis aut irascibilis peccare, ex eo sensu accipiendum est, quia anima ipsa secundum aliquam harum potentialium seu virium peccata committit».

primi, anche la *sinderesi*, riferendosi alle verità superiori della morale, è scevra da ogni forma di peccato⁴⁴.

L'ultima questione sull'argomento (q. 3) del capitolo VI del X trattato della *Summa aurea* di Guglielmo di Auxerre è incentrata specificatamente sulla *sinderesi* e sulla sua possibilità di cedere al peccato. Il testo è orientato pertanto ad indagare il ruolo etico rivestito da questa parte della ragione: se in campo morale l'errore è da imputare alla *sinderesi* nel momento in cui quest'ultima opera secondo i dati propri della via della ragione inferiore, si può attribuire alla *sinderesi* il merito o il demerito delle azioni umane?

Guglielmo risponde al quesito spiegando che la *sinderesi* è una capacità naturale, impressa nell'anima, che inclina al bene. Sulla base del suo essere naturalmente l'impronta del bene nell'anima, *de necessitate* la *sinderesi* conosce e desidera questo bene e rifugge il male:

[...] quod ipsa nunquam peccat, sicut dicit Augustinus, optimum est illud secundum quod vivere debet anima. Si ergo synderesis optimum est in anima, secundum eam optime vivitur; ergo secundum eam numquam peccatur. Si enim secundum eam peccare contingeret, non secundum eam vivendum esset, neque secundum eam ottime viveretur. Item dicit Augustinus quod notio boni per se impressa est in animabus nostris; et constat quod in synderesi est huius impressio. Ex hoc sequitur quod synderesis per se cognoscit bonum et quod de necessitate cognoscit bonum; ergo per se et de

44. *Ibidem*, q. 2, pp. 305; 306: «Dicimus quod synderesis, quamdiu sequitur superiorem viam, immunis est ab errore. [...] Quod obiectum est quod ex quo circa principia contingit errare, non est intellectum principiorum verus, respondendum est quod intellectus principiorum semper verus est, quando purus est sine admixtione fantasie. Sed cum fantasmatis se admiscet, de facili labitur in errore, sicut quidam circa principia erraverunt, negantes ipsa principia prima, dicentes quod non omne totum maius est sua parte, decepti hac fantasia. Nam homo constans ex corpore et anima est totum, non tamen est suo corpore maior». Cfr. ancora *ibidem*, q. 3, p. 308: «sicut intellectus principia speculationis dupliciter speculatur, scilicet absolute vel in collatione ad conclusiones que oriuntur ex ei, sic et synderesis principii operationis dupliciter utitur; et sicut speculativus intellectus secundum primum modum penitus immunis est ab errore, secundum vero alterum de facili labitur in peccatum sive in errorem, sic et synderesis aut ratio, dum circa principia agendi versatur, secundum unum modum peccare potest, secundum alterum vero non est possibile quod ipsa peccet».

necessitate appetit illud et reprobatur malum; ergo numquam appetit nisi bonum, numquam reprobatur nisi malum; immo ut videtur, naturaliter hoc appetit e illud reprobatur; ergo numquam peccat⁴⁵.

In quanto *notio boni* impressa nell'anima umana, la sinderesi è chiamata a regolare e conformare i comportamenti morali alle leggi naturali fondamentali, correggendo gli errori prodotti dal libero arbitrio. Quando la sinderesi adempie a questo compito di guida delle altre facoltà le va senza dubbio imputato il merito morale, visto che, in questo caso, essa nel suo operato si rivolge alla parte superiore della ragione⁴⁶:

Privatione autem et fuga et casu a naturalibus bonis mali sunt. Si ergo, in quantum sunt et ex bono sunt, bonum appetunt, cum appetitus ille nature sit et non voluntatis, quia si esset voluntatis sive liberi arbitrii, peccatum esset, quia omnis motus liberi arbitrii in eis est peccatum, videtur quod synderesis sit ille appetitus; ergo ipsa semper et de necessitate sic appetit naturaliter secundum quod synderesis, sive secundum superior pars rationis; ipsa igitur nunquam peccat. [...] Ad secundum dicimus quod licet ipsa presente sit meritum, ipsa vero absente absit meritum, non tamen in ipsa sola est meritum, sed concludi ponit; ergo in ipsa sola est primo meritum, quod quidem verum est⁴⁷.

Come alla sinderesi spetta il merito morale se agendo segue i dati procurati dalla ragione superiore, allo stesso tempo a questa *vis* spetta il demerito morale nel momento in cui si orienta verso gli oggetti della ragione inferiore (legata all'immaginazione ed ai sensi), finendo con il non ottemperare al compito di presiedere alle altre *vires* dell'anima. Purtuttavia il peccato morale non si verifica soltanto a causa dell'ignoranza della sinderesi, ma piuttosto quando nell'esercizio del libero arbitrio, la sinderesi cede all'errore insieme alle altre potenze dell'anima⁴⁸:

45. *Ibidem*, p. 307.

46. *Ibidem*, p. 305.

47. *Ibidem*, pp. 307; 308.

48. Cfr. LOTTIN, *Synderèse et conscience*, p. 124.

Ad primum dicimus quod etsi *sinderesis* in anime regno imperare habeat, non tamen ipsa sola peccat, nec ei sola peccata sunt imputanda [...]. Ad quartum dicendum quod ipsa optima est et in agendo et in essendo secundum quod non egreditur terminos superioris vie. Unde quamdiu sic se habet, nec ipsa peccat neque secundum ipsam peccare contingit. Quod enim dicitur *sinderesis* aut ratio aut concupiscibilis aut irascibilis peccare, ex eo sensu accipiendum est, quia anima ipsa secundum aliquam harum potentialium seu virium peccata committit⁴⁹.

Nelle tre questioni dedicate alla *sinderesi* Guglielmo di Auxerre non affronta il problema della sua inestinguibilità. La problematica viene comunque accennata in un altro testo della *Summa aurea* dedicato al libero arbitrio in riferimento al diavolo. In queste pagine emerge come, in quanto impronta naturale al bene, la *sinderesi* («*flexibilitas sive habitas aut habitudo naturalis ad bonum*») di fatto non si spegne mai, neppure nel diavolo. In questa creatura la *sinderesi* non risulta sino in fondo corrotta dal peccato; tuttavia è legata e sopita e non può produrre alcuna efficacia nell'azione:

Et ad hoc dicendum quod diabolus *flexibilitatem sive habitatem aut habitudinem naturalem ad bonum* non amisit penitus. Nam bonum naturale non penitus corrumpitur per peccatum. Sed re vera illa promptitudo naturalis sive potestas adeo lesa est et vulnerata, adeo extincta et sopita et ligata vinculo peccati et servituti addicta quod, licet naturaliter sit ad bonum, tamen non potest effective in aliquod opus bonum; sicut homo <cum> est mutilatus pedibus, gressibilitatem quidem habet, et tamen in actu gradiendi non potest exire⁵⁰.

Con Guglielmo di Auxerre la *sinderesi* risulta quindi una tendenza naturale, che spinge ad optare per il bene e ad evitare il male; essa costituisce la parte della ragione superiore, che tuttavia nella sua azione opera pure attraverso la ragione inferiore⁵¹. Quest'ulti-

49. GUILLELMUS ALTISSIORENSIS, *Summa Aurea*, t. X, c. VI, q. 3, p. 308.

50. *Ibidem*, c. IV, p. 285.

51. Nella q. 3 del capitolo VII del *tractatus* III della *Summa aurea* (*De spe dyaboli*), Guglielmo spiega che il diavolo non spera di ricevere da Dio la beatitudine eterna,

ma modalità di azione della sinderesi provoca talvolta un errore nel suo operato⁵². L'ipotesi introdotta da Guglielmo di Auxerre che la sinderesi possa sbagliare (pur se solo nella sua via inferiore) indebolisce evidentemente il ruolo di questa *vis* nelle dinamiche morali gettando un velo di pessimismo sulla possibilità per l'uomo di distinguere il bene dal male⁵³.

La sinderesi anche se *talvolta*, per una sorta di intellettualismo etico, può peccare in campo morale a motivo dell'ignoranza, cedendo ai dati della ragione inferiore, non può tuttavia estinguersi del tutto.

Il maestro domenicano Rolando da Cremona (1178c.-1259), nella sua *Summa*⁵⁴, che sviluppa un commento alle *Sentenze* di Pietro Lombardo, segue Guglielmo di Auxerre nell'identificare la *ratio superior* con la sinderesi. Purtuttavia, contrariamente a quest'ultimo, Rolando rifiuta in modo categorico la prospettiva che la sinderesi possa peccare (anche se talvolta e non da sola):

Dicimus quod superior intellectus nunquam peccat, seu sinderesis, ut non fiat differentia inter sinderesim et intellectum. Et hoc duplici ratione, quia semper verus est; et semper murmurat in malo et gemit. Et propter hoc dicitur spiritus qui postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus: postulat pro nobis, quando murmurat in malo. Unde, sicut natura in corporibus nunquam errat,

tuttavia spera che si verifichi un ritardo del tempo del giudizio (quando si attuerà la sua punizione), in modo tale da poter ancora influenzare il cuore dell'uomo.

52. Cfr. FARREL, *The ends of the moral virtue*, p. 40; SCIUTO, *L'etica nel Medioevo*, p. 310.

53. Dalla posizione di Guglielmo di Auxerre emerge quasi una dignità non assoluta della sinderesi in campo morale e, come andremo a verificare nelle pagine successive, ciò risulterà anche dalla lettura di questa *vis* proposta da Guglielmo di Alvernia. In questo periodo del pensiero medievale l'interpretazione della sinderesi come anche possibilmente soggetta al peccato si ritrova in altri autori. Un esempio è Stefano Langton, per cui, ad un livello generale, la sinderesi non pecca; tuttavia la sinderesi *potest precipitari* nel momento in cui non guida le altre facoltà dell'anima. Ciò è possibile perché, per Langton, solo accidentalmente la sinderesi persuade al bene: cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 110-114.

54. La *Summa* di Rolando da Cremona comprende quattro libri, di cui sono stati editi solo il III libro ed il Prologo. Per il testo qui riportato sulla sinderesi, mi rifaccio a LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 130-134.

licet morbus inducat errores, ita hic. Semper enim natura nititur contra morbum, ut dicunt medici, ita et ibi. Negamus ergo quod primo ponitur, quod *sinderesis* errat⁵⁵.

La *sinderesi* in se stessa, in quanto parte dell'intelletto superiore, è totalmente scevra dalla possibilità di peccare: secondo Rolando l'errore morale si verifica piuttosto a causa della *ratio inferior*, con cui la *sinderesi* non ha niente a che vedere e a cui invece cedono le *vires* più basse dell'anima. La *sinderesi* è chiamata certamente a guidare queste potenze inferiori, senza tuttavia avere alcuna responsabilità per il risultato delle azioni di quelle. Detto altrimenti, se in campo morale sembra che la *sinderesi* sbagli, di fatto questo accade solo perché sono le forze subordinate dell'individuo a commettere errori (non intaccando l'operato in sé della *sinderesi*, al di là degli effetti di questo stesso operato):

Quare autem sensus particularis non erret, non est illa ratio quam inducunt, ut probatum est, sed est ista: quia sensus particularis non est conferre; ubi autem est collatio ibi est transitus de uno ad aliud; in illo transitu accidit error per aliquam fantasiam se immiscentem; et ideo oportet quod sensus communis aliquo modo sit collatiuus, cum in eo sint errores; et ratio inferior. [...] Sicut se habet ratio inferior ad vires sitas in membris que subiacent suo imperio [...] ita se habet superior ratio ad inferiorem. Sed inferior ratio, quando vult, movet membra, et quando non vult, non movet. Ergo quando vult *synderesis*, alie vires inferiores consentiunt peccare, et quando non vult, non consentiunt peccare; et ita habemus quod *sinderesis* peccat, si aliqua aliarum virium peccat⁵⁶.

Secondo Rolando, affermare come Guglielmo di Auxerre che la *sinderesi*, in quanto operante con la ragione (nel suo modo inferiore) pecchi, significa di fatto contraddire (e non seguire come invece aveva fatto intendere lo stesso Guglielmo) sia Aristotele, sia Girolamo, sia il passo delle Scritture a cui questa *auctoritas* si riferisce:

55. ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa*, in LOTTIN, *Synderèse et conscience*, pp. 131-132.

56. *Ibidem*, pp. 131; 133.

Quidam magne auctoritatis viri dixerunt quod sinderesis non est eadem vis cum intellectu superiori et dicunt quod superior intellectus peccat et errat. Quod est contra Aristotelem qui dicit quod semper est verus. Quod est contra Ieronymus, et textum Ezechielis; quia quare Ieronymus comparat sinderesim faciei aquile, nisi quia aquila habet acutam faciem, id est visum acutum? Ergo sinderesis videt; ergo est intellectus. [...] Videre debemus quare superior intellectus non errat, et ita quare non peccat, et quare semper verus. Superior intellectus non utitur instrumento corporali in sua actione, verbi gratia spiritu aliquo. Quod probatur quia impossibile est intelligere aliquid sine dispositione corporali; et quod ita sit per se notum est⁵⁷.

Se ha ragione Aristotele nell'affermare che *l'intellectus semper verus est*, e la sinderesi costituisce la parte superiore di questo intelletto⁵⁸ (senza avere niente a che vedere con quello inferiore), allora, per Rolando la conclusione è ovviamente che alla sinderesi spetta solo il merito, ma non il demerito delle azioni morali. In campo etico le buone scelte sono da attribuire alla sinderesi («summus rex in regno anime»⁵⁹) visto che, in quanto parte superiore della ragione, essa opera al di là della facoltà immaginativa e degli accidenti sensibili⁶⁰; gli errori sono invece da imputare esclusivamente alla sola ragione inferiore che oblia e anestetizza l'operato della sinderesi. In tal senso, in caso di peccato, alla sinderesi non va attribuita alcuna colpa, proprio come al buon abate non va addossata nessuna responsabilità per la decisione erronea dei suoi monaci di non ubbidirgli:

Et bene concedendo quod in superiori intellectu est meritum; non tamen sequitur quod ibi sit vel possit esse demeritum, et quare non sequatur iam dixi. [...] Ad primum dicimus quod synderesis

57. *Ibidem*, p. 132.

58. Rolando intende *intellectus* come sinonimo di *ratio*.

59. *Ibidem*, p. 133.

60. *Ibidem*, p. 132: «Nunc autem volo in brevi dicere quare synderesis non decipitur; quia accipit veritates ab omnibus accidentibus et eas res quas accipit in sua puritate; [...] ergo cum superior intellectus sit ultimum abstrahens, omnino abstrahit ab omnibus fantasiis et accidentibus».

est summus rex in regno anime et imperat non fieri malum, et non obeditur sibi; sicut facit bonus abbas et mali monachi non obediunt⁶¹.

Differentemente da Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona, Guglielmo di Alvernia (1180/90-1249) nella XIII parte del capitolo VII del suo *De anima*, in una sezione dedicata all'intelletto («quid est synderesis quae ponitur esse superior pars rationis») chiarisce che più che identificabile con la *ratio superior*, la *sinderesi* è in realtà da intendere un *superius officium* (funzione superiore) della ragione. Questa specificazione viene basata da Guglielmo sul fatto che, nel momento in cui sapienti ed i santi dottori (dietro cui probabilmente si celano Girolamo ed Agostino) hanno parlato della *sinderesi*, non hanno considerato l'anima divisa in parti, quanto piuttosto *secundum officia*:

Dico igitur sicut praedixi quod pars superior non intelligitur ab istis sapientibus, et sanctis doctoribus secundum veram, et rectam rationem partis; ipsi enim non posuerunt divisionem in anima humana secundum partes, sed secundum officia tantum. Idem igitur fuit secundum intentionem ipsorum dicere superiorem partem rationis, quod est dicere superius officium; et nulli intelligenti dubium est quin superius ac nobilius officium rationis de sublimibus bonis vere ac recte sentire, et deterioribus malis contradicere⁶².

Proprio per il suo essere una funzione della ragione (senza identificarsi con la parte superiore di questa facoltà), Guglielmo di Alvernia – come Guglielmo di Auxerre, ma contrariamente a Rolando da Cremona – spiega che la *sinderesi* può peccare ed addirittura estinguersi: l'esperienza infatti ci mostra che nei pazzi, negli eretici o nei malati (ovvero in chi non ha un buon uso della ragione), di fatto questo *officium* può sbagliare e perire:

61. *Ibidem*, pp. 132; 133.

62. GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De anima*, in *Opera omnia*, vol. II, Paris 1674 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1963), 7, 13, p. 219. In proposito cfr. LOTTIN, *Syndèrèse et conscience*, p. 128.

Quoniam autem synderesim ponunt semper contradicere malis, et reclamare contra ea, perscrutanda erit mihi hic de hoc praesertim propter sermones erroneorum, et imbecillium; quoniam quaecumque legunt absque investigatione deglutiunt, quod est dicere absque examinatione credunt. Procedunt etiam quousque, ut inextinguibilem eandem dicant, et quod est majoris admirationis ut neque eam silere posse a contradictione sua, neque errare in eadem, neque malo unquam consentire possit. Et quoniam dicit unus ex praecellentioribus theologis christianorum quod nec in primo homicida qui fuit primogenitus primi hominis videlicet Caïn extincta fuit. Quantum autem errant sic sentientes sensu, et experientia jugi manifestum est: illi enim qui moriones vocantur nullum prorsus habent usum vel officium rationis, similiter neque furiosi quocumque genere furoris insaniant⁶³.

Secondo Guglielmo, che la sinderesi non costituisca la parte superiore della ragione è anche dimostrato dal fatto che, nella distinzione paolina tra carne e spirito, ad una sinderesi della parte intellettuale dovrebbe corrispondere una sinderesi della parte affettiva, visto che il compito di questa *vis animae* è anche quello di resistere e ribellarsi al male; e invece la sinderesi nell'anima è unica ed appartiene solo alla parte razionale:

63. GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De anima*, 7, 13, p. 219. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 134-135; CROWE, *The Changing Profile of the Natural Law*, p. 130. È interessante notare come nel testo Guglielmo, pur di spiegare il carattere fallibile della sinderesi, prenda addirittura le distanze da Girolamo (in cui possiamo riconoscere i *praecellentiores theologii christianorum*), che aveva invece chiarito la natura indelebile di questa *vis* nell'anima, proponendo l'esempio di Caino. Tuttavia, come ricorda Lottin (cfr. *Syndérèse et conscience*, p. 135), Guglielmo riprende l'argomento nel suo *De vitiis et peccatis*, dove però in questo caso sembra attribuire la sinderesi a Caino: GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De vitiis et peccatis*, in *Opera omnia*, vol. I, Paris 1674 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1963), c. VI, p. 274: «De synderesi quod dicunt quia superior pars rationis est nec in Chaïn extincta fuit, iam determinavimus qualiter est pars videlicet quia non proprie, immo ipsa anima est humana secundum essentiam; ex officio autem iudicandi sublimia spiritualium atque coelestium, eisque inhaerendi atque in se conservandi synderesis dicitur, quasi deorsum divisa ac segregata ab inferioribus atque carnalibus. Et licet in Chaïn extincta non fuerit penitus, in morionibus tamen et continue furoris extincta est penitus aut absorpta».

Caro enim concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem, necesse habent duas syndereses ponere alteram scilicet quantum ad vim intellectivam, alteram quantum ad virtutem motivam nobilem. Qui enim dicebat, quod nolo ago, evidenter exprimebat repugnantiam seu rebellionem voluntatis suae quae est virtus motiva nobilis contra malum quod nolle dicebat quin intelligeret, et cognosceret hoc esse malum quod se nolle dicebat, et tamen agebat. Quapropter si virtutis intellectivae juxta hunc tropum loquendi synderesis est, superior videlicet ac nobilis pars rationis sive virtutis cognoscitivae, contradictionemque mali, et dicunt semper obloquitur, et eadem semper dissuadet; multo fortius necesse est partem superiorem juxta eundem tropum virtutis motivae nobilis synderesim esse quandam, cum majus sit malum resistere, ac rebellare, quam ea dissuadere vel eis contradicere⁶⁴.

Secondo Guglielmo di Alvernia chi identifica la *sinderesi* con la *ratio superior* cade evidentemente in contraddizione nell'affermare pure allo stesso tempo che questa *vis* non sbaglia e non si estingue: se infatti si intendesse la *sinderesi* come la parte superiore della ragione *ex natura*, essa dovrebbe essere soggetta all'errore, visto che non conosciamo *naturaliter* per sé ogni bene. Inoltre, se si interpretasse la *sinderesi* come la parte superiore della ragione *ex gratia*, questa *vis* dovrebbe estinguersi negli individui caratterizzati da molti peccati, rendendo *frustra* il dono del creatore all'anima⁶⁵:

Amplius ista contradictio sive reclamatio aut est illi parti superioris rationis ex natura aut ex gratia: ex gratia quidem esse non potest; cum et in habentibus gratiam, et in non habentibus communiter inveniatur. [...] Quapropter synderesis lumen naturale est vel vis naturaliter quousque non limitata ut errare non possit, necesse est omnia bona, et omnia vera circa quae ipsa versatur, nota esse naturaliter per se. Hoc autem de manifeste falsis, tunc enim frustra esset donum consilij, atque donum scientiae; similiter et virtus prudentiae atque donum intellectus, cum synderesis per se

64. Id., *De anima*, 7, 13, p. 219.

65. Diversamente da quello che avviene per la coscienza.

metipsam omnia facienda, et declinanda ostenderet, vel videret. Si vero lumen est gratiae, et donum creatoris appositum animae humanae ab eodem super naturales virtutes ipsius, tunc manifestum magnitudine peccatorum lumen illud posse extingui: ipsi autem ponunt lumen synderesis inextinguibile esse⁶⁶.

Pur non costituendo la parte della ragione superiore secondo natura (né tanto meno *ex gratia*), per Guglielmo la sinderesi è iscritta naturalmente nell'animo umano; nel suo identificarsi con la legge naturale la sinderesi rappresenta la *regula honestatis*⁶⁷ della vita morale, che però si ottenebra, come precedentemente detto, nei casi in cui la ragione non funziona in modo proprio:

Quapropter manifestum est quod ex lege naturali quae regulas honestatis omnes continet certissimum erat proditorem vel fratricidium immanissimum scelus esse; nec aliunde potest contradicere vel remurmurare vis intellectiva semper, et sine errore malis operibus, quam ex illo splendore seu lumine quod in ea naturaliter splendet ex irradiatione etiam verae ac luminosissimae veritatis, et intendo contradicere, et remurmurare incessanter, et absque errore; non enim cessat unquam splendor ille, nec tenebrescit, nec eclipsatur nisi in mente captis, et morionibus pravis vel aliter quocumque modo desipientibus⁶⁸.

Facendo leva su questo carattere naturale della sinderesi, Guglielmo è uno dei primi autori ad abbozzare la differenza tra la sinderesi e la coscienza. Nella parte XIV della sua *Summa*, successiva a questa sulla sinderesi, Guglielmo afferma infatti «Quod conscientia non est potentia naturalis virtutis intellectivae». Nel testo il vescovo parigino chiarisce che, poiché l'esperienza quotidiana mostra che si può agire contro coscienza, mentre nessuno può opporsi all'azione di una potenza naturale, la coscienza, diversamente dalla sinderesi (che si relaziona all'anima), non è una potenza naturale:

66. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 219-220.

67. GUILLELMUS DE ALVERNIA, *De anima*, 5, 22. Cfr. E.A. MOODY, *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933-1969*, University of California Press, Los Angeles 1975, p. 88.

68. *Ibidem*, 7, 13, p. 220.

Amplius nulla ex viribus naturalibus vel deponi potest ab anima humana, vel relinqui: nos autem incessanter invenimus animas humanas relinquentes conscientias suas, et alias assumentes contrarias. Quapropter manifestum est conscientiam vim naturalem nullo esse modum⁶⁹.

La coscienza si relaziona all'anima solo secondo la *scientia*, la *credulitas* e l'*opinio*; agire contro coscienza non significa “muoversi contro natura”, ma solamente agire contro la scienza, la credenza e contro l'opinione:

Amplius quis adeo desipiat, ut alii suadere audeat at relinquere vel deponere aliquid ex viribus suis naturalibus. Amplius conscientia interdum adest et abest praeter subiecti corruptionem, quapropter necesse est ipsam accidere, et adventitiam esse. Amplius quid est contra conscientiam propriam agere, et intendo contrarium eius quod scit, vel credit vel opinatur agendum facere? Nihil igitur aliud est conscientia quam scientia vel credulitas, vel opinio. [...] Hic necessario removisti ab ea conscientiam circa illud. Posito autem quocumque illorum trium in anima humana circa illud, posuisti conscientiam illi de ipso, et hoc quibuscumque aliis, vel positus, vel sublatis: nihil igitur quidem conscientia in anima humana nisi aliquid istorum trium⁷⁰.

Significativamente in questo testo Guglielmo è attento, come già nel precedente, a spogliare la *sinderesi* da ogni connotazione fideistica. Nelle righe successive a quelle dedicate alla coscienza, il vescovo di Parigi aggiunge che alcuni interpreti sbagliano ad identificare la *sinderesi* con l'angelo custode: la *sinderesi* è una *vis* e una disposizione dell'anima e non qualcosa di esterno all'anima, come è appunto l'angelo; la *sinderesi* inoltre rimane sempre nell'uomo, contrariamente all'angelo, il quale può essere allontanato da un individuo a motivo dei peccati; infine non vi può essere alcuna identificazione tra *sinderesi* ed angelo custode, visto che si dovrebbero ipotizzare tante *sinderesi*, quanto numerosi sono i compiti che le creature angeliche continuamente sono chiamate ad assolvere:

69. *Ibidem*.

70. *Ibidem*, p. 221.

Nonnulli autem synderesim posuerunt angelum unicuique deputatum ad custodiam, quorum error de hoc manifestus sit, quia sacris doctoribus contradicit. Amplius secundum hoc synderesis non esset aliquid animae humanae idest nec vis, nec dispositio illius. Amplius secundum hoc possibile esse animae humanae absque synderesi esse, cum possibile sit angelum huiusmodi auferri pro exigentia, et meritis peccatorum et vitiorum suorum, sicut alibi audivisti. Amplius possibile esset uni homini multas syndereses esse unam post aliam, quemadmodum de regnis factum est, quia Michaël Angelus qui alii deputatus fuit ad custodiam scilicet synagogae Hebraeorum, vitii, et peccatis illorum hoc merentibus, translatus est ad Ecclesiam christianorum, et eorumdem custodiae deputatus⁷¹.

Come per Guglielmo di Auxerre e per Rolando da Cremona, anche per Guglielmo di Alvernia la sinderesi appartiene alla sfera razionale: tuttavia essa è solo una funzione della ragione, senza coincidere con la parte superiore di questa (ciò spiega perché la sinderesi possa estinguersi ed errare in coloro che non hanno un buon uso di questa facoltà). La sinderesi è correlata alla legge naturale, ma è sganciata dall'ausilio della grazia divina (altrimenti sarebbe fallibile); è inoltre una *vis* e disposizione dell'anima non identificabile neppure con la figura religiosa e biblica dell'angelo custode.

Con questa sua interpretazione Guglielmo di Alvernia contribuisce ad aprire la strada a quella che, a proposito di Filippo il Cancelliere, potremmo definire una dottrina "laica" della sinderesi.

1.3. Filippo il Cancelliere e la riformulazione filosofica del ruolo della sinderesi

La dottrina medievale della sinderesi trova uno snodo importante nel pensiero di Filippo il Cancelliere (c. 1160-1236)⁷². L'interpreta-

71. *Ibidem*.

72. Sul concetto di sinderesi in Filippo il Cancelliere cfr. in part. O. LOTTIN, *L'influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 2 (1930), pp. 311-326; ID., *Syndèrèse et conscience*, pp. 138-157; N. WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Academic Press

zione della *scintilla conscientiae* da parte di questo autore rappresenta un ponte teorico notevole tra l'interesse per la *sinderesi* proprio della tradizione precedente, e tutti gli approcci successivi: egli si chiederà infatti per primo se essa sia un abito o una facoltà, che rapporto abbia con il libero arbitrio e quindi, sulle orme dei pensatori che lo hanno preceduto, se essa possa rimanere intatta nell'uomo o se possa peccare. L'aspetto cruciale della lettura della *sinderesi* di Filippo è sicuramente quello di caratterizzarsi per un approccio più propriamente filosofico⁷³, che potremmo appunto definire "laico" rispetto al panorama dottrinale passato.

Filippo il Cancelliere tratta della *sinderesi* in tre luoghi testuali della sua *Summa de bono*: in un contesto relativo all'angelologia (*quaestio* IX del II libro) e quindi in due parti dell'opera dedicate alle potenze dell'anima umana (*quaestio* II del IV libro e *quaestio* II dell'articolo 3 del IV libro).

Nella *quaestio* IX del II libro della *Summa*, Filippo è chiamato a rispondere al quesito «Si in angelis sit *synderesis*»⁷⁴.

Sembrerebbe che gli angeli posseggano *naturaliter* la *sinderesi* e che questa *vis*, che negli uomini è sempre in grado di far avvertire il rimorso per le colpe commesse, persista negli angeli nella ricerca continua del bene. Il problema si pone tuttavia per gli angeli ribelli, che volontariamente si sono allontanati dal bene ed hanno scelto il male: si può allora affermare che gli angeli decaduti provino rammarico, proprio grazie a ciò che il profeta Isaia definisce «verme della coscienza» (i. e. la *sinderesi*)? Se la *sinderesi* è connessa alla razionalità e l'*intellectus* degli angeli è, per natura, più retto di quello degli uomini, si può forse supporre che la *sinderesi* provochi in queste creature un rimorso maggiore di quello avvertito dagli esseri umani? Filippo risponde al quesito spiegando che la scintilla della coscienza va intesa come correlata all'intelletto o all'affezione (ovvero alla volontà). Si tratta

Fribourg, Fribourg 2005, pp. 84-114; 164; COLISH, *Synderesis and Conscience*; LEONE, *La rettitudine della coscienza*.

73. Questo risultato è anche dovuto alla struttura ed ai contenuti della *Summa de bono*, dal carattere meno teologico rispetto ai testi precedenti che si erano occupati della *sinderesi*.

74. Filippo il Cancelliere è anche uno dei primi autori ad approfondire la nozione di *sinderesi* in relazione alle creature angeliche.

però ancora di capire se questa *vis* presente negli angeli sia connessa all'intelletto o all'affezione in riferimento al libero arbitrio, oppure se questa *vis* si rapporti all'intelletto o all'affezione nella sinderesi. Se per scintilla della coscienza si intende la *vis* correlata al libero arbitrio in riferimento all'intelletto, allora essa non è estinta nel diavolo. Se, invece, con questa scintilla si allude alla *vis* congiunta al libero arbitrio fondato sull'affezione, bisogna ulteriormente verificare se essa si riferisca al male o al bene. Nel primo caso, l'*affectus* non può estinguersi negli angeli ribelli, nel secondo invece sì (in queste creature si estingue cioè il debito dell'affezione del bene), in quanto non viene più desiderato il bene con il libero arbitrio della volontà. Detto altrimenti, negli angeli decaduti, a livello del libero arbitrio, il ruolo della *scintilla conscientiae* si esplica nella pena e non nella ricerca del bene. Ciò succede perché, restando nell'ambito del libero arbitrio della volontà, per queste creature è dilettevole il male, senza nessun pentimento per il peccato commesso (diversamente dal dannato, che si duole per la colpa operata)⁷⁵. Questo spiega come mai, tenendo conto della sua volontà connessa al libero arbitrio, il diavolo non abbia alcun istinto in direzione del bene e si diletta nel male. Ciononostante satana prova afflizione per il male della pena che deve sopportare e non può eludere (la scintilla della coscienza opera quindi in questo caso in modo negativo). Allo stesso modo, nel dannato, la scintilla della coscienza risulta estinta per quanto riguarda la parte razionale, ma rimane in quella legata alla volontà, poiché l'*affectus* del bene perdura in lui *secundum quid*⁷⁶. La scintilla che invece non si spegne mai, considerando sia l'intelletto sia l'affetto del bene in generale, è la scintilla superiore che è la sinderesi; questa scintilla non è estinta nemmeno nel diavolo e nei dannati, pur se la sua efficacia perde ovviamente in purezza a causa del peccato:

Ad aliud respondeo quod in dampnato scintilla que est secundum liberum arbitrium, licet extincta sit secundum quid quantum ad intellectum ex parte liberi arbitrii, tamen plus viget quantum ad intellectum quam quantum ad affectum. Intelligit bonum et ma-

75. A tal proposito va specificato che non tutti i maestri medievali fanno questa distinzione.

76. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985, voll. I, II, q. 9, pp. 102-103.

lum ut primum, sed non ita pure. Affectus etiam boni remanet secundum quid, ut apparet in divite epulone, Lc 16, qui volebat bonum fratribus. Item in dampnatis remanet scintilla superior, scilicet *synderesis*, quantum ad intellectum et affectum boni generaliter, tamen non ita pura sicut primum, quia lesa sunt naturalia tam in angelo quam in homine per peccatum⁷⁷.

Da questa prima discussione sulla *sinderesi* emerge come la tendenza della posizione di Filippo sia quella di distinguere una *vis* che è correlata al libero arbitrio e che nelle pagine successive verrà identificata con la coscienza vera e propria, da una *vis* superiore, disgiunta dal libero arbitrio, riguardante l'intelletto e la volontà del bene in generale, che è la *sinderesi*. La prima forma di *vis* ha un carattere deontico e, nel momento in cui si relaziona alla parte volitiva dell'anima, perdura nel diavolo e nei dannati in riferimento al male, ma non al bene. Contrariamente a questa, la *vis* superiore rappresentata dalla *sinderesi* permane sempre e comunque nelle creature (sia umane, che angeliche) anche dopo il peccato; tuttavia essa non opera a livello puro, in quanto sono ormai lese le qualità naturali delle creature che hanno ceduto alla colpa.

Nella *Summa de bono* un'altra breve trattazione sulla *sinderesi* compare nella *quaestio* II del IV libro («De bono quod est ex corporalibus et intellectualibus creatura»), a proposito della discussione sulle potenze dell'anima umana. Tra queste Filippo cita sia le potenze sensibili (*sensus*, *sensualitas*, *phantasia* e *memoria*) sia quelle spirituali, tra cui egli annovera, accanto alla *ratio*, *estimatio*, *intellectus*, *liberum arbitrium* e *voluntas*, anche la *sinderesi*⁷⁸:

Similiter de sensibus habetur tum corporalibus tum spiritualibus; similiter sunt eius ratio, estimatio et intellectus et liberum arbitrium et voluntas et synderesis, de quibus inquirere oportet convenientiam et differentiam. [...] Similiter oportet cognoscere voluntatem propter meritum et demeritum quod in voluntate attenditur; liberum vero

77. *Ibidem*, p. 103,48-55.

78. Stando a Wicki, Filippo in questa classificazione delle potenze dell'anima si rifà a Giovanni Damasceno, nella traduzione di Burgundio da Pisa: cfr. Wicki, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, pp. 84-85.

arbitrium propter gratie infusionem et heresim illorum qui dicebant gratiam sine libero arbitrio vel liberum arbitrium sine gratia proficere ad salutem. Synderesim etiam in sacris Scripturis accipimus, ut in Ez 1 per aquilam ibi: "Facies aquile" etc., de qua dicitur quod non errat, in quibusdam tamen precipitatur et extinguitur; intellectum autem tamquam oculum mentis quo ad eterna deflectitur et propter eos quibus sunt visiones intellectuales⁷⁹.

In questo testo importante è soprattutto l'inclusione della sinderesi tra le potenze spirituali, e quindi la sua differenziazione sia dalla volontà (a cui spettano il merito e la colpa per l'azione commessa) sia dal libero arbitrio, che coopera con la grazia divina. Rispetto all'intelletto («occhio della mente»), la sinderesi («sembianza d'aquila») non sbaglia; tuttavia essa in alcuni individui sembra decaduta ed estinta.

Nelle pagine successive di questa questione, la sinderesi è identificata da Filippo in una potenza naturale ed è ancora distinta, oltre che dal libero arbitrio, tanto dalla volontà naturale (*thelisis*)⁸⁰ quanto dalla volontà come appetito razionale (*bulisis*):

Ex hiis perpendi potest comparatio predictarum divisionum pertinentium ad motivas, hoc adiecto ut intelligatur de thelisi, que est voluntas naturalis, et de synderesi et libero arbitrio et bulisi. Et propter hoc intelligendum est quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim; secundum synderesim enim est determinatio ad bonum et remurmuratio quantum ad iudicium. Illa enim est ex parte superiori trahens ad bonum et declinans a malo; liberum arbitrium quod in nobis est flexibile ad utrumque, quemadmodum concupiscibilitas in parvulis et concupiscentia in adultis sive fomes peccati, trahit ex parte inferiori. Voluntas autem naturalis dividitur contra voluntatem deliberativam, hoc commune voluntas, quemadmodum synderesis

79. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, p. 158,6-9; 11-18.

80. Tuttavia, nelle pagine successive, Filippo spiegherà che la sinderesi non si identifica pienamente con la volontà naturale, perché quest'ultima è solo una potenza, mentre la sinderesi è una potenza abituale, capace di agire senza impedimenti: cfr. *ibidem*, a. 3, p. 199. Pur identificando in un certo senso la sinderesi con la volontà naturale (aspetto che influenzerà Bonaventura), Filippo non fa tuttavia riferimento al diritto naturale: cfr. S.B. CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great*, The Catholic University of America Press, Washington 2008, pp. 221-222.

et proheresis, iudicium antecedens et deliberativum [...]. Ad sextum respondeo quod liberum arbitrium dividitur contra synderesim ut potentia contra potentiam; proheresis autem dividitur contra synderesim, prout synderesis est habitus, ut infra dicitur. Item synderesis dividitur contra liberum arbitrium prout est motivum naturale in bonum, liberum arbitrium in bonum et in malum. Item synderesis dividitur contra proheresim, prout synderesis est iudicium naturale de bono, proheresis deliberativum⁸¹.

Nel passo significativamente: a) riemerge la distinzione tra libero arbitrio e *sinderesi*: la prima potenza, dal carattere flessibile, è il *motivum naturale* che ha a che vedere con la scelta tra bene e male, la *sinderesi* è invece il *motivum naturale* che concerne soltanto la scelta del bene; b) la *sinderesi* è definita *potentia*, ma anche *habitus*⁸² e *iudicium naturale de bono*, differente dalla *proheresis*, che ha invece a che fare con la deliberazione.

Fino a questo momento, nonostante si sia compiuto un passo in avanti trattando la *sinderesi* anche attraverso una terminologia aristotelica, facendo riferimento alla scelta deliberata (*proheresis*), alla volontà naturale (*thelisis*), all'intelletto (*intellectus*) o all'appetito razionale (*bulisis*)⁸³, Filippo sembra tuttavia seguire le interpretazioni dei suoi predecessori sulla *sinderesi*: questa *vis* morale è un attributo naturale dell'uomo che, differentemente dal libero arbitrio, è teso alla scelta del solo bene; sotto il profilo morale essa sembra inestinguibile.

81. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 1, p. 162,91-100; p. 164,162-167.

82. Come vedremo, Filippo definirà la *sinderesi* una "potenza abituale" (*ibidem*, a. 3). In proposito cfr. 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, in part. pp. 161-198.

83. I termini *proheresis* e *bulisis* (secondo la grafia dei mss) trovano evidentemente una corrispondenza nel lessico dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, 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; 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.

È solo nella *quaestio* II, dell'articolo 3 del IV libro della sua *Summa de bono*, che Filippo, concentrato a trattare le potenze dell'anima in riferimento alla libertà, bontà e verità, definisce cosa sia di preciso la sinderesi. Alla trattazione di questa specifica nozione, che segue quella sul libero arbitrio, sono dedicati quattro interrogativi: se la sinderesi sia una potenza o un abito («Utrum sit potentia vel habitus»); se la sinderesi appartenga al libero arbitrio o alla ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»); se per mezzo della sinderesi sia possibile peccare («An secundum eam contingit peccare»); se la sinderesi possa mai estinguersi («An possit extingui»)⁸⁴. Questi quattro quesiti relativi alla natura della sinderesi, alla sua collocazione nella sfera intellettuale o in quella affettiva, alla sua infallibilità e distruttibilità, sono determinanti per la storia stessa del concetto di sinderesi visto che, ogniqualvolta gli autori successivi discuteranno di questa nozione morale, si porranno precisamente le stesse domande di Filippo⁸⁵. In particolare, se gli ultimi due problemi, riguardanti la possibilità o meno di peccare e di estinguersi della sinderesi, sono presenti anche nelle riflessioni dei pensatori precedenti (maestri, ma anche teologi e canonisti), nel modo in cui si è detto, Filippo è uno dei primi a porsi domande “filosofiche” su questo concetto morale (solo in nuce negli autori precedenti), indagando la natura e la collocazione della sinderesi nell'anima e confrontandosi con i nuovi testi etici e psicologici di Aristotele giunti nell'Occidente latino.

Non a caso, il primo interrogativo a cui il nostro autore è chiamato a rispondere è dedicato a comprendere, attraverso categorie aristoteliche, se la *vis* di cui Girolamo parla commentando il passo di *Ezechiele* appartenga veramente alla stessa sostanza dell'anima (ovvero sia una potenza) o sia piuttosto una disposizione (acquisita o innata) dell'anima (cioè un abito).

Poiché Girolamo (nel testo nominato Gregorio) elenca la sinderesi insieme alle *vires anime* (razionale, irascibile e concupiscibile), sembra voler suggerire che anche la sinderesi sia una potenza. Ciò

84. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, pp. 192-205.

85. Filippo il Cancelliere è di fatto il primo autore medievale a dedicare un'analisi tecnica al problema della sinderesi: cfr. CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency*, pp. 220-223.

è avvallato dal presupposto che essa è identificabile, stando a diverse *auctoritates*, con lo *spiritus* di cui parla Paolo nelle sue *Lettere* (e lo spirito è appunto una potenza dell'anima). La *sinderesi* sembra inoltre essere l'opposto, per quanto riguarda l'inclinazione morale, della *sensualitas* (*vis anime motiva*): così come la sensualità indirizzerebbe la ragione verso il male, allo stesso modo la *sinderesi*, come *vis motiva*, spingerebbe la ragione al bene. La *sinderesi* pare poi identificarsi con la volontà naturale (che è una potenza), distinta da Giovanni Damasceno dalla volontà deliberata.

D'altro canto, però, ci sono altri motivi che fanno supporre che la *sinderesi* sia un abito, una disposizione dell'anima: la *sinderesi* sembra essere l'abito della volontà naturale, in quanto agisce all'opposto della *proheresis* (che è appunto l'abito della volontà deliberativa). Seguendo molto probabilmente quanto affermato da Pietro Lombardo⁸⁶ (che non viene tuttavia citato esplicitamente), Filippo spiega che la *sinderesi* pare essere un dono all'uomo elargito dalla grazia divina; in tal senso essa sarebbe un impulso al bene, antitetico all'incitamento al male, accresciuto nel genere umano dopo il peccato originale. Da ciò deriverebbe che, poiché il *fomes peccati* (letteralmente il "fuoco del peccato") non fa parte della sostanza dell'anima, come sua controparte, anche la *sinderesi* non dovrebbe rientrare nella sostanza dell'anima. La *sinderesi* sarebbe dunque un abito⁸⁷:

Preterea, cum non destituta sit anima a creatore suo ut non habeat adiutorium in bonum, sicut habet fomitem peccati inclinans liberum arbitrium in peccatum aut in malum, erit ergo aliquod adiutorium semper dirigens quantum est de se in bonum et retrahens a malo, quemadmodum fomes peccati opposito modo se habet. Sed quid aliud erit a synderesi? Erit ergo synderesis quoddam adiutorium preter substantiam anime, quemadmodum fomes non est de substantia anime⁸⁸.

86. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 28.

87. Questa opzione viene rifiutata da Filippo, in quanto il *fomes peccati* sarebbe una tendenza dell'appetito corporeo, non totalmente sotto controllo della parte razionale e conseguenza del peccato originale. Così intesa, la *sinderesi*, in quanto controparte di questo impulso al peccato, risulterebbe estranea ad Adamo, a Cristo e alla Madonna: cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, pp. 24; 27-28.

88. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, p. 194,55-60.

La risposta di Filippo al quesito se la sinderesi sia una potenza o un abito è un compromesso: egli definisce la sinderesi come a metà tra l'essere un abito e una potenza; la sinderesi è infatti una "potenza abituale" (*potentia habitualis*)⁸⁹:

Ad quod dicendum est quod synderesis, licet secundum formam nominis magis sonare videtur habitum quam potentiam, tamen est nomen potentie habitualis, non dico de habitu acquisito sed innato, et ita ratione habitus potest opponi ei quod per modum habitus se habet, ratione potentie ei quod per modum potentie se habet. Unde habet quamdam disparationem a libero arbitrio, quamdam a fomite et sensualitate et quamdam a proheresi que est in libero arbitrio; secundem rationem potentie disparationem habet a libero arbitrio et sensualitate, secundum rationem habitus disparationem habet a proheresi et fomite. Si ergo queratur utrum sit potentia aut habitus, respondendum est accipiendo medium: potentia habitualis⁹⁰.

Benché il nome sembri suggerire che la sinderesi sia un abito più che una potenza⁹¹, Filippo spiega che la sinderesi si può definire una *potentia* di un abito innato, e quindi la potenza di una disposizione che non è acquisibile, né perdibile con nessun intervento umano (nel bene e nel male), neppure, come dirà in seguito, con il peccato di Adamo. Come chiarirà il nostro autore nelle pagine successive, in quanto potenza abituale, la sinderesi è poi facilitata nella sua operazione e risulta più agevolmente predisposta ad eseguire il proprio atto, al contrario della ragione (*potentia habitualis sed non in tantum*) che, invece, incontra numerosi ostacoli e difficoltà nell'esprimere i giudizi⁹².

89. Si ricordi tuttavia che, precedentemente, Filippo aveva definito la sinderesi anche un abito.

90. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, pp. 194,65 – 195,74.

91. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 30: «The reference to the etymology of *synderesis* is, of course, that it is a compound of *oida*, and that knowledge is a disposition».

92. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, p. 199,116-121: «Potentia habitualis dicitur que facilis est ad actum. Et sic synderesis dicitur potentia habitualis, quia non impeditur ab actu suo quantum in se est, sed hoc, scilicet im-

A proposito della domanda dibattuta in questa questione, ovvero se la *sinderesi* sia un abito o una potenza e riguardo alla risposta di Filippo, secondo cui la *sinderesi* è una «potenza abituale», vanno fatte alcune precisazioni.

Timothy Potts spiega che, nel distinguere tra potenza e abito, gli autori medievali finiscono con il voler separare tutto ciò che ha a che vedere con la natura originaria dell'uomo (che fa cioè parte della sua *potentia animi*), da quello che, fuori dalla sostanza stessa dell'anima, è acquisibile o perfezionabile tramite la volontà, e che è dunque un abito⁹³. Quello che appartiene all'anima stessa come sostanza sembra dunque indicare ciò che non viene intaccato nemmeno dal peccato di Adamo e, in quanto tale, un attributo sempre trasmissibile al genere umano, indipendentemente dal contributo divino. Come emergerà soprattutto dalla q. 2 del III trattato del libro IV della *Summa de bono*, conferendo alla *sinderesi* la definizione di «potenza di un abito innato», Filippo finisce con l'assegnare questa *vis* alla parte originale dell'uomo, presente per natura già in Adamo, sopravvissuta (anche se in parte) nella discendenza umana decaduta⁹⁴.

Proprio in questo secondo quesito relativo alla *sinderesi*, Filippo continua a porsi interrogativi filosofici attraverso un linguaggio aristotelico: egli va quindi a chiarire se questa *potentia habitualis* coincida con il libero arbitrio, oppure con la stessa ragione («Utrum sit eadem libero arbitrio aut rationi»).

Stando al testo di Girolamo⁹⁵, la *sinderesi* sembrerebbe non identificarsi con la ragione, visto che la *sinderesi* viene collocata a fianco della parte razionale dell'anima (principio di vita), senza coincidere con essa. Seguendo quanto affermato da Agostino poi, esistono due tipi di ragione, una superiore (tipica degli uomini) ed

pediri, contingit per inobedientiam rationis. Ipsa ratio dicitur potentia habitualis sed non in tantum, quia etsi impediri non possit quantum ad actum faciendi quod vult interiori facere, tamen quantum ad actum iudicii in difficilibus». Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, p. 139.

93. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, pp. 23; 24.

94. Come si è visto, anche la ragione è definita da Filippo una *potentia habitualis* (*sed non in tantum*).

95. Ancora una volta nel testo chiamato Gregorio.

una inferiore (tipica delle donne)⁹⁶. Ora, in quanto *vis* che produce il rimorso contro il peccato, la sinderesi non può essere assimilata alla ragione, che invece, nelle due versioni, superiore e inferiore, è causa di peccato (nel primo caso per consenso, nel secondo per diletto). D'altro canto però, seguendo Girolamo, la sinderesi è identificabile con lo spirito di cui parla Paolo, attraverso cui noi viviamo e pensiamo; in quanto *vis motiva*, essa pare cioè coincidere con la ragione.

Provando a concordare le varie posizioni dei predecessori⁹⁷, Filippo risponde alla questione attribuendo senza esitazioni la sinderesi alla ragione. Egli identifica quattro significati del termine *ratio*⁹⁸: se per ragione si intende ogni potenza motrice dell'anima razionale in contrasto con l'anima interpretata come principio di vita (vita degli esseri vegetali, sensibili ed intelligibili), allora la sinderesi sarà senza dubbio una parte della ragione identificabile con lo spirito delle *Lettere* paoline. Se, invece, per ragione ci si riferisce ad ogni parte motrice dell'anima, non soltanto alla facoltà cognitiva, ma anche a quella concupiscibile ed irascibile, la sinderesi riguarderà solo la parte conoscitiva. Se per ragione si intendono invece le facoltà razionali, la *ratio* e la *voluntas* (l'appetito razionale), si può dire che esse ospitino la sinderesi? Secondo Filippo in questo caso la sinderesi coincide con il nucleo, il sostrato delle facoltà razionali: nello specifico, questa *potentia* costituisce la parte di rettitudine originale dell'uomo in riferimento all'intelletto e alla volontà (*pars rectitudinis prime virium*). Come Filippo tiene a chiarire nel testo, la sinderesi intesa come *rectitudo* naturale delle facoltà razionali caratterizzava già Adamo nello stato di innocenza⁹⁹, ed è rimasta nel pri-

96. In questo caso Filippo sembra chiaramente alludere alla trattazione della sinderesi in riferimento alla distinzione tra *ratio superior* e alla *ratio inferior* operata dai suoi predecessori, come Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona.

97. Cfr. LOTJIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 143-144.

98. *Ibidem*, p. 143.

99. Tuttavia perché allora Adamo, pur caratterizzato sin dalla sua creazione dalla sinderesi, avrebbe peccato? Secondo Filippo, il primo uomo è stato creato dotato non solo della rettitudine delle facoltà razionali, ma anche di libero arbitrio. Tutte e due queste potenze sono considerate nella *Summa de bono* come *motivum naturale*: entrambe fanno parte della sostanza dell'anima e, per questo, sono presenti piena-

mo uomo, pur come lume fioco, anche dopo il peccato. Se, infine, per ragione viene inteso ciò che è l'opposto dell'*intelligentia* e ciò che comprende sia la parte cognitiva, che quella appetitiva ed emotiva dell'anima (dove a giocare un ruolo fondamentale sono anche l'immaginazione e la percezione), la *sinderesi* non va identificata con la ragione, visto che quest'ultima, come sostiene Agostino riferendosi alla *ratio inferior*, induce al peccato.

Rispetto al tema della questione (ovvero se la *sinderesi* debba identificarsi con il libero arbitrio o con la ragione), la risposta di Filippo consiste quindi nell'attribuire quasi sempre la *sinderesi* alla sfera razionale (tranne nell'accezione di ragione comprendente anche le parti più basse dell'anima umana), e di distinguerla dal libero arbitrio. Questo concetto è soprattutto ribadito nella parte finale del testo, dove Filippo aggiunge un'appendice per approfondire se la *sinderesi* sia ciò che produce il rimorso nei peccatori:

Dico quod synderesis movet liberum arbitrium dictando bonum et cohibendo a malo et movet in bonum commune quod invenitur in isto bono aut in illo. Non ergo est in bonum particulare secundum se, sed in commune inventum in eo. Item, non est iudicium deliberationis apud synderesim, sed executionis; determinatum enim est bonum in particolari bono apud ipsam sine omni deliberatione¹⁰⁰.

mente nell'uomo sin dalla creazione. Il libero arbitrio, come condizione naturale, riguarda la scelta tra bene e male, la *sinderesi*, invece, è il *motivum naturale* che concerne soltanto la scelta del bene. Proprio per il suo oscillare tra bene e male, è il libero arbitrio e non la *sinderesi* (che si dirige soltanto verso il bene), la causa del peccato commesso da Adamo. Il libero arbitrio, come la *sinderesi*, continua a sussistere nell'uomo anche dopo il peccato; tuttavia rispetto alla *sinderesi* (intransigente nella scelta, per il suo carattere esecutivo), il libero arbitrio, in quanto flessibile di fronte al bene e al male (per il suo carattere deliberativo), ha una connotazione più negativa. Il libero arbitrio non soltanto è all'origine del peccato di Adamo, ma anche della scelta al male che caratterizza la posteriorità di Adamo. Sul fatto che Filippo consideri il libero arbitrio come una potenza e non come un abito, cfr. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de Bono*, IV, q. 2, a. 2, p. 169: «Ex quo manifestum est quod liberum arbitrium nomen est habitus. Nam aliter non diceretur accepta neque diceretur separabilis vel inseparabilis; separabile enim et inseparabile non sunt potentie respectu essentie, sed habitus respectu potentie. [...] Ex iam dictis manifestum est quod liberum arbitrium non nominat habitum, sed potentiam».

100. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, p. 199, 105-110.

Il passo contribuisce evidentemente a definire la sinderesi e per rovescio anche il libero arbitrio: la sinderesi è una *vis* razionale ed esecutiva, ma senza alcun valore deliberativo (come è invece il libero arbitrio); la sinderesi, pur non coincidendo con il libero arbitrio, può comunque esercitare un'influenza su di esso, inclinando la scelta morale verso il bene e facendola deviare dal male. Il bene verso cui la sinderesi spinge è inoltre un bene generale e non un bene particolare, che invece, come vedremo nelle pagine successive della *Summa*, caratterizza la coscienza (collegata al libero arbitrio).

La q. 2 del III trattato del libro IV della *Summa de bono* è dunque interessante per la teorizzazione di quella che abbiamo definito una "concezione laica" (ovvero al di là di ogni intervento divino) della sinderesi.

Come si è avuto modo di constatare, Filippo prende in considerazione il peccato di Adamo per spiegare uno dei legami sussistenti tra sinderesi e ragione: la sinderesi è un *iudicium naturale de bono* ed è la parte rimanente della rettitudine originale dell'uomo, che funge da sostrato alle facoltà razionali, spingendo queste ultime verso il bene. Adamo nel momento della creazione ha ricevuto la rettitudine della grazia, la rettitudine della volontà e quella del giudizio razionale. A seguito della sua disobbedienza ha perso la *rectitudo gratie*, ma ha continuato ad essere caratterizzato da una parte della rettitudine delle facoltà razionali (appunto la sinderesi). Si tratta ovviamente di una *rectitudo* depotenziata che, purtuttavia, continua ad operare nel genere umano anche dopo il peccato originale:

Si vero accipiatur ratio in divisione contra concupiscibilem et irascibilem ita quod hee etiam anime rationalis vires dicantur, tunc synderesis erit pars rectitudinis prime virium quam habebat Adam in statu innocentie, que remansit tamquam modicum lumen in Deum ductivum, ut non esset ex toto ratio ad temporalia inclinata vel incurvata, rectitudo autem gratie est ex toto deperdita per lapsum peccati. Constat enim quod Adam habuit rectitudinem a principio iudicii et voluntatis et irascentie naturalem; hec rectitudo non ex toto sublata est. Quod ergo remansit synderesis dici potest¹⁰¹.

101. *Ibidem*, pp. 197,64; 198,71. Cfr. LOTTIN, *L'influence littéraire du Chancelier Philippe*, pp. 311-326; WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, pp. 84-114.

È interessante notare che nel testo Filippo chiarisce la permanenza del sostrato della rettitudine morale in Adamo, anche successivamente alla sua disobbedienza, subito dopo aver affermato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, riguardante la parte razionale più elevata. Il riferimento alla sopravvivenza della sinderesi rispetto alla colpa adamicca serve evidentemente allora al nostro autore per spiegare meglio questo concetto morale. Diversamente dall'opinione di Pietro Lombardo¹⁰², per Filippo la sinderesi non è un dono della grazia divina al fine di compensare l'incremento del male nell'uomo, a seguito del peccato originale. Al contrario, in quanto potenza (parte della stessa sostanza dell'anima) di un abito innato (non acquisito o infuso, ma naturale), la sinderesi era già presente in Adamo, ed è rimasta incontaminata (pur se depotenziata) nel genere umano successivo sopravvivendo alla prima colpa. Detto altrimenti, se per Pietro Lombardo la sinderesi, come movimento volitivo naturale, era sì presente in Adamo, ma di fatto solo dopo il peccato originale è stata liberata e potenziata dalla grazia divina, per Filippo l'azione della sinderesi non si esplica tramite il supporto di Dio, ma è una potenza abituale che fa parte da sempre della stessa natura umana, operando in essa con la medesima intensità. È vero che la sinderesi costituisce il nucleo originale della rettitudine naturale dell'uomo, ormai depotenziato, ma si tratta comunque di una *vis* in possesso di ogni creatura, non solo di chi gode della grazia divina. In questa prospettiva, con il riferimento al caso di Adamo nel discorso sulla sinderesi, Filippo sembra delineare la possibilità di una sinderesi dalle connotazioni laiche, che si fonda cioè su un principio normativo indipendente da Dio o da una legge rivelata. In sintesi, la sinderesi è la parte di rettitudine originale che agisce naturalmente, pungolando ogni essere umano al bene e provocando il rimorso per il male.

Un'altra novità della lettura della sinderesi proposta da Filippo il Cancelliere è quella di teorizzare meglio, rispetto al tentativo dei suoi predecessori (come Guglielmo di Alvernia), la distinzione concettuale tra sinderesi e coscienza.

102. Cfr. POTTS, *Conscience*, p. 694.

Dopo aver spiegato che la sinderesi è una potenza di un abito innato, diversa dal libero arbitrio, ma dal carattere razionale, nel terzo quesito del III trattato del IV libro della *Summa de bono*, Filippo passa a spiegare la differenza tra coscienza e sinderesi. Questo avviene nella risposta al terzo quesito («An secundum eam contingit peccare»), ovvero se la sinderesi rischi comunque di peccare:

Ad id vero quod obicitur quod conscientia tum potest esse recta, tum erronea et si erronea demereatur, si recta mereatur, dicendum est quod conscientia est ex coniunctione syndereseos ad liberum arbitrium et non est ipsa synderesis et se habet sicut scientia in agere medio modo se habet ad scientiam in universali et scientiam in propria ratione. [...] Quod erat syndereseos erat immutabile et non dictabat nisi bonum, sed illud coniunctum cum eo quod erat rationis dictabat peccatum. Sic ergo synderesis cum ratione liberi arbitrii facit conscientiam rectam vel erroneam et conscientia magis se tenet ex parte rationis. Ipsa tamen synderesis non est erronea que est scintilla conscientie¹⁰³.

Filippo distingue tra sinderesi e coscienza, spiegando che la prima è ciò che non può mai incitare al peccato e può produrre il rimorso, mentre la seconda, in quanto operante in relazione al libero arbitrio, è ciò che può anche errare. Una conclusione importante di questo ragionamento è che se la coscienza è talvolta retta e talvolta erronea, la sinderesi è sempre e solo retta. Come attitudine naturale al bene e rettitudine originale della ragione e della volontà, la sinderesi può pertanto aiutare la coscienza (caratterizzata dalla flessibilità verso il bene e verso il male) nella deliberazione; in quanto tale essa può definirsi “scintilla della coscienza”.

Rispondendo alla questione Filippo chiarisce che nella sinderesi non vi è pertanto alcuna possibilità di sbagliare, con in più l'opportunità di guadagnare, ascoltando la sua spinta, il merito morale (essa è infatti definita *adiutorium ad meritum*). In altri termini è vero che, operando indipendentemente dalla deliberazione, la sinderesi non è causa della colpa o del merito¹⁰⁴ (virtù e vizio, così come i

103. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, p. 201,46-50; 52-56.

104. Questa tesi era stata ad esempio sostenuta da Stefano Langton: «Dicit ma-

doni della grazia divina, risiedono nella ragione e nella volontà, e non nella *sinderesi*¹⁰⁵); tuttavia questa *vis* è un supporto fondamentale per il merito. In quanto capace di intuire immediatamente i principî morali inalienabili, senza dover deliberare, la *sinderesi* risulta essere sempre un mezzo per l'azione meritoria, ma mai uno per la colpa¹⁰⁶:

Ad id vero quod queritur utrum synderesis sit vis secundum quam insit peccatum ipsi anime et similiter utrum secundum eam insit meritum, dicendum est quod si synderesis est vis eadem anime cum predictis viribus secundum modum differens, tunc est dicendum quod secundum synderesim in quantum talis est non est peccatum, sed est adiutorium ad meritum, sicut sensualitas inordinata est alliciens ad demeritum; secundum illam tamen potentiam altero modo se habentem contingit esse meritum et demeritum, hoc est in quantum ipsa est flexibilis ad bonum et ad malum¹⁰⁷.

Rispetto a quanto emergerà dalle pagine successive della *Summa de bono*, qui la distinzione tra coscienza e *sinderesi* non è operata da Filippo in riferimento al particolare e al generale, ma tenendo conto del fatto che la prima *vis* è connessa alla deliberazione (e per questo può essere origine di virtù e vizio), mentre l'altra no: essa è, perciò, solo fonte di virtù.

Il quarto interrogativo della questione dedicata interamente da Filippo alla *sinderesi* concerne la tematica dell'inevitabilità di que-

gister quod ad esse peccati non exigitur discretio, sed sufficit genus operis; sed ad esse meriti exigitur discretio et liberum arbitrium, et ideo motus *sinderesis* non est meritorium, quia non est ex libero arbitrio» (cfr. LOTTIN, *Synderèse et conscience*, p. 113).

105. PHILIPPUS CANCELLARIUS, *Summa de bono*, IV, q. 2, a. 3, p. 202,63-66: «Ad id vero quod obicitur sapientiam donum esse in synderesi cum sit in suprema vi anime, dicendum est quod dona et virtutes sunt in ratione et voluntate, ut proprie loquamur, et sapientia donum est in superiori parte rationis et in ea potest esse peccatum, cum non videatur esse sine gratia et luce».

106. In questa conclusione Filippo sembra rifarsi alla posizione di Rolando da Cremona a proposito dell'assegnazione alla *sinderesi* del merito morale, ma non del demerito.

107. *Ibidem*, p. 201,30-37.

sta potenza abituale. Può accadere che questa *vis* si spenga, tanto da soffocare uno dei suoi effetti (quello che abbiamo nominato “azione negativa”), ovvero di rimproverare per il male commesso? Cosa accade nel caso degli eretici e dei dannati? Riprendendo la questione precedente, Filippo spiega che, proprio per il suo essere una potenza abituale, disgiunta dal libero arbitrio, la sinderesi rimane intatta nell’uomo, al contrario della coscienza, che può venir meno e può quindi sbagliare. Nel caso specifico degli eretici poi, la sinderesi in quanto potenza naturale non è estinta; essa è soltanto paralizzata per la mancanza di fede. In tale circostanza l’effetto della sinderesi di rimproverare per il male compiuto è cioè sedato. Il motivo per cui la sinderesi in questi uomini continua a sussistere, pur se atrofizzata, è perché essa concerne l’ambito del generale e non del particolare. Proprio perché, pur se impossibilitata ad agire, la sinderesi in questi individui non è spenta, ma solo debilitata nei suoi effetti, gli eretici continuano sempre a rifiutare il male e l’errore in generale. L’effetto della sinderesi in questo caso è paragonabile a quello che succede nei paralitici, che sono incapaci di muoversi, pur fruendo ancora della piena funzione del cuore e dei polmoni¹⁰⁸. La colpa degli eretici risiede quindi in un difetto della ragione e non nello spegnimento della sinderesi; ciò spiega perché essi sono pronti a convertirsi, nel momento in cui riconoscono, attraverso l’esercizio della ragione, il proprio errore:

Ad solutionem eorum que dicta sunt distinguendum est quod aliud est de dampnatis et aliud de viatoribus. Unde ad hoc quod obicitur de heresiarchis, utrum in eis remurmuret synderesis peccato, cum eis dictat conscientia de debere subire martyrium pro fide sua defendenda, dicendum est secundum supradicta quod in hiis debilitatur effectus syndereseos per se sumpte propter privationem fidei que est fundamentum omnium bonorum, sed in hiis conscientie actus viget ratione cuius paratus est ipse subire martyrium; supponit enim hanc quam credit esse fidem. Hec autem non facit synderesis, sed ea que sunt liberi arbitrii aut rationis. Tamen non est in tali extincta synde-

108. *Ibidem*, p. 205, 76-79: «Tamen per hoc non probatur quod actus synderesis tollatur; dolor enim de peccato et timor et cautela liberi arbitrii sunt et hec licet tollantur, potest remanere actus synderesis, sicut viribus que sunt in membris paraliticis debilitatis viget interius motus cordis et spiratio pulmonis».

resis; licet erret in particulari, tamen in generali displicet ei malum, displicet ei error, et hoc est secundum synderesim. Quod apparet quia cognitio errore plerique revertuntur¹⁰⁹.

In questo quarto quesito sulla *sinderesi* si delineano alcune considerazioni interessanti: a) la distinzione tra coscienza e *sinderesi* emerge considerando il livello generale e particolare della scelta: negli eretici la *sinderesi* rimane ad un livello generale, ma in modo passivo. Diversamente accade per la coscienza che, come applicazione dei principi universali nell'ambito del particolare, può sbagliare e, in quanto tale, risulta attiva anche in chi abbandona la fede autentica. In altri termini, nel caso degli eretici, l'istinto per il bene continua a sussistere, pur se si tratta di un "falso bene". Questo succede perché gli eretici, pur caratterizzandosi di una *sinderesi* "passiva" e "non attiva", hanno tuttavia ancora una coscienza che è efficiente; è proprio questa coscienza (che opera con il libero arbitrio) a spingerli al sacrificio della propria vita, facendo ritenere loro come autentica la fede che sono pronti a difendere. b) Interessante è anche la distinzione (che si ritrova nella risposta al terzo argomento della questione) degli effetti della *sinderesi* attraverso l'*instinctum boni*, che possono riguardare la colpa oppure la pena. Filippo distingue gli effetti della *sinderesi* che portano istintivamente a raggiungere il bene facendo evitare il male, e gli effetti della *sinderesi* che spingono a riconoscere ed accettare la giustizia della punizione. Se si considera la *sinderesi* come ciò che inclina al bene e che fa evitare il male, allora si deve concludere che la *sinderesi* va ritenuta di fatto estinta nel diavolo e nei dannati. Se, al contrario, il lavoro dell'*instinctum boni*, portato avanti dalla *sinderesi* è attuato mediante il riconoscimento della colpa, allora la *sinderesi* continua a permanere nel diavolo e nei dannati:

Ad illud vero quod obicitur de divite et Lazaro, distinguendum est quod sunt quidam effectus syndereseos quantum ad instinctum boni et alii quantum ad displicentiam mali; et hoc dupliciter: vel in collatione ad penam vel preter. Dicendum est ergo quod quantum

109. *Ibidem*, pp. 203,42-204,52.

ad instictum boni, et quantum ad displicentiam mali culpe absolute extincta est syndersis in diabolo et in dampnatis, secundum vero tertium modum non est extincta et hec remanet ad penam. [...] Habent ergo displicentiam mali in collatione ad penam. [...] Et sic est opus syndereseos, cui displicet peccatum, in collatione ad penam¹¹⁰.

Come già emerso nelle pagine precedenti della *Summa de bono*, anche nel caso degli angeli ribelli la sinderesi non risulta spenta: essa tuttavia agisce non come anelito al bene ma, piuttosto, come consapevolezza del giusto castigo meritato per la colpa commessa.

In conclusione, l'analisi della sinderesi nella *Summa de bono* rivela che:

- per la prima volta nella storia del pensiero, il concetto di sinderesi viene indagato non soltanto secondo problematiche di teologia morale (relativamente alla sua inestinguibilità, alla possibilità di peccare...), ma anche attraverso categorie filosofiche: se debba essere considerata una potenza, oppure un abito; quale sia la sua collocazione nell'anima (se appartenga cioè alla sfera razionale o a quella volitiva); quale relazione sussista tra sinderesi e libero arbitrio.
- Con un'operazione originale nella trattazione della storia della sinderesi, Filippo discute di questa nozione morale in riferimento alla colpa di Adamo, invece che solo a quella di Caino. Come emerso, l'allusione ad Adamo serve a Filippo per spiegare meglio che cosa sia la «scintilla della coscienza»: ovvero una *vis* di un abito innato, dal carattere razionale, che fa naturalmente parte della sostanza dell'anima. In quanto norma naturale della moralità, essa non è un dono della grazia divina, elargita per controbilanciare le conseguenze nefaste del peccato originale sull'uomo (come aveva sostenuto Pietro Lombardo), ma qualcosa che riguarda la stessa struttura della creatura. In quanto tale, essa è rimasta come sostrato indelebile ad operare anche nel progenitore dopo la sua disobbedienza. Per delucidare questa rettitudine ori-

110. *Ibidem*, p. 205,80-84; 89; 92-93.

ginale, connaturata all'anima umana da sempre, non basta perciò solo il riferimento a Caino: la *sinderesi*, potenza di un abito innato, non è stata scalfita nell'uomo dal primo peccato effettuato dalla natura umana corrotta, ma neppure dal peccato stesso che ha causato la cesura tra umanità innocente ed umanità lapsa. La colpa di Adamo ha sicuramente creato una differenza tra una rettitudine completa e piena delle facoltà razionali, ed una meno efficace. Purtuttavia l'uomo conserva ancora la possibilità di fare il bene, proprio attraverso la *sinderesi*, ovvero di ciò che rimane dopo la disobbedienza del primo uomo di questa *rectitudo* originale e naturale della sua anima.

- Per Filippo il Cancelliere la *sinderesi* riguarda la parte cognitiva e intellettuale, ma anche quella affettiva. Questa *vis* appartiene alla volontà, visto che spinge al bene; ciononostante la *sinderesi* esercita anche una funzione intellettuale (per il suo comprendere spontaneamente le verità morali fondamentali). In quanto differente dal libero arbitrio, ha un compito che concerne non la deliberazione, ma l'esecuzione.
- Nella *Summa de bono* viene per la prima volta teorizzata la distinzione tra coscienza e *sinderesi* rispetto alla possibilità di sbagliare: diversamente dalla *sinderesi*, la coscienza rischia di fallire nell'ambito morale. Questo avviene sia perché la coscienza ha a che vedere con il particolare, mentre la *sinderesi* con l'universale, sia perché la coscienza agisce sul piano del libero arbitrio, differentemente dalla *sinderesi*. Se è vero che la *sinderesi* è correlata alla ragione, tuttavia essa non può identificarsi con il libero arbitrio.

Capitolo II

Sinderesi e volontà

Una delle diatribe dottrinali che animano la Facoltà delle Arti e quella di Teologia dell'Università di Parigi nella seconda metà del XIII secolo riguarda il grado di importanza da attribuire alle due *potentiae animae*: l'intelletto e la volontà¹.

Il completo arrivo delle opere etiche e politiche di Aristotele nell'Occidente latino, attraverso la mediazione delle traduzioni ara-

1. Specchio di questa situazione è la condanna emanata dal vescovo parigino Stefano Tempier il 7 marzo del 1277. Tra i 219 articoli, di cui si vieta l'insegnamento alla Facoltà delle Arti sotto pena di scomunica, ben 20 tesi sono incentrate sulla libertà della volontà e sulla responsabilità umana. La presenza così numerosa di queste proposizioni sul libero arbitrio nella condanna dottrinale più nota e influente del XIII secolo testimonia che il problema della libertà del volere costituisce una questione di grande valore per Tempier e i suoi consiglieri. Nel contesto universitario dell'epoca la discussione di questa tematica richiedeva evidentemente una decisiva chiarificazione dottrinale: la posta in gioco non era in effetti di poco conto, soprattutto se si considera il fatto che la libertà di scelta e il valore della grazia sono presupposti fondamentali in un orizzonte cristiano. Affermare, come fanno i sostenitori della supremazia dell'intelletto, che nella scelta morale l'errore è soltanto da attribuire alla ragione, che ha sbagliato a riconoscere il vero bene, e non della volontà, che si limita invece a conformarsi all'indicazione della ragione e a tradurla in azione, vuol dire fondamentalmente ammettere un modello psicologico in cui la colpa morale può essere evitata esercitando solo la capacità razionale. Le proposizioni relative al problema della volontà e della libertà umana sono quelle dalla 150 alla 169 secondo la numerazione assegnata da Mandonnet e Hissette: cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-Paris 1977, pp. 230-263. Sulla tematica relativa alla volontà e all'intelletto nelle condanne parigine cfr. anche F.-X. PUTALLAZ, *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995.

be, determina una grande controversia sul ruolo di preminenza da assegnare a una delle due facoltà del pensiero pratico, entrambe generalmente riconosciute come le indiscusse protagoniste dell'azione morale. In questo scenario dialettico ritroviamo alcuni maestri che, rifacendosi alle posizioni aristoteliche, sono per lo più intenti a difendere la superiorità dell'intelletto, da cui fanno dipendere i giudizi della volontà; altri maestri, al contrario, rimproverano ai razionalisti la pretesa di autosufficienza della ragione, la riduzione della volontà ad un ruolo completamente passivo, e la conseguente negazione della libertà di scelta e del valore della grazia. Passata nella storiografia filosofica come dibattito tra "volontarismo" ed "intellettualismo", la polemica sul ruolo da assegnare alle due facoltà dell'agire pratico non può in realtà essere interpretata solo alla luce di queste formule semplicistiche. Come nel caso di tutti gli "ismi" e gli "isti" all'interno della storia del pensiero, si finisce sempre con il ricadere in eccessive schematizzazioni, senza riuscire a tenere giustamente conto delle specificità dei singoli autori coinvolti nella questione.

Certamente i pensatori appartenenti ai due raggruppamenti anche se molto spesso tendono ad avere tra di loro una prospettiva unitaria a riguardo, nondimeno si caratterizzano per l'adozione di approcci interpretativi differenti². Un esempio di questa mancata omogeneità tra le due tendenze di pensiero si rinviene, come vedremo subito, anche a proposito della nozione morale di sinderesi.

Nell'ambito di questo conflitto, la questione della sinderesi viene dibattuta dagli autori dell'epoca soprattutto in riferimento alla sua natura e collocazione³: dove opera questa *vis* più no-

2. C'è anche qualche pensatore dell'epoca che colloca la sinderesi sia nella sfera affettiva che in quella cognitiva, come ad esempio Alessandro di Hales: cfr. LOTTIN, *Synderèse et conscience*, pp. 338-349.

3. Secondo Matthias Perkams (*Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abelard und Robert von Melun*, in G. MENSCHING (Hrsg.), *Radix totius libertatis. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 19-42) il dibattito tra "intellettualisti" e "volontaristi" esisterebbe già nel XII secolo ed avrebbe condizionato anche una prima (pur se non esplicita) lettura della sinderesi. Tuttavia credo che sia soprattutto l'arrivo dei testi etici aristotelici, a partire dalla prima metà del Duecento, a determinare

bile dell'anima? Nella parte razionale oppure in quella volitiva? La sinderesi poi è un abito (acquisito o innato) della volontà o dell'intelletto, oppure coincide con queste potenze? Le differenti prese di posizione dei maestri intorno alla natura della sinderesi contribuiscono in parte alla loro collocazione storiografica tra le fila dei "volontaristi" o degli "intellettualisti"; per altri aspetti, invece, queste prese di posizione superano sorprendentemente le etichette interpretative. Si trovano così autori che, come Bonaventura e Giovanni Duns Scoto, pur appartenendo allo stesso Ordine religioso dei Francescani, collocano la sinderesi in luoghi diversi dell'anima: Bonaventura attribuisce la sinderesi alla potenza volitiva, Duns Scoto, invece, alla potenza intellettuale. Il diverso atteggiamento di questi pensatori entrambi "volontaristi" ed entrambi francescani di fronte alla decisione di assegnare la sinderesi a facoltà diverse dell'anima non è una sorpresa, ma risulta estremamente coerente con i loro presupposti teorici a favore della volontà: come stiamo per vedere, nella loro diversa interpretazione della sinderesi, Bonaventura e Duns Scoto si muovono infatti dal medesimo intento di salvaguardare il primato e la libertà di questa potenza nella sfera morale⁴. Altri pensatori invece, conformemente con la loro scelta di esaltare il ruolo di una facoltà rispetto all'altra, propongono di collocare ciò che è considerato il nucleo più autentico dei principî dell'agire, ovvero la sinderesi, nella *potentia animae* accreditata come superiore: in tal modo, i maestri domenicani sono tendenzialmente concordi nell'assegnare la sinderesi al dominio dell'intelletto pratico, identificandola con la conoscenza delle norme naturali, innate nella ragione.

la vera e propria controversia universitaria relativa al ruolo da assegnare alle due facoltà dell'anima. In proposito cfr. in part. I. ZAVATTERO, *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento*, in M. LEONE, L. VALENTE (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne editrice, Roma 2017 (*Flumen Sapientiae*, 4), pp. 143-169.

4. Questo significa che, nel presente capitolo, quando si fa riferimento alla lettura "volontaristica" o alla lettura "intellettualistica" della sinderesi non si allude a chi, tra gli autori, difende rispettivamente il primato della volontà o dell'intelletto nella sfera morale, ma, piuttosto, a chi colloca la sinderesi nella sfera volitiva e quindi in quella intellettuale.

Nel presente capitolo concentremo la nostra attenzione su alcuni degli autori che scelgono di individuare la sinderesi nell'ambito affettivo⁵: tra questi si analizzerà la posizione del maestro francescano Bonaventura e quella del maestro secolare Enrico di Gand. Quindi l'indagine nel capitolo seguente proseguirà con l'esame della dottrina di alcuni dei pensatori che collocano la sinderesi nella sfera intellettuale: a questo proposito si prenderà in esame la lettura della sinderesi presentata dai maestri domenicani Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, dal maestro secolare Goffredo di Fontaines e quindi dal maestro francescano Giovanni Duns Scoto.

Come emergerà nel corso della ricerca, nella lettura "volontaristica" della sinderesi, questo concetto morale tende ad essere inteso per lo più come il pungolo innato presente nella volontà, che spinge innanzi tutto questa facoltà e quindi la ragione a desiderare il bene; in quella "intellettualistica" la sinderesi designa piuttosto la capacità naturale dell'intelletto pratico di illuminare quello che, moralmente parlando, deve essere eseguito. In tutte e due le interpretazioni, tuttavia, la sinderesi riveste solo un valore esecutivo e mai deliberativo: pur essendo il motore che incita al bene o un abito dell'intelletto pratico, alla sinderesi non spetta alcun merito o demerito morale. A seconda delle letture a favore del ruolo egemone della volontà o dell'intelletto nella scelta etica, sono piuttosto sempre e solo queste due facoltà a operare in modo giusto o a peccare: nel caso della volontà, rispettivamente, nello spingere le altre potenze dell'anima (intelletto compreso) a seguire lo stimolo della sinderesi oppure a reprimerlo, cedendo al dominio delle passioni; nel caso dell'intelletto, perseguendo una maggiore conoscenza delle norme innate della morale o, al contrario, decidendo di lasciare inattivato il *lumen* del *decretum* naturale, permanendo nell'ignoranza. I sostenitori della lettura della sinderesi a favore dell'intelletto, devono comunque, rispetto a quelli fautori di una interpretazione "volontaristica", confrontarsi con una questione non di poco conto: ovvero con il fatto che l'esperienza quotidiana ci mostra continuamente che spesso si finisce con l'operare contro la ragione. Questo significa allora che *agire contra rationem*

5. Si deve specificare che gli autori considerati in questo capitolo sono tutti maestri (o baccellieri) di teologia.

vuol dire automaticamente *agire contra synderesim*? Tra l'altro è anche vero che la ragione spesso sbaglia nel suo giudizio: ciò comporta che la sinderesi, in quanto si colloca in essa, possa anche di conseguenza sbagliare? Le risposte dei maestri a questi interrogativi si muovono su binari diversi ma, come avremo modo di vedere, tendono sempre, entro i limiti di ciò che impone l'esigenza di salvaguardare la libertà dell'essere umano, a dimostrare che, pur collocandosi nella ragione, l'influsso della sinderesi rimane costante nella creatura a prescindere da qualsiasi debolezza intellettuale, in quanto capacità naturale presente da sempre nell'anima. L'uomo, pur senza gli strumenti cognitivi adeguati, conserva comunque la possibilità (anche se sotto forma di scintilla) di arrivare al suo fine ultimo, dirigendosi verso il bene ed evitando il male.

Nel presente capitolo – come detto – ci occuperemo quindi del rapporto tra la sinderesi e la sfera della volontà, prendendo come esempio l'interpretazione di questo concetto morale proposta da Bonaventura da Bagnoregio e da Enrico di Gand.

2.1. Bonaventura da Bagnoregio

Nel suo *Psychologie et Morale*, Odon Lottin individua in Bonaventura (1221-1274) uno dei rappresentanti di spicco della diatriba tra “volontaristi” ed “intellettualisti”⁶, e uno dei più strenui difensori del ruolo della volontà in campo morale. Non vi è infatti alcun dubbio che, riguardo al grado di superiorità da assegnare alle potenze dell'anima, il maestro francescano nelle sue opere ribadisca più volte il primato della facoltà volitiva: per Bonaventura la *voluntas*, come *potentia activa*, pur muovendosi a partire dai giudizi dell'intelletto, comanda l'intelletto e le altre potenze dell'anima; la volontà è libera, non necessitata da nessun condizionamento esterno (nemmeno dal volere obbligatoriamente il bene sommo); la volontà costituisce inoltre il luogo dell'anima in cui si realizza

6. Cfr. O. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté depuis saint Anselme jusqu'à la fin du XIII^e siècle*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, vol. I, pp. 10-389, in part. 383-385.

massimamente il libero arbitrio⁷ ed in un certo senso il raggiungimento della beatitudine⁸.

La lettura che Bonaventura fornisce della sinderesi⁹ si inserisce coerentemente in questa sua posizione a favore della volontà: insieme ad altri autori del suo Ordine, come Giovanni de la Rochelle, il pensatore francescano è uno dei primi a collocare senza esitazioni la sinderesi nella sfera volitiva, sottraendola all'ambito razionale¹⁰. Nel modo in cui si è potuto constatare, gli autori precedenti avevano per lo più scelto di leggere la sinderesi alla luce della ragione: si pensi a Pietro Lombardo, il quale aveva definito la sinderesi la *scintilla rationis*, o ai maestri parigini della prima metà del XIII secolo (Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona), che avevano identificato la sinderesi con l'agostiniana *ratio superior*. Soltanto Filippo il Cancelliere, pur attribuendo alla sinderesi la tendenza naturale al bene razionale, era giunto a connettere questa potenza abituale alla sfera volitiva (ma non deliberativa), separandola dalla ragione¹¹.

7. Cfr. ad esempio BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, vol. II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885, d. 25, a. 1, qq. 1, 3 e 4. In proposito cfr. ad esempio SCIUTO, *L'etica nel Medioevo*, pp. 228-238.

8. Cfr. ad esempio BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 2.

9. Sul concetto di sinderesi in Bonaventura cfr. specialmente LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 203-210; G. SALA, *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura*, «Studi Francescani» 54 (1957), pp. 3-11; J.F. QUINN, *The Moral Philosophy of St. Bonaventure*, «The Southwestern Journal of Philosophy» 5/2 (1974), pp. 39-70; D.J. BILLY, *The Authority of Conscience in Bonaventure and Aquinas*, «Studia Moralia» 31 (1993), pp. 237-263; D.C. LANGSTON, *The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis*, «Franciscan Studies» 53 (1993), pp. 77-95; ID., *Conscience and Other Virtues*, pp. 29-37; M. LÁZARO, *Vivencia Interior de la Ley Natural en San Buenaventura: Sínderesis*, «Anuario Filosófico» 41/1 (2008), pp. 83-98; R.G. DAVIS, *The Weight of Love, Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University Press, Fordham 2017, in part. pp. 45-64.

10. Cfr. in proposito LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 167-171; PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 55-63.

11. Ci sono altri autori, oltre a quelli menzionati nel precedente capitolo, che connettono la sinderesi alla sfera razionale, come Riccardo Rufò o Roberto Kilwardby.

La trattazione che Bonaventura riserva alla sinderesi va rinvenuta soprattutto in tre luoghi testuali, ovvero nelle distinzioni 24 e 39 del suo *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo (1250-52), e quindi nell'*Itinerarium mentis in Deum* (1269 circa). Come già per molti altri maestri dell'epoca, anche Bonaventura affronta dunque la "questione sinderesi" innanzi tutto per motivi didattici.

La discussione bonaventuriana articolata nella d. 24 del II libro del *Commento alle Sentenze* va letta all'insegna del dibattito che aveva animato gli autori precedenti, quello relativo al rapporto sussistente tra sinderesi e *ratio superior/ratio inferior*, oggetto di indagine del primo capitolo.

Il testo è dedicato da Bonaventura all'esame del libero arbitrio in comparazione alle potenze dell'anima; in particolare nella q. 1 dell'articolo I ci si chiede se la parte superiore della ragione possa essere o meno contrassegnata dal peccato *secundum se* («Utrum in superiori parte rationis habeat esse peccatum secundum se»). La risposta del maestro francescano consiste nel chiarire che la *pars superioris rationis* non si caratterizza, così come la parte inferiore, per il peccato legato alla percezione sensibile; essa può tuttavia peccare al livello spirituale *secundum se*¹². A proposito di questo chiarimento Bonaventura introduce la discussione sulla sinderesi: proprio perché la ragione, anche per quel che concerne il suo grado sommo, è soggetta a peccare, non può essere identificata con la sinderesi. L'errore commesso da Guglielmo di Auxerre o Rolando da Cremona (che si nascondono molto probabilmente dietro gli *aliqui* del testo bonaventuriano) nel sistemare la sinderesi nella ragione (anche se solo superiore) sarebbe triplice. Innanzi tutto, per Agostino la parte superiore e quella inferiore della *ratio* sono entrambe connesse al libero arbitrio; la sinderesi però non è una potenza deliberativa: in quanto *vis* naturale, essa ha piut-

12. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 24, a. 1, q. 1, p. 575: «Et propter hoc est alius modus dicendi, quod duplex est genus peccati: quaedam enim sunt peccata carnalia, quaedam vero spiritualia. Si loquamur de peccatis carnalibus, sic faciendum est, quod non contingit esse peccatum in superiori parte rationis absque inferiori. Si autem de peccatis spiritualibus fiat sermo, tunc concedendum est, quod peccatum habet fieri et esse, licet non semper fiat, in superiori parte rationis secundum se; et rationes, quae hoc ostendunt, sunt concedendae».

tosto un valore solo direttivo, perché inclina sempre al bene. La sinderesi inoltre, secondo quanto affermato dal passo di *Ezechiele*, I, 5-10 non può peccare, al contrario della ragione, che è in grado di sbagliare. Non è concepibile, infine, che la sinderesi non fallisca nella sua via superiore, ma possa farlo occasionalmente attraverso la via inferiore: questo discorso è contro la ragione (poiché così dicendo si mette in contatto la sinderesi con il grado inferiore della *ratio* ospitante il libero arbitrio) e contro l'evidenza dell'esperienza (se la parte razionale superiore ospita le leggi eterne e il *lumen proprium* non può sbagliare, cosa che accadrebbe se si servisse però della sua parte inferiore):

Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod aliqui dicere voluerunt, quod superior portio rationis non est aliud quam synderesis, et quod ipsa superior portio, quantum est de se, semper est recta et fortis, nisi incurvetur et emolliatur per portionem inferiorem; et ideo dixerunt, peccatum in ea non esse secundum se, sed si peccat, hoc solum dicunt esse consentiendo inferiori parti, sive non compescendo eius deordinationem. Sed haec positio tripliciter deviat a veritate. Primo in hoc quod dicit, quod idem est superior portio rationis et synderesis; quod plane falsum est, cum superior portio rationis et inferior pertineant ad arbitrii libertatem, sicut dicit Augustinus, et ideo nominant potentiam deliberativam; synderesis autem potentiam naturalem nominat, quae semper uniformiter ad bonum inclinatur. – Secundo vero a veritate deviat in hoc quod dicit, in synderesi aliquo modo esse peccatum; hoc enim plane falsum est, sicut manifestabitur, et Glossa dicit expresse, Ezechielis primo. – Tertio vero a veritate deviat in hoc quod dicit, quod in superiori parte rationis secundum se culpa non potest esse, nisi ab inferiori procedat et tribuatur sibi occasio. Hoc enim contra rationem est, cum in illa portione consistat arbitrii libertas, et ita per naturam insit ei ad malum vertibilitas, et ita possibilitas ad peccandum. – Est etiam hoc contra experimentum, quia ratio superior non solum habet iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum. Et quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccet iudicando, tamen secundum ea quae percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen sibi datum et innatum, potest deficere et errare, maxime in statu naturae lapsae [...]; si noster

intellectus secundum lumen proprium, vel aspiciendo ad partes inferiores iudicaret, deficeret et discredere et peccaret¹³.

Il fatto che Bonaventura abbia come obiettivo polemico quei maestri (come Guglielmo di Auxerre), che avevano identificato intelletto e sinderesi, si capisce anche dalle righe successive, dove il maestro francescano tiene a chiarire il passo aristotelico per cui l'*intellectus semper rectus est*. Sicuramente l'intelletto non sbaglia se lo si considera nel suo modo naturale; tuttavia nella sua funzione deliberativa, l'intelletto può essere soggetto all'errore:

Ad illud quod obicitur, quod intellectus semper est rectus; dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est in his, ad quae movet potentia intellectiva per modum naturae; in his vero, ad quae movet per modum deliberationis, non habet veritatem; unde idem vocat ipse intellectum quod nos vocamus conscientiam naturalem¹⁴.

Benché incentrati ad indagare il ruolo della ragione nell'ambito del peccato, questi testi della d. 24, svelano quindi alcuni indizi importanti sulla dottrina della sinderesi in Bonaventura: la sinderesi è considerata una *potentia naturalis*, che inclina sempre e costantemente (*semper et uniformiter*) al bene e impossibilitata a peccare; per questo non deve essere collocata in alcun modo nella ragione.

L'articolo II della d. 39 è invece riservato da Bonaventura all'indagine specifica sulla sinderesi, che segue quella sulla coscienza¹⁵, all'interno del più ampio dibattito relativo alla volontà («Quare voluntas magis depravetur in suo actu quam aliqua alia potentia»). La riflessione sulla sinderesi si snoda in tre questioni e, nello specifico, Bonaventura si chiede se la sinderesi appartenga alla sfera cognitiva o a quella affettiva (q. 1: «Utrum synderesis sit in genere cognitionis, vel affectionis»); se si possa estinguere attraverso il peccato (q.

13. *Ibidem*, pp. 574-575.

14. *Ibidem*, p. 575.

15. Contrariamente allo stile tipico del tempo, ma come altri maestri del suo Ordine, Bonaventura affronta la discussione sulla sinderesi dopo quella sulla coscienza e non prima: cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 32.

2: «Utrum synderesis per peccatum exstingui possit»); se si possa corrompere a seguito del peccato (q. 3: «Utrum synderesis possit depravari per peccatum»).

Come già nella d. 24, Bonaventura comincia la discussione prendendo le distanze da coloro che, al modo di Guglielmo di Auxerre o Rolando da Cremona, avevano posto sullo stesso piano *ratio* e *sinderesi*: benché nel *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele* si dica che la *sinderesi* costituisca il livello superiore dell'anima (che quindi sovrintende alla parte razionale, sensibile e irascibile), di fatto la *sinderesi* non può essere attribuita alla ragione (anche solo alla sua funzione superiore). Questo si spiega per motivi diversi. In primo luogo perché, come già detto, la *sinderesi* non può mai sbagliare, al contrario della ragione¹⁶. Quest'ultima inoltre, riguardando eminentemente il libero arbitrio, esplica la sua funzione deliberativa operando in modo concorde alla volontà; la *sinderesi* (come la coscienza e la legge di natura) si caratterizza invece solo per l'attività esecutiva naturale di inclinare sempre al bene:

Et ideo est alius modus dicendi, quod cum potentiae rationales dupliciter habeant moveri, scilicet intellectus et affectus, et per modum naturae et per modum deliberationis; quemadmodum libertas arbitrii consistit in ratione et voluntate, secundum quod movetur deliberative; sic conscientia et synderesis respiciunt rationem et voluntatem, in quantum moventur per modum naturae – tam synderesis, quam conscientia, quam etiam lex naturae semper ad bonum inclinant; sed liberum arbitrium aliquando ad bonum, aliquando ad malum – et ideo sicut liberum arbitrium simul complectitur rationem et voluntatem, sic synderesis rationem simul et voluntatem complectitur, et lex naturalis similiter, et conscientia similiter, et pro eodem accipi possunt¹⁷.

Se allora concernono tutte e tre l'orizzonte normativo della morale e non quello deliberativo, cosa distingue la *sinderesi* dalla coscienza e dalla legge naturale? Nonostante siano accomunate dal muovere esclusivamente verso il bene, per Bonaventura il modo

16. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, p. 909.

17. *Ibidem*, pp. 909-910.

appropriato di definire la sinderesi è quello di considerarla come una *potentia*, mentre la coscienza è un *habitus* e la legge naturale un *obiectum*. La sinderesi è però anche un abito rispetto al bene o al male considerati a livello universale, mentre la coscienza è un abito nei confronti del bene e del male in riferimento al particolare, e la legge naturale, infine, un abito indifferente ad entrambi i piani, universale e particolare:

Appropriate tamen synderesis dicit potentiam, et conscientia habitum, et lex naturalis obiectum. Sive alio modo appropriando, ut synderesis dicat habitum respectu boni vel mali in universali; conscientia vero habitum respectu boni vel mali in particulari, lex vero naturalis indifferenter se habeat ad utrumque. – Sed quia, ut habitum fuit prius, conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus; aut necesse erit praeter conscientiam et synderesim ponere in nobis aliquod directivum, aut necesse est ponere, quod synderesis se teneat ex parte affectus¹⁸.

Particolarmente degno di nota, per le finalità perseguite in questo capitolo, è che, diversamente dalla coscienza, e a motivo del fatto che non può sbagliare, la sinderesi viene esplicitamente collocata *ex necessitate* da Bonaventura nella sfera affettiva («necesse est ponere, quod synderesis se teneat ex parte affectus»).

Nel testo viene anche ribadito un concetto importante: e cioè che la sinderesi, per il fatto di muoversi naturalmente verso il buono ed il giusto in sé, non si identifica con la potenza della volontà in generale ma, piuttosto, solo con la volontà considerata come moventesi naturalmente. Una fondamentale conseguenza di questa tesi è che, in quanto potenza naturale e non deliberativa, alla sinderesi non va attribuito alcun merito o demerito morale (come accade invece alla volontà considerata in congiunzione al libero arbitrio). In tal senso la sinderesi, istinto al bene (pur se abito del bene e del male intesi a livello universale), non ha niente a che vedere con il vizio e la virtù nella scelta morale concreta:

18. *Ibidem*, p. 910.

Ad illud quod quaeritur, utrum sit potentia, vel passio, vel habitus; dicendum, quod est potentia proprie, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem, in quantum movetur naturaliter; nec adhuc universaliter, sed solummodo respectu boni honesti, vel eius oppositi. Nihilominus potest etiam dicere habitum; sed ille non debet dici nec virtus, nec vitium, pro eo quod virtus et vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem, in quantum est deliberativa, non in quantum est naturalis¹⁹.

Significativamente, in questa prima questione del II articolo della d. 39 sulla sinderesi – oltre a chiarire che la sinderesi non può essere associata alla sfera intellettiva, ma *ex necessitate* a quella affettiva, e a ribadire che essa ha una funzione esecutiva e non decisionale – Bonaventura fornisce anche una definizione chiara della sinderesi stessa: essa è un abito del bene in generale, ma propriamente è una potenza della volontà naturale (fa cioè parte della sostanza della parte volitiva dell'anima), visto che muove *naturaliter et recte*. Se nell'opzione di far coincidere la sinderesi solo con la volontà naturale (e non deliberativa), Bonaventura sembra seguire Pietro Lombardo, per il fatto di intenderla come una potenza, ma anche come un abito, il maestro francescano pare rifarsi a Filippo il Cancelliere.

Come per l'aquila della visione di Ezechiele, la sinderesi inoltre si distingue dalle altre potenze proprio per il diverso modo di muoversi e di operare; nel testo torna ad essere rafforzato l'argomento che essa agisce rettamente adempiendo alla funzione di incanalare al bene e far deviare le altre potenze dal male, senza essere contaminata dai loro errori:

Synderesis autem nominat potentiam affectivam, secundum quod movetur naturaliter et recte; et ideo non distinguitur ab illis potentiis secundum essentiam potentiae, sed secundum modum movendi; et quia secundum illum modum movendi semper movet recte: hinc est, quod dicitur super alias volare et aliis errantibus non se immiscere, sed eas corrigere²⁰.

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*, p. 911.

Nelle qq. 2 e 3 del II articolo della d. 39, Bonaventura si interroga invece su due tematiche tradizionali relative alla sinderesi, già rinvenute negli autori precedentemente trattati: ovvero se la sinderesi possa estinguersi e se possa essere danneggiata nel suo agire a motivo del peccato.

Riguardo alla possibilità della sinderesi di perire in coloro che hanno ceduto alla colpa, come ad esempio gli eretici, Bonaventura chiarisce che vi è una differenza tra l'impedimento e l'estinzione di un agente: ciò che è naturale, come è di fatto la sinderesi, non può mai estinguersi, pur se può essere impedito nella sua azione. Contrariamente all'impulso al peccato, non naturale nell'uomo (era assente nella Madonna e in Cristo²¹), la sinderesi possiede un suo carattere naturale e per questo non può mai spegnersi²². Purtuttavia la sinderesi può essere ostacolata nella sua azione nel corso del tempo, ad esempio dalle tenebre dell'accecaimento, come accade per gli eretici, o dalla lascivia delle passioni e dalla durezza dell'ostinazione, come nel caso dei dannati²³:

Respondeo dicendum, quod synderesis quantum ad actum impediri potest, sed exstingui non potest. Ideo autem non potest exstingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri [...]. Quamvis autem actus eius omnino auferri vel exstingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis [...] et ideo synderesis quantum ad istigationem ad bonum, sempiternum habet impedimentum; et propterea, quantum ad istum actum, potest dici exstincta; non tamen est exstincta simpliciter, quia habet alium usum, videlicet remurmurationis [...]. Secundum enim illum usum, maxime vigebit in damnatis²⁴.

Pur se frenata nel suo operato, la sinderesi continua comunque ad agire efficacemente nell'anima: non nel suo significato positivo,

21. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, pp. 699-700; LANGSTON, *The Spark of Conscience*, p. 87; ID., *Conscience and Other Virtues*, p. 32.

22. Cfr. LANGSTON, *The Spark of Conscience*, p. 87.

23. *Ibidem*, p. 86.

24. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 3, q. 2, p. 912.

cioè di inclinare al bene, quanto piuttosto in quello negativo di rimproverare per la scelta di aver ceduto al male. Detto altrimenti, se per quel che concerne l'atto, la sinderesi potrebbe risultare estinta, *simpliciter* la sinderesi non potrà tuttavia mai spegnersi in sé, in riferimento all'altro suo impiego: quello di ammonire per la colpa compiuta. Questo fenomeno accade soprattutto nel caso dei dannati, che attraverso la sinderesi vengono costantemente pungolati dal rimorso.

Se la sinderesi non può mai estinguersi (almeno nel suo significato negativo di *pungere et remurmurare* di fronte al male commesso), può essere scalfita dal peccato?

Nella q. 3 dell'art. II della d. 39 Bonaventura chiarisce che, proprio come accade per l'estinzione di questa potenza, lo stesso si verifica per la sua possibilità di sbagliare. La sinderesi, in quanto parte naturale della volontà, non può essere corrotta in sé a motivo del peccato (*per peccatum*). Riprendendo la critica operata nelle pagine precedenti contro Guglielmo di Auxerre, che aveva fatto coincidere sinderesi e *ratio superior*, collegandola a quella inferiore ed esponendola all'errore, Bonaventura ribadisce che la sinderesi non ha niente a che vedere con la ragione nella sua parte connessa alla deliberazione.

Se la sinderesi non può peccare in sé, può comunque essere impedita nel suo operato *per aliud*: questo succede poiché essa dirige le parti dell'anima connesse alla ragione, e rischia, a motivo di quelle di sbagliare, proprio come accade per un cavaliere che perde l'equilibrio non per una colpa a lui imputabile, ma a causa del cavallo che si trova a guidare²⁵:

[...] Et quoniam peccatum non habet esse circa actum voluntatis, ut natura est vel ut movetur naturaliter, sed solum ut movetur deliberative; hinc est, quod synderesis per peccatum non habet depravari. Quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere et dominium regendi potest perdere; hinc est, quod contingit, eam per culpam praecipitari. Praesidentia enim domini a duobus pendet, videli-

25. La metafora del cavallo e del cavaliere, per spiegare la sinderesi in relazione alle potenze dell'anima, viene impiegata anche da altri autori, come ad esempio Alberto Magno e Odo Rigaldi. Tuttavia l'immagine ha evidente riferimento al passo ps.-agostiniano antipelagiano, in cui si paragona la grazia ad un cavaliere che governa il cavallo del libero arbitrio: Ps.-AUGUSTINUS, *Hypognosticon*, III, 111.

cet a rectitudine praesidentis et ab obtemperantia famulantis; et quamvis synderesis, quantum est de se, semper sit recta, quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviant – ratio per erroris excaecationem, et voluntas per impietatis obstinationem – hinc est quod synderesis praecipitari dicitur pro eo quod effectus eius praesidentia in vires alias deliberativas propter earum repugnantiam repellitur et cassatur. Et ponitur exemplum in milite qui, quantum est de se, semper bene sedet super equum, equo tamen ruente, praecipitari dicitur. [...] Hic autem modus dicendi tanquam rationabilior a pluribus sustinetur²⁶.

In tutte queste tre questioni sulla sinderesi, così come in quelle dell'art. I della d. 39²⁷ dedicate alla coscienza, riaffiora costantemente in Bonaventura il bisogno di distinguere questa potenza naturale della sfera volitiva dalla coscienza. Tenere conto di queste differenziazioni risulta importante nel momento in cui esse ci aiutano a comprendere meglio il ruolo specifico che, per il maestro francescano, la sinderesi gioca all'interno della dinamica morale.

1) Come emerso, la prima grande differenza rivendicata da Bonaventura tra sinderesi e coscienza consiste nel fatto che, pur riguardando entrambe la legge naturale, la coscienza è un abito che concerne l'ambito particolare, la sinderesi è invece un abito/potenza che attiene alla sfera dell'universale²⁸.

2) L'altra importante distinzione già delineata tra coscienza e sinderesi, e fondamentale per l'indagine su cui si focalizza questo capitolo, consiste nel fatto che la sinderesi viene collocata da Bonaventura nella sfera affettiva, la coscienza al contrario in quella razionale: l'abito della coscienza risiede cioè nell'intelletto (la coscienza è infatti il lume dell'intelletto); quello della sinderesi risiede piuttosto nella volontà (la sinderesi, in quanto

26. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 3, p. 914. In proposito cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*, p. 209.

27. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1: «Utrum conscientia teneat se ex parte intellectus, an ex parte affectus»; q. 2: «Utrum conscientia sit habitus innatus, aut acquisitus»; q. 3: «Utrum teneamur ad omne illud, quod conscientia dictat necessarium esse ad salutem».

28. *Ibidem*, a. 2, q. 1, p. 910.

forza trascinate verso il bene, costituisce il peso naturale della volontà²⁹):

Sed quia, ut habitum fuit prius, conscientia dicit habitum se tenentem ex parte intellectus; aut necesse erit praeter conscientiam et synderesim ponere in nobis aliquod directivum, aut necesse est ponere, quod synderesis se teneat ex parte affectus. Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis [...]. Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia; sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum³⁰.

Nel testo la sinderesi, oltre che *pondus voluntatis*, è anche significativamente definita da Bonaventura come incitamento a desiderare il bene (*dirigens in appetendis*)³¹. In questo suo compito, la sinderesi pungola quindi la coscienza che altrimenti, priva di questo desiderio, in quanto solo conoscenza del bene, risulterebbe inattiva ed incapace di compiere una scelta sul piano concreto in cui è chiamata ad intervenire³²:

Ad illud vero quod primo obiicitur in contrarium, quod synderesis est spiritus rationalis, qui postulat et interpellat; dicendum, quod

29. Bonaventura associa la sinderesi non tanto all'illuminazione (in Bonaventura troviamo ovviamente anche la denominazione di sinderesi come «scintilla della coscienza»), ma più ad una forza naturale, ovvero ad un peso della volontà (*pondus voluntatis*), che trascina questa facoltà verso il bene. L'allusione al peso suggerisce l'immagine di una sinderesi che induce quasi con la forza l'anima verso il bene, piuttosto che semplicemente la inclini. L'idea del peso verso il bene (classica espressione agostiniana) si rinviene nel *Libro della Sapienza*, 11, 20: cfr. R.A. GREENE, *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, «Journal of the History of Ideas» 58/2 (1997), pp. 173-198, in part. p. 186.

30. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, p. 910. Cfr. anche *ibidem*, a. 1, q. 1.

31. Il desiderio non si può non rinvenire che nella parte affettiva dell'anima.

32. Cfr. LANGSTON, *The Spark of Conscience*, p. 86.

[...] non tantum loquimur ad Deum cogitationibus et exterioribus verbis, sed etiam affectibus et desideris; et propterea, dum synderesis continue stimulando nos facit bonum desiderare, dicitur gemitibus inenarrabilibus ad Deum interpellare³³.

Soprattutto in quest'ultima interpretazione che il maestro francescano fornisce della sinderesi e della coscienza si attualizzerebbe, secondo Langston³⁴, la peculiarità piú interessante della lettura bonaventuriana di queste due nozioni morali, ovvero quella di considerare la coscienza come dipendente dalla sinderesi:

Ad illud quod obiicitur quod synderesis est scintilla conscientiae; dicendum, quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi eius stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi; et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, immo potius, quod sit ex parte affectivae³⁵.

Il risultato di questa dipendenza della coscienza dalla sinderesi è che nel denominare la sinderesi *scintilla conscientiae*, Bonaventura vuole dire che la sinderesi "incendia" l'azione della coscienza, visto che la coscienza è in grado di operare soltanto attraverso la mediazione della sinderesi. Se si collega questa conclusione al fatto che Bonaventura colloca la sinderesi nella sfera volitiva e la coscienza in quella intellettuale, si ha un'idea del "volontarismo" di Bonaventura a livello morale: la parte esecutiva della scelta legata alla cognizione si muove solo se spinta dal pungolo, dal "desiderio che pesa" verso il bene attuato dalla potenza volitiva naturale.

3) Questi elementi teorici relativi all'interpretazione bonaventuriana di coscienza e sinderesi emersi al punto (2) vanno collegati al presupposto teorico secondo cui queste due nozioni morali con-

33. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, p. 910.

34. Cfr. LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, pp. 29-30.

35. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 1, p. 910.

cernono strettamente, per il maestro francescano, la legge naturale. Come chiarisce Potts³⁶, esistono tuttavia due modi di intendere questa legge, come cioè ingiunzione normativa e in quanto disposizione psicologica. Nel primo caso, il compito della coscienza è quello di informarci di queste ingiunzioni, mentre la sinderesi ci inclina a eseguirle. Per quanto riguarda invece la legge naturale come disposizione dell'anima, la coscienza appare un'attitudine naturale dell'intelletto pratico³⁷; la sinderesi è piuttosto la disposizione naturale della volontà, poiché è una potenzialità che desidera e tende al bene³⁸.

Confrontando l'azione e la natura della sinderesi con quella della coscienza, si desume come, per Bonaventura, si snodi la dinamica morale: la coscienza, collocata nella sfera cognitiva, applica i principî primi esecutivi della ragione pratica all'oggetto della scelta; questa operazione, che riguarda l'ambito del particolare, è possibile solo se la coscienza è spinta dai precetti *universali* della sinderesi, collocata nella volontà naturale e peso della stessa volontà. A seguito dell'incitamento della sinderesi e alla luce della legge naturale (che opera anche a livello universale, in quanto riflesso della legge divina, e che costituisce l'oggetto dei contenuti della sinderesi e della coscienza), la coscienza dirige verso il bene la volontà deliberativa; quest'ultima rimane comunque libera di opporsi a ciò che è presentato come giusto e buono dalla ragione e quindi dalla coscienza³⁹.

36. Cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, pp. 695-696.

37. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, p. 899: «conscientia vero est habitus perficiens intellectum nostrum, in quantum est practicus, sive in quantum dirigit in opere».

38. *Ibidem*, a. 2, q. 2, p. 911: «et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis, et alterius sicut inclinantis. Nam conscientia dictat, et synderesis appetit vel refugit». Potts spiega bene la funzione dell'ingiunzione morale naturale rispetto alla sinderesi ed alla coscienza: «In other words, the set of injunctions has first to be *known* to us (the job of *conscientia*) but, once we know them, we shall in some sense *want* to follow them» (cfr. POTTS, *Conscience in Medieval Philosophy*, p. 696).

39. In campo morale, un'ulteriore differenza tra l'azione esercitata dalla sinderesi rispetto alla coscienza riguarda il suo "compito negativo", ovvero quello di fare nascere il rimorso per l'azione cattiva commessa, che manca alla coscienza:

In quanto entrambe estranee dalla sfera deliberativa, alla sinderesi ed alla coscienza appartiene solo una funzione esecutiva e mai decisionale: ad esse cioè non spetta alcun merito o demerito morale⁴⁰.

4) Un'ulteriore differenza tra coscienza e sinderesi consiste per Bonaventura nel considerare la coscienza sia un abito innato (essa è una conoscenza naturale innata) sia un abito acquisito (la conoscenza del bene ha bisogno dell'esercizio e dello studio, e passa attraverso l'impiego dei sensi); egli intende invece la sinderesi soltanto come una potenza abituale innata:

Alia etiam posset reddi ratio, quia synderesis nominat ipsam potentiam naturalem, ut est naturaliter habilitata; conscientia autem nominat habitum non tantum naturalem, sed etiam acquisitum⁴¹.

5) Altro motivo di discrepanza tra le due nozioni morali riguarda l'inevitabilità e l'impossibilità di peccare della sinderesi, rispetto alla coscienza: per Bonaventura la sinderesi non può mai essere sottratta e, in quanto dote naturale di ogni creatura, risulta impossibilitata a sbagliare (essa non è mossa ad agire contro questo o l'altro male particolare, ma contro il male in generale). La coscienza, invece, in quanto abito cognitivo che ha a che vedere con il particolare, e appunto con la ragione, può spesso cedere all'errore⁴². Tra l'altro, non va dimenticato quanto detto in precedenza, ovvero che, mentre la coscienza è un abito acquisito e innato, la sinderesi è solo una potenza abituale innata.

Oltre al *Commento alle Sentenze*, l'altro luogo testuale in cui Bonaventura discute della sinderesi è l'*Itinerarium mentis in Deum* I, I

questa, trovandosi nella parte razionale dell'anima, è priva di emozioni, come il rimorso. Cfr. LANGSTON, *The Spark of Conscience*, p. 87; *Id.*, *Conscience and Other Virtues*, p. 31.

40. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 2, q. 3, ad 4, 6.

41. *Ibidem*, a. 3, p. 915. Cfr. anche *ibidem*, a. 1, q. 2.

42. *Ibidem*, a. 2, q. 3, p. 915: «et quia natura, quantum est de se, semper recte movetur, quod autem acquiritur, potest habere et rationem rectitudinis et obliquitatis: hinc est, quod synderesi semper existente recta, conscientia potest esse et recta et erronea».

(«De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo»). Nel percorso attraverso cui la mente giunge a Dio, Bonaventura, sotto l'influenza della scala gerarchica ps.-dionisiana, individua sei gradi naturali, dal valore anche temporale: il senso, l'immaginazione, la ragione, l'intelletto, l'intelligenza e quindi la sinderesi⁴³. Qui degno di nota è che, anche in quest'opera, il maestro francescano colloca la sinderesi al di sopra della sfera razionale: attraverso il superamento del livello intellettuale si approda a quello affettivo, in cui si trova la sinderesi (definita perciò *apex mentis*⁴⁴); in questo stadio l'anima può finalmente fruire della beatitudine somma, dell'unione con Dio:

Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam, purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam⁴⁵.

Nella lettura della sinderesi alla luce del dibattito tra “volontaristi” e “intellettualisti”, di sicuro la posizione di Bonaventura è quindi a favore dell'attribuzione di questo concetto morale alla sfera della volontà: essa è definita *potentia affectiva*, *pondus voluntatis*, *apex mentis* in quanto collocata al di sopra di quella intellettuale (dove abbiamo visto, in altri luoghi testuali, essere ubicata la coscienza) nel raggiungimento del divino⁴⁶.

43. Cfr. SCIUTO, *La felicità*, pp. 154-155.

44. *Ibidem*, p. 154.

45. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, vol. V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891, c. I, 6, p. 297.

46. Come fa notare Davis, nel collocare la sinderesi al vertice della mente, e comunque in un grado al di sopra di quello razionale, Bonaventura sembra seguire le orme di Tommaso Gallo (1200-1246c): questo pensatore definisce la sinderesi una *vis* dell'anima, posta al di sopra della potenza appetitiva e costituente la parte superiore della *ratio*, condivisa anche dagli angeli; essa rappresenta il luogo in cui avviene l'unione con Dio: DAVIS, *The Weight of Love, Affect, Ecstasy, and Union in*

In ogni caso bisogna anche riconoscere che questa sfera affettiva, in cui opera la sinderesi, compenetra e si serve di quella intellettuale (senza cioè escluderla): questo perché, nelle tappe naturali dell'itinerario per giungere a Dio, i gradi inferiori sono comunque necessari per l'esplicazione dei superiori. Anche in campo morale, nel modo in cui è emerso dall'analisi del *Commento alle Sentenze*, Bonaventura precisa più volte che, nonostante le differenze, la parte volitiva non può operare senza quella intellettuale e viceversa: la coscienza (appartenente alla *ratio*) non può agire, nell'ambito del particolare, senza la sinderesi (appartenente alla volontà)⁴⁷; la sinderesi, a sua volta, riguardando il bene in generale, non potrebbe avere alcuna conseguenza sul piano concreto, senza il contributo della coscienza e quindi della volontà deliberativa (che opera con la ragione).

Questa considerazione è importante nella misura in cui ci aiuta a definire meglio cosa sia la sinderesi nel pensiero di Bonaventura: essa non rappresenta tanto lo spazio mistico per eccellenza dell'anima al di là di ogni ambito razionale, quanto piuttosto una potenza abituale naturale, parte della facoltà volitiva (perché tendente al bene), in costante relazione alla ragione (dove risiede la coscienza). La sinderesi nella dinamica morale spinge innanzi tutto ogni uomo ad operare il bene e a far deviare dal male, e quindi, in un secondo momento, nell'itinerario che conduce a Dio, permette al credente di sperimentare la beatitudine.

the Theology of Bonaventure, pp. 52-53. A proposito cfr. anche J. WALSH, *Thomas Gallus et l'effort contemplatif*, «Revue d'histoire de la spiritualité» 51 (1975), pp. 17-42. Nella delineazione della sinderesi in questo testo di Bonaventura, Trottmann individua invece non solo l'influenza di Gallo, ma anche di Riccardo di san Vittore e di un'opera anonima, il *De potentiis animae et objectis*, di tendenze averroiste: cfr. C. TROTTMANN, *La syndérèse, sommet de la nature humaine dans l'Itinerarium Mentis in Deum*, «Dionysius» 18 (2000), pp. 129-150.

47. Questa compenetrazione tra le due funzioni dell'anima in Bonaventura a proposito della sinderesi è anche sostenuta da Douglas Langston (*Conscience and Other Virtues*, pp. 35-37).

2.2. Enrico di Gand

In conformità all'immagine di difensore del ruolo della volontà in campo morale, tratteggiata da una consolidata tradizione storiografica⁴⁸, anche Enrico di Gand (1227?-1293) assegna la sinderesi alla sfera volitiva. La particolarità della trattazione enrichiana della sinderesi è quella di discutere di questo concetto morale in modo sostanzialmente marginale solo in due luoghi testuali, che vedono la volontà come oggetto principale di indagine. Purtuttavia, la lettura proposta da Enrico della sinderesi risulta significativa per la storia del concetto, almeno per alcuni elementi importanti:

- rispetto a Bonaventura, Enrico interpreta i principî primi della moralità in una chiave ancora maggiormente “volontarista”, collocando non solo la sinderesi, ma anche la coscienza, nella facoltà volitiva dell'anima;
- la dottrina di Enrico è quella proposta da un maestro secolare, fuori da un Ordine religioso, e da un protagonista attivo delle vicende accademiche ed ecclesiastiche dell'epoca⁴⁹;
- l'interpretazione enrichiana della sinderesi costituisce infine un esplicito termine di riferimento polemico per altri autori di cui ci occuperemo in questo capitolo, ovvero Goffredo di Fontaines e Giovanni Duns Scoto.

48. La storiografia più recente non legge più Enrico di Gand come un “volontarista radicale”, ma come un pensatore che, pur difendendo la supremazia della volontà in campo morale, non disdegna di riconoscere anche un importante ruolo alla ragione. In proposito cfr. ad esempio R. MACKEN, *L'interpénétration de l'intelligence et de la volonté dans la philosophie d'Henri de Gand*, in C. WENIN (éd.), *L'homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes Médiévaux, 26-27), II, pp. 808-814; M. LEONE, *Filosofia e teologia della vita activa. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2014, pp. 40-105.

49. Enrico di Gand, in quanto *magister theologiae* e arcidiacono di Bruges e Tournai, riveste spesso un ruolo di primo piano nelle vicende ecclesiali e universitarie dell'epoca, ad esempio facendo parte della commissione riunita da Tempier per stilare l'elenco della condanna parigina del 1277, o battendosi in prima linea nella diatriba tra sacerdoti secolari e clero mendicante.

Nello specifico, la discussione sulla sinderesi compare nell'opera di Enrico di Gand nella q. 18 del *Quodlibet* I (1276) e quindi brevemente nella q. 11 del *Quodlibet* XIII (1289).

Il primo testo fa parte di sei questioni consecutive, dedicate dal maestro fiammingo ad approfondire la relazione tra libero arbitrio, volontà e intelletto. Per il suo essere strettamente correlata al discorso che Enrico porta avanti in queste questioni, la lettura della sinderesi non può prescindere da una conoscenza di questo plesso testuale.

Nelle questioni precedenti a quella dove tratta della sinderesi, Enrico è impegnato a paragonare le due facoltà dell'anima, rivendicando la supremazia della volontà sull'intelletto⁵⁰: la facoltà volitiva si presenta come superiore a quella intellettiva perché il suo *habitus* è la carità, preferibile all'*habitus* dell'intelletto che è la sapienza; il suo atto consiste nell'amare Dio, e risulta perciò più eminente di quello della ragione, costituito invece dal conoscere Dio; il suo oggetto, il Bene supremo, è più nobile di quello dell'intelletto, che è il vero, ossia soltanto un bene secondario. Se da un contesto generale si passa nello specifico alla comparazione dei modi in cui si esplicano gli *actus* medesimi delle due facoltà⁵¹, alle tre modalità di confronto si aggiungono anche altri due elementi fondamentali rispetto a cui appare evidente il primato teorico della volontà sull'intelletto: il movimento e Dio⁵².

50. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 14 : «Utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso».

51. ID., *Quodlibet* I, q. 14, R. Macken (ed.), Leuven University Press-E. J. Brill, Leiden 1979 (*Opera Omnia*, V), p. 85,42-44.

52. Qualora si volesse attuare un paragone tra gli atti in se stessi delle due *potentiae animae* e si prendesse in considerazione il movimento, partendo dal presupposto che ciò che agisce è indubbiamente superiore a ciò che patisce l'azione, la volontà in quanto «universalis sed primus motor in toto regno animae, et superior, et primus movens omnia alia ad finem suum», intelletto compreso, si caratterizza come più eminente della ragione. Oltre al movimento, il secondo motivo teorico dell'eminenza della volontà sull'intelletto è costituito dalla relazione che intelletto e volontà hanno con Dio. Enrico parte innanzi tutto dal presupposto che il rapporto della volontà e dell'intelletto è diverso, rispettivamente, con la cosa voluta e con quella pensata: in tal senso l'intelletto va a trasformarsi nella stessa cosa pensata, mentre la volontà trae invece a sé la cosa voluta. Se si aggiunge a ciò il fatto che

Nella *quaestio* 15 dello stesso *Quodlibet*⁵³, Enrico abbandona il confronto a posteriori tra le due potenze dell'anima, per iniziare il paragone sull'analisi delle loro azioni. In queste pagine Enrico riconosce come inevitabile l'intervento preliminare dell'intelletto rispetto all'azione della volontà. Nello specifico, i rapporti tra volontà ed intelletto vengono paragonati a quelli che si verificano, rispettivamente, tra un padrone ed un suo servo: il servo (identificabile con l'intelletto) si limita a dirigere il padrone (la volontà) nel momento in cui di notte gli fa strada con la lucerna affinché quest'ultimo non inciampi. In questa dinamica tuttavia, è soltanto il padrone, in ultima istanza, a decidere dove bisogna andare. Ne consegue che è dunque la volontà a guidare in senso proprio l'azione morale. Il compito dell'intelletto è unicamente quello di indirizzare *ministerialiter* l'altra facoltà che, invece, risulterebbe cieca senza un suo previo giudizio sulle situazioni in cui essa è chiamata ad operare. Quella dell'intelletto è dunque un'opera indispensabile nella misura in cui aiuta ed "illumina" la facoltà volitiva a compiere la sua funzione. Come chiarisce Enrico nella q. 16 del *Quodlibet* I⁵⁴, questo ragionamento comporta che la volontà diventi "viziosa" nel momento in cui va contro la retta ragione, o quando semplicemente "difetta" nel seguire il proprio fine naturale (a causa della debolezza ontologica dell'essere umano). Tuttavia, la volontà può divenire anche "viziosa" perché si conforma ad una ragione erran-

Dio si configura come l'oggetto primo di entrambe le facoltà, si deve concludere che attraverso l'atto di volontà, il soggetto viene perfezionato dall'oggetto desiderato (Dio), considerato *secundum naturam*; attraverso invece quello dell'intelligenza, l'oggetto comincia una sorta di nuova vita all'interno del soggetto, che però risulta perfezionato in misura minore, visto che è meglio essere trasformati dal bene stesso quale esso è secondo la sua natura, che non conformarsi a quello per similitudine. Quindi, in definitiva, di fronte al suo primo oggetto (Dio appunto), la volontà tende ad amare quest'ultimo esprimendo la tendenza primaria di ogni creatura, che attraverso l'amore (*virtus unitiva e transformativa*) si trasmuta e si perfeziona nell'oggetto amato, la ragione invece si limita a conoscere quello stesso oggetto e a riprodurlo nella creatura come una sorta di copia.

53. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 15: «Utrum actus voluntatis praecedat actum intellectus vel e converso».

54. Id., *Quodlibet* I, q. 16: «Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum».

te, e cioè a sua volta “viziosa”? Enrico risponde a questo problema nella q. 17 dello stesso *Quodlibet I*⁵⁵. La tematica a base della discussione è quella dell'*incontinentia* (l'*akrasia* greca), per cui l'uomo cede momentaneamente al male a causa dell'impulso dei sensi, per poi rammaricarsi. Attraverso una distinzione interna alla volontà stessa tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut libera*, Enrico nega l'atteggiamento “intellettualista” di coloro che affermano che la *deordinatio* nella *ratio* sia causa per necessità della *deordinatio* nella *voluntas*. È al contrario la stessa *voluntas* a costituire la *causa deordinationis* dell'intelletto.

Ancora dell'errore della volontà e dei rapporti di questa facoltà con l'intelletto considerato come errante, Enrico torna ad occuparsi nella q. 18 della sua prima disputa quodlibetale («Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala»); è proprio in questo contesto che viene affrontata anche la discussione sulla sinderesi.

Se, come abbiamo già visto nella q. 16 del *Quodlibet I*, la volontà diviene viziosa quando non segue i giudizi dell'intelletto retto, cosa si deve dire di una volontà che decide invece di non seguire un intelletto che sbaglia? Sembra che, in questo caso specifico, la facoltà volitiva non commetta alcun errore non seguendo la ragione, visto che quest'ultima va contro il precetto della legge divina, che concerne l'ordine superiore della ragione stessa. Negli argomenti contrari alla tesi discussa, Enrico riporta la citazione della *Glossa* relativa ad un passo della *Lettera ai Romani* di Paolo, secondo cui la volontà sbaglia nel non tener conto dei giudizi dell'intelletto errante perché va conseguentemente anche contro la coscienza, finendo con il peccare.

Enrico risponde all'interrogativo della questione innanzi tutto spiegando che nell'agire pratico vi è una distinzione tra ragione retta e coscienza: questo spiega perché nell'esperienza quotidiana «saepius videmus habentes maiorem operandorum notitiam, minorem habere operandi conscientiam»⁵⁶. L'uomo cioè, pur sapendo cosa debba fare in virtù della retta ragione, molto spesso non ha tuttavia la coscienza di farlo, agendo precipitosamente senza ascoltare i dettami

55. Id., *Quodlibet I*, q. 17: «Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione rationis vel e converso».

56. Id., *Quodlibet I*, q. 18, pp. 151,25 - 152,26.

della coscienza, o seguendo la coscienza troppo passivamente, oppure addirittura scegliendo deliberatamente di agire contro di quella:

Hic est in principio sciendum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et conscientia. Ex universalibus enim regulis operandorum quae sunt de dictamine legis naturae, quasi ex propositione maiori, et particularibus operandis sumptis sub illis regulis universalibus consilio rationis, quasi ex minori propositione, formatur ratio recta operandorum particularium. Sed nondum ex hoc habetur operandi conscientia, quia tunc omnis habens operandorum notitiam haberet de operando conscientiam, et habens maiorem notitiam haberet strictiorem de operando conscientiam. Quod falsum est⁵⁷.

Pur se *ratio recta e conscientia* hanno a che vedere entrambe con l'ambito del particolare, in realtà, per Enrico, andare contro una ragione erronea non significa andare anche contro una coscienza erronea, perché, contrariamente alla *recta ratio*, la coscienza non pertiene alla parte cognitiva dell'anima, ma a quella affettiva:

Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia, et hoc ideo quia conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad affectivam. Sicut enim in cognitiva sunt lex naturalis ut universalis regula operandorum et ratio recta ut particularis, sic ex parte voluntatis est quidam universalis motor stimulans ad opus secundum regulas universales legis naturae, et dicitur "synderesis", quae est in voluntate quaedam naturalis electio semper concordans cum naturali dictamine legis naturae, et ideo dicitur "synderesis", hoc est "cum-electio" a "syn", quod est "cum", et "haeresis", "electio", et quidam motor particularis stimulans ad opus secundum dictamen rationis rectae, et dicitur "conscientia", quae est in voluntate quaedam electio deliberativa semper concordans cum dictamine rationis rectae; et ideo dicitur "conscientia", hoc est "cum-scientia", quia electio in voluntate deliberativa concordans cum scientia in ratione recta⁵⁸.

Nell'ambito dell'agire pratico, a livello razionale, la ragione retta riguarda quindi le azioni particolari a partire dalla premessa

57. *Ibidem*, p. 151,16-24.

58. *Ibidem*, p. 152,26-40.

maggiore costituita dalla legge di natura; nell'ambito affettivo invece, la coscienza è un motore particolare, in relazione al motore universale che è la *sinderesi*.

Il testo è degno di nota nella misura in cui: 1) Enrico chiarisce qui che l'espressione *sinderesi* deriva da *cum-electio*, ovvero dalla traslitterazione del greco *syn* ("con"), ed *heresis* ("scelta")⁵⁹. Come per Bonaventura, la *sinderesi* è quindi definita dal maestro di Gand una *electio naturalis*, un motore universale che si trova nella volontà e che spinge quest'ultima ad operare di continuo secondo la legge naturale (va precisato che si tratta sempre di inclinazione e mai di costrizione). Rispetto alla *sinderesi*, la coscienza è piuttosto un motore particolare che porta l'individuo, nella scelta morale, ad operare in accordo al dettato della ragione retta (appunto *cum-scientia*)⁶⁰.

2) Diversamente da Bonaventura⁶¹, Enrico colloca entrambe le due nozioni morali, *sinderesi* e coscienza, specificatamente nella volontà. Pur operando entrambe nella sfera volitiva, i due motori dell'azione finiscono comunque con agire su piani differenti: la prima opera ad un livello generale, la seconda ad uno particolare.

Alla luce di queste considerazioni, il maestro fiammingo risponde all'argomento contrario della questione, spiegando che nell'azione morale si può arrivare a contraddire i giudizi della ragione (anche se errante), senza però giungere anche ad opporsi alla coscienza perché, appunto, ragione e coscienza non si identificano («Hic est in principio sciendum, quod non sunt idem in operandis ratio recta et

59. Sui concetti di *sinderesi* e coscienza in Enrico di Gand cfr. in part. R. MACKEN, *Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand*, in B. D'AMORE, A. ALES BELLO (a cura di), *Metafisica e scienze dell'uomo*, Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali, Bergamo, 4-9 sett. 1980, Borla, Roma 1982, pp. 381-387; ID., *Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien» 70 (1988), pp. 185-195; LEONE, *Filosofia e teologia della vita activa*, pp. 74-79.

60. Enrico ha spiegato che, come si evince dalla stessa etimologia della parola, *cum-scientia* significa appunto scelta nella volontà deliberativa concordante con la scienza nella ragione retta: cfr. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 18, p. 152,36-40.

61. Cfr. MACKEN, *Sinderesi e coscienza*, p. 386.

conscientia»⁶². Così accade che chi opera contro la ragione non ha il rimorso della coscienza (tutt'al più ne ha poco), ma conserva viceversa il rimorso generato dalla sinderesi, che non può mai estinguersi:

Unde omnes tales agunt contra scientiam sine omni conscientia remordente aut modica, solum habentes remorsum synderesis, quae omnino exstingui non potest⁶³.

Questo significa anche che non è la stessa cosa dire che se la volontà è contro la ragione errante è anche contro la coscienza («Non est igitur idem quantum ad propositam quaestionem, voluntatem discordare a ratione erronea et a conscientia erronea»⁶⁴); la volontà secondo Enrico può entrare in contraddizione con la ragione erronea, senza esserlo necessariamente con la coscienza erronea, perché la coscienza potrebbe in quel caso non essere conforme alla ragione⁶⁵.

A partire da questi presupposti, pecca quindi maggiormente chi agisce contro la coscienza che chi agisce contro la ragione, in quanto finisce così per commettere un doppio errore:

Nec tamen restat quoad propositam quaestionem, nisi quod semper magis peccat contra erroneam conscientiam peccans quam solum contra erroneam rationem, eo quod magis contemnit. Agens enim contra conscientiam contemnit iudicium rationis et voluntatis inclinationem simul. Agens autem contra erroneam rationem tantum, non contemnit nisi iudicium rationis tantum, non inclinationem voluntatis, nisi quoad synderesim⁶⁶.

In sintesi: nel momento in cui ci si oppone alla ragione erronea si va di fatto soltanto contro i giudizi di quella; contraddicendo invece la coscienza, si va invece sia contro il giudizio della ragione (a cui la coscienza si riferisce, senza tuttavia identificarsi) sia contro la

62. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 18, p. 151,16-17.

63. *Ibidem*, p. 153,50-54.

64. *Ibidem*, p. 153,54-55.

65. *Ibidem*, p. 153,54-60.

66. *Ibidem*, p. 153,61-67.

sinderesi (a cui la coscienza corrisponde come il particolare rispetto alla sfera dell'universale nella parte *affectiva* dell'anima).

In questa q. 18 del *Quodlibet* I uno degli obiettivi perseguiti da Enrico è quello di mostrare che, nel momento in cui si sbaglia moralmente, la causa principale è da imputare sempre e comunque alla volontà: l'errore deriva sì da un oggetto valutato male dalla ragione (che nel caso preso in analisi dalla questione è una ragione errante), per una forma di ignoranza; questa ignoranza, a sua volta, ha tuttavia la sua causa principale nell'azione della volontà. Sempre nella q. 18 del *Quodlibet* I, proprio nel contesto della trattazione della coscienza e della sinderesi, il maestro di Gand, nello spiegare l'origine di una ragione errante, propone una breve spiegazione dell'ignoranza. L'ignoranza viene definita come la costante causa dell'errore della ragione e distinta in "involontaria" e "volontaria": la prima (*ignorantia facti*) si verifica quando, come accade nei fanciulli, di fatto non si conoscono le cose e le circostanze; in questo caso non vi è alcuna colpa morale se la volontà segue la ragione errante perché l'errore è scusabile (Enrico precisa che la volontà va considerata come cattiva *simpliciter*, pur se buona *secundum quid*). L'ignoranza volontaria può invece essere sia una *ignorantia affectata* (cioè finta) sia una ignoranza frutto di negligenza (dovuta ad esempio ad un mancato studio). In entrambi questi due casi, l'errore della ragione non giustifica più quello della volontà che la segue, perché qui, in un certo senso, ci troviamo direttamente o indirettamente di fronte ad un errore che ha un inizio volontario⁶⁷. In conseguenza di ciò, sarebbe preferibile che in quest'ultima evenienza la volontà discordasse dalla ragione errante. Abbiamo qui certamente a che fare con le posizioni già espresse da Enrico nella q. 17 di questo stesso *Quodlibet* I sull'*incontinentia*: l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono dalla volontà (Enrico anche in questo contesto usa l'espressione *ignorantia voluntaria*). Si tratta però di una prima forma di volontà, che pecca venialmente. Il peccato mortale si verificherà invece solo quando la volontà deliberativa concorderà con i giudizi sbagliati dell'intelletto, visto che questi ultimi sono pro-

67. *Ibidem*, p. 154,88-90: «[...] tunc error rationis non excusat voluntatem operantem secundum rationem, quia quodammodo est voluntarius. Ubi enim initium est voluntarium, et omnia sequentia».

vocati da una ignoranza consapevole. Detto altrimenti, secondo Enrico l'errore dell'intelletto e la sua ignoranza dipendono fondamentalmente dalla volontà. Tuttavia, anche andando contro il giudizio dell'intelletto e sbagliando, l'individuo non perde mai i due motori dell'azione (coscienza e sinderesi, collocati appunto nella volontà) che spingono la volontà a seguire comunque i principî primi universali e a garantirle la capacità di correggere l'errore della ragione nel caso questo si verificasse. A questo punto per Enrico è senza dubbio importante chiarire che il merito o il demerito dell'azione morale risiedono nella facoltà volitiva, luogo autentico della libertà: la volontà è capace di ribellarsi al consiglio della ragione e di rettificare il suo giudizio sbagliato, grazie all'attitudine di orientare sempre il proprio agire al bene, sia a livello universale (per mezzo della sinderesi), sia a livello particolare (per mezzo della coscienza).

L'altro riferimento di Enrico alla sinderesi si rinviene nella q. 11 del *Quodlibet* XIII, in una questione sempre dedicata alla libertà dell'atto volitivo in relazione all'oggetto: «Utrum ad elicendum actum volitionis sufficiat sola obiecti ostensio, an cum hoc requiratur aliqua influentia vel affectio». Nel testo, il maestro fiammingo elenca tre affezioni proprie della volontà: la carità, l'affezione dell'opportuno e del giusto (*affectio commodi et iusti*) e quindi la giustizia o rettitudine. A proposito di quest'ultima affezione, Enrico opera ancora una triplice suddivisione tra una giustizia come dono gratuito di Dio, una giustizia politica o morale (che si ottiene attraverso l'esercizio delle opere) ed una giustizia *naturae indita* (che si relaziona alla sinderesi). Se le prime due forme di giustizia sono abiti della volontà (quindi separabili da essa), la terza forma di giustizia è un'attitudine naturale, che coincide con la volontà:

De affectione autem quam iustitiam sive rectitudinem vocant, similiter sciendum quod triplex est: quaedam gratuita, quae non habetur nisi a Deo ex gratia, quaedam politica sive moralis, quae non habetur nisi exercitio operis, quaedam vero naturalis, quae est naturae indita [...]. Tertia non est habitus, sed naturalis quaedam aptitudo in libero arbitrio et habitus ad elicendum quae recta et iusta sunt, et est inseparabilis et re idem cum voluntate, sicut aptitudo visus ad videndum cum visu, et aptitudo intellectus ad intelligendum cum intellectu. Sed ista habitus multum reprimatur

per habitus vitiosos, manet tamen in re naturaliter remurmurans malo, etiam in damnatis, et pertinet ad synderesim. Et de qualibet dictarum trium iustitiarum vere potest dici quod non potest rectitudinem velle sive iustitiam nisi habens eam⁶⁸.

Questa sorta di abilità naturale, coincidente con la sostanza stessa della potenza volitiva viene repressa attraverso le azioni viziose; purtuttavia, per mezzo della sinderesi, essa continua ad agire presso i dannati nel compito di generare il rimorso per il peccato commesso.

Se si volesse allora riassumere la lettura enrichiana della sinderesi dovremmo in primo luogo affermare che Enrico prende in considerazione il concetto di sinderesi (in relazione a quello di coscienza) proprio e solamente nell'ambito del confronto tra la volontà e l'intelletto in ambito morale. Anzi, proprio a partire dalla collocazione dei due motori dell'agire (a livello universale e a livello particolare) nella volontà, Enrico ricava un ulteriore elemento per rivendicare la superiorità della facoltà volitiva su quella intellettuale. Nell'intelletto ci sono soltanto i precetti del diritto naturale che, tuttavia, rimarrebbero inattuati se non ci fossero il motore naturale della sinderesi e quello della coscienza (entrambi nella volontà) a spingere l'uomo ad attualizzare la conoscenza dei principî primi della moralità. Questo permette ad Enrico di spiegare perché talvolta l'essere umano, pur conoscendo le norme della *recta ratio*, agisce contro la coscienza. Purtuttavia, se la sinderesi, in quanto *inclinatio naturalis* al bene, non può mai sbagliare, la coscienza, in quanto attiva nell'ambito del particolare, si conforma (pur non identificandosi) alla ragione, e può essere erronea, nel momento in cui si rifà ad una ragione che è erronea. Questo chiarisce perché secondo Enrico «chi agisce contro la ragione erronea può, se con questo compie un'azione migliore, opporsi alla coscienza erronea e allo stesso tempo seguire la sinderesi»⁶⁹.

68. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* XIII, q. 11, J. Decorte (ed.), Leuven University Press, Leuven 1985 (*Opera Omnia*, XVIII), pp. 123,19-23; 124,31-38.

69. Cfr. G. ALLINEY, *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009, pp. 355-356, nota 3.

C'è da dire però che, benché “motore naturale” situato nella volontà, la sinderesi non è tuttavia in grado di determinare il movimento della stessa: questa facoltà per Enrico può soltanto auto-determinarsi e muoversi da sola⁷⁰. Ciò comporta che anche per il maestro fiammingo la sinderesi ricopre unicamente la funzione direttiva di spingere la facoltà volitiva verso il bene, ma non possiede una funzione deliberativa, visto che la volontà rimane libera anche di opporsi al pungolo della sinderesi e quindi al giudizio della ragione. Purtuttavia la sinderesi può operare attraverso la sua “azione negativa” sulla volontà, creando rimorsi e sensi di colpa nel momento in cui quest'ultima decide di allontanarsi dal bene⁷¹.

Infine, come motore universale che stimola ad agire secondo le regole generali della legge di natura, la sinderesi caratterizza per Enrico ogni individuo, antecedentemente ad ogni intervento divino. Questa lettura “laica” della sinderesi emerge anche nel passo della q. 11 del *Quodlibet* XIII, dove la sinderesi è intesa come operante in accordo a quella giustizia naturale, parte della stessa sostanza della volontà, che si distingue dalla giustizia politica e da quella divina, dono della grazia.

70. Sull'automovimento della volontà in Enrico di Gand, mi permetto di rinviare a LEONE, *Filosofia e teologia della vita attiva*, in part. pp. 82-103.

71. Cfr. ALLINEY, *Il nodo nel giunco*, p. 90: «Per evitare che l'atto volontario sia meramente naturale è allora necessario che sia la volontà a stabilirlo in base al suo desiderio o anche, se lo preferisce, ad astenersi dall'azione [...] neppure la sinderesi può dirigere l'autonoma decisione della volontà, ma solamente produrre un rimorso per le azioni sbagliate. Dunque la naturalità delle affezioni non può sostituire l'attività autonoma della volontà ma solo indirizzarla al bene. Il motivo fondamentale è che, se così fosse, la volontà diverrebbe a sua volta un agente naturale incapace di scelta».

Capitolo III

Sinderesi e intelletto

Dopo aver esaminato alcune delle principali prese di posizione dei “volontaristi” intorno alla sinderesi, ci soffermeremo in questo capitolo sul modo in cui la sinderesi è considerata da parte di coloro che sembrano attribuire – nella psicologia dell’agire morale – un peso maggiore all’intelletto (non deve sorprendere la presenza in questo stesso capitolo di un “volontarista” convinto come Giovanni Duns Scoto, per le ragioni che cercheremo di spiegare in seguito).

Diversamente da Bonaventura ed Enrico di Gand, altri maestri della seconda metà del XIII secolo sono sicuri di individuare la collocazione della sinderesi nella parte razionale dell’anima, sulla scia dell’attribuzione di questa *vis animae* all’agostiniana *ratio superior*, già proposta da alcuni autori precedenti incontrati in questo studio, come Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona. In questa lettura la sinderesi è intesa più che come pungolo e desiderio al bene, che muove verso questo bene, come una conoscenza oggettiva dei fondamenti della morale, chiamata a rischiarare e a dirigere la scelta da compiere.

3.1. Alberto Magno

Tra i pensatori che scelgono di assegnare la sinderesi alla sfera dell’intelletto, un posto di primo piano è rivestito dal maestro domenicano Alberto Magno (1206-1280). La caratteristica della trattazione albertina della sinderesi è quella di riferire questa nozione morale alla facoltà razionale, non limitandosi solo ad associarla

all'*intellectus semper rectus*, già menzionato da altri contemporanei e predecessori; la sinderesi è congiunta da Alberto alla parte intellettuale dell'anima anche perché viene letta e incorporata nel sillogismo pratico aristotelico, a testimonianza dell'assimiliazione sempre più sistematica delle opere etiche dello Stagirita in Occidente.

Alberto si occupa della sinderesi in più testi¹, soprattutto nella *De homine* (inizi del 1240), nel *Commento alle Sentenze* (1245-1279), nella *Summa theologiae, pars secunda* (scritta dopo il 1268) e in alcune *Quaestiones* (composte tra 1250-1252). Tra queste ultime vanno citate la *Quaestio de ratione superiori et synderesi*, la *Quaestio de synderesi*, risalenti al 1248-1249, e quindi, essendo correlate alla tematica della sinderesi, la *Quaestio de conscientia I* e la *Quaestio de conscientia II*². Poco si ritrova invece sulla sinderesi nel *De bono* (che fa parte della *Summa de creaturis*), nel *Commento all'Etica* (1250) e nel *De anima* (1254-1257).

La trattazione della sinderesi in Alberto sarà indagata in maniera diacronica, procedendo cioè ad un'analisi dei testi più significativi, prendendo in considerazione tematicamente: 1) che cosa sia la sinderesi; 2) che rapporto sussista tra sinderesi e coscienza; 3) quale relazione intercorra tra sinderesi e legge naturale; 4) e quindi, come ricaduta nell'ambito morale, se la sinderesi possa sbagliare e se sia inestinguibile.

1. Sul concetto di sinderesi in Alberto Magno cfr. soprattutto LOTIN, *Synderèse et conscience*, pp. 210-221; R.W. MULLIGAN, *Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas*, «The Thomist» 19 (1956), pp. 339-367; C. TROTTMANN, *La synderèse selon Albert le Grand*, in W. SENNER et alii (Hrsg.), *Albertus Magnus: Zum Gedanken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 255-273; M. PERKAMS, *Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit*, «Philosophisches Jahrbuch» 112 (2005), pp. 31-50; J. MÜLLER, *Agere contra conscientiam: The Relationship between Weakness of Will and Conscience in Albert the Great*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale, Porto, 26-31 août 2002, Turnhout 2006, pp. 1303-1315; CUNNINGHAM, *Reclaiming Moral Agency*, pp. 119-124.

2. Esamineremo questi ultimi testi mettendo da parte ogni problema riguardante la loro autenticità.

1) Nei testi albertini, dopo un breve accenno nel *De resurrectione*³, una prima discussione approfondita della natura della sinderesi si ritrova nella *Summa de creaturis*, e in particolare nella *Summa de homine*.

Secondo lo schema classico dell'epoca, avviato da Filippo il Cancelliere, la trattazione della sinderesi è articolata in tre articoli: che cosa sia la sinderesi secondo la sua sostanza e definizione («Quid sit secundum substantiam et diffinitionem»); 2) «Se la sinderesi possa peccare («Utrum synderesis quandoque contingat peccare et errare»); 3) «Se la sinderesi possa estinguersi in qualcuno («Utrum synderesis in aliquibus exstinguatur»).

Come Filippo, Alberto si chiede in primo luogo se la sinderesi sia una potenza, ovvero appartenga veramente alla stessa sostanza dell'anima, o piuttosto un abito, ovvero sia una disposizione (acquisita o innata) dell'anima. Stando agli insegnamenti soprattutto di Basilio, Agostino e della *Glossa* di Girolamo ad *Ezechiele*, sembra che la sinderesi sia una *virtus animi*, cioè una potenza naturale dell'anima attraverso cui l'anima stessa può esercitare il giudizio. Tra gli argomenti a favore dell'interpretazione della sinderesi come potenza, da segnalare è il riferimento di Alberto ad Agostino, per cui la sinderesi deve dirsi una *virtus* dell'anima, visto che essa costituisce la sede delle verità naturali universali⁴. Dall'altro lato, la sinderesi sembra essere pure un *habitus*, visto che è l'opposto del *fomes peccati*, ovvero l'incitamento al peccato: come questo stimolo negativo è un abito che inclina al male, così la sinderesi spronerebbe al bene e, dunque, risulterebbe un abito. Tra

3. Nel *De resurrectione* Alberto cita la sinderesi a proposito degli atti dell'anima razionale nella vita eterna. In particolare egli distingue gli atti delle potenze intellettive e gli atti delle potenze motrici, tra cui appunto: la sinderesi, il libero arbitrio, la *ratio superior*, la *ratio inferior* e la volontà. Nella *solutio* alla questione, Alberto fornisce una gerarchia di queste potenze motrici rispetto alla giustizia divina. Interessante è il fatto che al primo posto Alberto collochi la sinderesi insieme alla volontà. Cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 99-100.

4. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 4, 1, p. 527: «Item, quod sit virtus animae, habetur a beato Augustino, qui dicit, quod universalis iuris scripta sunt naturaliter in naturali iudicatorio, appellans naturale iudicarium synderesim. Cum igitur habitus non sit nisi in potentia et virtute animi, erit synderesis potentia quaedam animae».

l'altro, come suggerisce il maestro domenicano, anche l'etimologia della parola pare rimandare all'abito: questo perché il termine deriverebbe da *sun-haireo*, ovvero "scegliere insieme"; in particolare *haireo* alluderebbe ad un verbo significante stabilità, abitudine⁵.

Alla luce dei paradigmi etici aristotelici, la soluzione di Alberto è di considerare la sinderesi una *specialis vis animae* dell'intelletto pratico, presente naturalmente nell'uomo così come i principî primi dell'intelletto speculativo:

Sine praeiudicio dicimus quod synderesis est specialis vis animae, in qua secundum Augustinum universalialia iuris descripta sunt. Sicut enim in speculativis sunt principia et dignitates, quae non addiscit homo, sed sunt in ipso naturaliter, et iuvatur ipsis ad speculationem veri, ita ex parte operabilium quaedam sunt universalialia dirigentia in opere, per quae intellectus practicus iuvatur ad discretionem turpis et honesti in moribus, quae non discit homo, sed secundum Hieronymum sunt lex naturalis scripta in spiritu humano [...] ab Augustino vocatur naturale iudicatorium, a Graecis autem synderesis, eo quod cohaeret iudicio infallibili universalibus, circa quae non est deceptio⁶.

Sulle orme di Guglielmo di Auxerre, richiamandosi al passo aristotelico per cui l'intelletto (qui specificato come pratico) è sempre retto⁷, Alberto assegna la sinderesi proprio a questo intelletto, inteso come spiegato nel passo sopra riportato, come il luogo dei principî del diritto morale universale:

Supra enim habitum est a dicto Philosophi, quod intellectus practicus semper est rectus. Cum igitur hoc attribuatur synderesi, et quaecumque sunt eadem proprio, sunt eadem etiam substantia, videtur synderesis idem esse quod intellectus practicus⁸.

5. *Ibidem*, p. 528: «Synderesis secundum suum nomem sonat haesionem quandam per scientiam boni et mali, componitur enim ex Graeca propositione "syn" et "hairesis", quod idem est quod opinio vel scientia haerens in aliquo per rationem; ergo secundum suum nomem dicit habitum potius quam potentiam». In proposito cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, p. 103.

6. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 4, a. 1, pp. 529-530.

7. ARISTOTELES, *De anima*, I 3, 10, 433a26; *Ethica Nichomachea*, I, 6, 1141a3-8.

8. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 4, a. 1, p. 529.

Da questa prima definizione della sinderesi ritroviamo alcune caratteristiche che incontreremo costanti nella trattazione di Alberto di questa nozione morale: a) la sinderesi è una *vis* dell'intelletto pratico; b) la sinderesi conserva uno stretto legame con gli *universalia iuris* (nel passo Alberto intende la sinderesi come corrispondente all'espressione agostiniana/basiliana *naturale iudicatorium*), perché l'intelletto pratico a cui la sinderesi appartiene è di fatto la sede di queste leggi universali naturali⁹.

9. Riguardo al punto b, come spiega PANGALLO (cfr. *Legge di Dio*, pp. 82-84), all'interno del *De homine*, nelle pagine precedenti a queste sulla sinderesi, Alberto aveva già connesso l'intelletto pratico agli *universalia iuris*. L'intelletto pratico si caratterizza per un doppio aspetto: uno conoscitivo ed uno volitivo. In quanto conoscitivo, l'intelletto pratico possiede i principi primi analogamente all'intelletto speculativo, che Alberto chiama *dignitates* o, appunto, *universalia iuris*. In questa sezione del *De homine* dedicata all'intelletto pratico, Alberto presenta gli *universalia iuris* come fonte di rettitudine dell'agire morale; sono proprio questi principi del diritto universale a rendere cioè sempre corretto l'intelletto pratico. Benché qui la sinderesi non venga citata, queste pagine sono molto importanti per comprendere meglio cosa sia per il maestro domenicano questa nozione morale. Nella q. 4 del *De homine*, nel modo in cui è emerso, la sinderesi è collegata da Alberto sin da subito all'intelletto pratico che, aristotelicamente parlando, *semper rectus est* grazie all'azione degli *universalia iuris*. Proprio perché, dunque, le verità che regolano l'agire morale risiedono in questo intelletto, la sinderesi è qui collocata: ovvero, la sinderesi non potrebbe sovrintendere alla sfera etica se le norme universali naturali dell'agire fossero in un'altra potenza dell'anima, ad esempio nella volontà. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 2, a. 1.3, pp. 483-484: «Dicendum quod intellectus practicus tribus modis accipitur, scilicet prout est natura quaedam et pars rationalis animae, et prout est potentia intelligibilia operabilia, et prout est principiorum operabilium. Si primo modo accipiatur, tunc etiam ex seipso deflecti potest in malum. Et hoc probat natura angeli, cuius intellectus deflexus est in malum, etiam absque hoc quod esset coniunctus phantasiae. Et propter hoc dicit Damascenus, quod "omne creabile vertibile est" aut secundum naturam aut "secundum electionem". Secundum naturam, ut generabilia et corruptibilia; secundum electionem, ut rationabilia et voluntaria. Si secundo modo accipiatur, tunc ipse est potentia omnia intelligibilia; operabilia vero principaliter sunt in particularibus, unde extendi habet in particularia, et cum circa particularia plurimus sit error, contingit ipsum quandoque iterum deflecti in malum ex errore et ignorantia. Si tertio modo accipiatur, tunc ipse erit circa universalia iuris, in quibus non est error, et sic semper est rectus. Et quia sic proprie accipitur, eo quod de ratione intellectus sit, ut dicit Avicenna, quod sit circa universalia remota a materia et appendiciis materiae, dicit Philosophus, quod semper est rectus».

Oltre al *De homine*, un'altra importante riflessione sulla natura della sinderesi si ritrova nella *Quaestio de synderesi*, divisa in due articoli: art. 1 («Utrum synderesis sit potentia vel habitus») e art. 2 («Utrum synderesis possit praecipitari»).

In queste pagine la sinderesi è sempre attribuita da Alberto alla sfera razionale e denominata, nello specifico, una potenza motiva dell'anima razionale (*potentia motiva rationalis animae*):

Dicimus, quod synderesis est potentia rationalis animae. Et concedimus rationes ad hoc. Potentiarum autem, quae sunt in natura habente cognitionem, quaedam sunt apprehensivae, quaedam motivae; et dicimus communiter “motivae” non solum eas quae movent animal secundum processivum motum, sed ex quibus etiam movetur appetitus ad prosecutionem et fugam [...]. Quod enim ordinat motum, vel est finis motus; et secundum hoc sumuntur potentiae imaginis, per quas anima fertur in deum vel actu vel potentia. Aut est regulans ad finem, et hoc est duobus modis. Aut enim regulatur aliquis ad finem universalibus quibusdam principiis; et sic est synderesis, quae habet apud se universalia iuris, circa quae non est error, sicut est intellectus principiorum in speculativis. Aut regulatur particularibus regulis determinatis ad speciale opus; et istae regulae vel sunt acceptae a prima rectitudine; et sic est superior ratio, quae inhaeret contemplandis incommutabilibus, ut accipiat rationes proprias regentes in opere; vel sunt acceptae a rebus inferioribus, quae habent rectitudinem aliquam exemplatam a rectitudine prima; et penes has est ratio inferior. Sic igitur dicimus, quod synderesis est quaedam potentia motiva per habitum universalium iuris et habet aliquid de cognitione et aliquid de appetitu, sed plus se tenet ex parte cognitivarum. Intellectus enim practicus magis repugnat malo, cum sit semper rectus, sicut dicit Philosophus, quam voluntas, quae potest esse recta et non recta¹⁰.

10. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de synderesi*, W. Kübel, H. Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, Aschendorff, Münster 1993 (*Opera Omnia, editio Coloniensis* 25,2), a. 1, pp. 233-234.

Come nel *De homine* allora, il passo della *Quaestio de synderesi*¹¹ a) dichiara che la sinderesi è una potenza, tale *per habitum universalium iuris*; questa potenza è cioè dotata di un abito riguardante gli *universalia iuris*¹²; b) mette in relazione la sinderesi all'*intellectus practicus*, che è sempre retto.

Rispetto al *De homine*, tuttavia, in questo caso la sinderesi è definita non solo una potenza dell'anima ma, in più, una «potenza motrice dell'anima razionale». Tuttavia non nel senso che, come spiega Lottin¹³, esegue o spinge all'azione morale (come nel caso di Enrico di Gand, che non a caso definisce la sinderesi un *motor*); piuttosto la sinderesi è una potenza motrice in quanto dirige queste azioni. Come per gli altri autori già presi in considerazione sinora, pure per Alberto la sinderesi ricopre esclusivamente un valore esecutivo-normativo, non deliberativo, visto che essa si differenzia non solo dal libero arbitrio ma, come vedremo soprattutto nella *Summa theologiae*, dalla volontà.

La natura della sinderesi nella *Summa theologiae* è tratteggiata da Alberto nella *pars secunda, tractatus XVI*, q. 99. Qui significativo è il fatto che venga ripresa alla lettera la definizione impiegata da Filippo il Cancelliere: la sinderesi è la *potentia* di un abito innato, e quindi la *vis* di una disposizione che non è acquisibile, né perdibile con nessun intervento umano o divino (nel bene e nel male). Tuttavia, rispetto a Filippo, Alberto fa il passo in avanti di specificare, come già nei testi precedenti, che la sinderesi è una potenza (dotata di un abito) della ragion pratica, con il doppio compito di inclinare al bene e far deviare dal male:

Ad hoc quidam valde leviter solvunt, et bene dicentes, quod synderesis dicit potentiam cum habitu completam. Et ad omnia quae inducta sunt, una sola responsione respondent, quod ratione potentiae quam dicit, numeratur cum potentiis a Sanctis, et a Philosophis, maxime Platonicis: ratione vero habitus numeratur cum habitibus: et sic dicunt solutum esse quidquid est obiectum [...]. Cum ergo

11. Sempre in questo testo, la sinderesi viene annoverata tra le *potentiae motivae speciales*, ovvero quelle potenze che ordinano la vita umana al fine ultimo.

12. Cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, p. 219.

13. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, p. 219.

quaeritur, si synderesis sit aliquid rationis, dicendum, quod sit rationis practicae, quae est ordinativa de agendis: illius enim scintilla dicitur, semper inclinans ad bonum et remurmurans malo¹⁴.

Questo passo della *Summa* risulta particolarmente degno di nota in quanto qui ritroviamo la scelta di Alberto (che sembra richiamare quella di Pietro Lombardo) di nominare esplicitamente la sinderesi, proprio per questo suo legame con la ragione pratica, non solo *scintilla conscientiae*, ma soprattutto *scintilla rationis*. L'opzione terminologica di fare della sinderesi la scintilla della ragione (nel senso del nucleo, della parte più importante della ragione) conferma l'interpretazione di Alberto come un sostenitore della lettura "intellettualistica" di questa nozione morale:

Dicendum enim, quod ratio duplex est in anima, scilicet contemplativa, penes quam dicit Dionysius discurs<iv>as disciplinas fieri in anima, quae fiunt per collationem rationis. Est etiam ratio practica, secundum quam, ut dicit Aristoteles in Libro de *Laudabilibus bonis*, a Platone suscipimus animam divisam esse in tres partes, scilicet in rationalem, concupiscibilem, et irascibilem: secundum hoc enim ratio est vis animae ordinans de agendis et non agendis. Cum ergo quaeritur, Si synderesis sit aliquid rationis, dicendum, quod sit rationis practicae, quae est ordinativa de agendis: illius enim scintilla dicitur, semper inclinans ad bonum, et remurmurans malo. Et hoc intendunt Sancti qui ponunt eam esse aliquid rationis. Sed nihil est rationis speculativae secundum quam speculativas scientias accipimus ratiocinando¹⁵.

Nel continuare a rispondere al quesito dell'articolo I della *Summa theologiae*, «Quid sit synderesis?», in relazione al problema se questa *potentia cum habitu* appartenga all'intelletto o alla volontà, Alberto è attento a chiarire che non si tratta di una questione difficile da risolvere. La sinderesi in quanto scintilla della ragione pratica non può ovviamente appartenere alla volontà (né naturale né deliberativa):

14. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1895, vol. 33, tract. XVI, q. 99, a. 1, pp. 235; 236.

15. *Ibidem*, p. 236.

Hoc solvere non est difficile [...]. Similiter cum quaeritur, si sit aliquid voluntatis, distinguendum, quod duplex est voluntas, naturalis scilicet et deliberativa: et concedendum est, quod non est sine voluntate naturali, sed nihil est voluntatis deliberativae¹⁶.

2) In quasi tutti i testi di cui discute della sinderesi, dopo aver approfondito questa nozione morale, Alberto passa ad indagare la natura della coscienza. In realtà, capire cosa per il maestro domenicano sia la coscienza ci serve, per via negativa, per comprendere meglio la stessa sinderesi; anche perché egli definisce la sinderesi non solo, come nella *Summa theologiae*, «scintilla della ragione pratica» ma, sulle orme della citazione classica della Glossa di Girolamo, anche «scintilla della coscienza».

Nella *Quaestio de conscientia I* la differenza tra sinderesi e coscienza è argomentata innanzi tutto in base al fatto che se la *synderesis* è la potenza di un abito innato (una *vis cum habitu*), che fornisce le verità fondamentali all'intelletto pratico, la coscienza non è una potenza, ma solo un abito¹⁷.

Il maestro domenicano richiama anche la differenza classica tra coscienza e sinderesi, delineata sul presupposto che la coscienza ri-

16. *Ibidem*. In proposito fr. O. LOTTIN, *Le rôle de la raison dans l'éthique d'Albert le Grand*, in *Alberto Magno*, atti della Settimana Albertina celebrata a Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931, Pustet, Roma 1932, pp. 153-177.

17. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de conscientia I*, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 21-37, a. 3, p. 23: «Aliter potest dici sine praeiudicio, quod conscientia non est nomen potentiae, sed est nomen habitus; quod patet ex nomine conscientiae, quia dicitur conscientia, “cum alio scientia” vel “cogens scientia” vel aliquid tale, et ibi semper manet conscientia, unde de intellectu eius est habitus. Propter hoc dicendum, quod nisi impropriissime et extraneo modo non est potentia, sed est habitus. Et hoc apparet secundum diversos auctores, qui loquuntur de conscientia, quia dicit Papianus: “Conscientia est cognitio sui cordis”. Item, Damascenus dicit, quod est “lex intellectus nostri”. Item, Basilius dicit eam “naturale iudicatorium”. Item alii dicunt, quod est opinio habita, an hoc sit agendum vel non. Alii dicunt quod est iudicium rationis vel voluntatis, quo iudicat aliquid esse faciendum vel non faciendum. Ex his omnibus videtur dici habitus et non potentia, et hoc videtur nobis verum». Comunque sia in questa *Quaestio*, che nella *Summa theologiae* (tract. XVI, q. 99, a. 2 «Utrum conscientia sit idem quod synderesis») la coscienza è considerata da Alberto anche un abito acquisito (come giudizio deliberativo della ragione) ed innato (in quanto abito naturale): cfr. PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 260-261.

guarda la sfera razionale particolare (e per questo può sbagliare), al contrario della sinderesi, che concerne l'universale:

Secundum hoc dicendum, quod ratio in iudicando sive sententian-
do potest sequi ipsam synderesim, et sic numquam errat ex illa
parte; vel potest inclinari ad sensualitatem, et sic ratio potest errare,
et similiter conscientia illo modo est erronea. Et ponitur exem-
plum de scientia in universali et in particulari, quia aliquis potest
scire in universali aliquid et tamen illud idem ignorabit in particu-
lari [...]. Ergo in universali ratio bene scit omne bonum esse facien-
dum et omne malum detestandum, et sic semper concordat cum
synderesi, tamen in hoc particulari, utrum hoc sit bonum vel non,
sive utrum sit faciendum vel non, potest errare ratio in iudicando,
quia potest trahi per sensualitatem¹⁸.

Anche nella *Quaestio de conscientia II*, Alberto ribadisce che, diversamente dalla sinderesi, che ha che vedere con la sfera dell'universale, la coscienza è connessa ai casi concreti; in questo testo la coscienza è inoltre definita come il *decretum* nell'ambito del particolare delle norme direttive universali della sinderesi, mediante il giudizio della ragione:

Unde dicimus, quod conscientia de qua loquimur, est actus quidam
rationis. Cum enim in synderesi sint universalia iuris, ut dicit
Augustinus, non sufficit ad opus, quia cum "operationes sint circa
singularia", universalia sunt imperfectissima in operibus [...] oportet
igitur, ut ulterius applicetur huic particulari decretum synderesis,
quod erat de non-faciendo vel faciendo in universali. Et hoc est
actus rationis [...]. Ad ultimum dicendum, quod cum conscientia
sit actus quidam rationis ex eo quod sumit particolare operabile
sub universali synderesis et applicat decretum synderesis ad hoc
particulare, non est inconveniens, ut in ratione sit aliquis habitus
acquisitus, quo est habilis ad talem actum, qui aliquando potest
dici conscientia, sed aequivoce, sed ex parte synderesis erit habitus
naturalis¹⁹.

18. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de conscientia I*, a. 3, pp. 24-25.

19. ID., *Quaestio de conscientia II*, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 238-241, a. 1, pp. 240; 241.

Interessante, ai fini di questo capitolo, è notare che anche nelle pagine dedicate dal maestro domenicano alla coscienza emerge l'attribuzione delle due nozioni morali (coscienza e sinderesi) alla sfera razionale. Come ha già messo in evidenza Lottin²⁰, sinderesi e coscienza sono esplicitamente collocate da Alberto all'interno di un sillogismo pratico di chiare reminiscenze aristoteliche:

Dicimus quod conscientia conclusio rationis est practicae ex duabus praemissis, quarum maior est synderesis et minor rationis. Quod sic patet: Quaeritur ab aliquo, quare conscientia sibi dicitur hoc esse faciendum. Et respondebit: Quia hoc est bonum. Et quaeritur ulterius, quare propter hoc sit faciendum, quia bonum. Et respondebit, Quia omne bonum faciendum est. Et istae quaestiones ponunt talem syllogismum: Omne bonum faciendum: hoc est bonum; ergo hoc est faciendum. Maior autem istius syllogismi est synderesis, cuius est inclinare ad bonum per universales rationes boni. Minor vero est rationis, cuius est conferre particulare ad universale. Conclusio autem est conscientiae²¹.

Nella struttura di un sillogismo pratico deduttivo, la sinderesi fonda la premessa maggiore; la ragione invece offre la premessa minore, perché interviene a giudicare il buono o il non buono; chi invece stabilisce se questa azione particolare deve essere compiuta o meno, è la coscienza (conclusione). La coscienza allora, in quanto determina il termine finale del sillogismo, detiene il criterio per eseguire correttamente la scelta, fornendo il giudizio conclusivo sul diritto a compiere o meno un'azione. In questo senso la coscienza costituisce allora un atto²². Detto altrimenti, per quanto riguarda la scelta pratica, ritroviamo innanzi tutto i principî generali, gli *universalia iuria*, nella sinderesi; ad un certo punto del processo deliberativo la ragione interviene giudicando se applicare questi giudizi all'azione concreta. La ragione, a sua volta, non può tuttavia ancora decidere, e necessita di un *decretum* che la aiuti a scegliere riguardo al particolare. La decisione della ragione (*decretum rationis*), che

20. Cfr. LOTTIN, *Synderèse et conscience*, p. 217.

21. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 5, a. 1, p. 535.

22. Cfr. LOTTIN, *Synderèse et conscience*, p. 217.

serve per applicare le normative generali della sinderesi all'azione specifica, è rappresentata proprio dalla coscienza.

Questo discorso ci aiuta allora a comprendere perché Alberto definisca la sinderesi una «scintilla della ragione»: dire che la sinderesi è «scintilla della ragione», significa implicitamente affermare allo stesso tempo che è «scintilla della coscienza», nella misura in cui la coscienza rappresenta la decisione conclusiva della ragione nella scelta morale particolare. In quanto lume, la sinderesi fornisce alla ragione pratica, e quindi alla coscienza, i principî primi conosciuti naturalmente, quella chiarezza necessaria con cui operare concretamente la scelta che si deve compiere:

Ad illud ergo quod primo obicitur, dicendum, quod non dicitur synderesis scintilla conscientiae, quia synderesis sit conscientia sicut scintilla ignis est ignis, sed pro tanto dicitur, quia sicut scintilla habet aliquid de luce, ita synderesis dat ipsi conscientiae sive rationi aliquid lucis, quia illa via qua ratio sequitur synderesim, est recta conscientia. Unde sequitur lumen synderesis, et sic dicitur scintilla conscientiae, non quia sit pars eius, sed quia illuminat conscientiam sive rationem, per quam formatur ipsa conscientia²³.

3) Per comprendere meglio il nesso tra sinderesi/legge naturale nell'interpretazione albertina è utile rifarci ad un passo del *De anima* (in cui Alberto attribuisce il termine sinderesi agli *antiqui Platonicis*); in queste righe la sinderesi è interpretata come l'insieme delle verità che dirigono i costumi morali, congenite nell'uomo:

Contingit enim haberi habitus operabilium universales, qui sunt quasi prima principia morum, circa quae numquam incidit error, et quae sunt prima regentia in moribus, quae non accepimus a doctore, sed sunt congenita nobis, sicut non esse furandum, nulli esse iniuriandum, quod mihi nolo fieri, alii ne faciam, et cetera huiusmodi; et pars intellectus coniuncta huiusmodi habitui ab antiquis Platonicis synderesis vocata est, dictum est enim ab eis, quod numquam errat per seipsam; vocata autem est a quibusdam posterioribus naturale iudicarium, eo quod iudicium eius de moralibus per naturam detur nobis, sicut et primae dignitates scibilium

23. ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de conscientia I*, a. 3, p. 25.

contemplativorum; sunt enim haec instrumenta intellectus practici, quibus et alia operabilia cognoscit²⁴.

Nelle pagine del *De anima* Alberto specifica che se la sinderesi deriva principalmente dallo *ius naturale*²⁵, la *ratio superior* procede dallo *ius divinum*, mentre la *ratio inferius* dallo *ius humanum*²⁶:

Quod autem ex his duobus, synderesi scilicet proponente et ratione cogitativa assumente, quasi conclusum est, conscientia vocari consuevit, et ideo conscientia accusat vel excusat actum apud rhetorem; quia quasi ex quadam obligatione syllogistica obligat vel non obligat agentem. Non est autem tantum ius naturale, ex quo principaliter procedit synderesis, sed est ius divinum et ius positivum humanum, et hoc est variatum secundum consuetudines et statuta viventium. Et ex his etiam habemus habitus in operabilibus regentes, et illa quidem pars quae informata iure divino regit in operibus, vocata est "superior portio rationis", eo quod superiori iure perficitur, quod similitudo quaedam est aequitatis et rectitudinis divinae. [...] Pars autem, quae informatur iure humano, quod positivum est et consuetudine approbatum, nihil habet perpetuo rectum, sed potius particulare est totum et locale et temporale et secundum casus variatum id ex quo ipsa regit opera [...]. Et hanc vocant inferiorem portionem rationis. Vocatur autem a nonnullis ratio scientiae²⁷.

Significativo è il fatto che identificando sinderesi e legge naturale, Alberto è convinto di prendere le distanze sia dai filosofi che dai teologi. A questo riguardo dobbiamo ritornare al *De homine*, dove, a proposito della sinderesi, Alberto si domanda perché nessuno dei

24. ID., *De anima*, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster 1968 (*Opera Omnia, editio Coloniensis* 7,1), III, tract. 4, c. 10, p. 240.

25. Benché si differenzino, come Alberto afferma in un passo del *De homine*, sinderesi e giustizia divina concordano, perché la sinderesi è in diretta relazione con il diritto divino, che orienta l'uomo al fine ultimo: ID., *De homine*, 4, a. 1, p. 530: «Et ideo etiam dicitur significari per aquilam in Ezechiele, eo quod alta inspicit, quae concordant iustitiae divinae, sed non applicat ea ad particularia, quia hoc est officium rationis, sicut in speculativis intellectus est principiorum, sed ordo principiorum in syllogismis ad inferendum rationis est, scientia vero conclusionis».

26. PANGALLO, *Legge di Dio*, pp. 129-130.

27. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, tract. 4, c. 10, pp. 240-241.

philosophi abbia collocato la sinderesi tra le potenze motrici dell'anima, al contrario invece dei *sancti*:

Ad id quod quaeritur ulterius, quare philosophi non fecerint mentionem de synderesi, dicendum quod philosophi distinguunt potentias secundum obiecta generalia; et si considerant operabilia, faciunt hoc secundum rationem iuris humani. Sancti autem specialius distinguunt secundum ius divinum et humanum, et secundum principia iuris, et particularia inventa; et ideo sancti ponunt synderesim ad principia et portionem superiorem rationis, quae inhaerescit iustitiae divinae contemplandae secundum rationes aeternas, quarum neutram ponunt philosophi²⁸.

Alberto muove dalla constatazione che l'interesse dei filosofi di collocare la sinderesi tra le potenze motrici dell'anima risiede nel fatto che questi ultimi hanno distinto le potenze tenendo conto dei loro oggetti generali. E poiché i filosofi hanno individuato gli oggetti della sinderesi tra gli *operabilia*, allora hanno identificato la sinderesi unicamente con il diritto umano. Per quanto riguarda i santi, invece, il fatto di intendere il diritto umano come coincidente con la giustizia divina, li ha condotti ad associare la sinderesi a questa giustizia: in particolare la sinderesi, al di sopra della sfera razionale, costituisce per i teologi il luogo dell'anima in grado di raggiungere la contemplazione delle ragioni eterne.

Proponendo invece di associare la sinderesi al diritto naturale, *decretum* comune a tutti gli uomini, diversamente dai teologi (ed anche dai filosofi), anche Alberto finisce per delineare una visione "laica" della sinderesi.

4) Nella *Quaestio de synderesi*, all'art. 2, Alberto mostra che, proprio a motivo del fatto che la sinderesi è una *potentia motiva cognoscitiva animae rationalis perfecta per habitum naturalem*, essa non può sbagliare (*praecipitare*):

Concedimus, quod synderesis per se non potest praecipitari, et rationes ad hoc inductas. Sed videndum, unde hoc est, quod

28. Id., *De homine*, 4, a. 1, p. 531.

praecipitari non potest. Cum enim, sicut superius dictum est, synderesis sit potentia motiva cognoscitiva animae rationalis perfecta per habitum naturalem, oportet, quod illa inflexibilitas sit ratione potentiae vel ratione habitus [...]. Restat ergo, quod hoc sit ex utriusque coniunctione, tamen magis ex ratione habitus, qui est perfectivus potentiae. Habituum enim, qui perficiunt potentias motivas animae rationalis, quidam ex toto complent potentias determinando ad unum necessario, ut ille quo cognoscuntur principia iuris, circa quae non est error. Et huiusmodi est intellectus, qui est rectus, ut dicitur in III de Anima, sicut etiam manifeste dicit Philosophus in VI Ethicorum. Et hunc appellamus synderesis²⁹.

Per il fatto di identificarsi con i principî primi della ragione pratica, conosciuti naturalmente, anche per Alberto la sinderesi è dunque infallibile. Seguendo la posizione di alcuni suoi predecessori e contemporanei, il maestro domenicano chiarisce che se la sinderesi non può *praecipitare per se*, tuttavia rischia di farlo a causa delle altre facoltà, che essa è chiamata a guidare:

Unde patet, quod synderesis per se non potest praecipitari, sed tamen <secundum> quod est in aliis viribus ut regens in recto, potest praecipitari, sicut aliquando miles cadit non suo vicio, sed casu equi. Et ita praecipitatio erit synderesis quantum ad effectum, quem non consequitur in libero arbitrio, quod est quasi suus equus. Effectus autem iste potest <esse> duplex, scilicet retrahere a peccato; sed ex defectu istius effectus non dicitur praecipitari, quia sic in quolibet peccato praecipitaretur; et sentire suam remurmurationem, et ex hoc defectu dicitur praecipitari, quando scilicet aliquis absorbetur delectatione et consuetudine peccati, et non percipit illud murmur. Tamen in se synderesis non praecipitatur, quia est potentia rationalis ut natura, non potentia rationalis ut ratio³⁰.

29. *Id.*, *Quaestio de synderesi*, a. 2, p. 237.

30. *Ibidem*. Questa idea che la sinderesi non sbaglia *per se*, ma a motivo delle altre facoltà con cui è connessa si ritrova anche nella *Summa*: *Id.*, *Summa theologiae*, II, tract. XVI, q. 99, a. 2, p. 237: «Ad hoc dicendum sicut dixerunt antiqui, Praepositinus et Altisiodorensis, quod synderesis proprium est non peccare secundum se: tamen habet duas comparationes: unam scilicet ad superius, et secundum hanc numquam peccat: alteram quae est ad inferius quod regit, hoc

Oltre al fatto che la sinderesi si identifica con i principî primi della ragione pratica, conosciuti naturalmente, un'altra motivazione impiegata da Alberto per spiegare l'infallibilità di questa nozione morale, è che la sinderesi si occupa dei fondamenti della moralità nella sfera dell'universale. Questa dottrina è ad esempio esposta nel *Commento alle Sentenze*:

Si autem est respectu boni increati prout est regula boni creati, non est nisi secundum rationes rectissimi juris divini. Hoc igitur duplex est, scilicet in principiis universalibus in quibus nullus est error, ut fornicationem esse peccatum mortale: et sic est synderesis quae non errat, ut dicunt Sancti. Aut est secundum rationes applicabiles particularibus in opere: et sic est portio superior quae respicit particulares actus inferioris, et tamen secundum rationes superiores. Aut ex utraque est, scilicet synderesi proponente, et ratione assumente: et tunc est conscientia, quia conscientia est proprie conclusionis quae sequitur ex majori synderesis, et minori rationis [...] et circa synderesim non erit error, quoniam illa in universalibus est principiis per se notis, et in quibus nulla est exceptio. Sed ratio respiciens particularia opera in quibus plurimus incidit error, decipitur et errat: et ideo provenit error conscientiae in conclusione³¹.

Diversamente dalla sinderesi, la coscienza invece, che ha a che vedere con il particolare (abbiamo visto essere paragonabile al diritto positivo) può invece sbagliare³².

est, ad liberum arbitrium, et ad rationem, et ad voluntatem extra quas et supra quas est, ut dicit Gregorius: et secundum hunc modum praecipitur per accidens, sicut miles cadente equo: qui casus non est vitium militis, sed equi: et non refertur ad militem, nisi quia non tenuit per fraenum ne cespitaret. Ita aliquando imputatur synderesi peccatum rationis, voluntatis, et liberi arbitrii: quia non tenuit ne caderet».

31. Id., *Commentarium in II Sententiarum*, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1894, vol. 27, p. 414.

32. Id., *Quaestio de conscientia I*, a. 3, pp. 24-25: «Secundum hoc dicendum, quod ratio in iudicando sive sententiando potest sequi ipsam synderesim, et sic numquam errat ex illa parte; vel potest inclinari ad sensualitatem, et sic ratio potest errare, et similiter conscientia illo modo est erronea. [...] Ergo in universali ratio bene scit omne bonum esse faciendum et omne malum detestandum, et sic semper concordat cum synderesi, tamen in hoc particulari, utrum hoc sit bonum

Non solo, rispetto alla sinderesi, la coscienza è soggetta al peccato, ma anche la *ratio superior* può incorrere nell'errore: seguendo evidentemente l'interpretazione di Guglielmo di Auxerre, nella *Quaestio de ratione superiori et synderesi* Alberto spiega che la *ratio superior*, per quanto riguarda la funzione di conoscere le leggi eterne, non può incorrere nell'errore; tuttavia, nella sua funzione direttiva nei confronti della *ratio inferior*, la *ratio superior* corre il rischio di peccare:

Ad illud ergo quod primo obicitur, scilicet quod proprius actus superioris est contemplari leges aeternas, dicendum quod verum est, nec sic potest peccare, et sic describitur ab actu optimo et principali. Tamen non propter hoc sequitur, quod non possit peccare alia via, quia potest ex illa parte qua habet regere et etiam attendere inferiora, et potest ex illa parte dupliciter peccare, scilicet quia non reprimat inferiorem, et ita non bene regit; et potest delectari circa illud illicitum circa quod delectatur inferior³³.

Se la sinderesi (al contrario della coscienza e della *ratio superior*) non può sbagliare, può invece estinguersi?

Questa domanda classica relativa alla sinderesi non viene discussa da Alberto nelle *Quaestiones*, ma solo nel *De homine* e nella *Summa theologiae*.

Nel *De homine* il maestro domenicano risponde dicendo che, proprio in quanto concerne i principî primi naturali e la parte superiore dell'anima, la sinderesi non si estingue mai, permanendo nell'umanità anche dopo il peccato di Adamo, come *rectitudo*³⁴:

[...] videtur quod synderesis sit quiddam coniunctum omnibus viribus superioribus animae; cum enim homo per peccatum corruptus fuit in naturalibus, non adeo fuit corruptus quod nihil maneret integrum; ergo in singulis viribus aliquid manet rectum, quod in

vel non, sive utrum sit faciendum vel non, potest errare ratio in iudicando, quia potest trahi per sensualitatem».

33. Id., *Quaestio de ratione superiori et synderesi*, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 12-20, in part. p. 14.

34. L'espressione *rectitudo* allude evidentemente alla definizione di sinderesi di Pietro Lombardo come *rectitudo originalis*.

iudicando et appetendo concordat rectitudini primae in qua creatus est homo; [...] synderesis erit rectitudo manens in singulis viribus concordans rectitudini primae³⁵.

Se la sinderesi non si estingue mai nell'anima, ciò non vuol dire che i suoi effetti non possano spegnersi a motivo del peccato. Alberto ricorda che due, in particolare, sono i frutti della sinderesi: inclinare al bene e rimproverare per il male commesso. In questa prospettiva, riguardo ai dannati, la sinderesi non si estingue *ex toto*, ma permane solo parzialmente per quanto riguarda il secondo effetto (quello negativo di destare il rimorso per il male commesso); evidentemente in queste creature si spegne invece l'azione di spingere al bene:

Quidam ante nos dixerunt ad hoc, quod duplex est bonum, scilicet naturae et gratiae: et duplex malum, scilicet poenae et culpae. Et cum synderesis inclinet ad bonum et retrahat a malo, dicunt quod in damnatis non inclinat ad bonum gratiae. Bonum autem naturae consideratur duobus modis, scilicet in se, et sic appetunt bonum naturae damnati; et in comparatione ad perversam voluntatem, et sic non appetunt ipsum, sed potius perversam voluntatem, et quoad hoc dicunt synderesim exstingui. Similiter damnati appetunt peccare, et sic iterum exstinguitur. Poena vero consideratur dupliciter, scilicet in comparatione ad culpam, vel in se. Et primo modo appetunt eam. Dicunt enim quod potius volunt esse in poenis cum culpa et peccato quam sine poenis et sine culpa, et sic iterum exstinguitur. Si vero consideratur poena in se, sic non appetunt eam. Sed sine praieudicio dicimus quod iste appetitus perversae voluntatis est, quae est in libero arbitrio. Appetitus autem synderesis semper est rectus et in damnatis et vivis, et est remordens de malo commisso et bono omisso. Et propter hoc dicitur vermis rodens damnatos³⁶.

35. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, 4, a. 1, p. 529.

36. *Ibidem*, a. 3, p. 533. Questo concetto è ribadito anche nella *Summa theologiae*, II, q. 99, a. 3, p. 239: «Dicendum, quod scintilla conscientiae sive synderesis in nullo nec viatore, nec damnato exstinguitur ex toto: sed actus eius duplex est, scilicet inclinatio ad bonum, et murmuratio contra malum. Quantum ad inclinationem ad bonum in damnatis exstinguitur. Quantum ad remurmurationem mali habet duplicem actum, et hunc amittit in damnatis: et remurmurare malo in comparatione ad poenam quae sentitur ex peccato, et hunc numquam amittit nec in viatore nec in damnato: semper enim vellent non commisisse hoc malum propter quod ita cruciantur».

Per Alberto, dunque, la sinderesi è una potenza speciale dell'anima che differisce sia dalla facoltà volitiva che dall'intelletto speculativo, e in cui si trova il giudizio naturale; essa determina la premessa maggiore del sillogismo pratico e costituisce la scintilla della ragione pratica: un insieme di caratteristiche che, come vedremo subito, influenzerà in modo decisivo l'approccio di Tommaso d'Aquino alla medesima nozione.

3.2 Tommaso d'Aquino

Tommaso (1224/5-1274) affronta la discussione sulla sinderesi soprattutto in due delle sue prime opere, ovvero nel *Commento alle Sentenze* (1253-1255) e nel *De veritate* (1257-1258), e quindi nella q. 79 della prima parte della *Summa theologiae* (presumibilmente composta tra il 1267 e il 1268)³⁷.

Senza voler entrare nel dibattito sulla posizione di un Tommaso "intellettualista radicale" o "moderato", è tuttavia importante ricor-

37. Ci sono anche altri testi in cui Tommaso si occupa della sinderesi: ad esempio, nel *Super epistolas s. Pauli lectura* o nella *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 1. Sul concetto di sinderesi in Tommaso d'Aquino cfr. soprattutto O. LOTTIN, *La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin*, «Revue Néoscholastique de Philosophie» 20 (1928), pp. 18-45; ID., *Syndérèse et conscience*, pp. 222-235; A.J. GARCÍA JUNCEDA, *La Sindéresis in el Pensamiento de Santo Tomás*, «Augustinus» 24 (1961), pp. 429-464; V.J. BOURKE, *El principio de la sinderesis: fuentes y función in la Etica de Tomas de Aquino*, «Sapientia» 34 (1980), pp. 615-626; M. MCGOVERN, *Synderesis: a Key to Understanding Natural Law in Aquinas*, in L. CURTIS HANCOCK, A.O. SIMON (eds.), *Freedom, Virtue, and the Common Good*, American Maritain Association publications, Mishawaka 1995, pp. 104-124; G. BORGONOVO, *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 1996; A.M. GONZÁLEZ, *Tomás de Aquino. De veritate. Cuestiones 16 y 17, La Sindéresis y la Conciencia*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998, <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/5998>> (data di accesso: 25 luglio 2020); ID., *Depositum Gladius non Debet Restitui Furioso: Precepts, Synderesis, and Virtues in Saint Thomas Aquinas*, «The Thomist» 63 (1999), pp. 217-240; FARRELL, *The Ends of the Moral Virtues*; T. HOFFMANN, *Conscience and Synderesis*, in B. DAVIS (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 255-264; A. CELANO, *The Foundation of Moral Reasoning: The Development of the Doctrine of Universal Moral Principles in the Works of Thomas Aquinas and his Predecessors*, «Diametros» 38 (2013), pp. 1-61.

dare che in tutti i numerosi testi in cui si occupa di confrontare le due potenze dell'anima, il maestro domenicano, pur difendendo la libertà della volontà, rivendica comunque l'azione dell'intelletto come elemento imprescindibile per la moralità, sul presupposto che la scelta di ogni bene particolare presuppone comunque la conoscenza di tale bene. Il problema si pone soprattutto in quei testi, come la q. 6 del *De malo* o la I-II della *Summa theologiae*³⁸, in cui Tommaso definisce liberi gli atti volontari solo dal punto di vista dell'esercizio (relativamente cioè all'agire della volontà): in questo caso la volontà muove se stessa e le altre potenze, tra cui l'intelletto, verso il bene. Per quanto riguarda invece la sua specificazione (ovvero il suo oggetto), la volontà pare però, in una certa misura, essere condizionata dagli oggetti, così come le vengono proposti dall'intelletto: è infatti l'intelletto a presentare alla volontà il bene conveniente conosciuto («bonum conveniens apprehensum») ed a muovere la volontà («quia bonum non movet nisi apprehensum»)³⁹. Questo implica che nella dinamica della scelta, la responsabilità morale ricada innanzi tutto nell'ambito dell'intelletto, dal momento che quest'ultimo diviene causa della scelta della volontà.

Non c'è invece alcun dubbio che Tommaso suggerisca una lettura della sinderesi a favore della razionalità, nella misura in cui decide di collocare questa nozione morale nella sfera dell'intelletto pratico⁴⁰.

38. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1891 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina VI), q. 9, a. 1, pp. 51-52; ID., *Quaestiones disputatae de malo*, P.-M. Gils (ed.), Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1982 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina XXIII), q. 6, pp. 145-153.

39. ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 9, a. 4, pp. 53-54; ID., *De malo*, q. 6, p. 149. Cfr. anche ID., *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 2. Si deve comunque ricordare che Tommaso 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 per un aspetto non lo è per un altro (il bene per la salute può non essere pure un bene per il piacere). Per un'analisi efficace sui rapporti tra volontà e intelletto in Tommaso rimando a P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012, in part. pp. 326-331; ID., *Trasformazioni medievali della libertà / 1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio; Trasformazioni 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.

40. Benché, come fa notare Jörn Müller e come si andrà a verificare con l'analisi dei testi, Tommaso non prenda mai in considerazione il quesito se la sinderesi

Come per gli autori precedenti, all'interno del *Commento*, la sinderesi viene approfondita nella dist. 24 e nella dist. 39 del II libro delle *Sentenze*, in cui Pietro Lombardo aveva considerato, rispettivamente, la funzione del libero arbitrio e quindi la *vis* dell'anima definita *scintilla rationis*, in relazione al discorso sulla volontà.

Nell'articolo III della q. 2⁴¹ della dist. 24 del *Commento*, il giovane Tommaso si occupa di chiarire se la sinderesi sia un abito oppure una potenza⁴².

Sulle orme di Alberto, Tommaso fa riferimento ad un parallelismo tra conoscenza speculativa e conoscenza pratica. Poiché ogni conoscenza ha bisogno di una base stabile ed uniforme di verità prime, conosciute *per se*, come sul piano speculativo va supposto l'abito dei principî primi speculativi (cioè l'intelletto), così sul piano della conoscenza pratica si deve stabilire un abito dei principî primi dell'agire morale. Questa capacità innata della conoscenza pratica che, immediatamente ed in ogni creatura, contiene verità del tipo "non si deve compiere il male", oppure "si devono seguire le leggi divine", è appunto la sinderesi. La sinderesi nello specifico non è diversa dalla sostanza della ragione pratica se non per l'abito, che nel caso della sinderesi è innato. Per questo motivo la sinderesi, secondo Tommaso, può essere anche definita una potenza⁴³:

appartenga alla volontà o all'intelletto, come fanno alcuni dei suoi colleghi, ad esempio Bonaventura: cfr. J. MÜLLER, *Zwischen Vernunft und Willen: Das Gewissen in der Diskussion des 13. Jahrhunderts*, in MENSCHING (Hrsg.), *Radix totius libertatis*, pp. 43-73, in part. p. 50.

41. La questione fa parte di quella sezione del testo dedicata dal maestro domenicano alla disamina delle virtù connesse al libero arbitrio: *Quaestio* II: «Deinde quaeritur de virtutibus libero arbitrio annexis et quaeruntur quatuor: 1) de sensualitate, quid sit; 2) de superiori et inferiori parte rationis; 3) de synderesi; 4) de conscientia».

42. Se nel *Commento alle Sentenze* queste trattazioni sono discusse in maniera discontinua, nelle pagine del *De veritate* e della *Summa theologiae* dedicate alla tematica, le tre questioni costituiscono lo spazio consequenziale di un'unica trattazione.

43. Come vedremo nelle pagine successive, la definizione della sinderesi come *habitus quodammodo* innato della ragion pratica (o *potentia saltem substituta habitui*) presentata in queste pagine da Tommaso a seguito dell'interpretazione di Alberto, sarà modificata nella parte della *Summa theologiae* dedicata alla sinderesi, composta circa una decina di anni dopo il *Commento*.

oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem habeat: quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur; sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur ut quod est malum non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis: et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est majus sua parte, et huiusmodo [...]. Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam habitui sicut nobis innato⁴⁴.

Altre indicazioni sulla sinderesi presenti nella q. 2, della d. 24 del Commento al II libro delle *Sentenze*, si trovano all'articolo IV, dedicato a spiegare se la coscienza debba considerarsi un atto («Utrum conscientia sit actus»). In queste pagine il ruolo della sinderesi è chiarito da Tommaso in un discorso sulla funzione della coscienza nella dinamica morale:

Sciendum est igitur quod, sicut in VI *Ethic.*, cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia iudicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatae ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus; sed consideratio conclusionis elicita, est consideratio conscientiae. Verbi gratia, synderesis hanc proponit: Omne malum est vitandum; ratio superior hanc assumit: Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum: sive ratio inferior assumeret illam, quia est

44. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super libros Sententiarum*, R.P. Mandonnet (ed.), 2 voll., Lethielleux, Paris 1929, vol. 2, II, d. 24, q. 2, a. 3, p. 610.

malum, quia injustum, sive inhonestum; conclusio autem, quae est adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de praesenti, vel de praeterito, vel futuro: quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit: et inde dicitur concientia, quasi cum alio scientia quia scientia universalis ad actum particularem applicatur⁴⁵.

Il testo sembra suggerire che Tommaso continui a muoversi sulle orme di Alberto: egli colloca infatti la funzione della sinderesi e della coscienza all'interno di un sillogismo pratico di tipo aristotelico (Tommaso nel testo fa proprio riferimento all'*Etica Nicomachea*). Nello specifico, nella dinamica morale, la premessa maggiore è offerta dalla sinderesi, che sul piano dell'universale propone i principî della legge naturale; la premessa minore è proposta, rispettivamente, dalla *ratio superior* e quindi dalla *ratio inferior*, che forniscono all'anima la consapevolezza e la conoscenza delle verità della sinderesi; la conclusione è invece stabilita dalla coscienza, che opera nel campo del particolare. Tenendo presente questo schema, di fronte al caso di adulterio, la sinderesi propone allora il principio generale che "ogni male è da evitare"; la *ratio superior* aggiunge l'informazione che l'adulterio è un male perché proibito dalla legge divina; la ragione inferiore fa proprio questo giudizio, aggiungendo che l'adulterio è ingiusto; la coscienza infine, come suggerisce la stessa parola (*cum-scientia*), opera in concordanza con la conoscenza ed attualizza il giudizio nella scelta concreta (in tal senso la coscienza è un atto).

La differenza tra sinderesi, legge naturale e coscienza è chiarita da Tommaso nei passi successivi dell'articolo: per legge naturale vanno intesi i principî universali del diritto; la sinderesi costituisce invece l'abito (il contenitore) di questi principî universali e naturali; la coscienza è piuttosto l'applicazione conclusiva delle regole naturali ai casi specifici⁴⁶:

45. *Ibidem*, a. 4, p. 613.

46. Sul ruolo della coscienza nella scelta morale in connessione alla prudenza e alla volontà, Tommaso ritorna soprattutto negli articoli 5 e 6 della q. 19 della I-II della *Summa theologiae*.

Et secundum hunc modum patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia: quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris; synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentia cum habitu; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cuiusdam⁴⁷.

Nella q. 3 della dist. 39⁴⁸, la sinderesi è approfondita da Tommaso in relazione alla volontà in tre articoli: art. 1 «Utrum superior scintilla rationis possit extingui»; art. 2 «Utrum conscientia aliquando erret»; art. 3: «Utrum conscientia errans obliget». Questi testi, che hanno come oggetto di indagine sia la sinderesi che la coscienza, rispetto al passo della d. 24, non riguardano tanto la natura delle due nozioni morali, quanto piuttosto il problema relativo alla peccabilità ed inestinguibilità di queste *vires* dell'anima.

All'art. 1, nel rispondere al quesito se la sinderesi (definita, sulla scia di Pietro Lombardo, *superior scintilla rationis*) possa spegnersi in alcuni individui, Tommaso si richiama allo Ps.-Dionigi ed al *Liber De causis*: nel modello gerarchico delle creature, gli esseri umani si trovano a partecipare per similitudine in basso alle imperfezioni proprie degli animali, in alto alla perfezione degli esseri superiori, ovvero delle creature angeliche. Gli angeli, attraverso l'anima razionale, apprendono naturalmente ed istantaneamente i principî primi sia a livello speculativo che pratico. Proprio la partecipazione degli esseri umani al grado superiore angelico rappresenta l'abito naturale di questi principî primi. Se nell'ordine speculativo l'abito capace di conoscere naturalmente e immediatamente le verità fondamentali della teoria è l'intelletto, nell'ordine morale questo abito dei principî *per se* noti è invece costituito dalla sinderesi. La sinderesi è dunque definita da Tommaso una virtù operativa, che caratterizza anche gli angeli. Se ne deduce che, nel momento in cui gli esseri umani seguono il lume della sinderesi, si trovano in una condizione che eguaglia quella angelica:

47. THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 24, q. 2, a. 4, p. 613.

48. *Ibidem*, d. 39, q. 3, a. 1, p. 995: «Deinde quaeritur de superiori scintilla rationis; et circa hoc quaeruntur tria: 1^o utrum superior scintilla rationis possit extingui; 2^o supposito quod non extinguitur, utrum conscientia possit errare; 3^o utrum conscientia errans liget».

Respondeo dicendum, quod, secundum Dionysium, in VII cap. *De divin. nom.* § 3, col. 871, t. I, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum: quia, ut in lib. *De causis*, prop. 30, ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens praecedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus [...]. Oportet ergo quod in anima rationali, quae angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quae etiam secundum quod in operativis est synderesis dicitur; et haec virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita haec virtus est quaedam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est; unde et Hieronymus dicit, ubi supra, quod per aquilam significatur quae caetera animalia in volando transcendit; ita et haec virtus transcendit rationabilem, quae per hominem significatur, et concupiscibilem quae per vitulum, et irascibilem quae per leonem⁴⁹.

Il passo richiede due riflessioni: innanzi tutto va notato che Tommaso legge la sinderesi come quell'elemento che accomuna a livello morale gli esseri umani alle creature angeliche. Questa lettura della sinderesi (che ritornerà in autori successivi, come ad esempio in Meister Eckhart e in Gerson) è effettuata dall'Aquinate richiamando, come si è visto, lo Ps.-Dionigi Aeropagita. Significativamente nella trattazione di Bonaventura è emerso che anche Tommaso Gallo si rifà allo Ps.-Dionigi per spiegare che la sinderesi è quella *vis* dell'anima, costituente la parte superiore della *ratio*, condivisa anche dagli angeli e che permette l'unione con Dio⁵⁰. Questo parallelismo tra Tommaso d'Aquino (considerato un autore dalla lettura "intellettualistica" della sinderesi) e Tommaso Gallo, ritenuto un "autore mistico" che colloca la sinderesi al di sopra della sfera

49. *Ibidem*, pp. 996-997.

50. Cfr. n. 46 del capitolo secondo di questo volume.

razionale⁵¹, chiarisce ancora una volta come questo concetto morale nel Medioevo non vada interpretato solo come un elemento spirituale: anche perchè rende l'uomo simile all'angelo, la sinderesi risponde ad un grado (pur se il più alto) della conoscenza razionale.

Nel passo poi per la prima volta Tommaso si richiama alla *Glossa* di Girolamo ad *Ezechiele* I, 5-10 per spiegare la sinderesi: quest'ultima è la scintilla della parte superiore della ragione che, proprio come l'aquila della visione biblica, trascende e sorvola la parte razionale, quella concupiscibile e quella irascibile dell'anima.

Poiché i principî primi della ragione pratica sono incorruttibili e privi della possibilità di peccare, ne consegue che la sinderesi, come abito naturale di queste nozioni prime, non possa né estinguersi né cedere al peccato:

Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum principiorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis; et propter hoc dicitur quod haec superior rationis scintilla, quae synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est⁵².

L'inestiguibilità e l'infallibilità della sinderesi sono attestate dal fatto che questa nozione morale, in quanto lume naturale, continui a caratterizzare ancora gli eretici (di fatto privati del *lumen fidei*). In tal caso, tuttavia, la sinderesi rimane inoperosa per quel che concerne la spinta verso il bene; negli eretici l'atto della sinderesi consiste piuttosto nel rimorso per il male compiuto ad un livello universale, non particolare:

Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quae fidei sunt, ita etiam non sufficit in remurmurando his quae contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale; sed quia privato lumine fidei excaecati sunt,

51. Cfr. ad esempio SOLIGNAC, *Synderesis*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, coll. 1408-1409.

52. THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 1, p. 997.

non remurmurat eorum synderesis his quae contra fidem sunt. Vel dicendum quod synderesis semper remurmurat malo in universalibus; sed quod in haeretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus⁵³.

Se la sinderesi in sé sembra non poter mai sbagliare, tuttavia, spiega Tommaso, nell'esecuzione del suo operato può talvolta errare:

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem, ita etiam lumen synderesis in se quam extinguitur; sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsae inductionis errorem, conclusio non recte ex principiis deducitur; et ideo non dicit quod synderesis praecipitatur, sed quod conscientia praecipitatur, quae est conclusio, ut supra dictum est. Et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione⁵⁴.

Rispetto al testo della d. 24, in questo passaggio della d. 39 da segnalare è il fatto che, pur connettendo la sinderesi alla parte superiore della ragione, Tommaso non la identifica con questa: la sinderesi costituisce solo l'abito della parte superiore. Ciò a livello morale comporta la conseguenza che se la ragione pecca, non necessariamente anche la sinderesi è costretta a peccare:

Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum⁵⁵.

53. *Ibidem*.

54. *Ibidem*.

55. *Ibidem*.

Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* la trattazione della sinderesi è discussa nella q. 16, nella parte del testo dedicata alla conoscenza umana (qq. 10-19)⁵⁶. Negli articoli che approfondiscono la tematica, Tommaso si pone nuovamente tutti e tre i tipici quesiti relativi a questa nozione morale, già oggetto di indagine nel *Commento alle Sentenze*: ovvero se la sinderesi sia una potenza o un atto («Utrum synderesis sit potentia vel habitus»); se la sinderesi possa peccare («Utrum synderesis possit peccare»); se la sinderesi si possa estinguere in qualcuno («Utrum synderesis in aliquibus exstinguatur»).

Nell'art. 1, nel rispondere al quesito se la sinderesi sia un abito o una facoltà (o potenza), rispetto al *Commento alle Sentenze*, Tommaso specifica che è irrilevante denominare la sinderesi un abito naturale o la stessa potenza della ragione (quindi una facoltà), poiché si tratta solo di un problema terminologico, che di fatto si riferisce alla stessa cosa: la sinderesi, in quanto potenza della ragione, che conosce naturalmente, non può non costituire anche un abito di questa, dal momento che la «conoscenza naturale conviene alla ragione come abito»:

Restat igitur ut hoc nomen synderesis vel nominet absolute habitum naturalem similem habitui principiorum vel nominet ipsam potentiam rationis cum tali habitu, et quodcumque horum fuerit non multum differt, quia hoc non facit dubitationem circa nominis significationem⁵⁷.

Nella soluzione al quesito dell'articolo Tommaso sceglie di adottare di nuovo (come già nella d. 39 del *Commento al II libro delle Sentenze*) il riferimento all'assioma pseudo-dionisiano, per cui ogni natura si trova in uno stato di continuità e somiglianza con ciò che è superiore e ciò che è inferiore. Da questo presupposto si ricava che, poiché a livello superiore è in rapporto con la natura angelica,

56. Nel *De veritate* la trattazione della sinderesi, oggetto di indagine della q. 16, è seguita da quella sulla coscienza nella q. 17.

57. THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1972 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina XXII), a. 16, p. 504.

l'anima umana può giungere *subito et sine inquisitione* a conoscere i principî che caratterizzano la conoscenza speculativa e quella pratica. Questa *cognitio* naturale dell'essere umano è la base che rende possibile (perché ne conserva in sé i semi) ogni conoscenza successiva teorica e pratica. Proprio in quanto conoscenza naturale dell'agire che possiede già i semi per ogni tipo di conoscenza futura dell'azione, la sinderesi deve allora essere intesa una potenza abituale, e non può che risiedere nella ragione:

Unde et hanc cognitionem oportet homini naturaliter inesse cum haec quidem cognitio sit quasi seminarium quoddam totius cognitionis sequentis, – et in omnibus naturis sequentium operationum et effectuum quaedam naturalia semina praeexistant –; oportet etiam hanc cognitionem habitualement esse ut in promptu existat ea uti cum fuerit necesse. Sicut igitur humanae animae est quidam habitus naturalis quo principia speculatarum scientiarum cognoscit, quem vocamus intellectum principiorum, ita etiam in ea est quidam habitus naturalis primorum principiorum operabilium, quae sunt universalis principia iuris naturalis, qui quidem habitus ad synderesim pertinet. Hic autem habitus non in alia potentia existit quam ratio⁵⁸.

Pur avendo affermato che alla sinderesi compete sia l'appellativo di potenza, che quello di abito, in questo testo del *De veritate* Tommaso spiega, sulla scia di Alberto, che la sinderesi si configura come l'abito naturale dei primi principî universali, riguardanti la sfera dell'agire, parallela all'*intellectum principiorum*, che è invece l'abito naturale dell'anima mediante cui si conoscono immediatamente i principî delle scienze speculative.

Nell'art. 2 della q. 16, di fronte alla tematica relativa all'infallibilità della sinderesi («Utrum syndereris possit peccare»), Tommaso si serve innanzi tutto dell'assioma del I libro della *Fisica* di Aristotele, secondo cui in tutte le operazioni naturali «è necessario che i principî restino immutati», in modo da garantire stabilità a ciò che proviene di mutevole da questi stessi principî. Anche nell'abito dell'agire, affinché si realizzi la rettitudine morale, è pertanto necessario che vi sia un fondamento immutabilmente e costante-

58. *Ibidem*.

mente retto alla base dell'ordine morale, «ad quod omnia humana opera examinentur». Questo principio viene indicato appunto come “sinderesi”:

Unde et in operibus humanis ad hoc quod aliqua rectitudo in eis esse possit oportet esse aliquod principium permanens quod rectitudinem immutabilem habeat, ad quod omnia humana opera examinentur, ita quod illud principium permanens omni malo resistat et omni bono assentiat: et haec est synderesis, cuius officium est remurmurare malo et inclinare ad bonum; et ideo concedimus quod in ea peccatum esse non potest⁵⁹.

In quanto principio fondativo permanente (*principium permanens*) delle azioni umane, caratterizzato per una rettitudine infallibile e immutabile, la sinderesi rimane coerente nella sua opera di spingere al bene e di far deviare dal male, conservandosi immune dal peccato⁶⁰.

L'impeccabilità della sinderesi nel *De veritate* è ancora trattata da Tommaso nell'art. 2 della q. 17, dedicata alla coscienza:

Ad tertium dicendum quod sicut scintilla est id quod purius est de igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est illud quod supremum in conscientiae iudicio reperitur; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur. Nec oportet propter hoc ut in omnibus aliis se habeat synderesis ad conscientiam sicut scintilla ad ignem. Et tamen etiam in igne materiali aliquis modus accidit igni propter admixtionem ad materiam alienam qui non accidit scintillae rationae suae puritatis. Ita etiam et aliquis error potest accidere conscientiae propter commixtionem eius ad particularia quae sunt quasi materia a ratione aliena qui non accidit synderesi in sui puritate existenti⁶¹.

59. *Ibidem*, a. 2, p. 508.

60. Diversamente dalla sinderesi, per Tommaso la coscienza può invece peccare. Essa è infatti l'applicazione del giudizio universale della sinderesi ai casi particolari. Cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 17, a. 2; *Id.*, *Quodlibet* III, q. 12, a. 1; *Id.*, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, ad 2.

61. *Id.*, *De veritate*, q. 17, a. 2, ad 3, p. 521.

Rispetto alla coscienza, esposta all'errore, la sinderesi rimane moralmente pura: in questo senso, per Tommaso, applicare l'espressione di *scintilla conscientiae* alla sinderesi significa metaforicamente alludere al fatto che la coscienza rappresenta il fuoco materiale che, a motivo del suo mischiarsi ad una materia estranea, rischia di modificarsi; la sinderesi, come scintilla di questo fuoco, rappresenta invece la sua parte incontaminata.

Al quesito dell'art. 3, della q. 16, rivolto a capire se la sinderesi possa estinguersi in qualcuno, come ad esempio in Caino o negli eretici, che sembrano non provare alcun rimorso, Tommaso risponde che si può intendere l'estinzione della sinderesi in due modi: o riferendosi allo spegnimento di questo lume naturale in sé, o indicando l'atto della sinderesi. Riguardo al primo modo, è impossibile che la sinderesi si estingua, così come è impossibile che si estingua il lume dell'intelletto agente. Relativamente al secondo modo di estinzione della sinderesi (quello secondo il suo atto), si deve operare un'ulteriore suddivisione: considerando l'atto in quanto impedito o l'atto in quanto deviato. Tenendo conto dell'atto impedito, è possibile per Tommaso che la sinderesi si estingua: ciò si verifica ad esempio in coloro che soffrono di problemi fisici, che non possono cioè impiegare correttamente la ragione e il libero arbitrio (l'azione della sinderesi che permette di riconoscere i principî primi sarebbe impossibilitata dalla corruzione fisica della base organica, sensitiva, dell'attività razionale). Riguardo invece ai casi in cui l'atto risulta deviato, di fatto è impossibile supporre che la sinderesi si estingua del tutto. Tuttavia può accadere che talvolta, congiunto al campo del particolare *secundum quid tantum*, l'atto della sinderesi possa arrivare a scomparire, come accade sovente nei peccatori a causa dell'irrompere della passione:

Dicendum quod synderesim extingui potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad ipsum lumen habituale, et sic impossibile est quod synderesis extingatur sicut impossibile est quod anima hominis privetur lumine intellectus agentis, per quod principia prima et in speculativis et in operativis nobis innotescunt; hoc enim lumen est de natura ipsius animae, cum per hoc sit intellectualis [...]. Alio modo quantum ad actum, et hoc dupliciter: uno modo ut dicatur actus synderesis extingui in quantum actus synderesis

omnino intercipitur [...] alio modo per hoc quod actus synderesis ad contrarium deflectatur, et sic impossibile est in universali iudicium synderesis extingui; in particulari autem operabili extinguitur quandocumque peccatur in eligendo, vis enim concupiscentiae. [...] Sed hoc non est extingui synderesim simpliciter sed secundum quid tantum⁶².

Per spiegare la connaturalità inestinguibile della sinderesi nella creatura, Tommaso fa notare che se il bene e l'inclinazione abituale verso il bene (ovvero la sinderesi) fanno parte della natura stessa dell'anima, viceversa, l'inclinazione al male esula dalla natura psicologica vera e propria; essa per l'appunto non si rinviene tra i beati:

Ad quantum dicendum quod malum est praeter naturam et ideo nihil prohibet inclinationem ad malum a beatis removeri; sed bonum et inclinatio ad bonum consequitur ipsam naturam, unde manente natura non potest inclinatio ad bonum tolli etiam a damnatis⁶³.

Nella q. 79 della parte I della *Summa theologiae*⁶⁴, subito dopo aver spiegato la differenza tra intelletto attivo e intelletto pratico, Tommaso dedica gli ultimi due articoli rispettivamente alla discussione della sinderesi (art. 12 «Utrum synderesis sit quaedam specialis potentia ab aliis distincta») e della coscienza (art. 13 «Utrum conscientia sit quaedam potentia»).

Ancora una volta l'intento principale è quello di chiarire se la sinderesi debba intendersi come una potenza oppure come un abito:

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus [...]. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium,

62. *Ibidem*, q. 16, a 3, p. 510.

63. *Ibidem*, p. 511.

64. Altri riferimenti alla sinderesi si ritrovano poi in *Summa theologiae* I-II, art. 94 (a proposito della trattazione della legge naturale) e in *Summa theologiae* II-II, q. 47, a. 6.

ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet in VI *Ethic*. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, inquantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et iudicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis⁶⁵.

Di nuovo la definizione di cosa sia la sinderesi è effettuata da Tommaso sulla base del parallelo tra l'intelletto speculativo e l'intelletto pratico: come l'intelletto speculativo è dotato naturalmente dell'abito dell'intelletto attraverso cui l'anima riconosce immediatamente i principî primi teorici, così, per analogia, l'intelletto pratico è provvisto dell'abito della sinderesi, per mezzo del quale apprende *subito* le verità fondamentali dell'agire. In questo testo della *Summa*, l'aspetto tuttavia interessante è che Tommaso, rispetto al *Commento* e al *De veritate*, tiene a precisare che la sinderesi non si deve intendere come una potenza, ma piuttosto come un *habitus* dell'intelletto pratico⁶⁶.

Rispetto ai precedenti, dove Tommaso esitava sulla definizione di sinderesi, il testo mostra quindi una differenza della lettura tomista rispetto a quella albertina: se Alberto, distinguendo intelletto speculativo e intelletto pratico, definisce la sinderesi la facoltà dell'intelletto pratico che riguarda gli abiti naturali dei principî primi dell'agire, Tommaso nella *Summa* identifica invece in modo definitivo la sinderesi con l'abito innato dell'intelletto pratico (e non

65. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1891 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina, V), q. 79, a. 12, pp. 279; 280.

66. Come chiarisce McGovern, questo significa che per Tommaso i principî naturali non risiedono nell'anima; nell'anima sono invece presenti gli abiti dell'intelletto e della sinderesi che permettono l'individuazione immediata di questi principî naturali. Ciò spiega come mai gli esseri umani, pur possedendo i medesimi abiti, non posseggono sempre questi principî primi: cfr. MCGOVERN, *Synderesis: a Key to Understanding Natural Law in Aquinas*, p. 104.

con la facoltà dell'intelletto pratico in se stessa), attraverso cui è possibile conoscere immediatamente le verità fondamentali della morale.

Ma cosa intende precisamente Tommaso per *habitus* ed in che senso la sinderesi costituisce l'abito della ragione pratica⁶⁷? Nella I-II della *Summa theologiae*, Tommaso, seguendo Aristotele, definisce un *habitus* quella disposizione, in cui ciò che è disposto è disposto bene o male⁶⁸. Contrariamente ad una *potentia*, infatti, che può agire in direzioni contrarie, l'abito si muove unicamente verso una direzione. L'abito inoltre pertiene innanzi tutto all'anima e quindi al corpo; tuttavia è presente solo in quelle potenze che sono correlate alla ragione⁶⁹. In questa prospettiva, come già emerso, la sinderesi è considerata da Tommaso un abito, nel senso che essa è quella disposizione che indirizza l'anima unicamente verso la scelta del bene nel campo dell'agire. Nello specifico, la sinderesi è un abito innato, proprio per il suo essere connaturata da sempre nella creatura, a differenza delle virtù (abiti acquisiti o infusi); essa piuttosto è il *preambulus* dell'atto delle virtù⁷⁰.

Nell'articolo 6 della q. 47 della II-II della *Summa theologiae* («Utrum prudentia praestituat finem virtutibus moralibus») la sinderesi è messa in relazione da Tommaso proprio alle virtù, ed in particolare a quella della prudenza; la sinderesi muove le virtù morali attraverso la prudenza, allo stesso modo in cui l'intelletto muove la scienza attraverso la conoscenza dei principî della scienza:

Respondeo dicendum quod finis virtutum moralium est bonum humanum. Bonum autem humanae animae est “secundum rationem esse” [...]. Unde necesse est quod fines moralium virtutum praexistant in ratione. Sicut autem in ratione speculativa sunt quaedam ut naturaliter nota, quorum est intellectus, et quaedam quae per illa innotescunt, scilicet conclusiones, quarum est scientia; ita in ratione practica praexistunt quaedam ut principia naturaliter nota; et huiusmodi sunt fines virtutum moralium, quia finis

67. MCGOVERN, *Synderesis: a Key to Understanding Natural Law in Aquinas*, p. 107.

68. THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 49, a. 1; 2; 3; 4.

69. *Ibidem*, q. 50, a. 3.

70. ID., *In II Sententiarum*, d. 33, q. 2, a. 1; ID., *De veritate*, 16, a. 1, 14; a. 2, 5.

se habet in operabilibus, sicut principium in speculativis, [...] et quaedam sunt in ratione practica, ut conclusiones; et huiusmodi sunt ea quae sunt ad finem, in quae pervenimus ex ipsis finibus: et horum est prudentia, applicans universalia principia ad particulares conclusiones operabilium. Et ideo ad prudentiam non pertinet praestituere finem virtutibus moralibus, sed solum disponere de his quae sunt ad finem⁷¹.

Nella spiegazione tomista della prudenza ritorna il riferimento al parallelismo tra conoscenza pratica e conoscenza speculativa: come il processo della conoscenza speculativa si caratterizza, nella sua premessa maggiore, per il possesso dei principî naturalmente noti; nella premessa minore, per il possesso dei principî della scienza, e nella conclusione, per l'acquisizione della scienza stessa, così la conoscenza pratica fa riferimento, nella sua premessa maggiore, ai principî naturali dell'agire (ovvero alla *sinderesi*); nella premessa minore, alla prudenza e quindi, nella conclusione, alle virtù. In questo senso anche per Tommaso, come per gli altri pensatori incontrati sinora, nel processo morale la *sinderesi* riveste solo il valore normativo di indicare le verità prime naturali dell'agire; il merito ed il demerito dell'azione spettano invece alla virtù intellettuale acquisita della prudenza, che prende le decisioni finali.

Inoltre, la precisazione di fare della *sinderesi* un abito innato rispetto agli abiti acquisiti ed infusi delle virtù ("preambolo" delle stesse virtù), contribuisce a colorare di tratti laici la lettura tomista della *sinderesi*⁷². Detto altrimenti, poiché si tratta di un abito naturale delle verità prime dell'agire, che viene colto immediatamente e condiviso da ogni uomo, la *sinderesi* per Tommaso non è ottenibile con uno sforzo umano né risulta infusa o donata da Dio. Questo porta a suggerire che anche per Tommaso, come per gli altri autori incontrati sinora, i principî della *sinderesi* si trovano in egual misura in tutti gli esseri umani (non solo nei prescelti dalla grazia o nei sapienti)

71. Id., *Summa theologiae*, II-II, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1899 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina, X), q. 47, a. 6, p. 353.

72. Su questa interpretazione cfr. anche HOFFMANN, *Conscience and Synderesis*, p. 256.

per garantire un sostrato stabile e certo allo sviluppo delle dinamiche etiche. Ovviamente saranno poi i doni divini, come quelli delle virtù infuse, e la volontà di progredire nella conoscenza pratica attraverso la virtù della prudenza, a far sì che i precetti universali della sinderesi si trasformino per il singolo individuo in merito morale.

3.3. Goffredo di Fontaines

Nella q. 2 del *Quodlibet* XII, discusso nel 1295, il maestro di teologia Goffredo di Fontaines (1250?-1309) si chiede se una coscienza erronea abbia un valore così vincolante che, agendo contro di essa, si finisca con il peccare mortalmente («Utrum conscientia erronea sic liget quod faciens contra eam mortaliter peccet»⁷³). Il testo fa parte di alcune questioni dedicate da Goffredo ad indagare le dinamiche psicologiche della condotta umana e, in particolare, lo sviluppo delle virtù morali (se queste ad esempio sorgano nella volontà o nell'intelletto e secondo quale modalità).

Benché questa questione costituisca uno dei pochi luoghi testuali in cui il maestro di Liegi discute di coscienza e sinderesi, essa rappresenta una preziosa testimonianza nel panorama dottrinale dell'epoca a proposito della lettura "intelletualistica" di questi concetti morali⁷⁴.

Nel dare la risposta al quesito se una coscienza erronea possa essere tanto vincolante, che agendo contro di essa pecchi mortalmente⁷⁵, Goffredo comincia con il definire la coscienza come una

73. Goffredo tratta della sinderesi anche nella q. 12 del *Quodlibet* V: «Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus», nella q. 18 del *Quodlibet* VII: «Utrum magister in theologia debet dicere contra articulum episcopi si credat oppositum esse verum» e nella q. 5 del *Quodlibet* XIV: «Utrum sit amicitia aliqua generalis similis caritati». Mi sono già occupata del concetto di sinderesi in Goffredo di Fontaines in M. LEONE, *Coscienza e sinderesi in Goffredo di Fontaines*, «Lexicon Philosophicum» 5 (2017), pp. 127-159.

74. Nella lettura di questa questione è importante comunque tenere a mente che si tratta di un testo poco chiaro e molto spesso ambiguo. Più che della versione definitiva di Goffredo (come ritiene J. Hoffmans, che ne ha curato l'edizione nel 1932), si potrebbe invece trattare della *reportatio* di uno studente, che molte volte pare non aver ben capito la posizione del maestro.

75. Negli argomenti contrari all'assunto per cui si pecca agendo contro la co-

conoscenza (*notitia*) pratica che riguarda l'ambito del particolare e come un'attestazione (*testimonium*) della conferma o della negazione di ciò che giudichiamo da compiere oppure non compiere. La coscienza si ricava da un fine, desiderato dalla volontà, a partire dal quale la ragione pratica desume l'origine del suo processo nel compiere il sillogismo. Questa definizione già anticipa la localizzazione che Goffredo assegna alla coscienza: essa ha a che fare sia con la sfera volitiva (visto che la coscienza procede innanzi tutto da un fine che viene scelto dalla volontà e termina con un altro atto di volontà) sia (soprattutto) dalla sfera razionale, poiché, a sua volta, la volontà può soltanto operare a partire dalla valutazione, dalla *aestimatio* della situazione concreta su cui operare la scelta, tenendo in considerazione il bene e l'onesto *simpliciter* che le vengono proposti dalla ragione e dalla legge divina:

Dicendum quod per conscientiam intelligimus notitiam practicam alicuius operabilis particularis per syllogismum practicum deductam ex aliquo fine voluto a quo ratio practica sumit initium sui processus in syllogizando, ita tamen quod principium talis processus sit aestimatio de aliquo sub ratione boni simpliciter et honesti et legi divinae et mandatis eius convenientis. Et si ita sit secundum veritatem, est conscientia recta. Si non, sed secundum apparentiam, est conscientia erronea⁷⁶. Conscientia enim dicitur testimonium dare, ligare, instigare, accusare, remurmurare secun-

scienza, pur se erronea, Goffredo riporta la tesi per cui, essendo questa una conoscenza che detta qualcosa nell'ambito del particolare («scientia dictans aliquid faciendum in particulari»), al fine di non contraddire la legge divina, si potrebbe credere che, se non si può agire contro coscienza in un determinato e particolare momento, si può tuttavia agire in opposizione a essa in un altro, evitando di peccare. La volontà, poi, non può desiderare o mettere in atto ciò che non è stato già conosciuto (*praecognitum*); possedendo allora la coscienza di qualcosa, essa è impossibilitata a volere o ad agire contro quella medesima cosa, altrimenti occorrerebbe porre nella stessa delle conoscenze contrarie riguardo a uno stesso assunto. Negli argomenti a favore invece della tesi proposta dalla questione, ovvero che si pechi mortalmente nel non seguire una coscienza, pur se erronea, Goffredo sostiene che questa è l'opinione comune tra i maestri. Anche nei *pro* e *contra* della tesi sostenuta nella *quaestio* emergono delle lacune e deficienze testuali.

76. Questa è una frase ripresa evidentemente da Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 13, resp.

dum quod iudicamus aliquid faciendum vel non faciendum, et illud quod est factum bene vel male esse factum; quod non esset nisi tale iudicium ex aliquo fine sub ratione boni syllogizando procederet et sub ratione boni vel mali concluderet aliquid esse faciendum vel non faciendum⁷⁷.

Per Goffredo dunque la coscienza riguarda una conoscenza, nell'ambito del contingente, dal valore vincolante, che incita al bene e procura il rimorso nei confronti di qualcosa che non va fatto («diggare, instigare, accusare, remurmurare secundum quod iudicamus aliquid faciendum vel non faciendum»). Detto altrimenti, essa costituisce la parte finale del sillogismo morale, che risulta a sua volta dalla dinamica psicologica tra facoltà volitiva e facoltà razionale. Nello specifico, se l'operazione di questo sillogismo è secondo la verità, la coscienza che agirà sarà retta; se, al contrario, questo processo rimane al solo livello dell'apparenza, avremo a che fare con una coscienza erronea. Goffredo chiarisce quindi il modo in cui si esplica un meccanismo nell'ambito morale rispetto alla coscienza retta e a quella erronea. Ad esempio, nella dinamica della scelta, se la volontà opta, a partire da una corretta premessa, di aderire al precetto divino “non fornicare” e la ragione arriva, nella conclusione del processo, a decidere di non violare questa norma, la coscienza che opererà nel sillogismo morale relativa al precetto “non fornicare” sarà retta. Nel caso in cui, invece, la volontà scelga di fornicare, in base a un giudizio sbagliato dell'intelletto, che erroneamente considera il fornicare come ciò che permette di conservare e assicurare il bene della città, in perfetta consonanza al precetto divino, allora la coscienza che agirà nel sillogismo pratico relativa all'atto del fornicare sarà di sicuro erronea:

[...] Verbi gratia, qui sic syllogizat: illud quod est contra divinum praeceptum non est faciendum; fornicatio est contra praeceptum divinum; ergo et cetera; constat quod sic syllogizans et per intellectum assentiens maiori, vult non violare praeceptum divinum, et ex hoc virtute minoris assentiens conclusioni vult non fornicari ne

77. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, J. Hoffmans (ed.), *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1932-1935 (Les philosophes belges, 5), pp. 79-165, in part. pp. 83-84.

praeceptum Dei violetur; et in hoc dicitur talis habere conscientiam rectam de non fornicando. E contra, si aliquis habeat hanc aestimationem quod omne illud per quod potest bonum civitatis conservari est faciendum, et quod hoc est consonum praecepto Dei; deinde contingat quod per fornicationem cum aliqua potest bonum civitatis conservari et ex hoc concludatur quod bonum est fornicari cum ista, talis habebit conscientiam erroneam de fornicando⁷⁸.

Sulle orme di Alberto Magno e quindi di Tommaso d'Aquino, anche Goffredo specifica che all'interno della dinamica psicologica, ad un livello universale, ciò che in modo efficace costituisce la premessa maggiore del sillogismo pratico, istigando l'essere umano a perseguire e interpretare correttamente il precetto divino di "non fornicare", è la sinderesi. Sembra quindi che senza l'ausilio della sinderesi non vi possa essere coscienza (la coscienza e tutto il meccanismo morale, in altre parole, dipendono dalla sinderesi): la volontà infatti, richiamandosi alla sinderesi, desidera seguire i precetti divini e, grazie all'azione valutativa dell'intelletto, individua il fine del suo volere. L'intelletto quindi aderisce esso stesso a queste norme e mette in atto i mezzi per arrivare al fine. Al termine di questo processo viene a generarsi la coscienza, impegnata ad approvare o a rimproverare la scelta della volontà nell'ambito del particolare. Nel testo, la sinderesi viene definita da Goffredo come l'abito dell'intelletto naturale (*habitus intellectus naturalis*), ovvero del giudizio razionale dei principî primi innati, che opera nella sfera dell'agire:

Unde omnis notitia quae conscientia dicitur efficaciam habet a primis principiis agibilium quae ad synderesim dicuntur pertinere, quae dicitur esse quidam habitus intellectus naturalis qui est intellectus primorum principiorum in agibilibus. Unde etiam synderesis dicitur instigare ad bonum vel remurmurare malo in quantum per huiusmodi principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Unde conscientia semper dicit applicationem cuiusdam scientiae universalis rectae secundum rem vel secundum aestimationem ad aliquod particulare agibile⁷⁹.

78. *Ibidem*, p. 84.

79. *Ibidem*.

Una precedente definizione della sinderesi era già stata fornita da Goffredo nella q. 12 del suo *Quodlibet V* («Utrum ratione manente erronea per actus appetitus posset homo fieri virtuosus»). In quel contesto la sinderesi veniva pure descritta come un abito naturale che sprona l'essere umano a compiere il bene e a far nascere il rimorso di fronte al male:

Ergo oportet naturaliter nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa. Et sicut in potestate nostra est applicare principia speculabilium naturaliter innata ad conclusiones ordine convenienti, et ita fit nisi contingat impedimentum ut supra dictum est, et ex hoc ageneratur scientia; ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat⁸⁰.

La sinderesi va allora intesa, secondo Goffredo (come già per Alberto e Tommaso), come un principio che concerne l'azione e che è innato nell'uomo, alla maniera dei principî che riguardano la speculazione. Come è in potere dell'uomo applicare le verità innate speculative (il vero e il falso) per pervenire alle conclusioni convenienti, allo stesso modo è in suo potere (*in potestate sua*) applicare i principî primi innati che riguardano le operazioni pratiche (il bene e il male) per arrivare alle giuste conclusioni⁸¹.

80. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet V*, q. 12, M. de Wulf, J. Hoffmans (edd.), *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines* Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914 (*Les philosophes belges*, 3), pp. 55-56.

81. Queste stesse affermazioni di Goffredo sono presenti anche in Tommaso d'Aquino (cfr. ad esempio *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 12-13).

Come Goffredo ripete nella q. 2 del *Quodlibet* XII, rispetto all'abito naturale della sinderesi, la coscienza è *per se et essentialiter* una *scientia particularis*, frutto del sillogismo pratico, in cui operano concordemente facoltà razionale e facoltà volitiva. Non a caso il termine *cum-scientia*, indica per Goffredo che si tratta di un'inclinazione che, pur riguardando la ragione, include comunque un atto precedente della volontà, e spinge quindi a un successivo atto di volontà:

Et secundum hoc conscientia per se et essentialiter dicit scientiam talis particularis conclusionis supponentis actum voluntatis praecedentem quo voluntas vult finem et inclinantis voluntatem ad alium actum subsequentem quo voluntas vult id quod est ad finem, ut pro tanto dicatur conscientia cum alio scientia, id est notitia non simplicis intelligentiae obiectum solum includens in ratione cogniti, sed notitia ultra haec includens actum voluntatis praecedentem et etiam inclinans in subsequentem⁸².

Nello spiegare il funzionamento del meccanismo psicologico della scelta morale, Goffredo sembra prendere particolarmente di mira la concezione della sinderesi e della coscienza sostenuta dal suo maestro (e poi collega e rivale) Enrico di Gand.

Va qui brevemente ricordato quanto detto nelle pagine precedenti, e cioè che Enrico, nella q. 18 del suo *Quodlibet* I, definisce la sinderesi come un motore universale, una *electio naturalis* che si trova nella volontà e che spinge quest'ultima ad operare *sempre* secondo la legge naturale. Rispetto alla sinderesi, la coscienza è invece interpretata da Enrico come un abito acquisito e un motore particolare che incita l'individuo, nelle scelte morali contingenti, ad operare in accordo al dettato della ragione retta: da qui il suo nome, appunto *cum-scientia*. Con una scelta ancora più radicale di quella di Bonaventura, Enrico, oltre alla sinderesi, colloca pure la coscienza nella sfera affettiva e specificatamente nella volontà⁸³. Con questa posizione il maestro di Gand spiega che nella dinamica

82. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, p. 84.

83. HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet* I, q. 18, p. 152,26-28: «Unde e contra ratio erronea non est idem cum erronea conscientia, et hoc ideo quia conscientia ad partem animae cognitivam non pertinet, sed ad effectivam».

psicologica si può arrivare a contraddire i giudizi della ragione (anche se errante), senza però giungere a contraddire pure la coscienza, perché appunto ragione pratica e coscienza non si identificano, pur concordando tra loro⁸⁴. La *ratio recta* e la coscienza, infatti, pur riguardando entrambe il particolare, appartengono di fatto a due piani differenti: la prima ha a che fare con la parte cognitiva dell'anima, la seconda, appunto, con quella affettiva. Nella q. 18 del *Quodlibet* I il tentativo di Enrico è di fatto quello di prendere le distanze dalle posizioni di tutti quei maestri che, come Tommaso d'Aquino o Alberto Magno, come abbiamo constatato, avevano posto coscienza e sinderesi nel solo ambito dell'intelletto; in tal modo essi erano arrivati alla conclusione che agire contro la ragione significa automaticamente agire contro coscienza e contro i precetti divini e naturali, che venivano là collocati⁸⁵.

La lettura che Goffredo propone della sinderesi e della coscienza sembra contraddire da una parte questa interpretazione "volontaristica" proposta da Enrico di Gand e, dall'altra, quella albertina e tomista che colloca sinderesi e coscienza esclusivamente nella parte razionale dell'anima, sganciandola dalla volontà.

Nel seguito della q. 2 del *Quodlibet* XII, Goffredo spiega meglio in che senso la coscienza includa un atto sia della ragione che della volontà. Anche se la coscienza è la parte finale di un sillogismo pratico, che prende avvio da un fine scelto dalla volontà e che poi spinge a sua volta l'agire della volontà, di fatto ogni cosa che la facoltà volitiva vuole, non può desiderarla se prima non è stata giudicata buona e conveniente dalla ragione:

Quamvis ergo conscientia isto modo includat actum voluntatis, male tamen dicitur a quibusdam quod essentialiter sit actus voluntatis arguentibus hoc eo quod aliqui habentes magnam scientiam de agibilibus, conscientiam modicam habent de eisdem, quia per talem scientiam modicam inclinationem habent ad bene agendum; e contra habentes modicam scientiam de agibilibus magnam conscientiam videntur habere de illis, quia ad bene agendum efficaciter inclinantur; haec autem non sic se haberent, ut dicunt,

84. *Ibidem*, p. 151, 16-17.

85. THOMAS DE AQUINO, *In II Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 3.

si conscientia esset actus intellectus. Praeterea actus conscientiae dicuntur ligare, remordere, stimulare, et sic de aliis, quae videntur ad actus voluntatis pertinere. Sed dicendum quod istae rationes non valent; quia duplex habetur notitia de agibilibus, scilicet in universali et secundum regulas universales, alia in particulari et secundum regulas particulares. Conscientia vero proprie non pertinet ad notitiam primo modo dictam, sed secundo modo quae includit voluntatem finis, prout Philosophus dicit, sexto *Ethicorum*, quod bonum intellectus practici est veritas confesse se habens appetitui recto; et de ista verum est quod qui plus habet de scientia plus habet de conscientia; ista enim, ut dictum est, includit actum voluntatis finis et inclinatur ad actum voluntatis eius quod est ad finem; et sic habens talem scientiam habet inclinationem ad agendum; talis etiam scientia pro eo quod includit voluntatem finis ex hoc habet efficere actus praedictos, videlicet ligare; et cetera. Cum ergo secundum praedicta conscientia includat assensum intellectus iudicantis aliquod particulare agibile esse agendum, voluntas non poterit, ut videtur, contrarium eligere et agere nisi habeat contrarium iudicium de eodem, cum voluntas nihil velit nisi secundum quod est a ratione iudicatum⁸⁶.

Come spiega Goffredo, evidentemente contro la lettura “volontaristica” della coscienza di Enrico di Gand, nel momento in cui si parla di coscienza, ci si occupa dell’ambito del particolare, ovvero proprio di quella sfera di azione dove il giudizio razionale non può in alcun modo essere omissa, né tanto meno essere tenuto in second’ordine, visto che la volontà è vincolata al giudizio estimativo della ragione. Poiché dunque è soprattutto nel dominio del contingente che la ragione deve vagliare e giudicare, è sbagliato e non valido («istae rationes non valent») sostenere che la coscienza abbia a che fare con la sola sfera affettiva. Al contrario, per Goffredo, proprio in virtù del nesso tra ambito del particolare e razionalità, e tra sfera affettiva e sfera razionale (nella misura in cui la prima dipende dalla seconda), si può dire che chi possiede più conoscenza, possiede automaticamente più coscienza morale («qui plus habet de scientia plus habet de conscientia») e viceversa⁸⁷.

86. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, pp. 84-85.

87. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, p. 269.

Per Goffredo allora, diversamente da Enrico, nel momento in cui la volontà si oppone alla ragione, sia retta sia erronea, agisce anche contro la coscienza, visto che sia la coscienza, che opera nel contingente, che la scelta della volontà medesima necessitano del giudizio razionale. È falso quindi sostenere, secondo Goffredo, che si possa sbagliare razionalmente per ignoranza senza tuttavia contraddire la coscienza retta o erronea (che continua a permanere come disposizione nell'essere umano), con la possibilità di poter ancora agire moralmente bene. Se si opera contro la ragione, si opera automaticamente anche contro la coscienza e la legge divina e naturale, senza più alcuna possibilità di poter eseguire un'azione buona. Nel momento in cui non ascolta una coscienza che è di fatto erronea, l'individuo crede infatti per ignoranza che stia agendo contro una coscienza retta; in questo senso il suo peccato permane, visto che il suo agire è mosso dall'intenzione di trasgredire ciò che avverte essere giusto (pur effettivamente sbagliando):

Praeterea si sic agens peccaret, cum non peccaret secundum quod agens secundum conscientiam quam habet in actu, immo potius recte secundum hoc ageret, simul in eodem actu aliquis peccaret et recte ageret. Sed ista positio non potest stare nisi sane exponatur; quoniam, secundum quod illa videtur praetendere, nullus posset agere contra conscientiam proprie loquendo, sed magis ageret ex ignorantia actuali eius quod dictat conscientia remanens in habitu; quod tamen est falsum. Qui enim agit secundum conscientiam erroneam, ille potest dici agere ex ignorantia, quia iudicat esse bonum simpliciter et agendum illud quod agit. Sed qui agit contra conscientiam sive rectam sive erroneam non iudicat illud quod agit esse bonum simpliciter et legi divinae consonum; immo potius contrarium. Item nullus sic agere peccare simpliciter diceretur; quod est contra communem doctrinam sacrorum doctorum dicentium quod qui agit contra conscientiam aedificat ad gehennam⁸⁸.

Detto altrimenti, nella dottrina enrichiana la volontà, in quanto luogo della sinderesi e della coscienza, può non solo liberamente

88. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, p. 85.

contraddire il giudizio della ragione (sia retta che erronea) conservando in essa immutati i principi primi universali, ma è in grado, proprio in base a questi principi, di correggere la ragione e di poter autonomamente giungere a compiere una scelta eticamente giusta. Per Goffredo, viceversa, la volontà, opponendosi alla ragione, finisce di conseguenza anche con il contraddire la coscienza, che alla ragione è strettamente connessa. La coscienza, pur costituendo il frutto della dinamica psicologica tra facoltà volitiva e razionale, riguarda infatti innanzi tutto la sfera intellettiva: essa ha a che vedere con il contingente, ovvero là dove viene massimamente richiesto l'impiego valutativo razionale; la stessa volontà inoltre non è in grado di volere o desiderare niente che non sia stato stimato dalla ragione.

La questione 2 del *Quodlibet* XII di Goffredo di Fontaines, oltre a inserirsi nella controversia a proposito della collocazione della sinderesi e della coscienza nella sfera della volontà oppure in quella della ragione, si innesta altresì in altri due dibattiti (tra loro connessi) dell'epoca, relativi alla coscienza: quello sul valore obbligatorio e normativo della coscienza e quello relativo alla coscienza errante. Per quanto riguarda il primo problema, si deve ricordare che molti dei maestri medievali, come Goffredo, si pongono il quesito se anche la coscienza abbia, proprio come accade con la sinderesi, un valore obbligatorio (a proposito gli autori dell'epoca impiegano la forma verbale latina *ligare*, ovvero "legare"): dato che essa viene considerata come lo specchio della legge divina e naturale nelle azioni particolari⁸⁹, contraddirla significherebbe nei fatti peccare mortalmente. Tuttavia, nel modo in cui è già emerso, se la sinderesi come disposizione naturale è sempre buona, la coscienza invece, in quanto abito acquisito e in quanto debilitata dal peccato, è facilmente soggetta alla possibilità di sbagliare. Il ruolo della coscienza nella scelta morale è allora quello di obbligare, oppure solo quello di consigliare? Molti dei contemporanei di Goffredo, da Bonaventura a Tommaso d'Aquino e a Enrico di Gand, si chiedono poi come possa sorgere una coscienza errante e in che modo questa, nell'ambito del particolare, possa arrivare ad obliare e rinnega-

89. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, pp. 374-406. Cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *De veritate*, q. 17, a. 2.

re la presenza della sinderesi, a livello universale. Un'altra domanda ricorrente è la seguente: se è vero che si pecca mortalmente quando si contraddice la coscienza (nella misura in cui si stabilisce che la coscienza comporta un'obbligatorietà nella scelta), cosa succede quando si ha a che fare con una coscienza sbagliata e inefficace, che risulta in conflitto con il diritto naturale e divino?

Secondo Goffredo, si devono distinguere tre modi in base a cui ci si può chiedere se si possa agire contro coscienza⁹⁰: il primo è quando la coscienza permane nell'individuo solo come abito; il secondo è quando la coscienza si attualizza nel sillogismo pratico che riguarda la scelta contingente, ma in modo imperfetto e incompleto; e il terzo è quando la coscienza si attualizza in modo completo e perfetto. In altri termini, può esistere una coscienza che come abito ci spinge o meno a compiere una scelta, e poi una coscienza che agisce nell'atto dell'azione compiuta, o in modo imperfetto oppure in uno perfetto. L'opinione del maestro di Liegi è che è possibile agire contro coscienza quando questa costituisce soltanto una disposizione, un abito (ovvero la coscienza del primo tipo); non sarà invece possibile agire contro una coscienza che si attualizza in modo completo e perfetto (terzo modo)⁹¹. Soprattutto in quest'ultimo caso, infatti, ovvero quello di una coscienza che si attualizza in modo perfetto, sembra che la coscienza abbia un valore vincolante ("leghi"); l'individuo, in altri termini, non ha possibilità di contraddirla senza peccare:

Et ideo videtur in proposito distinguendum quod, cum quaeritur utrum aliquis possit agere contra conscientiam, sic videlicet quod conscientia manente agat contra illud quod dictat illa conscientia, conscientiam manere potest intelligi uno modo sic quod illa remaneat in habitu solum; alio modo sic quod remaneat in actu aliquo incompleto et imperfecto; tertio modo sic quod illa remaneat in actu omnino perfecto et completo. Quod autem aliquis contra conscientiam agat manentem primo modo, hoc est possibile; et sic concedit praedicta positio quod contingit aliquem agere con-

90. Tommaso d'Aquino del *De veritate* (q. 17, a. 1) discute se la coscienza possa essere considerata in tre modi: come atto, potenza o come abito.

91. Stranamente nel testo non compare alcun riferimento alla coscienza intesa nel secondo modo.

tra conscientiam. Sed quod aliquis agat contra conscientiam tertio vero modo, hoc est impossibile⁹².

Goffredo chiarisce che nel meccanismo morale può verificarsi la circostanza che contro una coscienza che agisce, si possiede un'altra coscienza in atto, che in qualche modo prescrive cosa c'è da fare o non fare. Questo succede perché nell'essere umano possono sussistere allo stesso tempo due coscienze (*notitiae*) contrarie su uno stesso aspetto dell'agire. Ciò si spiega proprio con il fatto che la coscienza dipende pure dalla volontà (intesa come termine iniziale e quindi come finale del sillogismo pratico): questa facoltà può subire diverse e contrapposte affezioni, che possono fare vedere una medesima cosa sotto aspetti differenti, come conveniente oppure sconveniente⁹³. Può così accadere che, in una determinata condizione, qualcuno sia disposto all'onestà e a seguire le leggi divine; e invece in un'altra può accadere l'opposto. L'incontinente, pur possedendo la *notitia* che l'atto di fornicare è ingiusto e contro la legge divina, può ad esempio in un particolare momento, a causa dell'insorgere di una forte passione, giudicare e possedere la *notitia* che l'atto di fornicare è conveniente, perché piacevole. Nel caso dell'*incontinentia* infatti, come afferma anche Aristotele nel III libro del *De anima*, l'intelletto mostra all'individuo il giudizio sul risultato futuro dell'azione, ma l'individuo rimane nella situazione presente, cedendo al peccato⁹⁴. Goffre-

92. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, pp. 85-86.

93. *Ibidem*, p. 86: «Et secundum hunc intellectum verum est, prout etiam dicta positio dicit, quod nullus potest agere contra conscientiam nec peccare. Secundum hunc enim intellectum solum valent quae circa haec in dicta positione dicuntur. Sed non sic communiter dubitatur circa articulum praesentem, sed supponitur quod contra conscientiam agens habeat aliam conscientiam in actu aliquo modo dictantem de aliquo quod sit vel quod non sit agendum; et simul cum hoc habeat notitiam aliquo modo contrariam de eodem quod sit vel non sit agendum. Et ideo declarandum est quomodo duae tales notitiae possunt simul stare. Et ad huiusmodi evidentiam est intelligendum quod homo sic potest esse dispositus secundum diversas affectiones voluntatis vel appetitus quod aliquid unum potest sibi videri conveniens secundum condicionem unius affectionis et disconveniens secundum condicionem alterius affectionis».

94. Detto altrimenti, sembra quindi che per Goffredo, nel sillogismo pratico, a rivestire un ruolo importante sia, ancora una volta, la ragione: benché si possa es-

do fa a tal proposito l'esempio del malato: nonostante la ragione gli mostri le conseguenze negative che possono ricadere sulla sua salute nel caso in cui bevesse del vino, egli decide comunque di berlo, visto che nel momento presente il vino gli procura piacere. È ovvio che in una situazione di questo tipo è possibile che nell'individuo vi siano simultaneamente due *notitiae* contrarie:

Haec autem videtur intentio Philosophi, tertio *De anima*, dicentis quod contrarii fiunt appetitus in hoc cum ratio et concupiscentia contrariantur; quia intellectus aliquando ab aliquo concupiscibili retrahere iubet propter alicuius futuri considerationem; sicut cum febricitanti ex iudicio rationis videtur abstinendum a vino ne febris invalescat in futuro; sed concupiscentia nititur ad accipiendum propter ipsum iam, id est propter id quod est in praesenti. Videtur enim quod in praesenti est delectabile et bonum ex eo quod non sic attenditur ad futurum absens quod non sic movet ad retrahendum, sicut attenditur ad delectabile praesens quod vehementius movet ad agendum existente passione⁹⁵.

Nel meccanismo psicologico, a partire dalle due considerazioni contrarie (*contrariae aestimationes*) che possono trovarsi simultaneamente nella volontà (considerata come termine iniziale), la ragione pratica riconosce quindi due fini, da cui si desumono due premesse maggiori, e si formano due sillogismi caratterizzati per due diverse conclusioni. Quando l'intelletto in un momento apprende una di queste conclusioni come maggiormente conveniente e maggiormente buona, spinge e causa a sua volta la volontà (intesa come termine finale) a scegliere, concludendo definitivamente il sillogismo pratico. La volontà a quel punto non può volere qualcosa di contrario a ciò che è stato proposto dall'intelletto e opera di conseguenza la sua scelta⁹⁶. Goffredo, nel

sere travolti dalle passioni e dai giudizi contrari che possono sovrastare la volontà, in base alle esperienze passate vissute dall'individuo, l'intelletto può far avvertire che quello che al momento presente risulta dilettevole e buono, nel futuro non lo sarà.

95. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, pp. 86-87.

96. *Ibidem*, p. 87: «Unde in omnibus talibus processibus intellectus practici apprehenduntur quasi duo fines a quibus sumuntur duo principia sive duae

resto della questione, passa a spiegare come possa tuttavia accadere che, in un determinato momento, l'intelletto individui come conveniente un fine spingendo a questo la volontà (considerata come termine del sillogismo), e in un altro, invece, ne individui uno differente, che sembra essere addirittura opposto al primo⁹⁷.

Goffredo precisa che nella ragione possono sussistere insieme due *notitiae*⁹⁸: si tratta in realtà di due atti che solo apparentemente sono contrari, ma che nei fatti costituiscono una stessa *notitia* considerata però in rapporto all'universale e quindi al particolare. Goffredo fa a proposito l'esempio di due considerazioni, come il mentire in comparazione al bene della verità, e il dovere di preservare la propria vita. Di fatto, a ben vedere, queste *notitiae* presenti nell'atto dell'intelletto non sono né plurime né tantomeno contraddittorie. Come afferma anche Aristotele nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, vi possono essere più modi di conoscere (*scire*) e ciò può accadere

maiores propositiones et formantur duo syllogismi duas conclusiones concludentes. Sed quia alterum finium talium magis vult voluntas, quia intellectus in hora illud apprehendit sub ratione magis convenientis et magis boni, ideo conclusionem quae ex tali fine deducitur voluntas eligit et acceptat et movet ad agendum illud quod sic conclusum est. Ex quo etiam patet quod, cum electio inter aliqua duo requirat quod ambo simul apprehendatur, oportet praedicta iudicia intellectus aliquo modo contraria simul esse ad hoc quod voluntas alterum illorum praeeligat».

97. *Ibidem*, p. 88: «Nec tamen propter hoc potest dici quod huiusmodi quod voluntas sic eligit conclusum per syllogismus practicum nec potest non eligere tali syllogismo manente in intellectu, sit causa ipsa voluntas finis et non intellectus, quia nec ipsa voluntas potest esse in actu volendi finem nisi apprehendatur prius ab intellectu ipse finis sub ratione convenientis; et sicut non potest non eligere conclusum deductum ex huiusmodi fine stante tali apprehensione, scilicet quod ex aestimatione sumpta a voluntate finis deducitur, ita etiam stante tali apprehensione de fine, quia scilicet sub ratione convenientis simpliciter apprehenditur, non potest voluntas illum non velle nisi apprehendatur alius finis sub ratione magis convenientis qui finem illum excludat, prout patet per Anselmum ubi supra, ita quod semper actus intellectus per se et directe habet causalitatem super actum voluntatis, et non e converso. Sed unde hoc veniat quod intellectus nunc talem finem sic sub ratione convenientis apprehendit et voluntas ex consequenti appetit, et in alia hora alium finem sub ratione magis convenientis apprehendit; et quomodo haec potestati nostrae subiacent specialem requirit inquisitionem».

98. Anche in questo punto il testo dell'edizione di Hoffmans appare poco chiaro e ambiguo.

perché una cognizione concerne un livello universale e l'altra invece un livello particolare. Goffredo prende il caso della menzogna e della verità. Pur se a livello universale l'atto della ragione considera (*aestimat*) che si deve evitare la menzogna e scegliere sempre la verità, in una circostanza contingente, come ad esempio quella di aver salva la vita terrena, l'atto della ragione (la coscienza) può arrivare a considerare migliore e quindi spingere a mentire per conservare la vita, piuttosto che a dire la verità:

Hoc idem etiam, scilicet quod tales notitiae non sunt simpliciter plures nec contrariae, patet ex hoc quod una dicitur cognitio alicuius in universali, alia vero dicitur cognitio illius in particulari [...] verbi gratia, in proposito consideratio mendacii comparati ad hoc quod est exclusivum veritatis solum et sic ipsum esse fugiendum; vel ad hoc quod est conservativum vitae solum et sic ipsum esse faciendum, dicatur consideratio mendacii universalis vel in universali; consideratio vero eiusdem comparati ad utrumque simul dicatur consideratio eius in particulari. Si ergo aliquis sit sic dispositus quod magis vult conservare vitam quam veritatem, licet utrumque secundum se et absolute velit considerando et iudicando quod non est mentiendum, quia malum est in quantum consideratur solum ut est exclusivum veritatis, sic habetur de mendacio non faciendo cognitio in universali. Considerando vero quod, quantumcumque sit malum, quia veritatis exclusivum, quia tamen simul cum hoc consideratur etiam quod est vitae conservativum quod aestimatur melius in sic disposito, et ideo isto malo et exclusione illius boni non obstante propter hoc bonum vitae iudicatur faciendum, sic habetur de mendacio faciendo cognitio in particulari simul cum iudicio de non faciendo in universali. Haec enim iudicia, ut dictum est, non repugnant⁹⁹.

In tal caso, l'atto della ragione, ovvero la coscienza dell'uomo giusto (*vir iustus*) a livello dell'universale consisterà nel considerare e nell'aver la *notitia* che la menzogna è un vizio da evitare; nella situazione particolare per salvaguardare la propria vita, la ragione dell'uomo giusto potrebbe invece scegliere la *notitia* (apparentemente contraria all'altra), che lo spinge a non evitare la bugia per

99. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, pp. 89-90.

conservare la vita, visto che, rispetto a quel caso contingente, il bene (la salvaguardia della vita) esclude la verità. Con questo esempio è evidente che ci troviamo di fronte a due *notitiae* (*conscientiae*) della ragione che sembrano contraddittorie, ma che in realtà non lo sono, perché hanno a che vedere con due ambiti diversi, cioè quello universale (che rimane solo un abito) e quello contingente, che attualizzandosi deve avere di volta in volta a che fare con la situazione attuale («una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu»):

Et secundum hoc, distinctio Philosophi in septimo *Ethicorum*, ubi dicit quod aliquis potest dici scire aliquid dupliciter: in universali vel in particulari, item in habitu vel actu, uno modo potest sic intelligi quod ista membra ad cognitiones diversas in actu referuntur; alio vero modo oportet quod ad diversas cognitiones referantur quarum una est sic in habitu quod nullo modo est in actu, alia vero est in actu. Nam cum scire mendacium in actu fugiendum quidem sic quod solum in universali et non in actu sic quod in particulari sit scire in habitu respectu huius quod est scire mendacium fugiendum in actu, sic scilicet quod in particulari secundum hoc idem est scire aliquid in universali et scire illud in habitu, et scire aliquid in particulari et scire illud in actu; et sic intelligitur quod aliquid potest sciri in actu dupliciter vel in actu completo vel in actu incompleto; si autem accipitur scire mendacium fugiendum in habitu sic quod nihil de hoc cogitetur in actu propter vehementiam passionis vel tentationis, sic distinguitur scire in habitu a scire in actu tam in universali quam in particulari; et sic non sunt idem scire in universali et scire in habitu, quia scire in habitu sic est nullo modo scire in actu, scire autem in universali est scire in actu quodam incompleto et invalido ad agendum¹⁰⁰.

Pertanto, secondo Goffredo, conoscere le regole universali non è la stessa cosa che conoscerle in atto, avere conoscenza di qualcosa nell'abito non è la stessa cosa che avere conoscenza di quella medesima cosa nell'atto. Da questo ragionamento il maestro di Liegi ricava la conclusione che si può agire contro una coscienza sia retta, che erronea, visto che rispetto alla *notitia* della ragione a livello uni-

100. *Ibidem*, pp. 90-91.

versale (la coscienza come abito), ve ne può essere un'altra in atto, che riguarda appunto la coscienza che opera nel particolare e che spinge a fare l'opposto rispetto alla coscienza come abito, proprio come accade nel caso di mentire per aver salva la vita¹⁰¹. Tuttavia, agendo contro coscienza, l'individuo finisce sempre con il peccare.

Rispondendo all'interrogativo della questione Goffredo chiarisce infatti che la coscienza ha sicuramente un valore vincolante e che si pecca sempre agendo contro di essa, sia che si configuri come erronea, che retta: senza ricadere in giochi di parole, la coscienza in atto, poiché si attualizza nella situazione contingente, può riconoscere attraverso la ragione pratica di seguire qualcosa che a livello universale (la coscienza come abito) non andrebbe fatto (ad esempio il mentire per avere salva la vita). Tuttavia, secondo Goffredo, si pecca maggiormente andando contro una coscienza erronea, che non agendo secondo quella, poiché nel primo caso si rischia ad esempio con il tenere in scarsa considerazione la scelta della persona che, nella situazione concreta di perdere la propria vita materiale, decide di omettere di seguire la verità e di trasgredire il precetto universale di non mentire. In questo caso, se si decidesse di andare contro la coscienza erronea che incita a mentire, non si terrebbe in conto la condizione particolare del pericolo di perdere la vita che, invece, il non dire la verità aiuterebbe a conservare.

Con questo ragionamento Goffredo riesce apertamente pure a prendere le distanze dai sostenitori del ruolo egemone della volontà nella vita morale (ad esempio Enrico di Gand), ricavando la conclusione che la facoltà volitiva, per quanto concerne il suo atto,

101. A riguardo va ricordato che Goffredo di Fontaines (insieme a Enrico di Gand) è uno tra i primi autori nella storia del pensiero ad abbozzare una originaria forma di diritti personali e umani degli individui, come quello della salvaguardia della vita e della difesa del proprio corpo (*Quodlibet* IV, q. 16; *Quodlibet* VIII, q. 11; *Quodlibet* XII, qq. 16; 19; 20). In proposito cfr. soprattutto B. TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta 1997, in part. pp. 78-89; V. MÄKINEN, *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001, pp. 120-123; Id., *Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity*, in V. MÄKINEN, P. KORKMAN (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 37-62.

non è né buona e né malvagia; tutto quello per cui la volontà opta è basato sul giudizio valutativo della ragione¹⁰². È vero che, nel modo in cui è emerso, il sillogismo morale ha il suo inizio e il suo fine nella volontà, tuttavia la bontà e la malvagità dell'azione della volontà, non si riferiscono al bene o al male come sono nella realtà (*secundum rem*), ma come questi sono appresi e considerati dalla ragione pratica (*per accidens*) rispetto all'ambito del contingente:

Patet ergo quod aliquis potest agere contra conscientiam et sic agens peccat sive sit recta conscientia sive erronea. Immo agens contra conscientiam erroneam gravius peccat quam agens secundum eam, quia in actu magis contemnit. Ex quo enim voluntas in actu suo non est bona vel mala praecise, quia illud in quod fertur secundum suam naturam est tale, sed in quantum sub tali ratione apprehenditur, quia obiectum voluntatis est aliquid secundum quod apprehensum quantum ad bonitatem vel malitiam voluntatis in actu suo, non refert utrum illud in quod fertur sit bonum vel malum secundum rem, sed secundum quod apprehensum¹⁰³.

Questo ovviamente significa che per Goffredo la coscienza, pur avendo a che fare con la volontà, non si identifica con essa, né va a collocarsi esclusivamente in essa. Pertanto, secondo Goffredo: 1) l'errore della volontà dipende da quello della ragione, e non il contrario; quando la volontà opta per il male, abbiamo a che fare con un male *per accidens*, e non con un male *per se*, visto che la volontà sta seguendo il giudizio sbagliato della ragione¹⁰⁴; 2) per questo suo dipendere nella scelta morale dalla ragione, la volontà non può as-

102. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* XII, q. 2, p. 91: «[...] quia obiectum voluntatis est aliquid secundum quod apprehensum quantum ad bonitatem vel malitiam voluntatis in actu suo, non refert utrum illud in quod fertur sit bonum vel malum secundum rem, sed secundum quod apprehensum».

103. *Ibidem*.

104. Tutto ciò accade nel comportamento dell'incontinente, che sbaglia a motivo di una volontà che segue una ragione erronea: nel momento in cui la volontà si lascia trasportare dalle passioni, di fatto essa sta seguendo il *bonum per accidens* dettato dalla ragione errante, non il *bonum simpliciter secundum rem*. La distinzione tra una coscienza erronea *per accidens* e una coscienza vera *per se* si ritrova nella q. 17 del *De veritate* di Tommaso d'Aquino.

solutamente essere considerata il luogo esclusivo della coscienza, ovvero dei principî primi universali nell'ambito del particolare.

Se allora la coscienza corre il rischio di sbagliare sia perché può dipendere da un giudizio razionale sbagliato sia perché ha sempre a che fare con l'ambito particolare dove si avverte maggiormente l'influsso della passione, bisogna chiedersi cosa possa saldamente assicurare l'esecuzione di una condotta moralmente buona. Questo qualcosa è rappresentato, secondo Goffredo, proprio dalla sinderesi che, costituendo l'abito dell'intelletto naturale a livello dell'universale, non viene mai meno.

A tal proposito, nella q. 12 del *Quodlibet* V, Goffredo, discutendo delle virtù dell'amicizia e della carità, ad un certo punto si chiede se i peccati veniali possano in qualche modo diminuire e ridurre la carità. Egli così spiega che ad un livello universale, sia sul piano speculativo che su quello pratico, l'individuo dispone di principî primi che sono naturalmente noti, senza che alcun discorso o investigazione razionali servano a dimostrarli. Nel campo dell'agire questi principî riguardano proprio la sinderesi. Anche se può accadere che nella sfera del contingente (dove opera la coscienza, che in questo testo tuttavia non viene menzionata) si possano commettere degli errori a causa dell'insorgere della passione, le verità prime universali rimangono comunque *naturaliter* radicati e immutati nell'uomo, incitandolo ad agire bene e destandogli il rimorso per le azioni malvagie:

[...] Ergo oportet naturaliter nobis esse indita principia speculabilium, ita etiam principia operabilium oportet esse nobis indita, et haec dicuntur pertinere ad quemdam habitum naturalem quem dicimus synderesim, quae dicitur instigare ad bonum et remurmurare malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum et iudicamus inventa [...] ita etiam est in potestate nostra applicare huiusmodi principia agibilium ad conclusiones ordine convenienti, et ageneratur recta notitia quae est principium rectae operationis, et ideo cum huiusmodi primorum principiorum maneat notitia semper in unoquoque, in potestate uniuscuiusque est ut fiat bonus, cum virtute habitus primorum principiorum possit se dirigere et regulare nisi negligens existat. Quia etiam in potestate uniuscuiusque remanet notitia istorum¹⁰⁵.

105. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* V, q. 12, pp. 1-91, in part. pp. 55-56.

Se allora la coscienza gioca un ruolo fondamentale nella dinamica psicologica della morale, ma non basta a stimolare sempre l'essere umano verso un'azione eticamente valida, per agire bene rimane all'individuo il contributo significativo della sinderesi.

Sinderesi e coscienza tuttavia anche per Goffredo, come per gli altri maestri medievali già presi in esame, servono solamente a dirigere e a spingere verso un'azione moralmente buona, ma non costituiscono, né tanto meno determinano, il merito dell'azione, che rimane piuttosto nel campo del libero arbitrio.

Va a proposito ricordato che, per Goffredo, il libero arbitrio appartiene in primo luogo alla ragione e alle sue decisioni. Per il maestro di Liegi, infatti, la ragione non è solo la facoltà egemone dell'anima umana a motivo del suo atto e del suo oggetto, ma essa è pure la sola facoltà autenticamente libera, visto che la libertà della volontà risiede invece solo nella sua operazione in relazione all'intelletto (la volontà non possiede un pieno controllo dei propri atti e dell'oggetto di questi atti¹⁰⁶). In tal modo, sia l'abito naturale della sinderesi, sia la coscienza (come abito e come atto) lavorano reciprocamente a destare nell'individuo la vocazione al bene, operando principalmente e innanzi tutto con la ragione (sotto il cui dominio ricade il libero arbitrio). In questa prospettiva Goffredo può sostenere che l'uomo può peccare per l'ignoranza dell'intelletto e per la negligenza della volontà, e di essere in grado di agire virtuosamente attraverso l'esercizio retto della conoscenza:

Ideo sumus causa ignorantiae in intellectu et malitiae in voluntate per negligentiam, et scientiae rectae et virtutis per diligentiam. Sed verum est quod sicut dictum est quod homo impeditur ne ad suam perfectionem attingat, ad quam habet praedicta principia a natura,

106. Come spiega Goffredo nella q. 10 del *Quodlibet* VI, anche la volontà è libera: e questo sia a motivo della immaterialità della sua natura sia perché dipende, nell'esecuzione dei suoi atti e del suo oggetto, dall'intelletto (dall'*arbitrio*), che è pure libero; in altri termini la libertà della volontà si spiega perché essa è in grado di raggiungere rettamente il fine a cui è chiamata, e non perché può operare una scelta indipendentemente dai dettami della ragione. In proposito cfr. M. LEONE, Non quaecumque necessitas excludit libertatem: *Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto*, «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale» 42 (2017), pp. 187-225.

et huiusmodi impedimenti non est aliquid unum per se causa, sed ex pluribus concurrentibus causaliter potest contingere, ita etiam in agibilibus, huiusmodi negligentiae per quam homo impeditur circa agibilia non est dare causam unam per se et determinatam, sed ex diversis hoc contingere potest. Sed quia, ut dictum est, etiam ipsa impedimenta subsunt potestati nostrae, ideo etiam omnia quae ex his contingunt, hominibus merito imputantur¹⁰⁷.

In questa interpretazione della sinderesi e della coscienza non va quindi dimenticato il tratto intellettualista di fondo della dottrina etica di Goffredo, ovvero che la responsabilità morale appartiene sempre alla ragione dell'individuo, visto che la volontà non è in grado da sola di valutare e di agire contro il giudizio della ragione stessa. Le inclinazioni a seguire i principî primi morali (soprattutto la coscienza), pur originandosi dall'azione reciproca di volontà e intelletto, devono, per risultare efficaci, stimolare soprattutto la ragione. La prospettiva in cui si muove Goffredo in ambito etico è infatti sempre caratterizzata per l'idea che l'uomo è padrone dei propri meriti e demeriti (in collaborazione con l'azione inderogabile della grazia divina), nella misura in cui, rispettivamente, esercita o non esercita la propria razionalità¹⁰⁸.

La coscienza è invece intesa come una tendenza a seguire i principî primi morali, con cui si applica la conoscenza (della sinderesi e della ragione) all'esercizio di una potenza: in questo senso essa è definita come una conoscenza (*notitia*) pratica che opera nell'ambito del particolare, e come il risultato di un sillogismo morale che prende avvio dalla volontà e termina nella volontà. Tuttavia, poiché la volontà sceglie sempre, secondo Goffredo, a partire dal giudizio della ragione, la coscienza riguarda innanzi tutto il modo di agire della ragione. La coscienza è pure definita da Goffredo come *testimonium*, in quanto essa serve per sapere se un atto compiuto o da compiere sia retto o meno.

107. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* V, q. 12, pp. 57-58.

108. Cfr. LOTTIN, *Libre arbitre et liberté*; A. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Editorial y Librería, Madrid 1958; PUTALLAZ, *Insolente liberté*; LEONE, *Non quaecumque necessitas excludit libertatem*.

Alla stregua degli altri pensatori medievali, Goffredo di Fontaines riconosce nella sinderesi e nella coscienza i due principî dell'anima umana che stimolano e istigano ogni individuo a perseguire il bene e il giusto e a evitare il male. In particolare, la sinderesi opera a un livello universale e, in quanto abito dell'intelletto naturale, al modo dei principî speculativi, risulta inestinguibile, senza poter essere mai scalfita dal peccato. Nel meccanismo morale coscienza e sinderesi, pur non potendo forzare, ma solo inclinare il libero arbitrio dell'individuo ad agire rettamente (esse cioè non hanno alcun valore meritorio), giocano un'opera fondamentale nell'architettura della scelta morale: la volontà (intesa come primo termine del sillogismo), ascoltando i dettami della sinderesi, desidera seguire i precetti divini e grazie al giudizio valutativo della ragione individua il fine della sua scelta. La ragione a sua volta aderisce essa stessa a questi precetti e mette in atto i mezzi per arrivare al fine, spingendo la volontà (considerata come termine finale); proprio alla fine di questo processo psicologico viene a generarsi la coscienza. Secondo Lottin, questa lettura della coscienza e della sinderesi proposta da Goffredo è intermedia tra l'interpretazione che connette queste due inclinazioni dell'anima alla volontà (che abbiamo visto essere tipica, ad esempio, di Bonaventura e di Enrico di Gand) e l'interpretazione che le connette all'intelletto (propria ad esempio di Alberto e Tommaso d'Aquino)¹⁰⁹. Nonostante la coscienza sia una *notitia* che nasce dal rapporto tra facoltà volitiva e facoltà intellettiva, credo tuttavia che Goffredo elabori una teoria della coscienza e della sinderesi coerente con il primato della facoltà intellettiva. Nel modo in cui è emerso dall'analisi dei testi appena svolta, la posizione del maestro di Liegi si muove in primo luogo contro la dottrina della coscienza e della sinderesi sostenuta da Enrico di Gand e quindi lungo le linee dell'interpretazione tomista. In tal senso per Goffredo:

– è vero che la coscienza dipende pure dalla volontà (come termine iniziale e finale del sillogismo pratico), ma questa facoltà non può scegliere niente senza una previa valutazione della ragione. La coscienza è dunque fondamentalmente un atto della ragione e non della volontà. Nel caso della fornicazione ad esempio, astenersi da

109. Cfr. LOTTIN, *Syndérèse et conscience*, p. 268.

questa pratica è sicuramente un bene; tuttavia la volontà non può perseguire questo bene se non in base a quanto le consiglia la ragione. Se quindi l'oggetto del desiderio viene presentato dalla ragione erronea come un male, esso viene individuato dalla volontà sotto l'aspetto di male. In tal senso la volontà risulta sicuramente cattiva, poiché vorrebbe un male; tuttavia si tratta di un male che è tale non per se stesso (*per se*), ma *per accidens*, cioè in forza del giudizio della ragione. Nel momento in cui la ragione presenta invece questo oggetto di desiderio come un bene, la volontà non può volerlo se non appunto come un bene: non perché sia un bene per se stesso, ma perché è un bene nella considerazione della ragione. Goffredo quindi arriva alla conclusione che:

- ogni qual volta la volontà discorda dalla ragione, sia retta che erronea, finisce sempre per peccare;

- la volontà nel momento in cui si oppone alla ragione (sia buona che errante), agisce di fatto contro la coscienza. Non è possibile, come aveva ad esempio sostenuto Enrico di Gand, che la volontà possa distaccarsi dalla ragione e persino correggere un giudizio sbagliato di questa, perché ospita in sé, sia a livello universale, che particolare, i principî primi naturali e divini (sinderesi e coscienza);

- la volontà non può essere il luogo esclusivo della coscienza perché proprio la coscienza ha a che fare con l'ambito del contingente, dove serve soprattutto il giudizio valutativo razionale;

- anche in Goffredo la sinderesi (insieme alla coscienza) finisce con l'assumere dunque un valore laico, che precede quello religioso. L'idea di fondo di Goffredo è che, nonostante l'essere umano possa essere vizioso e cedere al peccato, egli rimane comunque il padrone (*dominus*) dei propri atti, grazie al possesso di queste disposizioni naturali (soprattutto della sinderesi), che lo inclinano al bene e che agiscono in connessione alla sfera razionale. In questa prospettiva, possedendo una ragione retta, si cresce nell'esercizio delle virtù; mentre è totalmente impossibile acquisire le virtù intellettuali e morali in presenza di una ragione erronea:

Et est dicendum quod quaestio videtur quaerere de modo acquirendi virtutes morales, quia argumenta procedunt de virtute quae ex assuefactione operum acquiritur. Est tamen considerandum quod,

cum virtutes intellectuales consistant essentialiter in rectitudine rationis, morales autem essentialiter consistant in rectitudine appetitus participantis ratione, sive rectitudine rationis qua actus ipsius appetitus per eorum conformitatem ad ipsam rectificantur, impossibile est habere virtutem sive intellectualem sive moralem, ratione erronea existente [...]. Per praedicta patet responsio ad obiecta, quia, prout declaratum est, non solum est in potestate hominis fieri bonum, quia in potestate eius est agere operationes per appetitum quae ad hoc requiruntur, sed etiam est in potestate hominis recte iudicare per intellectum et per hoc operationes recte informare¹¹⁰.

Pertanto per attualizzare un'azione virtuosa e meritoria, l'individuo deve innanzi tutto e semplicemente esercitare la rettitudine della ragione; solo a questo punto e in questo modo potrà umilmente collaborare all'opera della grazia di Dio. Per Goffredo la presenza di questi principî naturalmente noti dell'agire serve ovviamente a contribuire all'azione influente della grazia divina, ma solo anticipandone l'intervento:

Quamvis ergo in aliquo sit talis dispositio naturalis, et ex hoc etiam tale iudicium contra rectam rationem in particulari, quia tamen, ut dictum est, in eodem remanent praedicta principia, scilicet et notitia principiorum generalium et inclinatio in bonum secundum se, et haec etiam insunt homini naturaliter et est in potestate sua illis uti, et se iuvare contra praedicta duo, scilicet contra iudicium circa particularem finem et contra inclinationem in illum – sicut enim homo per huiusmodi iudicium etiam circa particularem finem contra rectam rationem et per huiusmodi inclinationem appetitus in illum potest seipsum quasi impedire renitendo rationi rectae et voluntati sic in generali remanentibus, – ita etiam remanet in potestate eius ut per huiusmodi rectam rationem et inclinationem voluntatis rectam in bonum secundum se, possit se mutare reprimendo et frenando appetitum qui natus est etiam contra suam propriam inclinationem obedire rationi, secundum illud *Genesis*: subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius. Sic ergo semper est in potestate hominis quod fiat bonus, supposito adiutorio gratiae divinae semper parato ex parte Dei, nisi ex parte nostra obicem ponamus, sed quod in nobis est faciamus et ad hoc

110. GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quodlibet* V, q. 12, pp. 46; 60.

diligentes simus utendo videlicet bonis praedictis nobis naturaliter a Deo secundum intellectum et appetitum insertis¹¹¹.

Nel suo ottimismo Goffredo è dunque convinto che è sempre nel dominio dell'uomo la possibilità di agire rettamente, tenendo presente l'influsso naturale e continuamente presente della sinderesi, la connessione particolare di sinderesi e coscienza con la ragione e quindi, in un secondo momento, l'azione inderogabile della grazia. Per quanto l'uomo possa comportarsi in maniera perversa, rimane quindi in lui la vocazione morale a seguire la legge naturale, punto di partenza per la sua conversione. Avendo a che fare con la sfera della volontà, ma soprattutto con quella dell'intelletto, queste due tendenze al bene esercitano tuttavia un'influenza maggiore nel momento in cui l'essere umano impiega al meglio la propria razionalità. Per compiere opere eticamente valide, all'uomo basta umilmente progredire nella conoscenza, per disporsi a ricevere la grazia divina ed essere quindi reso effettivamente virtuoso:

Ad evidentiam quaestionis est intelligendum, quod cum habens erroneam rationem et existens vitiosus moraliter sit in peccato mortali, supponendum est quod nullo modo talis poterit resurgere nec effici virtuosus simpliciter et perfecte, sine gratia Dei operante et cooperante. Et ideo supposita generali influenza Dei qua, quantum est ex parte sua, paratus est influere et influit adiutorium gratiae, si ex parte nostra obicem non ponamus, sed id quod ad nos pertinet facientes, nos humiliter disponamus; – est intelligenda quaestio quomodo ex parte hominis potest fieri quod ad virtuosum statum revertatur, ipso ut positum est existente in errore rationis¹¹².

3.4. Giovanni Duns Scoto

La lettura che il maestro francescano Giovanni Duns Scoto (1265/1266-1308) propone della sinderesi risulta singolare nella misura in cui questo autore, pur difendendo il ruolo della volontà

111. *Ibidem*, p. 57.

112. *Ibidem*, pp. 45-46.

nell'ambito della responsabilità morale, sceglie di collocare la sinderesi (insieme alla coscienza) nella sfera intellettuale¹¹³. E tuttavia questa opzione originale è motivata da Duns Scoto proprio dal bisogno di difendere la libertà della facoltà volitiva.

Un altro dato da tenere in conto è che Duns Scoto non riserva molta attenzione alla dottrina della sinderesi: la sua trattazione è concentrata eminentemente nella distinzione 39 del secondo libro dell'*Ordinatio*, composta molto probabilmente dopo il 1296 e nella q. 1 della distinzione 39 del secondo libro dei *Reportata parisiensia* (1302-1307)¹¹⁴.

Scoto divide la d. 39 del secondo libro dell'*Ordinatio* in due questioni: nella prima si chiede se la sinderesi sia nella volontà («Utrum synderesis sit in voluntate»), mentre nella seconda si chiede se la coscienza sia nella volontà («Utrum conscientia sit in voluntate»)¹¹⁵.

Nel primo testo, a favore dell'attribuzione della sinderesi alla volontà piuttosto che all'intelletto, Scoto riporta innanzi tutto l'argomento secondo cui la sinderesi fa provare rimorso (*remurmurat*) per il male commesso: poiché il provare rimorso appartiene alla volontà, ne deriverebbe che la sinderesi è da attribuire alla volontà¹¹⁶. Un'altra tesi a vantaggio dell'assegnazione della sinderesi alla sfera volitiva sarebbe quella per cui l'uomo si caratterizza per l'inclinazione

113. Sulla sinderesi in Giovanni Duns Scoto cfr. soprattutto M.E. INGHAM, *Practical Wisdom: Scotus' Presentation of Prudence*, in L. HONNEFELDER et alii (eds.), *Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 568-571; A.B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University Press, Washington 2001; LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, pp. 53-61; Id., *Medieval Theories of Conscience*, Stanford Encyclopedia of Philosophy; A.M. GREENWELL, *Duns Scotus: On Synderesis and Conscience*, «Lex Christianorum» (2014) <http://lexchristianorum.blogspot.com.es/2011/10/duns-scotus-on-synderesis-and.html> (data di accesso 25 luglio 2020).

114. Cfr. anche IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia*, II, d. 7. In questo testo, tuttavia, la sinderesi è analizzata da Scoto in riferimento alle creature angeliche.

115. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio II*, P.I. Bini (ed.), in *Beati I. Duns Scoti Opera Omnia*, vol. VIII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001, d. 39, qq. 1-2, pp. 455-465.

116. *Ibidem*, q. 1, p. 455: «Semper enim remurmurat malo; "remurmurare" est voluntatis; ergo etc.».

alla giustizia oltre che, in termini anselmiani, al *commodum* (ovvero al vantaggioso)¹¹⁷. Poiché questa inclinazione sembra essere la sinderesi, e desiderare la giustizia appartiene alla volontà naturale, ne deriverebbe appunto che la sinderesi si colloca nella volontà¹¹⁸.

Tra gli argomenti a favore invece dell'attribuzione della sinderesi all'intelletto, Scoto cita Pietro Lombardo, per il quale la sinderesi sarebbe la parte superiore della ragione¹¹⁹.

Contro la posizione di Enrico di Gand nella q. 18 del *Quodlibet* I (riportata nel testo) per cui la sinderesi (e la coscienza) pertengono alla volontà¹²⁰, la scelta di Scoto è invece quella di assegnare la sinderesi e la coscienza all'intelletto. Se infatti ponessimo la sinderesi nella volontà, questa facoltà finirebbe con l'essere caratterizzata per un atto che necessariamente tende al bene e resiste al male. Questo ragionamento per Scoto è tuttavia incompatibile con la definizione stessa di volontà, considerata dal maestro francescano un agente libero di autodeterminarsi (contrariamente all'intelletto):

Contra istud arguitur: Primo de synderesi, quia si ipsa habeat actum elicutum, necessario tendentem in bonum et resistantem malo, et nihil tale est in voluntate, – ergo ipsa non est in voluntate, [...] nec aliqua potentia vel vis vel habitus in ea potest esse principium necessario fruendi; ergo nec principium necessarium concorditer volendi principiis practicis, quae sumuntur a fine. Praeterea, si esset aliqua talis potentia vel vis vel portio in voluntate,

117. Si ricorderà che anche Enrico di Gand, nella q. 11 del *Quodlibet* XIII, aveva parlato, riferendosi ad Anselmo, dell'*affectio commodi* e dell'*affectio iustitiae*.

118. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio II*, pp. 455-456: «Praeterea, voluntas necessario vult commoda, secundum Anselmum [...]; ergo aequae necessario vult iustitiam, quia iustitia est perfectio aequae conveniens sibi sicut commodum. Sed illud quo homo necessario inclinatur in iustitiam, ponitur "synderesis"; ergo aliquid est in voluntate quod potest poni synderesis. [...] Sed iustitia est naturaliter quid volitum a voluntate, quia est perfectio ita naturalis voluntati sicut commodum; ergo necessario volitum. Ergo illud debet poni in voluntate quod ponitur necessarium principium inclinandi voluntatem ad iustitiam; hoc est synderesis; ergo etc.».

119. *Ibidem*, p. 457: «Oppositum vult Magister in littera, adducens Hieronymum *Super Ezechielem*, quod superior portio rationis est synderesis; ergo est in superior portione rationis, – ergo in intellectu, qui intendit contemplationi».

120. *Ibidem*, q. 2, p. 458: «Hic dicitur quod "lex naturae principia naturalia agentorum contineat"; – quaere Henricum I *Quodlibet* quaestione 18».

quae actu elicitu necessario tenderet in bonum et resisteret malo, ipsa esset suprema in tota voluntate, quia ipsa respiceret finem ultimum, a quo sumuntur prima principia practica; ergo in potestate eius esset ipsa voluntas secundum quamlibet vim vel portionem eius inferiorem, ita quod ipsa movente portio vel vis inferior obediret sibi et conformiter moveretur¹²¹.

Collocare i principî fondamentali dell'agire nella volontà comporterebbe, contraddittoriamente, non solo ritrovare un elemento limitante all'interno di questa facoltà (pur se si tratta del principio naturale tendente al bene), ma fare anche sì che la volontà sia sempre retta, senza alcuna possibilità di poter sbagliare liberamente; in altre parole non esisterebbe paradossalmente più il peccato.

È per questo che, secondo Scoto, la sinderesi deve essere attribuita all'intelletto, costituendo l'abito dei principî che sono sempre retti:

Si synderesis ponatur aliquid habens actum elicitum, semper tendentem in actum iustum et resistentem peccato, – cum nihil tale sit in voluntate, non potest ibi poni; ergo est in intellectu. Et non potest aliud poni quam habitus principiorum, qui semper est rectus, quia ex ratione terminorum, virtute luminis intellectus naturalis, statim intellectus acquiescit illis; et tunc, quantum est ex parte intellectus, liberum arbitrium natum est concorditer velle istis principiis, licet – prout deficit reliqua causa partialis – non libere velit, quia non est ibi aliqua causa necessitans¹²².

Nel rispondere alle tesi a favore della collocazione della sinderesi nella volontà, Scoto spiega che l'atto di protesta portato avanti dalla sinderesi consiste in realtà nel mostrare il bene che dovrebbe essere voluto. Questo è tuttavia solo possibile attraverso il giudizio dell'intelletto¹²³. Alla seconda posizione a favore dell'attribuzione della sinderesi alla sfera volitiva, Scoto risponde che l'affermazione anselmiana per cui la sinderesi è una spinta alla giustizia (che si trova nella volontà) è valida per la volontà intesa *ut natura*. In realtà,

121. *Ibidem*, pp. 458-459.

122. *Ibidem*, p. 462.

123. *Ibidem*.

proprio come Alberto nella *Summa theologiae*¹²⁴, Scoto precisa che la sinderesi non pertiene in ultima istanza né alla volontà deliberativa, ovvero a quella volontà che è libera di scegliere ciò che le è vantaggioso, ma anche ciò che non lo è (in tal senso la volontà è sia giusta, che ingiusta), né tanto meno alla volontà naturale, visto che quest'ultima, pur volendo solo il giusto, lo persegue unicamente per il proprio vantaggio.

Piuttosto la sinderesi, in quanto *habitus* dei principi di ciò che è sempre retto, non può che collocarsi nell'intelletto che, per mezzo del lume naturale che lo caratterizza, può immediatamente rifarsi a questi principi:

Ad aliud dico quod voluntas, quae est potentia libere agens, non necessario vult commodum, sicut nec necessario vult iustum, actu elicito; tamen si ista una potentia consideretur ut habet affectionem commodi et non habet affectionem iustitiae, id est in quantum appetitus non liber, – non esset in potestate eius sic non velle commoda, quia sic praecise esset tantum appetitus naturalis naturae intellectualis, sicut appetitus bruti est appetitus naturalis naturae sensitivae. Dico ergo quod illa propositio Anselmi, “commoda non-velle nequit”, debet intelligi non loquendo de tota potentia, quae modo libere potest non velle non tantum commoda sed etiam iusta, quia libere potest et haec et illa non velle, – sed debet intelligi de illa in quantum praecise affecta affectione commodi, hoc est ut considerata sub ratione appetitus talis, non tamen includendo in appetitu tali libertatem: sed hoc modo nullum actum elicit in nobis; ideo dixi in solvendo, quod “si synderesis est aliquid habens actum elicito” [...]. Per idem ad tertium quod voluntas naturalis ut necessario tendit in volitum, non habet actum elicito circa illud, sed ipsa tantum est quaedam inclinatio in tali natura ad perfectionem sibi maxime convenientem; et ista inclinatio necessario est in natura, licet actus conformis huic inclinationi et naturae non necessario eliciatur: actus enim non elicitur (sive conformis qui dicatur naturalis, sive difformis qui dicatur contra naturam), nisi a voluntate libera, quae quantumcumque velit oppositum eius ad quod est inclinatio, nihil minus est necessaria illa inclinatio ad illud ad quod erat, quia stat stante natura¹²⁵.

124. ALBERTUS MAGNUS, *Summa theologiae*, II, p. 236.

125. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 39, q. 2, pp. 463-464.

Contro chi poi sostiene che, poiché le creature irrazionali tendono necessariamente a compiere le loro nature, ne deriverebbe che anche la volontà della creatura razionale protenderebbe inevitabilmente a ciò che la inclina alla giustizia (ovvero la *sinderesi*), Scoto risponde che non si possono porre sullo stesso livello di comparazione gli esseri irrazionali, non dotati di libertà, e quelli razionali, la cui libertà costituisce il carattere più proprio. La *sinderesi* insomma non si trova per Scoto in nessun modo nella volontà. Questo significa che, nella dinamica morale, per Scoto la *sinderesi* (insieme alla coscienza), in quanto collocata nella ragione, sarà il presupposto per l'azione della volontà, ma non intaccherà minimamente l'atto sempre e comunque libero di questa facoltà¹²⁶.

È evidente come, suggerendo questa interpretazione della *sinderesi*, l'intento di fondo di Duns Scoto sia quello di difendere l'assoluta autonomia della facoltà volitiva, che non può essere limitata nel suo operato da alcun condizionamento, nemmeno dalle regole naturali e immediate dell'agire. Ne consegue che persino il *pondus* che incita al bene ed impone di deviare dal male deve essere attribuito, come dipendenza (seppure al buono ed al giusto), all'intelletto, facoltà non libera. Nella lettura scotista, la *sinderesi*, in quanto capacità che impone la regola naturale universale, sembra così quasi assumere tratti negativi, nella misura in cui, se collocata nella volontà, rischierebbe di compromettere irrimediabilmente l'autodeterminazione di questa potenza.

Quale è invece per Duns Scoto la differenza tra *sinderesi* e coscienza? Su questo punto il maestro francescano segue i suoi predecessori: se la *sinderesi* porta sull'universale, la coscienza riguarda il particolare; come per Bonaventura, inoltre, anche per Scoto la coscienza segue la *sinderesi* e dipende da essa:

Secundum hoc etiam conscientia potest poni habitus proprius conclusionis practicae, secundum cuius actum nata est conformari electio recta in agibilibus; et ita dicitur "stimulare ad bonum", in quantum liberum arbitrium totum habet unam causam partialem

126. *Ibidem*, p. 464. Cfr. LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, pp. 54-55.

recte dispositam, – et sequitur recta volitio et bona, nisi esset defectus alterius causae partialis, concurrentis respectu voluntatis¹²⁷.

Come la sinderesi, anche la coscienza si colloca nell'intelletto pratico, sulla base del presupposto che la volontà, nella sua irriducibile libertà, può sempre decidere di agire anche contro una coscienza buona:

Si non necesse est agere secundum istud pondus (quod etiam videtur manifeste velle Apostolus, ex illa glossa ad Rm. “Quidquid est contra conscientiam”, etc., ex quo patet quod peccatum aliquod committi potest contra conscientiam), tunc sequitur quod stante conscientia perfecta, voluntas potest velle oppositum eius quod dictatur secundum illam, et ita numquam per actum voluntatis corrumpetur iste habitus, quod videtur absurdum ponendo quod sit habitus voluntatis¹²⁸.

Ai sostenitori della collocazione affettiva nella coscienza, sulla base dell'affermazione paolina di “buona coscienza”¹²⁹ (per cui, poiché il buono appartiene alla volontà, anche la coscienza sarebbe nella volontà), Scoto risponde che, in realtà, la bontà è anche uno degli abiti dell'intelletto pratico retto, nella misura in cui la volontà risulta buona solo nel momento in cui essa si conforma a ciò che l'intelletto ha indicato come buono. Scoto poi controbatte anche a chi, come Enrico di Gand nella q. 18 del *Quodlibet* I, aveva collocato pure la coscienza nella volontà, sul presupposto che una maggiore conoscenza o una conoscenza retta non presuppongono implicitamente un agire coscienziosamente più buono. Richiamandosi ad Aristotele, Scoto riprende invece l'episodio narrato nell'*Etica Nicomachea*¹³⁰ di qualcuno in grado di riferire i versi di Empedocle, pur trovandosi ad agire sotto l'influsso delle passioni. Questo esempio per Scoto significa che nel momento in cui si verifica un peccato connesso, ad esempio, all'*incontinentia*, la passione non sembra in-

127. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 39, q. 2, p. 462.

128. *Ibidem*, pp. 461-462.

129. Eb 13, 18.

130. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VII 3, 1147a.

taccare la ragione, con la conseguenza che c'è uno scarto tra conoscenza retta e coscienza: ovvero chi conosce di più non è sempre più cosciente (potrebbe cioè anche non fare la cosa giusta); tuttavia, secondo Scoto, l'esempio di Aristotele non suggerisce certo che la coscienza si trovi nella volontà:

Ad aliud potest responderi per illud Philosophi VII *Ethicorum* cap. 3, quod "in passionibus existentes, quidam dicunt verba Empedoclis, sciunt autem nequaquam". Et ita posset concedi quod simpliciter sciens scientia practica, non tantum sciens "dicere verba", est conscientiosus, – et magis sciens, magis conscientiosus; hoc maxime videretur debere dici ab illo cuius opinio est iam improbata, quia secundum eum in eodem instanti temporis in quo voluntas est mala, ratio excaecatur, ut sic nullus minus habeat de conscientia etiam si pertineat ad voluntatem¹³¹.

Anche nella d. 39 del secondo libro dei *Reportata parisiensia*, la trattazione della sinderesi (q. 1) accompagna quella della coscienza (q. 2)¹³². Il referente polemico del testo è sempre Enrico di Gand, di cui Scoto riassume la dottrina:

Ad duas primas quaestiones respondet unus Doctor quod lex naturae continet universales regulas agendorum, et pertinet ad intellectum. Similiter ibi est conclusio conclusa practice, vel dictamen ultimum rationis. Istis duobus in intellectu correspondent duo in voluntate; legi naturae in intellectu correspondet in voluntate motor universalis, et dicitur stimulus, vel synderesis, et dicitur esse quaedam inclinatio naturalis ad id, quid dictat lex naturae rationi rectae, vel dictamini rationis. Circa conclusionem correspondet in voluntate motor particularis, et dicitur esse conscientia; [...] ponit igitur synderesim in voluntate, et conscientiam. [...] Aliter tamen intelligo, quod ista sint ponenda in intellectu¹³³.

131. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio II*, d. 39, pp. 464-465.

132. *Quaestio 1*: «Utrum Synderesis sit in voluntate?»; *quaestio 2*: «Utrum conscientia sit in intellectu, vel in voluntate?».

133. IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia*, in *Joannis Duns Scoti Opera Omnia. Editio nova*, Vivès, Paris 1894, vol. XXIII, II, d. 39, p. 204.

La risposta di Duns Scoto è quella già espressa nell'*Ordinatio*: la sinderesi (insieme alla coscienza) devono attribuirsi alla sfera intellettuale e non a quella affettiva, innanzi tutto a motivo della salvaguardia della libertà dell'azione della volontà, sempre in grado di contraddire quanto proposto dalla ragione, anche relativamente all'inclinazione naturale di operare il bene ed evitare il male:

Sed dictum est prius quod voluntas non necessario tendit in finem ostensum viatori, quia non potest aliquid ei ita clare ostendi, dum est in via, quin possit hoc non velle; igitur non est aliquid ita malum, quod possit sibi ostendi, et sub ratione mali quantumcumque noti, a quo necessario dissentiat. Non enim habet necessario nolle respectu mali noti, nec velle respectu boni qualitercumque cogniti in via; igitur illud quo necessario est assensus bono, erit in intellectu. Intellectus enim potest videre principia in lumine naturali; quibus necessario assentit, et conclusionibus, quas videt necessario sequi. [...] Dico quod nunquam voluntas sit potentia operativa, adhuc est receptiva volitionis, et tantum ut libera operatur, quia ut recipit, nullum actum secundum habet, nec aliquem actum elicitem potest habere, ut natura, hoc est, ut tantum appetitus, sed tantum habet inclinationem naturalem, et non ducit, [...] sed ducitur; [...] igitur intellectus practicus est, qui necessario assentit agibilibus, voluntas autem libere¹³⁴.

Se l'azione della sinderesi consiste anche nel destare il rimorso per il male compiuto (*remurmurare*) essa non può collocarsi nella sfera volitiva: l'atto di inclinare la volontà a rammaricarsi, proprio dell'abito della sinderesi, deve trovarsi ovviamente fuori dalla volontà stessa, in modo tale da invitare questa facoltà a prendere le distanze dal male fatto. Tra l'altro, la spiegazione enrichiana di far derivare il nome sinderesi da *cum electio*, "scegliere insieme", risulta contraddittoria visto che una scelta "compiuta insieme a qualcosa" o "seguendo qualcosa" non sarebbe di fatto nessuna scelta, ma solo una costrizione:

Igitur si synderesis dicit aliquid resistens malo, tantum erit in intellectu, ut habitus primorum principiorum agibilium, et in hoc

134. *Ibidem*, pp. 204-205.

dicitur remurmurare, quia iste habitus inclinando facit voluntatem remurmurare, faciendo quod in se est, ad hoc quod voluntas remurmuret. Huic concordat nomen synderesis, quia dicitur esse cum electione. Sed electio non dicitur esse cum electione; igitur non videtur electio¹³⁵.

Nel riassumere i capisaldi della dottrina scotista della sinderesi, potremmo allora concludere che:

– Scoto sembra seguire i maestri domenicani nel collocare la sinderesi e la coscienza nell'intelletto: come per Tommaso d'Aquino, per Scoto la sinderesi è l'abito dei principî retti dell'intelletto;

– per questa specifica operazione Scoto tuttavia si muove con finalità apposte a quelle degli autori che affermano la superiorità dell'intelletto sulla volontà: lo scopo di Scoto è piuttosto quello di salvaguardare la libertà e l'autodeterminazione della facoltà volitiva e dunque la sua supremazia nella scelta morale. Per far questo Scoto deve collocare ogni potere normativo al di fuori della volontà stessa. Diversamente da quanto avverrà nel pensiero kantiano, la regola della volontà deve pertanto essere estranea a questa stessa facoltà, altrimenti la volontà umana rischierebbe di coincidere con quella divina¹³⁶;

– in Scoto il ruolo della coscienza e della sinderesi è connesso all'esercizio della virtù, nella misura in cui la coscienza, muovendosi nel campo del particolare (a partire dalle norme generali della sinderesi), permette all'essere umano di realizzare un atto che la volontà trasforma quindi in un atto virtuoso¹³⁷.

Se volessimo tirare le fila del discorso dipanato nel capitolo secondo e nel capitolo terzo potremmo dire che nella seconda metà del XIII secolo la discussione sulla collocazione psicologica

135. *Ibidem*.

136. Cfr. A. PETAGINE, *Tra pensare e fare. Tommaso d'Aquino e Duns Scoto a proposito dell'irrazionalità pratica*, in P. GRAZIANI, M. GRIMALDI, M. SANGOI (a cura di), *Animali Razionali. Studi sui confini e sulla possibilità della razionalità*, Isonomia, Urbino 2015, pp. 203-227, in part. p. 221.

137. Cfr. LANGSTON, *Medieval Theories of Conscience*.

della sinderesi e sulla natura di questa nozione morale serve ai maestri dell'epoca per difendere il primato di una facoltà dell'anima rispetto ad un'altra: in tal modo alcuni pensatori, come Bonaventura ed Enrico di Gand, al fine di rivendicare il primato assoluto della volontà nella sfera pratica, scelgono di interpretare la sinderesi come il desiderio per il bene morale, che tende a coincidere con la potenza volitiva (un desiderio che spinge con forza, senza tuttavia costringere, come suggerisce l'espressione *pondus voluntatis*). Altri maestri invece, come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino o Goffredo di Fontaines, con lo scopo di reclamare la superiorità dell'intelletto, fanno della sinderesi la conoscenza dei principî primi naturali e soprattutto il *decretum* razionale che spinge a conformarsi sempre alla legge di natura. In questa prospettiva la sinderesi tende ad essere letta come un abito della ragione pratica, in grado di fornire la premessa maggiore di un sillogismo pratico.

Si tratta comunque, in tutte e due le interpretazioni, di un principio morale inestinguibile, infallibile per sé (non soggetto alla corruzione del peccato) ed innato, perché naturale e condiviso da tutte le creature: la sinderesi non è acquisibile con lo sforzo dell'uomo, né tanto meno è donata dalla grazia di Dio. In entrambe le letture, inoltre, la sinderesi riveste solo un valore esecutivo e mai deliberativo: ad essa non spetta alcun merito o demerito nella dinamica della responsabilità morale. Sono piuttosto la volontà o l'intelletto, nella scelta, ad operare giustamente o a peccare.

In tutti i maestri presi in considerazione in questo capitolo e nel precedente, la sinderesi viene sempre esaminata insieme alla coscienza: la prima nozione morale è connessa alla sfera universale¹³⁸, mentre la seconda alla sfera particolare. In ogni caso, la coscienza pare dipendere dalla sinderesi: sia perché la coscienza, trovando-

138. Senza entrare nel merito della questione, il fatto che la sinderesi riguardi il piano dei principî primi dell'agire a livello universale fa in modo che la maggior parte dei maestri del tempo, che affrontano la problematica dell'*incontinentia*, leggano la sinderesi come incontaminata in sé: nel momento in cui infatti la passione intacca temporaneamente l'anima, l'alterazione del giudizio interessa esclusivamente la valutazione di situazioni particolari (dove agisce la coscienza); le regole morali generali rimangono invece non corrotte dalla passione.

si nell'intelletto (come nel caso di Bonaventura), ha bisogno della spinta a volere i principi primi attraverso la sinderesi (che si trova nella volontà); sia perché in un sillogismo pratico la coscienza è solo la conclusione di un ragionamento che prende le mosse dalla premessa maggiore stabilita dalla sinderesi.

Il caso anomalo di Duns Scoto, che è certamente un "volontarista", di scegliere di collocare la sinderesi (e la coscienza) nella sfera intellettiva, invece che in quella affettiva, non si spiega con un minore valore assegnato dal maestro francescano alla sinderesi, quanto piuttosto con la finalità scotista di difendere l'assoluta libertà ed autonomia della volontà stessa che, paradossalmente, non può permettersi di essere condizionata neppure dal principio fondamentale naturale che spinge al bene.

Come vedremo nel prossimo capitolo, la decisione di Duns Scoto di assegnare la sinderesi e la coscienza alla ragione, al fine di salvaguardare l'autonomia della facoltà volitiva, e la minore attenzione che di fatto il maestro francescano rivolge alla sinderesi, rivelano già le nuove istanze che investiranno questa nozione morale nel XIV secolo.

Capitolo IV

Verso l'oblio della sinderesi

A partire dal XIV secolo alcune posizioni dottrinali conducono la sinderesi ad assumere una funzione differente all'interno dell'anima umana rispetto a quella attribuitagli nel periodo precedente, aprendo di fatto la strada all'inizio dell'oblio che tale nozione incontrerà nel pensiero moderno.

Soprattutto tre autori sembrano contribuire a questo processo: il maestro domenicano Eckhart di Hochheim, il francescano Guglielmo di Ockham ed il cancelliere dell'Università di Parigi Giovanni Gerson.

Nel caso di Ockham, dopo la prolifica discussione nella seconda metà del XIII secolo, per la prima volta assistiamo ad un silenzio sulla "questione sinderesi": si tratta tuttavia di un "silenzio parlante", visto che Ockham pare trascurare intenzionalmente il ruolo di questo abito o potenza morale. Per quel che riguarda Meister Eckhart la sinderesi, pur conservando un carattere strettamente legato alla sfera dell'intelletto, acquista anche una forte tinta connessa alla dimensione intima dell'uomo. Gerson pare invece assumere un duplice atteggiamento nei confronti della sinderesi: nei primi scritti, sulla scia di alcuni maestri del XIII secolo, il cancelliere parigino la interpreta come una "potenza affettiva", tra le più nobili dell'anima. In questa fase la sinderesi viene presentata con marcati tratti mistici ed è delineata come ciò che permette sotto certi versi, già in questa vita, di far godere della beatitudine eterna anche alle anime semplici. Nelle ultime opere Gerson spoglia al contrario la sinderesi del suo primato nella realizzazione della teologia mistica e la considera non sufficiente a garantire l'esperienza della conoscenza divina.

In altri termini, nelle dottrine filosofiche e teologiche del XIV secolo il ruolo giocato dalla sinderesi inizia a scomparire oppure a mutare; negli autori in cui è ancora oggetto di trattazione (Eckhart e Gerson), essa viene indagata non più tanto per la sua natura o per il peso rivestito nella dinamica epistemologica o morale, quanto piuttosto perché costituisce il luogo in cui incontrare e sperimentare il divino. La sinderesi perde quindi la sua funzione regolativa ed esecutiva della condotta umana, che aveva rivestito nei secoli precedenti, per divenire esclusivamente quella dimensione dell'anima dove si realizza la beatitudine. Con Eckhart e Gerson ci troviamo poi di fronte a pensatori che scrivono non soltanto opere accademiche, ma anche sermoni, trattati sulla confessione, lettere, proponendo la dottrina della sinderesi pure ad un pubblico laico. In tal modo la sinderesi esce dalle aule universitarie e comincia altresì a rivestire un ruolo importante nella pastorale religiosa, entrando, soprattutto con Eckhart, anche a far parte del linguaggio vernacolare¹. Un'altra peculiarità di questi autori consiste nel tendere a considerare separatamente i concetti di sinderesi e di coscienza: se così, a partire dalla definizione di Girolamo della sinderesi come *scintilla conscientiae*, abbiamo fino ad ora assistito ad una trattazione quasi simbiotica dei due termini, da questo momento in poi la storia di ciascuna di queste due nozioni inizia ad intraprendere un cammino differente.

Sta di fatto che in tutti e tre i pensatori che prenderemo in esame in questo capitolo, la nozione di sinderesi o le coordinate generali dell'agire morale (come nel caso di Ockham) iniziano evidentemente ad incurvarsi verso l'interiorità dell'uomo. L'essere umano trova il suo fondamento guida non tanto in una capacità regolatrice naturale, un criterio universale da cui prende le mosse un sillogismo pratico, ma in un luogo dell'anima dove opera la stessa natura

1. L'uso vernacolare della sinderesi si ritrova anche in *Le pèlerinage de l'âme* di Guglielmo di Deguileville, un'opera composta in francese (1355-1358), dove la sinderesi sotto le spoglie di un verme, sarebbe presentata dal diavolo a san Michele per mostrare le colpe dell'anima di un pellegrino giunto nell'altro mondo. In proposito cfr. in part. M. NIEVERGELT, S.A.V.G. KAMATH (eds.), *The Pèlerinage Allegories of Guillaume de Deguileville. Tradition, Authority and Influence*, Brewens, Cambridge 2013.

divina: questo lo testimoniano ad esempio l'attenzione di Ockham verso gli atti morali interiori, la teoria del *grunt* dell'anima tratteggiata da Eckhart e il *raptus* mistico di cui parla Gerson.

Anche se cronologicamente Eckhart precede di poco Ockham, nelle prossime pagine preferiamo invertire l'ordine per seguire poi, in modo più coerente, la linea interpretativa della *sinderesi* che da Eckhart stesso arriva a Gerson e oltre.

4.1. Guglielmo di Ockham

La singolarità del pensiero di Guglielmo di Ockham (ca. 1280-1349), rispetto al panorama filosofico e teologico precedente/contemporaneo, consiste nella scelta significativa di non discutere praticamente mai della *sinderesi*². Gli studiosi hanno cercato di capire le motivazioni che si trovano dietro a questa assenza concettuale nel campo della morale ockhamista: Garvens sostiene ad esempio che il silenzio sulla *sinderesi* si spiega con il fatto che, nel pensiero di Ockham, l'uomo non costituisce più l'immagine di Dio e dunque non conserva più in sé la scintilla naturalmente impressa da Dio stesso, volta al bene; Ghisalberti considera invece l'assenza della *sinderesi* come una conseguenza del fatto che, avendo sottratto ogni tipo di valore ai concetti universali, al pensatore francescano manca di fatto un fondamento oggettivo anche per la coscienza dell'uomo; Baylor motiva la scomparsa della *sinderesi* negli scrit-

2. Sulla dottrina morale di Guglielmo di Ockham cfr. in part. A. GARVENS, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, «Franziskanische Studien» 21 (1934), pp. 243-408; A. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972, in part. pp. 218-244; M.G. BAYLOR, *Action and Person: Conscience in the Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden 1977; T.M. HOLOPAINEN, *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*, Publications of Luther-Agricola-Society, Helsinki 1991; S. PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg, Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1993, pp. 244-257; A. MAURER, *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999; LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, pp. 61-69; P.S. EARDLEY, *Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics*, «Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales» 80/1 (2013), pp. 77-108.

ti del pensatore francescano sulla base del presupposto che l'etica ockhamista non ammette l'esistenza di principî morali innati, quale è appunto la sinderesi³.

Perché allora la scelta di inserire un autore che non parla della sinderesi in un volume che si occupa della storia della sinderesi? La motivazione si trova in primo luogo nel fatto che, pur senza parlare esplicitamente di sinderesi, nei testi ockhamisti si trova spesso un riferimento a tutti quei principî morali fondamentali per sé noti, che la tradizione precedente ad Ockham aveva identificato con i contenuti della sinderesi⁴. Da un altro punto di vista, come emergerà chiaramente nel corso dell'analisi, sembra che nel sistema morale di Ockham la sinderesi non venga menzionata perché il suo ruolo appare effettivamente inutile. Ci troviamo qui infatti in un contesto in cui «l'imperativo categorico: fai il bene ed evita il male, si converte così nell'imperativo: agisci sempre in conformità alla volontà di Dio»⁵. Senza pretendere di entrare nel merito di questa dottrina, basti ricordare che il fondamento ultimo dell'etica ockhamista risiede nella *potentia absoluta* di Dio⁶.

Un altro elemento degno di nota è che, la morale delineata da Ockham – oltre ad avere come punti fissi la volontà onnipotente di Dio, una volontà umana totalmente libera di autodeterminarsi (e capace anche di non desiderare il fine ultimo) ed una *recta ractio* (o la prudenza) che ospita le norme oggettive di condotta – individua l'importanza degli atti morali interiori, regolati da Dio, come

3. Cfr. GARVENS, *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*; O. FUCHS, *The Psychology of Habit according to William Ockham*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1952, pp. 5-6; GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, pp. 234-239; BAYLOR, *Action and Person*, pp. 78-79.

4. Tra l'altro, va ricordato che Ockham non ha mai composto un'opera dedicata specificatamente all'ambito dell'etica.

5. Cfr. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, p. 229.

6. Come è noto Ockham, seguendo una dottrina già in voga dal XIII secolo (soprattutto in campo politico), distingue in Dio una *potentia ordinata* (quello che Dio compie in base alle leggi che ha istituito) ed una *potentia absoluta* (ciò che Dio avrebbe potuto fare senza tuttavia negare il principio di non contraddizione). Secondo una famosa espressione del pensatore francescano, la volontà divina può arrivare persino, tramite la sua *potentia absoluta*, a comandare all'uomo di odiarlo: cfr. ad esempio GUILLELMUS DE OCKHAM, *In IV Sententiarum*, q. 14.

linee guida di comportamento dell'uomo. Una scelta questa che contribuirà ad aprire la strada all'interpretazione della *sinderesi* e della coscienza (o comunque dei principî primi dell'agire) come luoghi della morale dell'interiorità, così come sarà in molti autori tardo-medievali, e poi soprattutto in Martin Lutero.

In alcuni testi, come ad esempio in questo passo della q. 14 del *Quodlibet* II (1322-1324) «Utrum de moralibus possit esse scientia demonstrativa», Ockham riconosce nell'uomo la presenza di principî universali per sé noti alla base della morale, connessi alla retta ragione⁷:

Circa secundum sciendum est quod moralis doctrina habet plures partes, quarum una est positiva, alia non positiva. Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere. Scientia moralis non positiva est illa quae, sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, et huiusmodi, de quibus loquitur Aristoteles in morali philosophia. [...] Sed disciplina moralis non positiva est scientia demonstrativa. Probo, quia notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa; huiusmodi est disciplina moralis; igitur etc. Maior est manifesta. Minor probatur, quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia; puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi, omne malum vituperabile est fugiendum et huiusmodi⁸.

Ockham distingue la dottrina morale tra una conoscenza positiva ed una conoscenza dimostrativa: nella prima accezione, la scelta tra comportamenti virtuosi o viziosi è regolata dal diritto positivo e divino; la conoscenza morale dimostrativa non è invece organizza-

7. Cfr. L. URBAN, *William of Ockham's Theological Ethics*, «Franciscan Studies» 33 (1973), pp. 310-350.

8. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quodlibet* II, q. 14, J.C. Wey (ed.), *Quodlibeta Septem*, in *Opera Theologica*, IX, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1980, pp. 107-197, in part. pp. 177-178.

ta in base alle leggi eteronome (degli uomini o di Dio), ma procede piuttosto da principî per sé noti oppure conosciuti a partire dall'esperienza («principia per se nota vel nota per experientiam»)⁹. I precetti conosciuti *per se*, del tipo “ciò che è onesto è da fare”, oppure “ciò che è disonesto è da evitare”, sono intesi come quei principî di cui parla Aristotele a proposito dell'etica. Degno di attenzione è che Ockham non faccia alcun riferimento alla sinderesi né, tanto meno, al dibattito su questi principî per sé noti alla base della morale, molto diffuso tra i suoi contemporanei e predecessori (come si è visto Tommaso d'Aquino, ad esempio, parla esplicitamente dei contenuti della sinderesi come *principia per se nota*). Da notare è poi la scelta di Ockham di porre a fondamento della dottrina morale dimostrativa, accanto alle norme morali conosciute per sé, anche le norme morali apprese a partire dall'esperienza.

A proposito delle verità prime dell'agire per sé note, nella q. 12 del III libro («Utrum omnis habitus virtuosus generetur ex actibus») del *Commento alle Sentenze* (ca. 1317)¹⁰, il pensatore francescano spiega che questi sono indispensabili per la connessione delle virtù: in particolare, le virtù generali risultano connesse proprio nei principî universali come, ad esempio, “si deve compiere il bene”, oppure “ogni comando della retta ragione è da eseguire”:

Secundo modo loquendi de connexione, dico quod connectuntur dupliciter. Uno modo quantum ad principia practica generalia omni virtuti, quae principia sunt praemissae partiales inferentes conclusiones practicas quibus habitis possunt in voluntate elici actus virtutis, et sine illis non. Exemplum: hoc est unum tale principium “omne dictatum a ratione recta propter debitum finem, et sic de aliis circumstantiis, est faciendum”. Aliud “omne bonum dictatum a recta ratione est diligendum”. Ista et multa alia sunt principia communia omni virtuti sine quibus non potest elici actus virtuosus. Et sicut ista principia sunt

9. Un altro modo per apprendere i principî primi dell'agire sono, per Ockham, anche le Scritture, anche se, in questo caso, le norme qui contenute appaiono più alla conoscenza morale positiva.

10. Riguardo al *Commento* composto da Ockham va comunque specificato che solo il I libro è stato revisionato dal pensatore francescano nell'*Ordinatio*; i libri II, III e IV ci sono invece giunti solo sotto forma di *Reportatio*, e risultano di fatto non rivisti dall'autore.

communiam, ita habitus sunt communes istorum principiorum qui vocantur prudentiae, ita quod notitia istius principii communis est causa partialis immediata notitiae conclusionis in speciali. Et loquor de notitia actuali utrobique. Ut si arguatur “omne dictatum a recta ratione esse diligendum; sed patrem vel matrem vel Deum esse diligendum est dictatum a recta ratione; igitur pater est diligendus”, notitia actualis principii, puta maioris, est causa efficiens partialis respectu notitiae actualis istius conclusionis “pater est diligendus”, secundum quod dictatum est a recta ratione. Et sicut est causa partialis notitiae unius conclusionis practicae in speciali, ita respectu cuiuslibet post, notitia actualis istius conclusionis in speciali est causa partialis effectiva volitionis virtuosae, ita quod illa notitia cum voluntate sunt sufficientes causae efficientes respectu illius praxis virtuosae¹¹.

Il testo è interessante nella misura in cui, così come avveniva in altri autori, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino o Duns Scoto a proposito della *sinderesi*: a) queste verità fondamentali della morale costituiscono per Ockham la premessa maggiore di un sillogismo pratico¹²; b) questi principî per sé noti sono interpretati anche

11. GUILLELMUS DE OCKHAM, *In III Sententiarum*, F.E. Kelley, G.I. Etzkorn (edd.), in *Opera Theologica*, VI, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1982, q. 12, a. 4, pp. 425-426.

12. Questo emerge anche in un passo sempre della q. 12 dell'edizione rinascimentale del *Commento* al III libro delle *Sentenze* di Ockham, poi però non presente nella edizione critica dello stesso testo (dove compare solo la *Reportatio*): ID., *In III Sententiarum*, in *Opera Plurima*, IV, Lyon 1494-1496 (rist. The Gregg Press Limited, London 1962), q. 12, *prima conclusio*: «Ideo respondeo ad istum articulum et sit hec prima conclusio quod virtutes omnes generales connectuntur in quibusdam principiis universalibus, puta omne honestum est faciendum, omne bonum est diligendum, omne dictatum a recta ratione est faciendum, quae possunt esse maiores et minores in sillogismo practico concludente conclusionem particularem cuius notitia est prudentia immediate directiva in actu virtuoso et potest idem principium invero esse maior cum diversis minoribus acceptis ad concludendum diversas conclusiones particulares quarum noticie sunt prudentie directive in diversis actibus virtuosis sicut de ista conclusione dictum est diffuse in reportationibus in materia morali quare ibi [...] isto modo tam noticia evidens alicuius universalis propositionis quae evidenter cognoscitur per doctrinam, quia procedit ex propositionibus per se notis, quae notitia scientifica proprie est scientia moralis. Quam etiam noticia evidens propositionis universalis que solum evidenter cognoscitur per experientiam quae experientia est etiam scientia moralis et prudentia. Exemplum primi: “Omni benefactori est beneficiandum”».

come ciò che permette la connessione delle virtù generali, e senza cui è possibile l'esecuzione di un atto virtuoso.

Dando uno sguardo ai testi del pensatore francescano, la prima conclusione da ricavare dalle affermazioni relative ai principî generali dell'agire è allora non solo che Ockham sta evidentemente alludendo a quello che i suoi contemporanei e predecessori intendono per sinderesi, senza nominare esplicitamente questo concetto. Degno di nota è anche il fatto che questi principî godono, proprio come i contenuti della sinderesi, di un carattere razionale in quanto collocati nella ragione retta e per questo comuni a tutti gli uomini.

La razionalità che caratterizza le verità dell'agire note per sé emerge anche dal legame che Ockham tesse in una questione del *De connexione virtutum*¹³ (q. 7 «Utrum virtutes sint connexae») tra prudenza (appunto una virtù intellettuale) e i principî primi universali:

Circa secundum articulum est prima distinctio, quod prudentia accipitur quadrupliciter: uno modo, accipitur pro omni notitia directiva respectu cuiuscumque agibilis mediate vel immediate [...]. Et isto modo tam notitia evidens alicuius universalis propositionis quae evidenter cognoscitur per doctrinam, quia procedit ex propositionibus per se notis, quae notitia scientifica proprie est scientia moralis, quam notitia evidens propositionis universalis quae solum evidenter cognoscitur per experientiam, quae notitia etiam est scientia moralis, est prudentia. [...] Alio modo, accipitur pro notitia evidenti immediate directiva circa aliquod agibile particulare, et hoc pro notitia alicuius propositionis particularis quae evidenter sequitur ex universalis propositione per se nota tamquam maiori et per doctrinam. [...] Tertio modo, accipitur pro notitia immediate directiva accepta per experientiam solum respectu alicuius agibilis. [...] Quarto modo, accipitur pro aliquo aggregato ex omni notitia immediate directiva, sive habeatur per doctrinam sive per experientiam, circa omnia opera humana requisita ad bene vivere simpliciter. Et isto modo prudentia non est una notitia tantum, sed includit tot notitias quot sunt virtutes morales requisitae ad simpliciter bene vivere, quia quaelibet virtus moralis habet propriam prudentiam et notitiam directivam¹⁴.

13. Cfr. SCIUTO, *L'etica nel Medioevo*, pp. 291-292.

14. GUILLELMUS DE OCKHAM, *De connexione virtutum*, F.E. Kelley, G.I. Etzkorn, J.C. Wey (edd.), *Quaestiones variae*, in *Opera Theologica*, VIII, Editiones Instituti

Tra le quattro definizioni di prudenza elencate da Ockham nel testo degne di attenzione risultano la prima e la seconda: la prima accezione sembra infatti coincidere con la tipica interpretazione della *sinderesi*, nel momento in cui essa viene identificata con la conoscenza immediata dei principî universali; la seconda pare invece maggiormente intendere ciò che la tradizione precedente e contemporanea ad Ockham aveva fatto coincidere con la coscienza, visto che la prudenza, in questo caso, è identificata con i principî direttivi morali di immediata conoscenza che operano nell'ambito del particolare.

Ad ogni modo in questo passo viene confermato quanto osservato in precedenza, e cioè: a) che i principî fondativi della morale vengono fatti coincidere da Ockham con la virtù intellettuale della prudenza (in altre parole si ribadisce che le norme universali dell'agire vanno lette in una prospettiva razionale); b) pur senza alcuna allusione ad una legge naturale, la scelta di collocare i principî della moralità nella *recta ratio* (o prudenza) rende comunque tali principî universalmente validi per tutti gli individui¹⁵.

In mancanza di riferimenti espliciti alla *sinderesi*, è utile rivolgere la nostra attenzione ai testi in cui il pensatore francescano si occupa della coscienza. Di sicuro va riconosciuto che con la scelta ockhamista di parlare di coscienza senza fare allusione alla sua "scintilla", si assiste nella storia del pensiero ad un primo affrancamento di questo concetto morale da quello di *sinderesi* che, a partire da questo momento in poi, intraprende una sua via autonoma di sviluppo. Comunque, poiché la vicenda del concetto di *sinderesi* ha sempre accompagnato sino ad Ockham quello di coscienza, maggiori informazioni sul ruolo giocato dalla coscienza nel pensiero ockhamista ci forniranno di sicuro indicazioni aggiuntive a

Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1984, pp. 321-407, q. 7, a. 2, pp. 330-331.

15. Come spiega Ghisalberti, per Ockham la conoscenza di queste regole universali morali non implica tuttavia, come diretta conseguenza, l'esistenza di una legge morale naturale, anche perché la volontà assoluta di Dio può cambiare ogni ordine abituale delle cose: cfr. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, p. 236; cfr. anche PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*, pp. 250-251.

proposito della sinderesi e del fatto che essa non venga tematizzata esplicitamente da Ockham.

Come per i principî per sé noti a base dell'agire, anche la coscienza viene letta da Ockham attraverso una lente razionale, in quanto operante in accordo alla ragione retta¹⁶. A tal proposito degno di attenzione è l'art. 1 «Ad actum rectum voluntatis requiritur ratio recta actualis in intellectu» della q. 8 («Utrum voluntas possit habere actum virtuosum respectu alicuius obiecti respectu cuius est error in intellectu») del *De connexione virtutum*. In queste pagine, a proposito del legame esistente tra *ractio recta* e *voluntas recta*, Ockham chiama in causa anche la coscienza retta ed erronea:

impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicited contra conscientiam et contra dictamen rationis – sive rectum sive erroneum – sit virtuosus. De conscientia recta patet, quia talis eliceretur contra praeceptum divinum et voluntatem divinam volentem talem elicere actum conformiter rectae rationi. De conscientia erronea errore invincibili patet, quia talis error non est culpabilis pro eo quod non est in potestate errantis. Sic faciendo contra rationem erroneam quam nescis erroneam, nec est in tua potestate hoc scire, faciens contra voluntatem divinam. De conscientia erronea errore vincibili patet, quia licet ille error sit culpabilis, tamen ex quo ignoras te errare faciendo contra talem rationem, contemnis rationem quam nescis erroneam, et sic peccas ex contemptu¹⁷.

Nel passo Ockham dichiara che non è di fatto possibile la realizzazione di un atto virtuoso se la volontà si muove contro la coscienza ed il dettame della ragione, sia essa erronea o retta¹⁸. In particolare:

16. Dall'analisi testuale è già emerso che la coscienza viene identificata con il secondo tipo di prudenza.

17. GUILLELMUS DE OCKHAM, *De connexione virtutum*, q. 8, a. 1, p. 411.

18. All'interno del dibattito tra i sostenitori dell'intelletto e quelli della volontà esaminato nei capitoli precedenti, Ockham è solitamente considerato dalla storiografia filosofica un "volontarista", a partire soprattutto da un passo della q. 2 del II libro delle *Sentenze*. Qui, nel comparare le potenze dell'anima, l'intelletto e la volontà, il pensatore francescano spiega che, se si considera l'atto, la volontà

1) andando contro una coscienza retta, la volontà finisce ovviamente con il non eseguire un'azione meritoria poiché non si attiene ai precetti divini, che vogliono che si segua sempre la ragione retta;

2) l'atto di volontà non compie un'azione virtuosa anche se va contro una coscienza erronea; tuttavia questo accade solo nel caso di una coscienza caratterizzata da un errore invincibile (caso A), ma non nel caso di una coscienza deviata da un errore superabile (caso B). A proposito del "caso A", il pensatore francescano chiarisce che la coscienza erronea in questa evenienza non ha a che vedere con nessuna colpa, visto che la mancanza morale si verifica a motivo dell'ignoranza; b) nel "caso B", invece, la coscienza risulta erronea, perché possiede la consapevolezza di trasgredire una ragione che sa essere retta. In questo esempio specifico la volontà, andando contro questo tipo di coscienza erronea, incorre in un doppio peccato: quello di agire intenzionalmente contro una ragione retta, e quello di omissione, in quanto non fa la giusta scelta¹⁹.

Pur facendo della coscienza e della retta ragione delle leve decisive per la realizzazione della virtù da parte della volontà²⁰, Ockham nel seguito della questione tiene a puntualizzare che la volontà è comunque totalmente libera di seguire coscienza e ragione, compiendo in tal caso un atto virtuoso (anche se si tratta di una coscienza e di una ragione erronee²¹) o di non ascoltarla, portando a termine un atto peccaminoso:

pare godere di una maggiore nobiltà rispetto all'intelletto, visto che amare è superiore a conoscere; tuttavia l'atto della volontà non può esistere senza l'intelletto (non si può amare qualcosa se non la si conosce). La volontà comunque gode di maggiore libertà rispetto all'intelletto, visto che è dotata della capacità di scegliere (*principium elicivum*).

19. *Ibidem*, a. 2, p. 429: «Et per consequens, eliciendo actum conformiter rationi erroneae vincibili, peccat quia elicit actum quem non debet elicere. Immo oppositum actum tenetur elicere, quia ille error non excusat eum sed potius aggravat. Quia talis peccat duplici peccato, commissionis scilicet eliciendo conformiter rationi erroneae culpabili, et omissionis omittendo actum oppositum quem tenetur elicere. Et sic aggravat error talis et non excusat». In proposito cfr. BAYLOR, *Action and Person*, p. 88.

20. *Ibidem*, pp. 85-86.

21. In un passo della q. 13 del *Commento* al III libro delle *Sentenze* dell'edizione

Sed aliquis potest velle aliquid quod recta ratio dictaret esse volendum, si inesset sibi, et tamen ratio erronea – sive errore invincibili sive vincibili – de facto dictat illud esse nolendum et oppositum eius esse volendum. Exemplum: aliquis indiget extrema necessitate. Sit ita. Et per consequens recta ratio, si inesset alicui potenti, dictaret quod tali est subveniendum tamquam indigenti extrema necessitate. Sed ratio errans errore invincibili potest iudicare quod talis non est sic indigens, et per consequens potest iudicare quod tali tamquam sic indigenti non est sic subveniendum. Potest tunc voluntas ex libertate sua velle sibi subvenire tamquam sic indigenti, quia secundum veritatem sic indiget, quantumcumque ratio erronea iudicet oppositum. Igitur ille actus voluntatis non est virtuosus sed peccatum mortale. Et sic si ille actus virtuosus esset solum propter conformitatem ad prudentiam aptitudinalem, aliquis simul et semel eodem actu peccaret mortaliter et mereretur²².

L'immagine della coscienza che viene fuor da questi passi è quella di una istanza morale che lavora comunque in congiunzione con la ragione retta (appartiene alla sfera razionale ed agisce insieme alla sfera razionale), pur senza identificarsi con essa, visto che, talvolta, la coscienza si oppone consapevolmente alla ragione, divenendo erronea e colpevole. Si tratta tuttavia di una coscienza che è evidentemente spoglia (o libera) delle linee guida dettate dalla sinderesi, ma comunque in grado, insieme alla

rinascimentale («Utrum aliquis possit habere actum rectum e virtuosum respectu alicuius obiecti respectu cuius est error in intellectu»), ripetendo a grandi linee quanto detto nella q. 8 del *De connexione virtutum*, Ockham specifica non solo, sulla scia di altri autori precedenti, come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand o Goffredo di Fontaines, che distaccarsi da una coscienza erronea ed una ragione erronea non comporta alcuna colpa (visto che l'ignoranza in questione è inconsapevole), ma addirittura che la volontà diventa virtuosa nel momento in cui agisce anche in accordo a questa coscienza erronea di tipo A, ovvero di una coscienza connotata da un errore insuperabile: GUILLELMUS DE OCKHAM, *In III Sententiarum, Opera Plurima*, q. 13, f. Ir: «et ideo voluntas eliciens actum conformiter tali rationi erronee virtuose et meritorie agit immo stante tali errore si nollet sibi bene facere haberet actum viciosum et demeritorium, quia talis actus eliceretur contra conscientiam et rationem non culpabilem». Cfr. in proposito BAYLOR, *Action and Person*, pp. 87-88; EARDLEY, *Conscience and the Foundations of Morality*, p. 98.

22. GUILLELMUS DE OCKHAM, *De connexione virtutum*, q. 8, a. 1, pp. 411-412.

ragione retta, di rendere virtuoso l'atto della volontà che la segue.

Il seguito della questione svela poi come la coscienza (insieme alla volontà ed alla prudenza), pur se defraudata dei dettami universali e naturali della *sinderesi*, soggiace in realtà comunque ad un'unica ed autentica guida, quella della *potestas divina*, che può anche decidere, arbitrariamente, di annullare qualsiasi principio morale, anche quello di non trasgredire mai la ragione e la coscienza, nel momento in cui si intende operare un atto virtuoso:

[...] et si post, ratio erronea contraria rationi rectae dictaret illum eundem actum non esse continuandum, si tunc ille actus continuaretur contra rationem et conscientiam, tunc ille actus nullo modo variatus esset vitiosus quia peccatum mortale eo quod conservatur contra conscientiam. Sed sic non est instantia posita, quia si Deus suspenderet activitatem voluntatis vel prudentiae vel utriusque, tunc bene actus qui primo fuit intrinsece virtuosus, post est non virtuosus negative, sed non contrarie quia non est virtuosus nec vitiosus posito illo casu. [...] Et sic intelligitur inconveniens ad quod deducitur de virtuoso et non-virtuoso. Tamen per potentiam Dei absolutam potest fieri contrarium, sicut prius probatum est, quia de illa potentia non intelligebatur illum dictum²³.

Il passo (ma in realtà l'intera q. 8 del *De connexione virtutum*) tratteggia una dottrina morale in cui, anche se teoricamente conta il principio per cui la volontà sbaglia agendo contro la

23. *Ibidem*, pp. 419-420. Cfr. anche un passo tratto dal *Commento* al III libro delle *Sentenze*, presente esclusivamente nell'edizione rinascimentale dell'opera: *Id., In III Sententiarum, Opera Plurima*, q. 13, f. Ev: «quia si voluntas primo eliciat actum meritorium perfecte et post Deus suspendat actionem voluntatis et ipse Deus conservet totaliter talem actum: talis actus erit intrinsece virtuosus et meritorius et post non meritorius, quia nullus actus est meritorius et post non meritorius, nisi qui est in potestate nostra, sed quando Deus conservat talem actum, tunc non est in potestate nostra et per consequens non videtur inconveniens quod actus sit virtuosus per solam generationem prudentie et non virtuosus per eius corruptionem remanente semper eodem actu in voluntate».

ragione e la coscienza, vale in realtà un impianto costitutivo fondato su un unico presupposto: che ogni assunto etico (come quello della volontà che sbaglia disobbedendo alla ragione ed alla coscienza) risulta legittimo fino ad un certo punto, ovvero sino a quando l'onnipotente ed imprescrutabile volontà divina può disporre di sospendere l'attività della volontà e della prudenza (sia attitudinale, cioè abituale, che attuale) e far sì che un atto non virtuoso diventi virtuoso, o viceversa. Il ricorso alla figura di un Dio arbitro incondizionato del merito e del demerito morale, che può decidere in base alla sua autorità, ritorna spesso nei testi del pensatore francescano e, com'è noto, ne costituisce una delle peculiarità²⁴.

Non rientra nelle finalità di questo lavoro ricostruire l'etica ockhamista, tuttavia, per quel che concerne l'analisi della coscienza e dei principî primi dell'agire (quindi i contenuti tradizionalmente attribuiti alla sinderesi), va osservato che ci troviamo evidentemente di fronte al delinarsi di un modello morale condotto su un doppio binario. Da un lato, c'è sicuramente, da parte di Ockham, il bisogno di spiegare che l'atto virtuoso ha una connotazione razionale, comune a tutti gli uomini. Da qui l'importanza dei principî primi universali correlati alla prudenza ed al sillogismo pratico aristotelico, l'enfasi sul ruolo della *ractio recta* e della *conscientia recta*, ma anche la rivendicazione dell'autodeterminazione della volontà (sempre libera di opporsi ai dettami indicati). Dall'altro lato, tuttavia, si assiste ad una relativizzazione di tutte queste linee-guida della morale, nel momento

24. Cfr. ad esempio GUILLELMUS DE OCKHAM, *In II Sententiarum*, G. Gál, R. Wood (edd.), in *Opera Theologica*, V, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1981, q. 15, p. 352: «Ad aliud dico quod licet odium, furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, tamen quantum ad omne absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa. Et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sub praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto. Sed stante praecepto divino ad eorum opposita non posset aliquis tales actus meritorie nec bene exercere, quia non possent [exerceri] meritorie nisi caderent sub praecepto divino».

in cui le coordinate generali dell'agire per Ockham si affievoliscono, divenendo contingenti, di fronte all'unica vera istanza decisiva, ovvero la volontà divina²⁵. In questa prospettiva, in cui l'onnipotenza di Dio è in grado di rendere relativa ogni regola morale, ben si comprende come l'appello alla *sinderesi*, a quella traccia divina nell'uomo, ineffabile ed incorruttibile, non serva poi a molto: per Ockham l'agire umano non è tanto governato, in ultima analisi, da una capacità innata ed inestinguibile intenta ad indicare sempre la strada del bene da percorrere, ma è Dio stesso a costituire direttamente la norma oggettiva della moralità. In altri termini, i comportamenti dell'agire trovano il loro fondamento non in un principio naturale infallibile donato da Dio all'uomo come una sua impronta, ma in Dio medesimo²⁶.

L'importanza di agire secondo coscienza e il ruolo dell'onnipotenza divina come regola della condotta umana sono anche alla base della distinzione su cui Ockham spesso insiste tra gli atti morali esteriori e gli atti morali interiori:

Ad ultimum dico quod non plus punitur a Deo actus interior et exterior simul quam interior per se, nisi intendatur actus interior quando elicitur actus exterior. Sed a lege humana actus exteriores plus puniuntur, quia frequenter plus punit peccata minora quia sunt maiores occasiones destructionis rei publicae. Exemplum est de furari ovem et diffamare hominem; quorum primum est minus peccatum secundo, et tamen plus punitur apud homines quam secundum, licet non coram Deo. [...] Ad argumentum principale dico quod actus exterior est bonus bonitate sua propria, quae est ipse actus naturalis; sed moraliter et causaliter est bonus bonitate actus interioris, quia solum est bonus quadam denominatione extrinseca²⁷.

Gli atti che riguardano le azioni che si compiono all'esterno, di fatto quelli fisici e naturali, sono pertanto regolati unicamente dalla

25. Cfr. EARDLEY, *Conscience and the Foundations of Morality*, pp. 107-108.

26. Cfr. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, pp. 228-230.

27. GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quodlibet* I, q. 20, Wey (ed.), *Quodlibeta Septem*, pp. 1-106, in part. pp. 105-106.

legge umana; gli atti che invece avvengono dentro dell'anima e che si trovano dietro gli atti esteriori, sono amministrati da Dio, l'unico in grado di conoscere l'intenzione che muove la volontà umana a muoversi nella scelta:

Si enim aliquis habeat actum voluntatis ita intensum peccandi sine actu exteriori sicut cum actu exteriori, tunc tantum punitur coram Deo et aeternaliter sine actu exteriori sicut cum actu. Sed tamen punitione temporali, ad quam se extendunt leges humanae, pro actu interiori non punitur sed tantum pro exteriori. Si tamen voluntas non habeat actum ita intensum sine actu exteriori sicut cum actu exteriori, quia plus complacet quando consequitur malam voluntatem in opere exteriori, tunc non tantum peccat in voluntate sine actu exteriori sicut cum actu exteriori. Quia quando elicitur actus exterior, actus interior intenditur, et ideo aggravatur peccatum et gravius punitur coram Deo, cum actu exteriori quam sine, non tamen pro actu exteriori sed pro interiori magis intenso²⁸.

Gli atti esterni acquistano pertanto un valore morale solo nella misura in cui sono regolati dagli atti interni. Quello che conta non è pertanto l'adempimento degli atti esteriori, quanto piuttosto quello degli atti interiori, gli unici che hanno credito e che abilitano le azioni esterne a guadagnare un valore morale. Come si evince dal passo che segue, gli atti esteriori ed interiori sono virtuosi solo *contingenter*; di fatto, unicamente l'intenzione che sta dietro questi atti di adeguarsi o meno ai precetti divini li rende eticamente validi e, quindi, atti propriamente secondo ragione e coscienza²⁹:

28. Id., *In III Sententiarum*, q. 11, p. 377.

29. Dice bene Ghisalberti quando spiega che, in Ockham, «dalla stretta complementarità operativa fra la volontà e la retta ragione segue che un atto, per essere moralmente buono, deve essere compiuto secondo coscienza: un atto non è veramente morale se alla moralità oggettiva non si aggiunge quella soggettiva o formale. Non basta che un atto sia oggettivamente buono o cattivo; perché un'azione buona sia tale, deve essere voluta perché si sa che è buona, e viceversa affinché un'azione cattiva costituisca un peccato deve essere voluta sapendo che è un'azione peccaminosa», cfr. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, p. 235.

Sed actus hominis tam exteriores quam interiores, puta intelligere et velle, – secundum quod velle est actus indifferens –, sunt contingenter virtuosus. Exemplum: ire ad ecclesiam propter finem debitum primo est actus virtuosus et, stante eodem ire ad ecclesiam, propter malum finem est vitiosus, et per consequens est contingenter virtuosus. Eodem modo est de intelligere et speculari: primo propter debitum finem, erit istud intelligere virtuosum, et post, stante eodem actu in intellectu, mutata intentione, scilicet quod talis actus continuetur propter indebitum finem, erit illa speculatio vitiosa, et per consequens est contingenter virtuosa illa speculatio. Ideo dico quod est dare aliquem actum necessario primo virtuosum, qui est actus primo laudabilis et perfecte circumstantionatus, qui est ita virtuosus quod non potest fieri vitiosus, sicut velle facere aliquid quia est praeceptum divinum, est ita virtuosus quod non potest fieri vitiosus, stante praecepto divino. Et ex tali actu generatur virtus, de qua dicunt Sancti quod virtute nemo potest male uti³⁰.

Quello che colpisce di questi testi è che alla base della condotta umana non c'è tanto per Ockham una norma stabile naturale (come può essere quella della *sinderesi*), che incita sempre al bene e fa avvertire il rimorso per il male commesso. Nella dottrina dell'agire tracciata da Ockham, ogni atto, pur muovendosi a partire dall'esercizio della prudenza e in conformità alla libera scelta della volontà, acquista un valore solo nella misura in cui l'intenzione si muove secondo i principî fondamentali conosciuti per sé, ma soprattutto secondo i precetti della sovrana volontà divina:

Ideo dico quantum ad istud dubium, quod actus potest dici virtuosus vel intrinsece vel extrinsece. Primo modo, impossibile est quod actus indifferens fiat bonus moraliter per coexistentiam actus prudentiae, quia impossibile est quod aliquis actus non virtuosus, per mere naturale fiat virtuosus. Secundo modo, bene potest, sed hoc non erit solum per coexistentiam prudentiae, sed cum hoc per novam volitionem. [...] Unde si solum esset primus actus, - et ideo iste primus actus non est aliter bonus quam actus exterior potentiae apprehensivae vel executivae [...], cum actu prudentiae, non diceretur virtuosus intrinsece nec extrinsece. Quod non intrinsece, patet ex praedictis; quod non extrinsece, patet, quia numquam actus est extrinsece bonus nisi

30. GUILLELMUS DE OCKHAM, *De connexione virtutum*, q. 7, a. 1, p. 328.

quia conformatur alicui actui intrinsece bono, cuiusmodi non est actus prudentiae sed solum actus voluntatis, ut patet ex praedictis³¹.

Questo discorso fa concludere a Ghisalberti che in Ockham «il passaggio da un'etica formale ed astratta ad un'etica contenutistica avviene solamente per la mediazione della fede. Ne consegue che il compito principale della coscienza (o retta ragione) è quello di applicare la legge divina ai casi pratici, e di suggerire alla volontà le cose che di momento in momento deve volere per non venir meno alla sua natura di potenza che ha come oggetto il bene»³².

Cerchiamo a questo punto di riassumere i presupposti a base della dottrina morale di Ockham, non per tentare di fornire alcune possibili motivazioni, oltre a quelle proposte dagli altri studiosi (tutte peraltro valide), relative al suo silenzio sulla sinderesi, quanto piuttosto per riuscire a comprendere come ed in che misura la concezione etica delineata dal pensatore francescano abbia potuto condizionare il declino a cui andrà incontro la sinderesi nei secoli successivi.

In primo luogo va ricordato che Ockham presenta una morale le cui norme fondamentali dell'agire, conosciute per sé, sono presenti nella ragione retta (talvolta identificata con la prudenza³³) e costituiscono la premessa maggiore in un sillogismo pratico. Questo comporta che, proprio come accade nell'interpretazione classica della sinderesi, anche per Ockham le verità fondamentali a base dell'azione sono comuni a tutta l'umanità e si colorano di tratti laici. Non per niente, la dottrina morale, come spiega il pensatore francescano, più che una scienza positiva (regolata da leggi umane e divine), è soprattutto una scienza dimostrativa, che muove a partire da verità universali così come da verità conosciute dall'esperienza.

Proprio come Duns Scoto per la sinderesi, anche Ockham sembra collocare questi principî universali dell'agire nella sfera razionale e non in quella volitiva, al fine di salvaguardare la libertà della volontà. Nel processo etico la volontà si muove nella

31. *Ibidem*, a. 4, pp. 384-385.

32. Cfr. GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, p. 236.

33. GUILLELMUS DE OCKHAM, *In III Sententiarum*, q. 12, p. 422.

scelta a partire dai giudizi della *recta ratio* (che lavora insieme alla coscienza), in cui si trovano queste regole prescrittive universali della morale. La volontà rimane comunque totalmente libera di seguire o meno queste indicazioni, ma non compie alcun atto virtuoso nel momento in cui decide di muoversi contro la ragione e la coscienza.

Indipendentemente dalla *sinderesi*, la dottrina morale di Ockham pare assegnare alla coscienza un ruolo significativo: quello di trasmettere alla volontà, nell'ambito della scelta pratica, le norme fondative dell'agire presenti nell'intelletto pratico. Sono proprio questi principî, insieme a quelli derivati dall'esperienza, a regolare l'azione della coscienza, e non il motore universale ed innato costituito dalla *sinderesi*.

L'elemento ovviamente più importante è che tutta questa impalcatura su cui si basa la dottrina etica di Ockham sembra assumere un valore relativo e contingente nel momento in cui Dio, in base alla sua potenza assoluta, potrebbe decidere di mutarla o addirittura di annullarla. Questa struttura teorico-morale di fatto congela la funzione della *sinderesi*: all'interno di essa questo concetto morale appare ovviamente superfluo, visto che a fondamento dell'etica, più che l'impronta originaria di Dio, capacità naturale e spontanea che spinge sempre ed in ogni caso l'essere umano al bene, c'è direttamente Dio stesso.

Resta il fatto che questo silenzio di Ockham sulla *sinderesi*, la scelta di far intervenire solo la coscienza (insieme alla ragione ed alla volontà) nelle dinamiche morali e l'insistenza sull'importanza degli atti etici interiori (ritenuti i veri atti virtuosi, regolati da Dio) avranno un influsso determinante sulla storia del concetto di *sinderesi* (e quindi di quello di coscienza) nei secoli successivi.

4.2. Meister Eckhart

Con il maestro domenicano Eckhart di Hochheim (c. 1260-1328) il concetto di *sinderesi* conserva invece tutta la sua centralità nell'agire umano: non tuttavia in una dinamica morale o psico-gnoseologica, quanto piuttosto in una dimensione che riguarda il fondamento on-

tologico dell'uomo. Va innanzi tutto detto che, associata all'espressione "scintilla", o meglio, per essere precisi, alla "piccola scintilla, particella dell'anima" (*vüinkelîn der sêle*), la sinderesi per Eckhart è in relazione al luogo dell'anima umana, che vede la presenza originaria di Dio, il *grunt* ("fondo") o *bürger* ("fortezza"). La dottrina riguardante questa parte increata dell'anima è una delle più significative del pensiero del maestro renano. Senza entrare in un tema già molto dibattuto nella storiografia³⁴, basterà qui ricordare che per Eckhart l'anima dell'uomo è caratterizzata, sulla base di un'antropologia agostiniana, da una parte naturale che è l'immagine autentica ed essenziale di Dio (antecedente al modo in cui Dio stesso è conosciuto da parte delle creature). Il fine dell'uomo consiste proprio nello spogliarsi materialmente e spiritualmente delle proprietà individuali per arrivare a questo fondo e quindi ri-congiungersi al divino.

Nel processo di spoliazione che permette all'essere umano di ritrovare se stesso nel suo stato originario prima della creazione, la

34. Sulla sinderesi in Eckhart cfr. specialmente H. HOF, *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, C.W.K. Gleerup Bokförlag-P. Hanstein Verlag, Lund-Bonn 1952, spec. pp. 196-208; B. DIETSCHÉ, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, in U.M. NIX, R.L. ÖCHSLIN (Hrsg.), *Meister Eckhart der Prediger*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, pp. 200-258; D. MIETH, *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1969, pp. 140-145; M. TARDIEU, ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ. *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, «Revue des Études Augustiniennes» 21 (1975), pp. 225-255; R. SCHURMANN, *Meister Eckhart. Mystik and Philosophy*, Indiana University Press, London 1978, spec. pp. 43-44; 144-148; A. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris 1984, pp. 250-259; A.M. HAAS, *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in R. IMBACH, H. STIRNIMANN (Hrsg.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag Freiburg-Schweiz, Freiburg 1992, pp. 205-268; ID., *Seelenfunken (scintilla animae)*, «Meister-Eckhart-Jahrbuch» 9 (2015), pp. 293-326; SCIUTO, *Sinderesi, desiderio naturale*; ID., *La felicità*, pp. 168-179; N. WINKLER, *Thomas von Aquin und Meister Eckhart: Klugheits- oder Gewissensethik*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 8 / 1 (2003), pp. 64-85. R. MAYER, *The Terms 'Ground of the Soul' and 'Sparkle of Reason' in Eckhart and Aquinas*, «Medieval Mystical Theology» 22 (2013), pp. 120-138.

sinderesi gioca un ruolo fondamentale, visto che essa è quella parte che inclina sempre l'anima verso il bene, invitandola a ritrovare il luogo interiore dove unirsi a Dio.

Eckhart si occupa della *sinderesi* soprattutto in diversi Sermoni, scritti in volgare, e nel proprio *Commento al Libro della Genesi* composto in tedesco.

Nelle *Prediche 20a e 20b* («Homo quidam fecit cenam magnam»³⁵), relative alla seconda domenica dopo la festa della Trinità, Eckhart s'impegna a commentare il versetto 14, 16 del *Vangelo di Luca*. Il passo nello specifico riporta la parabola di un uomo (di cui l'evangelista non svela il nome ed in cui Eckhart individua Dio), che manda il suo servitore a convocare gli ospiti per un grande banchetto (immagine dell'eucaristia). Dopo aver sollecitato gli invitati, che per diverse scuse si rifiutano di partecipare alla festa, il servo ritorna da solo dal signore, che però lo spinge ad invitare a questo punto tutti coloro che incontra per strada. Il passo dove compare la trattazione della *sinderesi* è quello in cui Eckhart si sofferma a spiegare metaforicamente la figura del servitore. Nel testo Eckhart chiarisce che il *kneht* (appunto il servo) può essere associato a tre immagini: seguendo quanto detto da Gregorio, il servitore della parabola evangelica sarebbe da identificarsi con i predicatori; un'altra interpretazione vede nella figura del servitore quella degli angeli. A queste due letture, il maestro domenicano aggiunge un'altra interpretazione del *kneht*, ovvero quello di essere la metafora della particella dell'anima (*vünkelin der sêle*), identificata dalla tradizione con l'appellativo di *sinderesi*:

Ze dem dritten mâle sô ist, als mich bedünket, dirre kneht daz vünkelin der sêle, daz dâ ist geschaffen von gote und ist ein lieht, oben ingedrucket, und ist ein bilde götlicher natüre, daz dâ ist kriegende alwege wider allem dem, daz götlich niht enist, und enist niht ein kraft der sêle, als etliche meister wolten, und ist alwege geneiget ze

35. Cfr. anche la traduzione in italiano ed il commento di Loris Sturlese a queste prediche: MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014, pp. 771-799; cfr. anche il testo di J. THEISEN, *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1990, pp. 185-189.

guote; nochdenne in der helle dâ ist ez geneiget ze guote. Die meister sprechent: daz lieht ist sô natürlîch, daz ez iermê ein kriegen hât, und heizet sinderesis und lûtet als vil als ein zuobinden und ein abekêren. Ez hât zwei werk. Einez ist ein widerbiz wider dem, daz niht lûter enist. Daz ander werk ist, daz ez iermê locket dem guoten – und daz ist âne mittel îngedrûcket der sêle – nochdenne den, die in der helle sint. Dar umbe ist ez ein grôz âbentspise [...]. Sant Augustînus sprichet, daz daz vûnkeln ist mê an der wârheit dan allez, daz der mensche gelernen mac. Ein lieht daz brînnet. Nû sprichet man, einez werde enzündet von dem andern. Sol daz geschehen, daz muoz sîn von nôt, daz ez enoben sî, daz dâ brînnet. Als der eine kerzen naeme, diu erloschen waere und noch glünste und toumte, und hüebe sie der engegen, sô blikte daz lieht her abe und enzündte die ander. Man sprichet, daz ein viur enbrenne daz ander. Daz widerspriche ich. Ein viur enbrennet wol sich selber. Daz daz ander enbrennen sol, daz muoz oben im sîn, als der himel enbrînnet niht und ist kalt; nochdenne sô enbrennet er daz viur, und daz geschihet von der berüerunge des engels. Alsô bereitet sich diu sêle in üebunge. Dâ von wirt si entvenget von oben her nider. Daz kumet von dem liehte des engels [...]. Nû waz ist der kneht? Daz sint die engel und die prediger. Aber als mich bedûnket, sô ist der kneht daz vûnkeln³⁶.

Interessante è l'attenzione che Eckhart dedica a spiegare la particella dell'anima: questa è innanzi tutto considerata una luce (*lieht*) creata da Dio e donata o meglio impressa (*îngedrûcket*) nell'uomo; quindi, neoplatonicamente parlando, un'immagine della natura di Dio (*ein bilde götlicher natüre*), in costante lotta contro ciò che non è divino. Questa luce opera dunque senza mediazioni, come ciò che viene direttamente da Dio (si tratta di una sorta di attitudine innata). Significativo è che Eckhart tenga a precisare che non si tratta tuttavia di una "forza" o "potenza" (*kraft*) dell'anima, come altri maestri l'hanno solitamente interpretata³⁷: qui il riferimento pole-

36. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 20a*, J. Quint (ed.), *Meister Eckharts Predigten* (1-24), in *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*, I, Kohlhammer, Stuttgart 1958, pp. 326-339, in part. pp. 332-334; 336; 338.

37. Winkler ha individuato in questi maestri il passo della q. 16 del *De veritate* di Tommaso (cfr. WINKLER, *Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, p. 67); Sturlese

mico è sicuramente rivolto a tutti quegli autori che, a partire da Filippo il Cancelliere, avevano denominato la *sinderesi* una facoltà, una *potentia*, o un abito di una facoltà. Questa scintilla non può, a detta di Eckhart, essere racchiusa nella definizione di facoltà: partendo dagli insegnamenti aristotelici, i medievali conoscono bene (come in questo caso Eckhart dimostra di sapere) che una facoltà, una *potentia*, si dirige verso direzioni anche contrarie³⁸, mentre la *sinderesi* è ciò che inclina sempre e solamente verso il bene.

Eckhart si mette tuttavia sulla scia della tradizione precedente quando attesta anch'egli l'inestituibilità della *sinderesi*: questa *vünkelin* ha due modalità di azione che rimangono intatte persino in coloro che abitano nell'inferno, ovvero allontanare da ciò che non è puro e tendere verso il bene. Essa è quindi una luce caratterizzata da un'aspirazione perpetua al bene, come ciò che riguarda il "collegare" (*zuobinden*) ed il "far voltare", il "distogliere" (*abekêren*). Eckhart a questo punto cita nel testo Agostino, per cui questa particella presente nell'uomo si troverebbe maggiormente nella verità rispetto a tutto ciò che si può imparare. Tuttavia, come si precisa nel passo, questa scintilla va infiammata ed alimentata. Come? Attraverso l'intervento e quindi la luce degli angeli, ma anche attraverso uno sforzo, un esercizio (*üebunge*) che l'anima stessa deve compiere. Come spiega giustamente Sturlese, all'interno della parabola la *sinderesi* rappresenta per Eckhart l'invito fatto dal signore (Dio) e personificato dal servo; un invito che viene rifiutato da persone «incollate alla cura, disperse nei cinque sensi, non dedite a Dio», ed invece accolto dall'intelletto³⁹.

Nella *Predica 20b*, esattamente come nella precedente, Eckhart approfondisce la *sinderesi* nella spiegazione della figura del *kneht*

vede qui come obiettivo polemico soprattutto il passo di Tommaso d'Aquino della *Summa theologiae*, I, q. 79, a. 12 (cfr. MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, pp. 780-781).

38. Come abbiamo constatato nel precedente capitolo, lo stesso Tommaso d'Aquino, nella q. 79 della I parte della *Summa theologiae*, aveva identificato la *sinderesi* in un abito, piuttosto che in una potenza, sulla base del presupposto aristotelico, impiegato già nella q. 49 a. 1 della I-II, per cui un *habitus* è quella disposizione, in cui ciò che è disposto è disposto bene o male, contrariamente ad una *potentia*, che può invece agire in direzioni contrarie.

39. MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, p. 773.

presente nella pericope del *Vangelo di Luca* 14, 16. In questo testo la luce della sinderesi è ancor più esplicitamente associata all'ambito dell'intelletto e denominata, evidentemente sulla scia della *scintilla rationis* di Alberto Magno, *daz vünelîn der vernünffticheit* ("la scintilla dell'intellettualità"):

Sant Gregorius sprichet, dise knehte sîn der prediger orden. Ich spriche von einem andern knehte, daz ist der engel. Noch sprechen wir von einem knehte, von dem ich mê gesprochen hân, daz ist vernünffticheit in dem umbkreize der sêle, dâ si rüeret engelsche natûre und ist ein bilde gotes. In disem liehte hât diu sêle mit den engeln gemeinschaft und ouch mit den engeln, die in der helle vervallen sint und hânt doch behalten den adel ir natûre. Dâ stât diz vünelîn blôz sunder aller hande lîden ûfgerihtet in daz wesen gotes. Si glîchet sich ouch den guoten engeln, die dâ stae- te wûrket in gote und nement in gote und tragent alliu ir werk wider in got und nement got von gote in gote. Disen guoten engeln glîchet sich daz vünelîn der vernünffticheit, daz dâ âne underscheit geschaffen ist von gote, ein überswebende lieht und ein bilde götlîcher natûre und von gote geschaffen. Diz lieht treget diu sêle in ir. Die meister sprechent, ez sî ein kraft in der sêle, diu heizet sinderesis, des enist niht. Daz sprichet als vil als daz alle zît gote zuohanget, und ez enwil niemer niht übels. In der helle ist ez geneiget ze guote; ez krieget iemer in der sêle wider allez, daz niht lûter enist noch götlîch und ladet in âne underlâz ze der wirtschaft [...]. Daz vünelîn, daz dâ bereit stât ze enpfâhenne unsers herren lîchamen, stât iermê in dem wesene gotes⁴⁰.

Il testo presenta più motivi di interesse:

1) nel nominare la sinderesi come ciò che riguarda l'intellettualità nell'ambito dell'anima, Eckhart si pone sulle orme degli altri maestri del suo Ordine, come Alberto e Tommaso⁴¹, che avevano collocato la sinderesi nella sfera razionale. Questo ragionamento ci induce a supporre che, nel momento in cui Eckhart spiega la sin-

40. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Predigt 20b*, Quint (ed.), *Meister Eckharts Predigten* (1-24), pp. 340-352, in part. pp. 347-349.

41. Cfr. MAYER, *The Terms 'Ground of the Soul'*, p. 540; MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, p. 781, n. 19.

deresi, non vuole alludere tanto ad un luogo mistico, ma a quella parte dell'intelletto che, sulla base di reminiscenze neoplatoniche ed arabe, è in grado di spingere l'anima verso il bene e dove è possibile fare esperienza di Dio.

2) Nello spiegare la *sinderesi* come quella luce in cui l'anima raggiunge una comunanza con gli angeli, è evidente che Eckhart si stia rifacendo al passo del *Commento* al II libro delle *Sentenze* d. 39, e alla q. 16 del *De veritate* di Tommaso d'Aquino, esaminati nel capitolo precedente. Ricordiamo brevemente che in quelle pagine, richiamandosi allo Ps.-Dionigi (esattamente come Eckhart fa anche in questa predica), Tommaso ricorre al principio per cui ogni natura si trova in uno stato di somiglianza con ciò che è superiore e ciò che è inferiore; da ciò egli ricava che attraverso la *sinderesi* (intesa come *cognitio naturalis*) l'uomo riesce a partecipare al grado superiore e quindi alla natura angelica. Proprio come Tommaso, nella *Predica 20b* Eckhart spiega che il servo della parabola evangelica può essere associato all'angelo, ma anche all'intellettualità che si trova all'ultimo grado del circolo dell'anima («daz ist vernüfticheit in dem umbkreize der sêle»), che tocca anche la natura angelica. Nel collegare la *sinderesi* alla natura angelica Eckhart sembra seguire anche Tommaso Gallo: in effetti, come ricordato in precedenza, anche Tommaso Gallo nel commentare le opere dello Ps.-Dionigi, aveva identificato la *sinderesi* con la parte superiore dell'anima che caratterizza anche l'ordine dei Serafini. Tommaso Gallo interpreta la *sinderesi* come un' *affectio* dell'anima, e come Eckhart in questo passo, la intende come l'apice dell'intelletto, in grado di mettere in contatto l'anima con Dio.

3) La *sinderesi* qui è inoltre indicata come il luogo che è sempre pronto ad accogliere l'eucaristia e si trova costantemente nella sostanza di Dio («stât iemermê in dem wesene gotes»)⁴².

Anche in questo passaggio della *Predica 20b* Eckhart torna a polemizzare contro chi sostiene che la *sinderesi* è una facoltà dell'anima, visto che è una luce che sempre è collegata a Dio e non vuole mai il male (una facoltà può invece dirigersi, aristo-

42. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 20b*, p. 349.

telicamente parlando, verso il male o verso il bene), ed è attiva perfino nell'inferno.

La connessione della sinderesi con la sfera razionale si rinviene anche nella *Predica 37* («Vir meus servus tuus mortuus est»)⁴³, dove questa nozione è di nuovo esplicitamente denominata da Eckhart *Daz vünkelin der vernünfticheit* (“scintilla dell'intellettualità”):

Daz vünkelin der vernünfticheit, daz ist daz houbet in der sêle, daz heizet der “man” der sêle und ist als vil als ein vünkelin götlicher natûre, ein götlich licht, ein zein und ein ingedrûcket bilde götlicher nature [...]. “Kneht” sprichet als vil als einer, der dâ enpfæhet und beheltet sînem herren. Behielte er im selben, sô ware er ein diep. Vernünfticheit ist ingenlicher “kneht” dan wille oder minne. Wille und minne vallent ûf got, als er guot ist, und enwaere er niht guot, sô enahteten sie sîn niht. Vernünfticheit dringet ûf in daz wesen, ê si bedenke güete oder gewalt oder wisheit oder swaz des ist, daz zuovellic ist. Daz gote zuoegelget ist, dar ane enkêret si sich niht; si nimet in in im; si versinket in daz wesen und nimet got, als er ist lûter wesen. Und enwaere er niht wise noch guot noch gereht, si naeme in doch, als er ist lûter wesen. [...] Nû sprichet diu vrouwe: “herre, mîn man, dîn kneht, ist tôt. Sie koment, den wir schuldic sîn, und nement mîne zwêne süne”. Waz sint die “zwêne süne” der sêle? Sant Augustînus sprichet – und mit im ein ander, heidenischer meister – von zwein antlützen der sêle. Daz ein ist gekêret in dise werlt und ze dem lîbe; in dem wûrket si tugent und kunst und heilic leben. Daz ander antlütze ist gekêret die rihte in got; in dem ist âne underlâz götlich licht und wûrket dar inne, aleine daz si ez niht enweiz, dar umbe, wan si dâ heime niht enist. Daz vünkelin der vernünfticheit, blôz in gote genomen, dâ lebet der “man”. Dâ geschihet diu geburt, dâ wirt der sun geborn. Diu geburt engegeschihet niht eines in dem jâre noch eines in dem mânôte noch eines in dem tage, mêr: alle zît, daz ist obe zît in der wîte, dâ noch hie noch nû enist, noch natûre noch gedanke⁴⁴.

43. *Ibidem*, pp. 345-357; THEISEN, *Predigt und Gottesdienst*, pp. 90-91.

44. ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Predigt 37*, J. Quint (ed.), *Meister Eckharts Predigten* (25-59), in *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1971, pp. 205-223, in part. pp. 211; 215-216; 218-219.

Nella predica in questione il maestro domenicano sta commentando un passo biblico tratto dal secondo libro dei *Re* (4,1-44), per la *Lectio* del martedì dopo la terza domenica di Quaresima. In questa pericope del Vecchio Testamento si narra di una donna che, parlando al profeta Eliseo, gli comunica che suo marito, servo del profeta stesso, è deceduto. Eckhart si trova dunque di nuovo alle prese con la necessità di spiegare la figura del servitore. In questo caso la *sinderesi* è identificata con la “scintilla dell’intellettualità”, ma anche come il capo (*houbet*) o “uomo” dell’anima (inteso come ciò che di fatto guida l’anima), e quindi come scintilla della natura divina (ri-torna nel testo l’espressione “immagine impressa” di Dio, *ein ingedrückt bilde götlicher nature*).

Nel passo soprattutto degno di nota è il fatto che Eckhart mette in relazione il discorso della *vünkelin der sêle* con la *ratio superior* ed *inferior* di matrice agostiniana. Egli infatti spiega che secondo Agostino ed un maestro pagano (dietro cui si nasconde probabilmente Aristotele) ci sono due facce dell’anima: una che è inclinata verso questo mondo e a ciò che è corporeo (evidentemente la *ratio inferior*); l’altra è invece, senza alcuna mediazione, rivolta a Dio (*la ratio superior*). È significativo allora che il discorso sulla *sinderesi* sia portato avanti da Eckhart sulla scia non solo di Tommaso (la *sinderesi* è intesa come il supremo grado dell’anima che permette agli uomini di connettersi con gli angeli), e di Alberto (la *sinderesi* è *daz vünkelin der vernünffticheit*, la *scintilla rationis*), ma anche dei maestri della prima metà del XIII secolo, come Guglielmo di Auxerre e Rolando da Cremona, i quali, come abbiamo potuto vedere nel primo capitolo di questo volume, avevano operato una identificazione tra *ratio superior* e *sinderesi*.

Loris Sturlese spiega che questa predica 37 è di particolare importanza proprio perché rivela cosa rappresenti per Eckhart l’intellettualità⁴⁵. All’interno del testo il servo è infatti paragonato anche allo stesso intelletto: come il servo è colui che custodisce e lavora per il suo signore, così l’intelletto (contrariamente alla volontà ed all’amore) custodisce e contribuisce a fare arrivare l’anima alla sostanza divina, e a sprofondare in essa.

45. Cfr. MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, p. 349.

Nel passo Eckhart sottolinea di nuovo il carattere inestinguibile della sinderesi, visto che quest'ultima è intesa come una luce divina che illumina senza interruzione, anche quando l'anima non ne è consapevole: la sinderesi in tal caso è oscurata, non si rivela; ciò accade perché l'anima non è a casa, si è allontanata da se stessa («aleine daz si ez niht enwiz, dar umbe, wan si dâ heime niht enist»). Quest'ultima affermazione riesce a farci capire come anche per Eckhart la sinderesi caratterizzi tutta la comunità umana, non solo quella dei credenti: essa è presente nell'anima degli uomini, anche se questi non se ne rendono conto. Purtuttavia, attraverso la consapevolezza della presenza di questa scintilla e l'esercizio dell'anima (come veniva spiegato nella *Predica 20a*), l'essere umano può auspicare a vivere autenticamente («Daz vüncelîn der vernünfticheit, blôz in gote genomen, dâ lebet der man»).

Un accenno alla *vüncelîn der sêle* (senza nominare la sinderesi) si trova anche nella *Predica 48* («Ein meister sprichet: alliu glîchiu dinc minnent sich under einander»), dove il maestro domenicano non è concentrato a commentare alcuna pericope biblica specifica, ma è impegnato piuttosto a chiarire come avvenga la nascita di Dio nell'anima e come ci si possa unificare a Lui⁴⁶. Qui Eckhart parla della scintilla dell'anima come quel luogo deserto («die stillen wüeste»), solitario («in dem innigesten, dâ nieman heime enist»), in cui l'uomo può incontrare e congiungersi a Dio, al di là di ogni classificazione trinitaria del divino:

Ich hân etwenne gesprochen von einem lichte, daz ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und ungeschepflich. Diz licht pflige ich alwege ze rüerene in mînen predigen, und diz selbe licht nimet got sunder mittel und sunder decke und blôz, als er in im selben ist; daz ist ze nemenne in der wûrklicheit der îngeberunge. Dâ mac ich waerliche sprechen, daz diz licht habe mê einicheit mit gote, dan ez habe eincheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene. Wan ir sult wizzen, daz diz licht niht edeler enist in dem wesene mîner sêle dan diu niderste kraft oder diu allergröbeste, als gehoerde oder gesiht oder ein ander kraft, and die hunger oder durst, vrost oder hitze gevallen mac; und daz ist

46. Cfr. THEISEN, *Predigt und Gottesdienst*, p. 72.

des schult, daz daz wesen einvaltic ist. Dâ von, als man die krefte nimet in dem wesene, sô sint sie alle ein und glîche edel; aber dâ man die krefte nimet in irn werken, sô ist einiu vil edeler und vil hoehere dan diu ander. Dar umbe sô spriche ich: swenne sich der mensche bekêret von im selben und von allen geschaffenen dingen, – als vil als dû daz tuost, als vil wirst dû geeiniget und gesaeliget in dem vunken in der sêle, der zît noch stat nie enberuorte. Dirre vunkte widersaget allen crêatûren und enwil niht dan got blôz, als er in im selben ist. Im engenüeget noch an vater noch an sune noch an heiligem geiste noch an den drin persônen, als verre als ein ieglichiu bestât in ir eigenschaft. Ich spriche waerliche, daz disem liehte niht engenüeget an der einbaerkeit der vruchtbaerlichen art götlicher natûre. Ich wil noch mê sprechen, daz noch wunderlicher hillet: ich spriche ez bî guoter wârheit und bî der êwigen wârheit und bî iemerwernder wârheit, daz disem selben liehte niht engenüeget an dem einvaltigen stillestânden götlichen wesene, daz weder gibet noch nimet, mêr: ez wil wîzzen, von wannen diz wesen her kome; ez wil in den einvaltigen grunt, in die stillen wüeste, dâ nie underscheit îngeluogete weder vater noch sun noch heiliger geist; in dem innigesten, dâ nieman heime enist, dâ genüeget ez jenem liehte, und dâ ist ez innigen, dan ez in im selben sî; wan dirre grunt ist ein einvaltic stille, diu in ir selben unbeweglich ist, und von dirre unbewegelicheit werdent beweget alliu dinc und werdent empfangen alliu leben, diu vernünftliche lebende in in selben sint⁴⁷.

Nel testo non solo Eckhart ripete che questa luce non è creata e sta sempre nell'anima, ma distingue la *liehte* dalle altre facoltà: nonostante per un livello ontologico essa non sia all'altezza delle altre potenze, tuttavia la sua efficacia produttiva è più preziosa e gode di più unità con Dio di qualsiasi altra facoltà dell'anima («daz diz lieht habe mê einicheit mit gote, dan ez habe eincheit mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesene»). Più l'uomo si allontana da se stesso, più si unisce a Dio nella scintilla (che non tocca né tempo e né spazio). Questo *vunken in der sêle* diviene in tal modo un pezzo di eternità presente nell'anima umana: essa vuole Dio, ma

47. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Predigt 48*, Quint (ed.), *Meister Eckharts Predigten* (25-59), pp. 410-421, spec. pp. 418-421.

non la Trinità; ovvero desidera unicamente la causa della Trinità, prima della Trinità.

In queste pagine l'aspetto importante è che questa scintilla viene messa quindi in relazione al *grunt* dell'anima, a quella parte di fondo deserto⁴⁸ in cui è possibile esercitare, da parte dell'uomo, quella virtù suprema dell'*abgeschiedenheit*, ovvero del distacco, attraverso cui l'anima si spoglia per divenire nobile.

Un altro passo in cui Eckhart si occupa della sinderesi si trova nel *Liber paraboliarum Genesis* (composto tra il 1313 ed il 1323). Si tratta di un'opera scritta in latino, dove il maestro domenicano, a proposito della colpa di Adamo, sostiene che il male non ha compromesso il bene morale, che comunque continua ad abitare nell'individuo umano:

Hinc est quod malum nunquam corrumpit totaliter bonum neque exstinguit neque obmutescere facit. Verbi gratia contrarium quodcumque in naturalibus formam rei quantum ad actum exteriorem corrumpit quidem et tacere facit, inclinationem vero sive habilitatem, respectum, ordinem et appetitum ad bonum, radicum in natura subiecti, in nullo minuit per aliquam subtractionem aut diminutionem, quominus appetat et inclinet ad formam. [...] Hinc iterum est secundo quod neque in damnatis appetitus naturalis ad esse exstinguitur neque synderesis remurmurans malo, Is.: "vermis eorum non morietur", item quod in daemonibus naturalia manent "integra et splendida", iterum etiam quod neque in Cain neque in aliquo peccatore synderesis tacet, sed semper clamans, remurmurans malo et ad bonum inclinans voce consona, quam neque tempus neque locus unquam intercipit aut minuit, quamvis vox eius foris in tempore et loco non audiatur, eo quod neque sit temporalis neque materialis. Semper tamen loquitur bonum, ad quod inclinat, et auctori sive causae boni, qui illi loquitur, dicit, mandat et praecipit dando naturam boni ad bonum inclinare⁴⁹.

48. Anche Tommaso Gallo identifica la solitudine della trinità divina con il deserto del *Cantico dei Cantici*: THOMAS GALLUS, *Commentaires du Cantique des Cantiques*, J. Barbet (éd.), Vrin, Paris 1967, p. 67; in proposito cfr. B. MCGINN, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, The Crossroad Publishing Company, New York 2005, pp. 178-179.

49. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Liber paraboliarum Genesis*, L. Sturlese (ed.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, 1/2, Kohlhammer, Stuttgart 2015, pp. 331-451, c. 3, in part. pp. 411-412.

Significativamente, nel sottolineare il carattere inestinguibile della *sinderesi*, radicata nella stessa natura umana e non corrotta da alcun peccato, Eckhart si riferisce, esattamente come avveniva nella tradizione a lui precedente, all'esempio del peccato di Caino. Anche in questo caso il maestro domenicano tiene a sottolineare che, per il fatto di operare in ogni tempo e luogo, la *sinderesi* sembra caratterizzare tutti gli uomini, non solo i credenti. Ad essa sono attribuite due funzioni: quella di inclinare al bene e quella di destare il rimorso per il male commesso (Eckhart riprende l'immagine biblica della *sinderesi* come verme che corrode i dannati).

Nello stesso testo la riflessione sulla *sinderesi* ritorna nel cap. 25, quando si tratta di commentare il passo della *Genesi* riguardante i due gemelli di Rebecca. Qui tale *lumen* è considerato ospitare la conoscenza di tutte le virtù; ed è in questo senso che la ragione pratica nella scelta morale è supportata proprio dalla *sinderesi*:

Semen autem et radix virtutum synderesis est, Is. 1: "nisi dominus exercituum reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuisset". Haec est planta et vertex in quibus manet sanitas, ut ibidem praemittitur: "a planta pedis usque ad verticem", exclusive scilicet, "non est in eo sanitas". Semper enim synderesis manet malo remurmurans, ad bonum inclinans etiam in damnatis. Hic est "vermis", qui "non moritur", Isaiae ultimo. [...] Hinc enim fortassis synderesis dicta est quasi sine haeresi, id est divisione a bono. Vel synderesis a syn-, con-, et haereo, quasi semper cohaerens bono. Semen autem scientiarum habitus est principiorum, quae naturaliter nota sunt omnibus, per quae habet et potest iudicare homo de veritate et falsitate, quantum ad intellectum speculativum, et inter bonum et malum, quantum ad intellectum practicum. Lumen ergo rationis in nobis, quod est participium divini et supremi luminis, semen est tam virtutum quam scientiarum, de qua exponi potest illud: "multi dicunt: quis ostendit nobis bona?" et respondet Psalmus: "signatum est super nos lumen vultus tui, domine". Hoc lumen semper manet et eius actor est deus⁵⁰.

Il testo fornisce nuove indicazioni sulla *sinderesi*: non solo essa è definita, a partire dalla sua etimologia, come ciò che ha a che ve-

50. *Ibidem*, c. 25, pp. 430-431.

dere con la scelta del buono (“*syn-con*” e “*hareo-scegliere*”)⁵¹, ma è anche indicata come radice delle virtù (*radix virtutum*) e, sulla scia di Tommaso d’Aquino (*Commento* al II libro delle *Sentenze*, d. 39), come il “seme”, ovvero come il presupposto per il sorgere di ogni virtù. Inoltre nel testo, Eckhart, proprio come Alberto e Tommaso, suggerisce una similitudine tra la sfera dell’intelletto speculativo e quella dell’intelletto pratico: così come l’intelletto speculativo ospita l’abito dei principî che naturalmente si trovano nell’uomo e che permettono di distinguere il vero dal falso, così l’intelletto pratico dispone dell’abito dei principî che gli consentono di distinguere il bene dal male, ovvero della sinderesi. In questo testo la sinderesi si configura pertanto per Eckhart come un abito delle verità prime presenti nell’intelletto pratico.

Si può certamente essere d’accordo con Alain de Libera quando afferma che la sinderesi è una delle risposte eckhartiane all’esigenza di divenire l’immagine di Dio e perdersi nella deità⁵². È anche vero che questo concetto è associato da Eckhart ad una dimensione intima dell’uomo: la sinderesi non riguarda più una facoltà dell’anima, come nei pensatori precedenti, ma coincide piuttosto con il suo fondo; essa non gioca più un ruolo soltanto in relazione al processo psicologico e gnoseologico, ma assume appunto uno spessore ontologico. Purtuttavia è anche importante sottolineare che in Eckhart la sinderesi non perde la sua natura razionale, propria della lettura domenicana di questo concetto morale: alla maniera della *scintilla rationis* di Alberto, essa è nominata *daz vünkelîn der vernünffticheit*; come Tommaso d’Aquino, è poi intesa come quella parte superiore dell’intelletto che è anche condivisa dagli angeli: la sinderesi è quindi interpretata come radice e seme di ogni virtù, ed identificata come l’abito dei principî naturali delle scienze pratiche.

51. Secondo Sturlese, Eckhart riprenderebbe l’etimologia della parola da Alberto (n. 5 del III capitolo di questo libro): MEISTER ECKHART, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, pp. 781-782, n. 19. In effetti, se per Alberto “*sun-aireo*” (“scegliere insieme”) poteva far pensare alla sinderesi come ad un abito, per Eckhart, invece, allude piuttosto allo “scegliere insieme” il bene, proprio di questo *lumen*.

52. Cfr. DE LIBERA, *Introduction à la mystique rhénane*, pp. 250-251.

Ma che cosa è esattamente in Eckhart l'“intellettualità” a cui sembra appartenere anche la sinderesi? Da una parte va ricordato che, nella divisione eckhartiana delle sei facoltà, l'*intellectus* rappresenta una facoltà superiore, insieme alla *memoria* e alla *voluntas*, al di là delle tre inferiori (*rationalis, irascibilis e concupiscibilis*)⁵³. In tal senso la sinderesi, in quanto *vünkelîn der vernünfticheit*, sarebbe la parte somma della facoltà superiore, come ci dice il *Liber parabolarum Genesis*.

Da un altro punto vista, senza entrare in una tematica che esula dal presente studio, la sfera intellettiva, di cui la sinderesi costituisce la scintilla, rappresenta anche Dio, che per Eckhart è primariamente pensiero e solo secondariamente essere⁵⁴, alla luce della metafisica dell'intelletto di matrice arabo-neoplatonica. In tal senso, attraverso la sinderesi, l'anima umana gode della comunanza con gli angeli (anche con quegli angeli che stanno nell'inferno) e soprattutto con Dio. Per mezzo di questa scintilla, particella della natura divina⁵⁵,

53. Cfr. P. REITER, *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993, pp. 309-326. A proposito della divisione dell'anima in Eckhart cfr. anche DIETSCHKE, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, p. 232: «Eckhart spricht von der Hierarchie der menschlichen Kräfte in mancherlei Hinsicht ohne feste Begriffsgefüge. Das Wort Seele bedeutet auf unterster Stufe die Wesensform des Leibes, dann ganz allgemein den geistigen Kräftekosmos insgesamt mit Einschluß der höheren drei Vermögen, auf höchster Stufe die bloße Wesenheit als solche unter Ausschluß der drei Vermögen».

54. Sulla metafisica dell'intelletto in Eckhart cfr. soprattutto R. IMBACH, *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Universitätsverlag, Freiburg 1976, pp. 144-200; B. MOJSISCH, *Meister Eckhart: Analogie, Univocität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983, spec. pp. 27-41; A. BECCARISI, *Eckhart*, Carocci, Roma 2012, spec. pp. 63-88.

55. Cfr. ad esempio nei sermoni: ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Predigt 9, Quint* (ed.), *Meister Eckhart Predigten (1-24)*, pp. 141-158, in part. pp. 150-151: «Als wir got nemen in dem wesene, sô nemen wir in in sînem vorbürge, wan wesen ist sîn vorbürge, dâ er inne wonet. Wâ ist er denne in sînem tempel, dâ er heilic inne schînet? Vernünfticheit ist der tempel gotes. Niergen wonet got eigenlicher dan in sînem tempel, in vernünfticheit, als der ander meister sprach, daz got ist ein vernünfticheit, diu dâ lebet in sîn aleines bekanntnisse, in im selber aleine blîbende, dâ in nie niht engeruorte, wan er aleine dâ ist in sîner stillheit. Got in sîn selbes bekanntnisse bekennet sich selben in im selben. Nû nemen wirz in der sêle, diu ein tröpfelîn hât vernünfticheit, ein vünkelîn, ein zwîc».

per Eckhart l'uomo può intraprendere il suo processo di spoliazione, per trovare Dio prima di ogni sua differenziazione; grazie all'opera del "servo" (*kneth*), immagine della sinderesi, l'uomo può incontrare il divino e partecipare della sua natura, intraprendendo un percorso di deificazione⁵⁶.

A differenza di quel che fa per la sinderesi, Eckhart parla poco di coscienza⁵⁷. Questa assenza concettuale potrebbe spiegarsi con il fatto che nel suo pensiero non vi è un modello etico basato sul sillogismo pratico di reminiscenze aristoteliche, di cui la *conscientia* rappresenterebbe il termine conclusivo. Nei pochi passi in cui è trattata, la coscienza, più che principio che gestisce le azioni particolari, riveste per Eckhart il ruolo di giudice, di ciò che rimprovera l'anima per le colpe commesse, anche per mezzo dell'immaginazione derivante dalla paura. Ciò emerge da alcune riflessioni su questa nozione sviluppate da Eckhart nelle opere scritte in tedesco, come ad esempio nell'*Expositio libri Sapientiae*⁵⁸. Al capitolo XVII di questo testo, nello spiegare la pericope 17, 10, «Frequenter enim praeoccupant pessima arguente conscientia», il maestro domenicano chiarisce che i rimorsi per le malvagità compiute provocano una paura (*timor*), proprio attraverso la coscienza, facendo presumere

56. Alla fine di questa disamina del concetto di sinderesi in Meister Eckhart faccio mie le osservazioni di R.A. Greene: «The idea of "the spark" or *vünkelin* was central to Meister Eckhart's explanation of his mystical experiences and teachings. The expression of his views in metaphorical language may have resulted in their condemnation as heretical by Pope XXII in 1329, but his religious and philosophic ideas were in fact traditional and orthodox. For example, although he is the first to employ a vernacular equivalent for *scintilla*, the most recent study of Eckhart's thought maintains that he identified the *vünkelin* with the *ratio superior* and introduced into medieval psychology no really new factor regarding human cognitive capabilities». Cfr. GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, in part. pp. 199-200.

57. Cfr. WINKLER, *Thomas von Aquin und Meister Eckhart*, pp. 78-79.

58. Cfr. anche ECKHARDUS DE HOICHEIM, *Sermo Paschalis a. 1294. Parisius habitus*, L. Sturlese (ed.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, V, Kohlhammer, Stuttgart 2006, pp. 131-148, in part. pp. 140-145. Eckhart non pare impiegare l'espressione *Gewissen*, quanto piuttosto *gewar werden*, che significa "accorgersi di qualcosa", ma anche "essere consapevole di qualcosa". Sono grata ad Alessandra Beccarisi per avermi segnalato questi passi.

il peggio per le conseguenze future⁵⁹. In altri termini Eckhart attribuisce alla coscienza l'azione di produrre timore nell'anima non soltanto rispetto al presente, ma anche relativamente a quello che avverrà, senza fare alcun riferimento alla sua relazione con i principi esecutivi universali della sinderesi.

4.3. Giovanni Gerson

Cancelliere dell'Università di Parigi a partire dal 1395, Giovanni Gerson (1363-1429) si occupa della sinderesi in più luoghi della sua cospicua opera⁶⁰.

Di sicuro una delle più significative discussioni si riviene nella *Theologia Mystica*⁶¹, e più precisamente nella sezione speculativa

59. ECKHARDUS DE HOCHHEIM, *Expositio libri Sapientiae*, H. Fischer, J. Koch, K. Weiss (edd.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, II, pp. 301-634, Kohlhammer, Stuttgart 1992, c. XVII, pp. 608-609: «Sensus est quod conscientia arguente et sibi malus conscius de nequitia timendo iam cruciatur. Et punitur ipso timore dupliciter quidem, quia frequenter ea quae timet mala aut non erunt aut minora erunt. Et hoc est quod hic dicitur: praeoccupant pessima. Praeoccupant quidem quantum ad primum, quia antequam sint mala, quae timet, futura iam praeoccupant; et sunt timore pessima, quia fortassis nunquam erunt in re extra, aut si erunt, non sic erunt gravia nec pessima. Unde li pessima debet accipi in recto, non in obliquo. Unde sequitur: semper praesumit saeva perturbata conscientia. Praesumit, id est prius sumit et assumit, antequam sint saeva, quae fortassis, si venerint, erunt minora. Unde sequitur: "et dum ab intus minor est expectatio, maiorem computat potentiam eius causae, de qua tormentum praestat"».

60. Per lo studio della sinderesi in Gerson cfr. soprattutto E. OZMENT, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther*, Brill, Leiden 1969, in part. pp. 49-70; GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, p. 200; ID., *Instinct of Nature*, spec. pp. 189-190; S. GROSSE, *Heilsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Mohr, Tübingen 1994, in part. pp. 60-68; J. FISHER, *Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution*, in B.P. McGUIRE (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 205-248, in part. pp. 222-227; M. VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris 2006, in part. pp. 59-214; ID., *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, in TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation*, pp. 215-232.

61. Si tratta di sei lezioni tenute da Gerson tra il 1402 ed il 1403, il cui contenuto (esclusivamente relativo alla parte speculativa) viene poi completato con la

del testo. Questa collocazione della trattazione della sinderesi già suggerisce la lettura che ne offre Gerson: la sinderesi è quella *vis* suprema della parte appetitiva (o affettiva) dell'anima, che si trova, insieme alla sua controparte, la *vis* suprema della parte cognitiva (*intelligentia simplex*), all'apice del percorso della teologia mistica. Proprio perché contribuisce alla teologia mistica⁶² (intesa come teologia che riguarda la parte più intellettiva dell'uomo e quindi la conoscenza effettiva di Dio⁶³), la sinderesi non può essere acquisita con la pratica, ovvero con tecniche ascetiche ed esercizi spirituali; essa è piuttosto un'inclinazione naturale al bene donata immediatamente da Dio:

Synderesis est vis anime appetitiva immediate a Deo suscipiens naturalem quamdam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentie sibi presentati. Nam quemadmodum se habet intelligentia respectu veritatis sive veri primi et certi, ita synderesis respectu boni finalis sine mixtione malitie simpliciter presentati, quoniam simplex intelligentia sicut non potest dissentire talibus veritatibus, agnitione habita <quid> termini significant, ita non potest synderesis nolle positive principia prima moralium, dum sibi per intelli-

parte pratica, confluendo nell'opera completa della *Theologia Mystica*, pubblicata nel 1408 e revisionata tra il 1422 ed il 1429. Nel 1424, Gerson pubblica inoltre il *De elucidatione scholastica mysticae theologiae*. Sulla struttura ed i contenuti della *Theologia Mystica* di Gerson cfr. soprattutto VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, in part. pp. 7-33.

62. Brown spiega che, sulla scia delle traduzioni alle opere dello Ps.-Dionigi Aeropagita (in particolare della *Mystica Theologia*), che circolavano largamente nell'Occidente latino a partire dal XII secolo, Gerson non è l'unico pensatore del periodo a dedicare un'opera all'indagine della teologia mistica (basti pensare ad Ugo di Balma e Vincenzo di Aggsbach). Va specificato che il termine "mistico" non è da intendere come un fenomeno connesso all'occultismo o allo spiritualismo, quanto piuttosto all'esperienza conoscitiva di Dio, che per Gerson avviene primariamente attraverso la facoltà affettiva dell'anima. Cfr. in proposito l'analisi di D.C. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 171-175. Un'altra opera in cui la sinderesi è letta alla luce della teologia mistica di reminiscenze ps.-dionisiane è il *De visione Dei* di Nicola Cusano (1453). A riguardo cfr. in part. TROTTMANN, *Synderèse et contemplation*, in part. pp. 194-204.

63. Cfr. VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, pp. 26-33.

gentiam monstrata sunt. Utrum vero possit ea non velle, hoc est in suspenso tenere se, communis oppinio affirmativam partem tenet. Iuxta hoc tripliciter uti possumus nomine synderesis: aut prout est inclinatio talis de cuius quidditate probabilitas est utrinque talis qualem de quidditate simplicis intelligentie posuimus, aut synderesis dicit actum virtutis huius consequentem ex apprehensione huius intelligentie, aut tertio dicit habitum ex actibus frequentatis congenitum. Non secus de intelligentia distinctio se offert <pro virtute, vel pro actu eius, aut pro habitu ex actibus derelicto>. Synderesim autem aliis nominibus appellamus vel habitum practicum principiorum, vel scintillam intelligentie ratione cuiusdam sue evolutionis et ardoris ad bonum, vel portionem virginalem anime, vel stimulum naturalem ad bonum, vel apicem mentis, vel instinctum indelibilem, aut <aliquo tali nomine, ut> quod est celum primum in affectivis potentiis, et ita proportionaliter ad ea, que de potentia cognitiva dicta <memorata> sunt⁶⁴.

Come abbiamo già constatato per altri autori discussi in precedenza, anche Gerson qui istituisce una corrispondenza tra la parte cognitiva dell'anima, l'*intelligentia simplex*, che si caratterizza per il possesso delle verità fondamentali del vero e del certo, e la *sinderesi*, collocata nella parte affettiva dell'anima come sede dei principî primi della morale. È possibile intendere la *sinderesi* secondo tre accezioni: come un'inclinazione che presenta una quiddità simile a quella attribuita all'intelligenza semplice; come l'atto di questa facoltà, ovvero come una potenza che si forma sulla base di ciò che apprende la *simplex intelligentia*, e infine come un abito, una disposizione, che deriva dalla ripetizione di atti frequenti. Come ricorda Gerson, la *sinderesi* viene anche denominata con diversi altri appellativi, tra cui "abito dei principî pratici", "scintilla dell'intelligenza", "porzione verginale dell'anima", "istinto infallibile", "parte suprema del pensiero".

La trattazione della *sinderesi* ricompare nella XXI considerazione del *Tractatus primus speculativus*, nell'ambito della classificazione delle potenze cognitive ed affettive dell'uomo connesse reciproca-

64. IOANNES GERSON, *Tractatus Primus Speculativus*, A. Combes (ed.), *De Mystica Theologia*, Thesaurus Mundi, Lugano 1958, pp. 1-123, c. 13, in part. pp. 33-35.

mente le une alle altre: nello specifico, tra le potenze cognitive Gerson colloca l'*intelligentia simplex*, la *ratio* e la *sensualitas* (le cui *actiones* sono, rispettivamente, la *contemplatio*, la *meditatio* e la *cogitatio*), mentre tra le potenze affettive sono annoverate la *synderesis* (la cui *actio* è la *dilectio extatica*), l'*appetitus rationalis* (tra le cui *actiones* vi sono la *contritio*, la *compunctio* e l'*oratio*) e l'*appetitus sensibilis* (le cui azioni sono la *cupido*, la *libido* e la *concupiscentia*)⁶⁵:

Ut notitia clarior theologie mystice possit haberi, prodest inquirere quidditatem contemplationis. Siquidem, appropriate loquendo, sicut contemplatio est in vi intelligentie cognitiva, ita in vi synderesis affectiva reponitur mistica theologia, <prout infra domino illuminante docere conabimur>. <Superest> igitur recto ordine, ut postquam describere studuimus vires cognoscitivas et affectivas in homine <et distinximus in genere tres virtutes cognoscitivas, scilicet ymaginationem, rationem et intelligentiam, et tres affectivas proportionales, que sunt appetitus sensitivus, appetitus volitivus seu voluntas, et appetitus quidam superior, qui synderesis nominari potest eo quod sequitur apprehensionem intelligentie, nunc ad sermonem> de actibus earum, quantum ad rem que tractatur elucidandam attinet, veniamus, et, <quia notiores sunt actus intellective quam affective potentie, magis enim sub doctrina tradendi sunt, non pigeat primitus illos describere nominatim. Sunt autem tres termini generales, quibus maxime usos fuisse video eos, qui de contemplatione per modum artis locuti sunt, cogitatio, meditatio, contemplatio⁶⁶.

Nel passo Gerson sembra apparentemente tornare indietro alla lettura della *sinderesi* tipica di alcuni “pensatori volontaristi” della seconda metà del XIII secolo: la *sinderesi* viene in effetti collocata nella parte affettiva dell’anima e viene intesa come una facoltà. In particolare Gerson individua in questa parte due forze contrastanti: l’appetito sensuale, che inclina l’anima verso il basso, e appunto la *sinderesi* (*appetitus quidam superior*), che spinge verso l’alto. Ancora una volta la *sinderesi* costituisce soltanto un’inclinazione, e non una costrizione: è solo il libero arbitrio a scegliere, alla fine, quale forza seguire, ovvero quella della *sinderesi* o quella dell’appetito

65. Cfr. OZMENT, *Homo spiritualis*, pp. 68-71.

66. IOANNES GERSON, *Tractatus Primus Speculativus*, c. 21, pp. 51-52.

sensuale⁶⁷. Fin qui, in altri termini, Gerson pare leggere la *sinderesi* in maniera non molto dissimile da quella di alcuni dei suoi predecessori all'Università parigina.

Alla considerazione XXIX dell'opera, Gerson distingue tra teologia speculativa (che ha come fine il vero) e teologia mistica (avente come fine Dio). A partire da questa differenza, egli individua nelle potenze intellettive l'ambito di sviluppo della teologia speculativa, mentre in quelle affettive la realizzazione della teologia mistica. Questa classificazione merita una certa attenzione al fine di comprendere l'importanza della *sinderesi* nel pensiero di Gerson: se la teologia mistica si raggiunge eminentemente attraverso le *vires affectivae* e, tra queste, la *sinderesi* è la *vis* suprema, ne consegue che la *sinderesi* è di fatto ciò che porta a compimento la teologia mistica e quindi l'unione con il Bene, Dio⁶⁸:

Theologia speculativa et theologia mistica, si secundum rationes proprias considerentur, differentiam ex multis, non sine convenientia multiplicitati sortiuntur. Prima et principalis differentia sumitur ex subiecto vel potentia, quoniam licet utraque sit in anima rationali, nichilominus distinguendo potentias anime secundum rationes suas, ut supra dictum est, speculativa <igitur> theologia est in potentia intellectiva, cuius obiectum est verum, mysticam vero reponimus in potentia affectiva, cui pro obiecto bonum assignamus. Ex hac aliam differentiam invenimus secundum rationes obiectales, quoniam obiectum speculative theologie est verum et mystice bonum. Conveniunt tamen in hoc mystica theologia et speculativa, quam alio nomine contemplationem dicimus, quoniam utraque est in superiori portione anime, et non in solo sensu vel ymaginatione, nec in ratione sola. Hec autem portio anime, ut supra dictum est, variis nominibus appellatur et habet duas virtutes vel duos oculos seu duo officia, quia ipsa est et intellectiva veri et affectiva seu amativa boni⁶⁹.

L'elemento di novità di Gerson rispetto agli altri pensatori del XIII secolo consiste dunque nell'insistere sulla possibilità che que-

67. Cfr. GROSSE, *Heilungewisheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*, p. 61.

68. Cfr. FISHER, *Gerson's Mystical Theology*, pp. 224-225.

69. IOANNES GERSON, *Tractatus Primus Speculativus*, c. 29, pp. 73-74.

sta vis dell'anima, parte della volontà, renda possibile conquistare già nell'orizzonte terreno la felicità umana, intesa come conoscenza di Dio e piena unione con Lui⁷⁰. In questo caso si tratta tuttavia di una felicità che concerne la parte affettiva dell'anima, realizzabile appunto attraverso la sinderesi e non mediante la parte intellettuale, come insegnava la tradizione aristotelico-averroista.

Questa peculiarità della interpretazione gersoniana della sinderesi si evince sempre dal *Tractatus primus speculativus* della *Theologia Mystica*⁷¹, alla considerazione 36, dove la *suprema vis affectiva* ritorna a proposito del *raptus*, ovvero di quell'elevazione delle parti supreme dell'anima che si realizza attraverso l'amore⁷²:

Amor rapit ad amatum et extasim facit, et vocatur raptus in proposito mentis elevatio vel potentie <nature> alicuius supra inferiores potentias ex actuazione eius in sua operatione, cessantibus vel debilitatis actibus inferiorum potentiarum; vel raptus est fortis actuatio et vehemens in superiori potentia, unde cessent inferiores potentie vel ita debilitantur et ligantur, ut superiorem in sua operatione nequaquam impediunt. Porro extasim dicimus speciem quamdam raptus, que fit appropriatius in superiori portione anime rationalis, que spiritus vel mens vel intelligentia nominatur, dum mens ita in suo actu suspensa est quod potentie inferiores cessant ab actibus, sic quod nec ratio nec ymaginatio nec sensus exteriores, ymmo quandoque nec potentie naturales nutritive <et> augmentative e motive possint exire in suas proprias operationes. Distinguendo igitur et quodammodo contrahendo raptum contra extasim, raptus est minoris efficacie in suspendendo vel impediendo actum inferiorum, invenitur tamen etiam in omni potentia superiore respectu inferioris. Extasis vero in sola mente fit, sed et actus inferiorum potentiarum non solum debilitat, sed tollit funditus quamdiu duraverit. [...] Exprimitur enim potentia, que rapta est, tertium

70. Cfr. soprattutto Z. KALUZA, *Gerson critique d'Albert de Grand*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), pp. 169-205, in part. pp. 203-205; VIAL, *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, p. 225.

71. Cfr. anche IOANNES GERSON, *Elucidatio scolastica theologie mysticæ*, Combes (ed.), *De Mystica Theologia*, pp. 221-234, in part. p. 228. Cfr. VIAL, *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, pp. 227-228.

72. Cfr. in proposito OZMENT, *Homo spiritualis*, pp. 72-73; VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, pp. 108-111.

scilicet celum anime, modo supra exposito quod celum in potentia cognitiva est mens vel intelligentia, et in affectiva <est> apex mentis vel eius scintilla⁷³.

Ogni potenza superiore dell'anima, l'*intelligentia simplex* per la sfera cognitiva e la *synderesis* per la sfera affettiva, realizza il proprio *raptus*⁷⁴ nel momento in cui sospende ed impedisce l'azione delle potenze inferiori irrazionali, permettendo il raggiungimento della beatitudine. Come la "felicità mentale"⁷⁵ elaborata da alcuni maestri medievali alla luce della teorie aristotelico-arabe sull'intelletto, anche per Gerson questa beatitudine avviene attraverso un mezzo naturale (la *sinderesi* è infatti una *vis naturalis*); e tuttavia: a) come già sottolineato, questa felicità umana si realizza non attraverso la sfera intellettuale, come sostengono i filosofi⁷⁶, ma grazie a quella

73. IOANNES GERSON, *Tractatus Primus Speculativus*, c. 36, pp. 95-97.

74. Gerson distingue tra *raptus imaginationis* (che si verifica quando attraverso l'amore si superano le attività inferiori), *raptus rationis* (quando, per mezzo dell'amore della volontà in congiunzione alla ragione, si vincono le potenze inferiori) e *raptus mentis*, detto anche "amore estatico" (quando si vincono le potenze inferiori attraverso la scintilla dell'affezione): cfr. OZMENT, *Homo spiritualis*, pp. 72-73.

75. "Felicità mentale" è un'espressione coniata da Maria Corti per indicare il tema peripatetico-arabo della filosofia (o esercizio della razionalità), come unica attività capace di garantire la felicità in modo autonomo (M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983). Nel decreto episcopale parigino del 1277, vengono condannate due tesi che esaltano l'ideale teoretico dell'esercizio filosofico in quanto tale, ritenuto come la forma migliore di esistenza: l'articolo 171, «Quod homo ordinatus quantum ad intellectum et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alias morales, de quibus loquitur Philosophus in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam», e l'articolo 172, «Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia»: cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, in part. pp. 265-268.

76. IOANNES GERSON, *La montagne de contemplation*, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, VII, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1966, pp. 16-55, in part. p. 19: «Selon l'usage qui plus habunde ou commun parler, on dist communement les grans clers theologiens et phylosophes avoir sagesse ou sapience, qui sont introduis en premiere partie de contemplacion de laquelle j'ay parlé; et en ceste contemplacion semble que les philosophes mettoient la felicité ou beatitude humaine. Mais c'est a tort; et est abus de parler se tels clers n'ont avec leur congnoissance ardent affection par dilection a Dieu et a ce qui fait a amer; et sans telle dilection et charité ne peut estre en quelconque maniere mise felicité en con-

affettiva; b) questa beatitudine è accessibile inoltre ad ogni uomo, anche ai semplici ed agli ignoranti, e non soltanto ai sapienti, come voleva la tradizione peripatetica⁷⁷:

Stat dilectionem liberam et elicitam naturaliter poni in apice mentis, que dicitur ab aliquibus sinderesis, absque hoc quod mens iudicet se actualiter quicquam diligere, quamvis ista dilectio cognitionem sequatur et comitetur. Concederent istam philosophi naturales, ac perinde multa salvarent absque miraculo super hiis, que de mistica theologia traduntur a catholicis. Studuimus in duobus opusculis de mistica theologia pridem compositis per multas considerationes et industrias ista declarare, velut ad communem intelligentiam et philosophicam deducentes hanc sapientiam: non quod secludere vellemus divinos et supernaturales influxus, absit hec pelagiana temeritas, sed consone loqui volumus philosophis et scolasticis theologis talia, que non abhorrerent a suis traditionibus et scolis. [...] Stat simplices ydiotas per fidem, spem et caritatem citius et sublimius pervenire ad theologiam mysticam quam eruditos in theologia scolastica seu discursiva⁷⁸.

Sembra così che per mezzo della sinderesi (e l'*intelligenza simplex*), attraverso cui si realizza la teologia mistica, Gerson stia effettivamente proponendo una sorta di alternativa alla "felicità mentale", condannata nel 1277:

Perfectio seu felicitas anime rationalis pro vita presenti magis in oratione perfecta, seu theologia mistica, quam in contemplatione intellectiva reponitur. Contemplatio namque, si nude consideretur sine dilectione vel affectu subsequente, iam arida est, inquieta est,

templation. Et ne fust oncques l'entencion d'Aristote aultre, comme ie tiens. Et ceulx qui aultrement ont fait, sont repris de l'Apostele confirmant que cils qui se disoient y estre saiges, c'est a dire avoir sapience, furent fais fols; et rend la cause: pour ce qu'ils congneurent Dieu et ne le glorifierent mie ne l'amerent comme Dieu, ne ne rendirent graces a lui. Si pouons veoir quels clers nous devons au vrai parler, dire saiges ou avoir sapience et quels non, tant soient lettrés».

77. Cfr. in proposito VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, pp. 114-119.

78. IOANNES GERSON, *Elucidatio scolastica theologiae mysticae*, c. 8, pp. 228-229. Cfr. VIAL, *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, pp. 228-229.

curiosa est, ingrata est, inflata est, denique fit longe ab illa pace que "exsuperat omnem sensum"⁷⁹.

Questa interpretazione della *sinderesi* come ciò che permette l'innalzamento dello stato umano emerge in altre opere di Gerson, ad esempio in questo passo delle *Notule super quedam verba Dionysii de Celesti Jerarchia*, e più in particolare a proposito dell'espressione «omnis res dicitur lumen»⁸⁰:

Et qui inhabitat lucem inaccessibilem et qui obumbravit Mariae. Et in qua caligine per privilegium fuit Moyses in monte, et figuraliter erat Aaron in sancta sanctorum ubi erat nebula. Et contemplationi viri dediti ad eam appropinquant secundum plus et minus. Haec est nox illuminatio mentium delitiosarum. Et hoc est proportionabiliter ad lumen immediate productum a sole quod est quaedam umbra respectu lucis solaris purae. Deinde anima rationalis secundum supremam sui particulam quae dicitur simplex intelligentia vel mens vel synderesis vel apex mentis vel scintilla rationis creata in umbra luminis angelici, id est contigue ad modum concatenationis, sicut dicit Dionysius VII^o cap. De divinis nominibus, quod infimum supermi est primum inferiorum. Deinde ratio posita est in umbra intelligentiae quia nihil cognoscit nisi abstrahendo a phantasmatis et componendo et dividendo pro statu praesenti. Sed simplex intelligentia ad modum angelicum, licet imperfectius multo cognoscit quidditatem rei et iudicat in luce sua de primis causis⁸¹.

Si tratta di un testo importante in cui Gerson pare seguire Tommaso Gallo (ma, per certi versi, Tommaso d'Aquino ed Eckhart) e l'interpretazione della *sinderesi* alla luce della tradizione ps.-dionisiana: in tal senso la *sinderesi*, in quanto *apex mentis*, è creata nell'ombra del

79. Id., *Tractatus Primus Speculativus*, c. 44, p. 120.

80. IOANNES SCOTTUS ERIUGENA, *Expositiones super Ierarchias caelestem sancti Dionysii*, in H.J. Floss (ed.), PL 122, coll. 126-283, in part., 128B-129D.

81. IOANNES GERSON, *Notulae super Dionysium*, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, III, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1962, pp. 203-224, in part. p. 209; cfr. anche Jean Gerson, *Commentateur Dionysien*. Les *Notule super quedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia*, A. Combes (ed.), Vrin, Paris 1940, pp. 231-232.

lume angelico. Come Tommaso d'Aquino ed Eckhart, poi, Gerson attribuisce alla sinderesi il titolo di *scintilla rationis*, perché questa parte dell'anima razionale garantisce all'uomo la possibilità di elevarsi al grado delle creature angeliche e gli permette di conoscere l'essenza delle cose. Purtuttavia, rispetto a quello di Tommaso d'Aquino e di Eckhart, l'orizzonte entro cui Gerson legge questa *vis* come quella capacità che permette ad ogni essere umano di raggiungere il grado degli angeli è, come già emerso, di tipo affettivo e non intellettivo.

Nel seguito del testo compare un nuovo riferimento alla sinderesi, intesa ancora come il parallelo nella parte affettiva dell'*intelligentia simplex* (parte cognitiva), e quindi come quel lume che discende direttamente dal Padre. A partire da questi presupposti Gerson spiega che la sinderesi consiste nel rispetto dei principî morali, quindi come ciò che provoca rimorso per il male commesso e come ciò che permane puro, al di là di qualsiasi contaminazione con le potenze inferiori:

Dicto de luminibus potentiae cognitivae proportionabiliter dicitur de luminibus potentiae affectivae; non enim minus habet potentia dilectiva seu affectiva et appetitiva suum lumen quam cognitiva. Hinc dicitur ipse amor ignis et caritas ignea. Imaginetur ergo proportionabiliter talem concatenationem luminum affectualium descendere a primo Patre optimo et pulcherrimo sicut de cognitionibus luminosis docuimus; addendo quod simplici intelligentiae correspondet suus amor qui dicitur synderesis in quantum est respectu principiorum moralium; propter hoc dicitur semper remurmurare malo, et virgo est et semper in sua claritate naturali quantumcumque nubes inferiores ipsam obvolvunt, quamvis non sit aequae possibile uti, sicut nec intelligentia est in suo usu non existente usu sensuum vel rationis de communi lege⁸².

Il carattere inestinguibile di questa potenza dell'anima (la cui integrità rimane salvaguardata anche nei demoni) viene ribadito da Gerson in alcuni *Sermoni*, come quello proclamato per la festa di San Bernardo:

82. Id., *Notulae super Dionysium*, pp. 213-214.

Ita anima quae prius appellabatur turtur et columba pro gemitu et meditatione, quae vocabatur amica et filia pro subarratione et adoptione, nunc dicitur sponsa introducta in cubiculum regis ad fruendum cupitis amplexibus cum inenarrabili torrente voluptatis. Illic ipsa concipit et fit verbigena. Gignit itaque verbum obumbrante sibi virtute Altissimi, et hoc in virginali utero superioris portiunculae mentis suae quae nominatur vel scintilla seu apex rationis vel ipsa *synderesis*, cujus integritas violari nec in daemonibus potuit adeo ipsa jugiter virgo perseverat⁸³.

Nei suoi importanti studi sulla *sinderesi* in Giovanni Gerson, Marc Vial spiega l'evoluzione di questo concetto all'interno della dottrina del cancelliere parigino: se nelle opere giovanili, come la *Theologia Mystica*, la *sinderesi*, come suprema facoltà appetitiva, permetteva l'unione mistica con Dio, realizzando una vera e propria beatitudine umana, nelle ultime opere Gerson insiste invece maggiormente sul ruolo della grazia e quindi sulla divinizzazione dell'anima, finendo con lo squalificare l'importanza della *sinderesi* per la realizzazione di questa unione⁸⁴.

Una testimonianza significativa della nuova lettura della *sinderesi* nel pensiero gersoniano si ritroverebbe, ad esempio, nel *Tractatus VII* del *Collectorium super Magnificat*, in cui questa *vis appetitiva* non rappresenta più il luogo dell'anima dove si attua l'incontro con Dio. Piuttosto l'identificazione con il divino si verifica immediatamente nella *mens* umana senza alcuna mediazione delle facoltà psicologiche supreme come la ragione superiore, la *sinderesi* e la coscienza⁸⁵ (interessante è qui che la *sinderesi*, sulle

83. IOANNES GERSON, *In festo S. Bernardi*, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, V, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1963, pp. 325-339, in part. p. 336.

84. Cfr. VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, pp. 147-214; ID., *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, pp. 226-232. A proposito di quest'ultima fase del pensiero di Gerson, iniziata a partire dal 1425, cfr. anche A. COMBES, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, Libreria Pontificia Università Lateranense, Roma 1963-1964, vol. II, pp. 557-568; FISHER, *Gerson's Mystical Theology*, pp. 239-248, in part. p. 243: «Moreover, the *synderesis*, the affective "pure spark" of the soul central to his earlier mysticism, has disappeared altogether».

85. Gerson si occupa della coscienza soprattutto nei manuali che compone per la pastorale religiosa e per la confessione. Come per gli autori precedenti, an-

tracce del pensiero precedente, sia posta sullo stesso piano della *ratio superior*):

Utrum vero gratia sit prius subjective in essentia animae quam in potentiis? Videtur quod in essentia sicut essentia est, prior et potentior quam potentiae, quia radicanur et fluunt ab ea. Sed neque gratia immediate elicit actus potentialium sed imperat illos, et virtutes eliciunt, scilicet fides, spes et caritas. [...] Mens primo modo prius descripta, nedum eminent in cordis triclinio supra rationem superiorem, sed etiam collocanda videtur supra synderesim et conscientiam. Ratio: quia portio sive ratio superior ut talis est, intendere potest aliis sub Deo, qualia sunt spiritualia et intelligibilia ut sunt angeli et sancti. Porro synderesis est naturale iudicatorium aut inclinatio, sicut alii loquuntur. Sed hoc iudicatorium generaliter attenditur ad verum in universali, et inclinatio ad bonum similiter in universali. Mens autem solum respicit Deum et inclinatur ad ipsum unum, verum, bonum, aeternum, solum et summum. Habet igitur objectum prius et principalius ipsa mens quam ratio superior aut synderesis⁸⁶.

In altre parole, poiché la sinderesi è un *naturale iudicatorium* ed un'*inclinatio*, ha a che vedere con il vero e con il buono universale, mentre la *mens* ha come unica inclinazione Dio; l'unione con questo stesso uno, vero, buono, eterno, unico e sommo si realizza di fatto attraverso la *mens* ed i doni della grazia divina.

che per Gerson è sempre un peccato agire contro la coscienza: IOANNES GERSON, *Regulae Mandatorum*, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, IX, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1973, pp. 94-132, in part. p. 96: «Omnis agens contra conscientiam aedificat ad gehennam, vel mortaliter si conscientia sit fixa quod illud quod agitur est mortale; vel venialiter solum, quantum est ex parte hujus circumstantiae quae est facere contra conscientiam, si conscientia iudicet illud esse solum veniale». Significativamente la coscienza è per lo più trattata in maniera autonoma rispetto alla sinderesi. In proposito cfr. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, pp. 56-72. Soltanto nell'ultima fase del pensiero di Gerson, in cui domina il tema della grazia, la coscienza viene citata spesso da Gerson insieme alla sinderesi: cfr. VIAL, *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, p. 226.

86. IOANNES GERSON, *Collectorium super Magnificat*, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, VIII, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1971, pp. 163-534, in part. pp. 297-298. Cfr. VIAL, *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, pp. 229-232.

Questo significa che anche per l'ultimo Gerson la *sinderesi*, come già in Ockham e come sarà per il "secondo Lutero", risulta, alla fine, inutile (o comunque non fondamentale) nel processo che porta l'uomo a conoscere Dio e a sperimentare la beatitudine.

Il concetto di *sinderesi* è in altri termini pronto a conoscere il suo oblio nel pensiero moderno.

Alla voce *synderesis* del *Dictionnaire de spiritualité*, la dottrina della *sinderesi* di Giovanni Gerson è considerata "mistica", insieme a quelle di Tommaso Gallo, Bonaventura, Eckhart e Jean Ruusbroec⁸⁷. La particolarità di questi autori consisterebbe nel fare della *sinderesi* la parte somma dell'anima che permette l'unione immediata con Dio. Nel caso di Gerson ci troviamo effettivamente di fronte a un'esplicita lettura mistica della *sinderesi*, intesa proprio come la suprema *vis affectiva*, che permette e realizza, appunto, la teologia mistica. Nel suo articolo, Solignac specifica quindi che l'originalità dell'interpretazione della *sinderesi* proposta da Gerson consisterebbe nell'operare una sintesi tra la concezione "scolastica" (la *sinderesi* è una facoltà che si colloca nella parte affettiva dell'anima ed è allo stesso tempo *scintilla rationis*, ovvero conserva anche un aspetto cognitivo) e una curvatura mistica (la *sinderesi*, come *apex mentis*, è ciò che permette l'incontro con la sfera divina)⁸⁸. Ci sembra invece che si possa dire che Gerson, come già Eckhart, non legga più la *sinderesi* alla luce del pensiero di Aristotele e del suo sillogismo pratico; essa cioè non costituisce più, in quanto premessa maggiore universale, l'abito responsabile dei principî della moralità. Sul piano etico la *sinderesi* ha soltanto la funzione di permettere la conoscenza del divino e al massimo di insegnare a giudicare i mezzi per arrivare ad un fine⁸⁹, perdendo di fatto il contatto con la sfera della scel-

87. Cfr. SOLIGNAC, *Synderesis*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, cc. 1408-1412.

88. *Ibidem*, c. 1407. Questa idea è anche condivisa da VIAL, *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, pp. 92-93.

89. Questa definizione di *sinderesi* si ritrova in un trattato in cui Gerson spiega le quattro virtù cardinali. Accanto alle diverse definizioni di prudenza (monastica, economica, militare e politica), Gerson elenca anche la *sinderesi*, intesa qui come sinonimo di *synesis*: IOANNES GERSON, *De quatuor virtutibus cardinalibus*, Glorieux

ta particolare. Quest'ultimo aspetto, nella tradizione precedente, veniva salvaguardato attraverso il lavoro sinergico tra *sinderesi* e *conscientia* (chiamata in gioco, nell'ambito del particolare, a seguire l'inclinazione universale). Ciò spiega anche perché nelle opere in cui si occupa della confessione, Gerson discute della coscienza, ma non della *sinderesi*: la coscienza possiede infatti solo la mansione di rimproverare l'anima per le colpe commesse e di indurla al pentimento, e non più quella di applicare nella scelta concreta le regole naturali universali⁹⁰.

Anche per questi motivi, più che di sintesi, in Gerson – così come per gli altri due autori indagati in questo capitolo, Ockham ed Eckhart – si dovrebbe piuttosto parlare di una nuova concezione della *sinderesi* che, superando l'interpretazione delineata alla luce del pensiero pratico aristotelico nel XIII secolo, approda ad una lettura legata alla dimensione intima dell'uomo, in grado di favorire l'incontro con il divino e la beatitudine⁹¹. Nel modo in cui è emerso, il cancelliere di Parigi, nelle prime sue opere, sembra addirittura impiegare la *sinderesi* come un'alternativa a quella felicità intellettuale riservata a pochi sapienti della tradizione peripatetica araba. Grazie invece allo strumento “democratico” della *sinderesi*, per Gerson tutti gli uomini godono della possibilità di fare esperienza di Dio e quindi della *delectatio* già su questa terra, visto che, *naturaliter*, anche gli stolti possiedono questa inclinazione al bene, presente nella loro *vis* affettiva. Significativo è inoltre, proprio come

(éd.), in *Oeuvres Complètes*, IX, pp. 142-155, in part. p. 143: «Synderesis vel synesis est prudentia docens iudicare debite de mediis inventis; et potest nominari iudicativa. Stultitia opponitur contrarie synesi; et est vitium intellectuale impediens iudicare de remediis. Fatuitas opponitur ei privative; et est carentia debiti iudicii, et differt a synesia».

90. Cfr. BROWN, *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, spec. pp. 63-72.

91. Cfr. anche OZMENT, *Homo spiritualis*, p. 83: «Gerson's project of a mystical theology centers upon a quest for the more effective way to knowledge of God in this life. Foundational to the implementation of this project is the discernment of the purer anthropological power. This purer power is found to be in the affective powers, specifically the *synderesis voluntatis*. The conviction that the *synderesis* is the purer power is a major clue to understanding why the affective, penitential way is the more effective way to saving knowledge of God for Gerson».

farà poi Lutero, l'abbandono della funzione della *sinderesi* nell'ultimo Gerson, in cui di fatto, sulla scorta di Agostino, è solo Dio, attraverso la sua grazia imperscrutabile, a decidere chi salvare e chi lasciare al loro giusto castigo, a chi donare la sua beatitudine e a chi invece negarla.

Capitolo V

Oltre il Medioevo

La sinderesi tra riflessione etica e pensiero religioso

La domanda immediata che sorge da uno sguardo cursorio alle opere filosofiche e teologiche prodotte a partire dal XVI secolo è: che ne è della sinderesi? L'Età Moderna sembra infatti dimenticarsi della sinderesi e del ruolo fondamentale da essa assunto nel pensiero medievale in campo ontologico, gnoseologico e morale per la conquista del bene. Di sicuro, senza rischiare di essere banali, l'idea diffusa secondo cui il pensiero moderno si caratterizza per l'affermazione dell'io individuale, che si affranca progressivamente anche dal suo creatore, lascia presupporre un abbandono quasi automatico della sinderesi: in altri termini, non vi sarebbe più bisogno di postulare un impulso naturale al bene lasciato indelebilmente dal creatore nella natura dell'uomo a fondamento della sua libertà. Come abbiamo constatato nel precedente capitolo, il declino del concetto di sinderesi e della sua funzione a livello etico ha inizio tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo, con alcune posizioni dottrinali che tendono ad escluderla dal quadro filosofico morale (come nel caso di Ockham), oppure a trasformarla in quel luogo intimo dell'anima in cui è possibile sperimentare l'incontro con il divino e la beatitudine (Eckhart e Gerson). Tuttavia non è azzardato sostenere che questa progressiva decadenza dell'importanza della sinderesi prende definitivamente forma nel pensiero di Martin Lutero. In realtà, se nei suoi primissimi scritti, il monaco agostiniano impiega ancora il concetto di sinderesi alla luce dei "paradigmi scolastici"¹, a partire dal 1515 circa, egli ela-

1. In questo capitolo l'aggettivo "scolastico" viene impiegato, in senso tecnico ristretto, per designare il sapere teologico e filosofico insegnato nelle Università medievali, soprattutto a partire dalla seconda metà del XIII secolo.

bora invece una forma di teologia che considera inutile il ruolo della sinderesi, per fare sempre più posto al concetto di coscienza. La coscienza con Lutero finisce però anche con il significare altro rispetto alla tradizione precedente: essa non ha più a che vedere con le opere, con il risvolto pratico di un'azione concreta formulata alla luce di un principio primo razionale naturale (come quello della sinderesi), ma solo con la fede in quanto tale. L'unico suo compito è cioè quello di rendere l'uomo consapevole del suo indiscutibile stato di peccatore, per permettere l'azione della grazia di Dio nell'anima.

Al fine di comprendere bene la concezione luterana della sinderesi, anche alla luce del contesto culturale in cui questa nasce e si sviluppa, può essere utile considerare brevemente uno dei maestri di Lutero: Gabriel Biel. Insegnante di teologia del monaco agostiniano, durante gli anni trascorsi da quest'ultimo ad Erfurt, Biel comunica al giovane studente i principî teologici e filosofici della Scolastica. La sua interpretazione della sinderesi sembra molto vicina a quella tradizionale, delineata soprattutto nel XIII secolo, a partire da Filippo il Cancelliere: Biel si preoccupa di indagare, ad esempio, se la sinderesi riguardi la sfera della volontà o della ragione, se sia una facoltà o un abito, se rischi di estinguersi a motivo del peccato. Si tratta nei fatti di una lettura che pare tenere in poco conto le nuove istanze sulla sinderesi e sulla coscienza emerse nei pensatori del XIV secolo già presi in considerazione, e che continuerà ad essere in generale insegnata nelle Facoltà di Teologia fino circa al XVIII secolo.

Quando allora, nella fase per così dire "riformista" del suo pensiero, Lutero prenderà le distanze da tutta la tradizione del pensiero precedente, e rivendicherà l'autonomia della coscienza umana da ogni forma di sottomissione a qualunque principio razionale e naturale che non sia la volontà divina, criticherà proprio la lettura della sinderesi, così come l'aveva appresa anche da Biel.

L'ultimo paragrafo di questo capitolo si propone invece di ripercorrere per sommi capi le sporadiche tracce della sinderesi (o dei contenuti classici della sinderesi) in alcuni pensatori moderni e contemporanei.

5.1. Gabriel Biel

La peculiarità della lettura della sinderesi proposta da Gabriel Biel² (ca. 1415-1495) risiede innanzitutto nel fatto che l'autore – attivo tra le università di Heidelberg, Erfurt, Colonia e Tubinga – pur presentandosi come un seguace di Ockham (avvalorando ad esempio in campo morale l'assoluta libertà della volontà), sceglie sorprendentemente di reintrodurre la sinderesi, a differenza in questo caso di Ockham, come principio normativo nella sfera morale. Biel considera la sinderesi ancora una volta come la “scintilla della coscienza” (riprendendo la scelta tradizionale di affrontare la sinderesi in parallelo alla coscienza) e quindi come la “scintilla della ragione”. Interessante ai fini del nostro studio è che Biel, nel discutere della sinderesi e della coscienza, ripercorre in sintesi tutta la tradizione precedente su queste due nozioni morali (così come si era costituita a partire dal XIII secolo) e, come tale, la trasmette a Lutero.

La disamina che Gabriel Biel riserva alla sinderesi si trova soprattutto nei tre articoli al *Commento* (composto intorno al 1501) della classica distinzione 39 del II libro delle *Sentenze* di Pietro Lombardo: «Utrum synderesis, quae rationis scintilla dicitur, et conscientia sint in intellectu aut affectiva potentia». Negli articoli 1 e 2 della distinzione, sulle orme dei pensatori precedenti, Biel si chiede se sinderesi e coscienza appartengano alla sfera intellettuale oppure a quella volitiva, e se siano una *potentia*, un *habitus*, oppure un *actus*:

[...] Et propter hoc frequenter loquimur de intellectu et voluntate, ac si essent realiter distinctae propter habituum et actuum distinctionem. Unde cum quaeritur, utrum synderesis et conscientia sint in intellectu aut voluntate, nihil aliud est quaerere quam: utrum sint actus, habitus vel passiones intellectivi vel affectivi. [...] Quantum ad

2. Per il concetto di sinderesi in Biel cfr. soprattutto: BAYLOR, *Action and Person*, pp. 91-118; D. METZ, *Gabriel Biel und die Mystik*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001, in part. pp. 75-81; D. STANCIU, *Accomplishing One's Essence: Meditation in the Theology of Gabriel Biel*, in K. ENENKEL, W. MEL (eds.), *Meditatio – Refashioning the Self. Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 127-152, in part. pp. 139-150.

secundum articulum est conclusio prima: Synderesis, quae est scintilla conscientiae, non est actus vel habitus in voluntate. Probatur: Quia synderesis est aliquid necessario dirigens, saltem in universali, ad operationem iustam et rectam; sed nihil tale pertinet ad voluntatem (nihil enim, quod est in voluntate, necessario inclinatur); ergo non est aliquid pertinens ad voluntatem. [...] Maior patet ex conditionibus synderesi attributis. Nam inclinatur ad bonum et remurmurat malo, et hoc necessario, quia scintilla inextinguibilis; igitur non potest non inclinare ad bonum, et ita necessario inclinatur ad bonum. Minor probatur: Quia, cum voluntas sit potentia libera contingenter tendens in quodlibet obiectum, etiam ultimum finem, [...] nihil ad ipsum pertinens necessario inclinatur ad hoc vel ad aliud obiectum³.

Si noterà come il motivo principale per cui Biel non attribuisce la sinderesi alla volontà riposi sul presupposto, evidentemente risalente a Giovanni Duns Scoto, che la volontà, a motivo della sua libertà, non può essere vincolata da nessun condizionamento, nemmeno da quello eventualmente operato dall'istanza che inclina al bene e che desta il rimorso per le azioni malvagie, ovvero dalla sinderesi. Rispetto ad Ockham, Biel quindi sceglie di difendere l'assoluta autodeterminazione della volontà non eliminando la sinderesi, ma piuttosto collocando quest'ultima (insieme alla coscienza) nella parte intellettuale superiore dell'anima:

Secunda conclusio: Synderesis, quae est scintilla rationis, pertinet ad partem intellectivam hominis. Probatur: Quia pertinet ad partem hominis rationalem; et non ad voluntatem, ex conclusione praecedenti; ergo ad partem intellectivam⁴.

Per Biel, come per alcuni autori già incontrati, soprattutto Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, la sinderesi è allora la *scintilla rationis* che dà l'assenso alla premessa maggiore in un sillogismo pratico, mentre la coscienza determina la conclusione:

3. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, W. Werbeck, U. Hofmann (edd.), J.C.B. Mohr, Tübingen 1984, *Liber secundus*, d. 39, a. 1-2, pp. 656; 660-661.

4. *Ibidem*, a. 2, p. 661.

Principiis autem apprehensis terminis intellectus dissentire non potest tam practicis quam speculativis. Hoc autem assentire convenit intellectui ex condicione suae naturae. Nec propter hoc oportet ponere habitum innatum, quia posita anima intellectiva et apprehensione principii, omnibus aliis semotis, statim assentit sine quocumque habitu. Exempli causa: Intellectus practicus ex illo principio: "Omne honestum est faciendum", cui naturaliter assentit apprehensis et intellectis terminis, coassumpta illa minore: "Honorare parentes est honestum", concludit quod parentes sunt honorandi. [...] Intellectus natus assentire maiori illi est synderesis. Et si ponitur habitus innatus, hic simpliciter est synderesis, quia est aliquid inexstinguibile in homine instigans ad bonum et remurmurans malo. In hoc enim instigat ad bonum et malo remurmurat, quia dictat assensive de bono faciendo et malo fugiendo in universali. [...] Non in voluntate est conscientia, sed in intellectiva potentia. [...] Quia eiusdem obiecti eodem modo apprehensi possunt esse contrariae conscientiae, stante eadem apprehensione; ergo apprehensio obiecti non est conscientia⁵.

Nel rispondere alla domanda classica che, a partire da Filippo il Cancelliere, aveva accompagnato ogni discussione scolastica sulla sinderesi, ovvero se sia una potenza o un abito, Biel spiega che la sinderesi non può venir definita né come un atto e neppure come un abito acquisito, visto che caratterizza incessantemente l'uomo. La sinderesi è piuttosto un abito innato non separabile dall'anima: per questo motivo può essere identificata con la stessa potenza intellettuale, predisposta a dare naturalmente l'assenso ai termini evidenti dei principî pratici⁶. In quanto *lumen naturale*, essa è di fatto inestinguibile:

5. *Ibidem*, a. 1-2, pp. 659; 662.

6. Al contrario della coscienza, intesa da Biel come atto o abito che dà l'assenso ai principî della sinderesi, ma non come atto ed abito apprensivo, visto che essa può avere azioni contrarie e discordare da ciò che è giudicato meglio dalla parte intellettuale. Cfr *ibidem*, a. 2, p. 662: «Conscientia est actus vel habitus assensivus, non apprehensivus. Probatur: Quia eiusdem obiecti eodem modo apprehensi possunt esse contrariae conscientiae, stante eadem apprehensione; ergo apprehensio obiecti non est conscientia [...] Antecedens patet, quia in diversis intellectibus simul aut in eodem intellectu successive, stante illo obiecto. Gratia exempli: In illa propositione "In casu licite est iurandum" eodem modo apprehensa possunt esse conscientiae contrariae, quia potest unus assentire, alius dissentire; qui sunt

Ergo, cum synderesis sit aliquid in anima, similiter et conscientia, oportet quod sint aut potentiae aut habitus aut actus aut passionnes. [...] Ex his colligi potest quod, quia synderesis in omnibus ponitur quoddam naturaliter inclinans ad bonum ac remurmurans malo inextinguibile, non potest esse actus rationis vel voluntatis, quia nullus talis est semper in homine, cum in principio creationis anima sit tamquam tabula rasa etc., III De anima. Nec est habitus aliquis acquisitus eadem ratione. Sed erit vel habitus innatus inseparabilis ab anima, si ponitur, vel ipsamet potentia ad bonum necessario et naturaliter inclinata. [...] Synderesis est potentia intellectiva realiter principis practicis ex terminis evidentibus nata assentire naturaliter. [...] Et haec potentia intellectiva est naturale lumen et naturalis scintilla, quae exstingui non potest, quia non potest non assentire principio ex terminis evidentibus. Ipse quoque intellectus est in omni anima rationali, verius est ipsa anima rationalis. Item: Synderesis est in anima rationali; et non habitus nec passio, id est actus; ergo potentia. Et non affectiva, quia illa non necessitatur respectu cuiuscumque obiecti; ergo intellectualis⁷.

Così Biel definisce la sinderesi a conclusione del primo articolo della distinzione 39 del suo *Commento* al II libro delle *Sentenze*:

Posset ergo synderesis sic describi: Est potentia nata assentire naturaliter principio practico evidenti ex terminis, dictanti, id est significanti, in universali aliquid operandum, appetendum vel fugiendum. Dicitur “potentia”: per hoc excluditur actus et habitus acquisitus. Dicitur “nata assentire”, quia non oportet quod actu assentiat; quia etiam potentia dicitur synderesis, dum actu nullum principium apprehendit. Dicitur “naturaliter”, id est statim apprehensis terminis, quia non requirit probationem vel discursum ad hoc, quod assentiat, sed ex conditione suae naturae, statim apprehensis terminis, non potest non assentire. Dicitur “principio practico”, quia non dicitur synderesis respectu principii speculativi. Quod sequitur “dictanti” etc. declarat hoc, quod dicitur principium practicum. Dicitur “evidenti ex terminis”, quia re-

actus contrarii, et similiter habitus consequentes. Et per consequens conscientia non est actus aut habitus apprehensivus, cum idem numero vel specie sibi ipsi non contrarietur».

7. *Ibidem*, a. I-2, pp. 656; 658; 661; 662.

spectu principii evidentis per experientiam non dicitur synderesis, eo quod tale principium apprehensum potest ignorari. Additur “in universali” ad excludendum conscientiam, quae est conclusionis practicae in particulari dictantis etc⁸.

Se l’articolo 2 del testo conclude che, inequivocabilmente, *sinderesi* e coscienza non sono atti ed abiti della volontà, l’articolo 3 è invece dedicato da Biel alla questione se la *sinderesi* possa estinguersi a causa del peccato: «Utrum synderesis possit per peccatum exstingui»:

Quamvis autem actus eius omnino auferri vel exstingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis sive propter lasciviam delectationis sive propter duritiam obstinationis. Propter tenebram obcaecationis impeditur, ne malo remurmuret, pro eo quod malum creditur esse bonum, sicut in haereticis, qui morientes pro impietate erroris credunt se mori pro pietate fidei et ideo remorsum non sentiunt, sed magis gaudium fictum et vanum. [...] Et ita synderesis quantum ad instigationem ad bonum sempiternum habet impedimentum, et propterea quantum ad illum actum potest dici exstincta. Non tamen est exstincta simpliciter, quia habet alium usum, scilicet remurmurationis. Nam secundum illum usum, secundum quem synderesis habet pungere et remurmurare contra malum, maxime vigebit in damnatis. Et hoc prout remurmuratio tenet rationem poenae, non prout tenet rationem iustitiae; quia illa remurmuratio erit ad commendandam divinam iustitiam, non ad eliciendum fructuosam paenitentiam⁹.

Il passo sembra attingere abbondantemente alla trattazione relativa all’*instinguibilità* della *sinderesi* portata avanti da Bonaventura nell’articolo 2 della d. 39 del suo *Commento* al II libro delle *Sentenze*¹⁰. Biel, proprio come Bonaventura, spiega che la *sinderesi*, per quanto non possa mai estinguersi in ragione del suo carattere naturale, può tuttavia essere impedita nella sua azione

8. *Ibidem*, a. 1, pp. 659-660.

9. *Ibidem*, a. 3, pp. 663-664.

10. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO, *In II Sententiarum*, d. 39, a. 3, q. 2, p. 912.

nel corso del tempo, ad esempio dalle tenebre dell'accecamento, come accade per gli eretici, o dalla lascivia delle passioni e dalla durezza dell'ostinazione. Anche per Biel vale dunque l'assunto tradizionale secondo cui la sinderesi può essere ostacolata nella sua operazione, ma permane comunque nell'anima, anche in quella dei demoni e dei dannati.

Se l'atto immediato della sinderesi – quello di riconoscere i principî primi dell'intelletto pratico – persiste indelebilmente nell'anima, l'atto mediato della sinderesi, ovvero l'atto della coscienza, può invece perire nel momento in cui non si fanno propri i principî primi, in quanto non sufficientemente compresi:

Quantum ad actum possumus dupliciter loqui: Vel quantum ad actum immediatum; et hic est assensus principii practici evidentis ex terminis. Et quantum ad hunc exstingui non potest, potest autem impediri. Non potest exstingui, quin apprehensis clare terminis assentiat. Sic enim daemones et damnati apprehensis principiiis assentiunt; alioquin non remurmurarent, quia remurmurare nihil aliud est nisi certe et evidenter cognoscere contrarium principii practici fieri non debere, sicut instigare ad bonum nihil aliud est quam assentire et cognoscere principium ostendens aliquam operationem esse bonam et iustam eamque fieri debere. Hoc autem noverunt daemones et damnati; noverunt enim se prave velle agere et peccare. [...] Possumus etiam loqui de sinderesi quantum ad actum mediatum, scilicet quantum ad actus deductos ex principiiis deliberatione media; qui actus sunt actus immediati conscientiae. Et quantum ad illos impediri potest, sicut et conscientia potest errare¹¹.

Come fa giustamente notare Baylor¹², l'aspetto interessante di questo approccio è che Biel difende l'instinguibilità della sinderesi puntando sul suo carattere razionale: non si può mai fare a meno della sinderesi, perché di fatto non si può mai fare a meno di conoscere i principî per sè noti dell'intelletto pratico. Questo spiega

11. GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, Liber secundus*, d. 39, a. 3, p. 664.

12. Cfr. BAYLOR, *Action and Person*, pp. 94-95.

perché anche nei demoni e nei dannati rimane comunque la cognizione di ciò che è bene e di ciò che è male.

Ai fini del nostro percorso, vale la pena di soffermarsi proprio sulla connotazione fortemente razionale che Biel attribuisce alla *sinderesi*. La *sinderesi* è – come visto – quella inclinazione naturale che spinge al bene e che crea il rimorso per la colpa commessa: poiché agisce in modo necessario, non può appartenere alla volontà, che è invece libera. Essa è piuttosto un abito innato che concerne la parte intellettuale dell'uomo, offrendo la premessa maggiore di un sillogismo pratico: in tal senso la *sinderesi* è *scintilla* e *lumen* della ragione. L'interpretazione di Biel non solo è molto vicina a quella già incontrata in alcuni maestri del XIII secolo, ma addirittura, sotto certi versi, si colora di tratti ancora più marcatamente "intellettualistici": la *sinderesi* non è infatti un abito dell'intelletto, ma addirittura coincide con questa facoltà. È sulla base del carattere intellettuale della *sinderesi* che Biel chiarisce l'instinguibilità di questa potenza: l'atto immediato della *sinderesi* (ovvero quello di cogliere naturalmente i principi primi dell'agire) permane anche nei dannati e negli eretici, visto che, in quanto animale razionale, qualunque uomo non può non apprendere direttamente questi principi¹³.

Rispetto alla *sinderesi*, la coscienza ha a che vedere con l'ambito del particolare; tuttavia, proprio come la *sinderesi*, anche la coscienza appartiene alla sfera cognitiva, e non a quella volitiva.

Sarà proprio il carattere intellettuale a cui Biel associa la *sinderesi* e la coscienza, sulla scia di tutta la filosofia precedente, ad essere preso di mira e quindi "con-vertito" da Lutero.

13. Cfr. BAYLOR, *Action and Person*, p. 94.

5.2 Martin Lutero

In Martin Lutero (1483-1546)¹⁴ il concetto di sinderesi conosce fondamentalmente due interpretazioni: nelle prime opere viene letto a grandi linee alla luce della filosofia precedente; più o meno a partire dal *Commento alla Lettera ai Romani* (1515), esso è invece gradualmente abbandonato perché ritenuto una delle pretese ottimistiche della filosofia scolastica di fare dell'essere umano una creatura buona e libera, in grado di conquistare da sola il merito morale e quindi la salvezza. Per il Lutero riformatore, l'essere umano è invece completamente infettato dal peccato, senza conservare in sé nessuna parte buona, traccia naturale della rettitudine originale. Alla luce di questi presupposti la sinderesi non ha più motivo di esistere.

Nelle opere luterane la prima esplicita trattazione della sinderesi si ritrova in alcuni *Sermoni* risalenti agli anni 1510-1512.

Secondo alcuni interpreti¹⁵, tracce che alluderebbero alla sinderesi emergerebbero tuttavia già nel *Commento alle Sentenze*¹⁶ (1509-

14. Sul concetto di sinderesi in Martin Lutero cfr. specialmente W. BREMI, *Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische und religiöse Deutung, seine Geschichte*, Orell Füssli, Zürich-Leipzig 1942; E. HIRSCH, *Lutherstudien*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1954; B. LOHSE, *Ratio und Fides: eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958; OZMENT, *Homo spiritualis*, in part. pp. 139-158; BAYLOR, *Action and Person*, pp. 128-208; GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, pp. 202-203; R.C. ZACHMAN, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1993; M. VAN GELDEREN, *Liberty, Civic Rights, and Duties in Sixteenth-Century Europe and the Rise of the Dutch Republic*, in J. COLEMAN (ed.), *The Individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 99-122, in part. pp. 111-113; LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, pp. 71-74; P. KÄRKKÄINEN, *Synderesis in Late Medieval Philosophy and the Wittenberg Reformers*, «British Journal for the History of Philosophy» 20 (2012), pp. 881-901, in part. pp. 890-893; STOLL, *Conscience in Early Modern English Literature*, pp. 29-39; F. BUZZI, *La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, «Syzethesis» 5/2 (2018), pp. 169-189.

15. Cfr. ad esempio KÄRKKÄINEN, *Synderesis in Late Medieval Philosophy*, pp. 890-891.

16. Sull'analisi di quest'opera cfr. soprattutto P. KÄRKKÄINEN, *Martin Luther*, in P.W. ROSEMAN (ed.), *Medieval Commentaries of the Sentences of Peter Lombard*, vol. II, Brill, Leiden 2010, pp. 471-494.

1511), composto da Lutero durante gli studi teologici ad Erfurt, dopo aver ottenuto il titolo di *magister Artium* nel 1505. Qui, nello spiegare la classica distinzione 39 del II libro (in cui Pietro Lombardo approfondiva il rapporto tra volontà naturale e bene), Lutero afferma che nella scelta morale, se l'intelletto inclina sempre al vero, la volontà, invece, inclina sempre al bene. Nel testo non viene nominato il termine *sinderesi*, né quello di *scintilla rationis*, impiegato dal *Magister Sententiarum*:

Unde ad illam quaestionem dicitur continuando et extendendo quod supra dictum est de esse boni et mali, quia sicut malum i.e. non esse non est nisi in bono, ita intellectus falsus non est nisi in intellectu vero, et voluntas mala in voluntate bona, et sicut non potest malum esse nisi ipsum sit bonum, ita repugnat intellectum falsum esse et non esse verum et voluntatem malam non esse bonam. Quia igitur intellectus, in quantum est, est verus, ideo non cessat inclinari naturaliter ad verum, quam diu habet esse intellectuale non obstante, quod viciatus sit falsitate. Sic voluntas quamdiu in suo esse manet, non potest secundum hoc esse non inclinari ad bonum, licet secundum vitiatum suum esse inclinetur ad malum. Unde est eadem voluntas¹⁷.

Il passo mostra evidentemente come Lutero ritrovi nelle due principali potenze dell'anima – l'intelletto e la volontà – una sollecitazione naturale inesauribile verso i principî primi fondamentali: nel primo caso verso il vero, nel secondo verso il bene. Al di là dell'allusione o meno alla *sinderesi* o alle *sinderesi* (visto che vengono ipotizzate due inclinazioni rispettivamente per le due *potentiae animae*¹⁸), ciò che qui emerge in modo evidente è che, sino a questo momento, di sicuro Lutero condivide ancora, in generale, una linea interpretativa presente nella maggior parte dei pensatori incontrati

17. MARTIN LUTHER, *Luther's Randbemerkungen zu dem Kommentar des Petrus Lombardus*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 9, Hermann Böhlau, Weimar 1893, pp. 28-94, II, d. 39, p. 79.

18. Secondo Kärkkäinen, le parole di Lutero sarebbero influenzate dalla *Summa* da poco pubblicata del teologo di Erfurt Jodocus Trutfetter (1460-1519), dove si ritrova l'attestazione di due *sinderesi* nell'anima: cfr. KÄRKKÄINEN, *Synderesis in Late Medieval Philosophy*, pp. 891-892.

finora, e riaffermata da Gabriel Biel all'art. 1 della d. 39 del suo *Collectorium* al II libro delle *Sentenze*.

Il primo riferimento esplicito alla sinderesi si ritrova invece in un *Sermone* pronunciato da Lutero il 26 dicembre 1515, durante la festa di S. Stefano:

Cum Deus omnes homines velit salvari et nullus homo velit damari, sola sapientia carnis facit, quod sapientia Dei nunc dicat "ego voluit et tu voluisti" [...]. Et non mirabiliter fit, ut haec una sit voluntas Dei et hominum, et altera dicat ad alteram "volui et noluisti". Nam ista synteresis in voluntate humana in perpetuum manet, quod velit salvari, bene beateque vivere, nolit et odiat damari, sicut et rationis synteresis inextinguibiliter deprecatur ad optima, ad vera, recta, iusta. Haec enim synteresis est conservatio, reliquiae, residuum, superstes portio naturae in corruptione et vitio perditae ac velut fomes, semen et materia resuscitandae et restaurandae eius per gratiam [...]; nisi Dominus reliquisset nobis semen, quasi Sodoma fuisset, i. e. moraliter loquendo, nisi synteresin et reliquias naturae conservasset, tota periisset¹⁹.

Quello che colpisce di questo passaggio è che Lutero sceglie di assegnare la sinderesi tanto alla sfera della volontà quanto a quella dell'intelletto, seguendo in ciò alcune posizioni dottrinali precedenti (come quella di Alessandro di Hales), ma segnando con ciò una rotura rispetto a Biel. Come abbiamo già avuto modo di notare, infatti, Biel aveva attribuito la sinderesi alla sola facoltà intellettuale, sulla base della motivazione che la volontà, in quanto assolutamente libera, non poteva disporre nemmeno di un'inclinazione necessaria al bene. Pur conferendo la sinderesi alla facoltà intellettuale e a quella volitiva, Lutero non si preoccupa però di spiegare (come aveva invece fatto Biel) se essa sia una potenza, un abito o un atto di queste facoltà. Manca inoltre ogni riferimento alla designazione tradizionale della sinderesi come *scintilla conscientiae* (altro elemento teorico preso in considerazione da Biel). Nondimeno è da notare nel testo la deno-

19. MARTIN LUTHER, *Sermo de propria sapientia et voluntate*, in *die S. Stephani Anno 1514*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. I, Hermann Böhlau, Weimar 1883, pp. 30-37, in part. pp. 31-32.

minazione della *sinderesi* come *semen*, che abbiamo in precedenza rinvenuto in Tommaso d'Aquino ed in Ockham in riferimento ai principî primi della morale. Non vi è tuttavia alcun dubbio che per il giovane Lutero la *sinderesi* è ancora, proprio come in Pietro Lombardo, la parte rimasta intatta nell'uomo dopo il peccato originale; questa permette all'individuo di comprendere il suo stato di creatura decaduta e alla grazia divina di poter ancora operare nell'anima.

Nel seguito del testo della *Predica di S. Stefano* la *sinderesi* è paragonata da Lutero alla luce della ragione ed al fuoco della volontà. Nonostante l'essere umano sia stato dotato, attraverso la *sinderesi*, della possibilità di conoscere ed amare, non può tuttavia esercitare questi atti se le facoltà che qualificano la propria anima presentano dei difetti. Questo è quanto accade ad esempio nei non credenti, i quali, pur possedendo la medicina della *sinderesi* per conquistare la salvezza, a causa della corruzione del loro intelletto e della loro volontà, continuano a subire la malattia del peccato:

Illud autem, quod dictum est de voluntate hominum quod sit conformis voluntati Dei, intelligendum est de synteresi voluntatis seu superstite portione, quae naturaliter vult bonum [...], nam cum utriusque ponantur invisibilia et abscondita, tam ratio non ea capit quam voluntas ea non amat, licet per synteresin inclinentur et apta sint ea nosse et amare [...]. Imo pro illuminatione rationis incarnatum est verbum, sapientia Patris, et pro sananda voluntate missus est Spiritus, sic ut ille lucem rationi, hic ignem voluntati conferret, ac sic intelligeret et amaret invisibilia et supra se existentia, quae per synteresin apta est intelligere ac amare, sed impediente rationis et voluntatis defectu non diligit nec intelligit. Ideo semper gemendum et orandum. Simile est cum medicina aegroti, quia aegrotus adhuc utique habet synteresin sanitatis, quam medici vocant vires naturae, quia sunt apti et inclinati agere ea quae sani agunt, sed non possunt agere. Si enim non esset residuum sanitatis aliquod, desperata esset aegritudo et incurabilis²⁰.

La *sinderesi* ritorna quindi ad essere citata da Lutero nei *Dictata super Psalterium* (1513-1516), come ad esempio nei *Commenti* al *Salmo 10* e al *Salmo 41*.

20. *Ibidem*, pp. 36-37.

Nel primo testo l'azione della sinderesi è associata, proprio come nella tradizione, a quella della coscienza ed a quella della *ratio* (qui intesa secondo la concezione di Aristotele):

Quia iusti semper agunt in timore, ac si Dominus eos videat. Impii autem secure ambulant, quasi Deus clausis palpebris eos non videat. Cum tamen etiam sic eos interroget et pulset in syntheresi monendo iuxta illud Ap 3: "Ego sto ad ostium pulsans etc". Quia nullus est tam malus, quin sentiat rationem murmurum et syntheresium iuxta illud: "Ratio semper deprecatur ad optima"²¹.

Nel *Commento* al *Salmo* 41, la sinderesi è piuttosto interpretata come un desiderio naturale del bene, che è inestinguibile nella natura umana, ma che tuttavia risulta in molti casi ostacolato ed impedito nel suo compito:

Et sic intentio psalmi est ad literam de egressu synagoge in Ecclesiam, de Aegypto et peccatis in gratiam, et de desyderio sic euntium. Et tale desyderium naturale quidem est in humana natura, quia syntheresis et desyderium boni est inextinguibile in homine, licet impediatur in multis. Et pro tali syntheresi et in persona eius factus est psalmus iste; quod desyderium utique Deus audit et precipue etiam exaudit, postquam Christus pro eo se mediatorem foecit²².

Gli esempi testuali presi in considerazione mostrano chiaramente che, per il giovane Lutero l'individuo umano è caratterizzato per un impulso naturale al bene e al vero, nonostante il peccato, da cui Cristo può redimerlo; l'uomo in altri termini è inteso come qualificato da una parte buona, una reliquia inestinguibile dello stato prelapsario, che gli permette di ospitare la grazia divina.

21. MARTIN LUTHER, *Scholae Psalmus X*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, Hermann Böhlau, Weimar 1885, pp. 94-95, in part. p. 94.

22. Id., *Scholae Psalmus XXI*, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, pp. 235-243, in part. p. 238.

Il cambio di prospettiva di Lutero sulla sinderesi si percepisce già con il *Commento alla Lettera ai Romani* (1515-1516)²³, un'opera significativa nel percorso dottrinale luterano: in queste pagine il monaco agostiniano sostiene di aver trovato, nelle parole di Paolo di Tarso, l'affermazione per cui l'essere umano, con le sole opere e l'osservanza della legge morale, non può di fatto fuoriuscire dalla condizione di colpa, in cui lo ha catapultato il peccato di Adamo. Solamente la fede in Dio e la giustificazione da parte di Dio stesso possono liberarlo e quindi salvarlo. A livello morale ed antropologico, in relazione alla nozioni di sinderesi, questa prospettiva comporta che: a) in quanto discendente di Adamo, l'essere umano è totalmente corrotto e non può che scegliere e volere il male (la sua volontà non può quindi qualificarsi per un'inclinazione al bene, ovvero per la sinderesi); b) l'uomo è incapace di compiere azioni meritorie, visto che la salvezza umana non dipende dall'esercizio delle buone opere e riguarda unicamente la fede (in tal caso è inutile comportarsi bene seguendo le mosse di una *vis*, sede dei principî fondamentali dell'agire, come la sinderesi); c) l'uomo non è libero di scegliere tra bene ed il male, ma è unicamente "servo" del peccato; questo significa che la natura umana non può essere caratterizzata per nessun lume, come quello della sinderesi, che la accomuni, secondo la tradizione, alle creature angeliche.

Non è un caso allora che proprio nel *Commento alla Lettera ai Romani*, dove viene delineata questa nuova prospettiva teologica ed antropologica, venga rimodellato da parte di Lutero anche il ruolo della sinderesi: l'interpretazione tradizionale di questo concetto, condivisa all'inizio dallo stesso monaco agostiniano, inizia da questo momento in poi a mutare e quindi a scomparire.

Se all'inizio del *Commento alla Lettera ai Romani*, nello spiegare il versetto paolino I, 20, Lutero sembra ancora avallare, alla luce della

23. Molti interpreti hanno cercato di spiegare perché Lutero giunga a questo rifiuto della sinderesi: per alcuni ciò dipende dal suo atteggiamento anti-pelagiano sempre più marcato, per altri dal fatto che la sinderesi non sia un'espressione biblica, per altri ancora dalla sua lettura critica della volontà umana intesa come potenza inclinata naturalmente al bene: cfr. HIRSCH, *Lutherstudien*, vol. I, p. 121; OZMENT, *Homo spiritualis*, in part. pp. 190-209; BAYLOR, *Action and Person*, in part. pp. 173-208; KÄRKKÄINEN, *Synderesis in Late Medieval Philosophy*, pp. 892-893.

tradizione, l'esistenza nell'uomo della sinderesi (insieme a quella del sillogismo pratico)²⁴; nel prosieguo della spiegazione del testo ritroviamo invece prima una rilettura di questo concetto e quindi una presa di distanza.

Nel commentare il passo della *Lettera ai Romani*, 4, 7, a proposito del peccato e del sacramento della confessione, Lutero critica apertamente coloro che ammettono la presenza nell'anima della sinderesi (intesa qui come *minutissimus quidam motus*), come ciò che è in grado di arginare la condizione umana di colpa: essi non sarebbero altro che sognatori nel ritenere sufficiente, per la salvezza dell'anima, un atto naturale che spinga ad amare Dio sopra ogni cosa, contro la chiara evidenza che l'uomo vuole unicamente il male. In opposizione a quello che aveva egli stesso asserito nei primi scritti, e molto probabilmente polemizzando con Biel, Lutero prende così le distanze dall'idea che la volontà sia una potenza naturale inclinata al bene²⁵:

24. MARTIN LUTHER, *Divi Pauli apostoli ad Romanos Epistola*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 56, Hermann Böhlau, Weimar 1938, pp. 177; 236: «Et sic Dei veritatem mutaverunt in mendacium. Cognoverunt ergo, quod divinitatis sive eius, qui est Deus, sit esse potentem, invisibilem, iustum, immortalem, bonum; ergo cognoverunt invisibilia Dei sempiternamque virtutem eius et divinitatem. Hec maior syllogismi practici, hec syntheresis theologica est inobscurabilis in omnibus. Sed in minore errabant dicendo et statuendo: Hic autem i. e. Iupiter vel alius huic simulacro similis est huiusmodi etc. Hic error inceptit et fecit idolatriam, dum quisque studio suo subsumere voluit. Si ergo in eo sensu mansissent et dixissent: Ecce scimus, quod quisquis sit ille deus sive ista divinitas, cuius est esse immortalem, potentem et invocantes se exaudientem, hunc ergo colamus et adoremus et hunc neque Iovem nec huic vel huic similem dicamus, sed nude ipsum, quisquis sit (quem utique necesse est esse) coleamus etc., sine dubio salvi fuissent, etiamsi non eum celi et terre Creatorem cognovissent vel aliquid aliud in particulari opus eius. Ecce hoc est "Quod notum est Dei, manifestum est in illis". Sed unde et ex quibus? Respondet: "Invisibilia Dei operibus intellecta conspiciuntur" [...]. Primo, quod non sit possibile hominem ex seipso hanc voluntatem habere, cum sit semper ad malum inclinatus, adeo ut non nisi per gratiam dei possit erigi ad bonum [...]. Verum quidem esse fateor, quod aliqua bona eo animo possit facere et velle, sed non omnia, quia non sic inclinati sumus ad malum omnino, quin reliqua fit nobis portio, quae ad bonum sit affecta, ut patet in syntheresi». In proposito si veda specialmente OZMENT, *Homo spiritualis*, in part. pp. 190; 197; STOLL, *Conscience in Early Modern English Literature*, pp. 30-31.

25. Di fatto la volontà dell'uomo senza la grazia non è libera, ma imprigiona-

Hec portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset, ignoraverunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi sicut et Iustitiam. Ita enim, quia voluntas habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, “inclinatur ad bonum”. Et huius parvulum motum in deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia! Sed inspicite totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). Hunc lex vacuum esse iubet, ut totus in deum feratur. Ideo Is 41, irridens eos dicit: “Bene quoque aut male, si potestis, facite”. Igitur ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. Ecclesia stabulum est et infirmaria egrotantium et sanandorum²⁶.

Una volta riconosciuto lo stato di corruzione in cui si trova l'uomo a seguito del peccato di Adamo, Lutero non riesce più evidentemente a trovare ed a riconoscere nell'uomo stesso una traccia della bontà divina che lo spinga al bene e che possa permettergli di progredire verso la salvezza. Come si afferma nelle pagine seguenti del *Commentario*, l'essere umano presenta al massimo un'inclinazione al bene solo per quel che concerne alcuni casi concreti. In tal modo la sinderesi pare divenire ciò che la coscienza aveva fino a quel momento rappresentato nella tradizione teologica e filosofica, ovvero non più un principio esecutivo che opera a livello universale, ma un principio che riguarda i casi particolari (anche se solo relativamente alla scelta del bene):

Quod dicitur humanam naturam in genere et universali nosse et velle bonum, sed in particulari errare et nolle; melius diceretur in particulari nosse et velle bonum, sed in universali non nosse neque velle [...]. Ideo magis particulare, immo individuum tantummodo bonum novit et vult²⁷.

Tuttavia, nello stesso *Commentario*, mettendo in discussione l'esistenza nell'uomo del libero arbitrio, Lutero non può che negare

ta: MARTIN LUTHER, *Disputatio Heidelbergae habita*, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, pp. 353-374, in part. p. 365.

26. *Id.*, *Divi Pauli apostoli ad Romanos Epistola*, p. 275.

27. *Ibidem*, p. 355.

la possibilità umana di scegliere da sola, con le sole facoltà naturali, il vero ed il bene:

Ubi nunc est liberum arbitrium? Ubi sunt, qui ex naturalibus non posse elicere actum diligendi Deum super omnia (affirmare conantur)? [...]. Ac per hoc utilis quidem, sed non necessaria est gratia. Nec per peccatum Adae vitium naturae incurrimus, sed integri in naturalibus sumus. Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecetur, et de lege naturae multum fabulamur²⁸.

Questo passo, in cui Lutero critica la fede della filosofia verso la ragione e le sue facoltà, mi permette di collegarmi alla tesi, sostenuta da Franco Buzzi, secondo cui il rifiuto della sinderesi nell'ultimo Lutero si spiega anche con la polemica che il "Lutero riformatore" intraprende contro la funzione della ragione, così come era intesa secondo la tradizione filosofica e teologica del pensiero scolastico²⁹. La *ratio* è vista dal monaco agostiniano come totalmente degenerata ed è addirittura paragonata alla "prostituta del diavolo". In più luoghi della sua opera, come in questo testo, composto intorno al 1531-1535, Lutero accusa infatti la ragione umana e le sue potenze naturali di essere l'antagonista di Dio:

Quod vero Satan doctrinam etiam vere bonorum operum oderit, vel inde apparet. Tametsi enim omnes homines "notitiam quandam naturalem habeant, animis ipsorum insitam", qua naturaliter sentiunt alteri faciendum esse, quod quis velit sibi fieri (Quae sententia et similes, quas legem naturae vocamus, sunt fundamentum humani iuris et omnium bonorum operum), tamen adeo corrupta et caeca est vitio diaboli humana ratio, ut illam cognitionem secum natam non intelligat aut, si etiam admonita verbo Dei intelligat, tamen scienter (tanta est potentia Satanae) eam negligat et contemnat³⁰.

28. *Ibidem*.

29. Cfr. BUZZI, *La ragione umana*, in part. pp. 179-183.

30. MARTIN LUTHER, *In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 40/II, Hermann Böhlau, Weimar 1914, pp. 1-184; in part. pp. 66-67.

In una prospettiva di questo tipo, la *sinderesi*, in quanto *scintilla rationis* della tradizione, non può allora che costituire un'altra arma impiegata da Satana, che appunto «si serve del lume naturale, della ragione, del libero arbitrio e delle facoltà naturali, ma anche dei libri dei pagani e delle dottrine umane, in essi contenute, per opporsi a Dio con argomenti e per stabilire e consolidare, con l'autorità di Aristotele, niente meno che "l'opera di Caino"»³¹.

Non è quindi sbagliato sostenere che in Lutero, a partire dal 1515, il ruolo della *sinderesi* non solo comincia a perdere di importanza in quanto inutile nei nuovi paradigmi antropologici elaborati alla luce della teologia della croce, ma diviene un vero e proprio oggetto di polemica, visto che essa è intesa come uno dei dogmi del pensiero teologico e filosofico della tradizione.

Un simile atteggiamento emerge in modo evidente anche nella *Disputatio contra Scholasticam theologiam*³², dove tra le critiche luterane ai principî dottrinali della Scolastica, pur se non esplicitamente dichiarate, si scorgono evidentemente anche le critiche al concetto di *sinderesi*:

3. Et idem est omnium ecclesiasticorum doctorum autoritarem illusioni exponere. 4. Veritas itaque est quod homo arbor mala factus non potest nisi malum velle et facere. 5. Falsitas est quod appetitus liber potest in utrunque oppositorum, immo nec liber sed captivus est. Contra communem. 6. Falsitas est quod voluntas possit se conformare dictamini recto naturaliter. Contra Sco. Gab. 7. Sed necessario elicit actum difformem et malum sine gratia dei. 8. Nec ideo sequitur, quod sit naturaliter mala, id est, natura mali, secundum Manicheos. 9. Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et viciata natura. 10. Conceditur, quod voluntas non est libera ad tendendum in quodlibet secundum rationem boni sibi ostensum. Contra Sco. Gab. 11. Nec est in potestate eius velle et nolle quodlibet ostensum. 12. Ne sic dicere est contra B. Augustinum dicentem; Nihil est ita in potestate voluntatis sicut ispa voluntas. 13. Absurdissima est consequentia: homo errans potest di-

31. Cfr. BUZZI, *La ragione umana*, p. 182.

32. Sulle polemiche che Lutero intraprende contro Biel in questa disputa cfr. L. GRANE, *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Gyldendal, København 1962.

ligere creaturam super omnia, ergo et deum. Contra Sco. Gab. 14. Nec est mirum, quod potest se conformare dictamini erroneo et non recto. 15. Immo hoc ei proprium est, ut tantummodo erroneo sese conformet et non recto. [...] 17. Nam potest homo naturaliter velle deum esse deum, Immo vellet se esse deum et deum non esse deum. 18. Diligere deum super omnia naturaliter est terminus fictus, sicut Chimera [...]. 25. Spes non venit ex meritis, sed ex passionibus merita destruuntibus. Contra usum multorum. [...] 35. Non est verum quod ignorantia invicibilis a toto excusat. Contra omnes scholast. [...] 38. Nulla est virtus moralis sine vel superbia vel tristitia, id est peccato. 39. Non sumus domini actuum nostrorum a principio usque ad finem, sed servi. Contra Philosophos. 40. Non efficimur iusti iusta operando, sed iusti facti operamus iusta. Contra philosophos. 41. Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica. Contra Scholast. 42. Error est, Aristotelis sententiam de foelicitate non repugnare doctrinae catholicae. Contra Morales 43. Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus 44. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele³³.

Degno di attenzione è che delle 97 tesi dell'insegnamento scolastico oggetto di disapprovazione da parte di Lutero, molte, come queste riportate, riguardino proprio problemi e teorie sulla morale. Nello specifico: a) nel testo vengono presi di mira diversi principî filosofici di Duns Scoto e di Gabriel Biel, come quello per cui la volontà umana può naturalmente conformarsi ad una ragione retta (per Lutero invece l'uomo non può che eseguire opere cattive; non gli risulta cioè possibile attuare una *virtus moralis*); b) dal testo si evince una forte avversione per l'impiego di Aristotele e del suo pensiero nella teologia e quindi nell'etica (un esempio sono la dottrina del sillogismo pratico e quella della felicità mentale). Secondo Lutero, l'utilizzo delle dottrine aristoteliche non sarebbe altro che un errore, nella misura in cui esse non tengono in alcun conto il ruolo della grazia divina.

Se l'essere umano per Lutero non possiede naturalmente nessuna inclinazione al bene, ma solo una tendenza a scegliere il male,

33. MARTIN LUTHER, *Disputatio contra scholastica theologiam*, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, pp. 221-228, in part. pp. 224; 225-226.

e se non è più l'artefice delle proprie scelte morali, ma solo servo del peccato, il ruolo della coscienza, all'interno dell'anima, non è più quello di operare la scelta particolare a partire da un principio esecutivo universale, ma solo quello di rendere l'uomo consapevole della sua condizione decaduta.

Come si evince da questo testo, il *De votis monasticis* (1521), la coscienza non ha infatti più a vedere con le opere, ma unicamente con la fede; non è più una *virtus operandi*, bensì una *virtus iudicandi*:

Est itaque libertas Christiana seu Evangelica libertas conscientiae, qua solvitur conscientia ab operibus, non ut nulla fiant, sed ut in nulla confidat. Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. Opus eius proprium est (ut Paulus Rm 2 dicit) accusare vel excusare, reum vel absolutum, pavidum vel securum constituere. Quare officium eius est, non facere, sed de factis et faciendis dictare, quae vel ream vel salvam faciant coram deo. Hanc igitur Christus liberavit ab operibus, dum per Evangelium eam docet nullis operibus fidere, sed in solius sua misericordia praesumere. Atque ita heret fidelis conscientia in solis operibus Christi absolutissime, et est columba illa in foraminibus petrae et in cavernis maceriae, sciens certissime, se non posse securam et quietam esse nisi in solo Christo, in omnibus vero operibus propriis non posse nisi ream et pavidam damnatamque manere³⁴.

La coscienza pertanto non rappresenta più la virtù dell'operare nei singoli casi concreti a partire dai dettami della sinderesi (intesa come *scintilla rationis*), quanto la virtù del giudicare lo stato di dannazione a cui si trova condannato l'individuo dopo il peccato originale³⁵. In altri termini, radicalizzando alcune posizioni precedenti

34. MARTIN LUTHER, *De votis monasticis*, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 8, Hermann Böhlau, Weimar 1889, pp. 564-669; in part. pp. 606-607. Cfr. R.K. VISCHER, *Conscience and the Common Good: Reclaiming the Space Between Person and State*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, in part. pp. 56-58.

35. Come spiega Langston, benché non venga esplicitamente sostenuto, si intuisce come, per Lutero la coscienza divenga di fatto una facoltà: cfr. LANGSTON, *Conscience and Other Virtues*, specialmente p. 77.

che avevano assegnato alla coscienza il ruolo di giudice dell'anima (così come avevamo visto per esempio in Eckhart), Lutero rende la coscienza l'unica autorità dell'anima, il luogo dove l'uomo sperimenta il suo drammatico stato di perdizione, che gli fa accogliere la fede e quindi la giustificazione, la grazia di Dio. La coscienza diviene il solo tramite tra l'uomo e Dio: al di fuori della coscienza individuale l'anima umana non può più conquistare la sua libertà morale attraverso le leggi naturali, l'esercizio delle norme della ragione e di quelle della Chiesa. In questa prospettiva l'anima dell'uomo non ha più ovviamente bisogno nemmeno della sinderesi e della sua insopprimibile tendenza a stare dalla parte del bene³⁶.

5.3. La sinderesi tra Tarda Scolastica e Neoscolastica (da Suárez a Ratzinger)

La sinderesi è una nozione certamente nota ai pensatori moderni e contemporanei perché appresa per lo più nel loro percorso di studi, effettuato anche sui testi degli Scolastici. Essa compare poi spesso nei lessici e dizionari filosofici e teologici, talvolta considerata insieme al lemma *conscientia*³⁷ o si rinviene in opere di filosofia naturale³⁸. La sinderesi si trova inoltre, anche se raramente e non sempre in forma esplicita, nei trattati sulla pratica del sacramento della confessione, in certe opere di casuistica relative alla coscienza (come nel *Discourse of Conscience* di William Perkins) ed in alcuni saggi sulla legislazione (ad esempio nel *Doctor and Student* di Christopher Saint Germain)³⁹.

36. Greene mostra che con il tempo Lutero sembra sostituire la sinderesi con l'espressione paolina *spiritus hominis*, già impiegata, come già notato, da Girolamo nel *Commento ad Ezechiele*, per denominare proprio la sinderesi: cfr. GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, p. 203.

37. Cfr. F. GIAMPIETRI, *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici del Seicento*, in R. PALAIA (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki Editore, Roma 2013, pp. 91-113.

38. Cfr. GREENE, *Instinct of Nature: Natural Law*, in part. pp. 191-198.

39. In proposito cfr. GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*.

È tuttavia fuori da ogni dubbio che, a differenza dei medievali, per gli autori moderni e contemporanei, quando viene considerata, la *sinderesi* assume un ruolo del tutto marginale nelle dottrine morali. Diverso è invece il destino della coscienza, le cui vicende interesseranno in modo rilevante, sotto varie forme, la storia del pensiero successivo: la coscienza viene ad esempio trasformata in consapevolezza di possedere i propri contenuti mentali (come in Descartes), o in sentimento spontaneo in Rousseau, oppure è associata alla nozione di *Schuld* (“colpa”, “debito”) da Nietzsche, sino ad arrivare ad essere connessa da Freud all’attività mentale che obbedisce al Super-Io e che si oppone all’inconscio.

Senza avere la pretesa di ripercorrere tutti i pensatori moderni e contemporanei che hanno ripreso l’impiego della *sinderesi*, in questo paragrafo si cercherà per lo più di capire a grandi linee quali sono le vie principali imboccate da questo concetto dopo l’abbandono consumatosi nel XIV e poi soprattutto nel XVI secolo con la dottrina luterana. Si tratta in verità di un unico percorso, che per lo più tende a connettere la *sinderesi* al suo impiego o al suo modo di essere concepita nella filosofia scolastica. Questa lettura viene tuttavia intrapresa per raggiungere due finalità opposte:

1) la *sinderesi* viene riconsiderata (anche se di fatto molto marginalmente) e letta alla luce dei paradigmi medievali al fine di reintrodurre un fondamento etico, razionale e naturale nella sfera morale e giuridica: questo si verifica ad esempio in alcuni autori domenicani – come il cardinale Gaetano (1469-1534) o come Francisco de Vitoria (1480-1560) – o anche gesuiti nel periodo di reazione della Chiesa Cattolica alla Riforma Protestante; oppure in pensatori cosiddetti “neoscolastici” che, dopo l’enciclica *Aeterni Patris* promulgata nel 1879 da papa Leone XIII, intendono riportare l’attenzione sul pensiero tomista (e quindi pure sull’importanza della legge naturale), contro il dilagare del positivismo. In quest’ultima prospettiva la *sinderesi* viene trattata anche negli autori di formazione cristiana (si pensi ad Edith Stein⁴⁰) o appar-

40. Edith Stein (1891-1942) si occupa della *sinderesi* innanzi tutto nella traduzione del *De veritate* di Tommaso d’Aquino, in particolare della q. 16 dell’opera,

tenenti alla corrente filosofica del Personalismo, come Leonardo Polo Barrena⁴¹;

2) la sinderesi viene riconsiderata sempre come un concetto tipico della filosofica scolastica, ma proprio per questo viene contrastato e preso di mira⁴².

dedicata appunto all'indagine di questo concetto morale (E. STEIN, *XVI. Quaestio. Die Synderesis*, in EAD., *Übersetzung III. Thomas von Aquin, Über der Wahrheit 1*, eingeführt und bearbeitet von A. Speer und F.V. Tommasi, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008 (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 23), pp. 450-459.). Oltre che nella traduzione della q. 16 del *De veritate* di Tommaso, la Stein fa un accenno alla sinderesi nello scambio epistolare con Erich Przywara. In una lettera che la filosofa tedesca avrebbe scritto a quest'ultimo (purtroppo andata perduta), la Stein rimprovera a Przywara di non aver affrontato il concetto di sinderesi nel suo *Analogia entis* (1932), benché egli discuta di *esse* ed *essentia* alla luce del rapporto tra creatore e creatura. Nella risposta del teologo gesuita troviamo una giustificazione a questa mancanza: la sinderesi non viene trattata nel testo in quanto implicita nel concetto di *bonum*, in relazione alla *libertas* superiore (o trascendente) ed alla *libertas* inferiore (o immanente): E. PRZYWARA, *Briefe an Edith Stein, Brief vom 13.9.1932 (München)*, in E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen 1, 1916-1933*, Einleitung v. H.-B. Gerl-Falkovitz; Bearbeitung und Anmerkungen v. M.A. Neyer, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005 (Edith Stein Gesamtausgabe, 2), pp. 236-238. «[...] Die synderesis-Frage entfiel, weil sie in das Formale des bonum einkomponiert ist: obere libertas (vom adhaerere bono increated her) verhält sich zu unterer libertas (von der ratio indifferentiae her) wie principia zu inductio (im Intellektuellen)». Benché l'appunto rivolto a Przywara mostri un'attenzione manifesta della Stein verso il concetto di sinderesi, tuttavia, come Przywara, la stessa Stein non si occupa più di tanto di questo concetto nelle sue opere.

41. A riguardo cfr. l'ottimo lavoro di tesi di dottorato di Branya sul tema della sinderesi in Polo Barrena: cfr. J. BRANYA, *Synderesis according to Leonardo Polo Barrena*, PhD. Thesis, Strathmore University 2016, in Strathmore University Library - Electronic Theses and Dissertations <University.Retrieved from in://su-plus.strathmore.edu/handle/11071/4808> (data di accesso: 25 luglio 2020).

42. Cfr. GREENE, *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, p. 209: «Synderesis had been defined and developed as an idea, after all, within the Latin culture of the Middle Ages and the special terminology of scholastic philosophy. Theories of divine and natural law and right reason, together with speculations about nature and grace, the freedom of the will and man's creation in the image of God contributed to its definiton. By the 1590s the word itself had become vulnerable to satire as barbarous Latin and inkhorn English, unfamiliar, pretentious, suspiciously technical, and uncertain of definition; and the concept had also become suspect since it was perceived to be part and parcel of the foreign, Papist, antiquated theological philosophy of the schoolmen».

Tra gli autori che recuperano l'impiego della *sinderesi* va annoverato Francisco Suárez (1548-1617)⁴³. La particolarità della posizione del teologo gesuita nei confronti della *sinderesi* risiede nel fatto che, pur rappresentando una delle personalità più impegnate in difesa del credo cattolico post-tridentino, Suárez pare stranamente dedicare poca attenzione a questa nozione. Non solo quindi Suárez mostra di distaccarsi da Tommaso d'Aquino (il quale invece, nel modo in cui è emerso, aveva puntato significativamente sul concetto di *sinderesi* nella dinamica morale), ma pare in qualche modo anche non rimproverare più di tanto al "Lutero riformatore" la scelta di escludere la *sinderesi* da ogni discorso filosofico e teologico.

Nelle opere di Suárez accenni al ruolo della *sinderesi* si trovano in pochissimi passi, che si rinvencono soprattutto nelle *Disputationes metaphysicae* (1597), nel *Commento* alla *Summa theologiae* (1607) e quindi nella discussione sulla legge del trattato *De legibus ac Deo legislatore* (1612).

Quello che emerge dai fugaci riferimenti alla *sinderesi* nelle opere citate è che in Suárez sembra sopravvivere l'interpretazione di questo concetto come *vis* connessa all'orizzonte razionale e naturale (una lettura evidentemente elaborata alla luce del pensiero di Tommaso d'Aquino). In un passo delle *Disputationes*, ad esempio, la *sinderesi* è annoverata tra gli attributi dell'intelletto:

[...] Similiter in intellectu ratio superior et inferior, synderesis, memoria, et similia attributa ejus, non significant aliqua in re distincta, sed ratione tantum ratiocinata⁴⁴.

L'assegnazione della *sinderesi* all'ambito intellettuale viene ribadita da Suárez nella *Summa theologiae*, nella sezione *De bonitate et malitia humanorum actuum*. In queste pagine, però, all'opposto

43. In proposito cfr. in part. S. SCHWEIGHÖFER, *Proxima regula bonitatis*, in O. BACH, N. BRIESKORN (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 135-153.

44. FRANCISCUS SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, C. Berton (ed.), in R.P. *Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 25, Vivès, Paris 1861, p. 271.

di Tommaso, il maestro gesuita riserva un vero interesse soltanto verso il ruolo della coscienza (anch'essa attribuita all'intelletto), per occuparsi esigualmente della sinderesi (definita "sapienza della morale"):

Dicendum primo conscientiae nomen juxta frequentiore usum significare aliquid pertinens ad intellectum [...]. Hieronymus, Ezech., 1, vocat synderesim scintillam conscientiae: synderesis autem ad intellectum spectat [...]. Respondetur ex D. Thoma, locis citatis, conscientiam in tota sua latitudine non pertinere ad unum habitum, sed ad varios pro varietate sua, nam si judicium conscientiae sit certum et verum, et sit de actione, ut practice exercenda, pertinet ad prudentiam: si vero sit de actione in communi, vel de principiis ejus, pertinet ad synderesim, vel sapientiam moralem; si vero sit de conditionibus rei, potest pertinere ad finem humanam, vel experientiam, at vero si conscientia sit erronea, ut sic pertinet ad aliquam opinionem, vel falsam fidem humanam⁴⁵.

L'impiego della sinderesi in Suárez ricompare poi nei contesti testuali politico-giuridici, in cui il teologo gesuita s'impegna, insieme ad altri pensatori (come Francisco de Vitoria)⁴⁶, a difendere l'esistenza del diritto naturale, a base di ogni società umana, anche di quelle rappresentate dalle nuove popolazioni scoperte con la conquista coloniale. In questa prospettiva, in un passo del *De legibus*, la sinderesi è intesa come un lume intellettuale, presente in tutti gli uomini, simile ed operante insieme alla legge naturale:

Secundo, dicendum est hanc legem naturalem esse unam in omnibus hominibus, et ubique. [...] ratio est, quia haec lex est veluti proprietas consequens, non rationem propriam alicujus individui,

45. FRANCISCUS SUÁREZ, *De bonitate et malitia humanorum actuum*, A.D.M. André (ed.), in *R.P. Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 4, Vivès, Paris 1856, pp. 277-454, d. 12, s. 1, pp. 437; 439.

46. Sulla difesa da parte dei pensatori spagnoli della Scuola di Salamanca della legge naturale e dell'esistenza dei diritti umani individuali, anche facendo uso della sinderesi, cfr. G. CAVALLAR, *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Routledge, London-New York 2002, in part. pp. 80-89.

sed specificam naturam, quae eadem est in omnibus. Item synderesis eadem est in omnibus hominibus, et per se loquendo esse posset eadem cognitio conclusionum; ergo et eadem lex naturae. [...] Declaro breviter: nam supra dixi hanc legem posse considerari in actu primo, et ut sic esse ipsum intellectuale lumen; hoc ergo modo constat esse in omnibus eadem⁴⁷.

Percorrendo la storia della filosofia, nel mondo contemporaneo anche Jacques Maritain (1882-1973) riprende il concetto di *sinderesi* al fine di trovare un fondamento naturale razionale al diritto ed alla morale, alla luce del suo progetto di riconsiderazione e riappropriazione della filosofia scolastica.

Ne *La loi naturelle* (1950), Maritain spiega ad esempio il ruolo delle inclinazioni naturali (intese come inclinazioni dell'intelletto pratico, conosciute naturalmente) a base della legge. In queste inclinazioni, volte a scegliere il bene ed a evitare il male, e intese come "incoscienti" o "precoscienti" (cioè precedenti l'azione della coscienza), troviamo evidentemente un'allusione alla *sinderesi* che, in modo significativo, Maritain sceglie di non nominare in modo esplicito:

[...] la loi naturelle est naturelle non seulement pour autant qu'elle est la normalité de fonctionnement de la nature humaine, mais aussi pour autant qu'elle est *naturellement connue*: c'est-à-dire connue par inclination, par mode de connivence ou de connaturalité, non par une connaissance conceptuelle et par mode de raisonnement. [...] Il concerne la manière dont la loi naturelle est manifestée à la raison pratique. La loi naturelle est manifestée à la raison pratique dans certains jugements, mais ces jugements eux-mêmes ne procèdent pas de quelque exercice conceptuel, discursif, rationnel de la raison. Ils procèdent de la connaturalité ou connivence par laquelle ce qui est consonant aux inclinations essentielles de la nature humaine est perçu par l'intellect comme bien, ce qui est dissonant comme mal [...] les inclinations dont je viens de parler ne sont pas les instincts animaux, en tant qu'animaux, mais les inclinations [...] de l'être humain *pour autant que ces inclinations sont humaines*, ou pour autant qu'elles sont vitale^{ment} enracinées dans la

47. FRANCISCUS SUÁREZ, *Tractatus de legibus et legislatore Deo*, C. Berton (ed.), in *R.P. Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 5, Vivès, Paris 1856, II, 8, p. 117.

vie non conceptuelle de l'intellect, c'est-à-dire dans la raison comme "forme" [...] (une fonction de la raison qui s'accomplit d'une manière précosciente). Il s'agit donc des inclinations de nature en tant que réfractées par le cristal de la raison dans sa vie incosciente ou précosciente⁴⁸.

Ne *Les Degrés du savoir* (1946) Maritain spiega invece che, grazie ai principî primi della sinderesi (in questa edizione trascritta come "synthèse"), è possibile riconsiderare e ripensare le condizioni degli atti umani, che costituiscono l'oggetto della filosofia morale:

A ce point de vue-là on doit dire que la philosophie morale elle-même procède déjà selon un mode pratique et compositif (d'autant que *modus et finis se concomitantur*, comme dit Cajetan, in I, 14, 16: et si l'éthique se distingue de la philosophie spéculative par sa *ratio formalis sub qua*, comment ne s'en distinguerait-elle pas aussi pas son *mode de savoir?*). Entendons que le mode du savoir est ici, comme nous l'avons dit, pratique et compositif *quant aux conditions de l'object connu* (les actes humains), lequel est considéré dans ses relations avec ses fins et dans ses valeurs pratiques, et rapporté aux premiers principes de la synthèse. C'est à ce titre que le savoir est orienté dès le principe vers l'opérable pris comme tel, et vers la position de l'acte dans l'existence⁴⁹.

In questo percorso dottrinale intenzionalmente forgiato alla luce del pensiero scolastico che si richiama, pur se molto parzialmente, alla sinderesi, va anche inserita la riflessione di Joseph Ratzinger. Ratzinger, discutendo della coscienza, individua in essa il livello della sinderesi. Ma a dispetto della funzione importante

48. J. MARITAIN, *Quelques remarques sur la loi naturelle*, in *Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes*, vol. X, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1985, pp. 955-974, in part. pp. 956-957.

49. J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir*, Desclée de Brouwer, Paris 1946, pp. 881-882. Maurice Blondel (1861-1949) contesterà a Maritain proprio la formulazione di una teoria della conoscenza fondata su principî mistici e sovrannaturali (come appunto la sinderesi), lontana da una conoscenza reale. In proposito cfr. ad esempio O. BLANCHETTE, *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2010, pp. 312-314.

assunta dalla *sinderesi* nella dottrina dei medievali (anche in Bonaventura, un autore particolarmente caro a Ratzinger), egli la legge invece come un “termine problematico”, preferendole il concetto platonico di “anamnesi”. Quest’ultimo sarebbe non solo “linguisticamente più chiara, più profonda e più pura”, ma si accorderebbe maggiormente, in riferimento alla coscienza, con l’insegnamento biblico, per cui esiste nell’uomo una memoria intima e conoscitiva dell’anima tesa a seguire le leggi naturali:

Dopo tutte queste scorribande attraverso la storia del pensiero è giunto il momento di tirare le somme, cioè di formulare un concetto di coscienza. La tradizione medioevale giustamente aveva individuato due livelli del concetto di coscienza, che si devono distinguere accuratamente, ma anche mettere sempre in rapporto l’uno con l’altro. Molte tesi inaccettabili sul problema della coscienza mi sembrano dipendere dal fatto che si è trascurata o la distinzione o la correlazione tra i due elementi. La corrente principale della scolastica ha espresso i due livelli della coscienza con i concetti di *sinderesi* e di coscienza. Il termine *sinderesi* (*synteresis*) confluisce nella tradizione medioevale sulla coscienza dalla dottrina stoica del microcosmo. Rimase però non chiaro nel suo esatto significato e venne così a costituire un ostacolo per un accurato sviluppo della riflessione su questo aspetto essenziale della questione globale circa la coscienza. Vorrei quindi, pur senza entrare nel dibattito sulla storia del pensiero, sostituire questo termine problematico con il concetto platonico, molto più nettamente definito, di *anamnesi*, il quale ha il vantaggio non solo di essere linguisticamente più chiaro, più profondo e più puro, ma anche soprattutto di concordare con temi essenziali del pensiero biblico e con l’antropologia sviluppata a partire dalla Bibbia. Col termine *anamnesi* si deve qui intendere precisamente quanto Paolo, nel secondo capitolo della lettera ai Romani, così espresse: “Quando dunque i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori, come risulta dalla testimonianza della loro coscienza” (2, 14s). Li possiamo leggere: “L’amore di Dio non dipende da una disciplina impostaci dall’esterno, ma è costitutivamente inscritto in noi come capacità e necessità della nostra natura razionale”. Basilio, coniando un’espressione divenuta poi importante nella mistica medioevale, parla

della “scintilla dell’amore divino, che è stata nascosta nel nostro intimo”. Ciò significa che il primo, per così dire ontologico livello del fenomeno della coscienza consiste nel fatto che è stato infuso in noi qualcosa di simile ad una originaria memoria del bene e del vero (le due realtà coincidono); che c’è una tendenza intima dell’essere dell’uomo, fatto a immagine di Dio, verso quanto a Dio è conforme. Su questa anamnesi del Creatore, che si identifica col fondamento stesso della nostra esistenza, si basa la possibilità e il diritto della missione⁵⁰.

L’esempio di Suárez, Maritain e Ratzinger mostra lo scarto notevole che sussiste tra l’impiego della sinderesi nel panorama filosofico e teologico moderno e contemporaneo e quello medievale: benché venga riconosciuto il suo ruolo nella dinamica morale, e nonostante sia citata esplicitamente o implicitamente, essa è di fatto trattata solo in maniera marginale.

5.4. Critica del naturalismo e trasformazioni della sinderesi

Tra coloro che si oppongono all’esistenza della sinderesi nell’essere umano, considerandola come un semplice retaggio della Scolastica, ritroviamo diversi pensatori moderni come, nel XVII secolo, Thomas Hobbes⁵¹ oppure John Locke. Entrambi non citano esplicitamente

50. J. RATZINGER, *Elogio della coscienza. Il brindisi del cardinale*, «Il Sabato», 16 marzo 1991, pp. 82-93, in part. p. 90, poi in ID., *Coscienza e verità*, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39, in part. pp. 32-33.

51. Cfr. ad esempio T. HOBBS, *Leviathan*, A. Crooke, London 1651, pp. 198-199; 211; 283, dove, in relazione alla critica della lettura classica della coscienza, si fa riferimento al “verme della coscienza”, tradizionalmente associato a quella che abbiamo denominato “il significato negativo della sinderesi”, ovvero il provare il rimorso per le colpe commesse: «Another doctrine repugnant to civil society is that whatsoever a man does against his conscience is sin; and it dependeth on the presumption of making himself judge of good and evil. For a man’s conscience and his judgement is the same thing; and as the judgement, so also the conscience may be erroneous. Therefore, though he that is subject to no civil law sinneth in all he does against his conscience, because he has no other rule to follow but his own

citamente la *sinderesi*, ma, nell'ambito della loro polemica nei confronti delle teorie morali medievali, prendono di mira il ruolo della coscienza, così come l'azione di qualsiasi verità naturale a fondamento dell'agire.

Ad esempio, nell'intento di negare ogni forma di innatismo (anche nella sfera morale), nel suo *Essay concerning Human Understanding* (1689), Locke attacca proprio l'esistenza di principi primi dell'intelletto speculativo e dell'intelletto pratico – principi sui quali la maggior parte dei pensatori precedenti aveva insistito anche per giustificare la presenza della *sinderesi* nell'anima –:

Nothing is more commonly taken for granted than that certain principles, both speculative [= “having to do with what is the case”] and practical [= “having to do with morality, or what *ought to be* the case”] are accepted by all mankind. Some people have argued that because these principles are (they think) universally accepted, they must have been stamped onto the souls of men from the outset. This argument from universal consent has a defect in it. Even if it were in fact true that all mankind agreed in accepting certain truths, that wouldn't prove them to be innate if universal agreement could

reason [...]. They [...] being diverted from the deep meditation, which the learning of truth, not only in the matter of natural justice, but also of all other sciences necessarily requireth, receive the notions of their duty chiefly, from divines in the pulpit, and partly from such of their neighbours or familiar acquaintance as having the faculty of discoursing readily and plausibly seem wiser and better learned in cases of law and conscience than themselves. And the divines, and such others as make show of learning, derive their knowledge from the universities, and from the schools of law, or from the books which by men eminent in those schools and universities have been published. [...] The torments of hell are expressed sometimes by “weeping, and gnashing of teeth”, as Matthew, 8. 12; sometimes, by “the worm of conscience”, as Isaiah, 66. 24, and Mark, 9. 44, 46, 48; sometimes, by fire, as in the place now quoted, “where the worm dieth not, and the fire is not quenched”, and many places besides: sometimes, by “shame, and contempt”, as, “And many of them that sleep in the dust of the earth shall awake; some to everlasting life; and some to shame, and everlasting contempt” (Daniel, 12. 2) All which places design metaphorically a grief and discontent of mind from the sight of that eternal felicity in others which they themselves through their own incredulity and disobedience have lost». In proposito cfr. ad esempio D. WEBER, *Thomas Hobbes' Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis In Renaissance England*, «Hobbes Studies» 23 / 1 (2010), pp. 54-71.

be explained in some other way; and I think it can. [...] To which I answer that many men can come to assent to various moral rules in the same way that they come to the knowledge of other things – without the rules being written on their hearts. And others may be led the same way by their education, the company they keep, and the customs of their country. Such an assent to the rules, however it is come by, will activate the conscience – which is nothing but our own opinion or judgment of the moral rightness or wrongness of our own actions. And if conscience is a proof of innateness, contraries can be innate principles; because sometimes men will conscientiously promote what others conscientiously avoid. But if those moral rules were innate, and stamped on men’s minds, I can’t see how anyone should ever confidently and serenely break them. Yet this happens constantly⁵².

Per Locke quindi non si possono ipotizzare dei principî morali innati (come quello della sinderesi) propri della conoscenza pratica, paralleli a dei principî dell’intelletto speculativo. Tutti coloro (*some people*) che, partendo dall’universalità di alcune verità, hanno ipotizzato che queste stesse verità siano scritte nel cuore degli uomini, mettendoli in grado di distinguere oggettivamente il bene dal male e quindi di attivare la coscienza, hanno di fatto sbagliato. L’esperienza infatti insegna continuamente che la coscienza non è altro che una nostra soggettiva opinione riguardo al giusto ed all’ingiusto nel campo della morale, e cioè nella ricerca personale del benessere e della felicità⁵³.

Nell’Età Moderna e Contemporanea, la sinderesi non viene tuttavia discussa solo nell’ambito delle categorie scolastiche per essere

52. J. LOCKE, *Essay Concerning Human Understanding*, Thomas Tegg, London 1825, pp. 9; 25.

53. Tenendo conto delle dovute distinzioni temporali e dottrinali la posizione di Locke sembra da lontano richiamare quella di Guglielmo di Alvernia, che nel suo *De anima* aveva definito la coscienza una *vis* non naturale, che si relaziona all’anima solo secondo la *scientia*, la *credulitas* e l’*opinio*. Per Guglielmo agire contro coscienza non significava “muoversi contro natura”, ma solo agire contro la scienza, la credenza e contro l’opinione. In proposito cfr. il paragrafo 2 del I capitolo di questo libro.

riaffermata o contestata. In altri casi, essa torna a riaffacciarsi, in modi diversi, in alcune opere filosofiche. Si tratta tuttavia di una sinderesi che, pur sopravvivendo nel termine, di fatto cambia significato e forma: in generale essa ha poco a che vedere con la traccia lasciata da Dio dall'uomo per inclinarlo al bene, e tende piuttosto a identificarsi con una capacità conoscitiva ed etica, che illumina l'intelletto o addirittura – riprendendo in un certo senso la connessione suggerita da Girolamo nel *Commento ad Ezechiele* con il termine *spiritus* – assume la connotazione di istinto, impulso vitale.

Esattamente in questa prospettiva va collocata la lettura che Giordano Bruno (1548-1600) fornisce della sinderesi⁵⁴. Bruno impegna questo concetto, ad esempio, nel dialogo *De gli eroici furori*⁵⁵ o nell'*Epistola esplicatoria* a Filippo Sidneo dello *Spaccio della bestia trionfante*. Proprio in quest'ultimo testo, la sinderesi (identificabile con la figura di Momo⁵⁶) è *intesa* come un'intuizione etica in grado di consigliare, che illumina la poppa a guida e consiglio della nave dell'anima, ovvero l'intelletto:

Nel giorno dunque che nel cielo si celebra la festa de la Gigantotomachia (segno de la guerra continua e senza triegua alcuna che fa l'anima contra gli vizii e disordinati affetti) vuole effettuar e definir questo padre quello che per qualche spacio di tempo avanti avea proposto e determinato: come un uomo, per mutar proposito di vita costumi, prima vien invitato da un certo lume che siede nella specola, gaggia o poppa de la nostra anima, che da alcuni è detto "sinderesi", e qua forse è significato quasi sempre per Momo. Propone dunque a gli dèi, ciò è essercita l'atto del raziocinio del interno consiglio, e si mette in consultazione circa quel ch'è da fare; e qua convoca i voti, arma le potenze, adatta gl'intenti: non dopo cena, e ne la notte de l'inconsiderazione, e senza sole d'intelligenza e lume di ragione: non a diggiugno stomaco la mattina, cioè senza fervor di spirito, et esser bene iscaldato dal superno ardore.

54. Cfr. F. MANGANELLI, *La cabala nolana. Dialoghi sull'asinità di Giordano Bruno*, Guida, Napoli 2000.

55. Cfr. anche GIORDANO BRUNO, *Eroici Furori*, I, 5, 34.

56. A riguardo della figura di Momo cfr. l'interpretazione di Gentile in GIORDANO BRUNO, *Dialoghi Italiani I (Dialoghi metafisici) e Dialoghi Italiani II (Dialoghi morali)*, G. Gentile (ed.), Sansoni, Firenze 1958, pp. 669-670.

[...] Questo s'intende accettato et accordato da tutti et in tutti gli dèi: quando le virtù e potenze de l'anima concorreranno a faurir l'opra et atto di quel tanto che per giusto, buono e vero definisce quello efficiente lume: ch'addirizza il senso, l'intelletto, il discorso, la memoria, l'amore, la concupiscibile, l'irascibile, la sinderesi, l'elezione⁵⁷.

Interessante è che, ancora al tempo di Bruno, la sinderesi venga connessa all'immagine della luce e soprattutto alla sfera intellettuale: non si deve per altro dimenticare che l'autore è stato un frate domenicano e ha studiato teologia presso lo *Studium* napoletano dell'Ordine; di sicuro quindi è a conoscenza della tradizione albertina e tomista della sinderesi come *scintilla rationis*.

Un accenno esplicito alla sinderesi ricompare, più di due secoli più tardi, anche in Arthur Schopenhauer (1788-1860). Schopenhauer trova in realtà il termine nell'*Oráculo manual* di Baltasar Gracián, e lo interpreta come "impulso" ed "istinto", attraverso cui ci si prende cura di se stessi⁵⁸:

Vielleicht steht jener innere Impuls unter unserer unbewußten Leitung prophetischer, beim Erwachen vergessener Träume, die eben dadurch unserm Leben die Gleichmäßigkeit des Tones und die dramatische Einheit ertheilen, die das so oft schwankende und irrende, so leicht umgestimmte Gehirnbewußtsein ihm zu geben nicht vermöchte, und in Folge welcher z.B. der zu großen Leistungen einer bestimmten Art Berufene Dies von Jugend auf innerlich und heimlich spürt und darauf hinarbeitet, wie die Bienen am Bau ihres Stocks. Für Jeden aber ist es Das, was *Baltasar Gracian* "la gran sinderesis" nennt: die instinktive große Obhut seiner selbst, ohne welche er zu Grunde geht⁵⁹.

57. GIORDANO BRUNO, *Spaccio de la bestia trionfante*, Einaudi, Torino 2000, pp. 12; 13.

58. In proposito cfr. BRANYA, *Synderesis according to Leonardo Polo Barrena*.

59. A. SCHOPENHAUER, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, Insel Verlag, Leipzig 1917, p. 191.

L'espressione "la gran *sindéresis*" è usata da Gracián negli aforismi de *l'Oráculo Manual, L'arte della prudencia*. Qui la *sinderesi* è intesa, secondo le accezioni tradizionali, come parte della ragione, come base della prudenza e come dono del cielo che fa sempre desiderare il bene⁶⁰. Degno di attenzione è però il modo in cui Schopenhauer intende il testo di Gracián e l'impiego che l'autore spagnolo fa della *sinderesi*: ovvero come una forza istintiva, di cui noi non siamo coscienti e che garantisce unità ed uniformità alla nostra vita, rispetto al pensiero cosciente (*Gehirnbewußtsein*), che invece è facilmente soggetto all'errore e alla persuasione. L'impulso della *sinderesi*, pur appartenendoci, pare infatti non rientrare nell'orizzonte della coscienza, intesa come consapevolezza. In altri termini, l'istinto vitale della *sinderesi* viene interpretato da Schopenhauer come totalmente estraneo dal raggio di azione della coscienza⁶¹. Nata come *scintilla conscientiae* e letta nel Medioevo come la premessa universale maggiore da cui la coscienza prende le mosse nella scelta particolare, la *sinderesi* si tramuta così in che ciò sfugge alla coscienza e non è più riconosciuto da essa.

60. B. GRACIÁN, *Oráculo Manual*, in *Edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués 1647 y cotejada con la edición crítica de Emilio Blanco*, Cátedra, Madrid 1997 <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras>> (data di accesso: 25 luglio 2020): «96. *De la gran sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. Es suerte del Cielo, y la más deseada por primera y por mejor: la primera pieça del arnés con tal urgencia, que ninguna otra que le falte a un hombre le denomina falto; nótese más su menos. Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado».

61. Permane comunque in Schopenhauer l'idea, propria della tradizione medievale, per cui questo impulso vitale rappresentato dalla *sinderesi* sia positivo e costante, a differenza di quello della ragione cosciente, negativo e soggetto frequentemente allo sbaglio.

Conclusioni

Sebbene non presente nel testo biblico, e probabilmente frutto (dal punto di vista terminologico) di un errore di trascrizione, la *sinderesi* ricopre un ruolo importantissimo nella filosofia e nella teologia del Medioevo latino: intesa come capacità naturale dell'anima di inclinare al bene e far evitare il male, che caratterizza sempre ogni creatura, la *sinderesi* è considerata ciò che pone sullo stesso piano morale l'essere umano e quello angelico. Per mezzo della *sinderesi*, parte della rettitudine originaria dell'anima, i medievali hanno ancora la possibilità di rinvenire nell'uomo una traccia, un fondamento di bontà, nonostante la colpa a cui lo ha condannato la disobbedienza di Adamo.

Gli Scolastici, un po' perché, grazie ad essa, hanno l'opportunità di ristabilire anche nella condizione post-lapsaria un fondamento su cui poter costruire un discorso etico, ed un po' perché costretti da motivi didattici (in quanto tenuti a occuparsi delle *Sentenze* di Pietro Lombardo e della *Glossa ordinaria*), dedicano alla *sinderesi* grande attenzione. Nata così in sordina in un contesto prettamente teologico, la *sinderesi* assume gradualmente un'importanza notevole nelle diverse teorie filosofiche, anche dopo l'arrivo delle opere aristoteliche.

La *sinderesi* diventa così nel Medioevo oggetto di un ampio dibattito e viene impiegata per risolvere numerose controversie che riguardano la sfera morale, quella gnoseologica ed anche quella ontologica: ad esempio, per meglio capire come è conformata la psicologia umana (specialmente nello scontro tra "volontaristi" e "intellettualisti" nella seconda metà del XIII secolo); per chiarire perché l'uomo può peccare e perché può redimersi; per compren-

dere la natura prelapsaria ed addirittura per spiegare come rinvenire il *grunt*, la parte più importante dell'anima, al fine di sperimentare il divino e la beatitudine. Al di là delle differenti interpretazioni e proposte di lettura, l'idea di fondo rimane quella che, nonostante la debolezza e la mancanza da cui sono caratterizzati a livello ontologico (per il loro essere creati *ex nihilo*) e morale (per il peccato di Adamo), gli esseri umani posseggono una capacità naturale che li spinge comunque ad operare il bene, o a ritornare al bene (attraverso l'azione del rimorso) una volta che, sbagliando, hanno scelto il male. Il punto centrale è che questa attitudine dell'anima umana, capace di innescare l'automatismo verso il bene, non determina o necessita la libertà degli individui, che rimane ad ogni modo salvaguardata: nella dinamica morale la *sinderesi* ricopre per lo più solo un valore normativo e mai deliberativo; le facoltà dell'uomo rimangono infatti, nonostante la *sinderesi*, libere di scegliere. La *sinderesi* in altri termini sovrintende alle potenze dell'anima, senza tuttavia immischiarsi negli errori o nei meriti di esse. Questa caratteristica della *sinderesi* spiega anche perché, rispetto alla coscienza, essa non occupa un ruolo rilevante nei copiosi manuali o trattati sul sacramento della confessione: di fatto la *sinderesi* è solo ciò che inclina (senza mai forzare) all'autoconservazione morale; alla fine, per il loro carattere deliberativo, sono piuttosto le facoltà dell'anima, l'esercizio delle virtù e quindi (in parte) la coscienza a costituire l'oggetto del tribunale dell'anima¹.

Oltre a spingere al bene, l'altro aspetto che contraddistingue la *sinderesi* (un aspetto continuamente rivendicato dalla maggior parte degli autori presi in esame) è la sua inestinguibilità: essa sopravvive anche negli eretici e nei dannati, pur se ostacolata nell'azione. Di fatto, l'insopprimibilità della *sinderesi* serve non soltanto ad assicurare all'uomo una via di fuga dalla condizione di peccato in cui si trova a seguito della colpa di Adamo, ma anche per permettere alla grazia divina di poter continuare ad operare nella sua anima.

Un elemento interessante che è emerso dal percorso intrapreso in questo libro è che la *sinderesi*, soprattutto a partire dal XIII se-

1. In proposito cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

colo, viene connessa alla legge di natura, comune a tutti gli esseri umani, anche ai non credenti. Ne deriva un'idea profondamente ottimistica e positiva dell'uomo, inteso come colui che possiede in se stesso un'abilità naturale indefettibile a non peccare e a fare il bene, al di là delle sue scelte morali particolari e concrete. In altri termini, per i medievali, l'individuo nasce già con il principio "fai bene ed evita il male", pur se rimane fundamentalmente libero nelle sue azioni (o nella sua condotta). La *sinderesi* è quindi "naturale" perché, rispetto ad un abito infuso, si trova in ogni natura umana e perché i suoi principi sono presenti in ciascuno naturalmente senza essere acquisiti o appresi². In questa prospettiva risulta spesso citato il passo della *Lettera ai Romani*, 2, 12-16, in cui Paolo chiarisce che esiste una legge, presente anche in chi non crede, che agisce per natura:

Tutti quelli che hanno peccato senza la legge, periranno anche senza la legge; quanti invece hanno peccato sotto la legge, saranno giudicati con la legge. Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica la legge saranno giustificati. Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. Così avverrà nel giorno in cui Dio giudicherà i segreti degli uomini per mezzo di Gesù Cristo, secondo il mio vangelo³.

Anche l'interpretazione di questo passo (che va in qualche modo a colmare l'assenza del termine "*sinderesi*" nella Bibbia) spinge i medievali a delineare una visione che abbiamo definito "laica" della *sinderesi*: quella per cui, nonostante le colpe più gravi che può commettere e la sua tendenza al male, ogni essere umano, al di là

2. Cfr. M.W. HOLLENBACH, *Synderesis*, in <<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/synderesis>> (data di accesso: 25 luglio 2020).

3. Rm 2,12-16, in *La Bibbia di Gerusalemme*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996, p. 2296.

del suo credo religioso, conserva per natura una legge “scritta nei cuori”, che gli permette di giudicare rettamente in campo morale e gli offre la possibilità di poter sempre tornare sulla buona strada. Questo carattere della *sinderesi* connesso alla legge di natura e condiviso da tutti gli uomini, anche da chi non segue i precetti divini, viene impiegato, soprattutto nel XVI e nel XVII secolo, da quei pensatori (come ad esempio Suárez) che cercano di difendere l’idea di un fondamento oggettivo naturale del diritto, anche per quel che riguarda le popolazioni delle colonie del Nuovo Mondo.

Nel percorso di indagine è affiorato continuamente il rapporto che nel corso dei secoli si è venuto a istituire tra il concetto di *sinderesi* e quello di coscienza. Presentata nella sua prima apparizione testuale (nel *Commento* di Girolamo ad *Ezechiele*), come *scintilla conscientiae*, la *sinderesi* è molto spesso affrontata e discussa dai maestri scolastici insieme alla coscienza. Col tempo tuttavia il lemma “*sinderesi*” viene ad acquisire un’accezione più circoscritta rispetto all’altro: la *sinderesi* viene cioè indagata in quanto rappresenta appunto la “scintilla”, ovvero la parte superiore che “illumina” la coscienza, o il nucleo più autentico di essa. In linea generale, si potrebbe affermare che i medievali, soprattutto a partire dal XIII secolo, sono per lo più concordi nel considerare la coscienza, in quanto svigorita dal peccato originale, non sempre e necessariamente buona e tale quindi da poter sbagliare consapevolmente o inconsapevolmente. La *sinderesi* è al contrario intesa come quell’attitudine o abito dell’anima che non sbaglia mai ed è, in quanto tale, capace di “rischiare” la coscienza. Muovendo da questi presupposti teorici, con l’arrivo delle opere aristoteliche nell’Occidente latino, (soprattutto a partire da Alberto Magno e Tommaso d’Aquino), la *sinderesi* è ciò che fornisce la premessa maggiore di un sillogismo pratico, riguardante il livello universale, mentre la coscienza (intesa come atto) riguarda piuttosto la conclusione, ovvero l’applicazione dei principî universali dell’agire all’azione concreta. Resta il fatto che se sino al XIII secolo la *sinderesi* viene più o meno presa in considerazione insieme alla coscienza, a partire dal XIV secolo – soprattutto con alcuni autori, come Ockham ed Eckhart – i due termini iniziano a essere

trattati separatamente: Ockham esclude in effetti la *sinderesi* dal suo sistema etico, mentre Eckhart lascia alla coscienza il ruolo di giudice nelle dinamiche morali, per fare della *sinderesi* il luogo dell'anima in cui l'essere umano trova se stesso e Dio⁴.

Oltre che *scintilla conscientiae*, a cominciare da Pietro Lombardo, ma soprattutto a partire da Alberto Magno, la *sinderesi* è anche designata come *scintilla rationis*, ovvero come la parte superiore dell'intelletto pratico aristotelico, che ospita le verità naturali fondamentali dell'agire, in parallelo all'intelletto speculativo. Quando allora nel mondo moderno alcuni pensatori, come ad esempio John Locke, prenderanno di mira i principî innati, anche quelli postulati dalla tradizione a fondamento della morale, il destino della *sinderesi* sarà in qualche modo segnato.

Nel suo *Vers la contemplation*, un lavoro magistrale che raccoglie numerosi studi sulla *sinderesi* dal mondo antico al Rinascimento, Christian Trottmann individua il ruolo chiave di questo concetto essenzialmente nel suo uso mistico⁵. Nel modo in cui si è cercato di mostrare, la *sinderesi*, soprattutto nei secoli centrali del Medioevo, ha però non tanto (o comunque non solo) a che vedere con la sfera spirituale; essa concerne piuttosto l'ambito della ragione pratica e rappresenta il fondamento naturale e oggettivo della morale, connesso all'azione etica concreta attraverso l'operato della coscienza. La *sinderesi* è quindi uno strumento conoscitivo indelebile che l'uomo possiede a livello universale per poter comunque, a un secondo livello, effettuare il bene sul piano particolare. Detto altrimenti, discutere della *sinderesi* significa, per la maggior parte dei medievali, dibattere intorno alla conoscenza dei principî fondativi ed immediati della morale.

4. Interessante è notare che, pur scrivendo più o meno nello stesso arco temporale, se per Eckhart e Gerson la *sinderesi* è appunto intesa come quella *vis* che permette di sperimentare il divino e la felicità, ne *Le pèlerinage de l'âme* di Guglielmo di Deguileville, la *sinderesi* viene invece presentata solo nella sua funzione negativa di rimorso per la colpa commessa. In proposito G. ZAMORE, *The Term Synderesis and Its Transformations: a Conceptual History of Synderesis. ca. 1150-1450*, PhD. Thesis, Oxford 2016.

5. Cfr. TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation*.

Sembra invece che proprio nel momento in cui la *sinderesi* comincia ad indicare quel luogo intimo dell'anima che permette all'uomo anche l'incontro mistico con il divino (come accade con Eckhart o Gerson), essa venga a poco a poco messa in secondo piano per essere poi, a partire da Lutero, definitivamente condannata all'esilio. Lutero sembra rinunciarvi, anche perché il suo intento è quello di sostituire la teologia della fede a quella delle opere; in questa operazione finisce così con lo sganciare la coscienza dal campo dell'azione e a mettere da parte la *sinderesi*. In altri termini, quando la *sinderesi* (insieme alla coscienza) comincia ad abbandonare l'orizzonte conoscitivo della vita attiva, inizia a perdere la fortuna di cui aveva goduto nei secoli precedenti, per divenire sostanzialmente irrilevante nei sistemi filosofici e teologici moderni e contemporanei.

Dopo il XVI secolo i tentativi di riportare la *sinderesi* in vita sono di fatto sporadici e mai veramente convincenti: anche tra gli stessi difensori del "pensiero scolastico" e cattolico, come Edith Stein e Jacques Maritain, è pochissimo impiegata, ed addirittura Joseph Ratzinger, definendola un "termine ambiguo", preferisce sostituirla con l'espressione "anamnesi".

Pur se il lemma "*sinderesi*", a cominciare dall'inizio dell'Età Moderna, tende chiaramente ad inabissarsi nella storia del pensiero, permane comunque (in positivo o in negativo) la discussione sul "problema *sinderesi*": ovvero quello di comprendere se in ogni uomo vi sia o meno un nucleo originale, una "scintilla", un fondamento conoscitivo in grado di permettergli immediatamente di distinguere il bene dal male e su cui far leva per trovare delle risposte alle questioni dell'agire morale.

Bibliografia

Fonti

ALBERTUS MAGNUS:

Commentarium in II Sententiarum, A. Borgnet (ed.), Vivès, Parigi 1894, vol. 27.

De anima, C. Stroick (ed.), Aschendorff, Münster 1968 (*Opera Omnia, editio Coloniensis* 7,1).

De homine, H. Anzulewicz, J.R. Söder (edd.), Aschendorff, Münster 2008 (*Opera Omnia, editio Coloniensis* 27,2).

Quaestio de conscientia I, W. Kübel, H. Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, Aschendorff, Münster 1993 (*Opera omnia, editio Coloniensis* 25,2), pp. 21-37.

Quaestio de conscientia II, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 238-241.

Quaestio de ratione superiori et synderesi, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 12-20.

Quaestio de synderesi, Kübel, Anzulewicz (edd.), *Quaestiones*, pp. 232-238.

Summa theologiae, II, A. Borgnet (ed.), Vivès, Paris 1895, vol. 33.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS:

De civitate Dei, Libri XI–XXII, B. Dombart, A. Kalb (edd.), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48).

De Trinitate libri quindecim, Libri I-XII, W.J. Mountain, F. Glorie (edd.), Brepols, Turnhout 1968 (CCL 50).

BIEL, GABRIEL:

Collectorium circa quattuor libros Sententiarum, W. Werbeck, U. Hofmann (edd.), J.C.B. Mohr, Tübingen 1984.

Biblia latina cum glossa ordinaria, A. Rulph (ed.), Strassburg 1480-1481, rist. Brepols, Turnhout 1992-1998, 4 voll.

La Bibbia di Gerusalemme, Edizioni Dehoniane, Bologna 1996.

BONAVENTURA DE BALNEOREGIO:

In II Sententiarum, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, vol. II, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1885.

Itinerarium mentis in Deum, in PP. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), *Opera Omnia*, vol. V, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Firenze 1891.

ECKHARDUS DE HOCHEIM:

Expositio libri Sapientiae, H. Fischer, J. Koch, K. Weiss (edd.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, II, Kohlhammer, Stuttgart 1992, pp. 301-634.

Liber parabolarum Genesis, L. Sturlese (ed.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, I/2, Kohlhammer, Stuttgart 2015, pp. 331-451.

Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, a cura di L. Sturlese, Bompiani, Milano 2014.

Meister Eckharts Predigten, J. Quint, G. Steer (edd.), in *Meister Eckhart, Die Deutschen Werke*, I-IV,1, Kohlhammer, Stuttgart 1958-2003.

Sermo Paschalis a. 1294. Parisius habitus, L. Sturlese (ed.), in *Meister Eckhart, Die Lateinischen Werke*, V, Kohlhammer, Stuttgart 2006, pp. 131-148.

GIORDANO BRUNO:

Dialoghi Italiani I (Dialoghi metafisici) e Dialoghi Italiani II (Dialoghi morali), G. Gentile (ed.), Sansoni, Firenze 1958.

Spaccio de la bestia trionfante, Einaudi, Torino 2000.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS:

Quodlibet V, M. de Wulf, J. Hoffmans (edd.), in *Les Quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1914 (*Les philosophes belges*, 3), pp. 1-91.

Quodlibet XII, J. Hoffmans (ed.), in *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1932-1935 (*Les philosophes belges*, 5), pp. 79-165.

GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS:

Summa Aurea, J. Ribaillier (ed.), Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique-Collegii S. Bonaventura ad Claras Aquas, Paris-Grottaferrata 1980-1987 (*Spicilegium Bonaventurianum XVI et XVII*), 5 voll.

GUILLELMUS DE ALVERNIA:

De anima, in *Opera omnia*, vol. II, Paris 1674 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1963), pp. 65-228.

De vitiis et peccatis, in *Opera omnia*, vol. I, Paris 1674 (rist. Minerva, Frankfurt am Main 1963), pp. 260-293.

GUILLELMUS DE OCKHAM:

De connexione virtutum, F.E. Kelley, G.I. Etzkorn, J.C. Wey (edd.), *Quaestiones variae*, in *Opera Theologica*, VIII, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1984, pp. 321-407.

In II Sententiarum, G. Gál, R. Wood (edd.), in *Opera Theologica*, V, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1981.

In III Sententiarum, in *Opera Plurima*, IV, Lyon 1494-1496 (rist. The Gregg Press Limited, London 1962).

In III Sententiarum, F.E. Kelley, G.I. Etzkorn (edd.), in *Opera Theologica*, VI, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1982.

Quodlibet I, J.C. Wey (ed.), *Quodlibeta Septem*, in *Opera Theologica*, IX, Editiones Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, New York 1980, pp. 1-106.

Quodlibet II, Wey (ed.), *Quodlibeta Septem*, pp. 107-197.

HENRICUS DE GANDAVO:

Quodlibet I, R. Macken (ed.), Leuven University Press-E. J. Brill, Leiden 1979 (*Opera Omnia*, V).

Quodlibet XIII, J. Decorte (ed.), Leuven University Press, Leuven 1985 (*Opera Omnia*, XVIII).

HIERONYMUS:

Commentariorum in Ezechielem, PL 25, coll. 15-490.

Commentariorum in Hiezechielem. Libri XIV, F. Glorie (ed.), Brepols, Turnhout 1964 (CCSL 75).

IOANNES DUNS SCOTUS:

Ordinatio II, P.I. Bini (ed.), in *Beati I. Duns Scoti Opera Omnia*, vol. VIII, Typis Vaticanis, Città del Vaticano 2001.

Reportata parisiensia, in *Joannis Duns Scoti Opera Omnia. Editio nova*, vol. XXIII, Vivès, Paris 1894.

IOANNES GERSON:

Collectorium super Magnificat, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, VIII, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1971, pp. 163-534.

De quatuor virtutibus cardinalibus, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, IX, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1973, pp. 142-155.

Elucidatio scolastica theologiae mysticae, A. Combes (ed.), *De Mystica Theologia*, Thesaurus Mundi, Lugano 1958, pp. 221-234.

In festo S. Bernardi, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, V, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1963, pp. 325-339.

Jean Gerson, Commentateur Dionysien. Les Notule super quaedam verba Dionysii de Caelesti Hierarchia, A. Combes (ed.), Vrin, Paris 1940.

La montagne de contemplation, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, VII, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1966, pp. 16-55.

Notulae super Dionysium, M. Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, III, Desclée & Cie, Paris-Tournai-Roma-New York 1962, pp. 203-224.

Regulae Mandatorum, Glorieux (éd.), in *Oeuvres Complètes*, IX, pp. 94-132.

Tractatus Primus Speculativus, A. Combes (ed.), *De Mystica Theologia, Thesaurus Mundi*, Lugano 1958, pp. 1-123.

IOANNES SCOTTUS ERIUGENA:

Expositiones super Ierarchias caelestem sancti Dionysii, in H.J. Floss (ed.), PL 122, coll. 126-283.

LOCKE, JOHN:

An Essay Concerning Human Understanding, Thomas Tegg, London 1825.

LUTHER, MARTIN:

De votis monasticis, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 8, Hermann Böhlau, Weimar 1889, pp. 564-669.

Disputatio contra scholastica theologiam, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, Hermann Böhlau, Weimar 1883, pp. 221-228.

Disputatio Heidelbergae habita, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, pp. 353-374.

Divi Pauli apostoli ad Romanos Epistola, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, vol. 56, Hermann Böhlau, Weimar 1938.

In epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 40/II, Hermann Böhlau, Weimar 1914, pp. 1-184.

Luthers Randbemerkungen zu dem Kommentar des Petrus Lombardus, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 9, Hermann Böhlau, Weimar 1893, pp. 28-94.

Scholae Psalmus X, J.K.F. Knaake, J.K. Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, Hermann Böhlau, Weimar 1885, pp. 94-95.

Scholae Psalmus XLI, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 3, pp. 235-243.

Sermo de propria sapientia et voluntate, in *die S. Stephani Anno 1514*, Knaake, Friedrich (edd.), in *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. 1, pp. 30-37.

MARITAIN, JACQUES:

Distinguer pour unir ou Les Degrés du savoir, Desclée de Brouwer, Paris 1946.

Quelques remarques sur la loi naturelle, in *Jacques et Raïssa Maritain, Oeuvres complètes*, vol. X, Éditions Universitaires-Éditions Saint-Paul, Fribourg-Paris 1985, pp. 955-974.

ORIGENES:

Homiliae in Ezechielem, C.V. Delarue (ed.), PG 13.

PETRUS LOMBARDUS:

Sententiae in IV libris distinctae, P.P. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas (edd.), Grottaferrata 1971-1981.

PHILIPPUS CANCELLARIUS:

Summa de bono, N. Wicki (ed.), Francke, Bern 1985, 2 voll.

RABANUS MAURUS:

Commentariorum in Ezechielem libri viginti, PL 110, pp. 493-1084.

RATZINGER, JOSEPH:

Elogio della coscienza. Il brindisi del cardinale, «Il Sabato», 16 marzo 1991, pp. 82-93, poi in Id., *Coscienza e verità*, in G. BORGONOVO (a cura di), *La coscienza*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 17-39.

ROLANDUS CREMONENSIS:

Summa, in O. Lottin, *Psychologie et morale aux XIII^e et XIII^e siècles*, vol. 2, J. Duculot-Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1948, pp. 128-134.

SCHOPENHAUER, ARTHUR:

Aphorismen zur Lebensweisheit, Insel Verlag, Leipzig 1917.

SUÁREZ, FRANCISCUS:

De bonitate et malitia humanorum actuum, A.D.M. André (éd.), in R.P. *Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 4, Vivès, Paris 1856, pp. 277-454.

Disputationes Metaphysicae, C. Berton (éd.), in R.P. *Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 25, Vivès, Paris 1861.

Tractatus de legibus et legislatore Deo, C. Berton (éd.), in R.P. *Francisci Suarez Opera Omnia*, vol. 5, Vivès, Paris 1856.

THOMAS DE AQUINO:

Quaestiones disputatae de malo, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Roma-Paris 1982 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina XXIII).

Quaestiones disputatae de veritate, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1972 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina XXII, 2).

Scriptum super libros Sententiarum, R.P. Mandonnet (ed.), Lethiel-leux, Paris 1929, 2 voll.

Summa theologiae, I, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1891 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina V).

Summa theologiae, I-II, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1891 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina VI).

Summa theologiae, II-II, Fratres Praedicatorum (edd.), Ex typographia Polyglotta, Romae 1899 (*Opera Omnia*, Ed. Leonina X).

THOMAS GALLUS:

Commentaires du Cantique des Cantiques, J. Barbet (éd.), Vrin, Paris 1967.

Studi

ABERTUNI C.A., *Sindérese, o Intellectus Principiorum da Razão Prática*, «Veritas» 56/2 (2011), pp. 141-164.

ALLINEY G., *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2009.

BARTOLI A., *Il concetto di Sinderesi nella Commedia*, «L'Alighieri» 40 (2012), pp. 121-134.

BAVINCK H., *Reformed Ethics: Created, Fallen, and Converted Humanity*, Baker Academic, Grand Rapids 2019.

BAYLOR M.G., *Action and Person: Conscience in the Late Scholasticism and the Young Luther*, Brill, Leiden 1977.

BECCARISI A., *Eckhart*, Carocci, Roma 2012.

BILLER P., MINNIS A.J., *Handling Sin: Confession in the Middle Ages*, York Medieval Press, Rochester 1998.

BILLY D.J., *The Authority of Conscience in Bonaventure and Aquinas*, «Studia Moralia» 31 (1993), pp. 237-263.

BLANCHETTE O., *Maurice Blondel. A Philosophical Life*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Cambridge 2010.

- BLIC J. DE, *Syndérèse ou conscience?*, «Revue d'Ascétique et Mystique» 25 (1949), pp. 146-157.
- BORGNONOVO G., *Sinderesi e coscienza nel pensiero di San Tommaso d'Aquino: Contributi per un "ri-dimensionamento" della coscienza morale nella teologia contemporanea*, Éditions Universitaires Fribourg, Fribourg 1996.
- BOURKE V.J., *El principio de la sinderesis: fuentes y función in la Etica de Tomas de Aquino*, «Sapientia» 34 (1980), pp. 615-626.
- *The Background of Aquinas' Synderesis Principle*, in L.P. GERSON (ed.), *Graceful Reason*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1983, pp. 345-360.
- *The Synderesis Rule and Right Reason*, «The Monist» 66/1 (1983), pp. 71-82.
- BRANYA J., *Synderesis according to Leonardo Polo Barrena*, PhD. Thesis, Strathmore University 2016, in *Strathmore University Library - Electronic Theses and Dissertations* <University.Retrieved from in://su-plus.strathmore.edu/handle/11071/4808> (data di accesso: 25 luglio 2020).
- BREMI W., *Was ist das Gewissen? Seine Beschreibung, seine metaphysische und religiöse Deutung, seine Geschichte*, Orell Füssli, Zürich-Leipzig 1942.
- BROWN D.C., *Pastor and Laity in the Theology of Jean Gerson*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- BUZZI F., *La ragione umana: «Dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, «Syzethesis» 5/2 (2018), pp. 169-189.
- CANCRINI A., *Syneidesis: Il tema semantico della «conscientia» nella Grecia antica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970.
- CAVALLAR G., *The Rights of Strangers: Theories of International Hospitality, the Global Community and Political Justice since Vitoria*, Routledge, London-New York 2002.

- CELANO A., *The Foundation of Moral Reasoning: The Development of the Doctrine of Universal Moral Principles in the Work of Thomas Aquinas and His Predecessors*, «Diametros» 38 (2013), pp. 1-61.
- *Aristotle's Ethics and Medieval Philosophy: Moral Goodness and Practical Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.
- CELAYA I. DE, *La sinderesis, principio de rectitud moral*, in P. ALVES DE SOUSA, T. LOPEZ et alii (eds.), *Etica y teologia ante la crisis contemporanea*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1980, pp. 127-143.
- CEMRANI F., CEMBRANI G., *L'obiezione di coscienza nella relazione di cura*, SEED, Torino 2016.
- CHENU M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Institut d'Études Médiévales, Montréal 1969.
- COLISH M.L., *Synderesis and Conscience: Stoicism and its Medieval Transformations*, in E.A. MATTER, L. SMITH (eds.), *From Knowledge to Beatitude: St. Victor, Twelfth-Century Scholars, and Beyond*, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 2012, pp. 229-246.
- COMBES A., *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, 2 vol., Libreria Pontificia Università Lateranense, Roma 1963-1964.
- CONNOLLY J., *John Gerson. Reformer and Mystic*, Librairie Universitaire, Louvain 1928.
- CORTI M., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983.
- CROWE M.B., *The Term Synderesis and the Scholastics*, «Irish Theological Quarterly» 23 (1956), pp. 151-164.
- *Natural Law Terminology in the Late 12th and early 13th Centuries*, «Tijdschrift voor Filosofie» 39 (1977), pp. 409-420.
- *The Changing Profile of the Natural Law*, Springer, Rotterdam 1978.

- CUNNINGHAM S.B., *Reclaiming Moral Agency. The Moral Philosophy of Albert the Great*, The Catholic University of America Press, Washington 2008.
- DAMIATA M., *I e II tavola. L'etica di G. Duns Scoto*, Tecnostampa, Firenze 1973.
- DAVIES W.D., *Conscience*, in A. BUTTRICK et alii (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Abingdon Press, Nashville 1962, vol. I, pp. 671-676.
- DAVIS R.G., *The Weight of Love, Affect, Ecstasy, and Union in the Theology of Bonaventure*, Fordham University Press, Fordham 2017.
- DELHAYE P., *La conscience morale du Chrétien*, Desclée, Tournai 1964.
- DIETSCHKE B., *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, in U.M. NIX, R.L. ÖCHSLIN (Hrsg.), *Meister Eckhart der Prediger*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960, pp. 200-258.
- DOUGHERTY M.V., *Moral Dilemmas in Medieval Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- DREWES J.B., *Zinderises, Hell's Public Prosecutor: Origin Name and Function*, «Neophilologus» 53 / 1 (1969), pp. 257-260.
- DUPONT J., *Syneidesis aux origines de la notion chrétienne de conscience morale*, «Studia hellenistica» 5 (1948), pp. 119-153.
- EARDLEY P.S., *Conscience and the Foundations of Morality in Ockham's Metaethics*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 80 / 1 (2013), pp. 77-108.
- EDELHEIT A., *Some Remarks on Method and Practice in Renaissance Philosophy and the Concept of 'Conscience' as a Case-Study*, «Maynooth Philosophical Papers» 7 (2013), pp. 1-19.
- FARRELL D., *The Ends of the Moral Virtues and the First Principles of Practical Reason in Thomas Aquinas*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2012.

- FISHER J., *Gerson's Mystical Theology: A New Profile of its Evolution*, in B.P. MCGUIRE (ed.), *A Companion to Jean Gerson*, Brill, Leiden-Boston 2006, pp. 205-248.
- FORSCHNER M., *Stoische Oikeiosislehre und mittelalterliche Theorie des Gewissens*, in J. SZAIF, M. LUTZ-BACHMANN (Hrsg.), *Was ist das für den Menschen Gute?/What is Good for a Human Being?*, de Gruyter, Berlin-New York 2004, pp. 126-150.
- *Synderesis und Conscientia. Zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Gewissensbegriffs*, in S. DI GIULIO, A. FRIGO (Hrsg.), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant*, de Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 17-34.
- FUCHS O., *The Psychology of Habit according to William Ockham*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New York 1952.
- GABBI L., PETRUIO V.U. (a cura di), *Coscienza: storia e percorsi di un concetto*, Donzelli Editore, Roma 2000.
- GARCÍA JUNCEDA J.A., *La Sínderesis in el Pensamiento de Santo Tomás, «Augustinus» 24* (1961), pp. 429-464.
- GARVENS A., *Die Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham*, «Franziskanische Studien» 21 (1934), pp. 243-408.
- GAUTHIER R.A., *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 21 (1954), pp. 51-100.
- GELDEREN M. VAN, *Liberty, Civic Rights, and Duties in Sixteenth-Century Europe and the Rise of the Dutch Republic*, in J. COLEMAN (ed.), *The Individual in Political Theory and Practice*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 99-122.
- GHISALBERTI A., *Guglielmo di Ockham*, Vita e Pensiero, Milano 1972.
- GIAMPIETRI F., *Conscientia mutabilis. I significati della coscienza nei lessici filosofici del Seicento*, in R. PALAIA (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki Editore, Firenze 2013, pp. 91-113.

- GONZÁLEZ A.M., *Tomás de Aquino. De veritate. Cuestiones 16 y 17, La Synderesis y la Conciencia*, Universidad de Navarra, Pamplona 1998 <<http://dadun.unav.edu/handle/10171/5998>> (data di accesso: 25 luglio 2020).
- *Depositum Gladius non Debet Restitui Furioso: Precepts, Synderesis, and Virtues in Saint Thomas Aquinas*, «The Thomist» 63 (1999), pp. 217-240.
- GRACIÁN B., *Oráculo Manual*, in *Edición digital a partir de la edición de Huesca, Juan Nogués 1647 y cotejada con la edición crítica de Emilio Blanco*, Cátedra, Madrid 1997 <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras>> (data di accesso: 25 luglio 2020).
- GONZÁLEZ GINOCCHIO D., *Law, Knowledge and Action in Suárez*, «Scientia et Fides» 5/1 (2017), pp. 205-222.
- GRANE L., *Contra Gabrielem: Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517*, Gylden-dal, København 1962.
- GREENE R.A., *Synderesis, the Spark of Conscience, in the English Renaissance*, «Journal of the History of Ideas» 52/2 (1991), pp. 195-219.
- *Whichcote, the Candle of the Lord, and Synderesis*, «Journal of the History of Ideas» 52/4 (1991), pp. 617-644.
- *Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis, and the Moral Sense*, «Journal of the History of Ideas», 58/2 (1997), pp. 173-198.
- GREENWELL A.M., *Duns Scotus: On Synderesis and Conscience*, «Lex Christianorum» (2014) <<http://lexchristianorum.blogspot.com.es/2011/10/duns-scotus-on-synderesis-and.html>> (data di accesso 25 luglio 2020).
- GROSSE S., *Heilungewißheit und Scrupolositas im späten Mittelalter. Studien zu Johannes Gerson und Gattungen der Frömmigkeitstheologie seiner Zeit*, Mohr, Tübingen 1994.

- GUÉRARD C., *L'hyparxis de l'âme et la fleur de l'intellect dans la mystagogie de Proclus*, in J. PÉPIN, H.D. SAFFREY (éds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Édition du CNRS, Paris 1987, pp. 335-349.
- HAAS A.M., *Nim din selbes war. Studien zur Lehre von der Selbsterkenntnis bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse*, Universtättsverlag Freiburg-Schweiz, Freiburg 1971.
- *Aktualität und Normativität Meister Eckharts*, in R. IMBACH, H. STIRNIMANN (Hrsg.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus. Nachweise und Berichte zum Prozeß gegen Meister Eckhart*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1992, pp. 205-268.
- *Seelenfunken (scintilla animae)*, «Meister-Eckhart-Jahrbuch» 9 (2015), pp. 293-326.
- HALLAMAA O., *Conscience and Knowledge: an Ethical Theme in Roger Rosetus*, in B.C. BAZÁN, E. ANDÚJAR, L.G. SBROCCHI (éds.), *Les philosophies morales et politiques au Moyen Âge*, Legas, New York-Ottawa-Toronto 1995, vol. III, pp. 1263-1275.
- HEBING J., *Über conscientia und conservatio im philosophischen Sinn bei dem Römern von Cicero bis Hieronymus*, «Philosophisches Jahrbuch» 35 (1992), pp. 121-326.
- HEIN R.B., *'Gewissen' bei Adrian von Utrecht (Hadrian VI.), Erasmus von Rotterdam und Thomas More*, Lit Verlag, Münster 1999.
- HILL J.L., *After the Natural Law: How the Classical Worldview Supports our Modern Moral and Political Values*, Ignatius Press, San Francisco 2016.
- HIRSCH E., *Lutherstudien*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1954.
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyeze, Louvain-Paris 1977.
- HOBBS T., *Leviathan*, A. Crooke, London 1651.

- HOF H., *Scintilla animae. Eine Studie zu einem Grundbegriff in Meister Eckharts Philosophie mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Eckhartschen Philosophie zur neuplatonischen und thomistischen Anschauung*, C.W.K. Gleerup Bokförlag-P. Hanstein Verlag, Lung-Bonn 1952.
- HOFFMANN T., *Conscience and Synderesis*, in B. DAVIS (ed.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 255-264.
- HOGAN L., *Synderesis, Suneidesis and the Construction of a Theological Tradition*, «Hermathena» 181 (2006), pp. 125-140.
- HOLLENBACH M.W., *Synderesis*, in <<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/synderesis>> (data di accesso: 25 luglio 2020).
- HOLOPAINEN T.M., *William Ockham's Theory of the Foundations of Ethics*, Luther-Agricola-Society, Helsinki 1991.
- HONNEFELDER L., *Gewissen als implizite Axiomatik. Zur Lehre vom Gewissen und Gewissensurteil bei Thomas von Aquin*, in W. HUBER, E. PETZOLD, T. SUNDERMEIER (Hrsg.), *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, Kaiser, München 1990, pp. 117-126.
- IM K., *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin. Eine vergleichende Untersuchung mit Aristoteles in Bezug auf Synderesis, Gewissen, Wille und Klugheit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2019.
- IMBACH R., *Deus est intelligere. Das Verhältnis von Sein und Denken in seiner Bedeutung für das Gottesverständnis bei Thomas von Aquin und in den Pariser Quaestionen Meister Eckharts*, Universitätsverlag, Freiburg 1976.
- INGHAM M.E., *Practical Wisdom: Scotus' Presentation of Prudence*, in L. HONNEFELDER et alii (eds.), *Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden 1996, pp. 568-571.
- IVÁNKA E. VON, *Plato Christianus*, Vrin, Paris 1990.

- KÄRKKÄINEN P., *Martin Luther*, in P.W. ROSEMAN (ed.), *Medieval Commentaries of the Sentences of Peter Lombard*, vol. II, Brill, Leiden 2010, pp. 471-494.
- *Synderesis in Late Medieval Philosophy and the Wittenberg Reformers*, «British Journal for the History of Philosophy» 20 (2012), pp. 881-901.
- *Conscience and Synderesis in John Mair's Philosophical Theology*, in J.T. SLOTEMAKER, J.C. WITT (eds.), *A Companion to the Theology of John Mair*, Brepols, Leiden 2015, pp. 175-193.
- KALUZA Z., *Gerson critique d'Albert de Grand*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 45 (1998), pp. 169-205.
- KAYE S.M., *William of Ockham's Theory of Conscience*, diss. University of Toronto, Toronto 1997.
- KING P., *Ockham's Ethical Theory*, in P.V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 227-244.
- KLEIN D.B., *The Psychology of Conscience*, «The International Journal of Ethics» 40/2 (1930), pp. 246-262.
- KLINCK D.R., *Conscience, Equity and the Court of Chancery in Early Modern England*, Routledge, London-New York 2010.
- KRIES D., *Origen, Plato, and Conscience (Synderesis) in Jerome's Ezekiel Commentary*, «Traditio» 57 (2002), pp. 67-83.
- KRONMAN A.T., *Confessions of a Born-Again Pagan*, Yale University Press, Yale 2016.
- LAMARRA A., VERDE F., «<Conscientia> certissima scientia». *Alle origini di una definizione pseudo-ciceroniana*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas» 2 (2014), pp. 289-299.
- LAMONT J., *Conscience, Freedom, Rights: Idols of the Enlightenment Religion*, «The Thomist» 73 (2009), pp. 169-239.

- LANGSTON D.C., *The Spark of Conscience: Bonaventure's View of Conscience and Synderesis*, «Franciscan Studies» 53 (1993), pp. 79-95.
- *Conscience and Other Virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania 2008.
- *Medieval Theories of Conscience*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <<https://plato.stanford.edu/entries/conscience-medieval/>> (data di accesso: 25 luglio 2020).
- LÁZARO M., *Vivencia Interior de la Ley Natural in San Buenaventura: Sindéresis*, «Anuario Filosófico» 41 / 1 (2008), pp. 83-98.
- LE BOULLUEC A., *Recherches sur le origines du thème de la syndérèse dans la tradition patristique*, in C. TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation. Études sur la Syndérèse et les modalités de la contemplation de l'antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007, pp. 61-77.
- LEIBER S.J.R., *Name und Begriff der Synteresis*, «Philosophisches Jahrbuch» 25 (1912), pp. 372-392.
- LEITES E. (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- LEONE M., *Filosofia e teologia della vita activa. La sfera dell'agire pratico in Enrico di Gand*, Edizioni di Pagina, Bari 2014.
- *Coscienza e sinderesi in Goffredo di Fontaines*, «Lexicon Philosophicum» 5 (2017), pp. 127-159.
- *Non quaecumque necessitas excludit libertatem: Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto*, «Medioevo» 42 (2017), pp. 187-225.
- *La rettitudine della coscienza è sopravvissuta alla colpa di Adamo? Filippo il Cancelliere e la sinderesi*, «Syzetesis» 6/2 (2019), pp. 371-392.
- LIBERA A. DE, *Introduction à la mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, O.E.I.L., Paris 1984.

LOHSE B., *Ratio und Fides: eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958.

LOTTIN O., *Les premiers linéaments du traité de la syndérèse au moyen âge*, «Revue Philosophique de Louvain» 12 (1926), pp. 422-454.

– *La syndérèse chez Albert le Grand et Saint Thomas d’Aquin*, «Revue Néoscholastique de Philosophie» 20 (1928), pp. 18-45.

– *L’influence littéraire du Chancelier Philippe sur les théologiens préthomistes*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 2 (1930), pp. 311-326.

– *La psychologie de l’acte humain chez s. Jean Damascène et les théologiens du XIII^e siècle occidental*, «Revue Thomiste» 14 (1931), pp. 631-661.

– *Le rôle de la raison dans l’éthique d’Albert le Grand*, in *Alberto Magno*, Atti della Settimana Albertina celebrata a Roma nei giorni 9-14 Nov. 1931, Pustet, Roma 1932, pp. 153-177.

– *Le premier Commentaire connu des Sentences de Pierre Lombard*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» 11 (1939), pp. 64-71.

– *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, 6 voll., J. Duculot – Abbaye du Mont César, Gembloux-Louvain 1942-1960.

LUTZ C.S., *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth 2009.

MACKEN R., *Sinderesi e coscienza nella filosofia di Enrico di Gand*, in B. D’AMORE, A. ALES BELLO (a cura di), *Metafisica e scienze dell’uomo*. Atti del VII Congresso Internazionale del Centro di Studi e Relazioni Culturali, Bergamo, 4-9 settembre 1980, Borla, Roma 1982, pp. 381-387.

– *L’interpénétration de l’intelligence et de la volonté dans la philosophie d’Henri de Gand*, in C. WENIN (éd.), *L’homme et son univers au moyen âge*. Actes du septième congrès international de philosophie médiévale (30 août-4 septembre 1982), Éditions de l’In-

- stitut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1986 (Philosophes Médiévaux, 26-27), II, pp. 808-814.
- *Synderesis and Conscience in the Philosophy of Henry of Ghent*, «Franziskanische Studien» 70 (1988), pp. 185-195.
- MÄKINEN V., *Property Rights in the Late Medieval Discussion on Franciscan Poverty*, Peeters, Leuven 2001.
- *Rights and Duties in the Scholastic Discussion on Extreme Necessity*, in V. MÄKINEN, P. KORKMAN (eds.), *Transformations in Medieval and Early Modern Rights Discourse*, Springer, Dordrecht 2006, pp. 37-62.
- MANGANELLI F., *La cabala nolana. Dialoghi sull'asinità di Giordano Bruno*, Guida, Napoli 2000.
- MAURER A., *The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1999.
- MAYER R., *The Terms 'Ground of the Soul' and 'Sparkle of Reason' in Eckhart and Aquinas*, «Medieval Mystical Theology» 22 (2013), pp. 120-138.
- MCGINN B., *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, The Crossroad Publishing Company, New York 2005.
- MCGOVERN M., *Synderesis: a Key to Understanding Natural Law in Aquinas*, in L. CURTIS HANCOCK, A.O. SIMON (eds.), *Freedom, Virtue, and the Common Good*, American Maritain Association publications, Mishawaka 1995, pp. 104-124.
- MCNEILL J., *Natural Law in the Thought of Luther*, «Church History» 10/3 (1941), pp. 211-227.
- MELLINKOFF R., *The Mark of Cain*, University of California Press, Berkeley 1981.
- METZ D., *Gabriel Biel und die Mystik*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2001.

- MIETH D., *Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1969.
- MOJSISCH B., *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Meiner, Hamburg 1983.
- MOODY E.A., *Studies in Medieval Philosophy, Science, and Logic: Collected Papers 1933-1969*, University of California Press, Los Angeles 1975.
- MÜLLER J., *Agere contra conscientiam: The Relationship between Weakness of Will and Conscience in Albert the Great*, in M.C. PACHECO, J.F. MEIRINHOS (éds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale*, Actes du XIe congrès international de philosophie médiévale, Porto, 26-31 août 2002, Turnhout 2006, pp. 1303-1315.
- *Zwischen Vernunft und Willen: Das Gewissen in der Diskussion des 13. Jahrhunderts*, in G. MENSCHING (Hrsg.), *Radix totius libertatis. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2011, pp. 43-73.
- MULLIGAN R.W., *Ratio inferior and ratio superior in St. Albert and St. Thomas*, «The Thomist» 19 (1956), pp. 339-367.
- MURRAY A., *Conscience and Authority in the Medieval Church*, Oxford University Press, Oxford 2015.
- NIEVERGELT M., KAMATH S.A.V.G. (eds.), *The Pèlerinage Allegories of Guillaume de Deguileville. Tradition, Authority and Influence*, Brewens, Cambridge 2013.
- OJAKANGAS M., *The Voice of Conscience: A Political Genealogy of Western Ethical Experience*, Bloomsbury, New York 2013.
- OZMENT S.E., *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther*, Brill, Leiden 1969.

- *The University and the Church: Patterns of Reform in Jean Gerson*, «*Medievalia et Humanistica*» 1 (1970), pp. 111-126.
- PALAIÀ R., *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki Editore, Firenze 2013.
- PALUMBO M., *Conscientia, casus conscientiae*, in R. PALAIÀ (a cura di), *Coscienza nella filosofia della prima modernità*, Olschki, Firenze 2013, pp. 203-234, in part. 205-206.
- PANGALLO M., *Legge di Dio, sinderesi e coscienza nelle “Quaestiones” di s. Alberto Magno*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1997.
- PAYER P.J., *Prudence and the Principles of Natural Law: A Medieval Development (William of Auxerre, Philip the Chancellor, Albert the Great, Thomas Aquinas)*, «*Speculum*» 54 (1979), pp. 55-70.
- PEREZ E., *Valor normativo de los principios universales de derecho natural según San Alberto Magno*, «*Angelicum*» 48 (1971), pp. 378-447.
- PERKAMS M., *Gewissensirrtum und Gewissensfreiheit*, «*Philosophisches Jahrbuch*» 112 (2005), pp. 31-50.
- *Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert. Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abelard und Robert von Melun*, in MENSCHING (Hrsg.), *Radix totius libertatis*, pp. 19-42.
- PETAGINE A., *Tra pensare e fare. Tommaso d’Aquino e Duns Scoto a proposito dell’irrazionalità pratica*, in P. GRAZIANI, M. GRIMALDI, M. SANGOI (a cura di), *Animali Razionali. Studi sui confini e sulla possibilità della razionalità*, Isonomia, Urbino 2015, pp. 203-227.
- PÉTRIN J., *L’habitus des principes spéculatifs et la syndérèse*, «*Revue de l’Université d’Ottawa*» 18 (1948), pp. 208-216.
- PETZÄLL A., *La syndérèse*, «*Theoria*» 20 (1954), pp. 64-77.
- PIERCE C.A., *Conscience in the New Testament*, S.C.M. Press, London 1953.

- PINCKAERS S., *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg, Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1993.
- PIZZORNI R.M., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000.
- PORRO P., *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Carocci, Roma 2012.
- *Prudentia universalis, prudentia experimentalis e virtù morali: Enrico di Gand sul circolo aristotelico di saggezza e bontà*, in A. FIDORA, A. NIEDERBERGER, M. SCATTOLA (Hrsg.), *Phronêsis – Prudentia – Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit. La prudenza del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna*, FIDEM, Porto 2013, pp. 93-121.
- *Trasformazioni medievali della libertà/ 1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio; Trasformazioni 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 («Freccese», 180), pp. 171-221.
- POTTS T.C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1980.
- *Conscience*, in N. KRETZMANN, A. KENNY, J. PINBORG, E. STUMP (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 687-704.
- PROSPERI A., *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.
- PRZYWARA E., *Briefe an Edith Stein, Brief vom 13.9.1932 (München)*, in E. STEIN, *Selbstbildnis in Briefen 1, 1916-1933*, Einleitung v. H.-B. Gerl-Falkovitz; Bearbeitung und Anmerkungen v. M.A. Neyer, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005 (Edith Stein Gesamtausgabe, 2), pp. 236-238.

- PUTALLAZ F.-X., *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIII^e siècle*, Éditions Universitaires-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1995.
- QUINN J.F., *The Moral Philosophy of St. Bonaventure*, «The Southwestern Journal of Philosophy» 5/2 (1974), pp. 39-70.
- *Saint Bonaventure and Our Natural Obligation to Confess the Truth*, «Franciscan Studies» 35 (1975), pp. 194-211.
- REINER H., *Gewissen*, in J. RITTER (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, pp. 575-591.
- REITER P., *Der Seele Grund. Meister Eckhart und die Tradition der Seelenlehre*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993.
- RHONHEIMER M., *Natural Law and Practical Reason: A Thomist View of Moral Autonomy*, «Studies in Christian Ethics» 19 (2006), pp. 357-378.
- *The Cognitive Structure of the Natural Law and the Truth of Subjectivity*, «The Thomist» 67 (2013), pp. 1-44.
- RÖHMER J., *Syndérèse*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, Letouzey et Ané, Paris 1941, vol. XIV, coll. 2992-2996.
- SACCENTI R., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, il Mulino, Bologna 2013.
- SALA G., *Il concetto di sinderesi in S. Bonaventura*, «Studi Francescani» 54 (1957), pp. 3-11.
- SAMEK LODOVICI G., *La coscienza del bene. La voce etica interiore, le sue deroghe alle norme, l'imputabilità morale, l'obiezione alle leggi*, Edizioni ETS, Pisa 2020.
- SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN A., *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*, Editorial y Librería, Madrid 1958.

- SCHINKEL A., *Conscience and Conscientious Objections*, Pallas Publications, Amsterdam 2007.
- SCHMEIDER K., *Die Synderesis und die ethischen Werte*, «Philosophisches Jahrbuch» 47 (1934), pp. 145-307.
- SCHOCKENHOFF E., *Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung*, Herder, Freiburg 2003.
- SCHRÖCKER H., *Das Verhältnis der Allmacht Gottes zum Kontradiktionsprinzip nach Wilhelm von Ockham*, Akademie Verlag, Berlin 2003.
- SCHURMANN R., *Meister Eckhart. Mystik and Philosophy*, Indiana University Press, London 1978.
- SCHWEIGHÖFER S., *Proxima regula bonitatis*, in O. BACH, N. BRIESKORN (Hrsg.), *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*, de Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 135-153.
- SCIUTO I., *Sinderesi, desiderio naturale e fondamento dell'agire morale nel pensiero medievale. Da san Tommaso a Meister Eckhart*, in C. VIGNA (a cura di), *L'etica e il suo altro*, F. Angeli, Milano 1994, pp. 126-149.
- *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, F. Angeli, Milano 1995.
- *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007.
- SELLÉS J.F., *La Sindéresis o Razón Natural como la Apertura Cognoscitiva de la Persona Humana a su Propia Naturaleza*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 10 (2003), pp. 321-334.
- SIMON Y., *Critique de la connaissance morale*, Desclée, Paris 1934.
- SOLIGNAC A., *Synderesis*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1990, vol. XIV, coll. 1407-1412.
- SORABJI R., *Moral Conscience through The Ages: Fifth Century BCE to the Present*, University of Chicago Press, Chicago 2014.

- STANCIU D., *Accomplishing One's Essence: Meditation in the Theology of Gabriel Biel*, in K. ENENKEL, W. MEL (eds.), *Meditatio – Refaschioning the Self. Theory and Practice in Late Medieval and Early Modern Intellectual Culture*, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 127-152.
- STEEL C., *The effect of the will on judgement. Thomas Aquinas on faith and prudence*, in T. PINK, M.W.F. STONE (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, Routledge, London-New York 2004, pp. 78-98.
- STEIN E., XVI. *Quaestio. Die Synderesis*, in EAD., *Übersetzung III. Thomas von Aquin, Über der Wahrheit 1*, eingeführt und bearbeitet von A. Speer und F.V. Tommasi, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2008 (Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 23), pp. 450-459.
- STELZENBERGER J., *Über Syneidesis bei Klemens von Alexandria*, in W. DÜRING, B. PAUZRAM (Hrsg.), *Studien zur historischen Theologie. Festgabe für Franz Xavier Seppelt*, K. Zink Verlag, München 1952, pp. 27-33.
- *Syneidesis bei Origenes. Studie zur Geschichte der Moralthologie*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.
- *Syneidesis, Conscientia, Gewissen. Studie zum Bedeutungswandel eines moralthologischen Begriffs*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1963.
- STEPIEN K., *Synderesis and the Natural Law*, «*Studia Gilsoniana*» 3 (2014), pp. 377-398.
- STÖRMER-CAYSA U., *Gewissen und Buch: Über den Weg eines Begriffes in der deutschen Literatur des Mittelalters*, de Gruyter, Berlin-New York 1998.
- STOLL A., *Conscience in Early Modern English Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2017.
- STURLESE L., *Homo divinus, Philosophische Projekte in Deutschland zwischen Meister Eckhart und Heinrich Seuse*, Kohlhammer, Stuttgart 2007.

- TARDIEU M., ΨΥΧΑΙΟΣ ΣΠΙΝΘΗΡ. *Histoire d'une métaphore dans la tradition platonicienne jusqu'à Eckhart*, «Revue des Études Augustiniennes» 21 (1975), pp. 225-255.
- THEISEN J., *Predigt und Gottesdienst. Liturgische Strukturen in den Predigten Meister Eckharts*, Peter Lang, Frankfurt-Bern-New York-Paris 1990.
- TIERNEY B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1625*, Scholars Press, Atlanta 1997.
- TROTTMANN C., *La syndérèse, sommet de la nature humaine dans l'Itinerarium Mentis in Deum*, «Dionysius» 18 (2000), pp. 129-150.
- *Scintilla synderesis. Pour une auto-critique médiévale de la raison la plus pure en son usage pratique*, in J.A. AERTSEN, A. SPEER (Hrsg.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, de Gruyter, Berlin-New York 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 116-130.
- *La syndérèse selon Albert le Grand*, in W. SENNER et alii (Hrsg.), *Albertus Magnus: Zum Gedanken nach 800 Jahren. Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Akademie Verlag, Berlin 2001, pp. 255-273.
- (éd.), *Vers la contemplation. Études sur la Syndérèse et les modalités de la contemplation de l'antiquité à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2007.
- *Syndérèse et contemplation: problèmes de sources et enjeux philosophiques à l'entrée dans la Renaissance*, in ID. (éd.), *Vers la contemplation*, pp. 193-213.
- *La syndérèse: heureuse faute?*, in I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (éds.), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, FIDEM, Porto 2011, pp. 717-727.
- TURRINI M., *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima età moderna*, il Mulino, Bologna 1991.
- URBAN L., *William of Ockham's Theological Ethics*, «Franciscan Studies» 33 (1973), pp. 310-350.

- YEDLICKA J.W., *Synderesis as Remorse of Conscience*, «The New Scholasticism» 37 (1963), pp. 204-212.
- VENDEMIATI A., *San Tommaso e la legge naturale*, Urbaniana University Press, Roma 2011.
- VERBEKE G., *The Presence of Stoicism in Medieval Thought*, The Catholic University of America Press, Washington 1983.
- VIAL M., *Jean Gerson théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris 2006.
- *Théologie mystique et syndérèse chez Jean Gerson*, in TROTTMANN (éd.), *Vers la contemplation*, pp. 215-232.
- VIANO C.A., *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.
- VISCHER R.K., *Conscience and the Common Good: Reclaiming the Space Between Person and State*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- WALDMANN M., *Synteresis oder syneidesis? Ein Beitrag zur Lehre vom Gewissen*, «Theologische Quartalschrift» 119 (1938), pp. 332-371.
- WALSH J., *Thomas Gallus et l'effort contemplatif*, «Revue d'histoire de la spiritualité» 51 (1975), pp. 17-42.
- WEBER D., *Thomas Hobbes' Doctrine of Conscience and Theories of Synderesis in Renaissance England*, «Hobbes Studies» 23/1 (2010), pp. 54-71.
- WICKI N., *Die Philosophie Philipps des Kanzlers*, Academic Press Fribourg, Fribourg 2005.
- WINKLER N., *Thomas von Aquin und Meister Eckhart: Klugheits- oder Gewissensethik*, «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter» 8/1 (2003), pp. 64-85.
- WOLTER A.B., *Duns Scotus on the Will and Morality*, Catholic University Press, Washington 2001.

ZACHMAN R.C., *The Assurance of Faith. Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Augsburg Fortress Press, Minneapolis 1993.

ZAMORE G., *The Term Synderesis and Its Transformations: a Conceptual History of Synderesis, ca. 1150-1450*, PhD. Thesis, Oxford 2016.

ZAVATTERO I., *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.

– *Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento*, in M. LEONE, L. VALENTE (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne editrice, Roma 2017 (Flumen Sapientiae, 4), pp. 143-169.

Indice dei nomi

- Adam, 26, 29-31, 55-61, 66-67, 117,
202, 237, 239, 259-260
- Abel, 25
- Abertuni, C.A., 272
- Aertsen, J.A., 12, 290
- Albertus Magnus, 11, 13, 72, 82,
101-119, 121, 123, 129, 133,
139-140, 142, 157, 164, 170, 179,
196, 199, 204, 226, 262-263, 265
- Ales Bello, A., 95, 282
- Alexander Halensis, 70, 234
- Alexander Neckam, 26
- Alliney, G., 99-100, 272
- Alves de Sousa, P., 274
- André, A.D.M., 248, 271
- Andújar, E., 278
- Anselmus Cantuariensis, 162
- Anzulewicz, H., 11, 106, 109-110,
117, 265
- Aristoteles, 32, 34-35, 41-42, 54, 69,
102, 104, 129, 134, 147, 149, 166-
167, 178, 199, 219, 236, 241-242
- Atucha, I., 12, 290
- Augustinus Hipponensis, 24-25, 30-
31, 33, 43, 57, 75, 103, 195, 199,
221, 265-266
- Augustinus (pseudo-), 82
- Bach, O., 247, 288
- Barbet, J., 202, 272
- Bartoli, A., 272
- Basilius Caesariensis (Magnus), 14,
25, 103
- Bavinck, H., 272
- Baylor, M.G., 175-176, 183-184,
225, 230-232, 237, 272
- Bazán, B.C., 278
- Beccarisi, A., 205-206, 272
- Bernardus Carnotensis, 216
- Berton, C., 247, 249, 271
- Biel, Gabriel, 224-231, 234, 238,
241-242, 266
- Biller, P., 272
- Billy, D.J., 74, 272
- Bini, P.I., 161, 268
- Blanchette, O., 250, 272
- Blic, J. de, 11, 273
- Blondel, M., 250
- Bonaventura de Balneoregio, 18-
19, 52, 71-90, 95, 101, 121, 125,
141, 145, 157, 165, 170-171, 219,
229, 251, 266
- Borgnet, A., 108, 116, 265
- Borgonovo, G., 119, 252, 271, 273
- Bourke, V.J., 119, 273
- Branya, J., 246, 256, 273

- Breimi, W., 232, 273
 Brieskorn, N., 247, 288
 Brown, D.C., 208, 218, 220, 273
 Bruno, Giordano, 255-256, 267
 Burgundius Pisanus, 51
 Buttrick, A., 11, 275
 Buzzzi, F., 232, 240-241, 273

 Cain, 23, 25-26, 31, 44, 66-67, 131, 203, 241
 Calma, D., 12, 290
 Cancrini, A., 273
 Cavallar, G., 248, 273
 Celano, A., 33, 119, 274
 Celaya, I. De, 274
 Cembrani, F., 274
 Cembrani, G., 274
 Chenu, M.-D., 28, 274
 Cicero Marcus Tullius, 23
 Clemens Alexandrinus, 14
 Coleman, J., 232, 276
 Colish, M.L., 12, 48, 274
 Combes, A., 209, 215, 217, 268-269, 274
 Connolly, J., 274
 Corti, M., 213, 274
 Crowe, M.B., 13, 15, 17, 23, 32, 44, 274
 Cunningham, S.B., 52, 54, 102, 275
 Curtis Hancock, L., 119, 283
 Cusanus, Nicolaus, 208

 D'Amore, B., 95, 282
 Damiaata, M., 275
 Davies, W.D., 11, 275
 Davis, B., 119, 279
 Davis, R.G., 74, 88, 275
 De Caro, M., 120, 286
 De Vio, Thomas (Gaetanus), 245
 Decorte, J., 99, 268

 Delarue, C.V., 21, 270
 Delhayre, P., 14, 275
 Descartes, René (Cartesio), 18, 245
 Di Giulio, S., 276
 Dietsche, B., 192, 205, 275
 Dionysius pseudo Areopagita, 124-125, 197, 208
 Dombart, B., 30, 265
 Dougherty, M.V., 275
 Drewes, J.B., 275
 Düring, W., 14, 289
 Dupont, J., 275

 Eardley, P.S., 175, 184, 187, 275
 Edelheit, A., 275
 Eckhardus de Hocheim (Meister Eckhart), 17, 19, 25, 125, 173-175, 191-207, 215-216, 219-220, 223, 244, 262-264, 266
 Elisiaeus (propheta), 199
 Empedocles, 166
 Enenkel, K., 225, 288
 Etzkorn, G.I., 179-180, 267-268
 Euripides, 14

 Farrell, D., 35, 40, 119, 275
 Fidora, A., 286
 Fischer, H., 207, 266
 Fisher, J., 207, 211, 217, 276
 Floss, H.J., 215, 269
 Forschner, M., 276
 Freud, S., 245
 Friedrich, J.K., 233-234, 236, 238-240, 242-243, 269-270
 Frigo, A., 276
 Fuchs, O., 176, 276

 Gabbi, L., 276
 Gál, G., 186, 267
 García Junceda, J.A., 119, 276

- Garvens, A., 175-176, 276
 Gauthier, R.A., 53, 276
 Gelderen, M. van, 232, 276
 Gentile, G., 255, 267
 Gerl-Falkovitz, H.B., 246, 286
 Gerson, L.P., 273
 Ghisalberti, A., 175-176, 181, 187-188, 190, 276
 Giampietri, F., 244, 276
 Glorie, F., 22, 24, 266, 268
 Glorieux, M., 213, 215, 217-218, 268-269
 Godefridus de Fontibus, 72, 90, 136-160, 170, 184, 267
 Godefridus Pictaviensis, 34
 González, A.M., 119, 277
 González Ginocchio, D., 277
 Gracián, Baltasar, 256-257, 277

 Grane, L., 241, 277
 Graziani, P., 169, 285
 Greene, R.A., 84, 206-207, 232, 244, 246, 277
 Greenwell, A.M., 161, 277
 Grimaldi, M., 169, 285
 Grosse, S., 207, 211, 277
 Guérard, C., 13, 278
 Guillelmus Altissiodorensis, 18, 31, 33-41, 43, 48, 58, 74-75, 77-78, 82, 101, 104, 117, 199, 267
 Guillelmus de Alvernia, 18, 31, 40, 43-48, 61, 254, 267
 Guillelmus de Deguileville, 174, 263
 Guillelmus de Ockham, 17, 173-191, 219-220, 223, 225-226, 235, 262, 267-268

 Haas, A.M., 192, 278
 Hallamaa, O., 278

 Hebing, J., 278
 Hein, R.B., 278
 Henricus de Gandavo, 13, 72-73, 90-101, 107, 141-143, 145, 152, 157-158, 162, 166-167, 170, 184, 268
 Hieronymus, 14-16, 18, 21-31, 33-34, 41, 43-44, 54, 58, 78, 103, 109, 126, 174, 244, 255, 262, 268
 Hiezechiel (propheta), 21, 34, 80
 Hill, J.L., 278
 Hirsch, E., 232, 237, 278
 Hissette, R., 69, 213, 278
 Hobbes, Thomas, 18, 252, 278
 Hof, H., 192, 279
 Hoffmann, T., 119, 135, 279
 Hoffmans, J., 136, 138, 140, 149, 267
 Hofmann, U., 226, 266
 Hogan, L., 12, 279
 Hollenbach, M.W., 261, 279
 Holopainen, T.M., 175, 279
 Honnefelder, L., 161, 279
 Huber, W., 279
 Hugo de Balma, 208
 Hume, David, 18

 Iesus, 55, 81
 Im, K., 279
 Imbach, R., 192, 205, 278-279
 Ingham, M.E., 161, 279
 Ioannes Damascenus, 14, 51, 55
 Ioannes de Rupella, 74
 Ioannes Duns Scotus, 71-72, 90, 101, 160-169, 171, 179, 190, 226, 242, 268
 Ioannes Gerson, 17, 19, 125, 173-175, 207-221, 223, 263-264, 268-269
 Ioannes Rusbrochius, 219
 Ioannes Scottus Eriugena, 215, 269

- Isaias (propheta), 26, 49
 Ivánka, E. von, 13, 279
- Kärkkäinen, P., 232-233, 237, 280
 Kalb, A., 30, 266
 Kaluza, Z., 212, 280
 Kamath, S.A.V.G., 174, 284
 Kant, I., 18
 Kaye, S.M., 280
 Kelley, F.E., 179-180, 267-268
 Kenny, A., 11, 286
 King, P., 280
 Klein, D.B., 280
 Klinck, D.R., 280
 Knaake, J.K.F., 233-234, 236, 238-240, 242-243, 269-270
 Koch, J., 207, 266
 König-Pralong, C., 12, 290
 Korkman, P., 152, 283
 Kreztmann, N., 11, 286
 Kries, D., 280
 Kronman, A.T., 280
 Kübel, W., 106, 109-110, 117, 265
- Lamarra, A., 280
 Lamont, J., 280
 Langston, D.C., 12, 20, 74, 81, 84-85, 87, 89, 161, 165, 169, 175, 232, 243, 281
 Lázaro, M., 74, 281
 Le Boulluec, A., 15, 281
 Leiber, S.J.R., 14, 281
 Leites, E., 281
 Leo XIII (papa), 245
 Leone, M., 26, 48, 71, 90, 95, 100, 136, 155-156, 281, 292
 Libera, A. de, 192, 204, 281
 Locke, John, 18, 252-254, 263, 269
 Lohse, B., 232, 282
 Lopez, T., 274
- Lottin, O., 12, 15, 18, 26, 28, 32-34, 38, 40-41, 43-44, 46, 48, 57-58, 60, 63, 70, 73-74, 83, 102, 107, 109, 111, 119, 143, 145, 156-157, 271, 282
 Luther, Martin, 17, 19, 177, 219, 223-224, 231-244, 247, 264, 269-270
 Lutz, C.S., 282
 Lutz-Bachmann, M., 276
- Macken, R., 90-91, 95, 268, 282-283
 Mäkinen, V., 152, 283
 Malebranche, Nicolas de, 18
 Mandonnet, R.P., 69, 122, 271-272
 Manganelli, F., 255, 283
 Maria (Mater Iesu), 55, 81
 Maritain, J., 249-250, 252, 264, 270
 Matter, E.A., 12, 274
 Maurer, A., 175, 283
 Mayer, R., 192, 196, 283
 McGinn, B., 202, 283
 McGovern, M., 119, 133-134, 283
 McGuire, B.P., 207, 276
 Mcneill, J., 283
 Meirinhos, J.F., 102, 284
 Mel, W., 225, 288
 Mellinkoff, R., 25, 283
 Menander, 14
 Mensching, G., 70, 121, 284-285
 Metz, D., 225, 283
 Mieth, D., 192, 284
 Minnis, A.J., 272
 Mojsisch, B., 205, 284
 Moody, E.A., 46, 284
 Mori, M., 120, 286
 Mountain, W.J., 24, 266
 Müller, J., 102, 120-121, 284
 Mulligan, R.W., 102, 284
 Murray, A., 284

- Neyer, M.A., 246, 286
 Niederberger, A., 286
 Nietzsche, F., 245
 Nievergelt, M., 174, 284
 Nix, U.M., 192, 275
- Öchslin, R., 192, 275
 Odo Rigaldus, 82
 Ojakangas, M., 23, 28, 30, 284
 Origenes Alexandrinus, 14, 21-22,
 24, 270
 Ozment, E., 207, 210, 212-213, 220,
 232, 237-238, 284-285
- Pacheco, M.C., 102, 284
 Palaia, R., 14, 244, 276, 285
 Palumbo, M., 14, 285
 Palazzo, A., 53, 292
 Pangallo, M., 14-15, 24, 74, 103-
 105, 107, 109, 113, 285
 Paulus (apostolus), 23-24, 54, 58,
 93, 237, 261
 Pauzram, B., 14, 289
 Payer, P.J., 285
 Pépin, J., 13, 278
 Perez, E., 285
 Perkams, M., 70, 102, 285
 Perkins, William, 244
 Petagine, A., 169, 285
 Pétrin, J., 285
 Petruio, V.U., 276
 Petrus Abaelardus, 28
 Petrus Lombardus, 15-16, 18, 21-
 22, 25-26, 28-33, 40, 55, 61, 66,
 74-75, 80, 108, 117, 121, 124,
 162, 225, 233, 235, 259, 263,
 270
 Petrus Pictaviensis, 18, 28
 Petzäll, A., 11, 15, 285
 Petzold, E., 279
- Philippus Cancellarius, 16, 18, 26,
 32, 48-67, 74, 80, 103, 107, 195,
 224, 227, 271
 Pierce, C.A., 285
 Pinborg, J., 11, 286
 Pinckaers, S., 175, 181, 286
 Pink, T., 289
 Pizzorni, R.M., 286
 Polo Barrena, L., 246
 Porro, P., 120, 286
 Potts, T.C., 11, 25, 28, 55-57, 61,
 77, 81, 86, 286
 Prospero, A., 260, 286
 Przywara, E., 246, 286
 Putallaz, F.-X., 69, 156, 287
- Quinn, J.F., 74, 287
 Quint, J., 194, 196, 198, 201, 205,
 266
- Rabanus Maurus, 15, 271
 Ratzinger, J., 244, 250-252, 264, 271
 Reiner, H., 13, 287
 Reiter, P., 205, 287
 Rhonheimer, M., 287
 Ribailier, J., 34, 267
 Richardus de S. Victore, 89
 Richardus Rufus, 74
 Ritter, J., 13, 287
 Robertus Kilwardby, 74
 Rolandus Cremonensis, 31-32,
 40-43, 48, 58, 63, 74-75, 78, 101,
 199, 271
 Röhmer, J., 11, 287
 Rosemann, P.W., 232, 280
 Rousseau, J.-J., 245
 Rulph, A., 15, 266
- Saccenti, R., 53, 287
 Saffrey, H.D., 13, 278

- Saint-Germain, Christopher, 244
 Sala, G., 74, 287
 Samek Lodovici, G., 287
 San Cristóbal Sebastian, A., 156, 287
 Sangoi, M., 169, 285
 Sbrocchi, L.G., 278
 Scattola, M., 286
 Schinkel, A., 27, 288
 Schneider, K., 288
 Schockenhoff, E., 287
 Schopenhauer, A., 256-257, 271
 Schröcker, H., 288
 Schurmann, R., 192, 288
 Schweighöfer, S., 247, 288
 Sciuto, I., 11-13, 24, 40, 74, 88, 180, 192, 288
 Sellés, J.F., 288
 Senner, W., 102, 290
 Sidney, Philip (Filippo Sidneo), 255
 Simon, A.O., 119, 283
 Simon, Y., 13, 288
 Simon de Bisignano, 18, 28
 Slotemaker, J.T., 280
 Smith, L., 12, 274
 Söder, J.R., 11, 265
 Solignac, A., 11, 24, 126, 219, 288
 Sorabji, R., 288
 Spade, P.V., 280
 Speer, A., 12, 246, 289-290
 Spinelli, E., 120, 286
 Spinoza, B., 18
 Stanciu, D., 225, 288
 Steel, C., 288
 Steer, G., 266
 Stein, E., 245-246, 264, 289
 Stelzenberger, J., 14, 289
 Stephanus Langton, 32, 40, 62
 Stephanus Tempier, 69, 90
 Stepien, K., 289
 Stirnimann, H., 192, 278
 Stoll, A., 20, 232, 238, 289
 Stone, M.W.F., 289
 Störmer-Caysa, U., 289
 Stroick, C., 113, 265
 Stump, E., 11, 286
 Sturlese, L., 193-195, 199, 202, 204, 206, 266, 289
 Suárez, Franciscus, 244, 247-249, 252, 262, 271
 Sundermeier, T., 279
 Szaif, J., 276
 Tardieu, M., 192, 290
 Theisen, J., 193, 198, 200, 290
 Thomas de Aquino, 12, 18, 24, 72, 119-135, 137, 139-140, 142, 145-146, 153, 157, 169-170, 178-179, 184, 194-197, 199, 204, 215-216, 226, 235, 245-248, 262, 271-272
 Thomas Gallus, 88-89, 125, 197, 202, 215, 219, 272
 Tierney, B., 152, 290
 Tommasi, F.V., 246, 289
 Trottmann, C., 12-13, 15, 19, 21, 24, 89, 102, 207-208, 263, 281, 290-291
 Trutfetter, Jodocus, 233
 Turrini, M., 290
 Udo (magister), 15, 28
 Urban, L., 177, 290
 Yedlicka, J.W., 291
 Valente, L., 71, 292
 Vendemiati, A., 291
 Verbeke, G., 13, 291
 Verde, F., 280
 Vial, M., 207-208, 212, 214, 217-219, 291

- Viano, C.A., 291
Vigna, C., 11, 288
Vincentius de Aggsbach, 208
Vischer, R.K., 243, 291
Vitoria, Franciscus de, 245, 248
- Waldmann, M., 11, 19, 291
Walsh, J., 89, 291
Weber, D., 253, 291
Weiss, K., 207, 266
Wenin, C., 90, 282
Werbeck, W., 226, 266
- Wey, J.C., 177, 180, 187, 268
Wicki, N., 48, 50-51, 60, 270, 291
Winkler, N., 192, 194, 206, 291
Witt, J.C., 280
Wood, R., 186, 267
Wolter, A.B., 161, 291
Wulf, M. de, 140, 267
- Zachman, R.C., 232, 292
Zamore, G., 263, 292
Zavattero, I., 12, 53, 71, 290, 292

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. Marialucrezia 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
5. Marco Arosio
*Bartolomeo da Colle di Val d'Elsa, predicatore dell'Osservanza francescana
Uno studio storico-filosofico*
A cura di A. Nannini
ISBN 978-88-255-1024-9, formato 14 × 21 cm, 328 pagine, 24 euro
6. Alessandra Beccarisi, Alessandro Palazzo (a cura di)
*Per studium et doctrinam. Fonti e testi di filosofia medievale dal XII al
XIV secolo. Studi in onore di Loris Sturlese*
ISBN 978-88-255-1286-1, formato 14 × 21 cm, 256 pagine, 20 euro
7. Luca Bianchi, Onorato Grassi, Cecilia Panti (a cura di)
*Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII–XVI)
Studi per Pietro B. Rossi*
ISBN 978-88-255-1661-6, formato 14 × 21 cm, 652 pagine, 40 euro
8. Jacopo Francesco Falà, Irene Zavattero (edited by)
Divine Ideas in Franciscan Thought (XIIIth–XIVth century)
ISBN 978-88-255-2191-7, formato 14 × 21 cm, 536 pagine, 28 euro

9. Antonio Petagine
Il fondamento positivo del mondo. Indagini francescane sulla materia all'inizio del XIV secolo (1300-1330 ca.)
ISBN 978-88-255-2160-3, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
10. Ruedi Imbach
Minima mediaevalia. Saggi di filosofia medievale
ISBN 978-88-255-2338-6, formato 14 × 21 cm, 376 pagine, 22 euro
11. Irene Zavattero (a cura di)
L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio
ISBN 978-88-255-2592-2, formato 14 × 21 cm, 372 pagine, 23 euro
12. Christophe Grellard
La possibilità dell'errore. Pensare la tolleranza nel Medioevo
ISBN 978-88-255-3198-5, formato 14 × 21 cm, 184 pagine, 16 euro
13. Marialucrezia Leone
Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e prima Età Moderna
ISBN 978-88-255-3243-2, formato 14 × 21 cm, 304 pagine, 24 euro

Finito di stampare nel mese di agosto del 2020
dalla tipografia «System Graphic S.r.l.»
00134 Roma — via di Torre Sant'Anastasia, 61
per conto della «Giacchino Onorati editore S.r.l. — unipersonale» di Canterano (RM)