



Classe di Lettere
Corso di perfezionamento in
Letteratura, arte, storia dell'Europa medioevale e moderna
XXXIII ciclo

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/08

Candidato/a

dr.(ssa) Arianna Brunori

Relatore/i (o Relatrice/i o Relatrice e Relatore)

Supervisore interno

Prof. C. Bologna

Prof. C. Bologna

Prof. A. Tabarroni

Anno accademico 2021/2022

Arianna Brunori

Imputabilitas

Imputabilità e volontà nella *Commedia* di Dante e nel pensiero medievale

Scuola Normale Superiore

«la condizione fatta a Adamo consisteva [...] soltanto in questo, che Dio gli rivelò come il mangiare di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero»
(B. Spinoza, *Epistolario*)

«È possibile? – guarisce la tua spaventosa tristezza
e non ti credi più solo e povero,
grande uomo, e le azioni degli uomini ti paiono
innocenti come la fiamma del focolare?»
(F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, I stesura, II, 3, vv.
1155-8)

«In guisa insidiosa accadde una volta qualcosa del genere
alla coscienza di Spinoza [...], allorché un pomeriggio,
intoppando in chissà quale ricordo, si sprofondò nel
problema di che cosa fosse propriamente sopravvissuto, per
lui in particolare, del famoso *morsus conscientiae* – per lui
che aveva confinato bene e male tra le immaginazioni umane
[...] “L'opposto del *gaudium* – finì per dire a se stesso – una
tristezza accompagnata dalla rappresentazione di un fatto
trascorso che ha avuto un esito contrario a ogni aspettativa”»
(F. Nietzsche, *Genealogia della morale*)

INTRODUZIONE

«Lo stato dell'essere umano è lo stato dell'imputazione,
dell'imputabilità; colpa significa in generale imputazione»
(G. W. F. Hegel, *Die unmittelbare Religion*, in Id., *Vorlesungen
über die Philosophie der Religion*, 1840, p. 269)

«Se l'umanità fosse capace di fare un sogno collettivo, sognerebbe Moosbrugger», pensa Ulrich, il protagonista dell'*Uomo senza qualità*, dopo aver assistito all'udienza conclusiva che porta alla condanna a morte di questo assassino.

Moosbrugger è un «povero diavolo», dalla «faccia larga e mite», ma dotato, a dispetto dell'apparenza stolidità, di un'«intelligenza notevole», come i giudici stessi gli riconoscono. Sin dal primo omicidio, cerca di difendersi affermando di essere perseguitato da spiriti; allo stesso tempo, non tollera che si parli di lui come di un «infermo di mente». Medita le proprie azioni e plaude a chi asserisce di «non aver mai osservato in lui segni di irresponsabilità». Tuttavia, all'idea del giudice secondo cui «le sue azioni emanavano da lui», Moosbrugger contrappone quella secondo cui esse «gli erano capitate addosso come uccelli che volano». Tanto i giornalisti quanto gli psichiatri non possono fare a meno di definirlo «ora sano, ora irresponsabile». E lui stesso, dopo aver affermato: «Poiché sono riuscito a farmi considerare colpevole, mi dichiaro soddisfatto del procedimento!», aggiunge: «Sono soddisfatto, anche se debbo confessare che avete condannato un pazzo!»¹.

Moosbrugger, che ricapitola in sé le figure di altri bonari criminali della letteratura tardo-moderna, come il Woyzeck di Büchner e l'Ivrogne di Baudelaire, è il sogno, o meglio l'incubo, non a caso ricorrente, di un'umanità che ha strutturato non solo il proprio pensiero giuridico, ma anche quello etico e religioso intorno a una serie di coppie antinomiche: colpevolezza e innocenza, responsabilità e irresponsabilità. Moosbrugger e i suoi avatar imperfetti abitano, infatti, il confine ineffabile tra questi concetti, gli interstizi in cui gli uni trapassano negli altri. L'«atrocité sans prétexte»² cui ciascuno di essi, rispettivamente, si abbandona – quell'atto che, come Baudelaire vide bene, sarebbe risultato incomprensibile per il pubblico – è il luogo in cui il principio di imputabilità, l'asse della civiltà giuridica ed etica occidentale, affonda per riemergere svuotato di ogni pretesa di senso.

¹ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, v. I, Einaudi, Torino 2014, p. 73-83.

² C. Baudelaire, *L'Ivrogne*, in Id., *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par Y. G. Le Dantec, Gallimard, Paris 1954, p. 1254.

1. Ma cosa vuol dire imputabilità? Come chiarisce l'etimologia latina (dal suffisso *in* e dal verbo *puto*, 'appurare un conto', 'calcolare'³), *imputare* significa innanzitutto 'mettere in conto', 'addebitare'. Un'azione è imputata a qualcuno quando gli è attribuita. Questa attribuzione, a sua volta, presuppone il riconoscimento di un legame di causa-effetto: l'azione deve essere stata causata dall'agente.

Tuttavia, rispetto al gesto apparentemente neutro con cui si riferisce un atto a un soggetto, l'imputazione sottintende un'ulteriore, determinante, specificazione. Imputabile, infatti, non è qualsiasi tipo di azione, ma solo quella connotata in senso etico o giuridico. Un atto indifferente, adiaforo, non può essere imputato. Da questo punto di vista, l'imputazione rappresenta la controparte oggettiva della responsabilità, il concetto tramite il quale si è chiamati a rispondere di un atto che si è provocato, sia esso meritevole o degno di punizione. Essa allude, in un certo senso, a quel nucleo fantasmatico, a quella zona di indifferenza e indecidibilità, in cui onorare e punire – forse appartenenti nell'ambito delle lingue indoeuropee alla stessa famiglia etimologica⁴ – si saldano.

Ma se è vero che, teoricamente, oggetto di imputazione possono essere tutte le azioni moralmente e giuridicamente connotate, di fatto, il discorso sull'imputabilità non si interessa, in maniera analoga, alle azioni buone e a quelle malvagie, a quelle degne di premio e a quelle degne di sanzione. Storicamente, la domanda sull'imputabilità di un'azione è sempre in qualche modo legata a quella sulla sua eventuale natura colpevole (e dunque punibile). Da questo punto di vista, la nozione di imputabilità si rivela il nodo attorno al quale si stringono i «due concetti che servono da soglia all'edificio del diritto»⁵: il concetto di causa e quello, che gli è strettamente imparentato, di colpa⁶.

3 Cfr. *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, par A. Ernout et A. Meillet, Klincksieck, Paris 2001, p. 548.

4 Cfr. É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 2001, v. II, *Potere, diritto, religione*, pp. 321-2: «Esso [il termine 'timé' 'onore, dignità'] costituisce una grande famiglia, abbastanza vasta e diversificata perché le forme creino a volte delle difficoltà. Ricordiamo le principali: oltre a *tíō*, *timáō*, *átimos*, 'privato di timé', ecc., bisogna citare il gruppo di *tínō* 'pagare', *tínūmai* 'far pagare, far espriare', *tísis* 'castigo, vendetta', *átitos* 'non pagato, impunito', ecc. Come si vede questi termini sono relativi al pagamento di un debito, alla ricompensa di un misfatto. Sono imparentati anche a *poiné*, debito che si deve pagare per riparare un crimine, e, in latino, *poena*, *pūnīre*. Al di fuori del greco, si registrano il sanscr. *cāyate* 'pagare, far pagare, punire, castigare'; *cāyati* 'rispettoso'; l'avest. *kāy- čikāy-* 'punire', *kaēθā*, *kaēnā*, 'vendetta, odio', quest'ultimo corrisponde al gr. *poiné*. Così si presenta in indoiranico e in greco quest'insieme di forme che, materialmente, si organizzano a partire da una radice **k^w ei-*. Ma la disparità dei sensi crea una difficoltà: è la nozione di 'punire' o quella di 'onorare' a prevalere? Si può passare dall'idea di 'ottenere la punizione, vendicarsi' a 'onorare, fare onore'?. Benveniste, al seguito delle *Quaestiones epicae* (1892) di W. Schulze, risponde negativamente a queste domande, e conclude: «al di fuori del greco, con il senso di 'onorare', non si trovano da confrontare che alcune forme indiane, il verbo *cāya-*, l'aggettivo *cāyū* 'rispettoso'. Tuttavia, ci sono stati in greco dei contatti secondari tra le due famiglie, da cui deriva per esempio *tímōreîn* 'portare aiuto, aiutare, castigare', *tímōrōs* 'protettore, vendicatore'; alla lettera 'colui che veglia alla timé' (*tima-oros*); è una mescolanza delle due nozioni» (ivi, pp. 325-6).

5 G. Agamben, *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017, p. 9.

6 Cfr. ivi, p. 11: «*aitia* significa "responsabilità, imputazione", *aitia einai tinos* vale "essere accusato di qualcosa" e *aitios* è il "colpevole, l'accusato in un processo (come il latino *reus*). Come è avvenuto per il greco, in cui il

Come infatti suggerisce già la lingua greca, l'interrogativo su colui che è causa (*aitia*) di un atto è sempre prossimo all'indagine, di natura essenzialmente giuridica, su colui che ne è colpevole (*aitios*). Per questa ragione, come ha scritto Paul Ricoeur, imputare significa «non soltanto mettere un'azione in conto a qualcuno, ma ancora mettere un'azione, in quanto suscettibile di ricadere sotto la categoria permesso/non permesso, in conto a *qualcuno* suscettibile di essere giudicato colpevole/non colpevole»⁷. L'etica occidentale, anche e soprattutto attorno a questo concetto, mostra la sua subordinazione al diritto e alla sua esigenza punitiva.

2. Hans Kelsen è, senza dubbio, il giurista che, nel corso del Novecento, ha prestato maggiore attenzione al concetto di imputazione, arrivando a scorgervi il «criterio ordinatore» del sistema giuridico nel suo complesso. Non può dunque essere omesso come Kelsen, nella sua *Reine Rechtslehre*, abbia ribadito a più riprese come, dal suo punto di vista, l'imputazione (*Zurechnung*), nonostante svolga, rispetto al diritto, un ruolo analogo a quello che svolge nell'ambito delle scienze naturali il principio di causalità, si differenzia in realtà profondamente da quest'ultimo:

Proprio come una legge naturale, anche una proposizione giuridica collega due elementi l'uno con l'altro. Però il collegamento che trova espressione nella proposizione giuridica ha un significato totalmente diverso dal collegamento eseguito dalla legge naturale, cioè dalla causalità. [...] Nella proposizione giuridica non si afferma che, dato A, è B, bensì che, dato A, deve essere B, anche se poi effettivamente B non ha luogo.⁸

Soprattutto, secondo Kelsen, l'imputazione non si limiterebbe ad esprimere un collegamento diverso da quello di causalità – circostanza che nessuno avrebbe difficoltà ad ammettere –, ma sarebbe da questo completamente indipendente. Tanto che, secondo il giurista, da un punto di vista storico, sarebbe il principio di causalità ad essersi sviluppato da quello di retribuzione, sotteso all'imputazione, e non viceversa. Per il pensiero primitivo, cioè, «la causa è colpevole dell'effetto, è responsabile dell'effetto; l'effetto viene imputato alla causa, così come si imputa la pena al reato»⁹. Come suggerisce il frammento di Eraclito, «Se il sole non segue il cammino che gli è prescritto, le Erinni, custodi della giustizia, lo riporteranno sulla retta via», originariamente, le leggi naturali

significato giuridico si è evoluto in quello più generale, così anche per il latino il passaggio da “l'accusa che dà origine a una lite ed è in questione in essa” a “causa, motivo” è perfettamente spiegabile. Non si tratta, in verità, di due significati, ma di uno solo: ciò che dà origine alla lite, ciò che è in questione in un diverbio e provoca, per questo, l'intervento del diritto è, più in generale, “ciò che causa”».

7 P. Ricoeur, *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1990, p. 403.

8 H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino 2021, p. 110.

9 Ivi, p. 120.

avrebbero la forma di proposizioni giuridiche.

A consentire a Kelsen di negare il legame tra il principio di imputazione e quello di causalità è la definizione dell'imputazione come il «collegamento di un certo comportamento (e precisamente di un illecito) ad una sanzione»¹⁰ o, meglio, il rigetto della concezione tradizionale di questa nozione:

Si ha l'abitudine di dire che si imputa il merito, il peccato ed il reato alla persona responsabile del comportamento così qualificato. Propriamente, tuttavia, il senso di questa affermazione [...] è che la persona viene premiata per il suo merito o, più precisamente ancora, che il merito di questa persona deve ricevere una ricompensa; che la persona deve espiare il suo peccato o, più precisamente, che il peccato di questa persona deve ricevere la sua penitenza; che il delinquente deve essere punito o, più precisamente, che il suo reato deve ricevere la pena corrispondente. Non è quindi il comportamento qualificato come merito, peccato o reato che viene imputato alla persona che si comporta in tal modo: una tale imputazione sarebbe superflua, poiché [...] un certo comportamento umano non si può assolutamente scindere dall'individuo che l'ha tenuto.¹¹

Tuttavia, a ben vedere, che un comportamento sia inscindibile dall'individuo che l'ha tenuto – il presupposto su cui si fonda, per Kelsen, tanto il rifiuto della definizione abituale dell'imputazione quanto l'affermazione dell'indipendenza di questo principio da quello di causalità – non è affatto scontato. Tale collegamento, infatti, a sua volta, non è pensabile che in base al principio di causalità¹². Solo a patto che le azioni di un certo individuo siano considerate quali suoi “effetti”, queste possono essergli attribuite e, dunque, nel caso in cui siano qualificate come illeciti, imputate. Il rapporto tra il concetto di colpa e quello di causa, lungi dall'essere unidirezionale e relegabile nel pensiero primitivo, si ripresenta continuamente, nella riflessione etica e giuridica, nella forma di una misteriosa co-implicazione.

¹⁰ Ivi, p. 117.

¹¹ Ivi, p. 129.

¹² Cfr. P. Ricoeur, *Il giusto*, a cura di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2005, v. 1, pp.41-2: «La questione dell'attribuzione dell'azione a qualcuno è di un ordine diverso e risponde alla questione chi? Strawson e Hart parlano, a questo proposito, di *ascrizione*, io direi *assegnazione*. L'identificazione di un agente, dunque l'assegnazione a qualcuno di una azione o di un segmento di azione, è una operazione spesso difficile, per esempio quando ci si propone di valutare il grado di implicazione di questa o quella persona in una impresa complessa, che raccoglie più agenti. [...] Nello stesso modo che nel caso precedente del discorso, la capacità di un agente umano a designare se stesso come l'autore dei propri atti possiede una grande significanza per l'assegnazione dei diritti e dei doveri. Raggiungiamo qui il cuore dell'idea di capacità, e cioè il potere-di-fare, ciò che in inglese si designa con il termine di *agency*. Disgraziatamente, il vocabolario filosofico è qui molto povero: o ci accontentiamo di metafore (l'agente, secondo una suggestione di Aristotele, è il “padre” delle proprie azioni come lo è dei propri figli; egli ne è anche il “padrone”), oppure torniamo all'uso più primitivo dell'idea di causa efficiente; questa, bandita dalla fisica dopo Galilei e Newton, torna in qualche maniera nel suo luogo nativo, che è l'esperienza del potere esercitato sulle nostre membra e, attraverso di esse, sul corso delle cose. Questo potere di intervento è presupposto dal concetto etico-giuridico di imputazione, essenziale all'assegnazione dei diritti e dei doveri».

3. Il pensiero moderno, rifiutando le figurazioni mitiche tradizionali, ha riflettuto in numerose occasioni, da Nietzsche sino a Freud, sui processi che hanno portato alla lenta e progressiva insorgenza della nozione di colpa. Meno interesse, invece, ha destato, finora, la sua evoluzione successiva, vale a dire l'indagine intorno ai diversi criteri in base ai quali, nel corso del tempo, si è stabilita l'imputabilità di un'azione. Questa indifferenza è dovuta, in larga parte, alla concordia con cui filosofia, diritto e teologia, in epoca moderna, hanno definito questo concetto a partire dal riferimento alla volontà. Senza eccezioni e in maniera apparentemente ap problematica, il pensiero moderno non fa che ribadire, come si legge ad esempio nei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, che un «fatto può venire *imputato* [zugerechnet] soltanto come *responsabilità della volontà* [Schuld des Willens]»¹³. Solamente a chi abbia agito volontariamente, ossia in maniera libera, possono essere attribuite, in qualità di colpa, le proprie azioni¹⁴. Per questo, soggetti di imputazione – *personae*, secondo la terminologia tecnica del diritto romano ereditata dal pensiero cristiano¹⁵ – sono solo quelli dotati di volontà, vale a dire gli esseri umani adulti in stato di sanità mentale. Animali, bambini, folli ne sono esclusi.

Ancora Carl Schmitt, nella sua tesi di laurea *Sulla colpa e i tipi di colpa* (*Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*), pubblicata nel 1910, pur dichiarando di attenersi, nella sua trattazione, al concetto puramente formale di colpa – che «rimane intatto dalla contesa sul libero arbitrio [Willensfreiheit], nello stesso modo e allo stesso grado del diritto penale vigente»¹⁶ – finisce per definire tale concetto proprio a partire dalla nozione di volontà: «Colpa è cattiva volontà [*böser Wille*]; azione è esercizio della volontà; dunque l'azione colpevole è l'esercizio di una cattiva volontà [*Betätigung eines bösen Willens*]»¹⁷.

Secondo questo modello, come recita la voce del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, «un atto

13 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987, p. 102. Cfr. G. Battistoni, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L. Michelet*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020.

14 Cfr. S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, hrsg. von F. Böhling, Akademie Verlag, Berlin 1998, 1.5, § 1, p. 55: «Sunt igitur actiones morales hominis voluntariae cum imputatione suorum effectuum in vita communi spectatae. Voluntarias actiones vocamus illas, quae a voluntate hominis tamquam a causa libera ita dependent, ut circa ipsius determinationem, ab actibus ejusdem elicitis praevia cognitione intellectus profectam, non fierent»; I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. L. Petrone, Bompiani, Milano 2005, p. 55: «Imputazione (*imputatio*) è in senso morale il giudizio con cui si viene considerati autori (*causa libera*) di un'azione, che allora si chiama atto (*factum*) e sottosta alle leggi».

15 Cfr. M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1990, p. 126: «Kant elenca tre elementi che determinano l'uomo. Egli cita in primo luogo l'animalità, quindi l'umanità e infine la personalità. [...] Quando Kant nomina per terza la personalità, differenziandola dall'umanità menzionata per seconda, è evidente che egli qui intende il termine "personalità" in un senso più ristretto, diverso da quello di *personalitas transcendentalis* che s'identifica con l'umanità. Nel concetto pieno di *personalitas* non rientra solo la razionalità, ma anche la suscettibilità d'imputazione. [...] La *personalitas* autentica è la *personalitas moralis*».

16 C. Schmitt, *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter'sche Buchhandlung, Breslau 1910, p. 46.

17 Ivi, p. 54.

non è imputabile se non procede da una volontà libera», tanto che l'imputabilità, per se stessa, può essere definita una «proprietà consecutiva» del volontario:

A cette condition seulement un homme est la cause propre de ses actions; elles sont vraiment siennes; il en répond, il en jouit ou il en souffre comme de sa chose même. C'est vrai tout particulièrement des actions qui ont un caractère moral, c'est-à-dire un rapport de conformité ou de non conformité avec une règle de conduite, conscience ou loi divine. De celles-là surtout nous sommes tenus pour responsables devant Dieu ou la société; de celles-là plus que d'autres nous méritons qu'on nous loue ou qu'on nous blâme, nous recueillons justement la récompense ou la peine; de celles-là, en un mot, il importe souverainement que nous puissions être dits les maîtres, les ayant accomplies avec connaissance et liberté.¹⁸

L'essere umano è capace di rispondere delle proprie azioni, non solo da un punto di vista morale e giuridico, ma anche da un punto di vista religioso, soltanto qualora abbia agito in conformità alla propria volontà, incondizionata e pienamente consapevole. La responsabilità si dà esclusivamente a partire dalla sovranità assoluta su di sé.

4. La definizione rigida di un concetto – soprattutto quando intorno ad essa regna una generale concordia –, rischia, talvolta, di rappresentare un ostacolo insormontabile per l'indagine che voglia ricostruirne l'evoluzione. Il pericolo è quello di scambiare l'estremo prodotto di un processo storico per un'evidenza naturale. Il passato è condannato, senza margine di alternativa, a confessare l'ignoranza del concetto in questione o a ripeterne, identica, la definizione convenuta. È il rischio dal quale, prima Michel Foucault, a partire da una riflessione sul metodo genealogico di Nietzsche, e poi Giorgio Agamben, parlando di archeologia filosofica¹⁹, hanno cercato di mettere in guardia, esortando a trascurare l'*Ursprung*, l'origine come momento nel quale le cose sorgono perfette nella propria essenza, per concentrarsi invece sull'*Entstehung*, l'emergenza, e l'*Herkunft*, il cominciamento storico, dei fenomeni:

Pourquoi Nietzsche généalogiste récuse-t-il, au moins en certains occasions, la recherche de l'origine (*Ursprung*)? Parce que d'abord on s'efforce d'y recueillir l'essence exacte de la chose,

18 A. Thouvenin, «Imputabilité», in *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dirigé par A. Vacant, E. Mangenot, É. Amant, Letouzey et Ané, Paris 1927, vol. VII (2), pp. 1443-5, p. 1443.

19 Cfr. G. Agamben, *Archeologia filosofica*, in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, pp. 82-111.

sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif. Rechercher une telle origine, c'est essayer de retrouver «ce qui était déjà», le «cela même» d'une image exactement adéquate à soi; c'est tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu, toutes les ruses et tous les déguisements; c'est entreprendre de lever tous les masques, pour dévoiler enfin une identité première. Or si le généalogiste prend soin d'écouter l'histoire plutôt que d'ajouter foi à la métaphysique, qu'apprend-il? Que derrière les choses il y a «toute autre chose»: non point leur secret essentiel et sans date, mais le secret qu'elles sont sans essence, ou que leur essence fut construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères.²⁰

Per quanto concerne l'indagine sull'imputabilità, solo abbandonando il pregiudizio secondo cui quest'ultima si darebbe sempre ed esclusivamente in concomitanza con l'idea della volontarietà dell'agire, è possibile individuare dispositivi di imputabilità alternativi a quello moderno e, insieme, isolare il periodo storico in cui il nesso tra colpa e volontà si è stretto in maniera definitiva, determinando la concezione attuale dell'etica e del diritto. È lo scopo dell'indagine presente.

5. Per ricostruire la genealogia del paradigma moderno di imputabilità, lo studio che segue si volge verso il passato, sino a retrocedere all'epoca antica, a monte del concetto di volontà. Il suo fulcro, però, è costituito dal periodo medievale e, nello specifico, dalla *Commedia* di Dante.

Questa circostanza, da un lato, non può che risultare del tutto naturale. Come infatti si cercherà di mostrare, proprio a partire dalla fine dell'XI secolo, si stabilisce in maniera netta l'equazione tra imputabilità e volontarietà e si inizia a mettere punto, allo stesso tempo, un dispositivo, perfezionato nei due secoli a venire, che espande l'ambito della volontarietà per assicurare all'imputazione un campo di applicazione sempre più ampio. Dall'altra parte, la scelta di muovere da un autore e da un'opera che alla questione dell'imputazione non attribuiscono il rilievo teorico che essa riceve invece in altri contesti non può che apparire anomala (solo tre sono le occorrenze, peraltro anodine e concentrate nel *Convivio*, del verbo 'imputare' in tutto il *corpus* dantesco²¹). È, dunque, opportuno cercare, già in sede introduttiva, di motivarla.

A tale scelta ha contribuito, in primo luogo, la natura peculiare dell'opera di Dante. In essa, come rilevato già da Gianfranco Contini, «esperienze e letture si stratificano e accumulano, facendo sì che gli elementi vicini, e assai spesso i medesimi, siano punti di numerosi reticolati e sistemi, per solito

20 M. Foucault, *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, éd. par S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 146-72, p. 148.

21 Cfr. *Cv.* I 1 19; I III 4; II XIII 30.

implicati e non svolti», che «[a] commentatore spetta di amplificare [...], senza presumere peraltro di imprigionarvi l'autore»²². La *Commedia*, cioè, sembra avere la capacità straordinaria, per chiunque la interroghi debitamente, di fornire naturalmente quei punti di partenza, quegli *Ansatzpunkte*²³, per usare l'espressione di Erich Auerbach, a partire dai quali solamente è possibile pensare di dipanare la storia di un concetto lungo tutto l'arco del pensiero medievale.

A questo rilievo occorre subito aggiungerne un altro. Se è vero che nella *Commedia* il concetto di imputabilità riveste, in apparenza, un ruolo del tutto marginale, è solo perché esso, al contrario, ne costituisce il nucleo occulto più profondo. Lo suggerisce, in maniera chiara, l'*Epistola a Cangrande* (che sia essa opera di Dante o meno, in questo caso, è irrilevante), quando, in una fulminea ricapitolazione dell'intero poema, fa coincidere il suo «subiectum» con l'«uomo in quanto, con meriti e demeriti, per la libertà dell'arbitrio, è esposto alla giustizia che premia e punisce» (*Ep.* XIII, 8)²⁴. Come non di rado accade, proprio nell'opera in cui un tema appare con maggior forza rimosso, esso riveste, in realtà, l'importanza più decisiva, quasi ne costituisca l'ossatura invisibile.

Da questo punto di vista, proprio il fatto che l'imputabilità e i suoi limiti non vi ricevano una definizione esplicita, eleva la *Commedia* a punto di vista privilegiato per lo studio di tali questioni. In essa, infatti, Dante ha stabilito i criteri in base ai quali un certo atto può essere considerato colpevole a partire dai casi concreti che gli offriva la propria materia poetica, spesso in maniera assai più libera di quanto non sia accaduto a molti tra i suoi contemporanei. In questo senso, rispetto alle riflessioni coeve, la *Commedia* ha un valore non solo rivelativo, quasi fosse uno specchio in grado di accoglierle e rifletterle tutte, ma anche, allo stesso tempo, di eccezione e controcanto: altrettanto frequenti dei casi in cui il pensiero di Dante si rivela solidale con quello teologico, sono infatti i casi in cui esso se ne distacca in maniera radicale, accennando ora alla necessità di preservare, nell'ambito della vita umana, uno spazio al riparo da ogni possibile imputazione, ora mettendo radicalmente in crisi il dispositivo su cui essa si regge, fino a privarlo di ogni giustificazione razionale.

In conclusione, dunque, la *Commedia* si rivela pienamente funzionale alle due principali finalità dell'inchiesta che segue. La prima, più manifesta, è di ordine storico-filosofico. L'indagine, interrogandosi sul significato del legame tra imputabilità e volontarietà e mostrando come ad esso sia seguito un ampliamento dell'ambito delle azioni volontarie, mira a ricostruire, almeno in minima parte, la storia di quella graduale interiorizzazione della colpa, di quella «millenaria vivisezione della coscienza» secondo le parole della *Genealogia della morale*²⁵, che è l'esito più

22 G. Contini, *Filologia ed esegesi dantesca*, in Id., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 1970, p. 119.

23 Cfr. E. Auerbach, *Filologia della Weltliteratur*, in Id., *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, Editori Riuniti, Roma 1987, pp. 159-74, p. 168.

24 Dante Alighieri, *Epistole*, a cura di C. Villa, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Milano 2014, v. II, p. 1503.

25 F. Nietzsche, *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di M. Montinari e F. Masini, Adelphi,

evidente della riflessione etica tra Antichità e Medioevo. La seconda finalità, che emerge quasi in controtela e in negativo, è di natura puramente teorica e si dà quasi come conseguenza implicita dell'altra. Sgombrare il campo da quella che rischia di apparire come un'evidenza naturale – il nesso tra imputabilità e volontarietà dell'agire – ha lo scopo anche di revocare in dubbio la legittimità di ogni imputazione in campo etico. Ricondata al proprio sostrato storico, l'associazione tra volontà e colpa getta infatti luce sulla dipendenza, che la precede e caratterizza l'intera tradizione occidentale, dell'etica al diritto, di ogni riflessione sul bene alla necessità di punire.

IMPUTABILITÀ E VOLONTÀ

«E non esiste soggetto a cui si possa correttamente imputare il peccato se non colui che pecca. Non esiste dunque sogetto a cui si possa correttamente imputarlo se non colui che vuole»
(Agostino d'Ipbona, *De libero arbitrio*, III, XVII, 49)

L'idea secondo la quale l'imputabilità presenterebbe, per se stessa, un nesso irrecidibile con la volontà conduce, inevitabilmente, ora a dedurre, a partire dalla mancata elaborazione di questo concetto, un'analogia mancanza per quanto concerne l'imputabilità delle azioni, ora, al contrario, ad attribuire una nozione di volontà equivalente a quella attuale ad epoche e civiltà cui essa era evidentemente sconosciuta. Se, infatti, la responsabilità morale appare definibile solo a partire dalla volontà, come potrebbe l'idea della prima convivere con l'assenza della seconda?

È un pregiudizio che, nella sua duplice forma, è corrente nelle interpretazioni del mondo antico, pensato talvolta come privo di ogni dispositivo di imputazione, talaltra come sorprendentemente solidale con la sensibilità moderna nel delimitare l'ambito della colpa a quello della volontà. Esso non solo ha fatto sì che, in diversi casi, tanto la tragedia greca quanto il pensiero aristotelico venissero radicalmente fraintesi, ma ha anche finito per oscurare, fino a renderla del tutto indiscernibile, la speciale fisionomia del dispositivo di imputazione medievale. Solo un'indagine che interroghi in chiave archeologica il nesso tra imputabilità e volontà che governa il pensiero medievale, infatti, può sperare di cogliere la natura peculiare della sua riflessione etico-giuridica.

1. L'imputabilità nel pensiero antico

Secondo un'interpretazione diffusa almeno sin dal XII secolo, la tragedia antica metterebbe in scena le vicende di un soggetto innocente. Lo stesso nucleo tragico consisterebbe proprio, come si legge nella versione latina del *Commento alla Poetica* di Averroè, nell'avversa fortuna cui vanno incontro i «probi» (c. VI, 30)²⁶. Non vi sarebbe spazio, in questo senso, per qualcosa come una “colpa tragica”, se non a patto di intendere quest'ultima alla stregua di un semplice errore, meritevole di pietà e non di biasimo.

Questa visione, che presuppone la concezione tardo-medievale e moderna dell'imputabilità, imperniata sulla volontarietà dell'azione colpevole, si ritrova ancora in molti interpreti contemporanei. Ricoeur, ad esempio, dopo aver argomentato come nella tragedia antica il male non sia in alcun modo ascrivibile alla volontà individuale dell'eroe, esclude che questi vada incontro a una condanna di tipo morale:

la tragedia non è un'impresa di denuncia e rettificazione etica, come potrà essere la commedia; l'esegesi del male morale è talmente inclusa nella sua esegesi teologica che l'eroe è sottratto alla condanna morale e offerto alla pietà del coro e dello spettatore.²⁷

In realtà, già Aristotele, nella *Poetica*, parlando del protagonista tragico, aveva specificato che questi, pur non cadendo in disgrazia «per vizio e malvagità», lo fa «per una certa colpa (*di hamartian tina*)» (13, 1453a). Questa affermazione, che non può che suonare paradossale per chi sia abituato a definire la colpa a partire dalla volontà – e quindi a pensare la colpa come l'espressione di una soggettività malvagia –, mostra chiaramente come a sorreggere la tragedia antica, fino a costituirne quasi il nucleo estetico segreto, è un dispositivo imputativo che si definisce nella tensione tra «l'innocenza soggettiva dell'eroe», da una parte, e «una colpa oggettivamente imputata dall'altra»²⁸ – una tensione che, a sua volta, non è statica, ma implica un movimento da un polo all'altro, e, in conclusione, il prevalere dell'istanza di colpevolezza. Nella tragedia, cioè, come ha scritto Walter Benjamin, la vita dell'eroe figura «tale che prima è stata condannata e solo in

26 Averrois, *Paraphrasis in librum Poeticae Aristotelis*, Iacobo Mantino hispano hebraeo medico interprete, edidit F. Heidenhain, Teubner, Lipsia 1899, p. 367.

27 P. Ricoeur, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 33e année, n°4 (1953), pp. 285-307, p. 289.

28 G. Agamben, *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Laterza, Roma – Bari 2010, p. 13.

seguito è divenuta colpevole»²⁹. In essa, il destino condanna tanto alla punizione e alla sventura, quanto alla colpa.

Per questo, Edipo può gridare che è Apollo l'autore dei suoi mali, e, allo stesso tempo, rivendicare la propria responsabilità per ciò che ha compiuto. Come infatti ha rilevato Hegel, nella tragedia, sono imputabili all'agente non solo le conseguenze prevedibili delle sue azioni, che ne manifestano la natura e non sono nient'altro che essa, ma anche quelle accidentali, che si aggiungono all'azione esteriormente, in maniera del tutto imprevedibile:

L'autocoscienza eroica (come nelle tragedie degli antichi, Edipo ecc.) non ha ancora proceduto dalla sua compattezza alla riflessione sulla differenza tra fatto e azione, tra l'avvenimento esteriore e il proponimento e sapere delle circostanze, così come alla frammentazione delle conseguenze, sibbene assume su di sé la responsabilità nell'intera estensione del fatto.³⁰

L'eroe tragico fa riverberare, a posteriori, sul corso degli eventi, che non appariva se non come il dispiegarsi anonimo del destino, la luce di un elemento personale. L'«antica maledizione, tramandata da una generazione all'altra, [...] diventa il [suo] patrimonio interiore»³¹.

1. Questa concezione dell'imputabilità, che prescinde dall'antinomia tra azioni volontarie e involontarie, non è propria solo della tragedia antica – nella quale, anzi, questo paradigma, proprio perché si dà tragicamente, conosce la propria ultima, drammatica, attestazione.

Per tutto il periodo arcaico, in Grecia, l'agire umano è stato concepito come il luogo dell'incontro tra l'individuo e la divinità, e non tanto, come sottinteso dall'angusta visione psicologica moderna, come la rivelazione del soggetto sulla scena del mondo.

In Omero, in particolare, ovunque si dà un'azione significativa, la sua causa non è ricercata nell'essere umano, ma, come scritto da Walter Otto, nella «vastità dell'essere, incontrando ovunque, dove noi parliamo di sentimento interiore e volontà, le realtà vive degli dèi»³². Il colpo decisivo in battaglia, la smania erotica, l'accecamento improvviso dell'ira, tutte le grandi pulsioni, non sono semplicemente il luogo dello spodestamento del soggetto, bensì quello di un suo oltrepassamento, altrettante manifestazioni della divinità. L'essere umano, in tali fenomeni, è il *medium* di potenze

29 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in Id., *Opere complete*, a cura di E. Gianni, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2008, vol. I, *Scritti 1906-1922*, pp. 452-8, p. 455.

30 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., p. 103.

31 W. Benjamin, *Il dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete*, a cura di E. Gianni, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2001, vol. II, *Scritti 1923-1927*, pp. 69-268, p. 170.

32 W. F. Otto, *Teofania*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 2021, pp. 70-1.

più alte. La personalità, contrariamente a quanto avrebbe sostenuto il Romanticismo, non emerge che negli affari mediocri. «Solo quello che viene dal cielo – come avrebbe scritto Simone Weil – è suscettibile d'imprimere un marchio sulla terra»³³. Le passioni forti e gli eventi fondamentali, si danno nel segno dell'impersonale³⁴.

Ancora nella lirica arcaica, il luogo letterario che saremmo portati ad immaginare quale il più atto a far emergere l'individualità, come argomentato da Bruno Snell, «i moti violenti dell'animo sono [...] prodotti dall'intervento della divinità». L'amore, soprattutto, è insieme dono e maledizione di Afrodite. Ad essere avvertita come personale, da Archiloco a Saffo, è «soltanto la pena dell'anima»³⁵. Come se gli dèi sfiorassero le corde occulte del cuore umano, e l'io non fosse che il fremito provocato da questo tocco.

2. Più tardi, gli stessi greci avrebbero guardato con ironia e distacco a questo modo di concepire l'azione, giudicandolo incapace di fondare la responsabilità individuale. Tradotta ormai nella forma rigida e impoverita dell'idea di un destino inalterabile – una *heimarmene* –³⁶, la mobile e impalpabile dinamica psichica degli eroi omerici viene contrapposta in maniera netta alla capacità umana di autodeterminarsi. Il caso di Luciano è, da questo punto di vista, eloquente. Nell'ultimo dei suoi *Dialoghi dei morti*, infatti, al brigante Sostrato, condannato da Minosse alle pene più atroci, farà impudentemente ribattere: «Quel che ho fatto nella mia vita, l'ho fatto volontariamente (*hekon*) o predestinato dalle Parche?». E lo stesso Luciano, nella sua *Apologia*, scrivendo all'amico Sabino, affermerà di essere consapevole di non poter giustificare le proprie scelte invocando il destino o gli dèi: invano citerebbe l'autorità di Omero su questo punto... Il principio dell'agire va ricercato in

33 S. Weil, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012, p. 36.

34 Ivi, p. 18: «La scienza, l'arte, la letteratura, la filosofia che sono soltanto forme di realizzazione della persona, costituiscono un campo in cui si realizzano successi clamorosi, gloriosi, che fanno vivere dei nomi per migliaia di anni. Ma al di sopra di questo, molto al di sopra, separato da un abisso, ve n'è un altro, in cui stanno le cose di primissimo ordine. Queste sono essenzialmente anonime. È un caso se il nome di quelli che vi sono penetrati, si è conservato o perduto; anche se si è conservato, sono entrati nell'anonimato. La loro persona è scomparsa. La verità e la bellezza abitano il campo delle cose impersonali e anonime. È questo che è sacro. L'altro non lo è, o se lo è, è soltanto come potrebbe esserlo una macchia di colore che, in un quadro, rappresentasse un'ostia».

35 B. Snell, *Il primo rivelarsi dell'individualità nella lirica greca arcaica*, in Id., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002, pp. 84-119, p. 119.

36 A giocare un ruolo decisivo in questa direzione, probabilmente, è anche l'ampio uso di Omero da parte di Crisippo. Cfr. H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, II, 937f, p. 814: «E neppure a chi sta agli antipodi della terra sfugge – e come potrebbe, non fanno che ripeterlo dappertutto! – che la natura universale e la ragione universale della natura non sono nient'altro che il fato [*heimarmene*], la provvidenza [*pronoia*] e Zeus. Anche il verso omerico “la volontà di Zeus andava realizzandosi”, per Crisippo, è da riferirsi al fato e alla natura dell'universo, secondo la quale tutto si conduce». In questa luce, si deve leggere anche il celebre scolio al verso in cui Patroclo, rivolgendosi ad Achille, afferma «mi ha inghiottito la morte / odiosa che ebbi in sorte dalla nascita» (Il. XXIII, vv. 78-9): «di qui Zenodoto allievo di Cratete dice che Omero è un caldeo» (Sch. AT ad Il. XXIII, 79b).

ciascun esser umano (8)³⁷.

Tuttavia, la concezione arcaica, a ben vedere, non escludeva affatto l'idea dell'imputabilità delle azioni e quella della responsabilità individuale. Per quanto, come si legge in un frammento di Eschilo, la colpa (*aitia*) è qualcosa che fa crescere (*phyei*) il dio nell'essere umano (fr. 273), questa, nondimeno, mantiene il proprio statuto. Agamennone, che pure afferma: «io non sono colpevole ma la Moira e l'Erinni che nella nebbia cammina; esse gettarono contro di me nell'assemblea stolto errore» (*Iliade*, XIX, 86-90), si scusa con Achille di aver sottratto Briseide. E lo stesso Zeus, nel I canto dell'*Odissea*, si lamenta di come gli uomini accusino gli dèi per le proprie disgrazie: «Dicono che i loro mali derivano da noi. Invece proprio per le loro scelleratezze patiscono dolori, al di là del destino (*hyper moron*)» (I, vv. 33-4).

Come argomentato da Eric Dodds, il fatto che «gli impulsi non sistematizzati, non razionali» tendano ad essere «esclusi dall'io e attribuiti a origine estranea»³⁸, non inficia la loro imputabilità. Tanto da un punto di vista giuridico quanto soprattutto da un punto di vista morale. Contrariamente a quanto avrebbe affermato Massimo di Tiro, quelli di Agamennone non sono solo «eufemistici mezzi per eludere la malvagità umana, la cui causa gli uomini attribuiscono al demone, alle Moire e alle Erinni» (*Dissert.* XIII 9)³⁹. I malvagi, vittime al pari di coloro che ne subiscono i torti, non cessano con ciò di essere tali. Il concetto di colpa (o comunque di azione vergognosa) e quello materiale di debito – da cui il primo proviene – convivono l'uno accanto all'altro.

Lo dimostra, in maniera paradigmatica, il caso di Licurgo, il mitico legislatore spartano, che nella sua orazione contro Leocrate, trascinato in tribunale per tradimento, cita i versi di un'ignota tragedia: «Quando l'ira dei numi voglia perder qualcuno, per prima cosa gli toglie dall'animo il retto discernimento e lo volge al partito peggiore, perché nulla comprenda dei suoi errori»⁴⁰. Che gli sbagli siano pensati come l'effetto di un perturbamento divino e il male come un errore di tipo intellettuale o un destino, non toglie la possibilità di un'assunzione di responsabilità o quella, soprattutto, del biasimo altrui.

3. Ma a quando risale, allora, la prima saldatura tra la nozione di colpa e quella di volontà? Platone, nel *Menone* e nel *Gorgia* e soprattutto nel *Protagora*, difende il principio socratico secondo cui

37 Cfr. anche Massimo di Tiro, *Dissertazione XIII (Se, esistendo la mantica, ci sia qualcosa in nostro potere)*, in Id., *Dissertazioni*, a cura di S. I.S. Brumana, Bompiani, Milano 2019, p. 263, 9: «Trovino posto nelle tragedie – non mi sdegno con i poeti per i nomi –; nel dramma della vita, però, non sono mai vuoti questi nomi – l'Erinni, l'Aisa, i demoni e quanti altri pensabili nomi del fato [*hemartemene*] –, serrati dentro nell'anima».

38 E. R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Introduzione di M. Bettini, Bur, Milano 2009, p. 59.

39 Massimo di Tiro, *Dissertazione XIII (Se, esistendo la mantica, ci sia qualcosa in nostro potere)*, cit., p. 263.

40 Licurgo, *Orazione contro Leocrate e frammenti*, a cura di E. Malcovati, Tumminelli, Roma 1966, p. 119.

«nessuno fa il male volontariamente» (*ouden hekon amartanei*)⁴¹. Anche chi uccide nel pieno delle facoltà e con premeditazione, sapendo che tale azione è proibita dalla legge (e che pertanto sarà punito), agisce in maniera involontaria (*akousion*). Il vantaggio che deriva dal male, infatti, è sempre apparente e, in quanto tale, non può essere voluto se non a causa dell'ignoranza.

Questa tesi, tra le più profonde e coraggiose dell'etica antica è ripresa, in teoria, anche nelle *Leggi*, l'ultimo e più oscuro tra i dialoghi platonici. Qui, tuttavia, essa è temperata, irremediabilmente, con il più lugubre realismo. Nel IX libro, infatti, Platone cerca di conciliarla con l'opinione comune secondo cui vi sono ingiustizie compiute volontariamente e, soprattutto, con una dimostrazione della legittimità delle pene, che rischiava di essere revocata in dubbio dal principio socratico (come potrebbe essere giusto un castigo inflitto a chi abbia fatto il male proprio malgrado?):

ATENIESE: Credo di aver parlato esplicitamente nei precedenti discorsi, e se non l'ho fatto prima, tuttavia ora considerate che io dica...

CLINIA: Cosa?

ATENIESE: Che tutti i malvagi in tutte le cose sono involontariamente malvagi [*akontes kakoi*]. Stando così la cosa, è necessario che segua a questo il discorso successivo.

CLINIA: Quale dici?

ATENIESE: Che l'ingiusto è cattivo e il cattivo è tale suo malgrado. Ma fare involontariamente un atto volontario non ha senso; dunque chi commette ingiustizia sembrerebbe commetterla involontariamente a quello che considera l'ingiustizia involontaria, e anche io ora devo ammetterlo; infatti sono pienamente d'accordo sul fatto che tutti commettono ingiustizia involontariamente [...], in che modo dunque io potrei essere coerente con i miei discorsi? Se, Clinia e Megillo, mi chiedeste: «Se dunque queste cose stanno così, straniero, che consiglio ci dai a proposito della legislazione per la città dei Magneti? Dobbiamo legiferare o no?», «Certamente» dirò. «Farai dunque loro la distinzione tra atti ingiusti involontari e volontari [*akousia te kai hekousia adikemata*], e fisseremo più grandi le pene per gli errori e le ingiustizie volontarie, e più piccole invece per quelli involontari? O per tutti fisseremo uguali pene, come se non ci fossero atti ingiusti del tutto [*adikematon to parapan hekousion*]?» (*Leggi IX*, 860d-861a)⁴²

Il desiderio di tenere insieme l'idea dell'involontarietà del male e la giustizia delle pene, con la loro gerarchia e gradualità, spinge Platone ad affermare che l'ignoranza intesa in senso ampio, vale a dire quale mancata conoscenza del bene, che è la preconditione di ogni azione malvagia, si declina,

41 Su questo punto cfr. F. de Luise, *L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il Protagora e il mito di Er*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zavattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 87-130.

42 Platone, *Le leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Bur, Milano 2005, pp. 771-3.

di fatto, in forme diverse: l'ignoranza concreta, relativa alle circostanze attuali dell'azione; l'ira (*thumos*); e il piacere (*hedone*). Mentre, infatti, all'ignoranza, concepita in senso stretto, non è possibile resistere, ci si può sempre opporre, in una certa misura, all'ira, che provoca azioni a metà tra il volontario e l'involontario, e, soprattutto, al piacere, che, nelle sue varie manifestazioni, – afferma il filosofo – è all'origine delle ingiustizie vere e proprie.

In questo senso, per il Platone delle *Leggi*, l'ignoranza che spinge al male non è di per sé sinonimo di involontarietà, o lo è solo in un'accezione tanto vaga da perdere ogni valore sul piano concreto, laddove occorre interrogarsi sull'opportunità delle pene. Solo chi ignora le circostanze in cui si trova ad agire può essere giustificato; chi, invece, è mosso dall'ira o dal piacere, pur essendo di fatto ignaro del bene, merita di essere punito.

Tuttavia, a prestare attenzione, il compromesso perseguito nelle *Leggi*, a sua volta, appare solo parzialmente giustificato nel quadro del sistema platonico. Platone, infatti, ammette, in più di un'occasione, che la «tirannia esercitata nell'anima dall'ira, dalla paura, dal piacere, dal dolore, dalle invidie e dai desideri» (863e)⁴³ dipende, in larga parte, dal carattere individuale. Sottostare alle passioni, cioè, è questione di natura e non di libera scelta. Come si legge nel *Timeo*:

quasi tutto ciò che si definisce come incapacità di dominare i piaceri [*akrateia hedonon*] ed è oggetto di rimprovero, come se si fosse malvagi volontariamente, non è a giusto titolo che viene rimproverato; giacché nessuno è volontariamente malvagio, ma il malvagio diviene tale per una qualche cattiva disposizione del corpo e per una crescita senza educazione e situazioni del genere sono dannose per chiunque e capitano senza volerlo [*akonti*]. (*Timeo*, 86d-e)⁴⁴

Il principio dell'involontarietà del male, scansato dal piano dell'agire, riemerge – come un rimosso ma insopprimibile residuo di innocenza – sul piano dell'essere. Nessuno fa il male volontariamente, perché nessuno volontariamente è malvagio.

Il desiderio di sciogliere questo nodo, conciliando la percezione del carattere (*ethos*) come ciò che determina, in maniera inevitabile, la vita intera, da una parte, e la responsabilità individuale, dall'altra, è il senso profondo del mito di Er, esposto nella *Repubblica*. In esso, la «vergine Lachesi, figlia di Necessità», esorta le «anime effimere», in procinto di iniziare «un altro periodo di generazione mortale», a scegliere loro stesse «le sorti e i modelli di vita»:

Non sarà un demone [*daimon*] a scegliere voi, ma voi sceglierete il demone. Il primo indicato dalla sorte per primo scelga il tipo di vita cui sarà necessariamente vincolato. La virtù non ha

43 Ivi, p. 783.

44 Id., *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano 2003, p. 411.

padrone, e ognuno ne avrà una parte maggiore, se le tributerà onore, o minore nel caso contrario. La responsabilità è di chi sceglie: un dio non è responsabile [*aitia helomenou· theos anaitios*]. (*Rep. X*, 617d-e)⁴⁵

Per Platone, per quanto non possiamo agire diversamente da quello che facciamo, perché predisposizione naturale ed educazione ci determinano in maniera ineluttabile (il vincolo con la propria sorte, una volta stabilito, è irrecidibile), a nessun altro, se non a noi, si può imputare la colpa di ciò che siamo. Noi stessi abbiamo scelto, in un passato immemorabile, il nostro *ethos*: un carattere che è, necessariamente, come aveva affermato Eraclito (fr. B 119)⁴⁶, anche un destino (*daimon*).

4. Che «il sentimento assolutamente chiaro e certo della responsabilità per ciò che facciamo e della imputabilità delle nostre azioni»⁴⁷, a dispetto delle apparenze, non sia in contraddizione con il fatto che «ogni azione umana è il prodotto necessario del [...] carattere e del motivo» che di volta in volta con esso interagisce⁴⁸, è ciò che tenterà di dimostrare anche Arthur Schopenhauer, nel suo saggio *Sulla libertà del volere*, a partire dalla riflessione di Immanuel Kant.

Questi, nella *Critica della ragion pura*, aveva ipotizzato l'esistenza, in ciascun soggetto sensibile, accanto al carattere empirico (*empirischer Charakter*), «in virtù del quale le sue azioni sarebbero connesse con altri fenomeni, in conformità alle leggi della natura», di un carattere intellegibile (*intelligibler Charakter*), «in virtù del quale esso, pur essendo la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, sfuggirebbe a ogni condizione sensibile»⁴⁹. Per Kant, cioè, gli esseri umani, sebbene dotati di un carattere che, propriamente conosciuto, consentirebbe di predirne il comportamento con la stessa esattezza con la quale si può predire un'eclissi di sole e di luna, sono liberi. Questo carattere, infatti, a sua volta, non è che la manifestazione fenomenica di un innato e più profondo carattere, di natura intellegibile e noumenica, che, proprio come nel mito platonico di Er, deve essere considerato il frutto di una libera scelta⁵⁰.

Non per nulla, quando si giudica di «un'azione volontaria, ad esempio una menzogna malvagia», non ci si limita a prendere in considerazione il carattere empirico dell'agente e le circostanze in cui ha agito, ma si finisce per riferirsi al suo carattere intellegibile:

45 Id., *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2006, p. 1171.

46 Cfr. B. Centrone, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in *Gli irraggiungibili confini*, a cura di R. Bruschi, Ets, Pisa 2007, pp. 131-49.

47 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2019, p. 329.

48 Ivi, p. 247.

49 I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 2013, p. 444.

50 R. B. Lauden, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford 2002, pp. 136-7.

si ricerchino prima di tutto le cause determinanti che le hanno dato origine, per poi giudicare se essa possa venirlgli imputata, unitamente alle sue conseguenze. Il primo punto richiede che venga preso in esame l'intero carattere empirico dell'uomo fino alle sue sorgenti, che vanno ricercate nella cattiva educazione, nelle cattive compagnie, parzialmente anche nella malvagità di un naturale indifferente alla vergogna, e risalenti inoltre alla superficialità e alla dabbenaggine; e neppure vanno trascurate le concause occasionali. [...] Ma benché si reputi che l'azione sia stata determinata in questo modo, si rivolge tuttavia un biasimo all'autore, e non dicerto I relazione al suo naturale infelice o alle circostanze che lo influenzarono e neppure in relazione al suo comportamento passato [...]. Tale biasimo ha il fondamento in una legge della ragione, in base alla quale la ragione è assunta come una causa che, al di fuori di tutte le condizioni empiriche, aveva la possibilità e il dovere di determinare il comportamento dell'uomo in modo diverso. [...] L'azione è posta a carico del carattere intelligibile dell'uomo: mentendo, egli cade immediatamente in colpa; dunque, nonostante tutte le condizioni empiriche dell'azione, la ragione era pienamente libera e l'azione va ascritta interamente a sua colpa.⁵¹

In maniera analoga, Schopenhauer avrebbe argomentato a favore della coesistenza tra la necessità dell'agire e la libertà morale, di cui ci testimonia il senso di responsabilità che noi stessi, in prima battuta, proviamo rispetto ai nostri comportamenti. Sia data infatti un'azione qualsiasi. Se la consideriamo da un punto di vista soggettivo, vale a dire dalla prospettiva di colui che l'ha compiuta, non possiamo concludere altro se non che essa non sarebbe potuta essere diversa da come è – poiché l'agente «è quello che è e non un altro, poiché ha un tale e siffatto carattere». Se però la giudichiamo in se stessa, da un punto di vista oggettivo, siamo invece costretti ad affermare che, date le medesime condizioni, sarebbe stata possibile anche «un'azione del tutto diversa, anzi una esattamente opposta» a quella compiuta dall'agente, «*purché egli fosse stato un altro*: soltanto da ciò dipendeva»⁵²:

La *responsabilità* di cui egli è consapevole riguarda perciò soltanto, a tutta prima e ostensibilmente, l'azione, ma in fondo *il suo carattere*: è per *questo* che egli si sente responsabile. E per questo lo ritengono responsabile anche gli altri, dal momento che il loro giudizio abbandona subito l'azione per passare alla constatazione della qualità dell'autore: «è un uomo cattivo, un malvagio», – o «è un briccone» – o «è un'anima meschina, falsa e abietta», – così suona il loro giudizio, e i loro rimproveri si appuntano sul suo *carattere*. L'azione, oltre al motivo, viene allora in considerazione solo come testimonianza del carattere dell'autore, ma

51 I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., pp. 453-4.

52 A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., p. 329.

vale come suo sintomo certo, mediante il quale esso è stabilito irreversibilmente e per sempre.⁵³

La libertà su cui poggia la possibilità di imputare le azioni, a differenza di quanto ritenuto da una vastissima tradizione, riguarda il piano dell'essere e non quello dell'azione: «È stato un errore fondamentale, un ὕστερον πρότερον di tutti i tempi, di attribuire la necessità all'esse e non all'operari. Al contrario *soltanto nell'esse si trova la libertà*; mentre da esso e dai motivi segue l'operari con necessità; e *da quello che facciamo conosciamo quello che siamo*»⁵⁴. Esattamente come aveva affermato Kant e, prima di lui, Platone, esiste un *ethos* trascendentale, che precede quello che manifestiamo nelle azioni quotidiane, – un demone –, che dobbiamo immaginare di aver scelto noi stessi prima di venire al mondo.

5. La tesi secondo cui ciascun essere umano, prima della nascita o a priori di ogni condizionamento empirico, sceglie *liberamente* il proprio carattere, è l'*escamotage* in cui si dà a vedere, fino a divenire completamente trasparente, il fondamento necessariamente mitico di ogni sistema di imputazione. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare, esso avrà più fortuna nell'ambito della filosofia moderna che non nell'immediata posterità di Platone. Lo dimostra bene il filosofo medioplatonico Alcinoos, il quale, non a caso, nel suo *Didaskalikos*, cercando di fornire una legittimazione dei premi e dei castighi, mosso da un rudimentale scrupolo illuministico, sentirà la necessità di smussare la posizione della *Repubblica* circa il ruolo decisivo del demone nella vita individuale:

Riguardo al destino [*heimarmene*], ecco qual è l'opinione di Platone. Egli dice che, se tutto dipende dal destino, tutto, nondimeno, non è regolato da esso. Il destino, in effetti, gioca lo stesso ruolo di una legge: così egli non dice una cosa di questo tipo, ossia che costui farà queste cose o che quest'altro subirà queste altre [...], poiché in questo modo sparirebbe ciò che dipende da noi [*to eph'hemin*] e sparirebbero anche le lodi e i biasimi e tutte le cose di questo genere, ma dice che, se un'anima sceglie questa o quella vita e commette queste o quelle azioni, seguiranno, per essa, queste o quelle conseguenze. (*Didask.* XXVI, H 179)⁵⁵

Anche qualora fossimo stati noi stessi a scegliere, prima della nascita, il nostro carattere, l'idea che questo, di per sé, determina in maniera necessaria le nostre azioni sulla terra, sigillandosi nella

53 Ivi, pp. 329-31.

54 Ivi, p. 339.

55 Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, par J. Whittaker et P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990, pp. 51-2.

forma adamantina di un'*heimarmene*, inficia la legittimità di ogni imputazione. Per questa, infatti, non è sufficiente la giustificazione fornita da quell'unico atto indeterminato: più radicalmente, essa richiede che tutte le azioni, di volta in volta, siano frutto di una libera scelta.

Anche Aristotele, da parte sua, nell'*Etica nicomachea*, lascia intendere di ritenere fallito il tentativo di Platone di legittimare filosoficamente le leggi, e, con esse, l'imputabilità delle azioni. Non a caso, la sua indagine muove non solo dal rifiuto del principio socratico secondo cui nessuno sceglie il male consapevolmente, ma più in generale da una reimpostazione radicale del problema. Primo tra i filosofi antichi a compiere questo passo, Aristotele liquida il problema arcaico della responsabilità dell'essere umano di fronte al male, in favore di quello, più ampio, della responsabilità dell'agente. Come suggerisce il fatto che con lui il verbo *kategorēin* passi dal significato tradizionale di 'accusare' a quello adiaforico di 'attribuire'⁵⁶, Aristotele all'etica affida non tanto il compito di rintracciare l'origine del male, quanto, più a monte, quello di delineare il confine tra le azioni moralmente rilevanti e quelle neutre.

Quest'ultima operazione è compiuta attraverso un principio in apparenza molto simile a quello che regola la moderna concezione dell'imputabilità. Come si legge nel III libro dell'*Etica nicomachea*, per il filosofo, mentre «per le passioni e le azioni volontarie (*hekousioi*) ci sono la lode e il biasimo», «per le involontarie (*akousioi*) c'è il perdono, e talora anche la pietà» (*EN* III 1 1109b)⁵⁷.

Non a caso Hegel, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, individuerà proprio in Aristotele, in riferimento alla questione dell'imputazione, un precursore della teoria moderna:

come fino ai tempi più recenti il meglio che possediamo in psicologia lo dobbiamo ad Aristotele, si può ripetere lo stesso di quello ch'egli ha pensato intorno a chi realmente vuole, alla libertà, alle ulteriori determinazioni circa l'imputazione, l'intenzione ecc.⁵⁸.

Aristotele, per primo, avrebbe subordinato l'imputabilità delle azioni al riconoscimento del loro carattere libero e volontario, se non addirittura intenzionale, distinguendo finalmente tra fatto e azione, tra le conseguenze imprevedibili di un atto, di cui nessuno può essere considerato responsabile, e le conseguenze di cui non si può fare a meno di pensare che l'agente fosse informato al momento dell'azione, delle quali è chiamato a rispondere.

56 J. Barnes, *Les Catégories et les «Catégories»*, in *Les Catégories et leur histoire*, éd. par O. Bruun et L. Corti, Vrin, Paris 2008, pp. 3-56, p. 55: «Aristote a saisi le verbe, l'a arraché de son sol natal, l'a transplanté dans son jardin philosophique. En faisant cela, il a élargi le sens et l'application du verbe: l'accusation hostile devient une attribution neutre, et le quelqu'un qui est accusé devient un quelque chose – "accusere quelqu'un de quelque chose" devient "attribuer quelque chose à quelque chose"; "accusere X de Y" devient "dire Y de X"». Cfr. A. De Libera, *L'invention du sujet moderne. Cours du Collège de France 2013-2014*, Vrin, Paris 2015, pp. 79-80.

57 Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, pp. 111.

58 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964, vol. II, p. 365.

6. In Aristotele, però, a ben vedere, invano si cercherebbe qualcosa di analogo alla moderna nozione di volontà⁵⁹. Lo dimostrano, innanzitutto, i concetti di *hekousion* e *akousion*, su cui si impernia l'intera riflessione dell'*Etica nicomachea*, che pure, a partire da Cicerone, si è soliti tradurre con 'voluntarium' e 'involuntarium'. *Hekousion*, infatti, è usato da Aristotele per indicare non solo «quello il cui principio sta in colui stesso che agisce, conoscendo le circostanze particolari in cui si attua l'azione» (*EN* III, 1 1111a), ma anche, più semplicemente, una forma di spontaneità e di assenza di costrizione. Tanto che, in un passo che non cessa di imbarazzare i traduttori, Aristotele estende il titolo di *hekonta* anche alle azioni dei bambini e degli animali (ivi, 2 1111b). I comportamenti degli esseri umani adulti e quelli di tutti gli esseri senzienti si lasciano raccogliere sotto un'unica, ambigua, categoria.

Ma anche quando i termini *hekousion* e *akousion* sono impiegati da Aristotele secondo un'accezione ristretta – tramite il riferimento alla conoscenza o all'ignoranza delle circostanze in cui ha avuto luogo l'azione –, essi non appaiono tanto il frutto di una riflessione sui gradi di responsabilità dell'agente, quanto, piuttosto, come argomentato in un saggio illuminante da Jean-Pierre Vernant⁶⁰, una traduzione in termini etici di categorie giuridiche. Ma anche quando i termini *hekousion* e *akousion* sono impiegati da Aristotele secondo un'accezione ristretta – tramite il riferimento alla conoscenza o all'ignoranza delle circostanze in cui ha avuto luogo l'azione –, essi non appaiono tanto il frutto di una riflessione sui gradi di responsabilità dell'agente, quanto, piuttosto, come argomentato in un saggio illuminante da Jean-Pierre Vernant⁶¹, una traduzione in termini etici di categorie giuridiche. Si tratta di un punto fondamentale. Come suggerisce la mancata distinzione da parte del filosofo tra l'assenza completa di colpa, la negligenza e l'imprudenza, il binomio *hekousion/akousion*, per come è impiegato nell'*Etica nicomachea*, ricalca fedelmente la distinzione tra *phonos hekousios*, il delitto pienamente punibile, giudicato dall'Areopago, e *phonos akousios*, l'omicidio scusabile, di competenza del tribunale del Palladio – una distinzione, a sua volta, priva di qualsiasi fondamento psicologico, basata semplicemente sulla previsione delle «reazioni passionali, più o meno intense», che le varie forme di omicidio avrebbero suscitato nella popolazione⁶².

59 Per una panoramica generale su questo punto cfr. S. Gastaldi, *Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, cit., pp. 131-56.

60 Cfr. J.-P. Vernant, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque* (1976), in Id. - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Éditions de la découverte, 1995, pp. 41-74.

61 Cfr. J.-P. Vernant, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque* (1976), in Id. - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Éditions de la découverte, 1995, pp. 41-74.

62 Ivi, p. 54.

Platone, nelle *Leggi*, dopo aver proposto la volontarietà come criterio di giustificazione razionale delle pene, aveva affermato, con una contraddizione evidente, che un servo che uccide il padrone deve essere punito più severamente del padrone che uccide un servo⁶³. Avvolto nel velo labilissimo delle argomentazioni filosofiche, un imperativo ancora più potente di quello etico – di natura sociale – dettava le norme di vita. In maniera non dissimile, il discorso portato avanti da Aristotele intorno a questo punto si configura, a ben vedere, come una legittimazione della pratica penale coeva. La sua etica, che si propone implicitamente come fondamento e guida del diritto, finisce cioè per desumere da quest'ultimo le proprie categorie. Dietro le discettazioni su ciò che è volontario e ciò che è involontario si erge, granitica, la necessità di preservare la città e le sue istituzioni giuridiche. Ad essere volontarie, per Aristotele, sono in prima istanza quelle azioni che vengono correntemente punite come tali.

7. Infine, anche il termine *boulesis*, che si è soliti tradurre con 'desiderio' o, più comunemente, con 'volontà', non sembra corrispondere affatto a quest'ultima nozione, soprattutto per come essa è stata intesa a partire dal tardo Medioevo, attraverso la riflessione di Duns Scoto e di Ockham. Infatti, pur essendo una prerogativa umana, la *boulesis*, per Aristotele, è sottratta a qualsiasi possibile determinazione da parte del soggetto. Colui che vuole non fa, in nessun modo, anche «l'esperienza di poter non volere» (*experitur enim qui vult se posse non velle*, Ockham, *Q. in Met.* IX, q. 15, n. 15). Come la *orexis*, quel desiderio che è principio del movimento di tutti gli esseri animati – di cui rappresenta una manifestazione razionale, non tanto per natura ma per accidente, in quanto si sottomette al *logos* –, la *boulesis* è un principio puramente passivo. L'essere umano, una volta riconosciuta una determinata cosa come un bene, attraverso la ragione, non può fare a meno di aspirarvi. Come la verità, il bene si impone come qualcosa di necessario.

Per questo motivo, Aristotele concepisce la rettitudine in campo morale come la semplice conseguenza, meritoria eppure necessaria, di uno sguardo limpido, cui il bene si presenta, di volta in volta, in maniera corrusca, splendente. Nel sapere e nell'agire corretti, l'essenza oggettiva e il suo riflesso nell'intelletto si saldano al punto da rendere superfluo qualsiasi riferimento all'elemento soggettivo. Questo, infatti, da parte sua, non si dà che nella forma dello sbaglio e del male. Come affermerà Simone Weil, ultima erede di questa tradizione, «se un bambino fa un'addizione, e si sbaglia, l'errore porta lo stampo della sua persona. Se procede in maniera perfettamente corretta, la sua persona è assente da tutta l'operazione. La perfezione è impersonale. La persona in noi è la

63 Cfr. S. Rotondario, *Nessuno fa il male volontariamente. Le passioni, la volontà, l'ingiustizia e la legge: Platone, Leg. IX*, in «*Méthexis*», 2000, vo. 13 (2000), pp. 39-55.

parte dell'errore e del peccato»⁶⁴.

In questo senso, Aristotele, che pure cerca di svincolarsi dall'equazione socratica tra ingiustizia e ignoranza, rimane, alla fine, profondamente ancorato ad essa. Laddove, infatti, per la concezione moderna, esemplificata da Cartesio, l'errore discende dalla volontà, la quale «essendo molto più ampia e più estesa dell'intelletto», può sconfinare oltre esso, scegliendo «il male per il bene» o «il falso per il vero» (*Meditazioni metafisiche*, IV, 68), per Aristotele, chi agisce in maniera malvagia, lo fa per seguire non il male in sé – che è inconcepibile desiderare –, bensì ciò che, pur non essendo tale, gli appare (*phainetai*) come bene. Il potere della *boulesis* non è affatto infinito, ma sempre vincolato e sottomesso a questa essenza oggettiva e ai suoi ingannevoli riflessi nell'intelletto umano.

8. Persino la *prohairesis* – termine che si è soliti rendere con 'deliberazione', 'decisione' o 'scelta' e che Cicerone tradusse con *voluntas*⁶⁵ –, a dispetto di quanto affermato da molti, già tra i teologi medievali⁶⁶, non è affatto sovrapponibile alla nozione, di matrice cristiana, di libera volontà.

Certo, la *prohairesis* è un atto permeato di razionalità. Tanto che se tutte le azioni frutto di una *prohairesis* sono 'volontarie' (*hekonta*), non tutte le azioni 'volontarie' sono frutto di una *prohairesis*, di una scelta vera e propria. È il caso delle azioni degli animali e dei bambini, nonché di quelle degli incontinenti, che agiscono in maniera spontanea, ma senza aver maturato una vera e propria decisione, impulsivamente.

Inoltre, la *prohairesis* possiede, al contrario della *boulesis*, un vero e proprio carattere deliberativo: mentre, infatti, la *boulesis* è un principio puramente passivo, tanto che si dà anche come desiderio dell'impossibile, la *prohairesis* è una scelta che riguarda solamente «le cose che sono in noi», *ta eph'êmin*, le azioni contingenti di cui siamo principio e padroni, che scegliamo effettivamente compiere:

la volontà [βούλησις] ha come oggetto piuttosto il fine, la scelta [προαίρεσις], invece, i mezzi: per esempio, noi vogliamo star bene di salute e scegliamo i mezzi per star bene; vogliamo essere felici e diciamo appunto che lo vogliamo, ma è stonato dire che lo scegliamo. (*EN* III 2 1111b)⁶⁷

64 Cfr. anche S. Weil, *La persona e il sacro*, cit., p. 19.

65 Cfr. M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di V. E. Alfieri, La Nuova Italia, Firenze 1978, v. I, p. 569 e nota 40; v. II, p. 115 e nota 19.

66 Cfr. ad esempio Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, in Id., *Opera omnia*, t. XIV/2, cura Wilhelmi Kübel, Aschendorff, Münster 1987, p. 154: «Dicendum, quod electio est actus unius potentiae, quae dicitur liberum arbitrium, quae est alia potentia a ratione et voluntate, participans tamen aliquid utriusque».

67 Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., pp. 117-9.

Tuttavia, a differenza della volontà, la *prohairesis*, per Aristotele, non è che un calcolo o l'esito di un calcolo, che si esercita sulle circostanze concrete dell'agire, in vista dell'oggetto del desiderio. Tanto che la potenza degli opposti (*dynameis ton enantion*) che tale atto esplicita, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, non coincide affatto con la possibilità di orientarsi indifferentemente, in ogni momento, verso un'opzione o verso un'altra, come accade tramite la volontà secondo la concezione moderna⁶⁸. Per Aristotele, come il desiderio e il giudizio non possono essere diversi da ciò che sono, la *prohairesis*, che ne rappresenta il congiungimento, segue necessariamente da essi⁶⁹. Soprattutto, in quanto conclusione del sillogismo pratico, la *prohairesis*, per Aristotele, coincide immediatamente con l'azione. Essa è insieme il progetto e la sua esecuzione. Come si legge nell'*Etica nicomachea*, quando dalla premessa universale e da quella particolare «scaturisce una sola affermazione, l'anima deve necessariamente affermare la conclusione, e nel caso di premesse pratiche, deve passare immediatamente all'azione» (*EN VII, 3 1147a*). L'esito del ragionamento, che discende in maniera consequenziale da premesse sulle quali non è possibile intervenire, si traduce istantaneamente (*euthus*) in *praxis*. In questo senso, come si afferma anche nel *De motu animalium*, l'essere umano non differisce dagli altri animali: «se uno pensa che ogni uomo deve camminare e che lui è un uomo, subito cammina; oppure che ora nessun uomo deve camminare e che lui è un uomo, subito si arresta. Fa cioè entrambe queste cose, a meno che non subisca un impedimento o una costrizione. “Devo fare un bene, una casa è un bene”, subito fa una casa. “Ho bisogno di una protezione, un mantello è una protezione: ho bisogno di un mantello: devo fare un mantello”. La conclusione, cioè, il doversi fare un mantello, è un'azione»⁷⁰. Lo iato tra conoscenza e prassi è appena discernibile. L'azione non è che l'esplicitazione, nel mondo esteriore, del sapere. Non esiste nulla che, come la volontà, consenta di pensare uno scarto radicale tra i due piani.

68 Cfr. ad esempio S. Pufendorf, *De jure naturae et gentium*, cit., 1.5, § 1, p. 55: «Voluntarias actiones vocamus illas, [...] quae [...] ut fiant vel non fiant, in facultate hominis est positum».

69 Cfr. Aristotele, *L'Éthique à Nicomaque*, par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, t. II, p. II, *Commentaire livres VI-X*, Éditions Peeters – Éditions Nauwelaerts, Louvain 2002, p. 219.

70 Aristotele, *Il moto degli animali*, in Id., *La vita*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018, VII, 701a, p. 2299.

2. Verso la nozione di volontà

Contro la tesi, tipica del pensiero filosofico moderno, secondo cui l'imputabilità, da sempre e in ogni momento, si definirebbe a partire dalla volontà, si possono sollevare numerose obiezioni, di ordine storico oltre che teorico. Quell'«io-che-vuole»⁷¹, che ancora allo sguardo fenomenologico contemporaneo appare come un'evidenza necessaria, alla luce dell'indagine genealogica si rivela, infatti, una formazione piuttosto tarda, sconosciuta al mondo greco arcaico e – a rigore – persino a Platone e ad Aristotele.

Quale sia la causa di questa mancata concettualizzazione non è facile da stabilire. Hannah Arendt, nella seconda parte della *Vita della mente*, dedicata appunto al volere, con un'intuizione brillante, ha ipotizzato che essa risieda nella «concezione del tempo propria dell'antichità», la quale «identificava la temporalità con i moti circolari dei corpi celesti e con la natura non meno ciclica della vita sulla terra»⁷². L'idea di un divenire pensato sul modello della generazione naturale – per cui «ogni cosa reale deve essere preceduta da una potenzialità come sua causa» –, sarebbe incompatibile con quell'idea del «futuro come dimensione temporale autentica» che è sottesa alla nozione di volontà⁷³, «l'organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile e pertanto foriero di novità»⁷⁴ (non sarebbe affatto casuale, in questo senso, che, in inglese, *will* sia insieme il verbo con cui si indica l'atto di volere, e l'ausiliare attraverso cui si forma il futuro). Solo nella cornice di un tempo lineare, in cui ogni singolo attimo segna un inizio assoluto, sarebbe pensabile qualcosa come la volontà.

Ciò, a sua volta, equivale ad affermare, sebbene Arendt non lo espliciti, che la nozione di volontà è legata da un nesso inestricabile a quella di creazione. Come afferma Ireneo, in polemica con l'immagine gnostica, e prima ancora platonica, del Demiurgo, «Dio ha creato tutto dal nulla, come ha voluto, affinché le cose vengano all'esistenza, facendo uso, al posto della materia, della sua volontà e della sua potenza» (*Adversus haereses* II 10, 2). Ancora, la creazione, al contrario dell'emanazione neoplatonica, che implica un permanere della causa nel causato, avendo luogo *ex nihilo* e mettendo capo a un prodotto del tutto estraneo al proprio produttore, non può essere pensata

71 E. Husserl, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008, p. 597.

72 H. Arendt, *La vita della mente*, a cura di A. Del Lago e G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009, p. 327.

73 Ivi, p. 326.

74 Ivi, p. 324.

se non come «un atto libero e gratuito di volontà»⁷⁵, una prassi svincolata dall'essere.

Da questo punto di vista, quella della creazione è, prima ancora che una dottrina «fisica o cosmologica», una dottrina «metafisica e morale», la cui principale prestazione teorica è, come è stato sostenuto, quella di sancire «la libertà di azione e la sovranità del soggetto»⁷⁶. Mentre il cosmo classico, infatti, poteva essere pensato come dipendente da un motore immobile in cui, come in un monogramma inestricabile, essere ed agire coincidevano perfettamente – al punto che il secondo attributo non poteva che darsi nella forma quiescente di un ozio beato –, la creazione richiede, in qualità di causa, un essere che non solo agisce, ma lo fa per il tramite della volontà. Nell'ottica creazionista, cioè, l'ordine di tutto ciò che esiste non è la mera conseguenza dell'esistenza del dio – ciò che fluisce necessariamente a partire dal suo esserci –, ma il frutto di un suo preciso desiderio. Come afferma Origene,

et quae in coelis sunt et quae in terra, visibilia et invisibilia, quantum ad naturam Dei pertinet, non sunt, quantum ad voluntatem Creatoris, sunt hoc quod ea esse voluit ille qui fecit.⁷⁷

tanto le cose che sono in cielo quanto quelle che sono in terra, visibili e invisibili, per quanto concerne la natura di Dio, non sono, mentre per quanto concerne la volontà del Creatore, sono ciò che volle che esse fossero colui che le fece.

Affinché il mondo si dipani attraverso le sue gerarchie consecutive, non è sufficiente che Dio esista. La domanda sul perché Dio ha creato ciò che ha creato non può ricevere altra risposta al di fuori della sua indeterminata e assolutamente libera volontà, e, come affermerà ancora Duns Scoto, «del perché la volontà ha voluto ciò, non vi è alcuna causa, se non che la volontà è la volontà» (*Quest. in Sent. I, d. VIII, q. V*)⁷⁸.

Il concetto di *voluntas*, in questo senso, è l'esatto corrispettivo etico di quello di creazione. Esso non si limita a stabilire un rapporto di dipendenza delle azioni dall'agente, ma consente di pensare il soggetto come origine assoluta dei propri atti, causa prima e indeterminata di tutto ciò che compie. Con la volontà, vale a dire, l'azione non è più concepita come una conseguenza necessaria del carattere o della natura di ciascun individuo, della sua complessione o della sua educazione, ma

75 G. Agamben, *Oikonomia. Il regno e la gloria*, in Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018, p. 432.

76 E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021, p. 145.

77 Origenes, *In librum primum Regnorum*, in Id., *Commentaria*, in *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria*, accurantibus D. A. B. Caillau et D. M. N. S. Guillon, apud Méquignon-Havard, Parisiis 1829, t. X, *Hom. I*, pp. 168-9.

78 Joannes Duns Scotus, *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, justa editione Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, t. IX, apud Vivès, Parisiis 1893, p. 763.

come sua creazione originale. La *voluntas*, infatti, come la *Thelesis* degli gnostici, che è la prima ipostasi a trarre origine dall'Abisso⁷⁹, è per definizione anarchica, senza principio. Come si legge nel *De civitate Dei*, «se si cerca la causa efficiente» della volontà, «non la si trova»: «è come se si volesse vedere le tenebre o ascoltare il silenzio» (*De civitate Dei*, XII, 6).

1. Walter Benjamin, nel suo saggio *Schicksal und Charakter*, ha argomentato come il concetto di carattere, originariamente, non abbia nulla a che vedere con la morale, ma appartenga, piuttosto, alla sfera naturale. A dimostrarlo sarebbe soprattutto la commedia:

Al centro di essa, come protagonista della commedia di carattere, è spesso un uomo che, se dovessimo trovarci nella vita di fronte ai suoi atti anziché a teatro di fronte a lui, definiremmo subito un mascalzone. Ma sulla scena della commedia i suoi atti acquistano solo quell'interesse che li investe alla luce del carattere; e questo è, nei casi classici, oggetto non di condanna morale, ma di alta serenità.⁸⁰

Le azioni del personaggio comico, per quanto disdicevoli, non possono essere oggetto che di uno sguardo lieto, placido. Esse, infatti, non fanno che riflettere il carattere di colui che le ha portate a termine, e *nient'altro*. Ciò che definisce il protagonista della commedia, in altre parole, quel misterioso ed esile tratto che ne costituisce la maschera, è la coincidenza tra essere ed agire, tra natura e azione.

In questa luce si comprende bene la funzione, tragica, che svolge nell'ambito morale la nozione di volontà, che tra il piano dell'essere e quello dell'agire introduce una frattura. Essa consente di interpretare le azioni non più soltanto come espressione necessaria del carattere di un agente, ma come sua autonoma decisione. La volontà, cioè, permette di aprire, tra essere e azione, lo spazio dell'imputazione e della colpa.

Tuttavia, sarebbe fuorviante pensare che la volontà arrivi sino al punto di svincolare completamente il piano dell'agire da quello dell'essere. Anzi, ciò che tale nozione sembra, in maniera eminente, voler scongiurare, al pari almeno dell'idea che l'agire consegua in maniera necessaria dall'essere, è proprio il compiersi di questo affrancamento. La volontà, cioè, nell'atto stesso con cui sancisce l'autonomia tra i due piani, ne ribadisce e, in un certo senso, persino ne rafforza anche il legame. Proprio perché, infatti, è un principio anarchico, che impone di pensare le azioni non come

79 Sul rapporto tra le dottrine gnostiche e il concetto di volontà cfr. E. Benz, *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Verlag con W. Kohlhammer, Stuttgart 1932.

80 W. Benjamin, *Destino e carattere*, in Id., *Opere complete*, a cura di R. Tiedmann, H. Schwepenhäuser, E. Gianni, vol. I. *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, pp. 452-8, p. 457.

conseguenze necessarie del carattere, ma come sue *libere* – e dunque tanto più efficaci – manifestazioni, essa finisce per proiettare la colpa nella più profonda interiorità dell'agente. Da questo punto di vista, l'idea di una mutua indipendenza tra azioni e natura, così come, ad esempio, essa viene prospettata da Aristotele in più punti dell'*Etica nicomachea* in riferimento agli incontinenti – vale a dire rispetto a individui che rubano senza essere ladri, che tradiscono senza essere adulteri, che uccidono senza essere assassini (*EN V 6, 1134a*) –, mantenendo l'essere al riparo da ogni biasimo per il vizio e la colpa, rappresenta quanto di più lontano si ottiene pensando gli atti umani come espressione della volontà.

Questa è un cuore vuoto, di cristallo e non di carne, un organo artificiale, non soggetto ad alcun tipo di influenza, che, pur collocandosi nel seno più intimo della persona, irradia su di essa la propria luce. La volontà, cioè, disegnando il perimetro di un spazio indeterminato, sottrae all'indagine naturale e consegna alla morale non solo le azioni di cui si pone come principio, ma il carattere stesso (non a caso, la teologia, che dell'elaborazione della nozione di volontà si è presa soprattutto cura, pur guardando con sospetto ogni pratica mantica e divinatoria, ha sempre tollerato, a partire da un travisamento della sua natura extramorale, l'esercizio della scienza fisiognomica⁸¹). Per questa ragione, l'affermazione radicale dell'autonomia umana finisce per provvedere al dispositivo imputativo, contemporaneamente, un terreno di applicazione più vasto e un fondamento più saldo. Quanto più un agente, infatti, sarà considerato capace di determinarsi in un senso o in un altro, a prescindere da qualsiasi condizionamento esteriore, tanto più sarà suscettibile di essere condannato, qualora agisca malvagiamente. Sotto questo aspetto, la storia luminosa, umanistica, della progressiva elaborazione dei concetti di libero arbitrio e volontà – le facoltà che affrancano l'essere umano dall'incombenza dell'antico *daimon*, facendone a tutti gli effetti un *alter Deus* – è, allo stesso tempo, anche il tentativo di ancorare sempre più in profondità, nel centro stesso dell'interiorità umana, la colpa e il peccato. Come in uno dei frammenti che prelude al *Processo* una guardia risponde all'ancora anonimo Josef K., che aveva affermato «Sono in mano vostra»: «No, [...] tu sei libero e per questo sei perduto (*du bist frei und dadurch bist du verloren*)»⁸².

2. Vi sono pochi concetti filosofici che abbiano giocato, nella storia del pensiero, un ruolo più decisivo di quello aristotelico di *eph'êmin*. La sua evoluzione dimostra che, se è vero che la nozione di volontà è pensabile solo nell'ambito di un sistema creazionistico e nulla di analogo è noto

81 Cfr. ad esempio Nicole Oresme, *Livre de divinacions*, cit. in *Manuali di chiromanzia medievali*, a cura di S. Rapisarda, Carocci, Roma 2017, p. 20: «Mais cryromance est une partie de philosophie et puet avoir aucune verité et bien peu, tant seulement quant a la complexion ou inclination de la personne en nompas [*sic*] quant a la fortune».

82 F. Kafka, *Gesammelte Werke*, hrsgb. von J. Schülze, Null Papier Verlag, Düsseldorf 2012, p. 1503.

all'epoca antica, tuttavia, il richiamo ad Aristotele da parte di quegli autori che, come Hegel, hanno ribadito il legame tra volontarietà e imputabilità, mantiene una sua pertinenza. Proprio alle riflessioni addensatesi attorno al concetto di *eph'êmin*, prima nel mondo ellenistico e poi in quello patristico e medievale, infatti, deve essere riportata l'insorgenza delle nozioni di volontà e libero arbitrio.

Esemplare, per quanto concerne la rielaborazione di questo concetto aristotelico nella direzione di un ampliamento delle capacità autodeterminative umane, come riconosciuto dalla stessa Arendt⁸³, è la riflessione di Epitteto. Nel suo *Manuale*, infatti, la terminologia dell'*Etica nicomachea* si avverte sin dall'*incipit*, che sembra complicare, in una estrema abbreviazione, l'intero sviluppo dell'opera:

delle cose, le une sono in nostro potere [*eph'êmin*], le altre non sono in nostro potere [*ouk eph'êmin*]. Sono in nostro potere l'opinione, l'impulso, il desiderio, l'avversione e, in una parola, tutte quelle cose che non sono nostre proprie azioni: le cose in nostro potere sono per natura libere, incoercibili e prive di impedimenti, quelle che non sono in nostro potere sono deboli, schiave, coercibili ed estranee. (*Manuale* I, 1)⁸⁴

Rispetto all'*Etica nicomachea* e all'universo che essa presupponeva si è determinata una frattura profonda, una *dihairesis*, come la chiama lo stesso Epitteto. Il reale, ora, è bipartito: da una parte vi sono atti interni, rispetto ai quali l'essere umano è signore incontrastato, dall'altra atti esterni, azioni vere e proprie, in riferimento alle quali egli non può che essere schiavo:

Questo è il compito principale della vita: poni una distinzione tra le cose e separa le une dalle altre, e di': «Gli oggetti esterni non sono in mio potere, la scelta morale è in mio potere [*προαίρεσις ἐπ' ἐμοί*]. Dove cercherò il bene e il male? Dentro di me, in ciò che mi appartiene». Trattandosi, invece, delle cose a te estranee, non adoperare mai le parole bene, male, utilità, danno ed altre simili. (*Diatriba*, II, 5, 4-5)⁸⁵

Il concetto di *eph'êmin*, che in Aristotele indicava un rapporto di dipendenza dall'agente delle azioni, poiché era di queste ultime che l'essere umano poteva dirsi principio, padre e financo signore (*EN* III, 5 1113b), in Epitteto esprime, al contrario, un governo del soggetto sul proprio sé⁸⁶.

83 Cfr. M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A. A. Long, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2011, p. 85.

84 Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e G. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009, p. 975.

85 Ivi, p. 341.

86 Cfr. C. H. Kahn, *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by J. M. Dillion - A. A. Long, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 234-59, pp. 251-5; E. Spinelli - F. Verde, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli,

L'ambito in cui si manifesta l'autonomia umana, cioè, non è quello esteriore – dominato dalla necessità –, ma quello interiore. La vera sfera della *praxis*, paradossalmente, è quella del pensiero: le azioni che hanno l'essere umano come propria causa eminente sono quelle che hanno luogo nella mente. Non a caso, come avrebbe intuito Leopardi, traduttore del *Manuale*, la libertà, per Epitteto, consiste non nel «contrastare [...] alla necessità e far guerra feroce e mortale al destino», ma nel «ridursi a desiderare solamente poco e questo poco rimessamente»⁸⁷. Il *bios theoretikos*, che Aristotele aveva comparato a quello di uno straniero (*Polit.* 1324a), si realizza qui in una forma ben più radicale di *xenia*: non solo rispetto alla *polis*, ma al mondo intero. Se, infatti, tutte le cose sono sottomesse al «periodo cosmico» e al suo nesso incoercibile di causa ed effetto, l'essere umano non può influire sul corso degli eventi, ma solo sulla propria posizione psichica rispetto ad essi. Solamente nella sfera interiore, al di qua della crepa che recide il reale, egli può esercitare la propria sovranità. Ad essere ridefinita, attraverso «un esercizio di concentrazione e di delimitazione»⁸⁸, è la stessa nozione di io. Questa che un tempo si dava nel segno della permeabilità, solo come risultato del contatto e dello scambio incessante col mondo esteriore, è pensata ora, al contrario, come roccaforte, spazio catafratto cui l'*hegemonikon* presiede esercitando un vero e proprio controllo poliziesco:

Come [...] Socrate diceva che non si deve vivere senza sottoporre la vita ad esame, così non bisogna accettare una rappresentazione inesaminata, ma dire: «Attendi, consentimi di vedere chi sei e da dove vieni»; e come le guardie di notte dicono: «Mostrami i documenti di riconoscimento», «Hai dalla natura il contrassegno che deve avere una rappresentazione per essere accolta?» (*Diatriba*, III, 12, 15)⁸⁹

La signoria del soggetto su di sé, infatti, come si legge nella I *Diatriba*, per Epitteto, si fonda, essenzialmente, su un «retto uso (*chresis*) delle rappresentazioni (*phantasiai*)»:

Che cosa dice Zeus? «Epitteto, se fosse stato possibile, anche il corpo tuo e le tue povere sostanze avrei fatto liberi ed esenti da impedimenti. Ma – non ignorarlo – questo corpo non è tuo: è fango abilmente impastato. E, poiché non abbiamo potuto fare questo, ti abbiamo dato una certa parte di noi, questa facoltà di tendere e respingere, di desiderare e avversare, cioè, insomma, la facoltà di usare le rappresentazioni; se te ne preoccupi e riponi in essa quel che è

Carocci, Roma 2014, pp. 59-98, pp. 84-6.

87 G. Leopardi, *Manuale di Epitteto. Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Newton Compton, Roma 2016, p. 1074.

88 Hadot, *Introduzione*, in *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, Einaudi, Torino 2006, p. 36.

89 Epitteto, *Tutte le opere*, cit., p. 635.

tuo, non sarai mai impedito, mai impacciato, non ti lamenterai, non rimprovererai e non adulerai alcuno. E allora! Ti pare cosa di poco conto questo dono?» (*Diatriba* I, 1, 12-13)⁹⁰

La *prohairesis* non è più semplicemente il congiungimento, che si dà di volta in volta, di desiderio e giudizio, ma una “prescelta” o “scelta morale di fondo”⁹¹, in grado di influenzare e condizionare tutti i giudizi particolari. Essa consente di accordare o negare il proprio assenso (*synkatathesis*) alle rappresentazioni degli oggetti esterni:

Vado, dunque, da questo interprete e sacrificatore e chiedo: «Osserva per me le interiora e vedi che cosa mi presagiscono». E quello le prende e le dispiega, dopodiché interpreta: «Uomo, la tua scelta morale [*prohairesis*] è per natura incoercibile e non sottoposta ad alcun impedimento. Questo è scritto qui, nelle interiora. Te lo dimostrerò innanzitutto per quanto concerne l’ambito dell’assenso. Qualcuno può forse impedirti di assentire al vero? Nessuno. Qualcuno può forse forzarti ad accettare il falso? Nessuno. Come vedi, in questo ambito la tua scelta morale è incoercibile, non soggetta ad impedimenti né impacci». (*Diatriba* I, 17, 20-23)⁹²

Tramite la *prohairesis* possiamo acconsentire o meno alla rappresentazione che presenta un qualsiasi oggetto esteriore (ad esempio una carica o una somma di denaro) quale bene. È un giudizio che precede ogni fantasia concreta e che, in quanto tale, è in grado di giudicarle tutte. Non è nient’altro, in questo senso, che la radice di ogni vizio e virtù.

3. Come si ricava da Cicerone, già i primi stoici avevano sostenuto che il consenso è «posto in noi e volontario (*assensionem [...] esse vult in nobis positam et voluntariam*)» (*Academica* I, 40); tanto che, secondo Crisippo, era proprio questo atto, che pure non poteva «aver luogo senza una forza che lo sollecit[asse] dall’esterno», a permettere ad ogni essere animato di agire «*suapte natura*», vale a dire secondo la propria stessa natura, come un cilindro e una trottola che, pur non potendo muoversi senza una spinta, lo fanno poi, rispettivamente, rotolando e roteando, ciascuno come gli compete (Cicerone, *De fato*, § 42). Tuttavia, i principali esponenti dello stoicismo antico non sembrano aver considerato l’assenso, la *synkatathesis*, qualcosa di cui l’essere umano può disporre liberamente⁹³. Per essi, infatti, come si legge ancora negli *Academica* di Cicerone, «come è necessario che il piatto della bilancia si abbassi quando vi sono posti sopra i pesi, così è necessario che l’anima assentisca

90 Ivi p. 81.

91 Cfr. Pohlenz, *La Stoa*, cit., p. 117.

92 Epitteto, *Tutte le opere*, cit., p. 205.

93 Cfr. H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002, pp. 840-73.

all'evidenza» (*Acad.* III, 12, 37).

In Epitteto, invece, il consenso sembra assumere un valore diverso. Per il filosofo, che, come è stato notato, è, fra gli stoici, colui che fa più ampio uso dei verbi *thelein* e *boulesthai*⁹⁴, la *synkatathesis* non è solo la soglia magica in cui la necessità trapassa in libertà, il «grande sì» che fa del destino una scelta. Tra la *phantasia* e il consenso, infatti, si dà veramente uno scarto, la possibilità di una mancata coincidenza. E, nonostante ciò non sembri avere particolari riflessi nel campo dell'agire, perché il fato fa immancabilmente il suo corso, questa circostanza è determinante nella sfera dell'interiorità, dove l'essere umano, attraverso l'esercizio, può aspirare a divenire signore di se stesso, *autexousios*. Tutti i pensieri e le passioni sono a sua disposizione.

4. Tuttavia, la signoria dell'essere umano su di sé, per Epitteto, non si dà mai in una forma stabile. L'anima, pur essendo assolutamente unitaria – e non potendo dunque conoscere quei sovvertimenti gerarchici che avevano immaginato Platone e Aristotele –, porta in se stessa il germe di un conflitto interno. La relazione di dominio e sudditanza che intercorreva tra le varie parti della *psyché*, che aveva il proprio correlato oggettivo nella struttura della *polis*, si dà ora all'interno dello stesso principio. L'io che percepisce e l'io che giudica le percezioni, negando o accordando loro il consenso, nonostante siano un'unica e medesima cosa, possono infatti confliggere. Nel rinnovarsi, ogni singolo istante, della frattura tra *synkatathesis* e percezione, si rinnova, cioè, non solo la necessità di formulare ordini rivolti al proprio sé (già in Aristotele, in fondo, la *prohairesis* era una forma di imperativo), ma anche la possibilità di sottrarvisi. Per Epitteto, come già per gli stoici antichi, l'intero edificio morale può capitolare in ogni momento, perché «il desiderio, l'ira, la paura e tutti i sentimenti simili sono opinioni e giudizi malvagi che non riguardano una sola parte dell'anima, ma consistono in propensioni, abitudini e assensi, insomma atti di tutto l'egemonico che in un breve tempo si modificano, simili alle corse dei bambini che hanno impeto e irruenza, ma anche insicurezza e volubilità a motivo del venir meno delle forze» (Plutarco, *De virtute morali*, c. III)⁹⁵. Il rapporto con se stessi non si dà mai, dunque, in una forma pacificata, ma solo nella tensione della soggezione e della padronanza. Più che dissolversi nella libertà dell'autocoscienza, come vorrebbe Hegel nella *Fenomenologia dello spirito*, la dialettica servo-padrone, con Epitteto, si proietta nel cuore stesso del *logos*. Tanto che persino il filosofo, secondo lui, deve stare sempre «in guardia verso se stesso come verso un nemico insidioso» (*Manuale* 48, 2)⁹⁶. La ragione, che prima era tutta dalla parte del bene, comincia ad essere pensata come una potenza neutrale, perennemente

94 Cfr. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans l'ancien stoïcisme*, Puf, Paris 1973, pp. 131-2.

95 H. von Arnim, *Stoici antichi*, cit., p. 1191.

96 Epitteto, *Tutte le opere*, cit., p. 1017.

a rischio di decadere nel proprio contrario: nel non senso e nella passione⁹⁷. La minaccia che continuamente incombe sul *logos*, è il *logos* stesso. In maniera non dissimile sarà pensata la volontà.

5. L'idea di Epitteto secondo cui all'interno del processo di apprensione di un'immagine si dà già un elemento di volontarietà, vale a dire il consenso, si ritrova intatta nella patristica greca. Per Clemente d'Alessandria, ad esempio, ad essere «in nostro potere» non è soltanto «allontanarsi dalla scelta cattiva, e pure dilettevole», ma «prima ancora non dare l'assenso alle immagini ingannevoli» (*Stromateis*, I, 17, 84)⁹⁸. È la capacità di discernere tra le rappresentazioni a costituire lo spartiacque tra gli esseri umani e gli altri animali, ciò in cui, di fatto, si risolve il *logos*. Come si legge nel *De principiis* di Origene, mentre il ragno alla «rappresentazione del tessere», necessariamente, fa seguire «l'impulso (*hormé*) a tessere», poiché la sua «capacità rappresentativa [...] è preordinata ad indirizzarlo a questa azione e il nostro animale non può seguire nient'altro che tale rappresentazione... come del resto l'ape <non può seguire altra rappresentazione> che quella di produrre la cera», «l'essere razionale invece non ha solo la facoltà percettiva, ma anche la ragione, con la quale, per natura, giudica le rappresentazioni, alcune scartandole, altre accettandole affinché il vivente possa agire in conformità con esse»:

Tutti riconoscono che non dipende da noi [*ouk... eph'hemin*] il fatto che una certa rappresentazione sopravvenga dal di fuori a muovere uno o l'altro impulso. Ma il decidere se usare in questo o quest'altro modo di quel che capita, ciò è compito di nessun'altro se non della ragione che è in noi, la quale agisce secondo le tendenze che ci indirizzano al bello e al bene, oppure che ci sviano in direzione opposta. (*De principiis* III, 1, 3)⁹⁹

La libertà di fronte alle immagini mentali non si riduce a quella di aderirvi così come vuole la natura, similmente a una trottola che non può che girare, una volta ricevuto il primo impulso. Ora, alla proposizione “è bene per me camminare”, può effettivamente non seguire l'atto corrispondente. Come affermerà il peripatetico Alessandro di Afrodizia – su questo punto singolarmente vicino ai Padri greci –, le cose che avvengono «secondo ragione (*katà logon*)» si distinguono nettamente da quelle che avvengono «secondo natura (*katà physin*)», poiché «chi le produce ha anche le facoltà di non produrle» (V)¹⁰⁰. Il *logos* declina l'essere secondo il modo della contingenza.

97 Cfr. P. Hadot, *Introduzione*, cit., p. 32.

98 Clemente di Alessandria, *Gli stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 2006, p. 96.

99 H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., pp. 851-3.

100 Alessandro d'Afrodizia, *Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura

Soprattutto, nell'ambito della teologia patristica, la decisione e l'azione non sono più, come in Aristotele, ciò che consegue necessariamente da determinati contenuti mentali. Sono, piuttosto, atti liberi, rispettivamente nella formulazione e nella messa in atto. Uno spazio, puramente virtuale, separa il conoscere dall'agire, l'immaginazione dal movimento. La prassi non è più solo la manifestazione di un sapere, perché la traduzione in atto di un giudizio non avviene in maniera automatica.

È quanto formalizzerà Giovanni Damasceno. Questi, nonostante il forte debito nei confronti di Aristotele, tra la *prohairesis* e l'azione vera e propria, frappone un atto non contemplato dall'*Etica nicomachea*¹⁰¹: l'*hormé*¹⁰². Si tratta di quello che Burgundione da Pisa, traduttore di Giovanni¹⁰³, chiamerà *impetus* e che nel mondo scolastico prenderà spesso il nome di *appetitus*: un impulso, uno slancio, che è il vero elemento dialettico che consente il passaggio dal piano del pensiero a quello della prassi. Secondo Giovanni, il desiderio, che mette in moto il processo deliberativo, deve intervenire una seconda ed ultima volta per tradurre in atto ciò che si è scelto. Se, infatti, la volontà «non ama, non desidera ciò che la ragione giudica come migliore non abbiamo la disposizione per sceglierlo» (*De fide orthodoxa*, c. 36, 11)¹⁰⁴. Concludere il sillogismo pratico, al contrario di quanto sostenuto da Aristotele, non equivale già ad agire. Colui al quale un determinato atto si presenta come preferibile, non lo compie istantaneamente (*euthus*). Per metterlo in pratica, occorre amare il bene e non solo conoscerlo. Come arriveranno ad affermare, in epoca tardo-medievale, i cosiddetti teologi volontaristi, approfondendo sempre di più lo iato che separa il piano epistemologico da quello dell'agire, «a differenza del vero che in quanto forma necessita la ragione a discernere, il bene in quanto forma non necessita in alcun modo la volontà ad acconsentire» (Enrico di Gand, *Quodlibet* I, q. 17)¹⁰⁵. Il giudizio della ragione, cioè, non è assolutamente vincolante per la volontà, che è sempre in grado di accordare o negare ad esso il proprio consenso.

6. Per Epitteto l'*autexousia*, in cui si riassume la capacità di discernimento tra le impressioni

di C. Natali, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015, p. 109.

101Cfr. O. Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, in Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Duculot, Gembloux 1957, t. I, pp. 393-424.

102Cfr. R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XXI (1954), pp. 51-100, pp. 66-73.

103Cfr. L. Callari, *Contributo allo studio della versione di Burgundio Pisano del «De orthodoxa Fide» di Giovanni Damasceno*, in Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, a. a. 1940-1941, pp. 197-246.

104Cfr. Iohannes Damascenus, *De fide orthodoxa*, ed. by E. M. Buytaert, E. Nauwelaerts – F. Schöningh, Louvain – Paderborn 1955, p. 137; I. Zavattero, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di A. Palazzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 133-150, p. 140.

105Enrico di Gand, *Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione in rationis vel e converso*, in Id., *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, a cura di G. Alliney, Edizioni di Pagina, Bari 2009, p. 187.

interiori e il potere di sospendere il consenso, indicava la padronanza di sé, frutto dell'*askesis*, propria del saggio. Era il prodotto, continuamente in pericolo, dell'esercizio individuale. Nei Padri greci, invece, questo termine – che in latino sarà tradotto con «*liberum arbitrium*» da Girolamo (*Dialogus contra pelagianos* III, VII, PL 23, 603) –, affiancato ad *eleutheria* (che ha nel frattempo assunto una connotazione psicologica, ignota al mondo classico¹⁰⁶), denota la condizione di *tutti* gli esseri umani, almeno prima della caduta di Adamo ed Eva, in quanto esseri spirituali. Secondo quanto scrive Ireneo, l'uomo, come gli angeli, è stato fatto «libero e in potere di sé stesso [*eleutheros kai autexousios*]» (*Adversus Haereses*, IV, 37, 1). Nell'ottica cristiana, cioè, la libertà si presenta non come compimento della natura trasformata dall'ascesi, ma come una proprietà immediatamente connaturata alla specie umana, soprattutto nella sua veste primigenia e astorica.

Soprattutto, l'autentica *autexousia*, per i Padri, si realizza non tanto tramite la conoscenza e l'intelletto, quanto piuttosto per mezzo della volontà. Come affermerà più tardi Massimo il Confessore, il «movimento libero [*autexousios*]» caratterizza tutti «gli esseri dotati di vita intellettuale», in quanto ognuno di essi è provvisto «per natura anche di volontà (*physei theletikon*)» (*Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 301C). Non per nulla, questa facoltà, nel contesto cristiano, muta progressivamente di fisionomia. Se negli scritti giovanili di Agostino, infatti, la *voluntas* aveva continuato ad esprimere una semplice ed unitaria tendenza al bene – tanto che anche il peccato si lasciava spiegare come il frutto non di una volontà che vuole il male, bensì solo di un'inversione gerarchica dei beni, tale da far apparire le cose terrene preferibili a Dio –, almeno a partire dalle *Confessioni*, il teologo articola il fenomeno volitivo in due fasi: quella della volizione vera e propria e quella, di natura autoriflessiva, in cui la volontà conferma il proprio stesso volere. Per Agostino, tra questi due momenti, normalmente indiscernibili, si può creare talvolta una frattura, a causa di quella «malattia dello spirito» che Adamo ha introdotto nel genere umano (*Conf.* VIII 9 21). Non di rado, cioè, può accadere che la *voluntas* non voglia ciò che vuole.

Questa riflessione, che in Agostino aveva natura puramente fenomenologica, riceverà una vera e propria giustificazione, sul piano psicologico, da parte di Massimo il Confessore, il grande avversario dell'eresia monotelita. Massimo, ridisegnando la cartografia dell'anima a partire dall'idea che Gesù ha posseduto tanto una volontà puramente umana quanto una volontà divina – ciascuna per ognuna delle sue nature –, finisce infatti per fornire un sostrato autonomo a quella tendenza erratica, peccaminosa, che Agostino aveva individuato all'interno di ciascun essere umano. In polemica con i propri antagonisti, Massimo afferma, cioè, l'esistenza di due volontà, o meglio di una volontà e di un modo (*tropos*) di questo volontà¹⁰⁷: la prima, detta «naturale»

106Cfr. G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, cit., pp. 133-69.

107Cfr. Maximus Confessor, *Disputatio cum Pyrrho*, PG 91, 308D: «E per questa ragione è detta in noi anche in

(*thelema physikon*), è diretta al bene e incorruttibile, ed è dunque uguale in Cristo e in tutti gli esseri umani; la seconda, detta «gnomica» (*thelema gnomikon*), può dirigersi ovunque, in modo tale che, se nel Figlio è informata divinamente, nell'uomo può anche indirizzarsi verso il male¹⁰⁸. È questa la causa di tutti i peccati. Sulla scorta, paradossalmente, della riflessione cristologica, si apre lo spazio per pensare una facoltà capace di volere il male¹⁰⁹.

Se è evidente che questa volontà gnomica, che Massimo concepisce come un vero e proprio *habitus* (*hexis*) formato da ciascuno nel corso della propria vita attraverso tutta la serie dei giudizi emessi, non trova un corrispettivo nell'opera di Aristotele, altrettanto si può dire, a ben vedere, della volontà naturale. Infatti, il *thelema physikon*, che a prima vista sembrerebbe corrispondere alla *boulesis* dell'*Etica nicomachea*, differisce in realtà da quest'ultima in maniera profonda, perché, come argomentato da René-Antoine Gauthier, la razionalità le appartiene per natura, e non semplicemente per accidente: «è una facoltà (*dynamis*), trascinata dal proprio slancio, prima di ogni intervento della conoscenza, verso quello stesso bene universale che la ragione è fatta per conoscere»¹¹⁰. La volontà naturale, per Massimo, ad esempio, non può dirigersi verso oggetti impossibili da attingere, ma tende, immancabilmente, verso Dio e tutto ciò che è bene. Come pure affermerà Giovanni Damasceno, a monte della *boulesis* vera e propria, vale a dire di quell'«appetito ragione e naturale “di qualche cosa”» (ivi, 9) che non è che l'inclinazione verso ciascun fine concreto, vi è un «appetito razionale e vitale (*orexis logiké zōtiké*)» (*De fide orthodoxa*, c. 36, 8) con il quale si anela a tutto ciò che è conforme alla natura.

L'idea secondo cui vi sono due volontà – una incorruttibile e una che ne costituisce l'esplicazione fattuale, da cui dipende il male –, avrà una notevole fortuna¹¹¹, assicurata innanzitutto dalla traduzione del *De fide orthodoxa* da parte di Burgundione, e alla lettura di questo testo

maniera opportuna γνώμη, essendo un modalità di uso [τρόπος... χρήσεως], non la ragione per natura».

108Cfr. R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, cit., pp. 77 e sgg.; L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002, pp. 174-89.

109Riflettendo su Cristo, nel XII secolo, Ugo di san Vittore arriverà a distinguere addirittura quattro volontà. Cfr. Hugo de S. Victore, *De quatuor voluntatibus in Christo Libellus*, PL 176, 841B: «in Christo divina voluntas fuit in quantum Christus Deus fuit; et similiter humana voluntas in ipso fuit in quantum ipse homo fuit. Humana autem voluntas tripliciter consideratur; secundum rationem, secundum pietatem, secundum carnem»

110 R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, cit., p. 79.

111Cfr. ad esempio Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1889-1906, t. XI, III, q. 18, a. 3, p. 233: «Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, idest, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim [...], et est finis, et est eorum quae sunt ad finem: et alio modo fertur in utrumque. Nam in fine fertur simpliciter et absolute, sicut in id quod est secundum se bonum: in id autem quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid secundum se volitum, ut sainitas, quod a Damasceno vocatur *thelesis*, idest *simplex voluntas*, et a Magistris vocatur *voluntas ut natura*: et alterius rationis est actus voluntatis secundum quod fertur in aliquid quod est volitum secundum quod fertur in aliquid quod est volitum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinae, quem quidem voluntatis actum Damascenus vocat *bulesim*, idest *consiliativam voluntatem*, a Magistris autem vocatur *voluntas ut ratio*».

congiuntamente all'*Etica nicomachea*¹¹². Non esistono solo una *voluntas sensualitatis* e una *voluntas rationis*, come sostiene ad esempio Alano di Lilla¹¹³, ma, nell'ambito della stessa ragione, una molteplicità di volontà, che possono eventualmente confliggere.

Questa tesi si ritrova, ad esempio, nella prima metà del XIII secolo, nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere. Questi, tuttavia, non si limita a ripredere la distinzione di Giovanni, ma ripensa in maniera radicale la volontà seconda¹¹⁴. La *boulesis*, che in questo autore rappresentava ancora l'appetito del fine, l'impulso che metteva in moto il processo di deliberazione rimanendo al di qua di esso, diviene essa stessa un atto deliberativo:

Bulisis [...] est appetitus rationalis ad aliquam rem; et hec uoluntas est eorum que sunt in nobis et que non sunt in nobis. Et est hec uoluntas cum consilio, et tunc est eorum que sunt ad finem, et iste primus motus dicitur consiliatio.¹¹⁵

La *boulesis* [...] è un appetito razionale di qualche cosa; e questa volontà è di quelle cose che sono in noi e di quelle che non sono in noi. E si dà questa volontà con il consiglio, e allora è di quelle cose che sono rivolte al fine, e questo primo moto è detto consiglio.

È possibile che Filippo sia stato influenzato da un'annotazione interlineare che, confondendo *boulesis* con *bouleusis* (βούλευσις), accostava alla *voluntas* di Burgundione il termine *consiliatio*¹¹⁶. Qualunque ne sia la causa, la lettura di Filippo ebbe un'enorme fortuna¹¹⁷. Come ripeterà, ad esempio, l'autore della *Summa Halensis*: da una parte, vi è la *thelesis*, la volontà naturale, anche detta sinderesi, quella «piccola scintilla di ragione» (*scintillula rationis*) che sopravvive anche in Caino, un'incoercibile tendenza al bene¹¹⁸; dall'altra, la *boulesis*, una volontà deliberativa, che, riassumendo in sé le funzioni che nell'*Etica nicomachea* spettavano alla *prohairesis*, è fatta

112R. Saccenti, *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Il Mulino, Bologna 2013, pp. 203-4.

113Alanus de Insulis, *Sententiae*, 23, PL 210, 241B-C: «Pater; si fieri potest, transeat a me calix iste; non tamen sicut ego volo, sed sicut in vis (Matth. XXVI). Ecce quomodo in Christo duo loquantur, et de diversis loquantur! Loquitur sensualitas, loquitur ratio. Loquitur sensualitas ex nostra infirmitate; loquitur ratio ex divina firmitate; loquitur sensualitas ex humano affectu, loquitur ratio ex divino effectu. Ait sensualitas: Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste. Ait ratio: Non tamen sicut ego volo, sed sicut tu vis. Ecce voluntates istae diversae, non adversae; volunt contra diversa, sed non tendunt in contraria. Proponit sensualitas, disponit ratio. In nobis frequenter sensualitas et ratio non solum sunt diversae, sed etiam adversae, quando sensualitas vult malum, ratio bonum».

114Cfr. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, studio et cura N. Wicki, Editions A. Francke, Berne 1985, t. I, p. 194.

115Ivi, p. 160.

116Cfr. O. Lottin, *La psychologie de l'acte humain chez saint Jean Damascène et les théologiens du XIIIe siècle occidental*, cit., p. 401, n. 1.

117Cfr. I. Zavattero, *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, cit., p. 142.

118Per una panoramica sulla volontà naturale cfr. A. A. Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 153-84.

coincidere con il libero arbitrio¹¹⁹. La volontà non è più solo un impulso che spinge a ricercare il bene, ma una facoltà intimamente dialogica, che può dissentire da se medesima.

119Cfr. Alexander Halensis, *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas 1924-1948, t. II, pp. 465-6: «Ex parte vero affectivae, cum dicitur “alia voluntas θήλησις thelesis, alia βούλησις boulesis”, hoc est alia naturalis, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synderesi, deliberativa vero libero arbitrio».

3. Imputabile, dunque volontario

Nell'arco di tempo che separa Aristotele da Filippo il Cancelliere – uno dei primi lettori medievali dell'*Etica nicomachea* –, il concetto di *hekousion*, indicante poco più che la spontaneità dell'agire, è progressivamente sostituito da quello di volontarietà, che sottintende un grado di autonomia ben maggiore. La *boulesis* passa dall'essere un principio passivo, rivolto unicamente verso il bene e la sua apparenza, all'essere una facoltà doppia, che, nella sua manifestazione concreta, riassume in sé le funzioni e le caratteristiche che l'*Etica nicomachea* attribuiva al processo deliberativo nel suo complesso.

Quale sia la molla di questa evoluzione non è difficile da determinare. Si tratta, infatti, come gli stessi autori in questione affermano apertamente – ma forse proprio l'evidenza della risposta ha fatto sì che essa venisse spesso trascurata –, della necessità di fondare e legittimare il meccanismo di imputabilità.

1. Aristotele, come si è accennato, aveva affidato all'etica, tra gli altri, il compito, tramite un'indagine approfondita sul volontario e l'involontario, di stabilire il confine tra le azioni moralmente rilevanti e quelle adiafore. Tuttavia, a ben guardare, il filosofo non aveva mai dimostrato la possibilità per l'essere umano di autodeterminarsi. Il fatto che gli uomini siano in grado di agire volontariamente, in maniera spontanea, dal suo punto di vista, era sufficientemente “testimoniato” dall'esistenza dei castighi:

è manifesto che [...] se non possiamo ricondurre le nostre azioni ad altri principi se non a quelli che sono in noi, le azioni i cui principi sono in noi dipendono da noi e sono volontarie [ἐφ' ἡμῶν καὶ ἐκούσια]. Di ciò sembrano rendere testimonianza sia i singoli uomini nella condotta privata, sia gli stessi legislatori; questi, infatti, puniscono e infliggono pene a coloro che compiono azioni malvagie: a quelli, però, che non le compiono per costrizione o per un'ignoranza di cui non sono essi stessi causa, mentre conferiscono onori a coloro che compiono azioni belle, con l'intenzione di incitare questi e di tenere a freno quelli (*Etica nicomachea*, III 5 1113b)¹²⁰

¹²⁰Aristotele, *Etica nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1994, p. 125.

L'essere umano è sanzionato in quanto agisce volontariamente; ma che agisca volontariamente, a sua volta, lo si può desumere solo dal fatto che viene sanzionato. La capacità di autodeterminazione degli individui adulti, cioè, è deducibile solamente dall'attività dei tribunali che li puniscono.

In questo senso, Aristotele non si limita a desumere la distinzione tra azioni volontarie e azioni involontarie dalla pratica giudiziaria coeva, ma invoca il mero *factum* della punizione a garanzia della responsabilità dell'essere umano rispetto alle proprie azioni. In lui, non è l'idea della spontaneità dell'agire ad essere alla base del concetto di imputazione, ma, viceversa, è il desiderio di giustificare il sistema punitivo a decretare la necessità di pensare gli atti umani come liberi. Da questo punto di vista, la legge svolge, nel contesto del suo pensiero, il ruolo di un vero e proprio dispositivo antropologico, uno strumento la cui funzione non è solo e tanto repressiva, quanto piuttosto produttiva un'immagine inedita dell'umano.

Soprattutto, il discorso sull'imputabilità, che doveva interessarsi, in maniera uniforme, delle azioni buone e di quelle malvagie, si rivela subordinato al problema arcaico della responsabilità umana di fronte al male. Questo continua, sotto le mentite spoglie che gli presta la riflessione etica, a rappresentare, nonostante tutto, il nucleo attorno cui gravita ossessivamente l'indagine. La domanda sull'imputabilità di un'azione, a dispetto delle dichiarazioni, non è altro che quella sulla sua eventuale punibilità.

2. La riflessione di Aristotele sulla spontaneità delle azioni e la responsabilità umana mira a giustificare il sistema di imputazione, scansando ogni dubbio circa la legittimità delle sanzioni tribuzionali. Sotto questo aspetto, essa costituisce qualcosa come il punto occulto da cui scaturisce una delle più longeve tradizioni del pensiero occidentale.

Tuttavia, nonostante la fortuna dell'argomento di Aristotele, dalla maggior parte dei pensatori successivi, le nozioni messe a punto dal filosofo allo scopo di garantire la legittimità delle pene verranno giudicate solo parzialmente efficaci. Nell'*Etica nicomachea*, infatti, non solo il confine tra le azioni degli esseri umani e quelli degli animali non è mai del tutto netto, ma le azioni umane – tanto quelle malvagie quanto quelle buone – sembrano scaturire dal ragionamento secondo necessità. Gli errori morali, nonostante la pretesa distanza da Socrate, si rivelano, alla fine, niente più che errori intellettuali – una circostanza che riesce in maniera solo parziale a giustificare la condanna. Come afferma infatti Tommaso, l'ignoranza – a meno che non sia essa stessa frutto di una scelta volontaria – «può disculpare dal peccato completamente o in parte, in quanto elimina la

volontarietà dell'atto» (*De malo*, a. 8)¹²¹. Che il male discenda da una mancata conoscenza o da uno sbaglio nel ragionamento sembra contrastare la possibilità di imputarlo come colpa. Come ribadirà, perentoriamente, Schopenhauer, che rappresenta in un certo senso il culmine della tradizione volontaristica cristiana, «dinanzi al tribunale morale l'accusa di stupidità non ha assolutamente alcun valore, anzi offre dei privilegi»¹²².

Non a caso, numerosi pensatori successivi, da Alessandro di Afrodisia ai primi Padri della Chiesa, mossi dall'intento di salvaguardare la legittimità delle condanne e delle esortazioni – tanto umane quanto divine –, si rifaranno piuttosto ad Epitteto. Questi, pur rimanendo fermamente ancorato a una concezione intellettualista dell'agire umano, tale appunto da derubricare le colpe a semplici errori intellettuali¹²³, attraverso l'inclusione degli atti interiori nell'ambito di quelli volontari, metteva a disposizione del dispositivo di imputazione tardo-antico e medievale, contemporaneamente, un ambito di applicazione più ampio e un fondamento più saldo.

3. Alessandro di Afrodisia è il più raffinato tra i commentatori antichi di Aristotele. A partire dal *De anima*, giunse a pensare l'incontro, nell'atto speculativo, tra intelletto umano e intelletto divino – un attingimento, per il tramite della conoscenza, dell'immortalità. È sulla sua scia che il filosofo arabo Averroè, nel XII secolo, avrebbe sostenuto l'esistenza di un intelletto unico, cui tutti gli esseri umani possono congiungersi attraverso gli oggetti della propria fantasia.

Una nemesi ironica fa sì che, nel suo trattato *De fato*, Alessandro usi contro le teorie deterministe degli stoici, di cui pure si rivela in più punti debitore, lo stesso argomento che, molti secoli dopo, i teologi scolastici, in particolare Tommaso d'Aquino, avrebbero usato contro la filosofia averroista: una simile dottrina «distrugge tutta la scienza morale e tutte le cose che pertengono alla vita civile»¹²⁴. Lo dimostra il *De fato*, in cui, sin dall'inizio, Alessandro giustifica l'importanza assoluta del tema che si accinge a trattare a partire dall'idea che «non si comportano allo stesso modo quanti sono persuasi che tutto accada di necessità e per destino e quanti credono che si diano anche degli eventi che non hanno cause precostituite del loro completo accadere» (I)¹²⁵. In quest'opera, Alessandro si spinge fino a sostenere che, dalla tesi stoica secondo cui nulla dipende da noi,

121 Tommaso d'Aquino, *Il male e la libertà*, a cura di U. Galeazzi e R. Savino, Bur, Milano 2018, p. 565.

122A. Schopenhauer, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, pp. 50-1.

123 Epitteto, *Diatriba* I, 18, 3-4, in Id., *Tutte le opere*, cit., p. 209: «"Ma sono ladri" uno dice "e delinquenti". Che cosa vuol dire "ladri" e "delinquenti"? Che sono fuori strada riguardo ai beni e ai mali. Bisogna, dunque, adirarsi con loro, o non piuttosto compiangarli? Mostra loro l'errore, e vedrai come si allontanano dalle loro colpe».

124 Cfr. Thomas de Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1976, t. XLIII, pp. 243-314, p. 308.

125 Alessandro d'Afrodisia, *Il Destino*, cit., p. 101.

conseguono «la confusione e il capovolgimento della vita umana» (XVI)¹²⁶:

Per chi è convinto di ciò non è possibile biasimare qualcuno, lodarlo, consigliarlo, esortarlo, né pregare gli dei, o rendere loro grazie per qualcosa, né fare qualche altra cosa di quelle che ragionevolmente dovrebbero verificarsi, da parte di quanti sono convinti di avere anche la facoltà di non fare ciascuna delle cose che fanno. Ma senza tutto ciò il modo di vivere degli uomini sarebbe invivibile, e per prima cosa non sarebbe più dell'uomo. (XX)¹²⁷

Per Alessandro, come già per Epitteto – il quale, come si è visto, si discostava su questo punto dal rigido determinismo di Crisippo –, «l'uomo ha dalla natura, rispetto a tutti gli altri animali, il vantaggio di non seguire come quelli le rappresentazioni, mentre ha da essa la ragione come giudice delle rappresentazioni che lo colpiscono» (XI)¹²⁸. Questa capacità di autodeterminazione, secondo Alessandro, come si legge nel XXV opuscolo della cosiddetta *Mantissa*, sempre dedicato alla questione del fato (*heimarmene*)¹²⁹, è confermata tanto dall'abitudine di chiedere consiglio quanto dalla pratica legislativa, che prescrive determinati comportamenti, premiando coloro che vi si attengono e punendo coloro che agiscono altrimenti:

certo è con la convinzione di averne la libertà che noi prendiamo decisioni su ciò che dobbiamo fare, invece di affidarci alle rappresentazioni dell'immaginazione e di seguirle come gli animali irrazionali, e chiediamo consiglio a chi vediamo avere più capacità di noi nel giudicare i problemi e nel prendere le decisioni. Inoltre nelle circostanze più gravi e difficili non esitiamo a chiedere consiglio agli dèi, ritenendo di poter sapere da loro, tramite oracoli o consigli, o tramite sogni, quale delle possibilità in questione dobbiamo scegliere. Lo possono confermare anche i codici legislativi, dove con istruzioni su qualcosa è comandato e prescritto ciò che bisogna fare, è onorato chi vi obbedisce e punito chi no. (*Mant.* XXV, 183-4)

La negazione della libertà umana è, al contempo, la distruzione della convivenza civile, del suo tessuto legale. Il fatalismo, cioè, mina alle basi la stessa possibilità di una comunità politica. Se l'essere umano, infatti, non fosse in grado di autodeterminarsi, i «codici legislativi», con le loro prescrizioni e i loro castighi, non sarebbero che uno strumento crudele e insensato – la punizione, ancora una volta, è chiamata a testimoniare in favore della libertà umana.

126Ivi, p. 141.

127Ivi, p. 149.

128Ivi, p. 125.

129Cfr. S. Fazzo, *Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Alessandro di Afrodisia*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 269-96, pp. 284-5.

Alessandro, naturalmente, vede la fragilità di questi argomenti, e nel *De fato*, per garantirsi una volta per tutte il favore dei propri lettori, formula un quesito scandaloso, che è stato paragonato alla scommessa di Pascal¹³⁰, ma che in un trattato rivolto a due imperatori assume piuttosto il sapore amaro e delinquenziale del machiavellismo politico:

se qualcuno supponesse che la tesi per cui qualcosa è in nostro potere [*eph'êmin*] [...] non è più vera della tesi per cui tutto accade di necessità e per destino, ma che ciascuna delle due tesi è credibile, o oscura, allo stesso modo, a quale delle due opinioni per gli uomini è più sicuro e meno rischioso affidarsi, quale menzogna va preferita? (XXI)¹³¹

Tra la tesi secondo cui nulla dipende da noi e quella secondo cui possiamo determinare liberamente noi stessi le nostre azioni – ugualmente probabili, ugualmente indimostrabili –, non è possibile scegliere, da un punto di vista teoretico. Entrambe, forse, non sono nient'altro che menzogne. L'una, tuttavia, sul piano pratico, è senza dubbio preferibile: laddove il fatalismo, infatti, fa cenno a una radicale differenza tra diritto e giustizia, la teoria della libertà umana ne assicura la coincidenza. Essa è, quindi, come pure avrebbero ammesso alcuni in epoca moderna, «una finzione necessaria»¹³².

4. Ben prima di Alessandro, molti avevano usato l'argomento politico contro le dottrine deterministiche degli stoici. Lo suggerisce, in maniera chiara, un frammento delle *Notti attiche* di Aulo Gellio:

Nel quarto libro de *La provvidenza* [Crisippo] definisce il destino come «un ordine di tutte le cose posto da natura fin dall'eternità, di modo che l'una segua l'altra e insieme si perdano in una tale inviolabile connessione». Però i rappresentanti di altre dottrine e discipline contestano vivacemente questa definizione: «Se Crisippo – obiettano essi – è convinto che il fato ha potere ed effetto su tutto e che la serie e i cicli degli eventi che determina non possono essere elusi o evitati, allora anche i difetti e i delitti degli uomini non sono passibili di censura, perché non si possono ascrivere alla volontà di ciascuno, ma a una certa necessità e a una fatale coazione, arbitra onnipotente che fa essere necessariamente tutto ciò che sarà. E dunque sono inique le pene comminate per legge a chi fa del male, se gli uomini non ne sono responsabili, ma esso

130Cfr. M. Bonelli, *Le pari d'Alexandre d'Aphrodise*, in «Kairos», 25 (2005), pp. 183-98.

131Alessandro d'Afrodizia, *Il Destino*, cit., p. 151.

132H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, cit., p. 133.

trae origine dal fato». (VII, 2)¹³³

Questa argomentazione, forse mediata da Carneade, si ritrova anche in Cicerone, il quale nel *De fato* scrive: «Se tutte le cose accadono per fato, allora tutte le cose accadono per via di una causa antecedente; e se è così per l'appetito, sarà così anche per quelle cose che seguono l'appetito, e persino per i consensi (*adsensiones*) [...]. Da ciò risulterebbe che né le lodi sarebbero giuste, né i vituperi, né gli onori, né i supplizi» (*De fato*, 17, 40). Di nuovo, lo spettro della dissoluzione di ogni istituzione sociale è invocato contro il fatalismo.

A partire da Cicerone, l'obiezione anti-stoica sarebbe stata poi ripresa, pressoché immutata, da Agostino. Questi, infatti, nel *De civitate Dei*, afferma che, se fosse vero che «nulla è in nostro potere e non esiste il libero arbitrio della volontà», sarebbe «sovvertita la realtà della vita umana», sarebbe «inutile fare le leggi», «inutile usare punizioni e lodi, rimproveri e consigli»: «contro ogni giustizia» sarebbero «stabiliti premi per i buoni e pene per i cattivi» (*De civ. Dei*, V 9 2)¹³⁴. Sono le stesse obiezioni, paradossalmente, cui Agostino stesso risponde, candidamente, difendendo la propria dottrina della predestinazione: «Per qual motivo dunque dovremmo pensare che per predicare, per insegnare, per prescrivere, per riprendere, tutte cose cui la Scrittura divina ricorre continuamente, sia inutile la dottrina della predestinazione, quando la Scrittura stessa v'insiste?» (*De dono persev.* 14, 34)

Tuttavia, nell'ambito del discorso cristiano, l'esigenza di legittimare il sistema di imputazione e le condanne impartite in nome di esso, assume un'ulteriore valenza, di natura teologica. Che l'essere umano sia l'unico responsabile delle proprie azioni, in questo contesto, è rilevante, cioè, anche per quanto concerne la sua relazione con Dio. La prima e più importante condanna, quella da cui – come ipotizzato dal giurista Paucapalea nella sua *Summa decretorum*¹³⁵ – discende la prassi

133H. von Arnim, *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, cit., p. 863.

134Tutte le citazioni latine e le relative traduzioni italiane delle opere di Agostino, laddove non indicato altrimenti, sono quelle riportate dalle edizioni Città Nuova, disponibili all'indirizzo <https://www.augustinus.it/>.

135Cfr. *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, hrsg. von J. F. von Schulte, Verlag von Emil Roth, Giessen 1890, p. 1: «Placitandi forma in paradiso primo videtur inventa, dum prothoplastus de inobedientiae crimine ibidem a domino interrogatus criminis relatione sive remotione usus culpam in coniugem removisse autumat dicens: “mulier, quam dedisti, dedit mihi et comedi”. Deinde in veteri lege nobis tradita, dum Moyses in lege sua ait: “In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum”» (*La forma della difesa sembra esser stata inventata per la prima volta in paradiso, quando là il protoplasto interrogato dal Signore riguardo al crimine di inobbedienza per la relazione o la rimozione del crimine ritiene di aver trasferito la colpa sulla coniuge dicendo: “la donna che mi hai dato me lo diede [il frutto] e lo mangiai”. Di qui [questa forma passa] nell'antica legge a noi tramandata, quando Mosè nella sua legge afferma: “Ogni parola sarà confermata dalla bocca di due o tre testimoni”*). Le speculazioni eziologiche di Paucapalea ebbero un'enorme fortuna (cfr. ad esempio *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, hrsg. von J. F. von Schulte, Verlag von Emil Roth, Giessen 1891, p 2: «Cum enim Adam de inobedientia argueretur a domino, quasi auctorem exceptionem obiciens relationem criminis in coniugem, immo in coniugis auctorem convertit dicens: “Mulier, quam dedisti mihi sociam, ipsa me decepit et comedi”. Sicque litigandi, vel, ut vulgariter dicamus, placitandi forma in ipso paradiso videtur exorta. Alii dicunt, iudiciorum ordinem a veteri lege initium habuisse. Ait enim Moyses in lege: “In ore duorum vel trium testium stat omne verbum»; Robertus Marantae, *Praxis seu De ordine iudiciorum tractatus, vulgo Speculum aureum*, Coloniae Agrippinae 1650,

giudiziaria in uso ogni giorno nei tribunali, è infatti quella divina. Se questa è legittima, è solamente perché Adamo ed Eva hanno infranto il comandamento divino tramite la propria libera volontà, «un dispositivo il cui scopo – come è stato affermato – è quello di rendere padroneggiabile – e, quindi, imputabile – ciò che l'uomo può fare»¹³⁶.

Non stupisce, in questo senso, che la riflessione patristica sul libero arbitrio si sviluppi, per lo più, all'interno delle discussioni sul peccato originale e sulla conseguente punizione divina, come una lunga e decisiva postilla alla teodicea. Come afferma Giustino: «poiché Dio al principio creò il genere sia degli angeli sia degli uomini arbitro di se stesso [*autexiouston*], secondo giustizia essi riceveranno nel fuoco eterno il supplizio delle colpe commesse» (*II Apologia*, VII, 5-7). Anche in questo caso, non è l'idea di autodeterminazione umana ad essere alla base dell'imputabilità delle azioni, ma, viceversa, il desiderio di giustificare il dispositivo imputativo, in base al quale – in cielo, come in terra – si elargiscono premi e soprattutto si comminano castighi, a decretare la necessità di pensare gli atti umani come liberi. Come si legge nel trattato *La natura dell'uomo* di Nemesio di Emesa, la capacità dell'essere umano di «essere padre delle proprie azioni» si lascia dedurre dall'esistenza delle leggi, umane e divine:

se nulla dipendesse da noi [εἰ μὴδὲν ἐφ' ἡμῖν], le leggi sarebbero superflue: naturalmente, però, ogni popolo si serve di leggi, sapendo che ha il potere di fare quello che legifera, e la maggior parte ritiene legislatori gli dèi [...]. Cose uguali a queste si devono dire a proposito dei biasimi e delle lodi e di tutto ciò che confuta l'affermazione per la quale tutto avviene secondo il fato.¹³⁷

È la necessità di scansare ogni dubbio circa il fatto che l'essere umano sia l'autore del male a spingere a pensare le sue azioni all'insegna della completa autonomia. Secondo quanto pure si leggerà nel *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, perché «non è lecito attribuire a Dio le

f. 32: «Unde habuerit originem iudicium? super qua concludo, quod iudicium incepit tempore iuris naturalis primaeui, et iuris diuini. Et sic habuit originem in paradiso, unde expulsus fuit Adam, nam cum Deus creauit primum hominem, dedit ipsi legem praeceptiuam, quod non deberet comedere de ligno vetito, ipse autem homo fuit inobediens, et venit contra praeceptum Dei, et comedit de ligno quod Deus sentiens iratus citauit ipsum, dicens: Adam, ubi es? qui comparuit coram Deo, Deus autem increpauit ipsum ex eo quod noluit suis praeceptis obedire, qui Adam uolens se excusare, dixi: mulier, quam dedisti mihi sociam, ipsa me decepit, et comedi, et sic uoluit culpam suam retorquere contra Deum, eo quod malam sociam sibi dederit, et sic tanto magis deliquit [...]. sic ergo ex istis uerbis fuit ortus quidam modus litigandi: qui uulgariter dicitur placitandi, et exinde in antea inuentum fuit iudicium: unde conclusiue iudicium habuit originem in paradiso»; Cfr. A. Marchisello, *Il principio del processo: osservazioni sull'origine del iudicium nello Speculum aureum di Roberto Maranta (1476-1534?)*, in «Historia et ius», 1 (2012), pp. 1-16). Esse riuscivano nell'impresa, non facile, di iscrivere gli artifici delle istituzioni giuridiche romane in un ordine storico garantito da Dio, riportando cioè alla stessa condanna di Adamo ed Eva l'origine di quella che già Cicerone, nel *De inventione* (I, 15), e la *Rhetorica ad Herennium* (I, 24) avevano chiamato l'*oratio iudicialis*, uno tra i tanti, complessi rituali del processo penale.

136G. Agamben, *Karman*, cit., p. 74.

137Nemesio d'Emesa, *La natura dell'uomo*, a cura di M. Morani e G. Regoliosi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018, c. 39, p. 273.

azioni talvolta vergognose e ingiuste; e neanche alla necessità [...]; neanche al destino [...]; neanche alla natura [...]; neanche alla fortuna [...]; e neanche al caso»; «rimane che l'uomo che agisce e che fa è proprio lui il principio delle proprie opere, ed è libero» (*De fide orthodoxa*, c. 39, 2).

5. Se, per fondare la legittimità delle condanne dei tribunali, Aristotele si era avvalso del concetto di *hekousion*, i teologi medievali, per giustificare la condanna divina, ricorrono piuttosto al concetto di volontà. Questa, d'altronde, proprio per via della sua natura strutturalmente anarchica, ha il pregio di fornire al dispositivo imputativo un fondamento incontrovertibile. Il fatto che la volontà umana sia capace di autodeterminarsi, a prescindere da ogni influenza esterna, non avendo altra causa al di fuori di se stessa, consente infatti di spiegare, in maniera apparentemente lineare, l'insorgenza del male in un mondo creato buono. Non fosse stato per questa facoltà, in grado di disarticolare il piano dell'ontologia da quello della prassi, Adamo ed Eva non avrebbero potuto agire che in conformità al proprio *esse*, vale a dire alla propria natura. Essi sarebbero stati, cioè, necessariamente buoni. Solo in quanto dotati di *voluntas*, essi hanno potuto compiere un atto di disobbedienza che equivale di fatto a una seconda creazione, a uno sconvolgimento radicale dell'ordine ontologico creato da Dio¹³⁸. Secondo quanto afferma Massimo il Confessore, «che la natura, dotata di intelligenza e di ragione, sia sempre o non sia dipende dalla volontà di Colui che ha creato ogni bene. Ma usare di questi beni nel senso buono, o in modo cattivo, dipende dalla volontà delle creature» (*Ep.* 14, PG 91, 553B).

Soprattutto, qualora la volontà non fosse questa *dynamis* che, tra essere e agire, introduce una frattura, tale da rendere il secondo piano relativamente autonomo dal primo, non sarebbe possibile scansare il dubbio scandaloso circa una corresponsabilità del Creatore rispetto al peccato di Adamo ed Eva. La loro mancanza sarebbe, infatti, niente più che un effetto della loro natura, sadicamente creata da Dio per il gusto di punirla.

Sotto questo rispetto, la funzione che la nozione di volontà svolge rispettivamente nel campo dell'economia divina e in quello della teologia della storia è diametralmente opposta. Se il fatto che Dio abbia creato il mondo solo perché voleva, senza altra ragione al di fuori di sé, è spesso invocato, infatti, – specialmente dai francescani del Trecento¹³⁹ – per esentare il Creatore da qualsiasi responsabilità nei confronti delle proprie creature; al contrario, il carattere assolutamente

138Cfr. E. Coccia, «*Inoboedientia*». *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, in «*Filosofia politica*» (2008), XXII, 1, pp. 21-36.

139Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992, pp. 145-80; cfr. Ms Mon. Cod. lat. 8943 f. 108r: «*potius factus est homo, quia [Deus] voluit, sicut potius assumpsit naturam nostram quam aliam, quia voluit*» (citato in *ivi*, p. 613, nota 52).

volontario dell'atto di Adamo ed Eva è continuamente richiamato, sin dalla stagione patristica, per fondare la piena responsabilità di questi ultimi rispetto al male e alla morte che hanno introdotto nel mondo. Come poi, nella teologica politica di Schmitt, che la decisione nasca dal nulla è ora segno dell'autonomia del sovrano rispetto all'ordine giuridico vigente¹⁴⁰, ora, come si è visto, causa della piena responsabilità del criminale, così, nell'ambito propriamente teologico, l'infondatezza della volontà, che in Dio era sinonimo di assoluta superiorità rispetto alla creazione, viene assunta quale criterio di legittimazione della condanna edenica e delle sue conseguenze.

6. Che la discussione relativa alla libertà umana, in ambito cristiano, sia funzionale soprattutto alla rimozione dell'insinuazione mostruosa circa la responsabilità di Dio nei confronti del male, lo dimostra in maniera chiarissima già il *De libero arbitrio* di Agostino, la prima opera cristiana integralmente dedicata a questo tema. In essa, infatti, il personaggio di Evodio esordisce proprio chiedendo all'autore: «Dimmi, ti prego, se Dio non è l'autore del male» (*De lib. arb.* I, 1)¹⁴¹. A tale quesito, il teologo risponde innanzitutto distinguendo due tipi di male – «uno, quando diciamo che qualcuno ha agito male; l'altro, quando diciamo che ha sopportato qualcosa di male» –; in secondo luogo, spiegando come, a partire dal presupposto (che non è lecito mettere in discussione), secondo cui Dio «non agisce male», se ne ricava che questi, «come assegna premi ai buoni, così assegna castighi ai cattivi». Quest'ultima circostanza, da sola, dimostra, secondo Agostino, che il secondo genere di male, il male che gli esseri umani subiscono, proviene sì da Dio, ma è male solo in apparenza:

AUGUSTINUS [...] quae utique supplicia patientibus mala sunt. Quamobrem si nemo iniuste poenas luit, quod necesse est credamus, quandoquidem divina providentia hoc universum regi credimus, illud primi generis malorum nullo modo, huius autem secundi auctor est Deus. (*ibid.*)

AUGUSTINUS – [...] questi castighi sono dei mali per coloro che li subiscono. Perciò, se nessuno sconta una pena ingiustamente, cosa che dobbiamo necessariamente credere, dal momento che crediamo che questo universo è retto dalla divina provvidenza, Dio non è in alcun modo autore del primo genere di mali, mentre lo è di questo secondo genere.¹⁴²

140Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1984, p. 56.

141Agostino, *Il libero arbitrio*, in Id., *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2019, p. 889. Sulla dottrina del *De libero arbitrio* cfr. G. Catapano, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano – Udine 2016, pp. 13-26.

142Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., p. 889.

Chiarito come la sofferenza non sia altro che la pena riservata da Dio ai malvagi, resta da risolvere il mistero legato al male che gli stessi esseri umani compiono. La risposta, implicita nella posizione del problema, è che esso non dipende né da Dio né da un'entità che gli si contrappone al modo del demiurgo gnostico: «Non è [...] un unico individuo, ma ogni cattivo è autore della sua cattiva azione». Se non fosse così, verrebbe a crollare quanto affermato in precedenza – le malefatte, cioè, «non sarebbero punite giustamente se non fossero compiute con atto di volontà» (*ibid.*)¹⁴³.

7. Nel libro VIII della VI *Enneade*, Plotino si domandava se l'attributo di *eph'êmin* potesse essere riferito anche «agli dèi, o meglio ancora, al dio» (*Enn.*, VI, 8, 1)¹⁴⁴. L'Uno e gli esseri superiori, infatti, non possono agire diversamente da come fanno, seguendo sempre il bene. La risposta, positiva, si ricava dalla definizione della libertà, che, per Plotino, consiste in una autodeterminazione priva di ostacoli, tale da potersi realizzare soltanto nell'attività contemplativa, «nell'Intelligenza che si è liberata dalle azioni» (*ivi*, 5)¹⁴⁵. Ad essere supremamente liberi, per il filosofo, sono quegli enti supremi in cui essere e agire coincidono, tanto da essere indiscernibili. Che non si operi se non in conformità col proprio essere non equivale, infatti, secondo Plotino, ad essere schiavi della propria natura, perché schiavo, al contrario, è «colui che non è padrone di raggiungere il Bene ma che, sotto l'influenza di un altro più potente di lui, si allontana dai suoi propri beni» (*ivi*, 4)¹⁴⁶.

Una risposta analoga, sulla libertà di Dio, pure incapace di fare il male, darà, molti secoli dopo, Anselmo d'Aosta, il quale, nel *De libertate arbitrii*, rifiuta la definizione del libero arbitrio come «il poter peccare e non peccare» (c. I)¹⁴⁷. Per il teologo, se la libertà coincidesse veramente con tale potenza degli opposti, Dio e gli angeli buoni, cui non è dato compiere il male, non sarebbero effettivamente liberi – la qual cosa, a sua volta, sarebbe semplicemente assurda. La vera libertà non è la capacità di rivolgersi ovunque, anche verso il male, ma è adesione costante al bene, senza defezioni. Gli esseri sommamente liberi sono coloro la cui la potenza è sottomessa al bene.

Tuttavia, l'opera di Anselmo si rivela, a ben vedere, infestata da una segreta aporia, preannunciata dall'ambiguità del titolo. Il teologo, infatti, pur avendo accontonato la *reductio* della libertà ad *arbitrium indifferentiae*, dovendo spiegare l'origine del peccato, non resiste alla tentazione di

143 *Ibid.*

144 Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000, p. 1293.

145 *Ivi*, p. 1301.

146 *Ivi*, p. 1299.

147 Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 161. Su Anselmo cfr. O. Lottin, *La théorie du libre arbitre depuis Anselme jusqu'à S. Thomas d'Aquin*, in Id., *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, Duculot, Louvain-Gembloux 1942, v. I.

riportarlo proprio alla libera volontà:

Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum. Et ideo iuste reprehenditur, quia cum hanc haberet arbitrii sui libertatem, non aliqua re cogente, non aliqua necessitate, sed sponte peccavit. Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem iuvabatur nec ad peccandi servitatem cogebatur. (c. II)¹⁴⁸

L'angelo ribelle – e così il primo uomo – peccò in forza del libero arbitrio, perché peccò per suo arbitrio: un arbitrio così libero da non essere costretto a peccare da nessun'altra cosa. E perciò è giustamente condannato poiché, avendo questa libertà del suo arbitrio, peccò non perché altri lo costringesse, non per necessità, ma spontaneamente. Peccò dunque in forza del suo arbitrio, che era libero, ma non in forza di ciò che lo faceva libero, ossia di quel potere per cui poteva non peccare e non servire al peccato, ma in forza del potere che aveva di peccare, potere che né gli dava la libertà di non peccare, né lo costringeva alla schiavitù del peccato.¹⁴⁹

Nonostante la definizione del libero arbitrio come «una scelta capace di conservare la rettitudine della volontà per la stessa rettitudine», Anselmo arriva a rinvenire proprio in tale potenza, di cui tanto Lucifero quanto Adamo sono stati dotati da Dio, la radice del peccato. Anche in questo caso, dunque, come già in Agostino, il *liberum arbitrium* finisce per esprimere non tanto «l'esistenza della potenza» o «una coincidenza di vita e potenza, ma l'imputazione (*epi*) di qualche possibilità a un soggetto sovrano (*hēmin*)»¹⁵⁰. La nozione di libera volontà, di nuovo, è ciò che consente di pensare le azioni, soprattutto quelle malvagie, non come emanazione dell'essere delle creature – il che porterebbe a sospettare che sia Dio stesso a crearle difettose, per poterle punire –, ma come una loro originale e autonoma creazione.

Come Anselmo argomenta anche nel *De casu diaboli*, in riferimento a Satana, «il diavolo ha spontaneamente abbandonato il suo dovere, e ha giustamente perduto ciò che aveva, poiché spontaneamente e ingiustamente volle ciò che non aveva e che non doveva volere». Se il suo peccato, in qualche modo, dipende dal fatto che egli non ricevette la perseveranza da Dio, questi, a sua volta, «non gliela diede perché [il diavolo] non l'accettò, e per questo non ricevette ciò che non volle accettare»¹⁵¹. La libera volontà, che per essenza dovrebbe aderire perfettamente al bene, si

148Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, recensuit F. S. Schmitt, apud Thomas Nelson et filios, Edinburgi 1946, vol. I, p. 210.

149Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 162.

150E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano 2005, p. 196.

151Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, cit., p. 189.

trova poi misteriosamente ad essere l'unica causa del peccato.

8. L'unità del pensiero etico, dall'antichità al Medioevo, il suo mantenersi coerente pur nell'alternarsi delle dottrine e dei paesaggi culturali, sembra discendere dall'accettazione più o meno esplicita di una verità fondamentale: le punizioni sono legittime. Ancora Tommaso d'Aquino, nella *Summa Theologiae*, alla domanda «utrum homo sit liberi arbitrii», risponderà, tenendo a mente evidentemente le parole di Aristotele e Nemesio: «l'uomo è dotato di libero arbitrio», perché «altrimenti sarebbero inutili i consigli, le esortazioni, i precetti, le proibizioni, i premi e le pene» (*ST I*, q. 83, a. 1)¹⁵². L'esistenza delle punizioni e delle retribuzioni rappresenta, di per sé, un argomento a favore della libertà dell'essere umano. Il presupposto implicito, ancora una volta, è quello dell'utilità assoluta delle leggi, che non è lecito mettere in discussione.

Questo ragionamento non è estraneo nemmeno a Dante. Nel canto XVI del *Purgatorio*, infatti, tramite Marco Lombardo, egli pretende di confutare il determinismo astrale, l'idea secondo cui le stelle sono la causa dei comportamenti umani, affermando che, qualora tale teoria fosse valida, ne risulterebbe inficiato il dispositivo di imputazione, in base al quale si elargiscono premi e si impartiscono castighi:

Voi che vivete ogni cagion recate
pur suso al ciel, così come s'è tutto
movesse seco di necessitate.

Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia e per male aver lutto.

(vv. 67-72)¹⁵³

Se gli astri determinassero in maniera necessaria il comportamento degli uomini, non sarebbe giusto premiare le azioni buone e condannare quelle cattive. Questi stessi giudizi, sulla bontà e la malvagità degli atti umani, non avrebbero in fondo alcun senso, dal momento che essi presuppongono sempre la volontarietà dell'agire. Cadrebbe non solo l'intero sistema giuridico, ma anche quello etico e religioso.

¹⁵²Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. V, p. 307.

¹⁵³Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2016, vol. II, *Purgatorio*, p. 203. Tutte le citazioni dalla *Commedia* sono tratte da questa edizione.

9. Alla stregua di un'ultima e cionondimeno distintissima eco dell'argomento aristotelico si può leggere ancora l'idea espressa da Kant nella *Critica della ragion pratica* secondo cui, se la libertà è la *ratio essendi* della legge, la legge è la *ratio cognoscendi* della libertà. Il rimorso della coscienza e la sanzione, consanguinee rispettivamente della violazione della legge morale e di quella penale, confermano la natura libera dell'essere umano. Tanto che, da un punto di vista giuridico, come ha scritto Derrida, «in Kant e moltri altri, ma in Kant per eccellenza, l'accesso alla pena di morte è un accesso alla dignità della ragione umana»¹⁵⁴. Se la libertà è il fondamento della realtà della punizione, questa è il fondamento della conoscenza di quella.

È un aspetto sul quale ha riflettuto anche il poeta Friedrich Hölderlin. In alcuni densi frammenti filosofici, infatti, Hölderlin nota come, secondo la dottrina kantiana, «la prima volta che la legge della libertà ci si manifesta, appare in forma di punizione»¹⁵⁵. Da questo punto di vista, il male non può essere inteso che come una conseguenza della stessa legge. Analogamente a Paolo che, riguardo alla Torah, aveva scritto che «senza la Legge il peccato è morto» (*Rm.* 7, 8), Hölderlin, a proposito della legge morale, scrive:

Dobbiamo non volere qualcosa; tale risuona in noi la sua voce immediata. È dunque inevitabile per noi volere qualcosa a cui la legge morale si oppone. Cosa sia la legge morale però non lo sapevamo né prima, prima che si opponesse alla nostra volontà, né lo sappiamo ora che si oppone a noi: ci limitiamo a patire la sua resistenza come conseguenza del fatto che abbiamo voluto qualcosa che si oppone alla legge morale, e in virtù di questa conseguenza determiniamo il valore della nostra volontà: poiché abbiamo subito una resistenza, consideriamo come cattiva la nostra volontà, ma non siamo capaci, a quanto pare, di indagare oltre la legittimità di quella resistenza, e così stando le cose, ne veniamo a conoscenza solo perché la subiamo. Essa non si differenzia da ogni altra sofferenza, e con lo stesso diritto con cui da quella resistenza, che chiamo resistenza della legge morale, desumo una cattiva volontà, allo stesso modo desumo da ogni resistenza subita una cattiva volontà.¹⁵⁶

In Kant è ancora la punizione che istituisce la colpa. Per questo, riguardo alla sua dottrina, è inevitabile, secondo Hölderlin, porsi alcune domande:

Se la resistenza che la legge oppone alla mia volontà è punizione, e se quindi solo in virtù della

154J. Derrida, *La pena di morte*, a cura di G. Dalmaso e S. Facioni, Milano 2014, v. I, p. 42.

155F. Hölderlin, *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, SE, Milano 2004, p. 51.

156Ivi, pp. 53-4.

punizione io riconosco la legge, c'è da chiedersi allora in primo luogo: ma sono poi in grado di riconoscere la legge dalla punizione? e in secondo luogo: posso mai essere punito per aver violato una legge che non conoscevo?¹⁵⁷

¹⁵⁷Ivi, p. 54.

4. L'imputabilità del peccato e la volontà

L'elaborazione della nozione di volontà è un lungo processo, che, come si è accennato, attraversa l'intero periodo medievale. Non stupisce, dunque, che sia proprio durante quest'ultimo, che l'imputazione, in relazione alla nozione di peccato, viene subordinata in maniera stabile e definitiva al riconoscimento del carattere volontario dell'azione. Questo fenomeno, a dispetto di quanto possa sembrare in prima battuta, non ha nulla di scontato. Infatti, la nozione religiosa di peccato, originariamente, come quella morale di colpa, sembra essere stata intesa a prescindere da qualsiasi cenno alla volontà e all'intenzione. Com'è stato notato, il rispettivo significato etimologico dell'ebraico *hatta'ah* (חטא), del greco *hamartia* (ἁμαρτία) e del latino *peccatus*, implica l'idea di «un errare per così dire necessario dell'uomo nel suo rapporto con Dio e non quella di una volontà peccaminosa»¹⁵⁸. Peccare equivale, innanzitutto, a mancare il bersaglio, inciampare, zoppicare, cadere¹⁵⁹: l'idea di colpa convive, posta peraltro in secondo piano, con quella di fallimento e di errore intellettuale. È una concezione che sopravvive, in forma labilissima e sfocata, per tutto il Medioevo, come dimostra bene Guglielmo di Moerbeke, il quale, alle prese con la traduzione della *Poetica* aristotelica, renderà *hamartia*, anche quando indica uno sbaglio di ordine estetico, appunto con *peccatum*¹⁶⁰.

Soprattutto, il peccato sembra avere a che fare, in principio, con il miasma. Sotto questo aspetto, esso è una forza che, pur penetrando l'individuo dall'interno, non si esaurisce mai nella sua interiorità. Il peccato, non a caso, è potenzialmente contagioso. Può trasmettersi da un oggetto a un individuo, da un individuo a un altro, da una generazione a quella successiva¹⁶¹. L'essere umano,

158G. Agamben, *Karman*, cit., p. 25.

159Cfr. ad esempio J. M. Bremer, *Hamartia: tragic Error in the Poetics of Aristotle and in the greek Tragedy*, Hakkert, Amsterdam 1969; *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, par A. Ernout et A. Meillet, cit., p. 491: «Le sens donne lieu d'imaginer que *peccāre* serait dérivé d'un mot **pecco-* qui serait à pēs ce que *manus* est à *man-* (v. *manus*)». Cfr. anche P. von Moos, *Einleitung*, in *Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter*, in *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, hrsg. von P. von Moos, Böhlau, Köln – Weimar – Wien 2001, pp. 1-96, p. 7: «Es gibt im Griechischen und Lateinischen nur ein wenig differenziertes Vokabular für den Irrtum (*hamartia*, *sphalma*, *error*), sei er schuldhaft, schicksalhaft oder allzumenschlich. *Lapsus* und *vitium* können ebenso den bloßen Schnitzer wie die moralische Verirrung, das 'Abirren vom rechten Pfad' meinen. *Peccatum* hat sowohl die Bedeutung einer intentionaler Verfehlung als auch eines bloßes Versehens, insbesondere eines Kunstfehlers und überdies den Sondersinn eines Formsfehlers bei einer rituellen Handlung (ist jedenfalls weit von der christlichen Einpoligkeit dieses Worts entfernt)».

160Cfr. Aristoteles Latinus, *De arte poetica. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, a cura di L. Minio-Paluello, Brill, Leiden 1968, p. 33.

161Cfr. M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, in «Revue de l'Histoire des Religions», XXV, 1 (1897), pp. 1-56, pp. 50-1: «L'un des caractères essentiels du tabou est précisément qu'il est contagieux. De la sorte, mais sans

prima di esserne l'autore, ne è la vittima.

1. Questa visione materiale della colpa, contrariamente a quanto spesso affermato¹⁶², non è estranea alla mentalità giudaica. Nella Torah, infatti, colpa ('*awon*) e peccato (*hatta'ah*) sono spesso considerati analoghi all'impurità (*tame'*), e possono dunque essere anche involontari e inconsapevoli. Uzzah, che tocca l'arca di Dio, per evitare che essa cada mentre è trasportata dai buoi, è fulminato all'istante per il suo errore (2 *Sam.* 6, 7). Balaam, che, non avendo visto l'angelo del Signore, aveva picchiato la propria asina per essersi ribellata ai suoi comandi, afferma: «Ho peccato (*hattati*), perché non sapevo che tu ti fossi posto contro di me sul cammino» (*Num.* 22, 34). L'ignoranza, cioè, non esclude quasi mai il peccato. Nel diritto religioso, come in quello primitivo, come affermato da Marcel Mauss, «l'intenzione non è affatto richiesta per fare di un atto una colpa o un crimine. È sufficiente che vi sia stato un mancamento a un costume imposto, un atto proibito»¹⁶³.

Non per nulla, come dimostrano *Ezechiele* (45, 18-20) e i *Salmi* (19, 13-14), la purificazione e il sacrificio sono ritenuti necessari anche per i peccati commessi «per inavvertenza» o «per errore». Anzi, a rigore, com'è stato scritto, «i peccati volontari, quelli commessi “a mano alzata” (*bějād rāmāh*), ossia “insolentemente”, non sono, in linea di principio, espiabili con mezzi sacrali, o si espiano, semmai, solo con la morte. Espiabili – per mezzo di sacrifici cruenti – sono soltanto i peccati involontari, quelli commessi “inavvertitamente” (*bišěgāgāh*), sia dalla comunità, sia dall'individuo»¹⁶⁴.

È solo con i profeti che, progressivamente, questa idea obiettiva del peccato entra in crisi. Isaia, tra i primi, interpreta l'impurità come una trasgressione della volontà divina. L'impuro non è un fatto confinato al mondo fisico, che deriva in maniera meccanica dal contatto col sacro, ma si produce ogni qualvolta si contravviene a un ordine celeste. Per questo, come si legge nello stesso *Ezechiele*, «un figlio non deve portare la colpa del padre, né il padre la colpa del figlio» (*Ez.* 18, 20).

Queste circostanze, tuttavia, non escludono che la colpa che discende dalla trasgressione (*l'awon*) continui ad essere pensata come una *res*, un'entità dotata di consistenza oggettiva e una forza

qu'il y ait rien de nécessaire à cela, la répression publique pourra s'étendre à tout ce qui est devenu tabou en même temps que le violeur du tabou lui-même. Tout ce qui sera enchanté, ensorcelé, dangereux parce qu'il a été en contact avec un homme évidemment possédé devra être détruit comme lui. [...] Cette insatiabilité profondément religieuse du droit pénal vient à peine de disparaître de nos lois. Il suffit de rappeler que l'ancien droit proclamait la confiscation de biens du condamné à des peines capitales. Ici encore, l'origine religieuse de la peine éclate à tous les yeux».

162Cfr. ad esempio S. Givone, *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino 2012, p. 9: «Lì [nel libro della Genesi] la caduta è a seguito di una tentazione. Non la necessità, bensì la libertà è al centro del racconto».

163M. Mauss, *La religion et les origines du droit pénal*, cit., p. 51.

164R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati*, Forni Editore, Bologna 1968, v. II, p. 260.

indipendente. Come si legge nella *Genesi*, è una creatura oscena e misteriosa che, «accovacciata alla porta», si muove verso l'uomo, animata da un «istinto» (*teshuqah*) (*Gn. 4, 7*)¹⁶⁵.

È l'idea del peccato che si ritrova, tutto sommato intatta, ancora in Paolo. Questi, come si legge in uno dei passi più celebri dell'*Epistola ai Romani*, afferma: «io non compio il bene che voglio, ma il peccato che non voglio. Ora, se faccio quello che non voglio, non sono più io a farlo, ma il peccato che abita in me» (*Rm. 7, 19-20*). L'essere umano è irretito nella colpa. Solo l'intervento di Dio può sanarlo.

2. Nella *Mishnah*, il testo che raccoglie gli insegnamenti della Torah orale, all'interno del cosiddetto *Seder Neziqin*, che si occupa in maniera specifica dei danni, e, addirittura, nell'ambito della sola *Bava Qamma*, vale a dire del primo trattato dei *Neziqin*, dedicato alle riparazioni¹⁶⁶, l'imputazione è stabilita ora in base a criteri oggettivi, ora in base a criteri soggettivi. L'idea che «una persona è sempre preavvisata, sia che [il danno sia stato] inavvertito (*shogeg*) o malizioso (*meizid*), sia che [l'agente sia stato] sveglio o dormiente» – al punto che, qualsiasi siano state le condizioni in cui si è svolto il fatto, «se ha acciecato un suo amico o rotto i vasi, paga il danno totale» (*Bava Kamma 2, 6*)¹⁶⁷ –, convive con l'affermazione, apparentemente di segno opposto, secondo cui chi inciampa su un vaso lasciato da altri per strada e lo rompe, non paga per il danno, ma anzi ha diritto ad essere risarcito qualora si ferisca (ivi 3, 1). Da una parte, si afferma addirittura la responsabilità per i danni causati in uno stato di coercizione, dall'altra si stabilisce la necessità, ai fini imputativi, di almeno una forma personale di negligenza.

La distanza tra questi due modi di concepire il torto e in definitiva la colpa è tale che già gli *amoraim* delle prime generazioni, commentando la *Mishnah*, si sentiranno in dovere di privilegiare l'uno a discapito dell'altro, per timore di incorrere in contraddizione. È un'operazione che, nel *Talmud di Gerusalemme* e in quello *Babilonese*, conduce ad esiti opposti. Nello *Yerushalmi*, infatti, la responsabilità è sempre legata a un certo grado di colpa soggettiva: il dormiente, ad esempio, è responsabile dei danni che provoca, solo qualora egli abbia mancato di prendere determinate precauzioni prima di addormentarsi¹⁶⁸. Nel *Bavli*, al contrario, si arriva a stabilire che colui che, avendo una pietra sulle gambe, la lascia cadere alzandosi, è responsabile dei danni che questa provoca, pur non essendo stato consapevole della sua presenza¹⁶⁹.

Si tratta di una differenza profonda. Se le sue radici affondano, come è stato ipotizzato, nella

165P. Sacchi, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 73-5.

166Cfr. S. Strauch Shick, *Intention in Talmudic Law. Between Thought and Deed*, Brill, Leiden – Boston 2021.

167Il Talmud è disponibile su <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>.

168S. Strauch Shick, *Intention in Talmudic Law. Between Thought and Deed*, cit., p. 23.

169Ivi, p. 25.

maggior influenza, in Palestina, della tradizione giuridica romana, i suoi effetti, potenzialmente, investono non soltanto l'ambito civilistico. Lo dimostra, in particolare, l'*halakah* relativa ai precetti cui adempiere (*mizvot*) e le opere da cui astenersi, specialmente durante lo shabbat, in cui la considerazione dell'elemento intenzionale (*kavana*) assume grande rilievo¹⁷⁰.

Tuttavia, a partire dalla terza e soprattutto dalla quarta generazione di *amoraim*, questa discordanza tra la tradizione palestinese e quella babilonese, si appiana. Nell'ambito di quest'ultima, infatti, si assiste a una progressiva valorizzazione dell'elemento soggettivo. Accanto all'idea di Rabbà, *amora* della terza generazione, secondo cui, chi suona lo shofar durante Rosh ha-Shana, solo per fare musica e senza l'intenzione di adempiere alla *mizva* che prescrive di farlo, è comunque uscito dall'obbligo (*tRoshH* 28a), troviamo ribadito, a più riprese, il principio secondo cui «le *mizvot* richiedono intenzione di uscirne d'obbligo (*mizvot zerichim kavanah*)» (*tBer* 2:1). Esemplare, rispetto a questa rivalutazione dell'intenzione da parte degli *amoraim* babilonesi, è il contributo del rabbino Rava, tra i principali e più originali interpreti della *Mishnah*, esponente della cosiddetta scuola di Mehoza. Infatti, come si legge nel trattato *Shabbat*, per questo rabbino, affinché a qualcuno sia imputata la colpa di aver tagliato una pianta attaccata al suolo durante il sabato, e di aver dunque contravvenuto all'obbligo di astenersi da qualsiasi attività lavorativa, non è sufficiente che l'agente abbia compiuto l'atto di proposito, ma è necessario che egli avesse l'intenzione deliberata di realizzare un'azione proibita:

È stato detto: chi intende sollevare qualcosa che è staccato (da terra) e invece taglia (qualcosa che è attaccato) è esente. Se intende tagliare qualcosa che è staccato e taglia qualcosa che è attaccato, Rava disse: egli è esente [*pator*]. Abaye disse: è responsabile. Rava disse: è esente, perché non intendeva (compiere) un taglio proibito. Abaye disse: è responsabile, perché intendeva (compiere) un taglio. (*Shab.* 72b)

La colpa, cioè, non è data semplicemente da un'azione volontaria, ma solo ed esclusivamente dalla intenzione deliberata di compiere il male.

3. Non è forse un caso che, in ambito cristiano, l'affermazione chiara del principio secondo cui «chi non pecca volontariamente, non pecca» (*Contra Fortunatum* I, 20) si debba ad Agostino d'Ipbona. Per questo indefesso esploratore delle catacombe dell'interiorità e auscultatore dei palpiti dell'io, il

¹⁷⁰Cfr. J. Bazak, *The Element of Intention in the Performance of Mitsvot compared to the Element of Intention in Current Criminal Law*, in «The Jewish Law Association Studies», 14, The Jerusalem 2002 Conference Volume, ed. by H. Gamoran, Global Academic Publishing, Binghamton 2004, pp. 9-15.

peccato non è un'entità metafisica autonoma, una sostanza reale che si contrappone al bene, come avevano affermato i manichei. Esso è, piuttosto, un ente di natura spirituale, ciò che noi stessi scegliamo tramite la *voluntas*. Tanto che, nello scritto *De duabus animabus*, dedicato appunto alla confutazione delle tesi dualistiche di Mani, Agostino presenta l'idea secondo cui «il peccato [...] senza volontà non può esistere» come una di quelle «verità evidenti che cantano i pastori sui monti, i poeti nei teatri, gli ignoranti nei crocicchi, i dotti nelle biblioteche, i maestri nelle scuole, i sommi sacerdoti nei luoghi sacri e il genere umano in tutto l'universo» (*De duab. anim.* 11 15). L'associazione tra peccato e volontà, prima ancora che una verità di fede, per Agostino, è un'evidenza naturale.

A quest'ultima, tuttavia, si contrappone, nel suo universo mentale, un'altra verità, meno patente, ma, nondimeno, altrettanto incontrovertibile: l'innata e insopprimibile disposizione al male di tutti gli esseri umani. Questa perversione strutturale emerge, sotto lo sguardo paranoico e implacabile di Agostino, al di là di tutte le finzioni autoassolutorie della coscienza, di tutte le narrazioni celebrative della filosofia greca e della storiografia romana. Emerge, persino, al di là dello stucchevole mito dell'innocenza infantile, demolito molti secoli prima di Freud (nelle *Confessioni*, il neonato che osserva il fratello, che gli contende il seno materno, è «livido, torvo»; *Conf.* I VII 11). Ad Agostino, chiunque non sia assistito dalla grazia appare afflitto da una invincibile coazione a peccare:

Postquam autem ipse libera voluntate peccavit, nos in necessitatem praecipitati sumus. (*Contra Fortunatum*, c. 22)

Dopo che [Adamo] ha peccato con la sua libera volontà, noi, che discendiamo dalla sua progenie, siamo stati precipitati nella necessità.

Come si legge pure nel *De libero arbitrio*, l'«abitudine carnale» si è «radicata naturalmente» nell'essere umano, facendo sì che questi, pur vedendo «quale sia l'azione giusta da compiere» e volendola effettivamente mettere in atto, «non possa eseguirla» (*De lib. arb.* III, 19, 52).

È questa coscienza della deformazione radicale della natura umana, già denunciata da Paolo, a spingere Agostino ad applicare la parola 'peccato' non solo a quello che propriamente andrebbe considerato tale, «perché si commette volontariamente e coscientemente» (*voluntate et ab sciente committitur*), ma, in aperta contraddizione con quanto da egli stesso stabilito, anche per «quello che necessariamente consegue» dalla condanna edenica (*De lib. arb.* III, 19, 54). L'«ignoranza» e la «difficoltà» a compiere il bene – due macchie che, in qualità di «pena del peccato originale» (*poena peccati*), caratterizzano tutti i discendenti di Adamo, a prescindere dalle loro colpe individuali –,

sono cioè, per Agostino, esse stesse peccati:

Et tamen etiam per ignorantiam facta quaedam improbantur, et corrigenda iudicantur, sicut in divinis auctoritatibus legimus [...]. Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest [...] Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium. (*De lib. arb.* III, 18 51)

E tuttavia anche azioni compiute per ignoranza sono disapprovate e giudicate da correggersi, così come leggiamo nelle autorità divine. [...] Sono da disapprovare anche azioni compiute per necessità, quando l'uomo vuole agire in modo retto e non può. [...] Ma tutte queste cose sono proprie degli uomini che provengono da quella condanna di morte.¹⁷¹

Come emerge soprattutto dalle sue opere tarde, il fatto che il peccato originale sia in grado di estorcere «l'assenso di chi pecca» [*trahente peccantis assensum*] (*Contr. Iulian. op. imperf.* II, 221), non mitiga, per Agostino, il carattere peccaminoso delle azioni compiute sulla scorta di quest'ultimo. L'impossibilità di resistere ad alcune tentazioni non toglie, cioè, che ogni cedimento sia pienamente imputabile.

L'idea del carattere volontario del peccato subisce, in questo senso, una ridefinizione profonda. Come si afferma nelle *Retractationes*, «anche quelli che non senza ragione sono detti peccati involontari, perché perpetrati per ignoranza o costrizione, non possono in ogni caso essere commessi senza l'intervento della volontà»:

et ille qui peccat ignorans voluntate utique peccat, quod, cum faciendum non sit, putat esse faciendum, et ille qui *concupiscente adversus spiritum carne*, non ea quae vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult, sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, liber scilicet iustitiae servusque peccati. Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam “voluntarium”, quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium. (*Retract.* I, 13 5)

anche chi pecca per ignoranza, pecca comunque volontariamente, in quanto ritiene di dover fare ciò che non va fatto. E anche chi, per la violenza esercitata dalla *concupiscenza della carne contro lo spirito*, non fa ciò che vuole, dà sfogo alla sua concupiscenza senza volerlo e, in tale condizione, non fa ciò che vuole; se però si lascia vincere, ciò significa che acconsente

171 Agostino, *Tutti i dialoghi*, cit., pp. 1161-3.

volontariamente alla concupiscenza e non fa, in tal caso, se non ciò che vuole, non vincolato alla giustizia e schiavo del peccato. E anche quello che nei bambini è detto peccato originale, benché essi non fruiscono ancora del libero arbitrio della volontà, non è assurdo chiamarlo volontario in quanto, una volta contratto a causa del primo cattivo uso della volontà da parte dell'uomo, è divenuto, in certo qual modo, ereditario.

Poiché Adamo ha compiuto il peccato originale in maniera volontaria, tutti i peccati che gli esseri umani commettono per via della deformazione della loro natura, anche quelli che non possono fare a meno di portare a termine, sono da considerarsi volontari. L'idea della *voluntas* come quella facoltà sospesa sul nulla, che disarticola essere e agire, natura e prassi, non vale in fondo che per i progenitori. Agostino, cioè, a ben guardare, fonda la propria dottrina della responsabilità morale sull'idea della virtualità dell'intero genere umano in Adamo¹⁷², l'unico che abbia peccato in maniera *assolutamente* libera¹⁷³. Negata la solidarietà, fisica e morale, delle generazioni a venire nella persona del protoplasta, tutta la sua riflessione sulla razionalità del dispositivo imputativo crolla – non a caso, Donoso Cortés, il pensatore contro-rivoluzionario che affascinerà Carl Schmitt, si riferirà a questa solidarietà in Adamo con la formula, inequivocabile, di «dogma dell'imputazione»¹⁷⁴. Solamente il fatto che l'offuscamento della ragione e l'indebolimento della

172Cfr. M. Lamberigts, «Peccatum», in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, Schwabe Verlag, Basel 2018, pp. 582-99, p. 586: «People become sinners through their personal will, whether this is done voluntarily (in the earlier works of Augustine), or, from 395/396 onwards, even involuntarily. Indeed, in *lib. arb.* 3, Augustine will explicitly consider wrong thoughts and acts that result from our ignorance as sin. Augustine can still state that when one cannot resist something, no sin result from yielding to it (*ib.* 3, 50). However, in the next paragraph [...], he declares that things that have been done in ignorance, should be criticized as being wrong and should be corrected (*lib. arb.* 3, 51). What is done out of necessity when someone wants to act rightly and cannot, is to be evaluated as wrong. That the human beings' free will is still at stake, is based upon the fall of Adam. These things are the result of the condemnation. If these things would belong to the human nature, one could not speak of sin (*ib.*)».

173Cfr. M. E. Alflatt, *Responsability for Involuntary Sin in Saint Augustine*, in «Revue des Études Augustiniennes», 20 (1974), pp. 170-86, p. 185: «Because all men were in Adam, the will of every individual shares the responsibility for his wrong choice, and thus can be held guilty for the consequences of that choice – even those consequences which occur in the individual after his own guilt has been removed in baptism, and which occur even though he has not willed them. It now becomes clear that Augustine's ethic was an ethic of intention in a special sense. It can be called an ethic of intention in the proper sense only in the case of Adam, and in the case of a fully regenerate man restored to perfect knowledge and freedom (that is, to no-one in this life). For the rest, all men commit sins sometimes without any intention *as an individual*, the sinful nature of the act resting ultimately upon the intention of Adam».

174Cfr. D. Cortés, *Saggio sul cattolicesimo, liberalismo e socialismo*, Tomassini, Foligno 1852, pp. 295-6: «Il dogma della solidarietà, confondendosi con quello dell'unità, costituisce con esso un sol dogma; e questo dogma, come quelli della solidarietà e dell'unità i quali nella loro essenza sono uno e son due nelle loro manifestazioni, mostrasi anch'esso duplice. In fatti, la solidarietà e l'unità di tutti gli uomini tra loro porta seco l'idea della responsabilità in comune, e questa responsabilità suppone, al tempo stesso, che i meriti e i delitti degli uni possano giovare o nuocere agli altri. Quando è il danno che si comunica, il dogma conserva il suo nome generico di solidarietà, e si cangia in quello di reversibilità quando è il vantaggio quello che si comunica. Così si dice che noi tutti abbiamo peccato in Adamo perché tutti siamo solidarj con lui; e siamo stati poi tutti riscattati in Gesù Cristo perché i suoi meriti sono reversibili in tutti noi. Si vede bene che la differenza è qui soltanto nei nomi, e non altera punto l'identità della cosa significata. Lo stesso avviene dei dogmi della imputazione e della sostituzione, i quali non diversificano fra loro che nell'applicazione, mentre come in virtù del dogma dell'imputazione soffriamo tutti la pena di Adamo, in virtù del dogma della sostituzione nostro Signore ha sofferto per tutti; e si conosce chiaramente che qui non si tratta in

volontà siano l'effetto della condanna dei progenitori, creati liberi e indeterminati, e dunque non appartengano, sin dalle origini, alla natura umana, giustifica l'imputazione di quelle azioni che da tali mancanze discendono. L'umanità, che *tutta* ha peccato nel paradiso terrestre, è paragonabile, per Agostino, ad un uomo ipocrita che, pur sapendo che, una volta addormentatosi, la sua mano verrà usata per scrivere «qualche cosa di turpe», cionondimeno decide di abbandonarsi «di proposito al sonno, bevendo più del solito anche per non svegliarsi» (*De duab. anim.* 10 12). Tutta la storia umana si svolge durante questo sonno.

4. Gli *excerpta* tratti dalle opere di Agostino hanno costituito l'ordito attorno al quale si è intrecciato il discorso teologico e filosofico dell'Occidente latino. Le sue sentenze, infatti, hanno continuato ad essere rintoccate, devotamente, per quasi un millennio, come se l'unico discorso sensato su Dio, dopo la sua morte, non potesse essere che la registrazione delle vibrazioni suscitate da questi urti.

Questa circostanza, contrariamente a quanto ci si aspetterebbe, complici il carattere monumentale della sua produzione e quello tortuoso del suo percorso spirituale – che conosce contraddizioni e ravvedimenti –, non ha però determinato il ripetersi costante delle medesime tesi. Come constata chiunque osi oltrepassare quell'impressione di un ininterrotto monologo che dà la teologia medievale, essa sembra, piuttosto, aver contribuito alla moltiplicazione delle posizioni, come se l'intelligenza, costretta ad esercitarsi su un *corpus* vasto ma pur sempre limitato, a muoversi cioè all'interno di un perimetro – di un *canone* –, ne sia uscita potenziata più che stremata. Tale è la disparità di interpretazioni cui ha dato adito Agostino tra i teologi medievali, che, a proposito della sua ricezione, si potrebbe affermare ciò che Alberto Magno avrebbe scritto riguardo a quella di Aristotele tra i peripatetici: «tutti [...] certo sono d'accordo sul fatto che [...] ha detto la verità [...]; ma espongono questa diversamente, in modo tale che sia congruente all'intenzione di ciascuno» (*De anima* III, II, 3)¹⁷⁵.

Tra gli interpreti più o meno infedeli di Agostino, nel periodo alto-medievale, spicca la figura di Gregorio Magno, autore, tra le altre cose, dei celebri *Moralia in Job*. Che la lettura più influente, per tutto il periodo medievale, del libro più drammatico e sconvolgente della Bibbia si debba a quest'influente diplomatico, rampollo di una di quelle nobili famiglie romane che, in un periodo di osmosi tra cariche civili ed ecclesiastiche, dava i natali, con uguale regolarità, a vescovi e senatori, che anche quando mima le *Confessioni* fatica ad esprimere un dissidio interiore, un sussulto spirituale, è una delle curiose beffe della storia dell'esegesi. Questa non conosce solo «le ore della

sostanza che d'un dogma solo».

175Albertus Magnus, *De anima*, edidit C. Stroick, in Id., *Opera omnia*, Aschendorff, Münster 1968, t. VII, p. I, p. 182.

leggibilità», ma anche quelle del massimo travisamento: senza queste, forse, le prime non avrebbero luogo, tanto che esse andrebbero considerate non meno decisive nel processo di redenzione di un testo. Gregorio, di fronte alle imprecazioni di Giobbe, che maledice il giorno in cui è nato, si sforza di mostrarne l'assurdità dal punto di vista della lettera, per argomentare a favore dell'esigenza di interpretarle allegoricamente (l. IV).

Eppure, il pensiero di Gregorio, a dispetto delle apparenze, si sviluppa intorno a un nucleo intimamente tragico: l'idea di peccati «che non possono essere evitati nemmeno dai giusti». «Il cuore di chi, – si chiede, infatti, il teologo – collocato in questa carne corruttibile, non cade in un pensiero sinistro, o addirittura, qualora arrivi fin nella fossa del consenso, non vi si immerge?». Per Gregorio, nessuno, in questa vita, può evitare le divagazioni e le fantasie funeste: «e tuttavia anche pensare queste cose malvagie è peccato» (XVIII, 11¹⁷⁶). Non si tratta, come si sarebbe portati a pensare, di un semplice omaggio all'autorità di Agostino e di una ripresa pedissequa delle sue tesi. Come si ricava, ad esempio, dal *Libellus responsionum*, Gregorio non si limita a sostenere che il peccato ha la forza di strappare il consenso e di trascinare l'essere umano verso di sé. Tirando le conseguenze dall'idea di una perversione connaturata alla natura umana, egli estende il dominio del peccato oltre i confini impostigli da Agostino. Per Gregorio, una prima forma di colpa si dà già nella dilettazione, che segue in maniera meccanica e involontaria la suggestione della carne e precede il consenso (PL 95, 67 B-C).

5. Nei *Veda*, il peccato (per lo più *enas* o *āgas*) prescinde, nella maggior parte dei casi, dalla volontà. Esso è innanzitutto il contagio, l'impurità che deriva dall'infrazione del *dharma* e, specialmente, della regola sacrificale. Tanto che, come si legge nel *Rgveda*, al dio Varuṇa, il protettore dei riti, che lega con i propri lacci chiunque commetta una colpa, ci si rivolge anche per conoscere la natura di quest'ultima, quando essa è stata commessa in maniera inavvertita:

Questo io ti chiedo, o Varuṇa, riguardo al mio peccato, per il desiderio di conoscerlo. Mi reco dai sapienti per chiederlo a loro e i saggi mi danno sempre la stessa risposta: «Certamente Varuṇa è in collera con te».

Quale è stata, o Varuṇa, quella grandissima colpa per la quale tu desideri uccidere me che ti sono amico e che ti canto inni di lode? Dimmelo, o tu che sei difficile da ingannare, che sei autonomo nel tuo volere: che, libero dal peccato, possa io presto riconciliarmi con te con atti di omaggio.

Liberaci dalle cattive azioni dei nostri pasri e da quelle che abbiamo commesso noi stessi. [...]

176Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, cura et studio Marci Adriaen, Brepols, Turnhout 1979, vol. II, p. 891.

Non era mia intenzione, o Varuṇa; mi sono lasciato sedurre: fu colpa del liquore, dell'ira, dei dadi, della sbadataggine. È stato uno più anziano che ha istigato all'errore me che sono più giovane. Neanche il sonno tiene lontana la trasgressione! (*RV VII, 86*)¹⁷⁷

Agli esseri umani, come si afferma in un altro inno, attraverso un'espressione che per noi non può che suonare paradossale, capita di ingannare, «come fanno i bari al gioco», tanto «in coscienza» quanto inconsapevolmente (*V, 85*)¹⁷⁸.

Come si ribadisce nell'*Atharvaveda*, agli dèi deve essere chiesto perdono in ogni caso, a prescindere dal fatto che l'azione sia stata compiuta consapevolmente o meno:

Qualunque peccato abbiamo commesso,
consapevolmente o inconsapevolmente,
liberatecene,
o Dei, uno e tutti!

Da qualunque peccato
io, peccatore, abbia commesso
da desto o dormiente,
possano passato e futuro
liberarmi,
come da un pilastro
al quale io ero legato!
(*AV VI, 115*)¹⁷⁹

A questa concezione oggettiva della colpa, il Buddhismo, che opera una generale trasvalutazione dei fondamentali valori *vaidika*, contrappone l'idea secondo cui «l'azione porta [...] con sé un risultato, un frutto di retribuzione (*vipāka*) soltanto se è stata prodotta volontariamente ed è quindi qualificabile come buona o cattiva»¹⁸⁰. Con Buddha, si assiste a quella che è stata definita una vera e propria «eticizzazione del mondo»¹⁸¹: la coscienza morale prende il posto dello scrupolo nell'esecuzione dei sacrifici. Non a caso, nella definizione dell'equivalente pali del termine sanscrito *karma* (*kamma*), il riferimento all'azione rituale è sostituito da quello al concetto di

177Rgveda. *Le strofe della sapienza*, a cura di S. Sani, Marsilio, Venezia 2000, pp. 148-9.

178Ivi, p. 148.

179R. Panikkar, *I Veda. Mantramañjarī*, a cura di M. Carrara Pavan, BUR, Milano 2001, p. 695.

180R. Gnoli, *Introduzione*, in *La rivelazione del Buddha*, a cura di C. Cicuzza – R. Gnoli – F. Sferra, v. I, *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2001, p. XXII.

181R. F. Gombrich, *How Buddhism Began. The conditioned genesis of the early teachings*, Routledge, London – New York 2006, p. 51.

intenzione (*cetanā*)¹⁸². Come si legge negli *Anguttara Nikāya*, per Buddha, «l'azione (*kamma*) è volizione (*cetanā*): difatti una persona agisce col corpo, con la parola e con la mente solo dopo aver compiuto un atto di volontà»¹⁸³. Addirittura, nel *vinaya*, a volte, l'intenzione non è considerata sufficiente all'imputazione della colpa, per la quale si richiedono anche una piena consapevolezza (*sati*) e una comprensione del tutto chiara (*sampajāna*)¹⁸⁴. Solo una mente davvero lucida può fare il male.

Alla luce di questa trasvalutazione dei valori vedantici, è tanto più interessante che proprio nel seno del Buddhismo, a partire da un certa fase, soprattutto fuori dall'India, riemerge una concezione della responsabilità in termini oggettivi, tale da non escludere l'imputazione di atti non intenzionali¹⁸⁵. Nel *Formulario di Qutlugh*, che documenta l'evoluzione del Buddhismo in Turkestan, ad esempio, si legge: «se io qualche cosa consapevolmente ho fatto, se qualche cosa (di male) ho fatto senza saperlo e senza capire, ora me ne pento»¹⁸⁶. Il peccato, di nuovo, prescinde dalla volontà e dall'intenzione.

Un fenomeno in parte simile si registra in ambito cristiano nel periodo alto-medievale. Lo suggerisce non tanto Gregorio Magno, il quale pure, come si è visto, non esitava a parlare di un peccato antecedente il consenso della volontà, ma i numerosissimi penitenziali che, con insospettabile frequenza, prescrivono penitenze per peccati commessi *sine voluntate*, in alcuni casi, addirittura, durante il sonno. Si tratta dei cosiddetti penitenziali tariffati, testi diffusisi prima in Irlanda e poi nel resto d'Europa, a partire dal VI secolo, che, stabilendo una corrispondenza tra un dato peccato e una certa pratica di espiazione, contribuiscono all'organizzazione della penitenza «non più come una liturgia ma secondo uno stile giuridico, lo stile di un vero e proprio processo»¹⁸⁷.

All'interno di questi testi, non solo peccato e crimine non sono ancora distinti, ma la nozione giuridica di colpa, intesa come atto negligente, non è che accennata. Spesso i torti vi sono imputati solo sulla base di una responsabilità oggettiva. Il *Penitenziale Merseburgense*, risalente probabilmente alla metà del IX secolo, è, in questo senso, rivelativo. Esso stabilisce che «chi abbia

182Ivi, pp. 51-2; S. Pollock, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, culture, and power in premodern India*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2006, p. 52.

183Il discorso della disamina. Sull'azione, a cura di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, cit., v. I, I testi antichi, p. 499.

184K. Meyers, *Free Persons, Empty Selves. Freedom and Agency in Light of the Two Truths*, in *Free Will, Agency and Selfhood in Indian Philosophy*, ed. by M. R. Dasti and E. F. Bryant, Oxford University Press, Oxford – New York 2014, pp. 41-67, p. 46.

185Cfr. R. Pettazoni, *La confessione dei peccati*, cit., v. I, pp. 346-7.

186Ivi, p. 346.

187M. G. Muzzarelli, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, Patron Editore, Bologna 1980, p. 119.

compiuto un omicidio per caso, vale a dire non volontariamente» (2), faccia penitenza per cinque anni, tre dei quali a pane ed acqua¹⁸⁸. Sotto la dicitura vaga della mancanza di volontà o della casualità, esso equipara la negligenza all'assenza totale di colpa. Analogamente, il *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae* prevede un'unica pena per chi uccida qualcuno in un bosco scambiandolo per una bestia, per chi lo faccia mentre sta giocando, colpendolo involontariamente con una freccia, un bastone o una pietra, o per chi, infine, lo faccia mentre attende a un'opera necessaria, lasciandosi sfuggire un arnese in maniera inavvertita:

si ista fecisti, aut alia horum similia et nullam malam voluntatem adversus supradictas personas, vel istorum similium habuisti, quadraginta dies, quod vulgus carinam vocat, ita ut consuetudo est, jejunes: et quinque sequentes annos poeniteas. (16)¹⁸⁹

se hai fatto queste cose, o altre simili a queste e non hai avuto nessuna cattiva volontà contro le sopraddette persone o altre simili a queste, che digiuni quaranta giorni, che il volgo chiama "carina", come è consuetudine: e faccia penitenza per i cinque anni seguenti.

In ciascuno di questi casi, non si specifica se all'omicida sia imputabile una qualche forma di negligenza o imprudenza. È sufficiente che egli non avesse un'intenzione deliberata di uccidere. Non si tratta, come si potrebbe pensare in un primo momento, solo di una mancata distinzione terminologica. Lo suggerisce non solo il fatto che nella *Summa de judiciis omnium peccatorum*, a chi «per caso suo malgrado [*casu invitus*] abbia ucciso in un luogo o in un'opera necessaria o del tutto senza una cattiva volontà»¹⁹⁰, sia comunque prescritta una penitenza, sebbene più lieve, ma anche e soprattutto la circostanza che vede lo stesso *Poenitentiale Ecclesiarum Germaniae*, sulla scia di Burcardo¹⁹¹, stabilire, per chiunque uccida un parente in maniera casuale, di fare penitenza come se avesse commesso un omicidio volontario:

si casu, non sponte, neque in ira tua percutere voluisti, sed casu evenit, ut homicidium sponte commissum poenitere debes. (15)¹⁹²

se [lo hai fatto] per caso, né per volontà, né perché hai voluto percuotere in un tuo momento di ira, ma è successo per caso, devi fare penitenza come per un omicidio commesso

188Ivi, p. 359.

189Ivi, p. 413.

190Ivi, p. 481.

191Burchardus Vormatiensis, *Decretorum libri XIX*, l. XIX, PL 140, 954.

192W. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, vol. II, *Die Bussbücher und das kanonistische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen*, L. Schwann, Düsseldorf 1898, p. 412.

volontariamente.

Che il «parricidio involontario», vale a dire l'omicidio casuale di un parente, sia punito alla pari di un'uccisione volontaria, mostra chiaramente come, per questi autori, il criterio per giudicare il delitto non risiede tanto nell'interiorità dell'agente, quanto nell'azione stessa. Il crimine deriva la propria gravità soprattutto dalle sue circostanze oggettive: dall'identità della vittima, dal suo rapporto con l'assassino e, ancora, dal suo *status* sociale; molto meno dalla volontà o dall'intenzione di chi lo ha portato a termine.

6. Indicativo del legame e, allo stesso tempo, della distanza siderale, tra la concezione di Agostino e quella dei penitenziali, è il trattamento che, rispettivamente, essi riservano al caso di coloro che, senza averne avuta l'intenzione, affermano una falsità. Nel *De mendacio*, il primo trattato dedicato alla menzogna nella storia del pensiero occidentale, Agostino aveva scritto che chi sostiene una falsità in buona fede, «anche se non mentisce, non è esente da colpa, se presta fede a cose da non crederci o se pensa di conoscere le cose che viceversa non conosce, anche se si tratta di cose vere» (*De mendacio*, III 3). La buona fede non esime dalla responsabilità. Colui che si affida a informazioni false o parziali o crede di conoscere cose che in realtà ignora, è colpevole della propria ignoranza e, dunque, di tutte le falsità che afferma. Animato evidentemente da un analogo proposito pedagogico, Burcardo di Worms, autore del celebre *Decretum*, il testo più importante di diritto canonico prima di Graziano –, seguito da numerosi penitenziali, come la *Summa de judiciis omnium peccatorum*, stabilisce una pena, seppur lieve, per chi «per ignorantiam mentitur et non nocivit» (25)¹⁹³. Anche colui che abbia detto una falsità a causa della propria ignoranza, peraltro senza procurare danni, è chiamato ad espiare una colpa.

Tanto in Agostino quanto in Burcardo, viene imputato il fatto di aver affermato una cosa non vera e non l'intenzione di mentire. Tuttavia, mentre il primo si sforza di fondare la responsabilità sulla base di una colpa soggettiva (si è colpevoli perché non ci si è informati adeguatamente o non si è rettamente giudicata la consistenza della propria opinione), il secondo si accontenta di considerare la questione *ex parte obiecti*. Il solo fatto di aver detto una falsità – a prescindere dai motivi che abbiano potuto condurre a ritenerla vera, della sua plausibilità e della sua fonte – è sufficiente per imputare una colpa. Come sintetizzerà lo *Speculum vitae*, un poema in medio inglese del XIV secolo, che riflette ancora questa visione della menzogna come atto malvagio di per sé: «For Saynt Austayn þat haly man / Says þus, as I shewe can, / þat how euer a man goode dose / To stir thurgh

¹⁹³Ivi, p. 487.

lees þat he yse, / Alle way his awn harme dose he / Wharfor byrnanð lees syn may be»
(*Sant'Agostino, quel sant'uomo, / dice che, come posso mostrare, / per quanto un uomo faccia del bene, / rimescolando tra le menzogne che usa, / egli si danneggia da solo, / perché le menzogne possono essere un peccato mortale, vv. 14289-94*)¹⁹⁴.

7. Inclini a stabilire la responsabilità *ex effectu* e a ritenere un'azione imputabile a prescindere dall'*animus* dell'agente, vale a dire indipendentemente dalle sue intenzioni, i penitenziali, secondo molti studiosi, risentirebbero dell'influenza della cultura giuridica barbarica¹⁹⁵. Quest'ultima, infatti, in base al principio *die Tat tötet den Mann* (l'azione uccide l'uomo), prevedeva la vendetta anche in caso di omicidi involontari, ignorando quella distinzione tra omicidio commesso «dolo sciens» e omicidio commesso per «imprudencia» che il diritto romano aveva sancito sin dalla *Lex Numae*¹⁹⁶, dopo una fase più arcaica, in cui era probabilmente ammessa la vendetta dei familiari anche nel caso di un omicidio involontario¹⁹⁷. Questa convinzione, affiancata dall'idea, diffusa in ambito antropologico, secondo cui il rifiuto della nozione di peccato involontario sarebbe la cifra di una fase avanzata del pensiero religioso e la sua accettazione, al contrario, l'indice di una concezione del male magica e primitiva, ha spesso portato a leggere i penitenziali come documenti di una generale decadenza culturale.

In realtà, come si è visto, i penitenziali non ignorano affatto la distinzione tra i peccati e i crimini volontari e quelli involontari. Semplicemente, essi considerano anche i secondi pienamente imputabili e si disinteressano – in maniera analoga, d'altronde, al diritto romano – all'indagine relativa ai vari gradi di responsabilità, come si evince dall'equiparazione, piuttosto frequente, tra la totale assenza di colpa e la negligenza. In questo senso, in una luce forse meno scontata, è possibile leggere questi testi soprattutto come la traduzione, sul piano della pratica disciplinare, di quella mentalità, che si esprime nelle regole monastiche¹⁹⁸, che pretende di risolvere l'intera sfera della vita umana, anche nelle sue manifestazioni mute e pre-razionali, in quella della *regula*:

*Vita vel regula, la vie ou la règle, c'est-à-dire la vie comme règle. Tel est le registre – et assurément pas celui du droit – où put être pensée la légalité de la vie comme loi incorporée.*¹⁹⁹

194Citato in E. D. Craun, *Lies, Slander, Obscenity in Medieval English Literature. Pastoral Rhetoric and the deviant Speaker*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 42.

195P. Palazzini, *L'imputabilità dell'atto umano nel periodo pre-graziano*, in «Studi Gratiana», VII (1987), pp. 449-60.

196Cfr. C. A. Melis, 'Arietem offerre'. *Riflessioni intorno all'omicidio involontario in età arcaica*, in «Labeo», XXXVIII 1988, pp. 137-41.

197Cfr. C. Gioffredi, *I principi del diritto penale romano*, Giappichelli, Torino 1970, p. 65.

198G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011.

199Y. Thomas, *Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective*, in *Du droit de ne pas naître. À*

È lo stesso principio che governa le confessioni, diffuse in molte culture, specialmente in contesti sacerdotali – in cui ne va dell'efficacia del rito –, non solo dei peccati effettivamente commessi, ma anche di quelli potenziali. La perfezione, come accadeva nel mondo vedico, richiede che si espia anche ciò che si è commesso in maniera non intenzionale e inconsapevole. Al suo culmine, infatti, la regola monastica non distingue più tra anima e corpo, tra volontario e involontario, ma richiede che l'essere umano nel suo insieme corrisponda, fino ad esserne assorbito, a un ideale di santimonia, di vita pura e illibata. In essa, contrariamente a quanto avrebbe sostenuto Tommaso, «il voto di obbedienza alla religione» si estende alla totalità dell'esistenza umana, persino ai gesti inavvertiti (*ST II-II*, q. 186, a. 5, ad 4). La vita del monaco, nel suo complesso, assurge a una liturgia ininterrotta.

8. L'aura di infallibilità che ha circondato le opere di Agostino nel periodo medievale ha fatto sì che anche coloro che hanno volute criticarle lo facessero in maniera sotterranea e implicita. È il caso, con ogni probabilità, di Giovanni Scoto Eriugena²⁰⁰, monaco irlandese – come ricorda, per ben due volte, il suo nome –, che trascorse la vita alla corte francese, per poi morire in Inghilterra, secondo quanto riporta lo storico Guglielmo di Malmesbury, ucciso dai propri allievi a colpi di penna.

Eriugena, dopo una serie di opere dal carattere scolastico, arrivò ad esprimere per la prima volta la propria personalità teologica in uno scritto d'occasione, il *De praedestinatione*, che si propone di confutare le teorie di Gotescalco d'Orbais. A quest'ultimo – che Eriugena accuserà di essere un «saphrophilus», un amante della deformità – si deve la cupa dottrina della *gemina praedestinatio*, secondo la quale la provvidenza divina, da sempre, destina alcuni alla salvezza, altri alla condanna eterna. L'orrore di fronte a questo universo dimidiato, in parte coincidente con quello evocato da Agostino negli scritti della maturità, ispirò ad Eriugena non solo la visione serena di un Dio che perdona tutti i peccatori, ma anche l'intuizione, che presiede al suo intero pensiero successivo, dell'unità vivente della natura. Per Eriugena, come si desume dal *Periphyseon* – una delle vette del pensiero metafisico occidentale –, tutta la creazione è un *transitus* e un *reditus*, un'uscita e un ritorno a Dio. L'idea di Aristotele secondo cui la *physis* è «un cammino verso se stessa» (*physis... odos estin eis physin*, *Phys.* II, 1 193b) va incontro qui a una nuova, radicale risignificazione.

Soprattutto, all'umanità di Gotescalco, scissa sin dall'eternità, Eriugena oppone un'immagine armoniosa, nitida, indelibata: un'essenza puramente spirituale simile a quella degli angeli, non

propos de l'affaire Perruche, par O. Cayala e Y. Thomas, Gallimard, Paris 2002, pp. 89-170, p. 136.

200Cfr. G. Lettieri, *Eriugena e Origene. Una libertà assoluta*, in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Aracne, Roma, 2017, pp. 15-84.

intaccata dalla distinzione sessuale e priva di un corpo materiale. Nel giardino dell'Eden, l'umanità è perfetta. E tale rimane, in un certo senso, anche in seguito al peccato originale. Se una degradazione avviene, infatti, essa non riguarda che i singoli individui.

Non stupisce dunque che, come avevano fatto qualche secolo prima il suo compatriota Pelagio e, ancor prima, Origene²⁰¹, Eriugena ritenga che «i peccati non sono naturali, ma volontari»: «La causa di tutto il peccato, nell'angelo come nell'uomo, è la propria perversa volontà. Ma la causa di questa volontà perversa non si trova nei movimenti naturali della creatura razionale» (*Periphyseon* V, 944a). Nella forma dimessa della constatazione si iscrive, come in una crittografia, il rovesciamento delle tesi degli avversari. Per Eriugena, al contrario di quanto aveva stabilito Gregorio Magno, portando agli estremi la riflessione agostiniana, il peccato non attiene alla natura umana per sé, ma riguarda solamente ciò che essa sceglie liberamente di compiere. La natura umana, in se stessa, come si è detto, è rimasta incorrotta. Essa, come avrebbe sostenuto anche Kafka, non ha mai davvero lasciato il paradiso terrestre²⁰²:

La cacciata del paradiso è, nella sua parte essenziale, un fatto di sempre. Voglio dire che la cacciata dal paradiso è, sì, definitiva, che la vita nel mondo è inevitabile, ma l'eternità del fatto (o, per dirla in termini temporali: l'eterna ripetizione del fatto) ci rende possibile non solo il poter restare perennemente in paradiso, ma il restarci in effetti, e sempre, che noi lo si sappia o non lo si sappia quaggiù.²⁰³

9. L'esigenza di affermare la totale e irriducibile coestensione tra volontarietà e imputabilità riemerge in maniera forte a partire dall'XI secolo. Esemplare, in questo senso, è soprattutto l'opera di Anselmo d'Aosta, anche noto come Anselmo di Canterbury, dalla sua sede episcopale. Questi, all'obiezione, avanzata dal *discipulus*, nel dialogo *De libertate arbitrii*, secondo cui «uno mente contro voglia, quando mente per non essere ucciso», Anselmo, nelle vesti del *magister*, infatti risponde:

Si [...] vult homo mentiri, ut non sustineat mortem et servet vitam ad tempus: quis dicet impossibile velle cum non mentiri, ut vitet aeternam mortem et sine fine vivat? Qua propter iam

201Cfr. ad esempio Origene, *Commentaire sur S. Matthieu*, l. X, ch. XI, p. 180: «οὐ γὰρ φύσις ἐν ἡμῖν αἰτία τῆς πονηρίας, ἀλλὰ προαίρεσις ἐκούσιος οὕσα κακοποιητική» [*la causa della malvagità infatti non è la natura in noi, ma il nostro libero arbitrio che compie il male volontariamente*].

202Cfr. G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

203F. Kafka, *Considerazioni*, in Id., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1972, p. 799.

dubitare non debes hanc impotentiam servandi rectitudinem, quam dicis in nostra voluntate cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate sed ex difficultate. Frequenti namque usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile, sed quia illud sine difficultate non possumus. Haec autem difficultas non perimit voluntatis libertatem. Impugnare namque potest invitam voluntatem, expugnare nequit invitam. (*De libertate arbitrii*, c. VI)²⁰⁴

Se [...] un uomo vuol mentire per non subire la morte e per salvare la propria vita per un certo tempo, chi dirà che è impossibile a un uomo rifiutare di mentire per evitare la morte eterna e vivere senza fine? Non devi quindi mettere in dubbio che l'impotenza di serbare la rettitudine, che tu dici essere nella nostra volontà quando consentiamo alla tentazione, deriva non da una impossibilità, ma da una difficoltà. Spesso infatti usiamo dire che non possiamo fare una cosa non perché ci sia impossibile, ma perché non possiamo farla senza difficoltà. Ma questa difficoltà non sopprime la libertà del volere. Può infatti contrastare una volontà che non cede, ma non può vincerla.²⁰⁵

Per Anselmo, come per Agostino, anche quando, in pericolo di vita, siamo posti di fronte alla tentazione di commettere un peccato, come mentire, la nostra volontà mantiene la propria innata libertà di serbare la rettitudine. Se essa è persa, è persa liberamente. Tuttavia, in questa direzione, Anselmo si spinge ben oltre il proprio modello. Egli, infatti, cerca di dimostrare la dipendenza di *tutti* i peccati attuali – anche quelli che Agostino aveva classificato come *poena peccati*, conseguenza del primo peccato –, dalla volontà individuale, limitando il richiamo alla volontà di Adamo al solo caso del peccato originale, altrimenti veramente ingiustificabile. A muoverlo è quella che si potrebbe definire un'istanza antitragica. Se, infatti, come è stato affermato, «il peccato originale è un perfetto equivalente dell'*hamartia* tragica»²⁰⁶, perché sottintende un'analogia necessità di appropriazione, da parte del soggetto, di una colpa estranea, l'idea di peccati inevitabili dopo la Caduta di Adamo ed Eva, amplificando gli effetti di questa imputazione su base oggettiva, rischiava di minare alla base il dispositivo imputativo fondato sulla volontarietà della colpa. È ciò che sembra avvenire, ad esempio, nell'*Anticlaudianus* di Alano di Lilla, dove la Natura riporta la viziosità del genere umano ai propri stessi «peccata» (I, v. 6), o nell'*Architrenius* di Giovanni di Altavilla, in cui il protagonista, dopo aver considerato tutte le azioni compiute nel corso della propria vita e aver concluso che in esse «non vi era stato un luogo per la moralità», incolpa proprio

204Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, cit., v. I, pp. 217-8.

205Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, cit., p. 170.

206G. Agamben, *Categorie italiane*, cit., p. 15. Non a caso, in una nota alla prima stesura alla sua tragedia *La morte di Empedocle*, a proposito della colpa del filosofo agrigentino, Hölderlin scriverà: «Il suo peccato è il peccato originale (*Seine Sünde ist die Ursünde*)» (F. Hölderlin, *La morte di Empedocle*, a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003, pp. 46-7).

la Natura, che «senz'altro avrebbe anche potuto far sì che l'uomo perdurasse iniquassabile ai moti dei misfatti e degli impeti inconsulti» (*Prologo*)²⁰⁷.

Anselmo, in questo senso, non si limita a respingere l'idea di un peccato commesso *sine voluntate* – che esponeva la natura cruda e irrazionale del meccanismo imputativo –, ma finisce anche per rigettare la concezione, che Agostino aveva ereditato da Paolo, della volontà come facoltà costituzionalmente debole e fiacca – in cui tale denuncia era contenuta *in nuce*. Per Anselmo, non esistono peccati necessari, dipendenti dalla natura: per quanto «talora siamo così stretti dalle tentazioni da non essere capaci senza difficoltà di rifiutare ciò che esse ci suggeriscono», tuttavia, non si può affermare che queste lusinghe «ci opprimano a tal punto da renderci totalmente incapaci di rifiutare» (c. VI). La volontà, potenzialmente, è sempre libera e capace di resistere. Se essa è vinta, non lo è mai in virtù di una forza esterna, ma di se stessa ed è, dunque, moralmente repressibile.

10. La nozione di peccato involontario, bandita dal discorso teologico dalla seconda metà dell'XI secolo, fa un'ultima, breve comparsa nel contesto, paradossalmente iper-soggettivista, dell'etica di Pietro Abelardo, uno dei più importanti esponenti di quella che è stata definita, in maniera non poco problematica, “la rinascita del XII secolo”²⁰⁸.

Destinato alle armi dal padre militare, Abelardo vi rinunciò, insieme ai diritti di primogenitura, per proseguire gli studi e farsi «emulo dei Peripatetici» (*Historia calamitatum*, I, PL 178, 115). Qualcosa del destino feroce cui si era sottratto riemerge, però, nella sua attitudine di studioso. Abelardo presenta se stesso come un cavaliere errante della dialettica, che, desideroso di mettersi alla prova nei «conflitti delle dispute», gira per le province francesi, recandosi ovunque sia in vigore lo studio di quest'arte. Roscellino, Guglielmo di Champeaux, Anselmo di Laon, sono solo alcuni dei maestri alle cui scuole affila i propri argomenti e che, uno dopo l'altro, sfida e sconfigge nel campo della retorica e della teologia. Una pulsione aggressiva sostiene l'architettura fredda, lucida, implacabile del suo armamentario polemico, che si accanisce brutalmente sugli avversari. Le numerose scuole da lui fondate – da Melun a Corbeil, da Sainte-Geneviève a Troyes – sono altrettante cittadelle fortificate, nelle quali si rifugia quando le controversie volgono al peggio e dalle quali respinge le incursioni nemiche. Persino la patristica e la Bibbia appaiono, allo sguardo bellicoso dell'autore del *Sic et non*, un vasto terreno di battaglia: là dove il resto dei contemporanei non vede che l'ordine integro della tradizione, Abelardo scorge il confliggere insanabile di opinioni

207Giovanni di Altavilla, *Architrenio*, a cura di L. Carlucci e L. Marino, Carocci, Roma 2019, p. 79.

208C. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1927.

contraddittorie.

È possibile che Abelardo non sarebbe stato che questo monaco e filosofo guerriero, se non fosse stato per la relazione con Eloisa, decisiva per il suo pensiero da più punti di vista. Non solo perché ad Eloisa, come già sostenuto da Étienne Gilson²⁰⁹, si deve probabilmente riportare quell'idea di amore disinteressato che si è tenuti a provare verso Dio, che è centrale nelle opere teologiche di Abelardo, ma anche perché l'evento tragico che segnò la fine del loro rapporto – l'evirazione del filosofo da parte di alcuni scagnozzi assoldati dallo zio di Eloisa – sembra essere la causa di quella torsione dello sguardo verso il mondo interiore da cui traggono la propria origine tanto la *Historia calamitatum*, che fa di Abelardo uno dei grandi scopritori dell'autobiografia, dopo Agostino e Gilberto di Nogent e prima di Petrarca, quanto, soprattutto, l'*Ethica* o *Scito te ipsum*²¹⁰.

Quest'ultima opera, in particolare, colloca Abelardo in una posizione singolarissima nel seno della riflessione sull'imputabilità del peccato. Nell'*Ethica*, infatti, come Agostino, egli ammette che alcuni «sono trascinati a dare il loro consenso al desiderio sessuale» dalla «fragilità della carne», «che li spinge verso ciò che non vorrebbero commettere» (*Sunt quos omnino piget in consensum concupiscentiae vel malam uoluntatem trahi, et hoc ex infirmitate carnis uelle coguntur quod nequequam uellent uelle*)²¹¹. Tuttavia, a differenza di Agostino e soprattutto di Anselmo d'Aosta, Abelardo, in questa sede, non esita a chiamare alcuni peccati «involontari» – una concessione che, però, a sua volta, si fonda su una prospettiva inedita, antitetica a quella dei penitenziali che prevedevano la *responsabilitas ex effectu*.

Per affrontare il tema del peccato involontario, Abelardo si sofferma in particolare sulle ipotesi di un servo che, minacciato dal padrone, finisce per ucciderlo, e su quella di un uomo che, pur bramando di possedere una donna, non vorrebbe «commettere adulterio desiderando che non [fosse] sposata»²¹². A partire da questi casi, egli conclude:

Quomodo ergo hic consensus quem habere non uolumus uoluntarius dicetur, ut secundum quosdam, uelut dictum est, omne peccatum dicamus uoluntarium, profecto non uideo nisi uoluntarium intelligamus ad exclusionem necessarii, cum uidelicet nullum peccatum ineuitabile sit, uel uoluntarium dicamus quod ex aliqua procedat uoluntate.

non vedo come si possa chiamare volontario un consenso che non si vuole concedere, e affermare di conseguenza che ogni peccato è volontario; a meno che con il termine “volontario”

209É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Puf, Paris 2013, p. 186.

210Cfr. C. Bologna, *Figure dell'autore nel medioevo romanzo*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, II, *Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani – M. Mancini – A. Varvaro, *La produzione del testo*, t. I, Salerno Editrice, Roma 1999, pp. 339-86, pp. 368-79.

211Pietro Abelardo, *Etica*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Mimesis, Milano – Udine 2014, pp. 39 e 100.

212Ivi, p. 39.

si voglia significare il carattere di non necessità – nessun peccato infatti è necessitato in senso assoluto – oppure che si voglia definire ciò che proviene in modo generico dalla volontà.²¹³

Il fatto che questi peccati siano da definirsi involontari, non significa per il teologo né che l'azione di uccidere il padrone o quella di commettere adulterio siano peccaminose a prescindere dall'animo dell'agente, secondo una concezione oggettiva della colpa, né che esse non siano affatto peccati, in quanto commesse contro la volontà. Piuttosto, per Abelardo, si tratta di distinguere tra volontà, da una parte, e consenso, dall'altra. Se, infatti, è il consenso, che «può essere dato senza volontà e d'altra parte senza tradursi in azione»²¹⁴, il requisito minimo per l'imputazione del peccato, la gravità di quest'ultimo varia a seconda dell'intenzione del soggetto, della sua volontà. Un abisso, dal punto di vista morale, separa chi decide volontariamente di disprezzare Dio (atto al quale in fondo si riduce ogni peccato) e chi, nonostante non voglia, acconsente a farlo. Colui che volontariamente aderisce al peccato, perché ad esso sempre tendeva, commette un atto incommensurabilmente più grave rispetto a chi lo fa suo malgrado.

11. Per Abelardo, «le azioni [...] possono essere comuni ai buoni e ai malvagi e in se stesse indifferenti e sono definite buone o cattive soltanto in base all'intenzione di chi le compie»²¹⁵. Anche di fronte a un ladro, a uno stupratore, a un omicida, cioè, non possiamo essere certi di avere a che fare con un peccatore. Il peccato, infatti, è sempre un fatto interiore e, in quanto tale, rimane inaccessibile allo sguardo umano. Sotto questo punto di vista, come ha sostenuto Paolo Prodi, in quanto cerca «di reintrodurre il rapporto dell'uomo con Dio all'interno di un discorso teologico»²¹⁶, Abelardo rappresenta il più fiero avversario di quella giurisdizione del foro interno che si esprimeva nei penitenziali – coi quali pure condivide la nozione di peccato involontario. L'idea dell'inattuabilità dell'intenzione mina infatti alla base la pretesa, che è il cuore della teologia penitenziale, di sostituire il confessore al giudizio divino.

La distanza di Abelardo dalla tradizione penitenziale emerge in maniera esplicita dal suo rifiuto di alcuni principi in essa ricorrenti. Ad esempio, quello secondo cui, nel commettere lo stesso illecito, un monaco pecca più di un laico o quello in base alla quale l'azione di chi pecca in pubblico è più grave di quella di chi pecca in privato:

213Ivi, pp. 100 e 39.

214Ivi, p. 42.

215Ivi, p. 53. Sull'etica dell'intenzione di Abelardo cfr. J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, pp. 251-64.

216P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna 2000, p. 54.

Si enim monachus et laicus in consensum fornicationis pariter ueniant, et mens quoque laici in tantum sit accensa ut neque ipse, si monachus esset, pro reuerentia Dei ab ista turpitudine desisteret, eadem quam monachus penam meretur. Sic et de illis sentiendum est quorum alter manifeste peccans multos scandalizat, ac per exemplum corrumpit, alter uero, cum occulte peccet, soli sibi nocet.

Supponiamo che un monaco e un laico commettano consapevolmente un atto di lussuria: se la mente del laico è tanto stravolta e accesa che, se anche fosse monaco, non si asterrebbe dal rispetto a Dio da quella vergognosa azione, egli merita la stessa pena del monaco. Lo stesso ragionamento vale anche a proposito di due persone delle quali una pecca in pubblico dando scandalo con il suo esempio e l'altra agisce di nascosto danneggiando solo se stessa.²¹⁷

Poiché solo l'intenzione rileva in campo morale, è impossibile valutare, da un punto di vista umano, il peccato altrui nella sua reale consistenza. Bisognerebbe, infatti, non solo essere in grado di considerare tutte le circostanze attuali in cui esso ha avuto luogo, ma anche tutte le *infinite circostanze virtuali* in cui l'agente si sarebbe potuto trovare, per comprendere ad esempio se, posto in una condizione diversa, avrebbe comunque agito in quel modo. Ma solamente Dio può avere accesso, per usare l'espressione dei *Saggi di teodicea* di Leibniz, a quel «palazzo dei destini» in cui «sono le rappresentazioni non solo di ciò che accade, ma anche di tutto ciò che è possibile» (§ 414)²¹⁸:

Nos uero qui hoc [intentiones uel consensum] discutere ac diiudicare non ualemus, ad opera maxime iudicium nostrum conuertimus, nec tam culpas quam opera punimus, nec in aliquo tam quod eius animae nocet quam quod aliis nocere possit uindicare studemus, ut magis publica proueniamus damna quam singularia corrigamus...²¹⁹

Noi uomini non siamo invece in grado di esaminare e giudicare le intenzioni dell'anima e siamo costretti a limitarci a giudicare le azioni e a punire di conseguenza non le colpe ma i comportamenti e a colpire ciò che nuoce non all'anima ma piuttosto agli altri uomini. Agiamo così per prevenire danni alla comunità umana più che per sanare le ferite individuali.²²⁰

Abelardo non nega la necessità delle penitenze, ma ritiene che esse vadano comminate non per

217Pietro Abelardo, *Etica*, cit., pp. 110 e 52.

218W. G. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasquini, vol. III, Utet, Torino 2000, p. 396.

219Pietro Abelardo, *Etica*, cit., p. 109.

220Ivi, p. 51.

sanzionare il peccato, ma in virtù della loro funzione sociale. Solo alla luce della sua maggiore pericolosità per la comunità, l'illecito commesso pubblicamente o da un monaco è da punire più severamente di quello compiuto in segreto o da un laico. Per il resto, bisogna tenere sempre a mente la differenza radicale tra il giudizio di Dio, in grado di scrutare direttamente l'anima, e quello umano, che non ha di mira «tanto l'essenza della giustizia quanto l'opportunità sociale e l'utile comune per evitare danni pubblici»²²¹. In breve, non si tratta di sostituire un diritto con un altro diritto, ma di fissare l'abisso che separa quest'ultimo, in ogni sua possibile forma, dalla giustizia.

12. Michel Foucault, in *Sorvegliare e punire*, colloca tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo il dipanarsi di quella «tendenza [...] ad adattare i castighi ai colpevoli» che avrebbe avuto quale effetto più evidente la cessata spettacolarizzazione del tormento fisico del condannato e, a un livello più profondo, la scomparsa del «corpo come principale bersaglio della repressione penale»²²². Un evento fondamentale, a partire dal quale si sarebbe realizzato un passaggio di consegne: dal boia a «tutto un esercito di tecnici»: «sorveglianti, medici, cappellani, psichiatri, psicologi, educatori»²²³, incaricati di impartire la pena, anche quella capitale, evitando a tutti i costi lo spettro del dolore fisico. Ad essere trasformato, impercettibilmente, è l'oggetto stesso della pratica penale:

Sotto il nome di crimini e di delitti, è vero, si giudicano sempre oggetti giuridici definiti dal codice, ma, nello stesso tempo, si giudicano istinti, passioni, anomalie, infermità, disadattamenti, effetti dell'ambiente o della eredità; si puniscono delle aggressioni, ma attraverso queste delle aggressività; degli stupri, ma nello stesso tempo delle perversioni; degli assassini che sono anche pulsioni e desideri. Si dirà: non sono questi ad essere giudicati; se li si invoca è per chiarire i fatti da giudicare e per determinare a qual punto era implicata nel crimine la volontà del soggetto. Risposta insufficiente. Poiché sono esse, queste ombre che stanno dietro gli elementi della causa giuridica, ad essere in realtà giudicate e punite. Giudicate indirettamente, attraverso le «circostanze attenuanti», che fanno entrare nel verdetto non solo elementi «circostanziali» dell'atto, ma qualcosa di diverso, non giuridicamente qualificabile: la conoscenza del criminale, l'apprezzamento che si ha di lui, ciò che si riesce a sapere sui rapporti fra lui, il suo passato e il suo delitto, ciò che ci si può aspettare da lui in avvenire.²²⁴

In realtà, qualcosa di analogo si osserva già, circa sette secoli prima, nelle pratiche penitenziali della

221Ivi, p. 52.

222M. Foucault, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2013, p. 31.

223Ivi, p. 21.

224Ivi, p. 32.

Chiesa, il vero laboratorio giuridico dell'Occidente latino. Nell'ambito di queste ultime, a partire dalla seconda metà dell'XI secolo, infatti, l'enfasi si sposta, progressivamente, dall'esecuzione della punizione al momento della confessione dei peccati²²⁵. L'azione concreta con cui si attuava la mortificazione fisica o la pubblica umiliazione, in cui un tempo si faceva consistere l'espiazione, rimane «quasi come un'appendice, condizionale, ma non essenziale, ad un atto giudiziario che viene ritenuto in se stesso valido prima che essa si compia»²²⁶. Se la pena ha senso, si dice, è perché essa possiede una finalità preventiva ed esemplare. Ma ciò che conta veramente, ciò che costituisce il fulcro della penitenza, sono la confessione e l'assoluzione da parte del sacerdote. Si preannuncia così, in questa evoluzione della pratica penitenziale, la natura stessa del diritto moderno, in cui, come è stato detto, «tutta la pena è nel giudizio» e «il carcelere, il carnefice, interess[a]no soltanto in quanto sono, per così dire, prosecuzione del giudizio»²²⁷.

Soprattutto, la nuova rilevanza conferita all'atto confessionale fa sì che all'automatismo delle tariffe si sostituisca, progressivamente, un dialogo concreto tra sacerdote e fedele, un interrogatorio duttile, capace di seguire e stanare il peccato nei recessi più remoti della coscienza. Ora, il confessore non deve essere soltanto un conoscitore dei peccati, capace di assolvere al ruolo di giudice delle anime nello spazio di tempo che separa queste ultime dalla propria sorte ultraterrena, ma è necessario che sia in grado di sollecitare egli stesso il racconto – fino ad esporsi alla pericolosa fascinazione del peccato –, chiedendo, come farà ad esempio Dante con Francesca, «a che e come» si sia arrivati a cedere alla tentazione (*If. V, v. 119*)²²⁸.

Questa svolta è stata riportata, tra le altre cose, all'influenza del pensiero di Pietro Abelardo, che dovette circolare ben più di quanto non lascino sospettare i pochi manoscritti sopravvissuti alla condanna del Concilio di Sens del 1140. Si tratta, a ben vedere, di un'influenza paradossale. Se Abelardo, infatti, aveva insistito sulla necessità di limitare il potere della Chiesa di «sciogliere e legare», a partire dall'idea secondo cui solo Dio è in grado di giudicare «l'animo stesso nel suo proposito e non ciò che proviene dalla buona o cattiva inclinazione naturale e neppure dall'effetto dell'agire»²²⁹, gli autori dei nuovi manuali destinati ai confessori, riconosciuta la centralità dell'intenzione proprio sulla scorta dell'*Ethica*²³⁰, accanto alle circostanze oggettive già codificate dagli autori classici²³¹, moltiplicano le circostanze soggettive di cui tenere conto. Ben prima che una

225Cfr. *Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996.

226P. Prodi, *Una storia della giustizia*, cit., p. 73.

227S. Satta, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 26.

228Cfr. R. Rusconi, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002.

229Pietro Abelardo, *Etica*, cit., p. 53.

230Sull'influenza di Abelardo su Alano di Lilla cfr. ad esempio C. Vasoli, *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla, nella «Summa quoniam homines» e nel «Tractatus de Virtutibus»*, in «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 73 (1961), pp. 219-78, pp. 243-4.

231Cfr. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Librairie

simile accortezza si ritrovi nel diritto civile, essi, ad esempio, raccomandano ai sacerdoti, incaricati di comminare una penitenza a un omicida, di indagare attentamente i moventi del delitto, poiché in base a questi ultimi variano, sensibilmente, i gradi di colpevolezza:

De homicidio – Similiter, si quem interfecerit, utrum ex subitaneo irae motu, vel rancore animi inveterato, vel vindicta, vel spe pecuniae, vel vim vi repellendo, vel injurias sibi illatas vindicando, vel repellendo, vel timore vel alterius prece, aut amore? Hae et aliae circumstantiae, circa res in quibus, vel in quas peccavimus, sunt considerandae. (Alanus de Insulis, *Liber poenitentialis*, PL 210, 289 B)

Riguardo all'omicidio – Similmente, se ha ucciso qualcuno, [bisogna considerare] se per un improvviso moto d'ira o per un antico rancore dell'animo, o per vendetta, o per la speranza di denaro, o respingendo la violenza con la violenza, o vendicando o respingendo ingiurie a sé arretrate, o per timore o per richiesta di qualcun altro, o per amore? Queste e altre, circa le cose nelle quale o verso le quali abbiamo peccato, devono essere considerate.

L'attenzione all'*animus* del criminale, alle sue intenzioni e alle sue ragioni, porta allo svilupparsi, nel seno della teologia penitenziale, di una dottrina delle circostanze attenuanti e aggravanti, che fa entrare nell'orizzonte dei confessori elementi di difficile qualificazione giuridica. Come afferma Alano di Lilla, *ex parte subiecti*, si deve considerare non solo l'età, il sesso e la provenienza sociale del peccatore, ma, addirittura, il suo temperamento:

Inquirenda est quoque aetas, utrum reus sit senex an puer? Gravius enim peccat senex, qui habet rerum experientiam, quam puer qui nullam. Considerandus est et sexus, utrum scilicet sit vir vel mulier; quia secundum hoc quod sexus est magis firmus, vel imbecillior, est culpa minor vel gravior. [...] Considerandus etiam quandoque est personae status, utrum peccator dives fuerit vel non; nam magis peccat dives, si furetur, quam pauper, quia majorem causam habet impulsivam pauper ad furtum, quam dives. [...] Complexio etiam consideranda est, secundum quod signis exterioribus perpendi potest; quia secundum diversas complexionem, unus magis impellitur ad aliquod peccatum, quam alius, quia si cholericus est, magis impellitur ad iram, si melancholicus, magis ad odium; si sanguineus, vel phlegmaticus, ad luxuriam. (Ivi, 287 B-D)

Dominicaine, Montreal 1962, p. 17: «Puis vient l'établissement du diagnostic, qui exige de se rendre compte de l'état et des dispositions du pénitent, car ce sont des éléments en fonction desquels varie sa responsabilité morale, et des circonstances qui entourent la faute qu'il a commise; un interrogatoire détaillé, mettra le prêtre en possession de ces renseignements, il est visiblement inspiré des questions classiques sur le "circonstances" qui faisaient partie de l'enseignement de la rhétorique "Qui a agi? Qu'a-t-il fait? Avec quels moyens? Pourquoi? Où? Quand? De quelle matière?", en les adaptant au domaine moral dans lesquels l'action s'est située et doit être jugée». Sulla dottrina delle circostanze cfr. J. Gründel, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1963.

Bisogna indagare anche l'età, se il colpevole sia un vecchio oppure un ragazzo. Più gravemente infatti pecca un vecchio, il quale ha esperienza delle cose, che non un ragazzo, che non ne ha alcuna. Bisogna anche considerare il sesso, se cioè sia un uomo o una donna; perché, a seconda che il sesso sia più forte o più debole, la colpa è maggiore o minore. [...] Bisogna talvolta considerare anche lo stato della persona, se il peccatore sia stato ricco o meno; infatti pecca maggiormente un ricco, quando ruba, che un povero, perché ha una causa maggiore che lo spinge al furto che non il ricco. [...] Bisogna considerare anche la complessione, secondo ciò che si può valutare dai segni esteriori; poiché a seconda delle diverse complessioni, uno è più incline a un certo peccato che un altro: perché se è collerico, è più incline all'ira; se melancolico più all'odio; se sanguigno o flegmatico, più alla lussuria.

Colui che, per complessione corporea, sarà più incline a compiere un determinato peccato, non può essere punito alla pari di chi vi cede pur non essendovi in alcun modo predisposto. Qui, tutti gli interrogativi sull'identità e lo *status* sociale della vittima, sulle circostanze oggettive del delitto, sono in fondo subordinati a quelli sulle intenzioni di colui che lo ha perpetrato. L'essere umano scompare e, al suo posto, restano il fascio di tratti che lo definiscono e, al di là di essi, il vero, inattingibile, criminale: lo spirito. Se infatti il confessore è invitato a tenere in conto le propensioni individuali, è proprio affinché egli possa attingere, fatte le debite tare rispetto a qualsiasi condizionamento esterno e materiale – persino quello derivante dalla conformazione fisica –, questa indeterminatissima incognita, alla cui luce solamente è possibile stabilire, con rigore, l'entità della pena. I concetti della teoria dei temperamenti, nati «moralmente indifferenti»²³², sono declinati, dunque, in chiave morale, e, all'occasione, piegati persino a un fine giuridico.

Non stupisce, in questo senso, che, ben prima che Étienne Jean-Georget, a partire dal 1825, iniziasse la propria battaglia per introdurre in maniera stabile la figura dello psichiatra nell'ambito forense²³³, la *Summa de penitentia injungenda*, un tempo attribuita a Prevostino da Cremona, arrivi a ipotizzare una possibile alleanza tra il sacerdote, incaricato di giudicare il peccatore, e il medico, capace di apprezzare le «qualità del corpo» e i diversi temperamenti:

si sacerdos ignorat physicam non multum videtur absurdum si super hoc phisicum consultat.²³⁴

232W. Benjamin, *Destino e carattere*, cit., p. 458. Sui temperamenti cfr. anche N. Arikha, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, Harper Collins, New York 2007.

233J. Goldstein, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 162-9.

234G. Lacombe, *Praepositinii Cancellarii Parisiensis (1206-1210) Opera omnia*, v. I, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Bibliothèque thomiste, Tournai 1927, p. 68.

se il sacerdote ignora la scienza naturale non sembra affatto assurdo se relativamente a ciò consulta un medico.

Le nozze mistiche tra medicina e teologia penitenziale si sono già consumate. Saranno sanzionate ufficialmente dal IV Concilio Lateranense del 1215. Questo, con la *constitutio* 21, la *Omnis utriusque sexus*, imponendo l'obbligo di confessione annuale per tutti i cristiani, prescriverà ai sacerdoti incaricati di raccogliere le confessioni dei fedeli di indagare, «ut more periti Medici, [...] diligenter [...] et peccatoris circumstantias et peccati»²³⁵.

13. Che tra la fine dell'XI secolo e l'inizio del XII si determini una rottura epocale nel modo di concepire l'imputabilità e i suoi criteri, che porta al tramonto definitivo della nozione di peccato involontario, emerge in maniera chiara da un testo apparentemente estraneo tanto alla filosofia quanto alla teologia. Si tratta del lungo carne, noto col titolo di *Mathematicus*, attribuito a Bernardo Silvestre. Qui, il protagonista, Patricida, è destinato, secondo un astrologo in grado di discernere la mente delle Parche e il volere dei Fati, a divenire re di Roma e ad uccidere il padre. Per questa ragione, i genitori, che tanto avevano desiderato un figlio, decidono insieme di sopprimerlo. Ma la madre, sopraffatta dalla pietà, finisce per risparmiarlo, affidandolo in segreto a un'altra famiglia. Crescendo, il bellissimo Patricida diviene non solo un fine conoscitore di Aristotele e delle sette Arti, ma anche un cavaliere abile e coraggioso. Tanto è il suo valore che, quando ormai il destino di Roma sembra essere scritto e Cartagine sta per prevalere, il giovane riesce ad avere la meglio sugli avversari. «La sorte cieca capovolge le risibili fatiche degli uomini, le nostre vite sono gioco e scherno per gli dèi» (*Ridiculos hominum versat sors caeca labores, / saecula nostra iocus ludibriumque deis*, vv. 175-7)²³⁶, commenta l'autore. Patricida è proclamato re di Roma. La notizia giunge alla madre che, felice per i successi del figlio, non può tuttavia fare a meno di temere per la sorte del marito. Presa dai rimorsi per aver risparmiato la vita a Patricida, confessa il proprio sotterfugio e il terrore che le stelle portino infine a compimento tutte le predizioni dell'astrologo. Il marito, impietosito dal dolore della moglie, non solo ne giustifica le azioni, ma finisce per gioirne: attraverso la fama del figlio divenuto re, che pure ne causerà la morte, egli attingerà forse una nuova, eterna vita. I due coniugi, ormai rassegnati, si recano dunque da Patricida. Al cospetto di quest'ultimo, gli rivelano che è destinato dalla «violenza del Fato» (v. 579) ad uccidere il padre. Il

235 *Constitutiones Concilii Lateranensis una cum Commentariis glossatorum*, edidit A. García y García, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981, p. 68.

236 Bernardus Silvestris, *Poetic Works*, ed. by W. Wetherbee, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London 2015, p. 196.

giovane, sconvolto, decide di ribellarsi al decreto degli astri e di chiedere al popolo il permesso di togliersi la vita. Il poema si chiude bruscamente su quelle che paiono essere le ultime parole del giovane prima dell'abdicazione o del suicidio: «rapidamente abbandono il mantello regale, rapidamente depongo il vostro re / libero e sciolto per i miei voti, mio» (*pono citus trabeam, vestrum citus exuo regem / liber et explicitus ad mea vota, meus*, vv. 853-4)²³⁷.

Il *Mathematicus* non è solo una riscrittura della vicenda di Edipo (pudicamente epurata dall'incesto e traslata dal piano mitico a quello prosaico della storia). Nella contraddizione stridente tra il continuo riferimento al decreto inalterabile del fato – scritto nelle stelle e sigillato dal nome del protagonista – e la vittoria finale della libertà individuale, esso si configura come una liquidazione della tragedia attraverso i suoi stessi mezzi espressivi. Se, infatti, come affermato da Fritz Saxl, Bernardo «si situa al polo opposto di Abelardo», poiché «è tutto preso dalle nuove dottrine [astrologiche] ed è pienamente consapevole delle conclusioni a cui portano»²³⁸, è pur vero che tali scandalose conseguenze sono, nel finale della sua opera, volutamente evitate. È come se il corso degli astri, in virtù del quale Patricida avrebbe dovuto compiere l'atto ominoso iscritto nel proprio nome, subisse infine una battuta d'arresto. Nella conclusione del poema, i pianeti stessi, in un certo senso, si scardinano dal proprio asse, per lasciar spazio all'affermazione del volere individuale.

Bernardo, d'altronde, non è l'unico autore, tra il XII e XIII secolo, in cui l'idea che le stelle determinano inesorabilmente tutte le cose, convive, in maniera apparentemente non problematica, con quella della libertà umana. Lo dimostra bene Jean de Meung, il quale, nel *Roman de la rose*, sostiene che le cause universali «saranno per forza tali quali devono essere in ogni tempo»²³⁹ e, allo stesso tempo, che «il libero arbitrio è così potente che l'uomo, se conosce bene se stesso, ha sempre la possibilità di salvarsi quando in fondo al suo cuore riesce ad avvertire che il peccato vuole impadronirsi di lui, per quanto possano influire i corpi celesti»²⁴⁰.

Soprattutto, ciò che più colpisce nell'opera di Bernardo, al di là del finale, è la lettura che essa fornisce, implicitamente, della colpa tragica. Nella tragedia antica, come si è accennato, l'imputazione della colpa avveniva secondo criteri irriducibili a quelli soggettivistici: l'eroe era colpevole di ciò che aveva materialmente provocato, anche se ignaro delle reali circostanze della propria azione. Non a caso, Bernardo, per il quale il peccato è sempre il frutto di una volontà cosciente, non può che scorgervi la vicenda di un soggetto innocente, trascinato, a forza, nel vortice della colpevolezza. La distanza tra le due concezioni è evidente. Laddove, come affermato da Peter

237Ivi, p. 240.

238F. Saxl, *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, a cura di S. Settis, Bollati Boringhieri, Torino 2016, p. 183.

239Guillaume de Lorris – Jean de Meung, *Il romanzo della Rosa*, a cura di M. Jevolella, Feltrinelli, Milano 2016, p. 318.

240Ivi, pp. 319-20.

Szondi, per il mondo classico, «tragico non è che agli uomini accada qualcosa di terribile per opera della divinità, bensì che questo avvenga proprio a causa dell'agire dell'uomo»²⁴¹, nella riscrittura di Bernardo, il delitto dell'eroe sembra dipendere solo dalle influenze astrali, che incombono dall'esterno come un oscuro oggetto fatale, qualcosa di inevitabile e cionondimeno gratuito, senza minimamente incidere, dall'interno, sui moventi del protagonista. Al contrario di Edipo, Patricida, fino all'ultimo, non ha alcuna ragione per uccidere il padre, né sospetta di poterla avere in futuro.

Sotto questo aspetto, il *Mathematicus* di Bernardo è rivelativo di un atteggiamento che, forse, ancor più di altri fattori, spiega la lunga latitanza della tragedia dal panorama letterario occidentale. Esso dà voce, cioè, al rifiuto, tipico a partire da una certa fase della cultura medievale, della colpa intesa in senso oggettivo. Proprio a partire da quel sapere astrologico che più di ogni altro avrebbe potuto fornirle una base scientifica, la nozione di *peccato involontario*, che, come vedremo, aveva trovato spazio nel discorso alto-medievale e, in forma completamente diversa, nel pensiero di Abelardo, viene ora respinta come totalmente irrazionale.

14. Anche in ambito giuridico, tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, si assiste a un processo di lenta ma progressiva interiorizzazione della colpa. L'attenzione si sposta dalla materialità dell'azione all'*animus* dell'agente. Si tratta di un processo, a ben vedere, ancora meno scontato di quello che interessa l'ambito religioso. Per definizione, infatti, il diritto penale non si interessa delle colpe se non quando esse si oggettivizzano, realizzandosi in un delitto o, al massimo, in un progetto. Come recita il celebre motto *cogitationis poenam nemo patitur*, il semplice pensiero, che può essere peccaminoso e in quanto tale punibile da un sacerdote, non è suscettibile di imputabilità nel contesto giuridico. Il piano di insistenza del diritto è, per natura, quello materiale. Ora, invece, il suo oggetto è considerato sì l'azione, ma solo in quanto essa rappresenta la manifestazione di un elemento spirituale.

Questo orientamento trova una prima importante sanzione con Graziano. Di quest'ultimo poco o nulla sappiamo, perché della copiosissima mole di notizie pervenuteci sul suo conto, quasi nessuna sopravvive a un esame approfondito. Come è stato scritto, dissolte le nebbie spesse di numerose «dicerie non verificate», di Graziano non rimane che «una figura silenziosa all'ombra di san Marco»²⁴², dove, nel 1143, il cardinale Goito, legato pontificio, si consulta, per risolvere una causa, con un misterioso Gratianus. Già Dante, d'altronde, sembra ridurne la vita all'opera, affermando

241P. Szondi, *Saggio sul tragico*, a cura di G. Garelli, Abscondita, Milano 2019, p. 79.

242J. T. Noonan Jr., *Gratian slept here: the changing Identity of the Father of the systematic Study of canon Law*, in «Traditio», 3 (1979), pp. 145-72, p. 172.

che a renderlo gradito in paradiso furono i suoi meriti giuridici (*Pd. X*, v. 104-5)²⁴³. Graziano, infatti, è autore della *Concordia discordantium canonum*, la più importante raccolta di diritto canonico d'epoca medievale, la cui influenza, sul piano del diritto, è comparabile a quella esercitata, in campo teologico, dalle *Sententiae* di Pietro Lombardo (del quale, non a caso, secondo una leggenda diffusa, Graziano sarebbe stato fratello o financo gemello²⁴⁴).

Come è stato dimostrato, quest'opera è il frutto di un lungo processo di composizione, che dette luogo probabilmente a due redazioni differenti²⁴⁵. Il fatto che la prima (databile attorno al 1140) contenga scarsissimi riferimenti alle fonti romanistiche, contribuisce a smentire l'idea, a lungo sostenuta dalla critica, secondo cui il riemergere di istanze soggettive in ambito giuridico, a partire dal XII secolo, sarebbe da attribuirsi esclusivamente alla coeva riscoperta del diritto romano, fino ad allora noto solo attraverso compendi stringati, come l'*Epitome Juliani* o il *Breviario d'Alarico*²⁴⁶. Tale circostanza, al contrario, suggerisce che assai più determinante, per il superamento di una concezione materiale della colpa, fu il ritorno alla riflessione patristica. È riprendendo, infatti, l'idea agostiniana secondo cui «dalla volontà procedono i peccati, i quali sono commessi con il libero arbitrio della mente e il proposito di delinquere» che Graziano afferma che «le cose che hanno luogo a causa di una mente alienata non sono imputabili» (p. II, C. XV, q. 1, § 1). Analogamente, sarà sempre citando Agostino che Rolando Bandinelli, destinato a divenire papa col nome di Alessandro III, nella sua *Summa* scriverà: «ogni peccato è, del resto, volontario, perché, se non fosse volontario, non sarebbe peccato» (*omne peccatum adeo est voluntarium, quod, si non fuerit voluntarium, non est peccatum, ad C. 15 q. 1*)²⁴⁷.

Questo mutamento non interessa solamente il diritto canonico, ma tutto lo *ius commune*. A poco a poco, anche in ambito civilistico si stabilisce che ad essere oggetto d'attenzione da parte della scienza penale non deve essere l'azione in quanto tale, bensì il nesso che la lega alla coscienza. Solo in quanto è voluto, un determinato atto può essere considerato un crimine²⁴⁸. Come scriverà Dino del Mugello: «Iura vero civilia quantum ad commissionem considerant factum concurrans cum animo: et non factum tantum sine animo»²⁴⁹. La necessità di soddisfare il delitto, in cui consiste il

243Cfr. O. Descamps, *L'influence du droit canonique médiéval*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von O. Condorelli, F. Roumy, M. Schmoeckel, Böhlau Verlag, Köln 2009, v. I, *Zivil und Zivilprozessrecht*, pp. 137-67, p. 139: «L'importance de la volonté fait l'objet d'une attention particulière des canonistes qui, dès le XIII^e siècle, la présentent comme une condition préalable à la responsabilité. Se démarquant des conceptions traditionnelles qui insistaient sur l'imputation matérielle et la responsabilité *ex effectu*, ils mettent en valeur la faute comme condition de l'acte délictueux, élément moral qui favorise une responsabilité *ex consensu*».

244Cfr. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII^e siècle*, De Tempel, Bruges 1948, p. 285.

245Cfr. A. Winroth, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, pp. 146-74.

246Cfr. J. Gaudemet, *Le droit romain dans la pratique et chez le docteurs aux XI^e et XII^e siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 8 (1965), pp. 365-80, p. 367.

247Die *Summa Magistri Rolandi*, hrsg. von F. Thaner, Scientia Verlag, Aalen 1962, p. 32.

248Cfr. M. Conetti, *Responsabilità e pena: un tema etico nella scienza del diritto civile (secoli XIII-XIV)*, Giuffrè Editore, Milano 2011.

249Dynus Muxellanus, *In regulas iuris*, Lugduni 1557, f. 58.

senso della pena, deve essere sottomessa a una considerazione preliminare: come sostiene il giurista Azone, bisogna indagare «se il delitto provenga dall'animo o no. Se infatti non proviene dall'animo, per lo più non è punito»²⁵⁰. Addirittura, Alberico da Rosciate, nel suo commento al *Digesto*, dopo aver affermato che «i malefici si distinguono a partire dalla volontà e dal proposito (*ex voluntate et proposito*), e non dall'effetto (*non ex effectu*)», arriva a sostenere:

si habens animum occidendi non occidat nihilominus punitur de homicidio, et econuerso non habens animum occidendi si occidat non punitur hac lege (lex Cornelia). Nam nullum crimen nisi voluntarium...²⁵¹

se uno, pur avendo l'intenzione di uccidere, non uccide nessuno, è punito per omicidio, e al contrario se uno, pur non avendo l'intenzione di uccidere, uccide, non è punito in base a questa legge (la *lex Cornelia*). Infatti non vi è crimine se l'azione non è volontaria...

Questa tendenza si manifesta anche come un'esigenza di rigore terminologico. I primi glossatori del *Codice* cercano di distinguere tra *delictum* e *crimen*²⁵². Mentre il primo – affermerà ad esempio il glossatore Piacentino –, pur designando a rigore «quod ex animo non venit», si usa in un'accezione generale, «a causa della povertà del linguaggio» (*propter inopiam verborum*); il secondo, invece, ha un significato più specifico. Come preciserà Accursio: «il delitto è un genere generalissimo», che indica un illecito «sia che venga dall'animo sia che non venga da esso»; invece, il «crimine è un genere subalterno», che si riferisce solamente a quelle azioni «che provengono dall'animo, vale a dire dalla coscienza» (*ad C. 2, 34, 1*)²⁵³. Gli illeciti che sono stati realizzati *sine animo* non solo non devono essere puniti, ma nemmeno definiti 'crimini'. Questo termine, infatti, designa solo le azioni compiute in maniera volontaria. Addirittura, alla fine del XIV secolo, il giurista Antonio da Butrio arriverà a sostenere che non solo il crimine, ma anche «ogni delitto è volontario, e presuppone il dolo» (*ad X, 5, 36, 6, n°2*)²⁵⁴. Qualsiasi azione, anche la più nociva, non è in se stessa né un crimine né un delitto se non è stata realizzata volontariamente.

250Azo, *Summa in nonum librum Codicis*, Lugduni 1564, f. 247.

251Albericus de Rosate, *Commentarii in secundam partem ff. novi*, Venetiis 1585, f. 185r.

252A. Lefebvre-Teillard, *Crime ou délit? Le droit romano-canonique à la recherche d'un critère distinctif*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von M. Schmoeckel, O. Condorelli, F. Roumy, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2012, pp. 37-54.

253Accursius, *Glossa in Codicem*, Venetiis 1488, f. 57r.

254Antonius de Butrio, *In librum quintum Decretalium commentari*, Venetiis 1578, f. 105r.

LE AZIONI

Gli storici non sembrano aver riflettuto a sufficienza sul fatto che i misteri che avvolgono la macchina giuridica, i suoi presupposti e le sue contraddizioni, hanno costituito non solo il tema fondamentale di alcuni tra i principali capolavori letterari e filosofici del Novecento, ma anche lo speciale punto di vista da cui questi sono stati in grado di gettare luce sulla brutale arbitrarietà che costituisce il segreto più intimo di ogni dispositivo di imputazione.

Si è già accennato al caso del' *Uomo senza qualità*. In esso Musil presenta Moosbrugger come «uno di quei casi-limite che fuori della giurisprudenza e della medicina legale sono noti anche al profano come casi di diminuita capacità di intendere e di volere»:

Caratteristica di questi infelici è che essi non hanno soltanto una salute da poco ma anche una malattia da poco. La natura ha la strana mania di produrre in abbondanza tali individui; *natura non facit saltus*, la natura non fa salti, ama le gradazioni, e anche in scala più grande ama tenere il mondo in uno stato intermedio fra la sanità e l'idiozia. Ma la giurisprudenza non se ne dà per inteso. Essa dice: *non datur tertium sive medium inter duo contradictoria*, cioè: l'uomo è capace di agire illegalmente o non lo è, perché fra due opposti non esiste un terzo ossia un medio. Per questa capacità egli diventa punibile, per questa punibilità diventa persona giuridica e come tale partecipa al beneficio superpersonale del giure. [...] In questo senso l'uomo si distingue dalla bestia, e possiamo aggiungere anche dall'alienato mentale, per il fatto che secondo le sue qualità intellettuali e morali egli è capace di agire contro le leggi e di compiere crimini; e poiché solo la punibilità è la qualità che fa di lui un uomo morale, si capisce che il giurista deve attaccarvisi con ferrea tenacia.²⁵⁵

Moosbrugger ricade tra quei malati che, in quanto *potenzialmente* – anche se non di fatto – guaribili, vengono dagli psichiatri giudicati come sani e con ciò consegnati al braccio della legge:

gli psichiatri legali, i quali sarebbero competenti a opporvisi, sono di solito molto più timorosi nella loro professione che i giuristi; essi dichiarano veramente malate quelle persone che non sanno guarire, il che è una modesta esagerazione perché non sanno guarire neanche le altre. Essi

255R. Musil, *L'uomo senza qualità*, cit., pp. 272-3.

fanno distinzione fra malattie mentali inguaribili, altre che con l'aiuto di Dio dopo qualche tempo migliorano da sé, e altre ancora che il medico non può guarire ma che il paziente potrebbe evitare, posto che per una sorte provvidenziale agissero su di lui al momento giusto o opportuni influssi e considerazioni. Il secondo e il terzo gruppo comprende quei malati di qualità inferiore che l'angelo della medicina tratta come infermi se si presentano a lui come clienti privati, ma che abbandona avidamente all'angelo della giustizia se gli capitano fra i piedi nella pratica giudiziaria.²⁵⁶

Moosbrugger, considerato da sempre un pazzo, sarebbe rimasto escluso dal regno morale, se solo, «nell'ultimo processo, due psichiatri particolarmente coscienziosi» non gli avessero restituito, di colpo, «la sanità», spalancando per lui le porte della pena.

Implicata nel sistema legale, la psichiatria accetta, cioè, di trattare come sani soggetti che, in altri contesti, non esiterebbe a definire malati. Nell'ambito del processo, infatti, la necessità di assicurare alla giustizia gli autori materiali di dati crimini non solo ha la meglio, ma addirittura indirizza e segretamente governa quei dispositivi che il diritto ammette accanto a sé, apparentemente in posizione di parità, al fine di assicurare la correttezza dei propri procedimenti e preservarne l'inattaccabile razionalità. L'angelo della medicina, «dopo aver ascoltato un po' le dissertazioni dei giuristi», si dimentica «molto spesso la propria missione»:

Egli ripiega allora le ali fruscianti, e si comporta nelle aule dei tribunali come un angelo di complemento della giurisprudenza.²⁵⁷

Questo fenomeno, che fa riemergere quell'«originario e tuttavia permanente nucleo di vendetta da quale si è svolta la giustizia»²⁵⁸, ha radici assai più profonde di quanto non possa sembrare in prima battuta. Esso non riguarda solamente i rapporti tra il diritto e le discipline ausiliarie cui esso delega il compito di determinare la capacità di intendere e di volere, ma, prima ancora, il diritto in se stesso e la morale che lo sorregge.

1. A partire dal XII secolo, come si è mostrato, la nozione di volontà, nata al fine di garantire la razionalità del meccanismo imputativo, è stabilmente legata ad esso: l'una non può stare senza l'altro, e viceversa. Per garantire la legittimità e la razionalità del giudizio che stabilisce la sanzione,

²⁵⁶Ivi, p. 273.

²⁵⁷Ivi, p. 274.

²⁵⁸S. Satta, *Il mistero del processo*, cit., p. 26.

l'ambito delle azioni imputabili è integralmente risolto in quello delle azioni volontarie. Come sintetizzerà, a fine Trecento, il giurista Baldo degli Ubaldi, attraverso una formula icastica: «togli la volontà di mezzo e ogni atto è indifferente» (*tolle voluntatem de medio et omnis actus est indifferens*)²⁵⁹. Questa svolta – i cui effetti perdurano sino ad oggi – fa sì che tanto il peccato quanto il crimine comincino ad essere definiti solamente a partire dalla *voluntas*: qualsiasi espressione li accosti a un aggettivo o a un avverbio indicanti la casualità o la mancanza di volontà è liquidata come in se stessa contraddittoria. Solo gli atti volontari sono buoni o cattivi e, dunque, passibili di premio o sanzione.

Eppure, nonostante questa circoscrizione dell'ambito delle azioni moralmente rilevanti, gli atti prima considerati involontari e cionondimeno peccaminosi – i cedimenti ineludibili, i comportamenti viziosi frutto di ignoranza, i delitti commessi in maniera non intenzionale – non sono espunti dal catalogo dei peccati. Quest'ultimo, tra XIII e XIV secolo, a dispetto dell'affermazione del carattere spirituale della colpa, rimane inalterato o, addirittura, in alcuni casi, si espande, facendosi sempre più minaccioso²⁶⁰. I teologi e, a seguire, i giuristi, proprio come gli psichiatri di Moosbrugger, aggirano infatti le restrizioni, da loro stesse ammesse al fine di garantirne la piena razionalità, al principio di imputazione, riconducendo le fattispecie un tempo giudicate involontarie nell'alveo della *voluntas*, in forza di un modello che qualifica come volontaria qualsiasi forma di negligenza.

Da questo punto di vista, la legge non si limita a postulare l'esistenza della libertà umana, ma, più radicalmente, ne disegna i confini. La riflessione teorica, che insiste sulla *voluntas* e sull'*animus* come criteri fondamentali per stabilire la sussistenza del peccato e del crimine, si trova ad essere subordinata al diritto tanto per quanto concerne la fondazione teorica della legittimità delle punizioni, quanto, soprattutto, rispetto all'esigenza pratica di assicurare la punibilità di uno spettro di azioni il più ampio possibile.

259Baldo degli Ubaldi, ad l. Fedelissimam X ad l. Iuliam de adult. et stupro, citato in C. Pecorella, *Cause di giustificazione, circostanze attenuanti e aggravanti del reato della glossa alla C. D. riforma del diritto penale*, in Id., *Studi e ricerche di Storia del diritto*, Giappichelli, Torino 1995, p. 43.

260C. Casagrande, *La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura pastorale dei secoli XIII-XV secolo*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi 10-13 ottobre 1993)*, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, pp. 254-84.

1. *Intentio*. L'imputabilità delle azioni non intenzionali

Durante tutto il periodo medievale, alla teologia è affidato, tra gli altri, il compito di rispondere a una domanda fondamentale, dalla quale dipende gran parte della pratica disciplinare, tanto in campo ecclesiastico quanto in campo civile: in base a quali criteri un'azione è passibile di un giudizio etico? Tra questi, spicca l'intenzione, considerata un indicatore fondamentale della piena volontarietà di un atto²⁶¹. Con il termine *intentio*, infatti, nell'ambito della riflessione etica, i teologi medievali indicano, almeno sino ad Alberto Magno, tanto lo scopo perseguito consapevolmente dall'agente quanto la coscienza di quest'ultimo. Essi, cioè, interrogandosi sull'intenzione come ciò che contribuisce a definire la moralità di un'azione, la sua tonalità etica, si chiedono non solo se uno scopo buono renda buona anche un'azione, ma anche se chi pensa di realizzare una buona azione, in accordo alla propria coscienza, la compia effettivamente per il solo fatto che è convinto di farlo.

Ad entrambe queste domande l'ispirazione soggettivista che caratterizza, almeno nelle dichiarazioni, il discorso etico tardo-medievale, avrebbe voluto che si rispondesse affermativamente: a chi persegue uno scopo buono, non può essere imputata, come colpa, una conseguenza imprevista della sua azione; a chi pensa di fare qualcosa di giusto, non può essere imputata, in qualità di peccato, la propria azione, per quanto disdicevole e dannosa essa possa essere effettivamente. Tuttavia, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il principio secondo cui a poter costituire peccato sono solo atti volontari viene interpretato dai teologi in modo tale da continuare a garantire l'imputazione anche delle azioni non intenzionali, che derivino da un'errata valutazione circa le conseguenze del proprio agire o dall'ignoranza. I teologi scolastici, cioè, in maniera pressoché univoca, sanciscono la piena imputabilità anche delle azioni che vanno al di là delle intenzioni e le contraddicono.

1. Il principio in base al quale ad essere veramente volontaria è solo l'azione compiuta intenzionalmente – soprattutto se per 'intenzione' si intende la coscienza di commettere un atto buono o cattivo – rischiava di restringere, fino ad estinguerlo, il campo delle azioni imputabili. Se

²⁶¹Su questo punto cfr. O. Lottin, *Les éléments de la moralité des actes dans les écoles avant saint Thomas*, in «Revue neo-scholastique», 24 (1922), pp. 25-65; Id., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin (1a 2ae, q. 18-21)*, in «Revue neo-scholastique», 24 (1922), pp. 281-313; Id., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin (suite)*, in «Revue neo-scholastique», 24 (1922), pp. 389-429.

per compiere un peccato non è sufficiente portare a termine volontariamente un'azione proibita, nota come tale, ma è necessaria anche la volontà determinata di fare il male, saranno certo pochi gli atti a poter essere qualificati come pienamente peccaminosi. L'idea che il peccato abbia sempre natura volontaria mostra qui la sua strutturale ambiguità: finalizzata ad ancorare la colpa nel cuore dell'interiorità umana e a fornire una giustificazione razionale del meccanismo imputativo, portata al suo estremo, essa conduce a una radicale messa in questione di ogni nozione di colpa, di qualsiasi sistema di imputazione.

Un tentativo in questo senso si può rintracciare, nel contesto giudaico, in un passo ambiguo di *Genesi Rabbah*, , midrash dedicato al primo libro della Torah, che, in accordo con *Bava Qama* 3, 1 (secondo cui colui che inciampa su un vaso lasciato da altri per strada non è tenuto a pagare il danno che ha provocato), commentando il versetto biblico «E si aprirono gli occhi di ambedue» (*Genesi* 3, 7), finisce per suggerire la non imputabilità persino del peccato di Adamo ed Eva:

E si aprirono gli occhi di ambedue [Adamo ed Eva] (Gen. 3, 7). Forse erano loro ciechi? R. Judan in nome di R. Johanan b. Zakkaj e R. Berekjah in nome di R. Aqibah dissero: Ciò è simile ad un provinciale, che passò davanti a un negozio di vetraio. Aveva davanti a sé un recipiente pieno di bicchieri e di coppe di vetro fatti a rete; egli li colpì col bastone e li ruppe. Lo presero. Il vetraio gli disse: «Io so che da te non avrò alcun vantaggio, però vieni e ti mostrerò quante cose belle hai rovinato». Così il Signore fece loro [ad Adamo ed Eva] vedere quante generazioni furono rovinate.²⁶²

La presenza insidiante dell'albero del bene e del male, al centro dell'Eden, è paragonabile all'esposizione di fragili vasi di vetro per strada – un atto improvvido per il quale il vetraio non può pretendere di essere risarcito in caso di perdite.

2. Come dimostra il brano sconvolgente di *Bereshit Rabbah*, il principio giuridico secondo cui l'assenza di intenzionalità esenta da ogni responsabilità rispetto ai danni provocati, applicato al campo etico-religioso, dove l'elemento soggettivo risulta a maggior ragione decisivo, rischia di sovvertire il meccanismo imputativo. È ciò che, almeno in parte, sarebbe accaduto, molti secoli dopo, in ambito cristiano, con Pietro Abelardo. Questo filosofo, la cui proposta etica è, come si è accennato, una delle più radicali e coerenti dell'intero panorama medievale, a partire dall'idea secondo cui il merito e il demerito spettano soltanto all'intenzione e che pertanto tutte le azioni, per

²⁶²*Commento alla Genesi (Berešit Rabbā)*, a cura di T. Federici, Utet, Torino 1978, p. 150.

se stesse, sono moralmente indifferenti, arriverà infatti ad assolvere persino i crocifissori di Cristo, il cui atto, commesso per «ignoranza» e in buona fede, «non si può in senso proprio definire peccato»²⁶³. Solo coloro che agiscono in cattiva coscienza, con l'intenzione deliberata di compiere il male, sono propriamente peccatori.

Le conseguenze di questa impostazione teorica nella valutazione dello statuto morale delle azioni sono ben visibili in alcuni passi dell'opera di Alano di Lilla. Questi, infatti, *Regulae coelestis iuris*, arriva non solo a scagionare, ma addirittura a considerare meritorio l'omicidio di un uomo innocente, se commesso con una retta intenzione:

...si aliquis dirigat sagittam in feram hac intentione ut pascat pauperem egrotantem et, de contingentibus nil omittans, interficiat hominem iacentem in silua, actus ille meritorius est uite eterne et uoluntarius est, non quod ille uoluerit hominem interficere sed actum uoluit quo hominem interfecit. Sunt tamen qui dicunt talem actum esse indifferentem i.e. nec bonum nec malum quia non processit ex uoluntate directe sed indirecte. (*Regulae*, LXXI)²⁶⁴

...se qualcuno lancia una freccia in direzione di una fiera per nutrire un povero malato e, pur prestando somma cura a tutte le conseguenze dell'azione, uccide un uomo che si trovava nella foresta, il suo atto è meritorio della vita eterna ed è un atto volontario, non perché volle uccidere un uomo, ma perché volle un atto, col quale poi però uccise un uomo. Alcuni però giudicano un tale atto come indifferente, cioè né cattivo né buono, perché derivante solo indirettamente dalla volontà.²⁶⁵

Sebbene senta la necessità di precisare che l'agente prese ogni precauzione prima di lanciare la propria freccia, e che, secondo alcuni, il suo atto deve essere considerato indifferente, in quanto solo indirettamente dipendente dalla sua volontà, Alano, in questo passo, arriva di fatto a prospettare, sulla scia dell'affermazione abelardiana della centralità dell'intenzione, la possibilità di qualificare l'uccisione di un uomo del tutto ignaro come meritoria. Dal momento che l'intenzione che portò all'omicidio era quella di sfamare un povero infermo, l'omicidio stesso finisce per essere considerato lodevole.

3. Se Abelardo, in virtù della loro buona intenzione, era giunto a suggerire l'innocenza, da un punto di vista etico, degli uccisori di Cristo, Dante, richiamandosi a un principio analogo, giustificherà

263Pietro Abelardo, *Etica*, cit., p. 61.

264Alano di Lilla, *Regole del diritto celeste*, a cura di C. Chiurco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002, p. 142.

265Ivi, p. 143.

Costantino della Donazione con la quale, si riteneva, egli aveva non solo riconosciuto il primato spirituale del Papa, ma anche concesso a quest'ultimo il potere temporale su Roma.

Si tratta di un gesto che, se collocato sullo sfondo del suo pensiero, non è meno eclatante di quello dell'autore dell'*Ethica*. La Donazione di Costantino, infatti, rappresenta, agli occhi di Dante, la causa prima di quell'«avarizia» della Chiesa che «attrista» il mondo, cui Giovanni si riferiva già nell'*Apocalisse* attraverso l'immagine della grande prostituta (*Ap.* 17, 1-18):

Di voi pastor s'accorse il Vangelista,
quando colei che siede sopra l'acque
puttaneggiar coi regi a lui fu vista:

quella che con le sette teste nacque,
e dale diece coma ebbe argomento
fin che virtute al suo marito piacque.

Fatto v'avete dio d'oro e d'argento:
e che altro è da voi al'idolatre,
se non ch'elli uno, e voi n'orate cento?

Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre!
(*If.* XIX, vv. 106-17)

Come pure rivelano i canti finali del *Purgatorio*, nei quali Dante, giunto nel paradiso terrestre, assiste a una lunga e complessa processione simbolica, l'atto con il quale l'impero, simboleggiato dall'aquila, abbandona le proprie penne «ne l'arca del carro» della Chiesa è, secondo il poeta, a tal punto invisibile al cielo, che da quest'ultimo viene accolto con un sospiro di rammarico: «O navicella mia, com mal se' carca!» (*Pg.* XXXII, vv. 125-9). Al pari del peccato originale, come suggerisce Beatrice, la Donazione di Costantino determina, secondo Dante, una svolta tragica nella storia del mondo, una seconda spoliatura della «pianta» dell'Eden (*Pg.* XXXIII, v. 56)²⁶⁶.

Eppure, come si è accennato, Dante non considera questo atto imputare al suo autore in qualità di peccato. Ciò avviene solamente perché, dal suo punto di vista, come già accennato nel XXXII canto del *Purgatorio*, l'«intenzion sana e benigna» (v. 138) che ha animato l'imperatore scarica

²⁶⁶Cfr. B. Nardi, *La «Donatio Costantini» e Dante*, in «Studi danteschi», 26 (1942), pp. 47-95, p. 87.

quest'ultimo da ogni responsabilità. Come si legge nel XX canto del *Paradiso*, secondo Dante, nessun peccato pesa sull'anima di Costantino:

sotto buona intenzion che fê mal frutto
per cedere al pastor si fece greco:

ora conosce come il mal dedutto
dal suo bene operar non li è nocivo,
avvegna che sia 'l mondo indi distrutto.

(*Pd.* XX, vv. 55-60)

Questi versi, al di là del riferimento implicito alla Donazione a papa Silvestro, hanno ricevuto finora scarsa o nessuna attenzione. Tuttavia, la proclamazione dell'innocenza di colui che, al pari di Adamo, ha determinato con le sue azioni, secondo Dante, la distruzione del mondo, non può essere considerata scontata, soprattutto se giustificata in nome dell'intenzione. La *Commedia*, infatti, si inserisce nel quadro di una tradizione che, mossa dall'esigenza di sanzionare determinati comportamenti, prevedeva, in contrasto con la lezione di Abelardo, l'imputazione anche di azioni non intenzionali, commesse ignorando le loro conseguenze e secondo i dettami della coscienza.

4. Il monaco cistercense Bernardo di Chiaravalle figura tra i teologi più influenti, anche politicamente, del proprio tempo. Sollecitato probabilmente da Guglielmo di saint-Thierry a reagire di fronte alle conseguenze scandalose della dottrina dell'*Ethica* di Abelardo²⁶⁷, nel suo breve scritto *De praecepto et dispensatione*, afferma la necessità, «perché l'occhio della carità sia veramente puro», tanto della «carità nell'intenzione» quanto della «verità nella scelta»:

Nam si bonum quidem diligit, sed verum non eligit, habet quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam: et nescio quemadmodum iudicio Veritatis vera esse possit cum falsitate simplicitas. (*De praecepto et dispensatione*, XIV, 36)

Se uno infatti ama il bene, ma non sceglie il vero, ha senza dubbio lo zelo delle cose di Dio, ma non secondo la scienza: e non so in che modo la semplicità unita alla falsità possa essere vera di fronte al giudizio della Verità.²⁶⁸

267Cfr. R. Klibansky, *P. Abaelard and Bernard of Clairvaux*, in «Medieval and Renaissance Studies», 5 (1961), pp. 1-27, p. 12, nt. 1; Peter Abaelard, *Ethics*, ed. by D. E. Luscombe, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 106, nt. 6.

268Bernardo di Chiaravalle, *Trattati*, Scriptorium claravallense, Città Nuova, Milano – Roma 1984, pp. 550-1.

Il dominio dell'etica si fonda, per Bernardo, su un netto squilibrio: mentre un'azione buona compiuta con un'intenzione malvagia è interamente viziata da quest'ultima, un'azione malvagia compiuta inconsapevolmente non è altrettanto interamente giustificata dalla retta intenzione:

Sive [...] malum putes bonum quod forte agis, sive bonum malum quod operaris, utrumque peccatum est, quia neutrum ex fide, licet sane levius admodum peccetur, ubi sana intentione sola reprehensibilis actio foris apparet, quam ubi maligna latet etiam in non mala actione intentio. (ivi, 41)

sia giudicare male il bene che ti accade di compiere, sia ritenere bene il male che fai, è sempre peccato, perché in un caso e nell'altro non si agisce secondo la fede, anche se certamente il peccato è più leggero quando solo l'azione esteriore appare condannabile, mentre è più grave quando un'intenzione maligna si nasconde in un'azione che può non essere cattiva.²⁶⁹

Qualcosa di analogo sosterrà anche Guglielmo d'Auxerre, *magister*, tra i più influenti della prima metà del Duecento, all'Università di Parigi. Questi, ragionando sull'adagio ambrosiano «affectus tuus operi tuo nomen imponit», e soprattutto sull'idea, espressa in una glossa a Matteo, secondo cui «quantum intendis, tantum facit», arriva a rigettare come specioso l'argomento secondo cui, «se qualcuno intende peccare mortalmente, allora pecca mortalmente, dunque se qualcuno intende peccare venialmente, allora pecca venialmente». La verità, spiega Guglielmo, è che, mentre «la sola intenzione mortale fa il peccato mortale», «non la sola intenzione veniale fa il peccato veniale; perché non solo ciò che è inteso contribuisce alla gravità del peccato, ma anche il genere del peccato e altre circostanze» (*Summa aurea*, l. II, tr. 29, c. 5). Per il teologo, cioè, mentre la sola intenzione di commettere un peccato mortale è sufficiente a rendere tale l'azione – cosicché anche l'atto di dare l'elemosina, se compiuto con l'intenzione di offendere Dio, può diventare un peccato mortale –, la sola intenzione di commettere un peccato veniale non esclude la possibilità di commetterne uno più grave. L'*intentio* è il metro esclusivo dell'azione solo quando essa è pessima; quando l'intenzione è buona o non particolarmente cattiva, l'azione deve essere valutata per ciò che essa è in se stessa.

5. Le *Sentenze* di Pietro Lombardo sono, soprattutto a partire dal IV Concilio Lateranense, quando verranno adottate come manuale nelle nascenti facoltà di teologia, l'opera storicamente più

²⁶⁹Ivi, pp. 556-7.

rilevante per il destino della filosofia scolastica. Nella loro medietà teorica, nell'andamento talvolta desolatamente farraginoso, ne sono, in un certo senso, anche l'incarnazione più rappresentativa, lontana dalle vette speculative di Alberto o Tommaso. Senza che sia mai possibile ravvisarvi l'arrischiato gusto per l'insinuazione e il dubbio teologici, esse perfezionano quella pratica di montaggio, di accostamento e frizione delle *auctoritates*, che aveva caratterizzato già il *Sic et non* di Abelardo.

Non stupisce, dunque, che anche Pietro Lombardo, nelle *Sentenze*, prenda in esame e rielabori, in una chiave meno ardita e più efficace rispetto al buon funzionamento del dispositivo imputativo, la teoria abelardiana secondo cui «tutti gli atti sono indifferenti, così che non sono buoni o cattivi per sé, ma ciascun atto è buono in virtù di una buona intenzione, cattivo in virtù di una cattiva intenzione» (*Sent.* II, d. XL)²⁷⁰. Per Pietro Lombardo, se questa tesi è sempre valida rispetto agli atti interni, nei quali l'effetto coincide necessariamente con l'intenzione, per quanto concerne gli atti esterni, le vere e proprie azioni, bisogna ammettere che non sempre il fine ne determina la tonalità morale. L'etica, come già sostenuto da Bernardo, è caratterizzata da una strutturale asimmetria. Pur essendo vero «che ogni volontà buona è buona in virtù del fine, e che ogni azione buona è buona in virtù del fine e della volontà», non altrettanto si può dire riguardo alla volontà e alle azioni cattive:

non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quae habet malam causam mala est, sed non omnis quae bonam causam habet bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est haec regula; sed in malis excipiuntur illa quae per se mala sunt. (*ibid.*)²⁷¹

non ogni volontà cattiva è cattiva in virtù del fine, né ogni azione cattiva è cattiva in virtù del fine e della volontà; e ogni azione che ha una causa cattiva è cattiva, ma non ogni azione che ha una buona causa è buona. Perciò quando si dice che il nome è imposto all'opera dall'affetto, questa regola è vera generalmente nelle opere buone, ma in quelle cattive fanno eccezione quelle che sono cattive per sé.

Vi sono delle azioni che «sono peccati per sé stesse», tali che nessuna buona intenzione potrebbe renderle indifferenti o tantomeno meritevoli. A questo genere appartengono il furto, lo stupro, la blasfemia e, per riprendere l'esempio di Abelardo, «l'atto dei Giudei, che crocifiggendo Cristo ritenevano di prestare ossequio a Dio» (*ibid.*)²⁷². In merito ad esse, a nulla vale appellarsi al fine

270 Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971, I-II, p. 557.

271 *Ivi*, p. 560.

272 *Ibid.*

buono che si era proposto l'agente o alla sua buona coscienza. Sono, sempre e in ogni caso, peccati. Al riparo dello standardo soggettivista, che garantisce la razionalità del meccanismo imputativo, l'azione finisce per essere considerata, dunque, non tanto in quanto manifestazione dell'interiorità – aspetto sotto il quale non potrebbe essere considerata colpevole (perché l'agente si proponeva uno scopo buono o agiva in buona fede) –, ma nella sua forma oggettuale. L'istanza imputativa mostra, qui, in maniera chiara, la propria capacità di orientare, a piacimento, la riflessione etica.

6. La *Summa Halensis* raccoglie, oltre ai testi di Alessandro di Hales, anche quelli di alcuni suoi allievi, come Jean de la Rochelle e Oddone di Rigaud. Si tratta, dunque, di un'opera collettiva, la quale, però, rivela un'impressionante coerenza interna. In maniera coerente, la *Summa Halensis*, alla tesi abelardiana secondo cui tutte le azioni sono indifferenti, in quanto possono essere tanto buone quanto cattive, risponde che tale affermazione è vera solo in parte. Esistono, infatti, un bene e un male «in genere», i quali pertengono alle azioni in quanto tali (Inq. I, tr. III, q. I, c. I)²⁷³. In questo senso, la moralità dei singoli atti discende «principalmente», ma *non solo* dall'intenzione, a meno di non significare con questo termine sia l'atto con il quale si tende verso un fine sia «ciò attraverso cui si arriva al fine» (*illud per quod venitur in finem*) (Inq. II, tr. III, q. III, c. II)²⁷⁴. Quando si valuta un qualsiasi atto, bisogna considerare, cioè, non solo le «circostanze» in cui ha avuto luogo, ma anche il «tipo di opera» (*genus operis*). Infatti, se da un'azione buona compiuta con un'intenzione malvagia, non risulta alcun merito, da un'azione malvagia compiuta con un'intenzione buona, deriva un peccato. Ancora una volta, l'*animus* dell'agente determina la qualità dell'azione solo quando esso è cattivo. Mentre chi fa il bene proponendosi il male è colpevole, chi compie un errore in buona fede non è innocente.

Ciò significa, tra le altre cose, per Alessandro, che non si è sempre e comunque tenuti ad obbedire alla coscienza. Se questa erra, giudicando ad esempio un bene compiere un'azione, come «andare al lupanare», che è in se stessa malvagia, bisogna scostarsi dal suo dettato:

Si enim conscientia dictat aliquid faciendum contra legem Dei, deponenda est, et absolvitur homo ab huiusmodi vinculo. (*Summa Theol.*, Inq. III, tr. III, s. I, q. III)²⁷⁵

Se infatti la coscienza impone di fare qualcosa contro la legge di Dio, deve essere tralasciata; ed è assolto l'uomo dal vincolo di questo tipo.

²⁷³Alexander de Hales, *Summa Theologica*, cit., p. 56.

²⁷⁴Ivi, p. 71.

²⁷⁵Ivi, p. 388.

L'individuo la cui coscienza gli consiglia di compiere, come fosse buona, un'azione che in realtà è malvagia, deve prendere le distanze da essa. Nella sua paradossalità, questo principio è rivelativo della subordinazione del discorso etico rispetto a quello disciplinare. L'invocazione di una duplicazione della coscienza, di una coscienza della coscienza, in grado di rilevare gli sbagli di quest'ultima e correggerli, infatti, non è che l'*escamotage* per rendere imputabili delle azioni a prescindere da qualsiasi riferimento all'intenzione del soggetto che le ha commesse. La legge di Dio, reciso il legame con la coscienza individuale, la sovrasta nella forma di un imperativo assoluto e, nondimeno, completamente inintelligibile.

7. A partire dalla riflessione di Pietro Lombardo, che aveva distinto tra la volontà, «per cui vogliamo qualcosa», e il fine della volontà, che è «ciò in vista di cui vogliamo quella cosa» (*Sent.* II, d. XXXVIII, c. IV)²⁷⁶, anche Bonaventura da Bagnoregio si chiede se la volontà si dica buona in virtù del fine buono che si propone. A tale domanda, egli afferma che si può rispondere positivamente solo se si verificano alcune condizioni. Innanzitutto, il fine deve essere buono non solo in sé, ma anche in qualità di fine: una data azione, infatti, può essere buona in se stessa, ma non buona se posta quale fine di un'altra. Ad esempio, l'azione di mangiare, pur essendo per se stessa un bene, non può rappresentare un buon fine in rapporto all'atto di predicare, «per il fatto che “il fine deve essere migliore di quelle cose che sono dirette al fine”». Il predicatore che svolga la propria attività solo per procacciarsi da vivere, non è un buon predicatore. In secondo luogo, sono necessari tanto l'effettivo orientamento della volontà verso il fine, quanto l'idoneità dell'oggetto voluto. Ad esempio, «la bugia non è ordinabile al bene, perché per se stessa è un male» (*In Sent.* II, d. 38, a. 1, q. 1)²⁷⁷. Qualunque sia la circostanza, mentire è un peccato. Esistono, infatti, azioni che sono da considerarsi peccaminose per se stesse (al contrario, invece, naturalmente, non esistono azioni buone per sé).

Lo squilibrio che sorregge la morale, l'oggettivismo che riemerge nel seno di un discorso che proclama il carattere tutto interiore del peccato, è evidente soprattutto là dove Bonaventura, come la *Summa Halensis*, si interroga sul valore normativo della coscienza. Il teologo francescano, infatti, afferma che, se la coscienza erra, dettando qualcosa di contrario alla legge divina, si pecca tanto obbedendole (perché si è fatto qualcosa di oggettivamente peccaminoso) quanto disobbedendole (perché si è agito con l'intenzione di trasgredire la legge di Dio):

²⁷⁶Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., p. 551.

²⁷⁷S. Bonaventura, *In secundum librum Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii A. S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1885, t. II, p. 882.

Si enim faciat quod conscientia dictat, et illud est contra legem Dei, et facere contra legem Dei sit mortale peccatum; absque dubio mortaliter peccat. Si vero facit oppositum eius quod conscientia dictat, ipsa manente, adhuc peccat mortaliter, non ratione operis, quod facit, sed quia malo modo facit. Facit enim in contemptum Dei, dum credit, dictante sibi conscientia, hoc Deo displicere, quamvis Deo placeat. (ivi, d. 39, a. 1, q. 3)²⁷⁸

Se infatti fa ciò che la coscienza detta, e tale cosa è contro la legge di Dio, e agire contro la legge di Dio è peccato mortale, senza dubbio pecca mortalmente. Se poi fa l'opposto di ciò che la coscienza detta, nonostante questa rimanga immutata, ancora pecca mortalmente, non in virtù dell'opera che compie, ma perché la compie in maniera cattiva. La compie infatti disprezzando Dio, credendo, secondo quanto gli detta la coscienza, che ciò dispiaccia a Dio, sebbene a Dio piaccia.

Di fronte all'interrogativo spinoso circa quale comportamento debba seguire colui la cui coscienza gli intima di compiere un'azione malvagia la *Summa Halensis* aveva adottato una soluzione paradossale, di fatto, ma irenica negli intenti: “chi è preda dell'errore, si discosti da ciò che crede sia giusto e non peccherà!”. Bonaventura, invece, fedele fino in fondo all'ambiguità di un discorso etico di stampo ora soggettivo ora oggettivo, accetta in pieno la tragicità connessa a una simile condizione²⁷⁹. La sua conclusione – che, nell'ammissione priva di *pathos*, in forma di sillogismo, dell'assenza di qualsiasi via d'uscita, ricorda alcuni aforismi kafkiani –, rimette la coscienza errante al suo destino asfittico: essa pecca in ogni caso, seguendo ciò che ritiene giusto, come scostandosi da esso. «Esiste un punto d'arrivo, ma nessuna via»²⁸⁰.

8. La questione relativa alle condizioni in base alle quali un'azione volontaria può essere considerata imputabile in qualità di peccato è affrontata anche da Alberto Magno, nel suo

²⁷⁸Ivi, p. 906.

²⁷⁹Una risposta analoga offre Enrico di Gand. Cfr. *Quodlibet* I, q. 18, in *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, cit., p. 233: «Né si può giustificare la volontà che per non essere malvagia è in disaccordo con la ragione erronea su qualunque genere di azioni, giacché la bontà o la malvagità della volontà propriamente dipende dall'oggetto in quanto le è proposto dalla ragione. Poiché in tal modo la volontà dipende dalla ragione che le presenta l'oggetto, e con ciò dipende dall'oggetto stesso, proprio per questo la volontà in contrasto con la ragione erronea è sempre malvagia, anche se non a causa della natura stessa dell'oggetto, ma per la maniera in cui esso le viene proposto tramite il giudizio della ragione. Di conseguenza, quando la ragione rappresenta alla volontà il male in sé sotto l'aspetto del bene in sé, se la volontà si oppone preferisce ciò che gli è contrario al momento sotto l'aspetto di un bene, ma in sé sotto quello di un male. Perciò la volontà pecca per il disprezzo di posporre ciò che crede essere legge divina a ciò che non crede tale, e non è condannata tanto per ciò che fa, ma per ciò che intende fare. Chi dunque è così perplesso è inevitabile che pecchi, a meno che non abbandoni l'errore».

²⁸⁰F. Kafka, *Confessioni e diari*, cit., p. 716.

Commento alle Sentenze. Qui, egli, per la prima volta, distingue tra il fine verso il quale tende l'agente e il fine verso il quale tende l'azione di per sé, vale a dire tra lo scopo che si prefigge colui che agisce e l'effetto che egli provoca. Il primo, infatti, afferma Alberto, non sempre è conforme al fine dell'azione, vale a dire naturalmente ordinato ad essa, ma può esserle imposto, dall'agente, in una maniera che contraddice la natura stessa di questo atto. Può accadere, in poche parole, che qualcuno compia un'azione sperando di raggiungere un risultato diverso da quello che l'azione effettivamente produce. In questo caso, spiega il teologo, l'azione deve essere giudicata a partire dalla sua finalità interna:

intentio imponit nomen operi per finem proximum sive primum, in his quae sunt cognata ad ipsum, et in his quae non sunt obliquata ad contrarium. (*In II Sent.*, d. XXXVIII, a. 1)²⁸¹

L'intenzione impone il nome all'opera attraverso il fine prossimo o primo, in quelle azioni che sono conformi ad esso e in quelle che non sono piegate verso il contrario.

Per Alberto, come per i suoi predecessori, l'intenzione buona da sola non è sufficiente a rendere buona un'azione, laddove, al contrario, un'intenzione malvagia, da sola, è capace di rendere peccaminoso anche un atto in sé moralmente buono o indifferente.

Addirittura, per il teologo, la stessa categoria delle azioni indifferenti non esiste che in astratto o da un punto di vista filosofico. Considerato in rapporto alla vita eterna, nessun atto – nemmeno mangiare, bere, fare una passeggiata, sollevare da terra un filo di paglia – risulta moralmente neutro. Come affermerà Tommaso d'Aquino, portando alle estreme conseguenze questo ragionamento, atti moralmente indifferenti possono esistere soltanto «secundum speciem»: «in individuo», vale a dire considerati nella concretezza del loro accadere, tutti gli atti umani sono o buoni o cattivi, fatta eccezione per quelle azioni che non procedono veramente «dalla ragione deliberativa, ma da una qualche immaginazione». A sfuggire alla morale, alla qualificazione di buoni o malvagi, sono solo i *tic* e le azioni compiute sovrappensiero, come ad esempio il gesto di toccarsi la barba o di portare la mano verso il piede (*Summa contra gentiles* III, c. II, n. 9).

9. Come la maggior parte dei teologi scolastici, anche Tommaso prende ogni precauzione per evitare le pericolose conseguenze cui conduce una valorizzazione piena dell'intenzione nel campo della valutazione morale delle azioni. Nella *Summa Theologiae*, infatti, Tommaso afferma che, da

²⁸¹Albertus Magnus, *Commentarii in II Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, ed. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Parisiis 1894, v. XXVII, p. 604.

un punto di vista morale, la bontà e la malvagità delle azioni umane derivano in parte «ex objecto», vale a dire dall'oggetto che ne costituisce la materia; in parte «ex circumstantiis», ovvero dalle circostanze che determinano le azioni in concreto; in parte, in ultimo, «ex fine», cioè dalla finalità con le quali esse sono compiute. Vi sono, infatti, atti «cattivi in generale», che non possono che essere tali, come rubare la roba d'altri; atti che, pur essendo «buoni in generale», possono essere compiuti in circostanze tali da renderli cattivi, come prestare soccorso a chi ne ha bisogno; e atti che, pur essendo buoni in generale e per quanto riguarda le circostanze, possono essere realizzati «per un fine cattivo», ad esempio in vista della fama e del prestigio (*ST I-II*, q. 18, a. 4, ar. 3). Ne consegue che un'azione non può dirsi veramente buona «se non concorrono tutte le bontà» (ivi, ad 3)²⁸². Solo chi compia un'azione buona in generale, nelle buone circostanze, per un buon fine, è da considerarsi meritevole. Al contrario, non vi è circostanza né fine che giustifichi il compimento di un atto cattivo in generale. Sulla bilancia della giustizia, in poche parole, il male pesa sempre più del bene.

Ciò risulta evidente, ancora una volta, dalla risposta fornita alla questione «se la volontà discordante dalla ragione errante sia cattiva», vale a dire «se la coscienza erronea vincoli» (ivi, q. XIX, a. 5). Ad essa Tommaso risponde, innanzitutto, respingendo la tesi di tutti quei teologi che avevano insistito sulla necessità di rispettare l'ordine morale oggettivo, a prescindere, praticamente, da qualsiasi considerazione delle indicazioni della coscienza.

Questi avevano distinto due casi. Il caso in cui la coscienza erra rispetto ad azioni indifferenti, presentandole come fossero obbligatorie o proibite; e il caso in cui la coscienza erra rispetto ad azioni moralmente rilevanti, vale a dire rispetto ad azioni buone e obbligatorie, vietandole, o rispetto ad azioni per se stesse cattive, esortandole a compiere. Se nel primo caso, secondo questi teologi, l'agente è tenuto ad attenersi ai dettami della propria coscienza (perché chi agisce contro la propria coscienza pecca), nel secondo, invece, esso è tenuto, piuttosto, a discostarsi da essi (perché chi non compie un'azione obbligatoria o compie un'azione proibita, pecca).

Per Tommaso, questa posizione è assurda. Sarebbe, infatti, del tutto insensato considerare meritevole colui che, considerandola erroneamente un male, compisse un'azione in se stessa buona, come ad esempio «astenersi dalla fornicazione» o «credere in Cristo», per il solo fatto che ha agito in accordo con ciò che è oggettivamente corretto. Al contrario, secondo Tommaso, la sua «volontà sarà cattiva, poiché vuole ciò che è male, non certo per sé, ma per accidente, a causa dell'apprensione della ragione» (ivi)²⁸³. Chi, pensando che sia un male, vuole compiere un'azione buona, ha chiaramente una volontà malvagia, non tanto per essenza (dal momento che essa, di fatto,

282Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. VI, p. 130.

283Ivi, p. 145.

vuole il bene), ma per accidente (in quanto, seguendo l'errata concezione dell'intelletto, vuole ciò che crede essere il male). Ciascun essere umano, in questo senso, è tenuto, da un punto di vista morale, a seguire la propria coscienza.

Questa premessa, tuttavia, non equivale, per Tommaso, ad affermare che, nel caso contrario, in cui la volontà vuole ciò che è oggettivamente male, pensandolo come bene, in accordo con la ragione errante, sia sempre innocente e giustificata. Come Alberto, Tommaso ritiene che vi sono dei casi in cui l'ignoranza che spinge la coscienza a sbagliare può essere considerata volontaria, «direttamente o indirettamente»:

ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere; si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur: et dico ignorantiam privative acceptam quae est ejus quidem quod quis natus est addiscere, quidquid sit illud: non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur; unde aliqua ignorantia est peccatum uni quae non est peccatum alteri: unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quae ad bonos mores et fidei veritatem pertinent; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quae ad suum officium pertinent. (*In II Sent.*, d. 22, q. 2, a. 1)²⁸⁴

possiamo dire che anche la stessa ignoranza di per sé è una colpa; se però l'ignoranza è presa privatamente, e non negativamente: e chiamo ignoranza privatamente presa quella che riguarda ciò che uno dovrebbe apprendere, di qualsiasi cosa si tratti; infatti non è identico ciò che tutti sono tenuti a sapere, poiché alcuni sono tenuti a sapere più cose di altri: per cui una certa ignoranza è peccato per uno e non è peccato per un altro; per ciascuno infatti è peccato l'ignoranza di quelle cose che riguardano i buoni costumi e la verità della fede, ma per qualcuno costituito in un ufficio è peccato anche l'ignoranza di quelle cose che riguardano il suo ufficio.

Secondo Tommaso, l'ignoranza che si deve a negligenza, vale a dire quella che riguarda «ciò che si è tenuti a sapere», è pienamente imputabile: non solo, dunque, l'ignoranza relativa ai buoni costumi e le verità di fede, ma anche quella di chi posto, in una determinata posizione, non possiede le conoscenze atte a esplicitarla. L'ignoranza relativa al proprio «officium» (come quella che, secondo Dante, spinge Costantino alla propria Donazione), non è scusabile.

10. Qualcosa del carattere sconvolgente del brano di *Bereshit Rabbah* sembra ritornare in un passo dell'*Epistolario* di Spinoza, in cui il filosofo, sollecitato dal mercante Willem van Blijenbergh,

²⁸⁴Id., *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, recognovit et edidit M. F. Moos, Lethielleux, Paris 1933-1947, t. III, p. 291.

affronta la questione del male. In esso, Spinoza, alla domanda su come Dio possa essere causa anche delle «cattive volontà» – e dunque, ad esempio, anche causa della volontà di Adamo di mangiare il frutto proibito –, risponde, innanzitutto, spiegando come i concetti di bene e di male non esprimano, in se stessi, nulla di reale, e, in secondo luogo, come, interpretando filosoficamente la Sacra Scrittura, si debba concludere che

la condizione fatta a Adamo consisteva [...] soltanto in questo, che Dio gli rivelò come il mangiare di quel frutto significasse la morte, così come rivela a noi con l'intelletto naturale che il veleno è mortifero.²⁸⁵

Qui non sono Adamo ed Eva, come nell'antico midrash, ad agire in maniera non intenzionale e ad essere pertanto giustificati per la contravvenzione del monito divino, ma è proprio quest'ultimo, in se stesso, ad essere privato di ogni connotazione etica. Dio dice ad Adamo di non cogliere il frutto della conoscenza solamente perché esso, di per sé, avrebbe causato la sua esclusione dal paradiso terrestre, così come un veleno causa la morte. Più che un ordine, insomma, quello divino era un avvertimento e un consiglio. La caduta, in questo senso, non è l'atto con il quale Dio ha punito l'essere umano, ma la conseguenza, del tutto necessaria, di un suo comportamento.

A questo punto, tuttavia, il filosofo è costretto a rispondere a un'ulteriore questione – la cui mancata soluzione, nelle parole del suo pio interlocutore, equivarrebbe niente meno che alla «perpetua e eterna confusione» del mondo e alla riduzione degli esseri umani alla condizione di «bestie». Se bene e male non sono attributi essenziali e, dunque, non rappresentano nulla di positivo, in base a quali criteri sarà possibile distinguere un'azione buona da una malvagia?

Di fronte a tale quesito, Spinoza, come è stato detto, «sostiene tutti i diritti di una logica dell'azione, ma si tratta di una logica dell'azione così particolare che le sue risposte appaiono estremamente oscure»²⁸⁶. Scrive infatti il filosofo:

Il parricidio di Nerone, per esempio, in quanto costituente un fatto positivo, non fu un delitto, perché anche Oreste commise un atto esterno quando premeditò l'uccisione della madre, e tuttavia non è esecrato come Nerone. Quale fu dunque il delitto di Nerone? soltanto quello di essersi dimostrato un figlio ingrato, spietato e insubordinato. Ora, è certo che nulla di tutto ciò esprime un'essenza, ed è per questo che Dio non ne è stato la causa, benché sia stato la causa dell'intenzione e dell'atto di Nerone.²⁸⁷

285B. Spinoza, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano 2016, p. 72.

286G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, Angelo Guerini e Associati, Milano 1991, p. 49.

287B. Spinoza, *Epistolario*, cit., p. 102.

La risposta di Spinoza segna una svolta decisiva nel dibattito più che secolare sui criteri rilevanti per la valutazione in termini etici delle azioni. Come spiegato infatti da Deleuze, secondo Spinoza, per giudicare un determinato atto buono o cattivo, occorre sapere se esso «è associato all'immagine di una cosa *in quanto* compatibile con esso, o al contrario *in quanto* è decomposta da esso»²⁸⁸. Ciò che, in altre parole, fa sì che l'atto di Oreste sia giudicato buono, è il fatto che esso si compone con l'immagine di Agamennone, il padre che Oreste pensa di vendicare uccidendo la madre Clitennestra. Al contrario, ciò che fa sì che l'atto di Nerone, per quanto esteriormente identico a quello di Oreste, sia giudicato cattivo, è il fatto che esso non fa che decomporre, in maniera immediata e diretta, l'immagine di Agrippina. La bontà o la malvagità di un'azione, insomma, non derivano né dall'azione in se stessa – perché non esistono atti buoni o malvagi di per sé –, come in parte avevano sostenuto i teologi scolastici, né dall'intenzione dell'agente, vale a dire dall'immagine che egli si forma delle conseguenze del proprio agire, come asserisce la maggior parte dei filosofi moderni, ma unicamente dal tipo di rapporto che l'atto intreccia con l'immagine che lo muove. La distinzione tra bene e male dipende tutta dalla risposta che si fornisce a questa domanda: «l'atto [...] è associato ad un'immagine di cosa di cui decompone il rapporto, o ad un'immagine con la quale esso compone il proprio rapporto»²⁸⁹?

11. Nel III canto dell'*Inferno*, dopo aver additato a Dante gli spiriti grigi degli ignavi, «l'anime triste di coloro che visser senza infama e senza lodo» (v. 36), Virgilio aggiunge:

Mischiate sono a quel cattivo coro
delli angeli che non furon rebelli,
né fur fedeli a Dio, ma per sé fuoro...
(*If.* III, vv. 37-9)

La leggenda degli angeli rimasti neutrali nello scontro tra Satana e Dio, e condannati a risiedere nel limbo o, a seconda delle fonti, a trasformarsi in uccelli, guardiani del Graal, fate o addirittura uomini e donne comuni, dovette circolare per tutta l'Europa medievale. La si ritrova dal *Viaggio di san Brandano*, opera irlandese del X secolo, passando per il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, fino alla *Chanson d'Esclarmonde*, della seconda metà del XIII secolo²⁹⁰. Mettendo in scena, come recita il verbale dell'interrogatorio di un cataro, la condanna di «quegli spiriti i quali in realtà non

288G. Deleuze, *Spinoza. Filosofia pratica*, cit., p. 50.

289Ibid.

290M. Dando, *Les anges neutres*, in «Cahiers d'Études Cathares», 69 (1976), pp. 3-28.

acconsentirono, ma solo si accostarono alla detta rivolta» (*illi vero spiritus qui non consenserunt set solum accesserunt*)²⁹¹, essa accenna, in forma ancora mitica, a quella necessità di estendere la colpevolezza oltre l'ambito del consenso vero e proprio, che il mondo medievale dovette avvertire a partire da una certa fase. Dal XII secolo, infatti, all'idea secondo cui «anche quelli che non senza ragione sono detti peccati non volontari, perché perpetrati da gente che ignora o che è costretta, non possono essere detti del tutto involontari» (Graziano, *Decretum*, p. II, c. XV, q. I), si somma la necessità pratica di tenere fede al principio, che sarà ribadito da Innocenzo III nella decretale *Inauditum* del 1199 e in quella *Ut famae* del 1203, secondo cui «è interesse pubblico che i crimini non rimangano impuniti»²⁹². La riflessione giuridica è chiamata a rispondere, cioè, a nuove e pressanti esigenze di controllo e repressione sociali, impossibili da soddisfare a partire da un'interpretazione rigida della nozione di consenso.

Esemplare, in questa direzione, è, ad esempio, l'opera del canonista Simone da Bisignano. Questi, sulla scia di Ugo di San Vittore, che aveva pensato il peccato di Adamo nei termini di un consenso a quello di Eva²⁹³, ammette «che possiamo fare nostri, attraverso il consenso, una cosa estranea e il peccato di un altro» (*Summa in decretum*, ad c. 3, C. 32, q. 5)²⁹⁴. Non correggere chi pecca equivale a prendere parte al suo peccato. Lo ribadiscono anche Ugucione da Pisa e lo stesso Innocenzo IV, che, riflettendo sulle varie forme di partecipazione a un peccato, a partire dalla circostanza, registrata da Anselmo d'Aosta nel *Cur Deus homo*, che di «colui che può proibire e non proibisce, siamo soliti dire che vuole ciò che non previene» (l. I, c. X)²⁹⁵, arrivano a codificare il cosiddetto *consensus negligentiae*, consistente nella mancata opposizione alle azione altrui²⁹⁶.

Imputabile non è più solo il compimento di un determinato atto, ma anche l'eventuale astensione da

291Ivi, p. 3.

292Cfr. C. E. Varalda, *Il contributo di Innocenzo III alla formazione della cultura giuridica occidentale: in particolare in relazione al noto principio «rei publice interest ne crimina remaneant impunita»*, in «Vergentis», 1 (2016), pp. 145-69.

293Cfr. Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, cura et studio R. Berndt SJ, Aschendorff, Münster 2008, I, p. VII, c. 10, p. 173-4: «[Adam] minus peccauit. qui de poenitentia et misericordia cogitauit. peccauit tamen quia peccanti consensit. et peccantem non correxit. et iccirco quae in peccato originali est culpa quamuis dissimiliter ad utrumque tamen tota redundat. in illam quidem quia peccauit. in istum uero quia peccanti consensit. et peccatum illius consensiendo suum fecit».

294Simon Bisinianensis, *Summa in Decretum*, ed. P. V. Aimone Braida, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2014.

295Cfr. anche Anselm von Canterbury, *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*, in F. S. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk von Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 1936, pp. 23-43, p. 38: «Habet etiam frequens usus, ut dicatur aliquis velle, quod nec approbat nec concedit, sed tantum permittit, cum prohibere possit. Nam cum princeps in potestate sua non vult cohibere latrones et praedones, clamamus illum velle mala, quae faciunt – quamvis illi displacent –, quoniam vult ea permittere».

296Huguccio Pisanus, *Summa decretorum*, ed. O. Přerovský, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006, ad C. 1, D. 86: «dicitur quis consentire [...] per negligentiam, cum negligit corrigere et obviare, cum possit» (cfr. S. Kuttner, *Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX*, Biblioteca apostolica vaticana, Città del Vaticano 1935, p. 43); Innocentius IV, App. decr. ad X 1.29.1, s. v. 'Poena', f. 119rb: «Primus est consensus negligentiae, ubi minus peccat consentiens, quam faciens». Cfr. M. Barnwell, *The Problem of Negligent Omissions: Medieval Action Theories to the Rescue*, Brill, Leiden 2010.

esso. L'idea di fondo, secondo le parole di Giovanni Teutonico, altro celebre giurista, è che il non voler fare sia comunque un modo della volontà: «nolle facere, idem est quod non velle facere»²⁹⁷. Come aveva chiarito nel dettaglio già Alano di Lilla, interrogandosi sulle condizioni in base alle quali qualcosa come la mancata frequentazione della chiesa possa essere imputato in qualità di peccato, anche l'omissione, sia essa consapevole o meno, è da considerarsi un atto volontario: «Se intenzionalmente [*scienter*] omette ciò, allora vi è la volontà ed è maggiore il disprezzo [implicito in tale mancanza]; se lo ha trattenuto un certo torpore dal volere e dal fare, allora non vi è una vera e propria assenza di volontà [*noluntas*] ma neanche una volontà, e dunque è minore il disprezzo e minore il peccato. Per cui un'omissione del genere può essere detta comunque volontaria non perché qualcuno voglia omettere, ma perché non è mosso dalla volontà affinché voglia non omettere [*set quod voluntate non movetur ut velit non omittere*]»²⁹⁸. La *voluntas*, il dispositivo messo a punto per assicurare la legittimità dell'imputazione, finisce per annettere anche il proprio contrario. Possono essere imputate, a determinate condizioni, anche delle non-azioni.

12. Aristotele, riflettendo sull'ingiustizia e la responsabilità morale, aveva affermato che dei vari tipi di danni che possono colpire la comunità ve ne sono alcuni che vanno derubricati a semplici errori, perché «la persona che subisce l'azione o ciò che si fa o il mezzo o il fine» non sono quelli che si supponeva. Sono i casi in cui, ad esempio, si ferisce per sbaglio, con un arnese diverso da quello con cui si intendeva farlo, o proponendosi un altro scopo rispetto a quello che si è effettivamente raggiunto: «per esempio, si è colpito non per ferire ma solo per pungere, e non quest'uomo o con questo strumento» (*EN V*, 1135b)²⁹⁹.

Come si evince da questi passi, l'idea secondo cui sono pienamente volontarie solo le azioni che corrispondono all'intenzione dell'agente, da cui discende il principio secondo cui «il dolo consiste nell'animo», non poteva non porre seri problemi in ambito giuridico. Qui, nello specifico, essa rischiava non solo di lasciare disattese determinate aspettative repressive – ad esempio nei casi in cui l'illecito era il frutto di una condotta volontaria, ma non intenzionalmente diretta al delitto da imputare –, ma anche di rendere molto difficile, se non addirittura impossibile, la verifica dell'effettiva intenzione dell'agente. Come rilevato dal giurista francese Pierre de Belleperche,

297Joannes Teutonicus / Bartholomeus Brixiensis, *ad C.* 15, q. 1: «Id est in deffinitione voluntas, ideo ponitur affirmatio et negatio, ut ostendatur qua voluntate quis dicatur volens: et qua voluntate dicatur nolens, nam voluntate ad aliquid faciendum dicitur quis volens: et voluntate ad aliquid non faciendum dicitur quis nolens et sic omnis nolens dicitur volens: et eadem qualitas dici potest voluntas, et noluntas. Nam nolle facere, idem est quod non velle facere».

298P. Glorieux, *La somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), pp. 113-364, p. 335.

299Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 213.

«ogni dolo è presunto, infatti [...] esso consiste nell'animo, e le cose che sono nell'animo, è impossibile conoscerle se non attraverso una presunzione»³⁰⁰. L'intenzione, come aveva già notato Abelardo, è accessibile solo a Dio.

Per aggirare il primo ostacolo, a partire dal XII secolo, i giuristi mettono a punto, in maniera analoga ai teologi, un armamentario teorico che garantisce l'imputazione anche di azioni non corrispondenti all'intenzione dell'agente. Proliferano, tanto in ambito canonistico quanto in ambito civilistico, forme attenuate di *dolus* e varie forme di *culpa* – *lata*, *levis* e *levissima* –, che vanno ad occupare lo spazio tra il crimine propriamente volontario, del quale il soggetto è ritenuto pienamente responsabile, e quello propriamente involontario, che, in base, alla nuova sensibilità etica, non può più essere imputato. Per eludere la seconda difficoltà, invece, si afferma la necessità di dedurre la *mala voluntas* «ex coniecturis» ed «ex indiciis». Le circostanze esterne, di tipo oggettivo, respinte ai margini del discorso sulla responsabilità penale, riaffiorano, nel contesto probatorio, proprio là dove si credeva di aver messo al centro l'interiorità del reo.

13. A partire dalla *Lex Aquilia*, che aveva stabilito la perseguibilità di chi, intento a potare un albero su una via pubblica, non annuncia la caduta dei rami, che colpiscono un passante, Burcardo di Worms aveva distinto tra chi, facendo legna in un bosco, avesse invitato la persona che stava sotto a fuggire, da considerarsi innocente, e chi, invece, non avesse avvertito in tempo il compagno, tenuto a «fare penitenza come un omicida, ma molto più lievemente di colui che ha agito deliberatamente»³⁰¹. La nozione giuridica di colpa, non ancora elaborata come tale, si era affacciata qui nell'allusione vaga a una forma di negligenza, non intenzionale e nondimeno imputabile. Su questa linea si muoveranno anche i giuristi tardo-medievali³⁰². Questi, però, a ben vedere, non si limitano a considerare gli atti non intenzionali imputabili a titolo di colpa, ma arrivano a qualificarli, in molti casi, come pienamente dolosi, in aperta contraddizione con la definizione del dolo quale *animus occidendi*.

300Citato in P. Demuro, *Il dolo*, vol. I, *Svolgimento storico del concetto*, Giuffrè Editore, Milano 2007, p. 107 n. 81.

301Citato in W. H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, cit., pp. 413-4. Cfr. anche O. Descamps, *Homicide volontaire et homicide involontaire*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von O. Condorelli, F. Roumy, M. Schmoeckel, Böhlau Verlag, Köln 2012, v. III, *Straf- und Strafprozessrecht*, pp. 107-34, pp. 110-1: «Dans la loi Aquilia, qui concerne en principe les atteints aux biens, un texte majeur doit être signalé car il aura une postérité fondatrice dans le droit de la responsabilité. Il s'agit du passage qui analyse le comportement du bûcheron (D., 9, 2, 31). Si l'élagueur travaille sur une voie publique, il doit annoncer la chute des branches qu'il scie. En revanche, sur une voie privée, il n'est pas tenu par cette obligation. Le texte comprend une incise qui semble établir un principe: *culpam autem esse, quod cum a diligente provideri poterit, non esset provisum*. Cependant, il faut attendre la renaissance juridique du XI^e siècle pour qu'elle soit analysée dans le sens d'une clause générale relative à la diligence. Mais il avéré que ce texte concerne l'homicide involontaire».

302Su questo punto cfr. M. Conetti, *Responsabilità e pena: un tema etico nella scienza del diritto civile (secoli XIII-XIV)*, cit., pp. 80-114.

Mentre, infatti, Abelardo, nel suo *Commento all'Epistola ai Romani*, aveva affermato, in riferimento al caso di chi uccide una persona lanciando una pietra senza averne avuta l'intenzione, che, laddove il lancio in sé deve essere considerato volontario, non altrettanto può accadere con l'omicidio che da questo discende³⁰³, i giuristi, meno interessati a definire la questione da un punto di vista etico che a dedurre un sistema di pene, distinguono il caso a partire dalle circostanze in cui ha avuto luogo. Come afferma Ugucione, se il lancio è avvenuto per una ragione legittima e in maniera non irresponsabile – vale a dire tale che il soggetto «né poté né dovette prevedere che qualcuno sarebbe passato di là» (*ad c. 51, D. 50*) –, l'omicidio non è imputabile. Se, invece, l'imputato ha tirato il sasso «*otiose*», senza cioè alcun motivo, fatta eccezione per il proprio gusto, o in maniera inoculata, deve essere giudicato responsabile. Come ribadisce, in forma sintetica, la *Summa Coloniensis*: «se non ebbe una ragione o, avuta una ragione, ha gettato in maniera sconsiderata, è da considerare colpevole» (*ad D. 50*). È il criterio che adotta anche Pierre de Belleperche, nel caso in cui uno «non pensa ma agisce e porta a termine [un atto]»:

et tunc dico quod punitur cum distinctione tali quia aut est in aliqua culpa aut non. Verbigratia pone aliquis sagittabat in aliquo loco casu interfecit pretereuntem nunquid tenetur certe in casu isto distinguitur: quia aut sagittabat in loco publico ubi non est consuetum sagittare: et tunc dico quod tenetur propter suam culpam: aut ille sagittabat ubi est consuetum sagittare et tunc dico quod non tenetur...³⁰⁴

e allora dico che va punito a seconda che vi sia una qualche colpa o meno. Poni ad esempio che qualcuno che tirava le frecce in un qualche luogo abbia ucciso per caso un avventore, in questo, per determinare se è colpevole si disingue: poiché o tirava le frecce in un luogo pubblico dove non è non è consueto farlo, e allora affermo che deve essere giudicato responsabile per via della sua colpa; o tirava le frecce in un luogo in cui è consueto farlo e allora affermo che non deve essere considerato responsabile...

303Cfr. Petrus Abaelardus, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, cura et studio E. M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969, III, 7, 635: «Cum itaque dicitur 'omne peccatum uoluntarium' et cum dicitur 'nemo peccare inuitus', de actu hoc peccati, non de concupiscentia est intelligendum. Omnis quippe actus peccati inde uoluntarius potius quam necessarius dicitur quod ex uoluntate quacumque praeunte ipse descendit, siue illud per ignorantiam siue per aliquam fiat coactionem. Verbi gratia, iacit aliquis lapidem improuide; et fortuitu, non scienter, hominem interficit. Haec profecto interfecio ex uoluntate iacendi lapidem, non interficiendi hominem procedit. Est et alius qui irruentem super se hostem coactus interficit, ne ab eo scilicet interficiatur; et peccare inuitus dicitur cum id quoque tamen ex uoluntate euadendi mortem potius quam ex desiderio ante habito occidendi hominem agat. Omnis itaque actus peccandi uoluntarius et non necessarius in eo dicitur quod ex quacumque, ut dictum est, uoluntate descendit. Si quis tamen dicat occisionem illam hominis per iactum lapidis 'uoluntarium', non concedo sicut iactum lapidis 'uoluntarium' dico. Frequenter enim nomina ex adiunctis suas uariant significationes, ut cum omnem 'substantiam' concedamus, non tamen ideo omnem 'hominem'. Ita et cum omne peccatum dicamus 'uoluntarium', id est omnem actum peccati ex aliqua, ut dictum est, uoluntate procedere, non tamen occasionem illam concedimus 'uoluntariam', hoc est ex uoluntate quam aliquis haberet occidendi illum esse commissam».

304Petrus de Belleperche, *Questiones*, Lugduni 1517, q. 293, f. 82v.

Ma anche questo principio, in ultimo, finisce per soccombere di fronte alla necessità di imputare determinati comportamenti, a dispetto del loro carattere non solo non intenzionale, ma addirittura del tutto casuale. È ciò che avviene con l'elaborazione della cosiddetta dottrina del *versari in re illicita*, secondo la quale «colui che versa nell'illecito, è responsabile anche del caso fortuito» (*qui in re illicita versatur, tenetur etiam pro casu*)³⁰⁵. Questa figura giuridica consente di imputare un omicidio come doloso a prescindere dall'intenzione dell'agente, ammesso che questi stesse compiendo, al momento del fatto, un *opus illicitum*, una qualsiasi azione non consentita dalla legge³⁰⁶. In poche parole, chi intento a commettere un reato, anche minore, finisce per uccidere, sia pure inavvertitamente e senza alcuna intenzione, è considerato pienamente responsabile dell'omicidio. Il consenso prestato a un'azione vietata rende volontari tutti gli effetti, anche imprevedibili e incalcolabilmente più gravi, che da tale azione discendono. Come scrive, ancora una volta, Simone da Bisignano: «crediamo che, se io attendevo a un'opera lecitamente [...] [il delitto] non debba essermi imputato; [...] se invece attendevo a un'opera illecitamente [...], è necessario che esso mi sia imputato» (*ad C. 13, C. 15, q. 1*). In maniera simile a quanto era avvenuto in ambito teologico, una concezione della colpevolezza in termini soggettivi è controbilanciata dalla distinzione tra azioni lecite e illecite di per sé, la quale consente di imputare un evento anche solo sulla base di una condotta non permessa. Come sintetizza Ugucione: «se [ha agito] illecitamente, sia se ha usato diligenza sia se non l'ha usata, [il fatto] gli è imputato» (*ad dict. p. c. 36, D. 50*).

14. Dal *Digesto* i giuristi medievali apprendono che già il «divus Adrianus», a partire dalla *Lex Cornelia de sicariis*, aveva sancito che lo strumento con cui è stato perpetrato un omicidio è determinante al fine di stabilire l'intenzione dell'agente. L'*animus* dell'assassino, cioè, si può dedurre a partire dall'arma del delitto. Se si tratta di una spada (*gladium*), bisogna concludere che l'omicidio è stata compiuto «senza dubbio con la volontà di uccidere» (*indubitate occidendi animo*); se invece si tratta di una stanga (*clavis*) o di una padella (*cuccuma*), per quanto anch'esse di ferro, si è tenuti a lenire la pena dell'imputato, «il quale nella rissa commise l'omicidio più per caso

305Cfr. R. Sorice, *Vittime colpevoli e colpevoli innocenti. Ricerche sulle responsabilità penali nell'età del diritto comune*, Bononia University Press, Bologna 2018, pp. 39-80.

306P. Demuro, *Il dolo*, cit., vol. I, pp. 89-90: «La teoria del “*versari in re illicita*”, derivante dal diritto canonico disciplinare e penale, sorge per la valutazione dei fatti di omicidio e trova la sua più chiara espressione tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo. Secondo questa teoria il giudizio di colpevolezza deve essere formulato nel modo seguente. Innanzitutto si accerta se la morte sia conseguenza di una condotta non consentita: se si risponde affermativamente (*dat operam rei illicitae*) il soggetto agente dovrebbe risponderne; se si risponde negativamente (*dat operam rei licitae*) si dovrebbe adeguatamente provare se l'autore nel compiere un atto consentito abbia usato o no la necessaria cura».

che per volontà» (*Dig. ad leg. Corn. de sicariis* 48.8.1.3). L'idea di fondo è che colui che abbia usato un'arma particolarmente efficace era – o anche solo *sarebbe dovuto essere* – consapevole di poter uccidere. Pertanto, anche se risulta impossibile dimostrare un'intenzione deliberata in questo senso, un *dolus manifestus*, può essergli imputato un *dolus praesumptus*³⁰⁷.

È a partire da questa idea di *prevedibilità*, più che di effettiva previsione da parte del reo, che i giuristi medievali arrivano a codificare una figura giuridica affine, dal punto di vista formale, al moderno dolo eventuale – per il quale l'agente compie un'azione prevedendo e accettando le conseguenze illecite del proprio atto –, e, materialmente, alla colpa cosciente – per la quale l'agente, pur avendo previsto le conseguenze illecite del proprio atto, ritiene, errando, che esse non si verificheranno³⁰⁸. In base a questa fattispecie giuridica, chi, picchiando un altro, abbia finito per ucciderlo, può essere considerato a pieno titolo un «delinquente, sebbene abbia compiuto il fatto senza volerlo», perché, come si legge nel *Commento al Codice* di Cino da Pistoia, la violenza è per se stessa un «crimine ordinato a quello e ad altri misfatti» (*ad C. IX, 12, 3*)³⁰⁹. Colui che colpisce qualcuno sa, o comunque dovrebbe sapere, che tra i possibili effetti della sua azione, vi è la morte. Qualsiasi sia stata la sua intenzione, dunque, l'omicidio deve essere considerato doloso.

È una teoria penale che culminerà nella cosiddetta *doctrina Bartoli*, da Bartolo da Sassoferrato. Quest'ultima stabilisce la possibilità di imputare le conseguenze di una condotta illecita iniziale, a partire dall'idea che essa tendesse di per sé alla realizzazione degli effetti che ne sono seguiti, i quali, in quanto *in teoria* prevedibili, devono *di fatto* esser stati previsti dal reo.

Questo principio – ancora oggi alla base della nozione di colpa giuridica, tramite il riferimento alla nozione vaga di “diligenza media” –, contrariamente a quanto spesso affermato, conosce, nel diritto medievale, un'applicazione molto estesa, ben al di là del solo caso dell'omicidio. Interrogandosi, ad esempio, sul dilemma se a una persona morta gettandosi da un muro sia da negare la sepoltura in quanto suicida, i canonisti concludono, in tono serio, che il verdetto dipende dall'altezza del muro. Questa, infatti, costituisce un forte indizio rispetto all'intenzione del morto. Come scrive Ugucione, «se il muro è alto», il soggetto «è colpevole della propria morte»; se invece «il muro è basso al punto che egli sperava di salvarsi, sebbene accada diversamente», bisogna concludere che

307M. Sbriccoli, *Giustizia criminale*, in *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, a cura di G. Fioravanti, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 163-205, p. 168; F. Cordero, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 233 e 256.

308Cfr. G. Delitala, *Dolo eventuale e colpa cosciente*, in Id., *Diritto penale. Raccolta degli scritti*, Giuffrè, Milano 1976, vol. I, pp. 431-50, pp. 435-6: «In termini moderni, l'agente è tenuto a titolo di dolo per tutte le conseguenze che derivano dalla sua azione delittuosa attraverso un nesso di causalità adeguata, ed è tenuto a risponderne, perché doveva prevedere che potessero verificarsi. Il concetto romano di dolo diretto è, fin da questo momento, decisamente superato: dominata dall'autorità di Bartolo, la scuola dei postglossatori considererà d'ora in avanti come dolose non solo le conseguenze avute di mira dal colpevole, ma anche tutte quelle altre che, derivando causalmente dalla sua azione, erano prevedibili al momento del fatto, quand'anche l'agente non le avesse né desiderate né previste».

309Cynus de Pistorio, *Super Codicem*, Francoforti ad Moenum 1578, f. 549r.

l'uomo «non è colpevole della propria morte» (*ad C. 3, d. 13*). Un'inferenza a partire dal più materiale dei dati permette di formulare un giudizio sull'intenzione del soggetto. Come sintetizzerà la *Summa Bambergensis*, solo quando «è verosimile che possa salvarsi, e la stessa cosa crederebbe anche Platone o Aristotele, [...], se muore, è bene pregare per lui» (*ad C. 2, d. 13*).

Risposte simili si riscontrano anche intorno a una questione, dal sapore invero novellistico, che, a partire dal giurista emiliano Pillio da Medicina, conoscerà una certa fortuna:

Titius amore cuiusdam virginis captus rogavit uxorem Baii Seii ut virginem illam sibi acquireret, quae femina se hoc facere promisit, tandem in nocte loco virginis se dicta femina supposit et sic Lucius Titius eam cognovit, qui nunc de adulterio a Baio Seio accusatur. Vertitur in quaestione, quid iuris?³¹⁰

Tizio, preso dall'amore di una certa vergine, ha chiesto alla moglie di Baio Seio di procurargli quella vergine, la qual cosa la donna ha promesso di fare; tuttavia di notte questa donna si è sostituita al posto della vergine e così la conobbe Lucio Tizio, il quale ora è accusato di adulterio da Baio Seio. Si dibatte sulla questione, qual è norma [da applicare]?

A questo dilemma i giuristi forniscono risposte diverse. Se, secondo Pillio, a Tizio non è imputabile che lo stupro (da intendersi come rapporto con una donna non sposata o una vedova), e, addirittura, Cino da Pistoia e Giovanni d'Andrea ritengono che l'uomo debba essere considerato colpevole soltanto di fornicazione (peccato rilevante esclusivamente *in foro conscientiae*)³¹¹, Uberto da Cesena ammette la possibilità di imputare persino l'adulterio, a patto che «trovata la donna in abito matrimoniale, non prestando attenzione né curandosi della sua condizione, [Tizio] la conobbe al fine di soddisfare la libidine»³¹². La sola circostanza, cioè, che la condizione della donna sarebbe potuta essere prevista dall'uomo, consente di imputare a quest'ultimo l'adulterio, a prescindere dal fatto che l'inferenza tra l'abito e lo stato maritale sia stata effettivamente compiuta. In maniera analoga, Enrico di Gand, avendo in mente, con ogni probabilità, l'episodio biblico di Giacobbe e di Lia, aveva affermato, a proposito del caso di un uomo che «crede che chi pensa lui sia la propria moglie ma non è così», che, «se costui ha avuto cura di ignorarlo e ragionevolmente non dovrebbe credere che sia sua moglie, pecca di più concedendo a colei che lo chiede ciò che le è dovuto in accordo con la ragione erronea che negandolo»³¹³.

310Pileus Modicensis, *Quaedam quaestiones Aureae*, S. Andrea della Valle, Roma 1560, q. 23, f. 34.

311Cfr. R. Sorice, *Vittime colpevoli e colpevoli innocenti. Ricerche sulle responsabilità penali nell'età del diritto comune*, cit., pp. 52-69.

312Citato in F. Cordero, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Laterza, Roma – Bari 1985, p. 274.

313Enrico di Gand, *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, cit., p. 231.

In questo come negli altri casi, un elemento oggettivo, ma allo stesso tempo labile, perché di difficile definizione (la maggiore o minore pericolosità di un'arma, la difficoltà di scavalcare un muro, la forma e i colori di una veste), diviene il criterio ultimo per stabilire la colpevolezza di un imputato. L'impossibilità di conoscere e apprezzare le sue intenzioni, porta a sostituire queste ultime – che sole, in teoria, dovrebbero rilevare al fine di determinare la presenza o l'assenza di dolo – con l'immagine astrattissima della mente di un Platone o un Aristotele. La mitezza con cui Dante assolve Costantino, in nome delle sue buone intenzioni, anche alla luce del dibattito giuridico, non può che apparire straordinaria.

2. *Timor*. L'imputabilità delle azioni compiute per paura

Parallelamente all'affermazione della coestensività tra imputabilità e volontarietà, si assiste, nell'ambito della teologia come del diritto, all'ampliamento del secondo ambito. Azioni cattive compiute in buona coscienza o per errore, come conseguenza di una condotta tesa ad un altro effetto, vengono qualificate come volontarie e dunque peccaminose. Lo stesso termine *error*, non a caso, dal XII secolo, passa da un'accezione neutra a una moralmente connotata³¹⁴. Questo fenomeno, che risponde all'esigenza di continuare a imputare determinati atti anche nella cornice di un'etica che pone al centro l'*animus* e l'interiorità, interessa molti campi dell'agire. Tra questi, anche quello delle azioni compiute in contraddizione con la propria stessa volontà, per timore o al seguito di minacce, di cui i teologi affermano l'assoluta rilevanza da un punto di vista morale.

Se nel caso delle azioni divergenti dall'intenzione si era sostenuta, con qualche forzatura, la connivenza al male implicita nell'ignoranza o nella mancata previsione di una conseguenza del proprio agire, per quanto concerne queste azioni, compiute contro voglia, per paura di conseguenze più gravi, i teologi scolastici argomentano, esasperando alcune formulazioni aristoteliche e agostiniane, a favore della saldezza assoluta della volontà, della sua capacità di resistere alla tentazione del peccato, in ogni circostanza, anche di fronte alla minaccia e allo spettro della propria morte. Si dà a vedere qui, attorno a questo specifico caso, il particolare significato che rivestono, per il dispositivo imputativo medievale, la nozione di atti interiori messa a punto da Epitteto e, soprattutto, il concetto di volontà: essi ritagliano, nell'ambito dell'agire umano, uno spazio – paradossalmente invisibile –, in cui la costrizione non può aver luogo e in cui tutto avviene all'insegna della libertà, ed è dunque pienamente imputabile. Ancora una volta, l'elogio delle capacità umane, dell'immenso potere della facoltà volitiva, rivela il suo rovescio pernicioso. Quanto più la volontà è presentata come potenzialmente salda e inscalfibile, impermeabile a qualsiasi condizionamento – al punto che l'idea di una volontà che vuole ciò che non vuole, fondativa

314Cfr. P. von Moos, *Einleitung*, in *Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter*, cit., p. 13: «Im allgemeinen bedeutet nun *lapsus* Sündenfall, *peccatum* Sünde, *error* Irrtum (insbesondere im Sinne von 'Verirrung'. Für moralisch indifferente Verstöße gegen Interaktions-Regeln fehlt jeder Allgemeinbegriff, nicht nur weil eine solche Kategorie vor dem Ernst der Heilsbotschaft lange irrelevant blieb, sondern auch weil seit dem 12. Jahrhundert die juristischen und theologischen Diskussionen über Zurechnungsfähigkeit ausschließlich in der Begrifflichkeit des Strafrechts oder der Tugend- und Laster-Taxinomie geführt wurden. Der Fehltritt war an sich für die Moraltheologie kein Thema: Er war entweder aufgrund der Unabsichtlichkeit gar keine Sünde oder aufgrund des Unbedachts, der Vernachlässigung zu berücksichtigender Umstände eine verzeihliche, d. h. läßliche Sünde (*peccatum veniale*)».

dell'esperienza cristiana, sin da Paolo, viene giudicata in se stessa contraddittoria –, tanto più saranno considerati imperdonabili i suoi cedimenti.

1. Nel III canto del *Paradiso*, nel cielo della Luna, simbolo di incostanza, a Dante appaiono, flebili come riflessi su «vetri trasparenti e tersi» o su «acque nitide e tranquille» (vv. 10-11), le anime (non a caso femminili) che, tra tutte quelle del paradiso, godono di minor beatitudine a causa del mancato adempimento dei loro voti. Prima fra tutte, diafana, quella di Piccarda Donati, i cui contorni si stagliano appena dal paesaggio latteo, come una perla su una fronte bianca. A questa, Dante, attraverso una metafora dal sapore domestico, chiede «qual fu la tela onde non trasse infino a co la spuola» (v. 95-6), vale a dire quale fu il voto a cui non corrispose a pieno. Piccarda, allora, racconta di come, «giovinetta», fosse fuggita dal mondo e avesse indossato gli abiti dell'ordine di santa Chiara, fino a quando non venne strappata dal monastero:

Uomini poi, a mal più ch'a bene usi,
Fuor mi rapiron de la dolce chiostra:
e Dio si sa qual poi mia vita fusi.
(vv. 106-8)

Uomini violenti, portandola via a forza, l'hanno costretta a vivere una vita diversa da quella che lei aveva desiderato per se stessa, come «vergine sorella» (v. 46). Ciononostante le sue parole non lasciano trapelare né rancore per il torto subito né rimpianto per la beatitudine menomata, ma solo una dolcezza placida, perfettamente consona a una beata «in la spera più tarda» (v. 51). La carità che infiamma i cuori di tutti gli ospiti del paradiso, d'altronde, fa sì che essi non vogliano altro rispetto a quello che il Creatore ha voluto per loro.

Simile a quella di Piccarda è la vicenda di Costanza d'Altavilla, moglie dell'imperatore Enrico VI di Svevia e madre di Federico II, condannato all'inferno come eretico. Costanza, come riferisce sempre Piccarda, pur essendo sempre rimasta fedele al proprio voto interiormente, è stata forzata a dismettere «le sacre bende» e a far ritorno nel mondo, «contra suo grado e contra buona usanza» (vv. 114-6).

Terminato il racconto, così come sono apparse, le anime del cielo della Luna, intonando l'*Ave Maria*, svaniscono rapide, come oggetti pesanti in acque cupe. Lo sguardo di Dante, inseguendole, si profonde il più possibile nella nebbia fino a perdersi; poi, volgendosi indietro, è accecato, per contrasto, dalla luminosità che emana da Beatrice.

Il canto seguente, il IV del *Paradiso*, è uno dei canti più esplicitamente dottrinali dell'intero poema. La tensione drammatica che ha sostenuto il racconto di Piccarda, culminata nella folgorazione di Dante, cede qui il passo al ritmo piano del ragionamento dialettico. Non a caso, il canto si apre all'insegna di un motivo filosofico:

Intra due cibi, distanti e moventi
d'un modo, pria si morria di fame
che liber uomo l'un recasse ai denti;

sì si starebbe un agno in tra due brame
di fieri lupi, igualmente temendo;
sì si starebbe un cane in tra due dame;

per che, s'i mi tacea, me non riprendo,
dali miei dubbi d'un modo sospinto,
poi ch'era necessario, né commendo.

(*Pd.* IV, vv. 1-9)

Le immagini dell'uomo a metà strada tra cibi ugualmente desiderabili, dell'agnello accerchiato da lupi ugualmente temibili e del cane di fronte a daini ugualmente appetitosi, che Dante utilizza per significare la propria condizione di stallo di fronte a due dubbi che parimenti lo attanagliano, richiamano, alla mente del lettore moderno, il cosiddetto 'paradosso dell'asino di Buridano' – l'asino che muore di fame perché non sa decidersi tra due identiche balle di fieno. È questa, com'è stato detto, una «creatura storiografica»³¹⁵, chimerica per una doppia ragione: non solo perché nell'opera di Giovanni Buridano il protagonista di questa fiaba filosofica non è un asino bensì un cane, ma anche perché il teologo francese non è che il padre putativo di tale apologo, come dimostra anche solo il fatto che esso compaia in Dante. Questi, poi, a sua volta, come notato già da Schopenhauer³¹⁶, sta con ogni probabilità richiamandosi al *De coelo* di Aristotele, dove parlando dell'«equilibrio per indifferenza» in virtù del quale, secondo alcuni, la Terra si mantiene al centro dell'universo, il filosofo cita il caso di un «uomo che soffre di una fame e di una sete violentissime, ma di pari intensità, e si trova a uguale distanza dai cibi e dalle bevande» (*De coelo*, II 13, 295b)³¹⁷, finendo dunque per rimanere immobile.

Le similitudini che aprono il canto IV, lungi dall'essere casuali o puramente esornative, alludono

315A. de Libera, *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015*, Vrin, Paris 2017, p. 122.

316A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., pp. 253-5.

317Aristotele, *Il cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2018, p. 311.

immediatamente – forse non senza una leggera ironia – al carattere marcatamente intellettualista della psicologia dantesca, che, subordinando la facoltà appetitiva a quella conoscitiva, deve confrontarsi con un’obiezione fondamentale: un essere umano cui si presentino beni parimenti allettabili, in virtù di cosa potrà scegliere l’uno o l’altro, se la volontà non è autonoma rispetto alle indicazioni dell’intelletto? Non a caso, dunque, quasi in risposta all’obiezione implicita in queste immagini, il canto, in continuità con la seconda risposta di Piccarda, vede tra i propri protagonisti proprio la volontà. Dei due dilemmi che ugualmente pesano sul «velle» del pellegrino (v. 25), infatti, uno è proprio relativo alla legittimità del giudizio che considera imputabili anche le azioni compiute contro la propria volontà, a causa della «violenza altrui». Dante vorrebbe cioè sapere, come Beatrice immediatamente intuisce, per quale ragione a Piccarda e Costanza sia riservata una condizione di beatitudine inferiore rispetto alle altre anime del paradiso, se il mancato adempimento dei voti non è dipeso da loro ma da altri:

Tu argomenti: “Se ’l buon voler dura,
la violenza altrui per qual ragione
di meritâr mi scema la misura?”
(vv. 19-21)

È un dubbio che solleva una questione decisiva: come possono essere definite volontarie le opere realizzate, almeno apparentemente, contro il proprio «buon volere»?

La risposta di Beatrice è particolarmente articolata:

Se violenza è quando quel che pate
niente conferisce a quel che sforza,
non fuor quest’alme per essa scusate:

che volontà, se non vuol, non s’ammorza,
ma fa come natura face in foco
se mille volte violenza il torza.

Per che, s’ella si piega assai o poco,
segue la forza: e così queste féro
possendo rifuggir nel santo loco.

Se fosse stato lor volere intero,

come tenne Lorenzo in su la grada
e fece Muzio a la sua man severo,

così l'avria ripinte per la strada
ond'eran tratte, come fuoro sciolte:
ma così salda voglia è troppo rada!
(vv. 73-87)

Con la propria spiegazione, Beatrice corregge la domanda di Dante. A rigore, si può parlare di 'violenza' soltanto quando ciò che la subisce non contribuisce minimamente all'opera di chi la esercita. Per questa ragione, Piccarda e Costanza non possono essere pienamente giustificate delle proprie inadempienze. La volontà, se è tale fino in fondo, non si estingue, e, simile a una fiamma, dopo ogni tentativo di costringerla, torna a rivolgersi verso ciò che desidera. Se essa deflette, dunque, non è perché la forza che si esercita su di lei sia in grado di piegarla, ma perché essa vi acconsente. Lo dimostrano, *e contrario*, i casi, certo rari – come Beatrice stessa riconosce –, di Lorenzo martire, morto bruciato sulla graticola per rimanere fedele a Cristo, e di Muzio Scevola, che senza esitare tenne la propria mano sul fuoco fino a perderla, pur di non cedere agli etruschi. Nonostante questa risposta dettagliata, Dante è perplesso. Non riesce a conciliare le parole appena udite con l'affermazione di Piccarda secondo cui Costanza si mantenne sempre fedele alla propria vocazione. Beatrice, allora, interviene per sciogliere questo nuovo dilemma:

Molte fiate già, frate, addivenne
che, per fuggir periglio, contra grato
si fé di quel che far non si convenne:

come Almeòne, che, di ciò pregato
dal padre suo, la propria madre spense,
per non perder pietà si fé spietato.

A questo punto voglio che tu pense
che la forza e 'l voler si mischia, e fanno
sì che scusar non si posson l'offense:

voglia assoluta non consente al danno,
ma consentevi in tanto in quanto teme,
se si ritrae, cadere in più affanno.

Però, quando Piccarda quello spreme,
della voglia assoluta intende, e io
de l'altra: sì che ver diciamo insieme».
(vv. 100-14)

Beatrice ricorda a Dante come spesso accada, per scansare un pericolo, di portare a termine, pur contro voglia, delle azioni che non si sarebbero dovute compiere. È il caso, ad esempio, di Alcmeone, che uccise la madre per vendicare il padre Anfiarao. In tali casi, la volontà «si mischia» alla «forza», cosicché colui che agisce non può essere giustificato. Il fatto che la «voglia assoluta» – cui Piccarda evidentemente fa riferimento quando parla della fedeltà di Costanza al voto monacale – non acconsenta al volere di colui che esercita la violenza, non toglie che queste opere siano volontarie e, dunque, pienamente imputabili.

2. Chiosando i versi del IV canto del *Paradiso*, i commentatori, pressoché unanimi, – da Pietro Alighieri all'Ottimo commento, da Benvenuto da Imola fino all'Anonimo Fiorentino – rimandano ad Aristotele e, in particolare, al III libro dell'*Etica nicomachea*. In questa sede, Aristotele, subito dopo aver affermato di voler definire il volontario e l'involontario – un atto «necessario per coloro che studiano la virtù, e utile anche ai legislatori per stabilire le ricompense onorifiche e le punizioni» (*EN III, 1 1109b*)³¹⁸ –, si concentra sugli atti involontari, quelli che non dovrebbero essere passibili di alcun giudizio. Questi, afferma il filosofo, si dividono a loro volta in due categorie: quelli commessi «per forza» (*bia*), vale a dire sotto coercizione, e quelli commessi «per ignoranza» (*di'agnoian*), spontaneamente ma all'oscuro di qualche circostanza rilevante. L'indagine, almeno in questo caso, non sembra presentare difficoltà. In realtà, afferma Aristotele, come gli atti compiuti per ignoranza non sono sempre involontari (perché l'ignoranza, a sua volta, è causata talvolta da un atto volontario), anche la categoria degli atti compiuti per costrizione, sui quali non sembrerebbero poter sussistere dubbi, è di fatto più ambigua e sfuggente di quanto non potrebbe apparire a un primo sguardo. Azioni commesse per costrizione sono, infatti, tanto gli atti forzati in senso stretto, «il cui principio è esterno, tale cioè che chi agisce, ovvero subisce, non vi concorre per nulla», quanto gli atti compiuti «per paura di mali più grandi oppure per qualcosa di bello». Si tratta delle cosiddette «azioni miste» (*miktai praxeis*), rispetto alle quali è lecito chiedersi «se siano volontarie o involontarie» (ivi, 1110a)³¹⁹. La posta in gioco, evidentemente, è quella

318Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 111.

319Ibid.

relativa alla loro imputabilità, perché, come Aristotele stesso ha ammesso esplicitamente, definire un'azione volontaria o involontaria è rilevante soprattutto per i legislatori.

Si deve essere considerati responsabili delle azioni portate a termine per ordine di un tiranno, che minaccia di uccidere i nostri cari, o quelle nocive, come gettare i nostri beni fuori bordo durante una tempesta, che non compiremmo se non vi fossimo costretti dalle circostanze? La risposta del filosofo, in accordo con il primato che l'esigenza di imputare mantiene nella sua costruzione etica, è positiva. Le azioni miste, «anche se in assoluto forse sono involontarie, giacché nessuno sceglierebbe alcuna delle azioni di tal genere per se stessa», sono comunque, se considerate in relazione alle circostanze in cui hanno avuto luogo, dipendenti dalla *prohaires* dell'agente. Esse, cioè, nonostante la somiglianza con le azioni propriamente involontarie, compiute per forza, sono volontarie, «giacché il principio che muove come strumenti le parti del corpo in simili azioni è nell'uomo stesso» (*ibid.*). Si tratta, dunque, di azioni pienamente imputabili:

Per azioni simili talora si è anche lodati, quando si sopporta qualcosa di brutto o di doloroso in cambio di cose grandi e belle; in caso contrario si è biasimati, giacché sopportare le cose più vergognose per niente di bello o di proporzionato è da uomo miserabile. (*ibid.*)

È vero, ammette Aristotele, che in molti casi occorre perdonare chi, per scansare un male maggiore, accondiscende a qualcosa di biasimevole, ma questa concessione è del tutto contingente e non intacca il principio. Tanto più che vi sono delle azioni che devono essere scansate a tutti i costi e che, pertanto, se vengono compiute, quali che siano le circostanze, sono irremissibili. A questo genere appartiene, ad esempio, afferma Aristotele, l'azione di Alcmeone, colui che, dopo aver combattuto a Tebe, torna ad Argo per uccidere la madre, colpevole di aver convinto il marito Anfiarao a prendere parte alla spedizione, al fine di impossessarsi della collana di Armonia, in grado di garantire a chiunque la indossasse bellezza e giovinezza. L'uccisione di Erifile, sostiene Aristotele, non è in alcun modo giustificabile, tanto più che le ragioni che 'costringevano' (*ta anankasanta*) Alcmeone, per come esse vengono restituite da Euripide nel suo dramma, «sono manifestamente risibili (*geloia*)». Egli, in effetti, non agisce né per minaccia né per salvarsi la vita, ma solo per vendetta.

L'incongruità di questo esempio, in cui la commissione di un atto odioso come l'uccisione della madre avviene per motivazioni di poco conto – che possono essere definite cogenti solo attraverso un *escamotage* retorico –, nel quadro di una discussione sulle azioni compiute per timore di perdere la vita propria o altrui, è patente. Esso è rivelativo della volontà, da parte di Aristotele, di persuadere, ad ogni costo, circa la necessità di considerare volontarie e, con ciò, imputabili, le

azioni miste.

3. In ambito cristiano la riflessione sulle azioni compiute per timore si sviluppa in una forma particolarmente articolata anche a monte della ricezione dell'*Etica nicomachea*, proprio a partire da quella questione del martirio che, come mostra l'esempio di san Lorenzo, sarà al centro anche delle preoccupazioni di Dante nel IV canto del *Paradiso*. Dalla metà del III secolo, infatti, le persecuzioni perpetrate dall'imperatore Decio nei confronti di tutti coloro che rifiutavano di compiere il sacrificio tradizionale a Giove sul Campidoglio avevano posto nuovamente la Chiesa di fronte al delicato compito di stabilire se i numerosi cristiani che avevano acconsentito a tale atto, i *lapsi*, fossero da considerarsi o meno peccatori a pieno titolo. In questa occasione, mentre alcuni presbiteri avevano riammesso immediatamente gli apostati all'eucaristia, dando implicitamente ad intendere che le azioni portate a termine sotto coercizione non possono essere imputate, altri, pur rigettando il rigorismo di quanti avrebbero voluto escluderli in forma perenne dalla Chiesa, insistettero sulla necessità di indirizzarli a dure penitenze pubbliche.

Il contributo più importante e influente, in quest'ultima direzione, viene da Cipriano, vescovo di Cartagine. Cipriano, nel *De lapsis*, dopo aver celebrato i martiri e, con ipocrita insistenza, coloro che, come lui, erano fuggiti, acconsentendo implicitamente alla confisca dei beni, si scaglia contro chi ha compiuto i sacrifici, affermando che «non vi è, purtroppo, nessuna giustificazione adeguata e seria che possa scusare un tale delitto (*tantum facinus*)» (*De lapsis*, 10)³²⁰. Soprattutto, in risposta all'obiezione di chi, per giustificare gli apostati, affermava che «sarebbero seguiti tormenti e gravi torture sarebbero toccate a chi si fosse rifiutato», Cipriano afferma:

Queri de tormentis potest qui per tormenta superatus est, excusationem doloris obtendere qui victus est in dolore. Potest rogare talis et dicere: "Certare quidem fortior volui et sacramenti mei memor devotionis ac fidei arma suscepi, sed me in congressione pignantem cruciamenta varia et supplicia longa vicerunt. Stetit mens stabilis et fides fortis, et cum torquentibus poenis immobilis diu anima luctata est. Sed cum durissimi iudicis recrudescente saevitia iam fatigatum nunc flagella adhuc scinderent, nunc contunderent fustes, nunc eculeus extenderet, nunc ungula effoderet, nunc flamma torreret, caro me in conluctatione deseruit, infirmitas viscerum cessit, nee animus sed corpus in dolore defecit." Potest cito proficere ad veniam causa talis, potest eiusmodi excusatio esse miserabilis. (13)³²¹

320Cyprian, *De lapsis* and *De Ecclesiae Catholicae Unitate*, text and translation by M. Bévenot, Oxford University Press, London 1971, p. 14.

321Ivi, pp. 18-20.

Può lamentarsi dei tormenti (solo) colui che dai tormenti è vinto; può addurre come pretesto il dolore (solo) colui che è vinto dal dolore. In questi casi può perorare la propria causa e dire: “Avrei certo voluto combattere in maniera più forte; memore del mio sacramento, ho raccolto le armi della devozione e delle fede, ma le varie torture e i lunghi supplizi, nello scontro, vinsero me che combattevo. La mente rimase ferma e la fede forte, e, mentre le pene mi torturavano, l’anima a lungo è rimasta immobile. Ma già reso esausto dalla recrudescente sevizia del durissimo giudice, di nuovo col rinnovarsi delle frustate, di nuovo con l’abbattersi delle bastonate, di nuovo con l’estendersi del cavalletto, di nuovo con l’affondare del gancio, di nuovo con l’ardere della fiamma, la carne nel combattimento mi abbandonò, la debolezza delle viscere si arrese; non l’animo ma il corpo venne meno nel dolore”. Può facilmente essere giustificata una tale perorazione, una tale scusa può essere davvero meritevole di commiserazione.

Non solo atti compiuti per timore di mali più grandi sono imputabili. Ma essi, secondo il vescovo, possono rappresentare, come nel caso dell’apostasia, addirittura peccati mortali. Non si tratta, a rigore, infatti, come già aveva sostenuto Aristotele, di azioni compiute per violenza. «Quali ferite – chiede ironicamente Cipriano – possono mostrare i vinti, quali piaghe tra le viscere aperte, quali tormenti delle membra, dove non fu la fede a cadere in combattimento, ma la perfidia a prevenire quest’ultimo?». Solo chi ha almeno provato ad affrontare il dolore fisico, può essere giustificato. La conclusione del vescovo è netta: «la necessità non scusa il crimine di colui che è oppresso, laddove il crimine è compiuto per volontà» (*nec excusat oppressum necessitas criminis, ubi crimen est voluntatis*, 14)³²². Come aveva già affermato, in maniera ancora più radicale, Tertulliano³²³, il principio secondo il quale *necessitas non habet legem*, che nel diritto romano giustificava la violazione di determinate leggi in circostanze eccezionali, non può applicarsi alle materie di fede e, in generale, alle vite dei cristiani. A questi ultimi, a differenza di quanto accade ai pagani, non è concesso allegare, per giustificare la contravvenzione dei dettami, non giuridici, ma religiosi che sono tenuti a seguire, stati di eccezione di sorta. Per essi, ogni cedimento è da considerarsi opera della volontà.

4. L’insistenza sulla libertà della volontà, che si mantiene sempre, anche in quella forma di coercizione sottile che è data dalle minacce, si ritrova anche nel *De spiritu et littera* di Agostino.

³²²Ivi, p. 20.

³²³Tertullianus, *De corona militis*, XI, 6, PL 2, 92: «Non admittit status fidei allegationem necessitatis. Nulla est necessitas delinquendi, quibus una est necessitas non delinquendi. Nam et ad sacrificandum et directo negandum necessitate quis premitur tormentorum siue poenarum. Tamen nec illi necessitati disciplina coniuget, quia potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii, quam euadendae passionis et implendi officii».

Qui, riflettendo su *velle* e *posse*, il teologo afferma che il potere, per realizzarsi, ha sempre bisogno della volontà. Nessuna azione è stata mai compiuta perché soltanto possibile; tutto ciò che è realizzato dagli esseri umani è stato anche oggetto di volontà. Si tratta, evidentemente, di un'affermazione paradossale, che, marginalizzando quelle azioni compiute per necessità fisiologica, spontaneamente, o sovrappensiero, subordina la possibilità alla volontà, il *posse* al *velle*, al fine di ricondurre l'intero ambito dell'agire umano nell'alveo dell'imputabilità.

Che tutto ciò che l'uomo compie sia oggetto di volontà, lo dimostra, per Agostino, il fatto che «non si suol dire che uno abbia fatto per suo potere ciò che ha fatto contro il suo volere». Chi porta a termine un'azione contro voglia non si potrebbe dire che l'ha fatta semplicemente perché poteva (*potestate*). Infatti, spiega Agostino, «ad esaminare il caso con più sottigliezza, anche ciò che ciascuno è costretto a fare contro la propria volontà, se lo fa, lo fa con la sua volontà» (*si subtilius advertamus, etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit; De spir. et lit., 31, 53*). Le azioni compiute *invitus*, proprio malgrado, «per evitare o allontanare da sé» un determinato male, presuppongono comunque una forma di volontà:

Nam si tanta voluntas sit, ut malit hoc non facere quam illud non pati, cogenti procul dubio resistit nec facit. Ac per hoc, si facit, non quidem plena et libera voluntate, sed tamen non facit nisi voluntate; quam voluntatem quia effectus consequitur, non possumus dicere potestatem defuisse facienti. Si enim cogenti cedens vellet facere nec posset, ei voluntatem affuisse licet extortam, sed potestatem defuisse diceremus. Cum vero ideo non faciebat, quia nolebat, erat utique potestas, sed voluntas deerat, quamdiu cogenti reluctando non fecit. (*ibid.*)

Infatti, se la sua volontà è tanta da preferire di non fare quello piuttosto che non soffrire questo, resiste indubbiamente alla costrizione e non lo fa. E quindi, se lo fa, non lo fa certo con piena e libera volontà, ma comunque lo fa con la sua volontà, e poiché a questa volontà segue l'effetto, non possiamo dire che all'operatore è mancato il potere. Se infatti, arrendendosi alla costrizione, uno volesse fare e non potesse, diremmo che costui ne ebbe il volere, per quanto estorto, ma non il potere. Viceversa se non lo fece perché non lo volle, ne ebbe, sì, il potere, ma gli mancò il volere per tutto il tempo che ha resistito alla costrizione.

Se veramente, e a tutti i costi, uno non avesse voluto compiere l'azione alla quale era stato esortato con le minacce e la violenza, non l'avrebbe compiuta. Per questo, essa è pienamente imputabile.

5. La riflessione di Agostino sulla volontarietà delle azioni forzate trova il proprio compimento in

un frammento, ascritto al filosofo alto-medievale Candido, allievo di Alcuino, conservato nel manoscritto Harley 3034 della British Library, in cui si afferma che «tutte le cose constano di tre elementi: essere, potere, volere». La volontà, cioè, accanto all'esistenza e alla potenza, è una delle tre categorie fondamentali dell'esistente, quello che in seguito i teologi avrebbero chiamato un trascendentale.

Tuttavia, riconosce Candido, se è facile accettare che la prima proprietà caratterizzi tutto ciò che esiste – col che in fondo non si fa che esprimere un'ovvietà –, la situazione è più complessa col secondo e il terzo attributo. Per quanto concerne il *posse*, il filosofo chiarisce come anche ad un albero, per dire un oggetto qualsiasi, appartiene la *potestas* di diventare questo o quello – come, ad esempio, un bastone –, a prescindere dal fatto che poi questa trasformazione si avveri o meno. Per quanto riguarda, infine, il *velle*, afferma Candido, esso inerisce all'albero, nella misura in cui questo «cede all'operante, vale a dire si offre facile all'opera»:

Cum uero mihi incipienti succidere cedit ad hoc quod uolo, quoddam eius uelle est; sicut et cum non cedit, id est cum hoc non fit quod uolo, quasi nolle est.³²⁴

Quando di fronte a me che sto iniziando ad abberlo, [l'albero] cede a ciò che voglio, in un certo senso è il suo volere; analogamente quando non cede, vale a dire quando non accade ciò che voglio, è quasi un suo non volere.

Non solo ciascuna cosa è *voluta* – conseguenza implicita di ogni sistema creazionistico –, ma è, al tempo stesso, dotata di una volontà propria – persino l'albero che cede alla scure.

Prendendo le mosse dall'idea agostiniana secondo cui tracce della triade *esse-nosse-velle*, che esemplifica la natura della Trinità, possono essere rinvenute nell'interiorità di ciascun essere umano, Candido finisce per sconvolgere non solo l'ontologia classica, che mai avrebbe fatto della volontà uno dei generi sommi, ma, a ben guardare, l'intero sistema etico occidentale.

La volontà, insieme alla ragione, infatti, svolge un ruolo di primo piano nella macchina antropologica cristiana: essa consente di isolare l'umano non solo all'interno del variegato e proteiforme spettro dell'animalità, ma anche e soprattutto all'interno dello stesso essere umano. Come scriverà Dante nel *Convivio*, sono «operazioni nostre» solo quelle «che subiacciano alla ragione e alla voluntade; ché se in noi è l'operazione digestiva, questa non è umana ma naturale» (*Cv.* IV IX 4). All'essere umano, che pure compie una varietà di atti, è dato riconoscersi come tale solo nell'esercizio di queste due facoltà: nel pensiero e nella volizione egli ha le proprie esperienze

324J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 169.

fondative. In altre parole, per la volontà quanto per il *logos* passa quella cesura che, nell'uomo, distingue l'uomo dagli altri esseri dotati di sensibilità. Per questo motivo, affermare che qualsiasi cosa l'essere umano compia, la compie volontariamente, e, addirittura, come fa Candido, che tutto ciò che avviene in natura è volontario, equivale, di fatto, ad umanizzare l'intero ambito dell'esistente, o, meglio, a dissolvere la stessa identità umana, definita dalla disgiunzione tra umano e non-umano.

In questo senso, l'estensione dell'attributo della volontarietà ad ogni evento naturale rappresenta non solo un'anticipazione estrema e parossistica di quel processo di ampliamento dell'ambito delle azioni imputabili che caratterizza il pensiero medievale – come se Candido, all'alba del IX secolo, fosse stato in grado di tratteggiare, con mano ignara eppure presaga, lo sviluppo di cinque secoli di riflessione etica –, ma, allo stesso tempo, anche il suo oltrepassamento. In questo interstizio minimo della filosofia medievale, a dispetto delle intenzioni del suo autore, l'affermazione dell'ubiquità della volontà, trapassa, come nel riconfluire della natura nella grazia negli ultimi istanti prima dell'avvento del Regno, nell'idea dell'inesistenza di un tratto tipicamente umano e, insieme, della colpa.

6. È con ogni probabilità avendo in mente il brano del *De spiritu et littera* che Anselmo d'Aosta formulerà la propria teoria secondo cui la volontà ha sempre il potere di mantenere la propria rettitudine. Se è vinta, non lo è mai in virtù di una forza esterna, ma di se stessa. Al discepolo, infatti, che nel *De libertate arbitrii* chiede come possa dirsi libero nello stato attuale «l'arbitrio della volontà umana, quando spesso l'uomo che ha una volontà retta abbandona la rettitudine contro voglia (*invitus*), costretto dalla tentazione» (c. V)³²⁵, Anselmo risponde:

Si enim uult homo mentiri, ut non sustineat mortem et seruet uitam ad tempus: quis dicet impossibile uelle eum non mentiri, ut uitet aeternam mortem et sine fine uiuat? Quapropter iam dubitare non debes hanc impotentiam seruandi rectitudinem, quam dicis in nostra uoluntate cum tentationibus consentimus, non esse ex impossibilitate sed ex difficultate. Frequenti namque usu dicimus nos non posse aliquid, non quia nobis est impossibile sed quia illud sine difficultate non possumus. Haec autem difficultas non perimit uoluntatis libertatem. Impugnare namque potest inuitam uoluntatem, expugnare nequit inuitam. Hoc igitur modo puto te posse uidere quomodo conueniant potentia uoluntatis quam ratio ueritatis asserit, et impotentia quam humanitas nostra sentit. Sicut enim difficultas nequaquam uoluntatis interimit libertatem, ita illa impotentia, quam non ob aliud in uoluntate dicimus esse nisi quia non potest tenere suam rectitudinem sine

325Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, cit., p. 166.

difficultate, non aufert eidem uoluntati perseuerandi in rectitudine potestatem. (*De libertate arbitrii*, c. VI)³²⁶

Se infatti un uomo vuol mentire per non subire la morte e per salvare la propria vita per un certo tempo, chi dirà che è impossibile a un uomo rifiutare di mentire per evitare la morte eterna e vivere senza fine? Non devi quindi mettere in dubbio che l'impotenza di serbare la rettitudine, che tu dici essere nella nostra volontà quando consentiamo alla tentazione, deriva non da una impossibilità, ma da una difficoltà. Spesso infatti usiamo dire che non possiamo fare una cosa non perché ci sia impossibile, ma perché non possiamo farla senza difficoltà. Ma questa difficoltà non sopprime la libertà del volere. Può infatti contrastare una volontà che non cede, ma non può vincerla.³²⁷

Quella condanna che in Aristotele aveva uno statuto soprattutto virtuale, da preservare per garantire l'imputazione delle azioni miste a seconda dei casi, perché di fatto si ammetteva – ma solo su un piano empirico – l'opportunità di perdonare la maggior parte di queste azioni, in Anselmo assurge a regola generale. Qualsiasi cedimento alla tentazione, sia pure dovuto alla volontà di preservare la propria vita, equivale a scegliere la «morte eterna».

7. Abelardo, nell'*Etica*, a conferma del fatto che a volte «pecchiamo senza alcuna cattiva volontà», aveva citato il caso di un «innocente [...] inseguito dal suo crudele padrone che, trascinato dall'ira e dalla collera, lo vuole uccidere con la spada sguainata». Il servo, dopo aver tentato di fuggire, ammazza il padrone, «quasi contro la sua volontà (*coactus tandem et nolens*)»³²⁸. Per Abelardo, è chiaro che la volontà del servo «non può essere condannata come malvagia», dal momento che «quel che lo schiavo voleva era sfuggire alla morte, non assassinare il padrone». Tuttavia, è altrettanto evidente, per il teologo, che, in ogni caso, del servo «si deve affermare che egli peccò, anche se oppresso dal terrore di morire, perché acconsentì a commettere un omicidio piuttosto che affrontare la morte»³²⁹. L'omicidio commesso per difesa personale, per quanto a rigore involontario, è un peccato e, in quanto tale, verrà presumibilmente sanzionato da Dio.

Se lo scopo che Abelardo si era proposto con la propria riflessione era stato quello di liberare la discussione sul peccato dalle pastoie del diritto, per restituirla alla sua autentica dimensione teologica, si può dire che i suoi interpreti successivi non abbiano fatto altro che contravvenire,

326Id., *Opera omnia*, cit., v. I, pp. 217-8.

327Id., *Opere filosofiche*, cit., p. 170.

328Pietro Abelardo, *Etica*, cit., p. 34.

329Ivi, p. 35.

sistematicamente, a questa ingiunzione. Ignorato e avversato dai teologi, infatti, il suo pensiero sembra aver avuto successo soprattutto tra i giuristi e i filosofi interessati ad affermare l'autonomia del diritto dall'etica, capovolgendo sostanzialmente il significato che questo elemento aveva nel pensiero di Abelardo.

È proprio riecheggiando quest'ultimo, infatti, che Enrico di Susa, detto l'Ostiense, tra i più celebri decretalisti del XIII secolo, nella sua *Summa aurea*, chiedendosi se chi abbia ucciso qualcuno «per necessità» debba subire o meno una pena, risponde che, sebbene l'omicidio sia sempre un peccato e in quanto tale colui che l'ha commesso, quale che siano le circostanze in cui ha agito, debba dolersene, tuttavia, questi non può essere costretto a compiere alcuna penitenza:

nisi necessitas fuit evitabilis, tanquam homicida poenitentiam aget, si inevitabilis peccat [...] nec arctatur ad poenitentiam [...], sed interius debet dolere, et peccatis suis imputare, quod ad tantam necessitatem evenerit, et poenitentiam agere bonum est. (*Summa aurea*, l. V, *De homicidio voluntario vel casuali*)³³⁰

Se la necessità fu evitabile, faccia penitenza come un omicida; se pecca inevitabilmente [...] non sia costretto alla penitenza [...], ma interiormente deve dolersi, e imputarsi i propri peccati, poiché è pervenuto a una tale necessità, ed è bene fare penitenza.

Non solo, a differenza di quanto avevano sostenuto molti secoli prima Cipriano e Tertulliano, per Enrico, vi è una distinzione netta tra il piano giuridico, sul quale l'omicidio per legittima difesa non è perseguibile, e il piano etico-religioso, rispetto al quale tale delitto assume i contorni di un peccato; ma, soprattutto, quest'ultimo piano è confinato, sotto il segno ambiguo dell'arbitrarietà, nello spazio della scelta soggettiva. Secondo Enrico, la penitenza, per chi sia stato condotto dalla necessità alla commissione di un omicidio, è raccomandabile, ma non può essere imposta.

Una prospettiva simile è sottesa anche al contributo su questo tema di Radolfo Brito, tra i più noti *magistri* della Facoltà delle Arti tra lo scadere del XIII e l'inizio del XIV secolo. Nelle sue *Quaestiones super libros Ethicorum*, Radolfo si chiede «se quelle cose che hanno luogo per paura di una pena o per timore siano volontarie». La risposta si articola in tre punti:

Primo: quod ista que fiunt propter metum pene secundum se et absolute non sunt voluntaria. Secundo dico quod ista, in illo tempore in quo fiunt, sunt voluntaria. Tertio dico quod ista magis debent dici voluntaria quam inuoluntaria. (*Quaest. super lib. Ethic.* III 63)³³¹

330Henricus de Segusio, *Summa aurea*, Lugduni 1588, f. 297.

331I. Costa, *Le questiones di Radolfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008, p. 327.

In primo luogo: che queste cose che accadono a causa della paura di una pena per se stesse e assolutamente non sono volontarie. In secondo luogo, dico che queste, nel momento in cui accadono, sono volontarie. In terzo luogo, dico che queste debbono essere dette più volontarie che involontarie.

Radulfo, in linea con Aristotele, ritiene che le azioni compiute per timore, pur non essendo state volute per se stesse e in maniera assoluta, siano da considerarsi volontarie e, dunque, imputabili, dal momento che, considerate nella loro concretezza, cioè nel loro aver avuto luogo in circostanze particolari, sono state volute. Tuttavia, a tali considerazioni, il *magister* aggiunge una precisazione importante. Fatta eccezione per alcune azioni particolarmente turpi, che ciascuno dovrebbe evitare anche al prezzo della morte, le azioni compiute in condizioni di estremo pericolo debbono essere perdonate dai legislatori:

Set est notandum quod licet tales operationes sint magis voluntarie quam inuoluntarie, tamen merentur veniam, ita quod legislator non debet punire aliquem qui talia facit propter metum mortis vel maximi periculi: quia ex illo debet aliquis habere veniam, quod aliquis facit coacte; modo talia opera que fiunt metu pene aliquis facit quasi coacte, quia licet in hora in qua talia fiunt sint voluntaria, tamen quasi coacte aliquis facit ea, quia hoc facit ad euitationem maioris mali, et ideo permissum est a legislatoribus talia opera facere; et ideo iuramentum factum per coactionem non tenet secundum iura; etiam alicui inuaso ab aliquo, si ipsum interficiat, dummodo hoc faciat in defensionem sui, non datur penam, quia hoc facit propter metum mortis. (l. III, q. 63)³³²

Ma bisogna notare che sebbene tali operazioni siano più volontarie che involontarie, tuttavia esse meritano perdono, cosicché il legislatore non deve punire qualcuno che abbia compiuto tali cose a causa della paura della morte o di un grandissimo pericolo: perché di ciò che uno ha compiuto forzatamente deve essere perdonato; siccome queste azioni che hanno luogo per timore di una pena uno le compie quasi forzatamente, poiché sebbene nel momento in cui tali cose accadono siano volontarie, tuttavia uno le compie quasi forzatamente, perché uno fa ciò per evitare un male maggiore, e per questo è consentito dai legislatori compiere tali opere; e dunque un giuramento fatto per costrizione non ha valore secondo le leggi; anche a qualcuno aggredito da un altro, se questo lo uccide, e lo fa mentre si difende, non si dà una pena, perché ha fatto ciò per paura della morte.

332Ivi, p. 328.

Come un tempo Aristotele, pur riconoscendo il carattere volontario delle azioni miste, Radulfo invita i giudici alla clemenza. Inoltre, chiedendosi «se vi siano alcuni peccati tali che prima che un uomo li compia debba patire la morte», egli arriva, addirittura, a prospettare la possibilità di una risposta negativa, in netto e scandaloso contrasto con la maggior parte dei teologi suoi contemporanei. Per Radulfo, non è del tutto da escludere, almeno su un piano strettamente filosofico, l'ipotesi secondo cui non vi è alcun peccato che non sia lecito commettere per salvarsi la vita. Tanto che egli ipotizza che Aristotele stesso non abbia sostenuto il contrario solo per ragioni di convenienza, vale a dire per ammaestrare il volgo:

De ista questione diuerse sunt sententiae. Secundum fidem et veritatem appareret quid esset dicendum. Sed secundum philosophos, aliqui dixerunt quod aliud erat predicandum in ista questione, et aliud erat sentiendum interius, vnde dixerunt quod debemus dicere exterius et predicare quod magis debet aliquis mortem sustinere quam quod operetur turpefactum, et maxime maximum turpefactum: quia aliquis debet illud dicere et predicare per quod potest retrahere vulgus vel populum a vitiis; ergo sic est predicandum. Verumptamen licet ita sit predicandum, tamen interius oppositum dicunt esse sentiendum, tamen interius oppositum dicunt esse sentiendum: quia per mortem aliquis omnia bona amittit, et bona corporis et bona anime, et scientias et virtutes; sed quando aliquis perpetrat aliquod turpefactum, ipse non amittit omnia bona, sed solum bona anime, et illa bona anime postea potest recuperare per exercitium et assuefactionem in bonis operibus; ergo debet aliquis magis mente interiori eligere perpetrare quodcumque turpefactum quam mori. (l. III ,q. 64)³³³

Riguardo a questa questione vi sono diverse opinioni. Secondo la fede e la verità sembrerebbe che vada affermata una certa cosa. Ma secondo i filosofi, alcuni dissero che rispetto a tale questione una cosa era da predicare, un'altra era da pensare interiormente, per cui dissero che esteriormente dobbiamo dire e predicare che qualcuno deve patire la morte piuttosto che compiere un'azione turpe, specialmente l'azione più turpe; uno deve dire e predicare ciò in quanto può in tal modo distogliere il volgo o il popolo dai vizi; dunque così si deve predicare. Tuttavia, sebbene debba essere predicato ciò, dicono che interiormente si debba pensare l'opposto, poiché con la morte uno abbandona tutti i beni, sia i beni del corpo che a quelli dell'anima, sia le scienze che le virtù; ma quando uno perpetra una qualche azione turpe, questi non abbandona tutti i beni, ma solo i beni dell'anima, e quei beni dell'anima dopo può recuperarli attraverso l'esercizio e l'abitudine delle buone azioni; dunque uno deve nella propria interiorità scegliere di perpetrare qualunque azione turpe piuttosto di morire.

333Ivi, pp. 330-1.

Radulfo finisce per respingere, probabilmente proprio per quei motivi opportunistici che aveva invocato a proposito di Aristotele, questa lettura in chiave machiavellica e libertina dell'*Etica nicomachea*. Tuttavia, è chiaro che anche solo nell'esortazione ai legislatori a perdonare quelle azioni che, invece, da un punto di vista morale, non possono che essere considerate volontarie e condannate, è implicita una decisiva distinzione tra il piano giuridico e quello etico. Il peccato, cioè, – in un senso completamente diverso rispetto a quanto affermato da Abelardo – non ha nulla a che vedere col delitto.

8. Nel suo già citato saggio sulla *Libertà del volere*, Schopenhauer individua il motore dell'evoluzione che porta all'elaborazione del concetto di libertà morale (*moralische Freiheit*), accanto a quello di libertà fisica (*physische Freiheit*), nella seguente considerazione:

Si osservò [...] in vari casi che un uomo, senza essere impedito da ostacoli materiali, era trattenuto da puri motivi, quali ad esempio minacce, promesse, pericoli ecc., dall'agire così come altrimenti avrebbe certamente agito in conformità della sua volontà. Si sollevò quindi la questione se un tale uomo fosse ancora libero o se in realtà un forte motivo contrario potesse appunto impedire e rendere impossibile l'azione conforme alla sua schietta volontà alla stessa stregua di un impedimento fisico.³³⁴

Sotto le spoglie dell'osservazione ad opera di un generico soggetto neutro, si intravede la fisionomia della *vexata quaestio* sulla volontarietà delle azioni miste. La risposta che ad essa fornisce, secondo il filosofo, il «senso comune» non può che essere positiva: «un motivo non può mai operare come un impedimento fisico». Mentre quest'ultimo, infatti, può veramente sopraffare le forze umane, come l'esperienza continuamente ci insegna, non vi è motivo che non possa essere vinto, a sua volta, «da un motivo contrario più forte»³³⁵. Persino la volontà di conservare la propria vita, come mostrano coloro che decidono di morire in difesa delle proprie idee, può essere talvolta superata da altre ragioni.

Questa soluzione, però, afferma Schopenhauer, non può essere considerata che parzialmente soddisfacente:

Ma anche se da ciò risultasse che i motivi non comportano nessuna costrizione puramente oggettiva e assoluta, essi potrebbero sempre comportarne una soggettiva e relativa, cioè per la

334A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., pp. 133-5.

335Ivi, p. 135.

persona interessata, il che alla fine sarebbe la stessa cosa. Quindi rimane la domanda: è la volontà stessa libera?³³⁶

In questa domanda il concetto di libertà viene per la prima volta posto in relazione non solo col *potere* (*das Können*), ma anche col *volere* (*das Wollen*). Ci si chiede, cioè, se il volere stesso sia libero. Tuttavia, a tale quesito, inizialmente, secondo Schopenhauer, risulta impossibile rispondere efficacemente. Il «concetto originario» di libertà, infatti, impone di pensare quest'ultima come conformità alla volontà. La domanda sulla libertà del volere, in questo senso, non può che assumere la forma vacua di una tautologia: «è come se ci si domandasse se la volontà sia conforme a se stessa, il che certo s'intende da sé, ma col che anche non si dice niente»³³⁷. Come affermerà il Cavaliere Cipolla, nel racconto *Mario und der Zauberer* di Thomas Mann, «La libertà [*die Freiheit*] esiste, ed esiste anche la volontà [*der Wille*]; ma la libertà di volere [*die Willensfreiheit*] non esiste, perché una volontà intesa alla propria libertà urta nel vuoto»³³⁸.

9. La fenomenologia tracciata Schopenhauer trova un riscontro fedele nella *Summa Halensis*. Questa, interrogandosi sulla questione se il Padre abbia generato il Figlio per volontà o necessità, afferma che la necessità dal punto di vista della causa materiale, significa indigenza, dal punto di vista della causa efficiente, costrizione. E quest'ultima, a sua volta, è duplice: vi è una «coazione sufficiente, che ha luogo [...] nelle cose naturali, come nelle azioni violente dei corpi» (che possono essere lanciati dove lo si desidera); e una coazione «che induce e non è sufficiente, come quando si costringe il libero arbitrio, come appare nella volontà condizionale» (p. I, Inq. II, tr. un., q. I, t. I, ad 3)³³⁹. Questa volontà, anche detta «comparata», come spiega l'autore della *Summa*, è, insieme alla «volontà assoluta e semplice», una delle due forme della volontà. Essa si ha «quando non vogliamo qualcosa in maniera assoluta, ma a una determinata condizione, tolta la quale, non la vogliamo più». Questo volere condizionale può darsi in due circostanze:

potest enim conditio illa esse trahens, ut cum aliquis propter magnum lucrum vellet peccare, quod simpliciter nollet; vel potest esse impellens, ut cum aliquis propter mortem fugiendam peccaret, quo remoto, non peccaret; et ita voluntas conditionalis est dupliciter: trahens videlicet et impellens. (*Summa Theologica*, p. I, Inq. II, tr. un., q. I, t. I, ad 2)³⁴⁰

336Ibid.

337Ibid.

338T. Mann, *Mario und der Zauberer: Ein tragisches Reiseerlebnis*, Fischer Verlag, Berlin 2013, p. 67.

339Alexander de Hales, *Summa Theologica*, cit., t. I, p. 435.

340Ibid.

quella condizione infatti può essere attraente, come quando qualcuno per un grande guadagno vorrebbe peccare, cosa che non vuole in maniera assoluta; o può essere impellente, come quando qualcuno peccherebbe per fuggire la morte, senza il quale pericolo non peccherebbe; e così la volontà condizionale è duplice: ovvero attraente o impellente.

Tramite l'introduzione di questo concetto, Alessandro trasforma il proprio oggetto d'indagine. Ad essere in questione, qui, infatti, non sono più le azioni, ma la volontà stessa. L'interrogativo sulla volontarietà o meno delle azioni miste, che si era conservato lungo tutto il Medioevo, diviene completamente nominale. La sua soluzione, che in Aristotele aveva la forma di una virata inaspettata rispetto alla posizione del problema (alcune delle azioni commesse per forza si erano rivelate, infine, volontarie e non propriamente forzate), è ora già contenuta nei termini della questione. La *Summa Halensis* finisce, cioè, per chiedersi se la volontà che vuole qualcosa, la voglia o non la voglia. La risposta non può che essere, ovviamente, positiva. Tuttavia, a differenza di quanto avrebbe affermato Schopenhauer, essa non sembra dettata tanto da un concetto «puramente empirico e quindi popolare della libertà»³⁴¹, quanto piuttosto dalla precisa intenzione di ricondurre, da subito, l'intero ambito delle azioni forzate entro quello delle azioni imputabili. Come le nozioni di *consensus negligentiae* e *consensus interpretativus*, quella di volontà condizionale non ha altro scopo che colmare i vuoti e le mancanze della volontà assoluta, proiettando ovunque il suo pervasivo e inaggirabile riflesso.

10. A partire dal testo aristotelico, Tommaso d'Aquino affronta l'interrogativo concernente la volontarietà delle azioni miste a più riprese. Nella *Summa theologiae*, ad esempio, si chiede «se il timore sia causa di involontarietà in senso assoluto» (*ST* I-II, q. 6, a. 6). La risposta, confortata dall'autorità di Aristotele e di Gregorio di Nissa (in realtà Nemesio di Emesa), è che «ciò che è compiuto per paura, se considerato in se stesso non è volontario, ma diventa volontario nella circostanza particolare, vale a dire per evitare il male che si teme». Per questo, le azioni portate a termine per paura debbono essere considerate «più volontarie che involontarie», essendo infatti «volontarie in senso assoluto (*simpliciter*), ma involontarie in senso relativo (*secundum quid*)»³⁴².

Anche nella *Sententia libri Ethicorum*, riformulando in maniera originale la propria fonte, Tommaso distingue «tre gradi di quelle azioni che hanno luogo per paura per quanto concerne il loro meritare la lode o il vituperio» (III, l. 2). Il primo corrisponde a quelle azioni, compiute per scansare un certo

341A. Schopenhauer, *Sulla libertà del volere*, cit., p. 135.

342Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, cit., t. VI, p. 61.

pericolo, che non rappresentano «davvero un peccato, ma una qualche ignominia». Astenersi da esse, vincendo il timore, – afferma Tommaso – è causa di lode; realizzarle, al contrario, fonte di biasimo. E lo stesso si può dire nel caso opposto, vale a dire quando si accetta di compiere «cose turpissime» in vista di «un piccolo bene» (cosa tipica degli «uomini depravati»)³⁴³ – un caso che Aristotele non aveva preso in considerazione e che è quanto di più vicino all'«atrocité sans prétexte» il pensiero medievale, incline a pensare ogni azione come finalizzata ad uno scopo, riesca ad immaginare. Astenersi da queste azioni, naturalmente, è meritevole; compierle, invece, è peccaminoso.

Il secondo grado preso in considerazione da Tommaso è rappresentato da quelle operazioni «che non bisogna compiere, come ad esempio quelle azioni «non confacenti al proprio stato, le quali tuttavia non sono molto gravi», come ad esempio dire «qualche bugia spiritosa». Se chi non compie queste azioni è degno di essere lodato, chi le compie, per scansare ad esempio le angherie dei compagni, spiega Tommaso, non è veramente suscettibile di biasimo, ma piuttosto di perdono.

Il terzo ed ultimo grado è quello delle azioni che non possono essere giustificate nemmeno alla luce della più dura delle costrizioni e che debbono essere evitate ad ogni costo. Coloro che, a tutti i costi, si sottraggono ad esse, come fece Lorenzo martire, sono degni delle lodi più alte; quelli che, al contrario, vi si abbandonano, come Alcmeone, sono da condannare in maniera severa:

Et [Aristoteles] dicit quod quaedam operationes sunt adeo malae quod ad eas faciendas nulla sufficiens coactio adhiberi potest, sed magis debet homo sustinere mortem patiendo durissima tormenta, quam talia operari, sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulae ne idolis immolaret. Et hoc ideo philosophus dicit, vel quia morienti propter virtutem remanet post mortem gloria, vel quia fortiter persistere in bono virtutis est tantum bonum ut ei equiparari non possit diuturnitas vitae, quam homo moriendo perdit. Et ideo dicit quod Alcmaeona, idest carmina de Alcmaeone facta ab Euripide poeta, videntur esse derisoria, in quibus narratur quod Alcmaeon coactus fuit matrem occidere ex praecepto patris sui, qui hoc sibi praeceperat in bello Thebano moriens, ad quod ierat ex uxoris consilio. (*ibid.*)

E [Aristotele] dice che alcune operazioni sono a tal punto malvagie che non può essere ammessa nessuna costrizione sufficiente per compierle, ma l'uomo deve preferire affrontare la morte soffrendo durissimi tormenti piuttosto che tali cose siano compiute, come il beato Lorenzo sopportò di essere bruciato sulla graticola per non immolare agli idoli. E questo dice perciò il filosofo, o perché a colui che muore a causa della virtù rimane dopo la morte la gloria, o perché persistere fortemente nel bene della virtù è un bene tale che non lo potrebbe equiparare la

³⁴³Id., *Sententia libri ethicorum*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, t. XLVII, vol. II, p. 122.

lunghezza della vita, che un uomo perde morendo. E per questo dice che Alcmeona, vale a dire i carmi su Alcmeone scritti dal poeta Euripide, nei quali si narra che Alcmeone fu costretto a uccidere la madre dall'ordine di suo padre, il quale gli aveva comandato ciò in punto di morte nella guerra di Tebe (alla quale era andato per consiglio della moglie), sembrano essere derisorie.

Culmina in questo passo, in un certo senso, la rilettura profonda del testo aristotelico da parte del Tommaso. Questi, chiamando in causa il caso – non particolarmente congruente nel contesto della discussione sulle azioni commesse per paura – degli uomini malvagi disposti a fare cose abominevoli per conseguire un piccolo bene, e, soprattutto, aggiungendo nuovi esempi – come quello di chi, minacciato col fuoco, accetta di pronunciare una menzogna faceta che non compete al proprio ruolo, o di Lorenzo, che affronta il martirio pur di non adorare gli idoli –, riorienta in maniera radicale la discussione di Aristotele. Laddove quest'ultimo aveva tracciato un confine vago tra le azioni commesse per paura che possono essere perdonate e quelle che non possono esserlo, il teologo costruisce infatti una gerarchia precisa, in cui meritevoli di venia sono solo minutissime inezie. Non a caso, Dante – che dipende da questa fonte – si mostrerà tanto severo nel giudicare Piccarda e Costanza.

3. *Electio*. L'imputabilità delle azioni compiute contro la scelta

Tra XII e XIV secolo la riflessione teologica e quella giuridica, tenendo ferma l'equazione tra imputabilità e volontarietà, sperimentano nuove strategie per ampliare la sfera delle azioni passibili di condanna. Prendono forma nozioni filosofiche come quella di *consensus negligentiae* o *consensus interpretativus*, e figure giuridiche – che ancor'oggi sopravvivono –, come quelle di colpa cosciente e dolo eventuale, che, nella loro problematicità, denunciano la priorità dell'esigenza di imputare su quella teorica di determinare l'effettiva intenzionalità di un atto o la responsabilità dell'agente. Soprattutto, al fine di fornire un fondamento irremovibile al dispositivo di imputazione, si arriva a mettere a punto una concezione della volontà come facoltà inscalfibile, capace di resistere ad ogni tipo di lusinga e minaccia.

Questi due aspetti, vale a dire l'urgenza di estendere l'ambito di applicazione del dispositivo imputativo e quella di mettere quest'ultimo al riparo da qualsiasi possibile obiezione circa la sua razionalità, emergono in maniera particolare nelle considerazioni dei teologi tardo-medievali intorno agli atti scaturiti senza l'approvazione dell'intelletto e della volontà, o, addirittura, in pieno contrasto con i loro dettami³⁴⁴.

Queste azioni, in virtù del loro carattere apparentemente involontario, rischiavano evidentemente di sfuggire ad ogni pretesa imputativa. Se, infatti, è la ragione la facoltà che distingue gli esseri umani dagli animali, e volontario è, in primo luogo, ciò che è oggetto di scelta, come potrebbero essere considerati peccati quelli di chi si abbandona a comportamenti che contraddicono la decisione della ragione? L'attribuzione alle azioni passionali di un carattere irrazionale trova il proprio contrappasso nella difficoltà di assicurarne l'imputabilità.

Ma anche in questo caso, la necessità di punire e redarguire prevale sulle petizioni di principio. La volontarietà, definita teoricamente in base alla scelta, è estesa, di fatto, anche a quelle azioni che non la presuppongono. Andando ben oltre la riflessione dell'*Etica nicomachea*, che tendeva a scorgere nell'*akrasia* una condizione non del tutto viziosa, meritevole per lo più di perdono, i teologi argomentano che l'incontinente, che non ragiona o contravviene al giudizio dell'intelletto, è pienamente responsabile della propria condotta. Ora, la negligenza e l'ignoranza sottese a questo

³⁴⁴Per una panoramica generale cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden – New York – Köln 1994; *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, hrsg. von T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006.

specifico peccato sono considerate non solo volontarie, ma addirittura un'aggravante. La premessa implicita, rispetto alla quale pure si conoscono inconfessabili eccezioni, è, ancora una volta, che la volontà umana è sempre in grado di resistere alle passioni. Come affermerà ancora Kant, «la facoltà (*facultas*) di vincere, grazie alla libertà, tutti gli impulsi sensibili contrari» è qualcosa che si può e si deve «assolutamente *presupporre*» per ciascun essere umano³⁴⁵.

1. L'*incipit* de *Le chevalier de la charrette* è uno dei più folgoranti della letteratura allegorica medievale. In esso Chrétien de Troyes rappresenta l'esitazione di Lancillotto di fronte alla proposta del nano di salire sulla propria carretta, per sapere cosa è avvenuto a Ginevra, nella forma di un dissidio tra Ragione e Amore:

Mes Reisons, qui d'Amors se part,
li dit que del monter se gart;
si le chastie et si l'anseigne
que rien ne face ne anpreigne
dom il ait honte ne reproche.
N'est pas el cuer, mes en la boche,
Reisons qui ce dire li ose;
mes Amors est el cuer anclose
qui li comande et semont
que tost an la charrete mont.
Amors le vialt et il i saut –
que de la honte ne li chaut
puis qu'Amors le comande et vialt.
(vv. 365-78)

Ma Ragione, in disaccordo con Amore, gli suggeriva di guardarsi dal montarvi, e lo esortava e lo ammaestrava a non intraprendere un'azione che gli sarebbe forse tornata a onta e a biasimo. Ragione non ha posto nel cuore, ma nella bocca: per questo osava parlargli in tal modo. Ma Amore, che era rinchiuso nel suo cuore, gli ordinava e lo ammoniva di montare subito. Poiché lo vuole Amore, il cavaliere sale sulla carretta e non si cura di provare vergogna: è Amore che comanda e vuole.³⁴⁶

345I. Kant, *Metafisica dei costumi*, a cura di G. Landolfi Petrone, Bompiani, Milano 2006, p. 411.

346Chrétien de Troyes, *I romanzi cortesi*, a cura di G. Agrati e M. Letizia Magini, Mondadori, Milano 2017, p. 318.

È possibile che Dante avesse in mente proprio questo brano, quando nella *Vita nuova*, rappresentando l'insorgere del sentimento nei confronti della donna gentile, elabora la prima traccia di quella riflessione sull'incontinenza che riprenderà nella *Commedia*. Nel prosimetro, infatti, ben presto, la «battaglia» tra gli occhi, che «si cominciaro a dilettere troppo di veder[e]» quest'ultima, e il cuore, che rimane fedele alla trapassata Beatrice, prende la forma di un ben più lacerante dissidio tra pensieri contrapposti e, infine, tra cuore e ragione:

Ricoverai la vista di questa donna in sì nuova condizione, che molte volte ne pensava sì come di persona che troppo mi piacesse, e pensava di lei così: «Questa è una donna gentile, bella, giovane e savia, ed è apparita forse per volontà d'Amore acciò che la mia vita si riposi». E molte volte pensava più amorosamente, tanto che lo cuore consentia in lui, cioè nel suo ragionare. E quando io avea consentito ciò, e io mi ripensava sì come dalla Ragione mosso e dicea fra me medesimo: «Deh, che pensiero è questo, che in così vile modo vuole consolar me, e non mi lascia quasi altro pensare?». Poi si rilevava un altro pensiero e diceami: «Or tu sè stato in tanta tribulazione: perché non vuoi tu ritrarre te da tanta amaritudine? Tu vedi che questo è uno spiramento d'Amore, che ne reca li desiri d'amore dinanzi, ed è mosso da così gentil parte com'è quella degli occhi della donna che tanto pietosa ci s'æe mostrata». (*Vn.* 27, 1-3)³⁴⁷

Tuttavia, rispetto a quanto avviene in Chrétien, il binomio amore-ragione è da Dante reinterpetato in chiave filosofica, come dimostra la spiegazione fornita dal poeta del sonetto *Gentil pensiero*, scritto dopo aver «più volte combattuto in [s]e medesimo»:

In questo sonetto fo due parti di me, secondo che li miei pensieri erano divisi. L'una parte chiamo core, cioè l'appetito; l'altra chiamo anima, cioè la Ragione; e dico come l'uno dice coll'altro. E che degno sia di chiamare l'appetito core, e la Ragione anima, assai è manifesto a coloro a cui mi piace che ciò sia aperto. (ivi, 5)

Dante chiarisce come il fatto che in precedenza il cuore avesse parlato in favore di Beatrice, di contro agli occhi, non è in contraddizione con la circostanza che vede, ora, tale organo cambiare fronte. Semplicemente, prima, nonostante si fosse già insinuata in lui la voglia di vedere la donna gentile, il «maggiore desiderio» era ancora quello di mantenersi fedele all'intima latria dei propri ricordi. Adesso, invece, è sorta una nuova costellazione psicologica, che, vivendo della tensione tra appetito e ragione, altera gli equilibri di questa «battaglia de' pensieri». Come si legge nel sonetto

³⁴⁷Dante Alighieri, *Vita nova*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, Mondadori, Milano 2015, pp. 1034-6. Di seguito, tutte le citazioni da quest'opera sono tratte da questa edizione.

commentato, il «gentil pensiero» che parla al poeta della nuova passione «ragiona d'amor si dolcemente, che face consentir lo cor in lui» (*Gentil pensiero*, vv. 1-4). La facoltà appetitiva, cioè, è capitolata, e la ragione solamente è rimasta a baluardo dell'antico culto beatriciano. Solo più tardi arriverà, in soccorso di quest'ultima, una «forte imaginazione» (*Vn.* 28, 1): quella di Beatrice bambina, vestita con un abito rosso sangue, come la prima volta in cui Dante la ha incontrata a nove anni. Questa visione causerà nel poeta un tale turbamento che il suo cuore, assalito dai ricordi, inizierà a pentirsi profondamente «dello desiderio a cui sì vilmente s'avea lasciato possedere alquanti die contra la constanzia della Ragione» (ivi, 2). Simile in tutto a quello che la tradizione medievale, al seguito di Aristotele, aveva imparato a chiamare un "incontinente", Dante si affligge di quei comportamenti ai quali si è abbandonato, in preda alla passione, contro il giudizio della propria stessa ragione.

2. Nell'XI canto dell'*Inferno* Dante e Virgilio, nella città di Dite, giungono sull'argine del VII cerchio, dove li sopraffa un fetore nauseante che proviene dal basso, «l'orribile soperchio del puzzo che 'l profondo abisso gitta» (*If.* XI, vv. 5-6). I due pellegrini sono dunque costretti a prendersi una pausa, per lasciare all'olfatto il tempo di abituarsi. Virgilio coglie allora l'occasione per illustrare a Dante la struttura del regno infernale: il basso inferno è il luogo in cui vengono puniti tutti i peccati causati dalla «malizia», un'inclinazione viziosa che ha per fine l'«ingiuria» e per mezzi la «forza» o la «frode» (vv. 22-4). La casistica cui risponde la disposizione delle anime tormentate in questi luoghi, esposta *more geometrico* dal maestro dell'*Eneide*, è puntuale e inquestionabile. Prima i violenti – contro gli altri e le loro cose, contro se stessi e i propri beni, contro lo stesso Dio –; poi i frodatori – contro chi non si fida e, infine, contro chi si fida. Tuttavia, a Dante sorge un dubbio, relativo al destino delle anime incontrate in precedenza:

Ma dimmi: quei de la palude pingue,
che mena il vento, e che batte la pioggia,
e che s'incontran con sì aspre lingue,

perché non dentro dala città roggia
sono ei puniti, se Dio li ha in ira?
e s'e' non li ha, perché sono a tal foggia?
(vv. 70-5)

Il poeta si domanda per quale ragione gli iracondi, i lussuriosi, i golosi, gli avari e i prodighi, non condividano la sorte tristissima che Virgilio gli ha appena detto appartenere ai violenti e ai fraudolenti. Se essi hanno peccato come questi, perché non sono puniti entro la città di Dite? E se non sono incorsi nell'ira divina, perché si trovano comunque all'inferno? Virgilio risponde stizzito, offeso come se una simile ingenuità da parte di Dante non potesse dipendere che da una certa distrazione:

...«Perché tanto delira –
disse – lo 'ngegno tuo da quel suole?
o ver la mente dov'altrove mira?

Non ti rimembra di quelle parole
con le quai la tua Etica pertratta
le tre disposizion che 'l ciel non vole:

incontenenza, malizia e la matta
bestilitade? e come incontenenza
men Dio offende e men biasim'accatta?»

(vv. 76-84)

Virgilio intima al suo interlocutore di porre mente alla sezione dell'*Etica nicomachea* – per precisione all'*incipit* del VII libro – in cui Aristotele aveva affermato che «per quanto riguarda i costumi, tre sono le specie di comportamento da cui si deve rifuggire: vizio (κακία), incontinenza (ἀκρασία), bestialità (θηριότης)» (EN VII 1 1145a)³⁴⁸. Più in generale, lo esorta a ricordare come, in quello stesso libro, l'incontinenza, tra tutte, fosse giudicata la disposizione meno grave. Ciò spiega, infatti, come mai la vendetta divina 'martelli' meno aspramente «quelli che sù di fuor sostegnon penitenza» (vv. 86-7), le anime che scontano i loro peccati al di fuori di Dite.

Che i regni ultraterreni rispondano alle leggi della ragione umana, così come sono esposte nell'opera di Aristotele, non meraviglia il lettore, che già nel VI canto ha appreso che le anime dannate, una volta ricongiunte col corpo, sono destinate a soffrire più di quanto non lo facciano ora, in base al principio, esposto nella *Fisica* aristotelica, «che vuol, quanto la cosa è più perfetta, più senta il bene e così la doglianza» (*If.* VI, vv. 107-8). Tuttavia, il richiamo puntuale all'*Etica nicomachea* per quanto concerne l'incontinenza, come disposizione che accomuna iracondi, lussuriosi, golosi, avidi e prodighi, non può che suscitare un moto di stupore. Nei canti precedenti,

348Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 257.

infatti, Dante non aveva dedicato che poche parole all'analisi dei meccanismi psichici sottesi ai peccati di queste anime. Nel V canto, dei «peccator carnali», aveva detto che «la ragion sottomettono al talento» (*If.* V, vv. 38-9), e soprattutto, attraverso le parole di Francesca, aveva alluso alla rapidità e alla violenza con cui monta la passione («Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende», v. 100; «mi prese del costui piacer sì forte», v. 104). Nel VII, si era riferito a coloro che sono stati troppo o troppo poco attaccati al denaro come a «guerci [...] de la mente» (*If.* VII, vv. 41-2). Nell'VIII, infine, per bocca di Virgilio, aveva definito Filippo Argenti un'«ombra [...] furiosa» (*If.* VIII, vv. 48).

Come emerge da queste poche notizie, l'interpretazione dantesca dell'incontinenza differisce profondamente da quella dell'*Etica nicomachea*, nonostante la citazione puntuale di questo testo. Non solo, infatti, Dante destina gli incontinenti a una pena eterna, laddove Aristotele, come si è accennato, aveva affermato che l'*akrasia* è una disposizione intermedia tra vizio e virtù, alla quale va riservata una condanna lieve (un po' perché l'incontinente sa, nonostante tutto, ciò che sarebbe bene fare, un po' perché è trascinato al vizio quasi senza volerlo). Ma, soprattutto, gli incontinenti della *Commedia*, impenitenti persino nell'aldilà, a differenza di quanto accadeva a Dante stesso nella *Vita nuova*, non possiedono nemmeno quella lucidità mentale che invece è propria, come vedremo, degli *akratōi* aristotelici, consapevoli, se non nel momento dell'azione, subito dopo averla compiuta, che ciò che hanno fatto è un male³⁴⁹.

3. L'esperienza per la quale, pur riconoscendo chiaramente cosa sarebbe bene fare, si agisce in contrasto con tale nozione, trascinati dalla lusinga di un piacere momentaneo, che è spesso invocata, sulla scia del VII capitolo dell'*Epistola ai Romani*, come una cifra dell'esperienza cristiana – e alla quale non a caso si allude, nel contesto della filosofia contemporanea, specialmente anglosassone, come al fenomeno della debolezza della volontà –, è nota, in realtà, già ad Aristotele, che, nel *De anima*, ne riporta la genesi al contrasto tra ragione e desideri e, più in profondità, con un'intuizione

349Cfr. D. Davidson, *How is Weakness of the Will Possible?*, in Id., *Essays on Actions and Events*, University of California, Berkeley 2001, pp. 25-90, p. 29: «The sins of the leopard—lust, gluttony, avarice, and wrath—are the least serious sins for which we may be eternally damned, according to Dante. Dante has these sins, which he calls the sins of incontinence, punished in the second, third, fourth, and fifth circles of Hell. In a famous example, Dante describes the adulterous sin of Francesca da Rimini and Paolo Malatesta. Commentators show their cleverness by pointing out that even in telling her story Francesca reveals her weakness of character. Thus Charles Williams says, “Dante so manages the description, he so heightens the excuse, that the excuse reveals itself as precisely the sin... the persistent parleying with the occasion of sin, the sweet prolonged laziness of love...” Perhaps all this is true of Francesca, but it is not essential to incontinence, for the 'weakness' may be momentary, not a character trait: when we speak of 'weakness' we may merely express, without explaining, the fact that the agent did what he knew to be wrong. (It was one page did it.) Aristotle even seems to imply that it is impossible to be habitually incontinent, on the grounds that habitual action involves a principle in accord with which one acts, while the incontinent man acts against his principle».

sorprendente, alla specifica natura temporale dell'esperienza umana:

...si producono tendenze [*orexeis*] che sono contrarie le une alle altre, e ciò avviene qualora la ragione [*logos*] e i desideri [*epithymiai*] siano contrari, e si verifica negli esseri che hanno la percezione del tempo (infatti l'intelletto ordina di resistere in vista del futuro, mentre il desiderio comanda sulla base del presente, giacché ciò che è immediatamente piacevole gli appare piacevole in senso assoluto e bene in senso assoluto, per il fatto che non considera il futuro)... (*De anima* III, 10, 433b)³⁵⁰

Per Aristotele, com'è stato detto, «la logica del desiderio è la soppressione dell'intermediario»³⁵¹. La ragione, che è aperta tramite l'immaginazione alla considerazione del futuro, non ha il tempo di esprimere la propria risoluzione o, meglio, è costretta a metterla da parte dagli sproni del desiderio, che non conoscono che l'orizzonte ravvicinato del presente (l'altro nome dell'appetito, in greco, non a caso, è *orexis*, da *orego*, che indica l'atto con cui si allunga la mano per afferrare qualcosa posto in prossimità³⁵²). Si tratta di un fenomeno che, a dispetto di quanto spesso è stato affermato, è centrale nella riflessione etica aristotelica. Come ha infatti mostrato Foucault nella sua *Storia della sessualità*, una delle espressioni principali di quelle tecniche del sé messe a punto dalla filosofia antica in riferimento all'uso dei piaceri è data proprio dall'*enkrateia*, «una forma attiva di padronanza di sé, che permette di resistere o lottare e assicurare il proprio dominio nell'ambito dei desideri e dei piaceri»³⁵³. Nel mondo antico e specialmente in Aristotele, cioè, il rapporto dell'io con se stesso si dà non solo nella forma pacifica della *sophrosyne*, del desiderio moderato del giusto mezzo, ma anche e soprattutto in quella conflittuale del dominio e del controllo. Non per nulla, all'*akrasia*, che è il sovvertimento dell'*enkrateia*, sono dedicate tante pagine all'interno del *corpus* aristotelico, dall'*Etica Eudemia* fino a uno dei *Problemata*, passando, soprattutto, attraverso il VII libro dell'*Etica nicomachea*³⁵⁴.

Qui, Aristotele distingue, innanzitutto, tra il continente (*enkrateis*), «colui che persevera nella conclusione del suo ragionamento», e l'incontinente (*akrateis*), colui che «non vi si attiene»:

Mentre l'incontinente compie, a causa della passione, azioni che pur sa che sono malvagie, l'uomo continente, che sa che i suoi desideri sono malvagi, non li segue, in forza del

350Aristotele, *L'anima*, a cura di G. Mavia, Bompiani, Milano 2001, p. 237.

351A. De Libera, *La volontà et l'action. Cours du Collège de France 2015*, cit., pp. 219-20.

352Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 372.

353M. Foucault, *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2018, p. 69.

354Cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, cit., pp. 8-19; T. H. Irwin, *Will, Responsibility, and Ignorance: Aristotelian Accounts of Incontinence*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, cit., pp. 39-58.

ragionamento. (*Etica* VII, 1 1145b)³⁵⁵

Continente è chi, pur provando forti pulsioni irrazionali, resiste e compie il bene; incontinente, invece, chi, pur conoscendo il bene, non resiste e compie il male.

Questa definizione fa immediatamente sorgere un dubbio: «come può compiere atti di incontinenza uno che giudichi rettamente?». È la domanda che, in fondo, si era già posto Socrate, e che lo aveva condotto a sostenere che nessuno fa il male volontariamente. Chi compie una determinata azione, non può che ritenerla un bene. Nessuno, infatti, può desiderare il male per stesso. L'incontinenza, da questo punto di vista, non esiste.

Secondo Aristotele, questa «teoria contraddice i dati d'esperienza in modo lampante» (ivi 2 1145b)³⁵⁶. È innegabile, infatti, che l'imperante, l'*akolastos*, e l'incontinente, l'*akrates*, siano due figure nettamente distinte: «L'uno [...] sceglie di lasciarsi trascinare, ritenendo di dover sempre perseguire il piacere presente; l'altro, invece, non pensa di doversi lasciar trascinare, ma persegue ugualmente il piacere presente» (ivi 3 1146b)³⁵⁷. L'incontinente, cioè, sa cosa è bene e cosa è male, e, se compie quest'ultimo, lo fa solo perché sopraffatto dalla passione.

In questo senso, per Aristotele, contrariamente a quanto suggerirebbe la sensibilità moderna – per la quale la moralità ha a che vedere sempre e solo con le azioni e mai con l'essere e il sapere –, l'*akrates* è migliore dell'imperante. Mentre quest'ultimo, infatti, erra nel giudizio e nell'azione, ed è dunque incorreggibile e impenitente, l'incontinente si limita a sbagliare sul piano pratico. Come si legge in un passo straordinario dell'*Etica*, «è possibile commettere ingiustizia senza essere ingiusti»:

un uomo potrebbe stare insieme con una donna sapendo con chi sta, ma l'origine del suo atto potrebbe non essere una scelta [*all'ou dia prohaireseos archen*], ma una passione [*alla dia pathos*]. Commette, dunque, sì ingiustizia, ma non è ingiusto: per esempio, non è un ladro pur avendo rubato, non è un adultero pur avendo commesso adulterio, e lo stesso negli altri casi. (*EN* V 6, 1134a)³⁵⁸

Ma come è possibile che qualcuno agisca, sia pure per passione, in contraddizione con ciò che pure sa essere bene? La risposta secondo Aristotele, si ricava da come l'incontinente «possiede la scienza». Questi, infatti, non mettendola in pratica, dimostra di detenere quest'ultima, almeno nell'istante in cui agisce, allo stesso modo degli ubriachi che «enunciano dimostrazioni e recitano i

355Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 259.

356Ibid.

357Ivi, p. 263.

358Ivi, p. 207.

versi di Empedocle»; di quei neofiti che, avendo «appena incominciato ad apprendere una scienza», «ne intrecciano le frasi» senza consapevolezza; e degli «attori di teatro», che recitano un testo che hanno appreso a memoria, pur non conoscendone il senso profondo (ivi 1147a)³⁵⁹. Gli incontinenti, cioè, agiscono sì contro ciò che pure sanno essere bene, ma solo perché questo sapere, nel momento dell'azione, è quanto di più distante, per saldezza, dalla scienza vera e propria³⁶⁰. Il denso ragionamento sulla natura dell'incontinenza ha portato Aristotele a sottoscrivere, modificandola appena, la tesi socratica, inizialmente respinta come assurda³⁶¹. Come l'*akolasia*, anche l'*akrasia*, definita inizialmente come il comportamento di chi, pur conoscendo il bene, compie il male, non può che derivare da una forma di ignoranza, sia pure provvisoria.

In che modo l'incontinente arrivi a mettere da parte, al momento dell'azione, il proprio sapere, e, addirittura, a contravvenire alla propria stessa scelta, emerge in maniera chiara dall'analisi del suo sillogismo pratico. Aristotele, infatti, spiega che chi, ad esempio, pur sapendo che sarebbe meglio astenersene, cede alla tentazione e mangia un dolce, non solo possiede l'opinione di carattere universale, che ammonisce di non mangiare le cose dolci, per quanto piacevoli, in quanto poco salutari, ma finisce, nel ragionamento, per farla prevalere, di contro alla propria brama. L'incontinente, cioè, sceglie di astenersi dal mangiare. Tuttavia, il desiderio suscitato dal giudizio particolare “questa cosa qui è dolce”, formulato al cospetto del singolo dolciume, connettendosi all'idea del sapore delizioso dello zucchero, lo porta in qualche modo a dimenticare, per un istante – il tempo necessario a gustare il dolce –, il giudizio relativo alla sua dannosità:

Poiché l'ultima premessa è un'opinione che riguarda un oggetto sensibile e che determina le azioni, un uomo o non ce l'ha quando è sotto l'influsso della passione, o ce l'ha in modo tale che [...] non è un possedere la scienza, ma soltanto un recitare [...]. E poiché il termine ultimo non è un universale né viene considerato come un oggetto di scienza parificabile ad un universale, sembra appunto che ne consegua quello che Socrate cercava di stabilire: infatti, non è in presenza di quella che viene ritenuta essere la scienza in senso proprio che sorge la passione dell'incontinenza, né è questa scienza che è trascinata qua e là dalla passione, ma è in presenza della conoscenza sensibile. (ivi 1147b)³⁶²

Se è vero che l'incontinente cede al proprio vizio solo temporaneamente, per ritornare poi, con qualche rimorso, a quella scienza che pure possiede, mentre l'intemperate permane nella propria

359Ivi, p. 265.

360Cfr. P. Destrée, *Aristotle on the Causes of Akrasia*, in *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, ed. by C. Bobonich and P. Destrée, Brill, Leiden 2007, pp. 10-32.

361Cfr. R. A. Gauthier, *Commentaire*, in *Aristote, L'Éthique à Nicomaque*, éd. par R. A. Gauthier et J. Y. Jolif, Éditions Peeters – Éditions Nauwelaerts, Louvain La Neuve 2002, t. II-2, p. 603.

362Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 267.

ignoranza indeterminatamente, perché crede di dover sempre perseguire il proprio piacere, nel momento dell'azione incriminata, la differenza tra queste due figure si dissolve. L'immagine drammatica di chi, perfettamente consapevole di star sbagliando, accetta comunque di compiere il male, non trova posto nella fenomenologia etica di Aristotele. Nessuno, a rigore, fa il male davvero volendolo.

4. A destare problemi, in Aristotele, non è solo la domanda relativa alla natura dell'incontinenza – ora definita come cosciente contravvenzione del bene che si è scelto, ora spiegata quale frutto di un'ignoranza momentanea –, ma anche la questione concernente la responsabilità di colui che ne è affetto. Nell'*Etica Nicomachea*, infatti, l'interrogativo circa l'imputabilità di questo comportamento rimane inevaso o, perlomeno, si presenta come passibile di risposte diametralmente opposte.

È una difficoltà che deriva, in primo luogo, dall'ambiguità stessa della nozione di *hekousion*. Per Aristotele, come si è accennato, l'ambito delle azioni volontarie ha un'estensione maggiore delle azioni compiute per scelta (*katà ten prohairesin*). Esistono, cioè, numerose azioni che, pur essendo volontarie, non sono frutto di una decisione. Tali sono appunto, per Aristotele, quelle dei «bambini» e degli «altri animali», ma anche quelle dell'incontinente stesso, che «agisce perché appetisce ma non perché sceglie» (*EN III, 2 1111b*)³⁶³. Il filosofo, cioè, afferma esplicitamente che la volontarietà che caratterizza l'operato dell'incontinente, da cui dipende la possibilità di imputargli le proprie azioni quali colpe, è analoga a quella che si può attribuire agli atti di esseri del tutto privi di ragione, i quali ovviamente non possono dirsi né virtuosi né viziosi. Sotto il segno di un'identica spontaneità, insieme a quella dell'incontinente, si allineano le figure dell'animale e dell'infante – che difficilmente si sarebbe disposti ad ammettere in campo etico. Non a caso, nell'*Etica Eudemia*, Aristotele afferma che, sebbene ciò sia di fatto impossibile, l'incontinente sembra compiere «la medesima cosa volontariamente e involontariamente» (*EE II, 1223b*)³⁶⁴.

D'altra parte, nel III libro dell'*Etica nicomachea*, Aristotele afferma esplicitamente che «non è giusto dire che sono involontari gli atti compiuti per impulsività e per desiderio»:

che differenza c'è, quanto alla involontarietà, tra gli errori commessi per calcolo e quelli commessi per impulsività? Si devono, infatti, evitare sia gli uni che gli altri; d'altra parte si riconosce che le passioni irrazionali non sono meno umane, sicché sono proprie dell'uomo anche le azioni che derivano da impulsività e da desiderio. È, dunque, assurdo porle come

363Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 117.

364Id., *Etica eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Roma – Bari 1999, p. 51.

involontarie. (EN III, 1 1111a-1111b)³⁶⁵

La specifica condizione di ignoranza dell'incontinente è assimilata, ora, non tanto a quella degli animali e dei bambini, che per natura sono privi di *logos*, ma a quella dell'ubriaco e dell'uomo adirato, i quali – afferma Aristotele – «non si ritiene che agisca[no] per ignoranza (*di'agnoian*), ma per ubriachezza o per ira, senza sapere ciò che fa[nno], ma ignorandolo (*agnoôn*)» (ivi, 1110b)³⁶⁶. Chi agisce trascinato dalla passione non agisce non sapendo in assoluto ciò che sia bene fare, ma quasi mettendo da parte, per un momento, questa conoscenza. Per questo, come si ribadisce ancora nel V libro, mentre «sono perdonabili gli errori compiuti non solo in stato di ignoranza, ma proprio a causa di questa ignoranza; non sono perdonabili, invece, gli errori commessi [...] in uno stato di ignoranza causato da una passione» (ivi V, 8 1136a)³⁶⁷. L'incontinenza, da questo punto di vista, è pienamente imputabile.

Allo stesso tempo, però, la trattazione del VII libro si chiude con l'affermazione della radicale differenza non solo tra incontinenza e intemperanza, ma più in generale tra l'incontinenza, al di là della scelta, e il vizio, frutto di una scelta:

L'intemperante è incorreggibile, mentre l'incontinente è correggibile. [...] E l'incontinenza e vizio appartengono a generi completamente differenti: infatti, il vizio rimane nascosto al soggetto, l'incontinenza, invece, no. [...] Orbene, che l'incontinenza non è un vizio è manifesto (ma forse per qualche aspetto lo è): l'incontinenza, infatti, è al di là della scelta [*παρὰ προαίρεσιν*], mentre il vizio deriva dalla scelta [*κατὰ τὴν προαίρεσιν*]; ma, tuttavia, una somiglianza c'è dal punto di vista delle azioni, come diceva Demodoco ai Milesi: «i Milesi non sono stupidi, ma si comportano come stupidi»; anche gli incontinenti non sono ingiusti, ma commettono ingiustizie. (VII, 1150b-1151a)

La possibilità di agire altrimenti non sembra appartenere all'incontinente, «simile a quelli che si ubriacano rapidamente e con poco, anzi con una quantità minore che la maggior parte degli uomini». L'*akrates*, per Aristotele, è incline a compiere azioni malvagie più che a causa di un'effettiva negligenza, per una sorta di predisposizione fisica: «l'incontinente persegue i piaceri corporali eccessivi e contrari alla retta ragione, perché lui è fatto così e non perché sia convinto che sia bene», «a causa della passione, esce fuori di sé, in contrasto con la retta ragione, uomo che la passione domina in modo da non permettergli di agire secondo la retta ragione, ma non fino al

365Id., *Etica nicomachea*, cit., p. 117.

366Ivi, pp. 113-5.

367Ivi, p. 215. L'oscillazione che porta Aristotele a definire le passioni irrazionali, a seconda dei contesti, «umane» o «non umane» è sintomatica della sua difficoltà su questo punto.

punto da renderlo capace di lasciarsi persuadere di dover perseguire tali piaceri senza ritegno» (ivi, 1151a). L'*akrates*, nonostante i propri sforzi, non sembra poter agire che in conformità alla propria natura. In lui, il piano dell'essere e quello dell'agire tornano a coincidere.

Non a caso, Aristotele arriva persino ad affermare che alcuni sono condotti dall'ira e dal desiderio sessuale fino alla follia:

scoppi di impulsività e desideri sessuali e alcune altre passioni simili, in maniera molto evidente, modificano anche il corpo, e ad alcuni uomini producono accessi di follia. (ivi 3 1147a)³⁶⁸

Questo accenno a una possibile deriva patologica del desiderio sessuale, in grado di sconvolgere le facoltà del soggetto, apre una breccia, non rimarginabile, nella teoria aristotelica della volontarietà di tutti gli errori commessi per impulso delle passioni. Se queste possono condurre alla follia – che non è altro, in questa sede, che il nome dell'indiscernibilità assoluta tra spirito e corpo, tra cultura e natura, la parola magica che consente la fuoriuscita immediata da ogni discorso morale –, vi saranno dei comportamenti dettati dall'appetito che sfuggono, in maniera assoluta, al dispositivo di imputazione. Non a caso, il pensiero cristiano si sforzerà con tanta cura di assicurare il carattere pienamente volontario dell'incontinenza.

5. «Dammi [...] la castità e la continenza, *ma non ora*». Questa celebre battuta costituisce il nucleo, paradossale, di una preghiera che Agostino rivolse, da giovane, a Dio. In tale invocazione è già contenuto, *in nuce*, tutto il dramma che si dipana lungo l'ottavo libro delle *Confessioni*: la «grande rissa», «il focoso litigio», che Agostino ingaggia con se stesso poco dopo aver udito la commovente storia di Ponticiano, convertitosi grazie alla lettura della vita dell'eremita Antonio.

Pur avendo iniziato a desiderare, già dodici anni addietro, di volgersi alla ricerca dei beni spirituali, grazie alla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, Agostino ha rinviato, pigramente, il proprio ravvedimento. Questo enorme lasso di tempo, che, alla luce del racconto di conversione, si definisce come un ritardo di Agostino rispetto a se stesso, spinge il teologo a interrogarsi sul mistero di un'anima che non riesce ad aderire alla propria volontà e, più intimamente ancora, di una volontà che si autocontraddice:

Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis amplexatus sum genu, quia volui, feci.

368Ivi, p. 265.

Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam. (*Conf.* VIII 8 20)

Mi strappai [...] i capelli, mi percossi la fronte, strinsi le ginocchia fra le dita incrociate, così facendo perché lo volevo. Avrei potuto volere e non fare, se le membra non mi avessero ubbidito per impossibilità di muoversi. E mentre feci molti gesti, per i quali volere non equivaleva a potere, non facevo il gesto che mi attraeva d'un desiderio incomparabilmente più vivo e che all'istante, appena voluto, avrei potuto, perché all'istante, appena voluto, l'avrei certo voluto. Lì possibilità e volontà si equivalevano, il solo volere era già fare. Eppure non se ne faceva nulla: il corpo obbediva al più tenue volere dell'anima, muovendo a comando le membra, più facilmente di quanto l'anima non ubbidisse a se stessa per attuare nella sua volontà una sua grande volontà.³⁶⁹

Negli atti interni, nei quali potere e volere dovrebbero essere per definizione un'unica cosa, come aveva insegnato Epitteto, il soggetto finisce per essere più impedito di quanto non sia in quelli esterni. Agostino dice a se stesso: «Su, ora, ora è il momento di agire» (ivi, 11 25); eppure non agisce. Il corpo, compatto, ubbidisce allo spirito; questo, invece, si sottrae ai propri stessi ordini, si dinoccola e si sloga. Ma qual è la causa di questa paralisi spirituale?

Nam in tantum imperat, in quantum vult, et in tantum non fit quod imperat, in quantum non vult, quoniam voluntas imperat, ut sit voluntas, nec alia, sed ipsa. Non itaque plena imperat; ideo non est, quod imperat. Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim velle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit veritate sublevatus, consuetudine praegravatus. Et ideo sunt duae voluntates, quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri. (ivi, 9 21)

In verità [la volontà] non vuole del tutto, quindi non comanda del tutto. Comanda solo per quel tanto che vuole, e il comando non si esegue per quel tanto che non vuole, poiché la volontà comanda di volere, e non ad altri, ma a se stessa. E poiché non comanda tutta intera, non avviene ciò che comanda; se infatti fosse intera, non si comanderebbe di essere, poiché già sarebbe. Non è dunque un'assurdità quella di volere in parte, e in parte non volere; è piuttosto

³⁶⁹Agostino, *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002, pp. 271-2.

una malattia dello spirito, sollevato dalla verità ma non raddrizzato del tutto perché accasciato dal peso dell'abitudine. E sono due volontà, poiché nessuna è completa e ciò che è assente dall'una è presente nell'altra.

Se la volontà non può ciò che vuole, è perché essa non vuole pienamente, vale a dire in parte vuole e in parte non vuole. Si tratta di un vero e proprio «monstrum», che, tuttavia, a ben guardare, getta luce sulla natura del fenomeno volitivo. Questo non si dà come conflitto tra volontà appartenenti a due anime differenti, come avevano affermato i manichei, bensì come un processo unitario che consta di due fasi: quella della volizione attuale, che tende verso un oggetto, e quella autoriflessiva, che vuole il proprio stesso volere³⁷⁰. Questi due momenti sarebbero rimasti indiscernibili, se l'essere umano non fosse uscito dall'Eden. Infatti, solo quella «malattia dello spirito» che ha introdotto il peccato di Adamo ha causato una cesura tra di essi. Ora, una volontà seconda, come una nuova testa dell'idra di Lerna, si ritorce contro la prima e la fa deviare dai propri propositi.

Come in campo teologico, Ireneo, contro la proliferazione gnostica delle divinità, aveva affermato che la molteplicità concerne il piano dell'*oikonomia* e non quello dell'ontologia (*Adversus haereses* I 10, 3)³⁷¹, così, in campo psicologico, contro i manichei, Agostino proietta il dualismo sul piano operativo, per evitare che esso investa, invece, quello ontologico. Perentoriamente, egli conclude: «ero io a volere, io a non volere» (ivi, 10 22). È in virtù di questa unità di fondo, che si mantiene a dispetto di qualsiasi dialettica interna, che la volontà è pienamente responsabile della propria debolezza. La coniazione teorica del pensiero cristiano per eccellenza – la nozione di un soggetto che si articola in una moltitudine di figure contraddittorie rimanendo nondimeno unitario –, che, in campo teologico, è funzionale alla riassunzione del Dio della creazione nel Dio della salvezza, vale a dire all'assoluzione del Creatore dalle accuse mossegli da Valentino e Tolomeo, nel campo etico, è finalizzata all'assicurazione di un sostrato unitario al meccanismo imputativo. Qui, che l'essere umano sia dotato di un'unica volontà, a dispetto della lacerazione interiore che quotidianamente sperimenta, assicura, cioè, la coincidenza e la convertibilità tra la nozione giuridica di persona e il singolo essere umano. Se ciascun individuo non è dotato che di un'unica volontà, la volontà, cui inerisce la colpa, e l'individuo, cui tale volontà appartiene, non saranno, infatti, che la stessa identica cosa.

6. Contro i manichei, Agostino aveva sostenuto l'unità del soggetto. Tuttavia, in lui, la percezione della difficoltà di compiere il bene era tanto forte da introdurre, nella profondità dell'anima, una

370R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, cit., p. 29.

371Cfr. G. Agamben, *Oikonomia. Il regno e la gloria*, cit., p. 414.

scissione all'interno del processo volitivo: perché si passi all'azione, alla volizione vera e propria deve seguire, secondo il teologo, un movimento riflessivo della volontà. Questa soluzione, che consentiva di spiegare come fosse possibile la dilazione di un'azione che pure si era scelta da tempo di compiere, di salvare cioè la percezione della debolezza della volontà, e, insieme, di assicurare un sostrato unitario al dispositivo imputativo, aveva il difetto di ammettere l'inevitabilità della colpa nello stato postlapsario e, dunque, di minare alla base la razionalità di ogni imputazione. Dopo il peccato originale, la volontà non può che frantumarsi, scindersi.

Non a caso Anselmo d'Aosta, nel dialogo *De libertate arbitrii*, ribadirà che, contrariamente a quanto aveva sostenuto Agostino, la volontà che tende verso un oggetto e la volontà autoriflessiva che vuole se stessa sono, sempre e in qualsiasi momento, una medesima ed unica cosa, o comunque che l'una non può mai darsi senza l'altra³⁷². Tanto che, rispondendo, nelle vesti del maestro, ai dubbi di un immaginario discepolo intorno al caso di colui che mente per salvarsi la vita, Anselmo afferma che «nessuno abbandona la rettitudine se non voglia». In ogni circostanza, «chi vuole [...] vuole il suo volere» (c. V).

Il discepolo, tuttavia, che ha esperito sul piano esistenziale gli oscillamenti del desiderio, rimane dubbioso:

Quamvis sic omnia impugnantia voluntati nostrae subiicias, atque nullam tentationem illi dominari permittas, ut in nullo possim obviare assertionibus tuis; non tamen possum dissimulare quamdam impotentiam esse in eadem voluntate, quam fere omnes experimur, cum violentia tentaionis superamur. Quapropter nisi illam potentiam quam provas, et istam impotentiam quam sentimus, facias convenire: non potest animus meus ad quietem huius quaestionis pervenire. (c. VI)

Sebbene tu concluda che tutti gli ostacoli sono sottomessi alla nostra volontà e non ammetta che nessuna tentazione possa dominarla, in modo tale che non mi riesce di confutare i tuoi argomenti, non posso tuttavia nascondermi che vi è nella volontà una certa impotenza, impotenza che sperimentiamo quasi tutti quando siamo vinti dalla violenza della tentazione. Sicché, se tu non riesci a conciliare quella potenza che ha dimostrato con l'impotenza che sentiamo, il mio animo non può arrivare a risolvere in pace questo problema.

L'argomento di Anselmo non è riuscito a scalfire l'evidenza con cui a ciascuno si presenta la propria

372B. Goebel, *Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche*, in *Das Problem der Willensschwäche*, cit., pp. 89-122, pp. 100-1: «Was Anselm mit seinem "Jeder, der will, will sein eigenes Wollen", sagen will, ist jedoch gerade nicht, dass jeder Wille [...] von einem reflexiven Willen oder Willen zweiter Ordnung begleitet würde; sondern ganz im Gegenteil, dass es sinnlos ist, einen solchen Willen zweiter Ordnung zu postulieren».

remissività di fronte al piacere, l'agilità con la quale l'anima si sottrae ai comandi che essa stessa ha formulato per assecondare le passioni. La tentazione, sembrerebbe, agisce sulla volontà in modo tale da costringerla «con la sua forza a volere ciò che le suggerisce».

Di fronte a questi angosciosi quesiti, la strategia anselmiana non può che consistere nel minimizzare le pressioni esercitate sulla volontà. Come, chiede infatti il *magister*, la tentazione «la costringe a volere? In modo tale che essa possa anche non volere, ma non senza grave fatica, oppure in modo che essa non possa volere affatto?». Il discepolo è costretto ad ammettere, assecondando la logica stringente della domanda, che sebbene «talora siamo così stretti dalle tentazioni da non essere capaci senza difficoltà di rifiutare ciò che esse ci suggeriscono», non si può tuttavia affermare «che ci opprimano a tal punto da renderci totalmente incapaci di rifiutare» (c. VI). L'esperienza radicale della frantumazione del sé, dell'impossibilità di fare il bene nonostante il proprio desiderio – la verità portante di tutto il pensiero antropologico cristiano, sin dai tempi di Paolo –, che si era presentata con i crismi dell'immediatezza psicologica, è ridotta a iperbole retorica, a falso teatrale: «Spesso infatti usiamo dire che non possiamo fare una cosa non perché ci sia impossibile, ma perché non possiamo farla senza difficoltà. Ma questa difficoltà non sopprime la libertà del volere. Può infatti contrastare una volontà che non cede, ma non può vincerla» (*ibid.*)³⁷³. Come pure verrà affermato nel *De casu diaboli*, di poco successivo, che qualcuno non conduca a termine un'impresa iniziata con la volontà di farlo non dipende da altro se non dal fatto che questi non l'ha 'voluta fino in fondo' (*pervoluit*) (c. III)³⁷⁴. Contrariamente a quanto affermato da Agostino, per Anselmo, non possono esistere, allo stesso tempo, due volontà contrastanti, nemmeno come manifestazioni di un'unica facoltà: «Come un'operazione esclude un'operazione diversa da sé, così un pensiero esclude un altro pensiero, e una volontà respinge un'altra volontà. Quando infatti scrivo con la mano, non semino un campo, e quando starò seminando, escludo la scrittura» (*Dicta Anselmi* 3)³⁷⁵. La volontà non può che volere un'unica cosa. Per questo, se essa sceglie il male, non si può dire che è stata sopraffatta, ma solo che non ha voluto il bene.

Che il presupposto implicito del sistema imputativo incentrato sulla volontarietà della colpa sia dato dall'idea della potenziale infallibilità della volontà e, dunque, da un'asimmetria tra le due principali facoltà umane, lo affermerà chiaramente, dopo Anselmo e prima di Kant, Raimondo Lullo, teologo e alchimista spagnolo, nel suo *Librum lamentationis Philosophiae*, proprio attraverso una personificazione della volontà:

373Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche*, cit., p. 170. Sulla trattazione anselmiana della volontà debole cfr. Anche R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, cit., pp. 43-50.

374Cfr. Anselmus Cantuariensis, *Opera omnia*, cit., v. I, p. 238.

375Alexander von Canterbury, *Dicta Anselmi*, in *Memorials of St. Anselm*, ed. by R. W. Southern and F. S. Schmitt, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 121.

Intellectus, frater meus, habet magnum avantagium super me, quoniam si ipse appetat obiectare ibiectum bonum, magnum etc., intelligendo, et non potest, excusatus est. Sed ego non possum habere excusationem, quoniam prompta sum, si uolo, ad diligendum bonum; et si nolo, culpam habeo. (*Lamentatio philosophiae*, XI)³⁷⁶

L'Intelletto, mio fratello, è molto avvantaggiato rispetto a me, poiché se esso desidera concepire un oggetto buono, grande, ecc., comprendendolo, e non può, è scusato. Ma io non posso avere scuse, perché sono pronta, se voglio, ad amare il bene; e se non voglio, sono colpevole.

Il dispositivo imputativo medievale e moderno ruota tutto attorno a questa finzione: una *voluntas* che, al contrario del proprio più sciocco e privilegiato fratello, l'intelletto, può sempre ciò che vuole. Come affermerà ancora Dante nel *Convivio*, «del non potere e del non sapere ben sé menare le più volte non è l'uomo vituperato, ma del non volere è sempre, perché nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade» (*Cv. I II 6*)³⁷⁷.

7. Al ridimensionamento antitragico della debolezza della volontà da parte di Anselmo e di tutti i telogi interessati a preservare il sistema di imputazione da ogni possibile obiezione si contrappone la riflessione di Pietro Abelardo. Non solo, nel suo *Commento all'Epistola ai Romani*, al seguito di Paolo, il teologo riconosce la drammaticità della condizione di chi finisce per agire «contro la propria coscienza, poiché mette da parte anche ciò che riconosce essere buono, e compie ciò che non dubita essere male» (III)³⁷⁸, ma, nell'*Ethica*, si sofferma a lungo su questo stato. In quest'opera, in particolare, sottolineando la differenza tra il peccato e la cattiva volontà, Abelardo prende in considerazione tanto i casi di coloro che sono stretti dalle circostanze ad eseguire un'azione che, altrimenti, non compirebbero, quanto, per aggirare qualsiasi obiezione, anche il caso di quando «pecchiamo volontariamente, ossia quando vogliamo commettere un'azione che siamo pienamente consapevoli di dover evitare», in cui «la cattiva volontà e il peccato sembrano coincidere»³⁷⁹. L'esempio prescelto è quello di un uomo che, dopo aver visto una donna, è a tal punto preso dal pensiero di lei da essere condotto, attraverso «il piacere dei sensi», «fino alla vergogna del coito»³⁸⁰.

376Raimondus Lullus, *Opera latina*, edidit H. Arada, Brepols, Turnhout 1975, t. VII, p. 122.

377Dante Alighieri, *Convivio*, cit., v. II, p. 110.

378Petrus Abaelardus, *Expositio in epistolam ad Romanos*, ed. R. Peppermüller, Fontes Christiani 26, Freiburg 2000, p. 528.

379Pietro Abelardo, *Etica*, cit., 36.

380Ibid.

Riguardo a questo individuo, che poche pagine dopo assumerà la fisionomia di un «monaco incatenato», «costretto a dividere il letto con alcune donne»³⁸¹, Abelardo pronuncia un giudizio di assoluzione:

Haec ergo uoluntas et turpe desiderium quid aliud, inquis, est quam peccatum? Respondeo, Quid si ista uoluntas temperantiae uirtute refrenetur nec tamen extringuatur, ad pugnam permaneat et ad certamen persistat nec deficiat uicta? Vbi enim puna si pugnandi desit materia aut unde premium grande si non sit quod toleremus graue?

Se mi chiedi se questa volontà e il turpe desiderio non sono peccato, io ti rispondo che, quando questa volontà viene tenuta a freno dalla temperanza – anche se non viene del tutto annientata, tanto che persiste tenace e combattiva e non si dà per vinta, la lotta continua perché si può combattere solo se c'è un avversario.³⁸²

La lacerazione interiore è divenuta la cifra dell'esperienza morale, poiché la somma virtù non consiste, come avevano sostenuto Aristotele o Clemente d'Alessandria, nel non provare desideri malvagi, bensì nel sapervi resistere, negando loro – sia pure nel momento del piacere – il consenso³⁸³. Come affermerà nella sua *Summa 'Quoniam homines'* Alano di Lilla, debitore anche su questo punto di Abelardo: «uno non merita la vita eterna per il solo fatto che non compie adulterio, non fornicava, non ruba; ma piuttosto perché resiste alle tentazioni di questo tipo e le evita in virtù della carità» (191)³⁸⁴. La vita perfetta non esclude il conflitto tra ragione e passione, ma implica la vittoria della prima.

8. Hélinand de Froidmont fu un letterato, allievo di Abelardo e monaco cistercense. Nel trattato *De cognitione sui*, Hélinand confronta due condizioni speculari, quella delle bestie, in grado di scegliere, ma non di discriminare tra bene e male, e quella dei demoni, in grado di discernere tra questi ultimi, ma non di scegliere:

Inutiliter [...] praecedit discretio inter bonum et malum, vel bonum et melius, vel malum et peius, nisi melioris electio et peioris reprobatio subsequatur. Sic et inaniter voluntas eligit, quod

381Ivi, p. 41.

382Ivi, p. 98 e 36-7.

383Sulla trattazione abelardiana della volontà debole cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, cit., pp. 51-62; J. Müller, *Das Problem der Willensschwäche bei Petrus Abaelardus*, in *Das Problem der Willensschwäche*, cit., pp. 123-46.

384P. Glorieux, *La somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, cit., p. 335.

prius eligendum ratio non probavit. Electionem autem sine discretione habent iumenta, et discretionem sine electione habent daemona. Hoc est enim in infernum descendere viventem, id est peccare scientem, hoc est apertis oculis cadere, sicut Balaam cadebat, et ille qui dicebat: «Video meliora proboque, / Deteriora sequor» (*Met.* VII, 20). Denique sicut in Trinitate quae Deus est, duae personae procedunt ab una: sic in trinitate potentiarum animae irascibilitas et concupiscibilitas semper a ratione debent procedere, ut nihil fugiat illa, nihil appetat ista, nisi quod ratio fugiendum et appetendum dictaverit. Nam sine ratione nihil aliud est ista vel illa, quam furor et insania. Igitur quod est chamus asino, frenum equo, auriga currui, domitor leoni, hoc ratio irae et amoris; proinde necesse est ferri utrumque in praecipitium; nisi utrique praebeat ratio ducatum. (*De cognitione sui*, cap. VII, PL 212, 728-9)

Inutilmente [...] precede la discrezione tra il bene e il male, o il bene e il meglio, o il male e il peggio, se non ne segue l'elezione del meglio e la riprovazione del peggio. Così anche inutilmente sceglie la volontà ciò che prima di scegliere non è stato dimostrato dalla ragione. La scelta poi senza discrezione ce l'hanno le bestie da soma, e la discrezione senza scelta i demoni. Equivale infatti a scendere vivente all'inferno il peccare scientemente, vale a dire cadere con gli occhi aperti, come cadeva Balaam, e colui che diceva: «Vedo e approvo il meglio, / ma seguo il peggio» (*Met.* VII, 20). Infine come nella Trinità che è Dio stesso due persone procedono da una: come nella trinità delle potenze dell'anima l'irascibilità e la concupiscibilità devono sempre procedere dalla ragione, affinché quella non fugga nulla, questa non desideri nulla se non ciò che la ragione ha ordinato di fuggire o desiderare. Infatti senza ragione questa o quella (potenza) non sono altro che furore e follia. Dunque ciò che il morso è per l'asino, il freno per il cavallo, l'auriga per il carro, il domatore per il leone, la ragione lo è per l'ira e l'amore; dunque è inevitabile che entrambe siano portate nel precipizio, se ad entrambi la ragione non porge il comando.

Come dimostra anche solo il fatto che nell'*Etica nicomachea* gli animali bruti sono considerati privi di scelta (*prohairesis*), mentre in questo brano l'*electio* è citata come loro prerogativa fondamentale, la prospettiva di Hélinand è del tutto estranea alla riflessione aristotelica. Lo conferma, soprattutto, la sua distizione tra chi, trasportato dalle passioni, le asseconda senza ragionare, e coloro che, invece, pur sapendo cosa sarebbe bene fare, finiscono, come Medea, per compiere il male – due tratti che nella descrizione aristotelica dell'incontinenza, come si è visto, si trovano ambigualmente intrecciati, grazie all'idea di un'ignoranza momentanea indotta dal desiderio eccessivo.

D'altronde, nella prima metà del XIII secolo, nel mondo latino, del VII libro dell'*Etica nicomachea* non si conoscono che alcuni frammenti, corrispondenti a quelli conservati nei fogli 283r-289r del

manoscritto Vaticano Borghese 108, la cosiddetta *Ethica borghesiana*³⁸⁵, che non si rivelò sufficiente ad innescare una vera e propria discussione intorno al tema dell'incontinenza. In essa, infatti, la traduzione di Burgundione da Pisa finiva per appiattare la differenza tra *akolasia* e *akrasia*, rendendo entrambe in latino con *incontinentia* e affermando, in linea con la tradizione cristiana, la coincidenza tra *temperantia* e *continentia*.

Il silenzio sotto cui passarono per molto tempo le questioni sollevate da Aristotele nel VII libro dell'*Etica* è testimoniato, ad esempio, dal *De bono* (1240 circa) di Alberto Magno, che, avendo a disposizione solamente la traduzione di Burgundione, limita il proprio contributo sull'incontinenza ad alcune brevi notazioni sulla sua parentela con l'intemperanza³⁸⁶. È solo con la traduzione di Roberto Grossatesta, tra il 1246 e il 1247, che il discorso aristotelico sull'*akrasia* diviene disponibile nel suo complesso. Questo, nonostante l'uso da parte di Roberto di alcuni termini di marca agostiniana (come *concupiscentia* per *epithymia*), viene immediatamente percepito dagli interpreti nella sua novità. D'altra parte, già qualche anno prima, Ermanno Alemanno aveva tradotto dall'arabo il *Commento all'Etica* di Averroè, il quale aveva sostenuto che l'*incontinentia* si origina da un errore – tutto sommato scusabile³⁸⁷ – nel sillogismo pratico, all'altezza della connessione tra la premessa maggiore e quella minore³⁸⁸. E, di lì a poco, lo stesso Grossatesta avrebbe tradotto i cosiddetti *Commentaria graeca*, un'esposizione dell'opera aristotelica ad opera di anonimi autori bizantini, che, prendendo in esame il caso di chi cede alla tentazione dell'adulterio – un esempio che sarebbe diventato canonico nelle discussioni cristiane sull'*akrasia* –, sostenevano che l'incontinente, pur formulando correttamente il sillogismo pratico (la cui conclusione pertanto non sarebbe un'azione, bensì una «cognitio»), finisce per ignorarlo a causa della perturbazione delle passioni³⁸⁹.

385Per la scoperta di questo codice cfr. A Pelzer, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, in «Revue Néo-Scholastique de Philosophie», 23 (1921), pp. 316-41.

386Cfr. I. Zavattero, *Elementi dell'akrasia aristotelica nella ricezione duecentesca dell'Etica nicomachea*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, cit., pp. 423-52, pp. 423-9.

387Aristotelis opera cum Averrois commentariis, vol. III, In *Ethicam*, Minerva, Frankfurt 1962, f. 105r: «Incontinens ergo non est malus absolute, sed est secundum dimitiam malitiam: cum sit quiddam actionis eius per electionem, et quiddam non per electionem: intendo quoniam vincibilis est a passione. Et similiter indulgetur incontinentiae eius, qui paucae est experientiae, et propter hoc huiusmodi non iniuriantur secundum veritatem, licet faciant actiones: iniuriae intendo incontinentes propter paucam experientiam».

388Ivi, f. 98v: «Cum itaque eum, qui non continet se, iam vicerit concupiscentia ipsius: tunc quo est possibile ut sit sciens, nisi sicut dicimus in ebrioso et dormiente quod est sciens? Et huic occasione, quae est victoria concupiscentiae, non est terminus unus motus: oportet ergo ut requiramus notitiam eius a dominio scientiae Naturalis. Et propter hoc est, quod dicimus quod dominus huius occasionis, aut non scit propositionem maiorem, quae est caput syllogismi, et causa actionum honorabilium: aut si scit, erit hoc per modum deficientem, donec non sciat qualiter non scit eam: sed loquitur cum ea, sicut loquitur ebrius sermones Empedoclis instigativos ad virtutes: eo quod non est ei scientia neque opinio universalis, ex parte cuius putat quod universale similiter particulari: intendo quod non distinguit extremitatem maiorem et minorem in syllogismo: neque ordinat in seipso ordinatione vera ducente ad scientiam propter victoriam concupiscentiae. Et ex hinc videtur quod dictio sit vera per aliquem modorum. Etenim non sit hoc occasio ei, de quo putatur quod sciat scientia veridica: neque invenitur in scientia venusta ista occasio».

389The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste,

La presenza di questi nuovi materiali è avvertibile già nel commento all'*Etica* (1248-1252) e negli *Ethichorum libri X* (1263-1267) di Alberto Magno³⁹⁰. In queste opere, infatti, Alberto dimostra di cogliere e accettare pienamente la definizione di Aristotele dell'incontinente come colui che, pur scegliendo razionalmente il bene, finisce tuttavia per agire assecondando il desiderio e le passioni. Laddove, cioè, la tradizione precedente aveva insistito sul fatto che colui che cade in tentazione, a dispetto di quanto egli stesso talvolta affermi, *vuole* questa stessa caduta, Alberto sostiene che il soggetto affetto da *akrasia* agisce contro la propria scelta:

incontinens concupiscens quidem operatur, non operatur autem eligens secundum rationem. Continens autem e converso eligens operatur, concupiscens autem non operatur. Incontinens enim est qui vertute passionis et violentia tentationis abducitur in malum, et secundum rationem iudicat e converso: et ideo quod facit, facit contra iudicium rationis. (*Ethichorum libri X*, l. III, t. I, c. XIV)³⁹¹

L'incontinente certo agisce concupiscendo, non agisce invece scegliendo secondo la ragione. Il continente, invece, al contrario, agisce scegliendo, non agisce concupiscendo. L'incontinente infatti è colui che in virtù della passione e per la violenza della tentazione è condotto verso il male, sebbene secondo la ragione giudica il contrario: e, dunque, ciò che fa lo fa contro il giudizio della ragione.

Come tutti coloro che ritengono che l'intelletto detenga una forma di primato rispetto alla volontà, Alberto è costretto a spiegare come sia possibile per l'incontinente agire contro il giudizio della ragione. Il teologo risponde che tale circostanza dipende dal fatto che, per via dell'interferenza delle passioni, la premessa minore del sillogismo pratico, di natura particolare, pur essendo in generale nota, non è sussunta in atto sotto la premessa maggiore, di natura universale. Analogamente ad Aristotele, cioè, Alberto finisce per concedere che è «in qualche modo vero ciò che Socrate ricercava attraverso i suoi argomenti, vale a dire che non accade di peccare scientemente» (*Super*

Bishop of Lincoln, ed. by H. P. F. Mercken, vol. VI/3, *Anonymous Commentator on Book VII, Apasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Brill, Leiden 1973, p. 28: «Quia ultima propositio, id est particularis opinio, cognitio est sensibilis, id est particularis, ipsa autem particularis opinio principalis est, id est principium actionum, hanc autem particularem opinionem quoniam malum est moechari vel non habet, id est non cognoscit incontinens in passione ens, id est in quibus moechatur, vel sic habet ipsam ut non erat scire, id est ut non scire ipsam et cognoscere et in habere, sed quemadmodum inebriatus dicit quidem verba Empedoclis, non scit autem quid dicit, sic et incontinens dicit quidem quoniam moechia ipsa malum est, non cognoscit autem quid dicit, et propter non esse extremum terminum, id est minorem propositionem universalem, neque videri ipsam esse scientialem similiter universalibus».

390Cfr. M. J. Tracey, *Albert on Incontinence, Continence, and Divine Virtue*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, cit., pp. 197-220.

391Albertus Magnus, *Ethichorum libri X*, in Id., *Opera omnia*, cura et labore A. Borgnet, Apud Vivès, Parisiis 1891, t. VII, p. 214.

Ethica, l. VII, l. III)³⁹²:

Dicendum, quod omnis malus est quodammodo ignorans et habet ignorantiam electionis, ut ipse [Aristoteles] dicit, non quantum ad rationem eligendi, quia illam malus potest scire et aliis dare bonum consilium, sed quantum ad executionem in opere, quae est ignorantia electi, eo quod appetitus contrarii vincit adeo eum, quod rationem universalem electionis, quam habet, non potest recte applicare ad hoc opus; et ideo non decipitur in maiori propositione, sed in minori vel conclusione. (*Super Ethica*, l. III, l. II)³⁹³

Bisogna affermare che ogni malvagio è in qualche modo ignorante e possiede un'ignoranza della scelta, come egli stesso [Aristotele] afferma, non quanto alla ragione dello scegliere, poiché il malvagio quella può conoscerla e dare ad altri un buon consiglio, ma quanto alla sua esecuzione in opera, la quale è un'ignoranza di ciò che si è scelto, in quanto l'appetito del contrario vince a tal punto quello, che non può applicare rettamente la ragione universale della scelta, che pure possiede, alla tale opera; e dunque non è ingannato nella proposizione maggiore, ma in quella minore o nella conclusione.

Se Aristotele, pur finendo per ammettere che, nel momento dell'azione, l'incontinente è afflitto da un'ignoranza analoga a quella dell'intemperante, aveva insistito a più riprese sulla distanza che separa queste due figure, Alberto arriva davvero a sfumare e dissolvere ogni differenza. In questo brano, infatti, ad accomunare l'*incontinens* e il *malus* non è solo la condizione di ignoranza in cui essi agiscono, ma anche quella latente coscienza del bene che Aristotele aveva riservato all'*akrates*. Per Alberto, come già per Abelardo, il conflitto interiore, il *bellum intestinum* tra la passione e la ragione, non rappresenta un caso particolare della vita etica, ma piuttosto la sua quintessenza. Come aveva sostenuto, circa un secolo prima, Pietro di Poitiers, ad agire contro ciò che pure sa essere giusto non è solo l'incontinente, ma chiunque sbagli:

Nullus enim adeo malus est quin ratio ejus conscientiam remordeat dictans hoc esse malum et illud. Haec est enim illa scintillula rationis quae etiam in Cain non potest exstingui, quae a Graecis dicitur synderesis, et ita dicitur ratio consentire voluntati, quia voluntas ad id quod cupit non potest per se tendere sine rationis adminiculo, et dicitur non consentire quia hoc facit invita. Sicut puer qui caecum ducit ostendit ei duas vias, unam planam et alteram asperam, et caecus non vult ire nisi per asperam praetereundo, et puero invito, puer dicitur consentire caeco et non consentire: consentit quia absque ejus regimine non potest caecus ad locum propositum

³⁹²Id., *Super Ethica commentum et quaestiones*, cit., p. 536.

³⁹³Ivi, t. XIV/1, p. 146.

pervenire; non consentit quia invitus eum ducit, et caecus eum trahit invitum; ita voluntas rationem, quae licet contradicat, vincitur. (*Sententiarum libri quinque* II, c. XXI, PL 211, 1030)

Nessuno è a tal punto malvagio che la sua ragione non rimorda facendogli presente che questo e quello sono un male. Questa è infatti la piccola scintilla della ragione che anche in Caino non poté estinguersi, la quale è detta dai Greci *sinderesi*, e così si dice che la ragione consente alla volontà, perché la volontà non può per sé tendere a ciò che desidera senza il sostegno della ragione, e si dice allo stesso tempo che non consente, perché compie ciò contro voglia. Come un fanciullo che conduce un cieco gli mostra due vie, una facile e un'altra disagiata, e il cieco non vuole andare se non per la disagiata, andando avanti nonostante il fanciullo sia contrario. Il fanciullo si dice consenta e non consenta al cieco, consente perché senza la sua guida il cieco non può giungere al luogo che si è proposto; non consente perché lo conduce contro voglia e il cieco lo costringe suo malgrado; così la volontà la ragione, la quale, sebbene la contraddica, è vinta.

La *sinderesi* è un *puer*, un fanciullo, che è costretto ad acconsentire, proprio malgrado, ai capricci di un vecchio cieco e ostinato, la volontà, e ad accompagnarlo per sentieri scoscesi, alla caccia dell'oggetto del suo desiderio. Una piccola scintilla di ragione, cioè, sopravvive persino in chi agisce in maniera malvagia. È questa inalienabile coscienza del bene, che non si offusca nemmeno nel momento in cui si compie il male³⁹⁴, che consente di affermare che tutti coloro che peccano condividono, in fondo, la condizione dell'incontinente. Come aveva sostenuto Stephen Langton, «la *sinderesi* [...] talvolta resiste al male efficacemente, talvolta tiepidamente. [...] La *sinderesi* dunque non acconsente mai direttamente al peccato, ma indirettamente, poiché trascura di reprimerlo; e tuttavia discerne bene le circostanze dell'azione e fa sì che l'essere umano sia dannato per l'eternità»³⁹⁵.

Partito dall'equazione socratica tra male e ignoranza, Alberto arriva così a capovolgerla: poiché tutti, dentro di sé, fanno ciò che sarebbe bene compiere, almeno potenzialmente, chiunque faccia il male lo fa contraddicendo il proprio sapere. Emerge, qui, la prestazione peculiare della nozione di *sinderesi* nell'ambito del discorso medievale sull'imputabilità delle azioni: essa consente, di fatto, di

³⁹⁴Cfr. ad esempio Albertus Magnus, *De homine*, ediderunt H. Anzulewicz et J. R. Söder, in *Opera omnia*, Aschendorff, Münster 2008, t. XXVII, p. II, pp. 529-30: «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 universalia 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. Et dicuntur ab Augustino universalis iuris, sicut est non esse fornicandum, et non esse occidendum, et afflicto esse compatiendum, et huiusmodi; et subiectum illorum *synderesis* est. Et propter hoc ab Augustino vocatur naturale iudicium, a Graecis autem *synderesis*, eo quod cohaeret iudicio infallibili universalibus, circa quae non est deceptio».

³⁹⁵Stephen Langton, *Quaestio de synderesi*, in O. Lottin, *Psychologie et morale*, cit., v. II, p. 114.

presupporre, per ogni agente e in ogni momento, una certa consapevolezza del bene, limitando al massimo la possibilità di invocare l'ignoranza di quest'ultimo come scusante: come affermerà Enrico di Gand, il rimorso della sinderesi «non può mai essere completamente estinto» (*Quodlibet* I, q. 18).

Non a caso, in Alberto, l'equiparazione tra il *malus* e l'*incontinens* ha per effetto non tanto di minimizzare i peccati del primo, quanto piuttosto quello di aggravare lo statuto dell'incontinenza, che, da condizione intermedia tra il vizio e la virtù, diviene il paradigma di ogni cedimento al male. Che chiunque agisca in maniera scorretta, sopraffatto dalla passione, possieda una nozione di ciò che è giusto, non toglie nulla alla sua colpevolezza, ma anzi la aggrava. Dunque, mentre Aristotele aveva ritenuto opportuno, per lo più, perdonare l'incontinenza, Alberto la condanna fermamente³⁹⁶:

Dicendum, quod aliqua ignorantia est peccatum et aggravans sicut universalium iuris, quae quilibet tenetur scire, dummodo ignorantia talis sit privatio et non negatio pura. Et dicitur ignorantia privatio, quae est in aliquo cuius facultas est ad sciendum ea. Cum igitur talis scientia sit debita et sit facultas ad ipsam, necessario privatio eius inducit deformitatem et peccatum omissionis. Si autem desit facultas sicut in his qui ex infirmitate vel a nativitate stulti sunt, in illis non est peccatum. Ad primum ergo dicendum, quod quamvis talis ignorans non participet rationem in actu, quod est ex sua negligentia, cum habeat facultatem, non excusatur. (*Super Ethica*, l. III, l. II)³⁹⁷

Bisogna dire che una certa ignoranza è peccato e un'aggravante come nel caso degli universali del diritto, che chiunque è tenuto a conoscere, purché una tale ignoranza sia una privazione e non una negazione pura. Ed è detta privazione l'ignoranza che è in qualcuno la cui facoltà è predisposta a conoscere quelle cose. Quando dunque tale scienza è dovuta e la facoltà è predisposta ad essa, necessariamente la sua privazione induce una deformità e un peccato di omissione. Se poi la facoltà manca, come in quelli che per una malattia o dalla nascita sono stolti, in essi non è peccato. Alla prima obiezione dunque occorre rispondere che, sebbene un tale ignorante non partecipi alla ragione in atto, dal momento che dipende da una sua negligenza, avendo la facoltà, non è scusato.

La ragione umana, a parte casi eccezionali, è sempre in grado, almeno potenzialmente, di vincere

396Cfr. Id., *Ethicorum libri X*, cit., p. 206: «Ignorat quidem igitur omnis malus quae oportet operari, et quibus fugiendum sit: et tamen ignorantia non excusat, quia propter peccatum tale ignorantiae injusti et universaliter mali fiunt et voluntarie. Involuntarium autem secundum praedictam involuntarii rationem dictum, vult quod non dicatur involuntarius si quis ignorat quod confert. Ignorantia enim quae est in electione, non est causa involuntarii, sed est causa malitiae».

397Albertus Magnus, *Super Ethica commentum et quaestiones*, cit., t. XIV/1, p. 147.

gli impulsi passionali e di sottrarsi alla particolare forma di ignoranza che essi inducono. Se ciò non avviene, essa è colpevole.

9. Tra gli uditori del corso tenuto sull'*Etica nicomachea*, tra il 1248 e il 1252, a Colonia, da Alberto Magno vi è anche Tommaso d'Aquino, il quale, da subito avvertito del rilievo della questione dell'incontinenza, affronta questo tema in diversi luoghi della propria opera³⁹⁸. Nella *Sententia libri Ethicorum*, il primo vero confronto con l'*Etica* aristotelica, Tommaso interpreta l'*incontinentia* come la mancata connessione, nel sillogismo pratico, a causa dalla passione, dell'ultima proposizione, di natura particolare, con la proposizione principale, di tipo universale³⁹⁹. Soprattutto, in questa sede, contrapponendo l'incontinente e l'intemperante, egli sostiene non solo che il primo, al contrario del secondo, non è «persuaso che le dilettazioni siano per sé buone per una disposizione abituale ma solo a causa della passione», ma anche che questi, avendo «un'opinione falsa riguardo a tali cose in particolare, facilmente recede dalla sua credulità una volta cessata la passione»⁴⁰⁰. Per Tommaso, cioè, l'incontinente, che crede di agire correttamente mentre si lascia andare alla passione, si ravvede subito dopo. Questo punto segna già, a ben vedere, un distanziamento dal dettato aristotelico. Se, infatti, la passione causa l'incontinenza, per Aristotele, in forma diretta, per Tommaso, lo fa solo in quanto essa, a sua volta, è in grado di generare una *falsa aestimatio*. Per il teologo, cioè, l'incontinente non si limita a commettere un errore in campo pratico, ma lo fa, inevitabilmente, anche al livello epistemico.

La distanza da Aristotele si approfondisce nelle opere successive. Nelle *Quaestiones de malo* e nella *Summa Theologiae*, infatti, Tommaso si chiede rispettivamente «se sia possibile che qualcuno pecchi consapevolmente per debolezza (*sciens ex infirmitate*)» (*De malo*, q. 3, a. 9) e «se la ragione possa essere superata dalla passione contro la propria scienza» (*ST* I-II, q. 77, a. 2). In entrambi i casi, la risposta, *contra Socratem*, è positiva. Come Aristotele, Tommaso ritiene che l'esperienza testimoni contro l'idea secondo cui i vizi non sono altro che una forma di ignoranza⁴⁰¹. Tuttavia,

398 Sulla questione dell'incontinenza in Tommaso d'Aquino cfr. A. A. Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 123-52.

399 Thomas de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cit., vol. II, p. 393: «Et dicit quod propositio et opinio ultima, scilicet singularis, accipitur per sensum et principatur in actionibus quae sunt circa singularia, huiusmodi autem propositionem aut opinionem ille qui est in passione vel omnino non habet in habitu vel habet habitum ligatum ut non possit in actu scire, sed hoc modo loquitur de his sicut ebrius dicit verba Empedoclis; quia ergo ista sunt vera et quia universale quod per scientiam comprehenditur non est extremus terminus operabilium, videtur sequi illud quod Socrates quaerebat. Patet enim ex praedictis quod passio non fit in praesentia principalis scientiae quae est circa universale, cum passio sit solum in particulari, neque universalis scientia trahitur a passione, sed solum aestimatio sensibilis, quae non est tantae dignitatis. Ultimo autem epilogat tanta dicta esse de hoc quod sciens incontinenter agat vel ille qui non est sciens, et quomodo incontinens sit sciens». Su Tommaso e l'incontinenza cfr. A. Robiglio, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, cit., pp. 123-52.

400 Thomas de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cit., vol. II, p. 415.

401 La posizione socratica (e in fondo anche quella aristotelica, che rimaneva improntata a una concezione intellettualità

nelle *Quaestiones de malo*, rielaborando in maniera originale l'*Etica nicomachea*, il teologo attribuisce tanto al continente quanto all'incontinente non uno bensì due sillogismi: uno che, in accordo alla ragione, mette capo all'astensione virtuosa dal peccato, e un altro che, invece, in accordo alla concupiscenza, porta alla sua commissione⁴⁰². Di nuovo, la causa del comportamento incontinente è ricercata non tanto nel turbamento indotto dalle passioni, quanto piuttosto nella loro capacità di generare una falsa opinione. Soprattutto, in quest'opera, Tommaso rifiuta radicalmente l'idea secondo cui l'*akrasia* non sarebbe un vero e proprio vizio. Il teologo, infatti, è convinto che anche i peccati commessi «ex infirmitate», vale a dire appunto per incontinenza, possano essere mortali:

Dicendum, quod cum ex infirmitate siue ex passione aliquis interdum committat adulterium, et multa flagitia seu facinora, [...] nulli dubium esse debet quin peccata ex infirmitate perpetrata, quandoque sint mortalia. [...] posito enim quod ratio sit ligata per passionem, necesse est quod sequatur peruersa electio, set in potestate uoluntatis est hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur uehementer ad actum appetitus sensitiui, unde auertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in uniuersali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid uel non applicare in potestate uoluntatis existit, unde in potestate uoluntatis est quod ligamen rationis excludat. Actus igitur commissus, qui ex tali ligamine procedit est uoluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. (*De malo*, q. 3., a. 10)⁴⁰³

Bisogna affermare che, dal momento che a causa delle debolezza o della passione uno talvolta commette adulterio, e molte scelleratezze e delitti, [...] nessuno deve dubitare che i peccati perpetrati per debolezza talora siano mortali. [...] posto infatti che la ragione sia legata dalla passione, è necessario che segua una scelta perversa, ma la volontà ha la capacità di respingere

dell'agire umano) sarà condannata nel 1270 da Étienne Tempier (cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires – Vander-Oyez, Louvain – Paris 1977; p. 257: «Quod si ratio recta, et uoluntas recta. – Error, quia contra glossam Augustini super illud Psalmi: “Concupiuit anima mea desiderare” etc., et quia secundum hoc, ad rectitudinem uoluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error Pelagii»).

402Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Commissio Leonina – J. Vrin, Roma – Paris 1982, t. XXIII, q. 3, a. 9, ad 7, pp. 87-8: «tam continens quam incontinens dupliciter mouentur: secundum rationem quidem ad uitandum peccatum, secundum concupiscentiam uero ad committendum; set in continente uero motus concupiscentiae. Vnde uterque utitur sillogismo quatuor propositionum, set ad contrarias conclusiones. Continens enim sillogizat: nullum peccatum est faciendum. Et hoc proponit secundum iudicium rationis, secundum uero motum concupiscentiae uersatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; set quia iudicium rationis in eo uincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum, ergo non est faciendum. Incontinens uero, in quo uincit motus concupiscentiae, assumit et concludit sub secundo: hoc est delectabile, ergo est prosequendum. Et talis proprie est qui peccat ex infirmitate. Et ideo patet quod licet sciat in uniuersali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem set secundum concupiscentiam».

403Ivi, p. 89.

questo legamento della ragione. È detto infatti che la ragione è legata per il fatto che l'attenzione dell'anima si concentra fortemente sull'atto dell'appetito sensitivo, dal quale è distratta dal considerare in particolare ciò che abitualmente conosce in universale. Applicare però l'attenzione a qualcosa o non applicarla, dipende dalla volontà, per cui la volontà ha la capacità di respingere il legamento della ragione. Dunque l'atto commesso che procede da tale legamento è volontario, per cui non è scusato dalla colpa mortale.

Come già nel commento all'*Etica*, Tommaso interpreta il comportamento dell'incontinente non come contrario alla scelta corretta cui è pervenuto prima di cadere vittima delle passioni, bensì come conseguenza di una sua *electio perversa*. Per questo motivo, esso, a maggior ragione, risulta condannabile e, naturalmente, imputabile in qualità di peccato. Se è vero, infatti, che la ragione umana è inevitabilmente sconvolta dal turbinio delle passioni – anche quella di colui che, come l'incontinente, possiede una concezione corretta del bene –, a tale turbinio è sempre possibile sfuggire, salvo casi veramente eccezionali.

10. In un sonetto anonimo, tramandato dal Canzoniere Vaticano Latino 3793, si legge come all'essere umano, che pure si distingue dagli animali e dalle piante in virtù del possesso, accanto all'istinto naturale, della ragione, accada spesso di seguire ciecamente la propria brama, diventando quasi folle:

Naturalmente animali e planti
fanno tutti loro operazione
come natura chere, e nonn-avanti,
ché nulli sanno discrezione.
Ma l'omo ha due mutori in fatti manti
natura ed intelletto co-ragione:
natura vuole amar; però son tanti
che follemente fanno soduzione:
e' son seguaci de la volontate
non dicernando lo che n'avene,
e così père, per voglia ragione.
Ma llo 'ntelletto sta con deitate
e contastare vuol chi non fa bene:

però ha l'om diversa openione.⁴⁰⁴

Come testimonia questo componimento, di chiara ispirazione aristotelica⁴⁰⁵, nel contesto medievale, in relazione alla questione dell'imputabilità delle azioni passionali, l'*Etica nicomachea* non svolge una funzione univoca. Accanto, infatti, alla discussione sulla natura volontaria dell'*akrasia*, reinterpretata dai teologi in maniera tale da assimilare questa disposizione a un vero e proprio peccato, conosce un'eco ampia, fusasi presto con quella del discorso, letterario e medico, sulla follia d'amore, anche la notazione di Aristotele, contenuta nel VII libro, secondo cui molti sono trascinati dalla passione erotica e dall'ira sino alla follia – una notazione che non poteva che condurre all'ammissione dell'esistenza di casi eccezionali, in cui le azioni impulsive non sono suscettibili di alcun giudizio etico.

La fortuna di questa idea aristotelica è confermata, paradossalmente, proprio da Tommaso d'Aquino. Questi, infatti, nella *Summa Theologiae*, non solo afferma che l'essere umano può, alle volte, essere talmente sconvolto dalla passione da perdere ogni uso della ragione, «come accade a coloro che a causa di una forte ira o della concupiscenza diventano furiosi e folli (*furiosi et amentes*)» (*ST* I-II, q. 10, a. 3). Ma, nella questione *Utrum passio totaliter excuset a peccato*, dopo aver ribadito con Aristotele la responsabilità per le azioni impulsive, ammette, seguendo questa stessa fonte, che la questione si fa più complessa quando la passione arriva a privare di qualsiasi capacità intellettuale⁴⁰⁶:

passio quandoque quidem est tanta quod totaliter aufert usum rationis: sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt. Et tunc si talis passio a principio fuit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in sua causa: sicut etiam de ebrietate dictum est. Si vero causa non fuit voluntaria, sed naturalis, puta cum aliquis ex aegritudine, vel aliqua huiusmodi causa, incidit in talem passionem quae totaliter aufert usum rationis; actus omnino redditur involuntarius, et per consequens totaliter a peccato excusatur. (*ST* I-II, q. 77, a. 7)⁴⁰⁷

talora la passione è così forte da togliere totalmente l'uso della ragione: e ciò è evidente nel caso di coloro che impazziscono per amore o per ira. In questi casi, se la passione da principio fu volontaria, l'atto viene imputato come peccaminoso, perché volontario in causa: come abbiamo

404 *Sonetti anonimi del Canzoniere Vaticano Latino 3793*, a cura di R. Gresti, Firenze, Accademia della Crusca, p. 101.

405 Cfr. S. Gentili, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2013, pp. 184-5.

406 Cfr. anche Thomas de Aquino, *Quaestiones disputatae de malo*, cit., q. III, a. 3 co., p. 86: «Per passiones autem fit aliqua immutatio circa corpus, ita quod interdum aliqui propter iram uel concupiscentiam uel aliquam huiusmodi passionem in insaniam inciderunt. Et ideo, quando huiusmodi passiones sunt fortes, per ipsam transmutationem corporalem ligant quodammodo rationem ut liberum iudicium de particularibus agendis non habeat».

407 Id., *Summa theologiae*, cit., t. VII, p. 68.

detto per l'ubriachezza. Se invece la causa non fu volontaria, ma naturale, perché uno, per esempio, è incorso nella passione che gli ha tolto del tutto l'uso della ragione per una malattia o per altre cause del genere; i suoi atti allora sono del tutto involontari, e quindi sono scusati totalmente dal peccato.

Nei casi estremi in cui si impazzisce per via dell'amore o dell'ira, per giudicare la consistenza e l'entità della colpa, bisogna considerare se la causa scatenante dell'affezione sia stata o meno volontaria. Infatti, se la passione è stata originata da una malattia – come nel caso di quello che i medici chiamavano *amor hereos* – il peccato è da considerarsi involontario e, dunque, propriamente inesistente.

11. Secondo quanto si legge nel *Sanhedrin*, uno dei trattati che compongono il *Seder Neziqin*, il rabbino babilonese Rava, appartenente alla quarta generazione di *amoraim*, in base al principio della volontarietà della colpa sarebbe arrivato ad assolvere persino coloro che si piegano all'adorazione degli idoli a causa dell'amore o della paura:

Riguardo al caso di uno che venera gli idoli per amore e paura, Abaye disse: è responsabile, Rava invece disse: è assolto. Abaye disse: è responsabile, perché lo ha venerato. Rava disse: è assolto; se lo ha accettato come una divinità è responsabile; se no, non lo è. (*Sanhedrin* 61b)

Per Rava, forse influenzato dall'*Etica nicomachea*⁴⁰⁸, chi commette una colpa in preda alla passione, deve essere assolto. Financo alla donna che, inizialmente forzata dal proprio stupratore, finisce per consentire al suo atto, al punto da ammettere che ora sarebbe lei stessa a cercare quest'uomo, non può essere imputato l'adulterio: «l'istinto (*yetzer*) – afferma Rava – si è impossessato di lei» (*Ketubot* 51b).

Qualcosa di analogo, circa il carattere non imputabile degli atti commessi per via della passione erotica, giungerà a sostenere, sempre a partire dall'*auctoritas* aristotelica, qualche decennio dopo Tommaso, Oldrado da Ponte⁴⁰⁹, considerato da Petrarca «il più illustre giurista» del suo tempo (*Ep. fam.* XVI). Nel tentativo di scagionare un certo Giovanni da Partimaco, accusato di eresia per aver fabbricato sortilegi e pozioni amorose, Oldrado argomenta, infatti, che questi avrebbe fabbricato i propri filtri d'amore per giacere con la donna della quale era *follemente* infatuato:

408Cfr. S. Strauch Schick, *Reading Aristotle in Mahoza?: Actions and Intentions in Rava's Jurisprudence*, in «Jewish Law Association Studies», 25 (2014), pp. 262-91, pp. 277-8.

409Su Oldrado da Ponte cfr. C. Valsecchi, *Oldrado da Ponte. Un'auctoritas del primo Trecento*, Giuffrè, Milano 2000.

Tertia consideratio est cum ex decursu omnium actorum factorum in causa ista appareat, dominum Iohannem de Partimacho captum et infatuatum fuisse amore cuiusdam mulieris ad finem libidinis exercende fecisse quod fecit: an crimini detrabatur cum quasi furiosus et demens fecerit. [...] Et Philosophus dicit in VII *Ethicorum* in II c.: “Coire enim et concupiscentie venereorum et quedam talium manifeste et corpus transmutant, quibusdam autem et insanias faciunt” etc. In quocunque crimine furioso parcitur... (*Consilium 210*)⁴¹⁰

La terza considerazione è, poiché appare dal decorso di tutti gli atti compiuti in questa causa che il signor Giovanni da Partimaco, preso e infatuato dall'amore di una certa donna, abbia fatto ciò che ha fatto al fine di soddisfare la libidine, se vada assolto dal crimine avendolo compiuto quasi da furioso e demente. [...] Anche il Filosofo dice nel VII libro dell'*Etica*, capitolo II: “L'accoppiarsi infatti e le concupiscenze veneree e altre cose simili evidentemente trasformano anche il corpo, ad alcuni poi causano anche insanità”. In qualunque crimine il furioso è risparmiato...

Lo slittamento dalle «ire» della traduzione di Grossatesta del VII libro dell'*Etica nicomachea* al «coire» della citazione di Oldrado è forse il frutto dell'astuzia forense, un volontario fraintendimento del testo da parte del sagace avvocato, che non senza ironia riadattava la fonte aristotelica alla causa del proprio cliente. Il *consilium*, in ogni caso, testimonia come l'idea secondo cui le passioni possono talora essere causa di involontarietà, per il tramite di Aristotele, fosse circolata anche in ambito giuridico.

Esemplare, in questa direzione, è anche la riflessione di un altro giurista, Baldo degli Ubaldi, appartenente alla generazione successiva a quella di Dante, che, pur condividendo con quest'ultimo, non solo la convinzione secondo cui «il dolo non può essere senza la volontà»⁴¹¹, ma addirittura una concezione psicologica di matrice tomasiana⁴¹², avrebbe finito per allontanarsi dal poeta sul ruolo talora invalidante delle passioni. Se, infatti, Dante, come suggerisce il verso col quale Francesca suggella la sorte del marito Gianciotto (*If. V, v. 107*), non sembra concedere alcuna scusante a chi uccida in preda alla gelosia o per onore, Baldo, parlando dell'omicidio commesso da un uomo tradito, ai danni della moglie o dell'amante di questa, in linea con la riflessione giuridica del proprio tempo⁴¹³, ne minimizza la gravità, sostenendo che l'«uomo scosso da un intenso dolore non è nella

410 *Consilia domini Oldradi de Ponte*, Vincent de Portonariis, Lyon 1506-1547, c. LXr.

411 Citato in F. Cordero, *Criminalia*, cit., p. 238.

412 Cfr. Baldus de Ubaldis, *Commentaria in primam Codicem partem*, Lugduni 1585, 4, 24, 6, n° 2, f. 80va: «Intellectus procedit, deinde sequitur voluntas, quia voluntas est movens motum ab intellectu, unum nihil prius in voluntate, quin sit prius in intellectu secundum sanctum Thomam. Memoria autem habet se ad utrumque scilicet ad intellectum et voluntatem».

413 R. Sorice, *Vittime colpevoli e colpevoli innocenti. Ricerche sulle responsabilità penali nell'età del diritto comune*,

pienezza dell'intelletto» (*homo enim intenso dolore permotus non est in plenitudine intellectus, ad C. 8.4.1, 1*).

12. Il poeta toscano Meo Abbracciavacca, seguace di quella poetica guittoniana che Dante stigmatizzerà, nel XXIV canto del *Purgatorio*, per essere rimasta «*di qua dal dolce stil novo*» (v. 57), è autore di due componimenti ispirati a motivi aristotelici. Nel primo, rivolgendosi proprio a Guittone d'Arezzo, partendo da una citazione puntuale del VII libro dell'*Etica nicomachea* (VII, 14 1154a), Meo si chiede come sia possibile ammorzare il desiderio sessuale, senza rinunciare al cibo e alle bevande come gli eremiti e gli anacoreti; nel secondo, rivolto a Bindo d'Alessio Donati, Meo si interroga, invece, sul rapporto che deve intercorrere tra ragione e desiderio:

Non volontà, ma hom fa ragione,
per che soperchia, vantaggiando, fera;
e qual <to> sonmette a vogla operassione,
torna disotto, ladove sopr'era.

Perciò, chi àve saggia oppinione,
porta dinansi di ragion mainera,
e di sé dritta d'om fa eleSSIONE,
unde li· surge poi di gioi lumera.

E dunque, amico, ch'ài d'omo figura
rassional, potente, bono e saggio,
chome ti· sottopon visio charnale?

Pensa per ch'è l'umana natura,
che di tutti animali sovr'à barnaggio:
non vorrai, credo, poi, vita bestiale.⁴¹⁴

L'eco del testo aristotelico è nitida, come dimostra innanzitutto il fatto che il termine 'volontà' non significa qui 'appetito razionale' – come sarebbe stato, se il sottotesto fosse stato di natura scolastica –, ma 'appetito concupiscibile', *orexis*. Tuttavia, l'intuizione che sorregge il sonetto risente, ancor

cit., pp. 17-38.

⁴¹⁴*Concordanze della lingua poetica italiana delle origini*, a cura di d'A. S. Avalle e con il concorso dell'Accademia della Crusca, Ricciardi, Milano – Napoli 1992, (L331), p. 104.

più della riflessione dell'*Etica nicomachea* sull'*akrasia*, di quella cristiana sul peccato di lussuria: abbandonarsi alla passione contro il dettame della ragione, come fanno gli incontinenti e in fondo tutti i malvagi, equivale a degradarsi a una condizione bestiale.

Qualcosa di analogo si può dire anche della *Commedia*. Senza dubbio, Dante, come suggerisce la *Vita nuova*, aveva familiarità con il motivo, ormai tradizionale, della psiche lacerata nel conflitto tra ragione e desiderio, e, come dimostra il canto XI dell'*Inferno*, con la riflessione aristotelica sull'incontinenza, intesa come disposizione morale distinta tanto dalla malizia quanto dalla bestialità. Ciononostante, nella prima cantica, Dante rappresenta l'incontinenza non come un momento soverchiamento della ragione da parte della passione, bensì come una vera e propria perdita della razionalità e, dunque, della stessa condizione umana. È ciò che suggerisce non solo il V canto dell'*Inferno*, dove la sottomissione della «ragione» al «talento» è considerata il tratto distintivo di coloro che nella vita cedettero oltremisura alla libidine – i quali, non a caso, al contrario degli *akratoi* aristotelici, non conoscono pentimento –, ma anche il XXVI del *Purgatorio*. A Dante, qui, si presenta lo spettacolo insolito di due schiere di lussuriosi che procedono l'una verso l'altra fino a incontrarsi e baciarsi, per poi volgersi indietro esclamando rispettivamente: «Soddoma e Gomorra!» e «Ne la vacca entra Pasife, perché 'l torello a sua lussuria corra» (Pg. XXVI, vv. 40-2). Il senso di questo secondo grido è chiarito a Dante da Guido Guinizelli, membro della seconda brigata:

Nostro peccato fu ermafrodito;
ma, perché non servammo umana legge
seguendo come bestie l'appetito,

in obbrobrio di noi, per noi si legge,
quando partinci, il nome di colei
che s'imbestiò ne le 'mbestiate schegge.
(vv. 82-7)

L'incontinenza da concupiscenza, anche laddove evidentemente non è tanto incorreggibile da dover essere punita all'inferno, è posta sotto l'emblema della fantasiosa perversione di Pasifae, la moglie di Minosse che, per unirsi a un toro, si rinchiusse in una vacca di legno. Il senso è chiaro: i lussuriosi sono esseri ibridi, metà umani e metà animali, Minotauri come il figlio della regina di Creta.

La restituzione da parte di Dante dell'incontinenza nei termini di una regressione alla ferinità, affatto indistinguibile da altre forme di vizio, non può essere considerata casuale, tanto più che nel

XXI canto del *Purgatorio* Dante dimostra di conoscere bene anche la tradizione filosofica che aveva interpretato il cedimento al peccato come il prevalere di una volontà su un'altra. In questa sede, infatti, Stazio afferma che gli spiriti purganti salgono al paradiso solo nel momento in cui lo vogliono pienamente. Sebbene, infatti, anche prima lo desiderino, queste anime nutrono al contempo «il talento», posto in loro dalla «divina giustizia», di espiare nel tormento le proprie colpe. Questo appetito, che, «contro voglia», le trattiene in purgatorio, è lo stesso che, durante la vita terrena, si opponeva a quella tendenza innata che mira sempre al bene, facendole cadere nel peccato (*Pg.* XXI, vv. 64-6).

Col rappresentare l'incontinenza alla stregua di un comportamento bestiale, Dante rende più difficile dimostrarne la volontarietà. Come, infatti, si legge nella *Monarchia*, la facoltà del «giudizio», in cui consiste il libero arbitrio, è veramente libera solo se «muove l'appetito». Al contrario, se «il giudizio è in qualsiasi modo mosso dall'appetito, che interviene troppo presto» – come accade nei bruti –, «non può essere libero, perché è spinto non da se stesso, ma da un altro elemento, come fosse un prigioniero» (*Mn.* I XII 4)⁴¹⁵. Il problema dell'imputabilità dell'incontinenza diviene così, in lui, il problema dell'imputabilità delle passioni.

Prima di affrontare questo tema, tuttavia, è bene ricapitolare quanto si è visto finora.

A partire circa dal XII secolo, prima i teologi e poi i giuristi stabiliscono la coestensività tra le azioni volontarie e quelle imputabili. Nessun atto, si dice, può essere considerato moralmente rilevante qualora non sia compiuto volontariamente. La *voluntas* o l'*animus*, come spesso si dice in ambito giuridico, rappresentano il fondamento imprescindibile di ogni imputazione. Se essi mancano, l'azione non può che essere considerata indifferente.

Questa decisiva acquisizione teorica, tuttavia, non conduce, come si sarebbe portati ad immaginare, alla depenalizzazione, totale o parziale, di quei comportamenti che la tradizione precedente aveva qualificato come in varia misura involontari. Al contrario, i teologi e i giuristi sembrano sforzarsi in tutti i modi di provare la volontarietà di uno spettro di azioni il più vasto possibile: dalle azioni non-intenzionali a quelle compiute per timore e minacce, fino a quelle incontinenti, realizzate senza l'assenso della ragione e apparentemente contro la stessa volontà. Nessun atto umano, sia pure compiuto in buona fede o in circostanze eccezionale, pare poter sfuggire alla qualifica di volontarietà.

Dante – fatta eccezione per il caso delle azioni che contraddicono l'intenzione, rispetto al quale assume un atteggiamento benevolo, senza dubbio dettato dal desiderio di salvare Costantino –

⁴¹⁵Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero, Salerno Editrice, Roma 2013, p. 49.

partecipa pienamente di questa tendenza. Come mostrano sia il caso di Piccarda Donati e Costanza d'Altavilla – dove il richiamo al dibattito sulle cosiddette azioni miste è esplicito – sia il caso più generale degli incontinenti, Dante, infatti, rilegge Aristotele a partire dalla tradizione patristica e scolastica, per affermare la piena colpevolezza di chiunque venga meno ai dettami della ragione, tanto per paura quanto per l'influsso delle passioni.

LE PASSIONI

Il presupposto fondamentale del dispositivo imputativo messo a punto dai teologi tardo-medievali, quello su cui si regge il suo intero funzionamento, ma che rimane perlopiù implicito, è che la volontà sia in grado in ogni circostanza di autodeterminarsi e di resistere agli impulsi passionali. Non a caso, la dimostrazione della volontarietà e dell'imputabilità delle azioni compiute per paura o in preda al desiderio, rimanda, a sua volta, specialmente in Dante, a un'antecedente dimostrazione della volontarietà e dell'imputabilità delle passioni, il vero nodo dirimente dell'intera questione dell'imputabilità.

Si tratta, con ogni evidenza, di una questione complessa. Con le passioni, infatti, capita spesso di esperire una sottrazione di sé: il governo assoluto sulla propria interiorità, di colpo, crolla e si frantuma. Lo scoppio d'ira e l'esplosione della tensione erotica appaiono i luoghi paradossali in cui il soggetto assiste alla propria stessa dissoluzione. In quanto tali, questi fenomeni paiono non solo sfuggire a qualsiasi valutazione di tipo morale, ma creare le condizioni di una vera e propria sospensione di quest'ultima. Nel momento in cui è preda del desiderio o della rabbia, il soggetto *autexousios*, su cui insiste il dispositivo imputativo, sia esso qualcosa di reale o un semplice fantasma, evapora. Come ammetterà nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* persino Kant, che, come si è visto, fa della capacità di resistere agli impulsi sensibili il presupposto fondamentale dell'etica, «le passioni [...] comportano il massimo pregiudizio per la libertà»⁴¹⁶.

Non vi è chi abbia percepito questo rischio con maggiore chiarezza dei teologi medievali⁴¹⁷. Tuttavia, questi, per tener fede al presupposto della volontarietà del peccato e, insieme, per garantire l'imputabilità delle passioni, scindono queste ultime in due momenti: il loro insorgere, considerato indipendente dal volere del soggetto; e il loro dispiegarsi, che non può avvenire senza il consenso, l'atto spirituale col quale si aderisce ad esse invece di respingerle. Per la teologia scolastica, a partire da un certo stadio, ogni passione implica la connivenza di colui che la prova.

Questo confine non è solo arbitrario, ma si rivela, infine, anche del tutto evanescente, finalizzato, retoricamente, a rinforzare l'idea della legittimità del meccanismo imputativo, più che a

416I. Kant, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010, p. 274.

417Per una panoramica generale cfr. C. Casagrande – S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015.

circoscrivere uno spazio in cui le passioni siano pensabili al di fuori di ogni categoria etica. La volontà, infatti, che svolge la funzione di rendere imputabili gli atti che le sono riferiti, arriva a proiettare la propria ombra persino sulle cosiddette pre-passioni, che precedono qualsiasi intervento della ragione. Riacciandosi alla tradizione monastica che aveva ammesso la responsabilità morale per il contenuto dei sogni, la teologia, a partire dal XII secolo, fa rientrare nello spettro degli atti imputabili persino i primi moti della sensualità, quegli impulsi irrefrenabili che ineriscono inevitabilmente all'essere umano dopo il peccato originale. L'idea è che il loro dispiegarsi presuppone, comunque, una forma di consenso, seppure indiretto, della volontà. Questa avrebbe potuto, *teoricamente* – perché, di fatto, si ritiene impossibile farlo sempre – spegnerli prima che nascessero o, in alternativa, *immediatamente* dopo.

1. *Passiones*. L'imputabilità delle passioni

I dibattiti filosofici, spesso, non sono che lunghi commentari ad alcuni nomi, gli echi e i riverberi che essi irradiano all'interno della stessa materia linguistica. Non stupisce, dunque, che intorno al problematico termine *passio* e ai suoi presunti sinonimi – *affectus* innanzitutto –⁴¹⁸ si sia addensata, in epoca tardo-medievale, una discussione intensissima, relativa soprattutto al loro statuto psicologico e morale. Già i Padri della Chiesa, d'altronde, immaginando il libero arbitrio come un potere che si esercita, in primo luogo, nella sfera dell'interiorità, avevano rigettato la tesi di Aristotele sull'involontarietà e il carattere moralmente neutro delle passioni. Queste, contrariamente a quanto suggerito dalla stessa etimologia della parola, non sono pura passività, ma presuppongono sempre anche una certa attività. Sono, vale a dire, azioni *in nuce*.

Eredi di questa tradizione, i teologi del XIII secolo elaborano una teoria capace di conservare, nel quadro di una psicologia aristotelizzante, qualcosa della riflessione sul carattere virtuoso e, soprattutto, peccaminoso degli *affectus animi*, intesi non solo come reazioni agli eventi, ma anche quali espressioni coscienti dell'individualità. Le passioni, pur sorgendo in maniera involontaria, si dispiegano attraverso il consenso, divenendo, a partire da quel momento, pienamente imputabili.

A questa soluzione, tuttavia, si contrappone, in maniera evidente, l'idea dell'irresistibilità delle passioni – un'idea che, contrariamente a quanto generalmente sostenuto, non è appannaggio esclusivo della medicina e della letteratura, ma attraversa tutto il pensiero medievale, emergendo, in maniera più o meno esplicita, non solo in alcune opere astrologiche e filosofiche, ma anche in trattati di teologia e diritto, che, insistendo sugli effetti travolgenti dell'eros, finiscono talora per contraddire le proprie stesse tesi circa l'imputabilità delle passioni.

Dante, come vedremo, partecipa pienamente di queste tensioni. Se, infatti, sin dalle opere giovanili, in antitesi con Cavalcanti, il poeta esplora la possibilità di una forma di amore razionale – la cui fisiologia tuttavia verrà chiarità solamente nei canti centrali del *Purgatorio*, dove il fenomeno passionale è scandito in due fasi –, in diversi suoi componimenti, specialmente della maturità, egli dà a vedere di conoscere e comprendere perfettamente le conseguenze implicite in una concezione determinista delle passioni.

⁴¹⁸Cfr. G. Sissa, *Pathos*, in *Vocabulaire européen des Philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Seuil – Le Robert, Paris 2019, pp. 902-7.

1. In un sonetto, che gli interpreti tendono a collocare tra il 1291 e il 1292⁴¹⁹, Dante racconta del fallimentare tentativo di seduzione nei propri confronti portato avanti da una certa Lisetta. La vicenda è presentata nei termini dell'espugnazione abortita di una cittadella fortificata. L'immagine di Lisetta passa «baldanzosamente», sicura di conquistare il poeta, «per quella via che la Bellezza corre, quando a svegliare Amor va ne la mente» (vv. 1-2), vale a dire lungo la direttrice invisibile che lega la donna in carne ed ossa agli occhi di colui che la osserva. Essa è però respinta di fronte alla «torre» del cuore, che soltanto «s'apre quando l'anima consente» (vv. 5-6)⁴²⁰. Se per Guinizelli l'*imago* della donna passava attraverso lo sguardo come un lampo, «che fer' per la finestra de la torre e ciò che dentro trova spezza e fende» (*Lo vostro bel saluto*, vv. 10-1), per Dante, invece, essa è costretta ad arrestarsi di fronte a un invalicabile ponte levatoio: quella facoltà che già Epitteto aveva immaginato sotto la forma di consenso.

Anche nella *Vita nuova*, accanto alle espressioni che, in linea con la poesia cortese, rimarcano il carattere sconvolgente della passione, troviamo accenni – minuscoli eppure decisivi –, a un sentimento che, senza rinunciare al trasporto, si vuole al tempo stesso razionale e volontario. Dante, ad esempio, scrive che, sebbene l'immagine di Beatrice facesse in modo che a «signoreggiare» su di lui «fosse baldanza d'Amore», questa «era di sì nobilissima virtù, che nulla volta sofferse» che questo lo «reggesse senza lo fedele consiglio de la ragione» (*Vn* II 8-9). Il dominio di *Midons*, la Signora del cuore, che, sin dalla stagione trobadorica, era stato immaginato secondo un modello accentratore, feudalistico, crudelmente dispotico, è ora ripensato in chiave pluralistica, comunale, sobriamente repubblicana. Si tratta, a ben vedere, di una vera e propria rivoluzione poetica, che si annuncia in questa sede e darà i propri frutti nella *Commedia*. Dante intende cantare un amore che, senza perdere nulla in intensità, non sia sconvolgimento delle facoltà intellettuali, secondo gli stilemi e le formule abusate della tradizione cortese, ma – al contrario – loro potenziamento.

È implicita in tale programma una valorizzazione dell'amore come esperienza epistemologica e, al contempo, etica. Se poeti, medici e persino alcuni teologi lo avevano considerato un fenomeno strettamente fisiologico, causa di uno squilibrio nelle facoltà dell'anima, l'*eros*, nell'ottica dantesca, diviene la forma fondamentale in cui si dà l'impulso che ci spinge verso il mondo, un movimento conoscitivo che è tutt'uno con quello pratico⁴²¹.

419Cfr. F. Brugnolo, *I toscani nel Veneto e le cerchie toscaneggianti*, in *Storia della cultura veneta*, vol. II, *Il Trecento*, Neri Pozza, Vicenza 1976, pp. 369-439, pp. 390-1; G. Gorni, *Dante prima della «Commedia»*, Cadmo, Firenze 2001, pp. 191-3.

420Dante Alighieri, *Rime*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, cit., v. I, p. 624.

421Cfr. P. Falzone, *La posizione di Amor che movi nella riflessione dantesca sull'amore*, in *Per rima, per prosa. Dante: «Vita nuova» e «Rime»*, a cura di S. Cristaldi, Franco Angeli Milano 2021, pp. 163-86, p. 166.

2. Nel trittico costituito dai canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, il problema dell'«accensio amoris» e quello della «directio voluntatis», ancora distinti come oggetti poetici nel *De vulgari eloquentia* (VE II II 8), sono fusi in un'unica questione. Dante, infatti, intenzionato a superare tutti i poeti in lingua volgare, passati e presenti – da Bertran de Born fino a Cino da Pistoia –, sviluppa nell'arco dei tre canti, posti non a caso al centro dell'intero poema, una grandiosa trattazione intorno alla libertà delle azioni umane e, soprattutto, intorno alla libertà dell'amore.

Nel canto XVI, attraverso la voce di Marco Lombardo, Dante confuta la tesi secondo cui il cielo con i suoi movimenti determinerebbe ogni cosa, argomentando a favore della responsabilità personale. L'essere umano, dotato di «un lume [...] a bene e a malizia» e di «libero voler» (Pg. XVI, vv. 75-6), è in grado di vincere qualsiasi influenza celeste. Il male, dunque, non è che il frutto degli errori individuali. Ciascuna «anima semplicetta» (v. 88), uscita dalle mani del suo Creatore, rischia infatti di cedere alle lusinghe di beni apparenti:

Di picciol bene in pria sente sapore:
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre
se guida o fren non torce suo amore
(vv. 91-3)

D'altronde, come spiega Virgilio nel canto seguente, mentre l'amore naturale è «sempre senza errore», quello «d'animo» può errare o «per malo obietto» o «per troppo o per poco vigore» (Pg. XVII, vv. 94-6). Quest'ultimo, dunque, è la «sementa [...] d'ogne virtute e d'ogne operazion che merta pena» (vv. 105-6), cioè quella passione che, in tutte le sue declinazioni e gradi, sostanzia e articola l'edificio etico e il suo immediato correlativo fisico: il regno purgatoriale stesso, ordinato secondo le varie forme dell'appetito deviato.

Come e perché l'amore sia la radice di «ogne ben operar e 'l suo contrario» (Pg. XVIII, v. 15) viene spiegato nel dettaglio nel canto XVIII. Qui, infatti, adottando il linguaggio tecnico della filosofia scolastica⁴²², Virgilio illustra la fenomenologia di questa passione, dal piacere che costituisce lo stimolo iniziale, passando per il desiderio, fino al godimento, che ne rappresenta il coronamento estremo:

L'animo, ch'è creato ad amar presto,

⁴²²Sul significato tecnico della terminologia dantesca cfr. P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e dottrina*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Lecce 27-29 settembre 2002)*, a cura di N. Bray e L. Sturlese, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 331-66, pp. 340-61.

ad ogni cosa è mobile che piace,
tosto ch'è dal piacere in atto è desto.

Vostra apprensiva da esser verace
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
sì che l'animo ad essa volger face;

e s'e', rivolto, inver' di lei si piega,
quel piegare è amor, quell'è natura
che, per piacer, di novo in voi si lega.

Poi, come il foco movesi in altura
per la sua forma ch'è nata a salire
là dove più in sua matera dura,

così l'animo preso entra in disire,
ch'è moto spiritale, e mai non posa
fin che la cosa amata il fa gioire.

(vv. 19-33)

Risvegliata dal piacere che viene dai sensi, l'anima contempla l'*intentio*, l'immagine mentale della cosa appresa: a partire da questo doppio fantasmatico⁴²³, può piegarsi verso l'oggetto. È tale inclinazione, questo *pondus animae* come avrebbe detto Agostino⁴²⁴, a costituire propriamente l'amore. Ad esso segue, come un vero e proprio slancio verso il fuori, il desiderio, una fiamma destinata a durare fino a quando «l'unimento spirituale dell'anima e della cosa amata» (Cv. III II 3)⁴²⁵, per usare le parole del *Convivio*, non ne determina l'estinzione e la trasformazione in gioia.

La spiegazione di Virgilio non solo chiarisce la dinamica sottesa ad ogni atto appetitivo, ma confuta anche la tesi di coloro secondo cui «ciascun amore» sarebbe «in sé laudabil cosa» (Pg. XVIII, v. 36). Se infatti la tendenza naturale dell'anima ad amare è sempre buona, non altrettanto si può dire degli oggetti cui essa si applica. Come si afferma attraverso una metafora di ascendenza platonico-aristotelica⁴²⁶: «non ciascun segno è buono, ancor che buona sia la cera» (vv. 38-9).

423Sul rapporto tra poesia medievale e *phantasma* cfr. G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977.

424Cfr. M. Mocan, *Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale*, in *Esperimenti danteschi: Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Marietti, Genova-Milano 2010, pp. 147-74, pp. 137-8.

425Dante Alighieri, *Convivio*, cit., pp. 370-2.

426Cfr. Platone, *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011, pp. 453-5, 194c-d: «Dunque sostengono che ciò che accade muovendo da questa considerazione: quando la cera nell'anima di qualcuno è profonda e abbondante, e liscia e preparata al punto giusto, le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili si imprime in questo "cuore"

Allo stesso tempo, però, la trattazione virgiliana contribuisce a destare in Dante un dubbio. Se l'amore dell'anima è sollecitato dagli oggetti appetibili, come può essa essere considerata responsabile dei propri movimenti?

che, s'amore è di fuori a noi offerto,
e l'anima non va con altro piede,
se dritta o torta va non è suo merto.

(vv. 43-5)⁴²⁷

La perplessità di Dante concerne l'imputabilità all'essere umano della passione amorosa: le parole con cui quest'ultima è stata descritta, e in particolare l'immagine del timbro e della cera, sembrano infatti suggerire la passività del soggetto rispetto allo stimolo esterno⁴²⁸.

A tale dilemma Virgilio risponde attraverso alcuni tra i versi più densi del poema. Egli spiega, innanzitutto, che ciascuna anima è dotata di una virtù che, in se stessa sconosciuta, si manifesta attraverso gli effetti che produce. In particolare, operando, questa potenza innata si rivela sotto una duplice forma: come «intelletto delle prime notizie», vale a dire cognizione degli intellegibili più universali, e quale affetto «de' primi appetibili» (vv. 55-7), cioè un istinto naturale, paragonabile a quello che spinge le api a fare il miele, verso quei beni assoluti (come la beatitudine e la felicità, l'essere e il vivere) che contribuiscono a mantenere e perfezionare l'esistenza umana. Questa inclinazione, afferma Virgilio, è moralmente neutra e, in quanto tale, non è suscettibile né di lode né di biasimo. Tuttavia, accanto ad essa, l'anima possiede un'altra virtù: quella «che consiglia», la quale ha il potere di concedere o negare «l'assenso» alle rappresentazioni dei sensi (vv. 62-3):

Quest'è 'l principio là onde si piglia
ragion di meritare in voi, secondo

dell'anima, come disse Omero alludendo alla somiglianza con la parola cera, allora per costoro i segni impressi risultano nitidi e dotati di sufficiente profondità e permangono per molto tempo»; Aristotele, *L'anima*, cit., III, 429b 30-430a 1, p. 217: «l'intelletto è in certo modo potenzialmente tutti gli intellegibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. Diciamo "potenzialmente" allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto». In maniera ancora più esplicita Dante si richiama a tale metafora nel canto XXXIII del *Purgatorio*, vv. 79-81: «...Sì come da suggello, / che la figura impressa non trasmuta, / segnato è or da voi lo mio cervello».

427La bizzarra immagine dell'anima dall'andatura «dritta o torta» è tratta, con ogni probabilità, da Agostino, il quale nelle *Enarrationes in Psalmos*, ad esempio, aveva equiparato il *pes animae* proprio all'amore: «Per piede dell'anima si intende giustamente l'amore; il quale, quando è perverso, è detto cupidigia e libidine; mentre, quando è retto, è chiamato dilezione o carità» (*Enar. Ps.* 9 15). Cfr. J. Freccero, *The Firm Foot on a Journey Without a Guide*, in Id., *Dante. The Poetics of Conversion*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1986, pp. 29-54.

428Una delle proposizioni condannate da Stefano Tempier nel 1270 riguarda proprio questo punto (cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, cit., p. 231: «Quod anima nihil vult, nisi mota ab alio. Unde illud est falsum: anima seipsa vult. – Error si intelligatur mota ab alio, scilicet ab appetibili vel obiecto, ita quod appetibile vel objectum sit tota ratio motus ipsius voluntatis»).

che buoni e ' rei amori accoglie e viglia.

Color che ragionando andaro al fondo
s'accorser d'essa innata libertate:
però moralità lasciaro al mondo.

Onde, pognam che di necessitate
surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
di ritenerlo è in voi la podestate.
(vv. 64-72)

Come suggerito già da *Per quella via che la Bellezza corre*, il consiglio è la facoltà che, accordando o meno il proprio consenso agli «appetibili secondi» appresi dall'anima, determina l'insorgere dell'amore. Quest'ultimo, dunque, pur accendendosi in maniera meccanica in risposta a un oggetto piacevole, non è un appetito di natura soltanto sensibile, ma – nell'accezione più propria del termine – razionale.

3. Il percorso che conduce Dante dai timidi accenni sul carattere volontario dell'*eros* contenuti nelle rime e nel prosimetro giovanili fino all'affresco della *Commedia*, in cui nell'amore si riconosce la radice di ogni virtù e di ogni vizio, non è lineare. Lo testimoniano, soprattutto, le cosiddette rime petrose, dominate dalla presenza numinosa di una donna crudele e fredda come una «bella pietra», la quale conquista con la forza «la cima» della mente del poeta (*Così nel mio parlar io voglio esser aspro*, v. 17). In questo senso, i canti centrali del *Purgatorio* debbono essere letti non tanto come l'esito ultimo e coerente del percorso inaugurato dalla *Vita nuova*, ma piuttosto come una palinodia di quella visione dell'amore quale forza cieca e terribile che lo stesso Dante aveva sotteso a diversi suoi testi.

Che il poeta ravvisasse un legame tra la concezione cortese dell'amore e l'annichilimento del libero arbitrio risulta evidente, paradossalmente, soprattutto da diversi componimenti della maturità, successivi persino all'inizio del poema, nei quali il *topos* dell'*eros* saturnino e tirannico è riattivato in chiave ironica e giocosa. Nell'*Epistola III* (databile tra il 1303 e il 1306), indirizzata a Cino da Pistoia, ad esempio, rispondendo alla domanda rivoltagli dall'amico nei termini tecnici della filosofia scolastica, «*utrum de passione in passionem possit anima transformari*» (*Ep.* III, 2), Dante risponde positivamente, affermando con sicurezza che l'amore ha sede nella «*potentia*

concupiscibilis»⁴²⁹, la più bassa e corporea delle facoltà dell'anima. E, nel sonetto *Io sono stato con amore insieme*⁴³⁰, accluso alla lettera, sempre riguardo a tale sentimento, scrive non solo che «chi ragione o virtù contra gli sprema» fa come colui che crede di poter placare una tempesta suonando le campane (vv. 5-8), ma aggiunge che, «nel cerchio della sua palestra, / liber arbitrio già mai non fu franco, sì che consiglio invan vi si balestra» (vv. 9-11). È ciò che aveva già affermato Andrea Cappellano, nel suo celebre trattato: «chiunque è trafitto dal raggio di amore, è costretto da una violenta attrazione ad obbedire ai propri moti, quasi soggetto ad un arbitrio alieno»⁴³¹, e che con lui avevano ripetuto numerosi poeti cortesi. Per Dante, ora, infatti, quella «virtù che consiglia» che Beatrice aveva magnanimamente accolto, accanto a sé, nell'amministrazione dei sentimenti dell'amante, nella *Vita nuova* e nel canto XVIII del *Purgatorio*, è svuotata dei suoi poteri e ridotta al silenzio.

Ancora rivolgendosi a Moroello Malaspina, attorno al 1307, dopo aver alluso all'apparizione della donna, nei pressi dell'Arno, come a una «folgore dall'alto», che rischiarava e sconvolge l'interiorità, Dante scriverà che l'amore da questa suscitato, «terribilis et imperiosus», gli ha completamente strappato la libertà di dedicarsi a ciò che desidera:

Occidit ergo propositum illud laudabile quo a mulieribus suisque cantibus abstinebam; ac meditationes assiduas, quibus tam celestia quam terrestria intuebar, quasi suspectas, impie relegavit; et denique, ne contra se amplius anima rebellaret, liberum meum ligavit arbitrium, ut non quo ego, sed quo ille vult, me verti oporteat. (*Ep.* IV 4)

Uccise dunque quel lodevole proposito che mi tratteneva dalle donne e dai loro canti; e senza pietà bandì, quasi fossero sospette, le assidue meditazioni con le quali consideravo le cose terrestri e quelle celesti; e perché la mia anima non si ribellasse più oltre contro di lui, incatenò il mio libero arbitrio, perché fossi costretto non dove voglio io ma dove vuole lui.⁴³²

Più distesamente, nella cosiddetta canzone montanina, che accompagna la lettera al marchese, *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia*⁴³³, affermerà di essere totalmente in balia del desiderio e

⁴²⁹Dante Alighieri, *Epistole*, cit., pp. 1441-3.

⁴³⁰Cfr. L. M. G. Livraghi, *Eros e dottrina nel sonetto dantesco «Io sono stato con amore insieme»*, in *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, a cura di G. Ledda e F. Zanini, Edizioni Aspasia, Bologna 2013, pp. 69-87.

⁴³¹Andrea Capellanus, *De amore libri tres*, hrsg. von E. Trojel, Fink, München 1972, p. 263.

⁴³²Dante Alighieri, *Epistole*, cit., pp. 1444-5.

⁴³³Cfr. F. Maggini, *La canzone "montanina" di Dante*, in *Due letture dantesche inedite (Inf. XXIII e XXXII) e altri scritti poco noti*, con una bibliografia ragionata a cura di A. di Preta e un ricordo biografico di G. Nencioni, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 50-57; C. G. Hardie, *Dante's "canzone montanina"*, in «The Modern Language Review», LV (1960), pp. 359-370; F. Montanari, *La canzone "Amor da che convien pur ch'io mi doglia"*, in «Letterature Moderne», XII (1962), pp. 359-68; V. Pernicone, *Amor da che convien pur ch'io mi doglia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970, v. I, pp. 219-221; G. Barberi Squarotti, *La*

dell'ira suscitati dall'immagine dell'amata, continuamente riaffiorante alla memoria:

Quale argomento di ragion raffrena
ove tanta tempesta in me si gira?
L'angoscia che non cape dentro spira
fuor della bocca sì ch'ella s'intende,
e anche agli occhi lor merito rende.

La nemica figura che rimane
vittoriosa e fera
e signoreggia la virtù che vole,
vaga di sé medesima andar mi fane
colà dov'ella è vera
come simil a simil correr sòle.

(vv. 16-36)

Il *phantasma* della donna, la ninfa apparsa sulla riva del fiume, «signoreggia la virtù che vole» del poeta e lo costringe, ridotto a burattino nelle sue mani invisibili, a cercare la sua incarnazione fisica e reale.

Dante condivide l'idea di Tommaso secondo cui «non vi è alcuna altra passione dell'anima che non presupponga un certo amore» (*ST*, I-II, q. 27, a. 4). Per questo, affermare il carattere incoercibile dell'*eros* equivale, senza dubbio, nel suo universo mentale, a sostenere una forma di determinismo assoluto. Ammettere la fatalità della passione amorosa significa negare qualsiasi volontarietà dell'agire umano, distruggere l'etica, intesa come sistema di retribuzione, nel suo complesso.

Per questa ragione, è probabile che tra i bersagli polemici dell'argomentazione sviluppata da Dante nei canti purgatoriali, tesa, tra le altre cose, a dimostrare il carattere imputabile dell'amore, non vi siano solo Guinizzelli e gli epicurei, contro i quali si era già scagliato Tommaso, colpevoli di aver sostenuto la tesi secondo cui «ciascun amore» sarebbe «in sé laudabil cosa» (*Pg.* XVIII, v. 36), ma tutti i sostenitori dell'irrefrenabilità della passione erotica⁴³⁴. Tra questi, però, vanno annoverati,

canzone 'montanina', in Id., *L'artificio dell'eternità*, Verona, Fiorini, 1972, pp. 157-185; *La canzone 'montanina'*, a cura di P. Allegretti, con una prefazione di G. Gorni, Tarara' Edizioni, Verbania 2001; E. Fenzi, Ancora sulla Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante (Rime, 15), in «Tenzione», - III 2003, pp. 43-84.

⁴³⁴Cfr. B. Nardi, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1985, pp. 9-79; Id., *L'amore e i medici medievali*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 238-67; E. Malato, *Amor cortese e amor cristiano da Andrea Cappellano a Dante*, in Id., *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 202-27; L. Azzetta, "Fervore aguto", "buon volere" e "giusto amor". *Lettura di «Purgatorio» XVIII*, in

contrariamente a quanto spesso suggerito dagli interpreti, non solo i teorici dell'*amor hereos*, dell'amore come vera e propria malattia dell'anima, gli esponenti della tradizione cortese e quelli della lirica coeva, ma anche astrologi, teologi e filosofi.

Prima di esaminare le posizioni di questi ultimi, tuttavia, occorre ripercorrere, in breve, il dibattito antico e pre-scolastico sulla natura delle passioni, che costituisce il precedente immediato di quella discussione sull'imputabilità degli *affectus animae* dei teologi del XIII secolo cui Dante sicuramente attinge per mettere a punto la propria posizione nel *Purgatorio*.

4. Per lungo tempo, in Grecia, il pensiero e la passione sono stati concepiti all'insegna della passività. Conoscere e patire – questi due fatti che, come recita un celebre verso dell'*Oresteia* (*pathei mathos*), intrattengono un misterioso legame – non sono l'espressione, come avrebbero affermato i primi romantici, di una soggettività infinitamente ripiegata su di sé, ma, al contrario, il segno della sua esposizione, della sua originaria passibilità. Per Aristotele, in particolare, non solo i pensieri sono impressi nella mente dall'esterno – e non, secondo una logica costruttivista, *fabbricati* da essa –, ma anche le passioni, lungi dall'essere espressioni della sensibilità individuale, non sono nient'altro che gli effetti degli urti degli eventi sulla pelle dell'anima, *pathe*, modi – come avrebbe affermato Heidegger – della «cooriginaria apertura del mondo»⁴³⁵.

Per questa ragione, definendo il volontario, vale a dire ciò che è in potere dell'essere umano compiere o non compiere, Aristotele aveva pensato soprattutto alle azioni esteriori, di tipo meccanico: camminare, sedersi, realizzare un artefatto secondo i principi di una *techne*... La responsabilità, per lui, non si estendeva fino alla sfera dell'interiorità, vale a dire ai pensieri e alle passioni:

Passioni, dunque, non sono né le virtù né i vizi, perché non è per le passioni che siamo chiamati uomini di valore o miserabili, bensì per le virtù ed i vizi, e perché non è per le passioni che siamo lodati e biasimati (infatti non si loda né chi prova paura né chi si adira, né si biasima chi semplicemente si adira, ma chi si adira in un certo modo), mentre siamo lodati o biasimati per le virtù ed i vizi. (II 5 1105b-1106a)⁴³⁶

Se per Aristotele le passioni sono moralmente neutre, in se stesse né buone né cattive, al contrario, secondo gli stoici, secondo i quali ogni vizio deriva dalla remissività nei confronti dei moti

«Rivista di studi danteschi», VI (2006), pp. 242-79.

435M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi e P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001, p. 170.

436Aristotele, *Etica nicomachea*, cit., p. 97.

dell'animo, le passioni rappresentano già in se stesse fenomeni pienamente imputabili. Come affermato da Epitteto, «in nostro potere» sono «l'opinione, l'impulso, il desiderio, l'avversione»⁴³⁷. Nelle passioni e persino nei pensieri, infatti, si dà già, almeno implicitamente, nella forma del consenso (*synkatathesis*), un intervento della ragione. L'apprensione di un'immagine, cioè, è un *processo* e non un fatto puntuale, un flusso e non un evento istantaneo. La logica costruttivista moderna, secondo cui i pensieri e i sentimenti sono un'opera della mente, affonda qui le proprie radici.

È a partire da questa introversione del discorso etico che, come si è visto, i Padri della Chiesa avrebbero formulato la propria concezione del libero arbitrio, inteso come ciò che si esercita *in primis* nel foro della coscienza. Lo dimostra bene Clemente d'Alessandria, il quale, per delineare l'immagine del cristiano perfetto, «strappato da ogni passione psichica», ricalca in maniera fedele i tratti del saggio stoico:

La "gnosi" produce infatti esercizio continuato, l'esercizio produce abito o disposizione; e una simile condizione stabile produce assenza di passioni, non moderazione di passioni. Insomma, la recisa, assoluta, estirpazione del desiderio ha come frutto l'assenza di passioni. (VI, 9, 74)⁴³⁸

Per Clemente, come già per i più intransigenti membri della Stoà, le passioni sono turbamenti, sempre negativi, di cui chiunque deve essere considerato moralmente responsabile, a maggior ragione lo "gnostico", colui che è in possesso di una conoscenza profonda delle verità cristiane⁴³⁹.

Lo stesso Agostino, nonostante rivaluti profondamente la sfera emotiva, ammettendo anche l'esistenza di passioni positive, come notato da Erich Auerbach⁴⁴⁰, finisce per mantenersi fedele, nella sostanza, alla concezione stoica. Egli ritiene, infatti, che all'insorgere delle passioni prelude sempre un atto volontario. Per questa ragione, esse rientrano, a tutti gli effetti, nell'ambito della morale:

Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia;

⁴³⁷Epitteto, *Tutte le opere*, cit., p. 975.

⁴³⁸Clemente di Alessandria, *Gli stromati*, cit., p. 656.

⁴³⁹Cfr. *ivi*, VI 9, 71, p. 654: «Lo "gnostico" è tale che soggiace soltanto alle passioni che sono in funzione del mantenimento del corpo, come fame, sete e simili. Quanto al Salvatore [...] era assolutamente immune da passione; nessun moto di passione penetrava la sua persona, né piacere né dolore. E gli apostoli non solo dominarono in modo più "gnostico", attraverso l'insegnamento del Signore, l'ira, la paura, il desiderio, ma nemmeno dettero ricetto a quei moti di passione che passano per buoni, come coraggio, emulazione, gioia, serenità di animo: essi non cedettero al benché minimo mutamento, grazie alla fermezza veramente stabile dello spirito, anzi rimasero costantemente inalterati nell'abito dell'esercizio, almeno dopo la resurrezione delle passioni. Per quanto le passioni di cui si è detto possano accettarsi come buone, se congiunte a ragione, non vanno comunque accolte nel perfetto».

⁴⁴⁰Cfr. E. Auerbach, «Passio» come passione, in *Id.*, *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, Roma, Editori Riuniti, 1987.

fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est. Proinde mala sunt ista, si malus amor est; bona, si bonus. [...] Proinde volunt, cavent, gaudent et boni et mali; atque ut eadem aliis verbis enuntiemus, cupiunt, timent, laetantur et boni et mali; sed illi bene, isti male, sicut hominibus seu recta seu perversa voluntas est. (*De civitate Dei*, XIV, 7, 2; 8, 3)

L'amore che brama avere l'oggetto amato è desiderio, quando lo ha e ne gode è gioia, quando fugge ciò che lo contraria è timore, quando sperimenta il verificarsi di ciò che lo contraria è tristezza. Pertanto, queste inclinazioni sono cattive se l'amore è cattivo, buone se buono. [...] Quindi vogliono, sono cauti, godono, buoni e cattivi; e, per esprimere i medesimi concetti con altre parole, desiderano, temono e gioiscono buoni e cattivi, ma gli uni onestamente, gli altri disonestamente secondo che la volontà negli individui è retta o perversa.

Per Agostino, l'amore, cui tutte le affezioni si riducono, presuppone sempre un atto della volontà⁴⁴¹. Ed essendo quest'ultimo ovviamente sempre imputabile, classificabile immediatamente come buono o malvagio, lo sono anche le passioni che ne derivano.

5. Le immagini sembrano dotate di una proprietà paradossale: quanto più esse proliferano, tanto più il loro potere risulta inapparso e occulto. Di quest'ultimo, non a caso, gli uomini medievali non sembrano aver mai dubitato. Lo dimostrano, ancora più di ogni culto delle icone o di qualsiasi episodio iconoclasta, le diverse teorie, sviluppatesi in epoca tardoantica e destinate ad attraversare il Medioevo in forma carsica, relative alla capacità delle immagini di provocare passioni irresistibili. Si tratta, per lo più, di curiose e paradossali ramificazioni di una dottrina antica. Platone, nel *Filebo*, dopo aver notato che «la memoria, unita alle sensazioni, e le passioni connesse con queste» scrivono «parole nelle nostre anime», aveva aggiunto che, all'interno della *psyché*, si trova anche «un altro artista»: «un pittore che, dopo lo scriba, disegna nell'animo le immagini delle cose dette» (39a). L'interiorità, come avrebbero affermato anche i poeti cortesi, è innanzitutto una pinacoteca. Non diversamente, Aristotele, nel *De memoria*, aveva sostenuto che «la passione prodotta dalla sensazione nell'anima e nella parte del corpo che possiede la sensazione è qualcosa come un disegno» (450a). Se la memoria è una tavoletta di cera, le sensazioni sono altrettante immagini che su di essa si incidono.

A questa affermazione gli autori cristiani ne accostano un'altra: gli eventi esteriori non si limitano a depositarsi nella memoria sotto forma di *eidola*, ma, all'interno di essa, conservano un potere attivo,

⁴⁴¹Cfr. C. Casagrande, *Agostino: passioni e salvezza*, in Ead. – S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, cit., pp. 19-41.

quello che sarà proprio dei fantasmi: il potere di ripresentarsi, a dispetto di ogni volontà soggettiva, e sconvolgere l'interiorità. È ciò che ammette già, apertamente, Basilio d'Ancira. Questi, nel *De virginitate*, scrive che, siccome gli *eidola* si iscrivono nell'anima come su una tavoletta di cera (καθάπερ ἐν κηρῷ, *De virgin.* 13, PG 30, 696B), per spegnere efficacemente qualsiasi moto passionale, occorre innanzitutto prestare attenzione ai *phantasmata* con cui l'immaginazione entra in contatto. Chi, ad esempio, intenda preservare la purezza di una vergine deve evitare, in assoluto, che immagini sensuali o impudiche raggiungano il suo sguardo:

come il lancio di una pietra, all'interno di una cisterna d'acqua, non agita solo la zona dell'acqua circostante il luogo in cui la pietra è caduta, ma, suscitando dei cerchi gli uni dagli altri, li propaga, fintanto che si agita, fino alle estremità; così uno sguardo erotico o un discorso voluttuoso, effeminato per le lusinghe, nell'anima di una vergine, come cadendo violentemente in dell'acqua pura, suscitando gli uni dagli altri pensieri erotici, come in profondità, agita tutta quanta l'anima colpita a partire dall'immagine interiore [φαντασίαν] di colui che ha lanciato. (*De virginitate*, 14)⁴⁴²

Le immagini riposte nella memoria, rilasciate dai ricordi lentamente, a distanza di tempo, sfuggono al dominio del soggetto, disponendolo al peccato. Non per nulla, ai monaci è prescritto di vegliare costantemente sui propri pensieri e, soprattutto, di riportare al confessore tutti i *motus animi*. La *exagoreusis ton logismon*, la manifestazione dei pensieri, la loro confessione permanente, che, come ha argomentato Foucault⁴⁴³, inaugura in Occidente l'ermeneutica di sé, ha proprio questa funzione: tradurre in parole e, con ciò, disattivare il potenziale perturbante delle immagini mentali. Come afferma Giovanni Crisostomo, suggerendo una curiosa complementarità tra la memoria divina e quella umana:

Egli [Dio] non ha consegnato all'oblio la memoria del peccato, ma, anche se perdonato, l'ha trascritto nella coscienza come in un'immagine [καθάπερ ἐν εἰκόνι]. E guarda cosa accade: se tu ti ricordi di essa, Dio non se ne ricorda; se invece la dimentichi, Dio se ne ricorda. (*Ecloga de peccato et confessione*, *Hom.* XXIV, 608)⁴⁴⁴

442Basilus Ancyrae, *De virginitate*, PG 30, 700C: «Καὶ ὡς λίθου βολῆ, κατὰ τοῦ ἐν τῇ δεξαμενῇ ὕδατος γινομένη, οὐ τὸ παρακείμενον μέρος τοῦ ὕδατος καθ'ὸ πέπτωκεν ὁ λίθος μόνον κυμαίνει, ἀλλ'ἄλλους ἐπ'ἄλλοις κύκλους ἐπαναστήσασα, ἕως τῶν ἄκρων τούτους ἔσθ' ὅτε κυμαίνουσα ἄγει · οὕτως ἐρωτικὸν βλέμμα, ἢ λόγος ἡδονῆς τεθλημένος μειλίγμασιν, εἰς τὴν τῆς παρθένου ψυχὴν, ὥσπερ εἰς καθαρὸν ὕδωρ σφοδρῶς ἐμπεσὼν, ἄλλας ἐπ'ἄλλας ἐρωτικᾶς, ὡς ἐν βυθῷ, ἐγείρων ἐννοίας, ὅλην αὐτὴν πρὸς τὴν τοῦ βάλλοντος φαντασίαν πληγεῖσαν κυμαίνει».

443Cfr. M. Foucault, *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. Brion, Einaudi, Torino 2013, pp. 156-60.

444Johannis Chrysostomus, *Ecloga de peccato et confessione*, PG 63, 741.

Le immagini devono essere verbalizzate, *confessate*, perché altrimenti, se si dispiegassero autonomamente, si assicurerebbero facilmente il consenso della volontà, a dispetto degli sforzi individuali. Come ricorda infatti Cassiano, Satana si può servire di ricordi apparentemente innocenti per infiltrare nella mente il germe della *concupiscentia*:

Haec erit igitur purgationis hujus prima custodia, ut cum menti nostrae memoria sexus feminei per subtilem suggestionem diabolicae calliditatis obrepserit, primum recordatione praemissa matris, sororum, parentum, seu certe feminarum sanctarum, quantocius eam de nostris recessibus [sensibus] extrudere festinemus; ne si fuerimus in ea diutius immorati, occasione sexus semel indepti illex malorum ad eas personas exinde subtiliter devolvat ac praecipitet mentem, per quas noxias cogitationes possit inserere. (*De institutis coenobiorum*, VI 13, PL 49, 283-284)

La prima precauzione da osservare per purificare il cuore è dunque la seguente: quando il diavolo, con qualche sottile e astuta suggestione, riesce a insinuare nella nostra mente il ricordo della donna, e prima di tutto il ricordo di nostra madre, delle nostre sorelle o parenti, o comunque di altre sante donne, affrettiamoci a scacciarlo dal nostro intimo il più presto possibile, per evitare che, se indugiamo troppo in tale ricordo, il tentatore ne prende occasione per far cadere a poco a poco il nostro pensiero su altre donne, attraverso le quali possa insinuare dei pensieri peccaminosi.⁴⁴⁵

Questa idea del potenziale corruttivo delle immagini sarà coniugata, nell'ambito della scuola vittorina, con una concezione dello *spiritus* come entità mobile e plasmabile. Già il neoplatonico Sinesio da Cirene aveva scritto: «Questo spirito dell'anima, che i beati chiamarono anche anima spirituale, diviene dio, demone multiforme e fantasma; l'anima sconta in esso le proprie pene»⁴⁴⁶. In maniera analoga, Ugo di san Vittore avrebbe sostenuto che «la stessa anima, acquisendo una certa corporeità in quanto è affetta dal piacere del corpo, è deformata in se stessa dalle fantasie delle immagini corporee, e da queste, una volta che sono state impresse profondamente, non si monda nemmeno dopo essersi sciolta dal corpo» (*De unione corporis et animae*, PL 177, 288). Le immagini, a prescindere dal consenso che si presta loro, si fissano sull'anima, che veramente ha qualcosa di molle come la cera, segnandone il destino. È una teoria che, senza riprendere la visione aristotelica delle passioni, sorpassa al contempo quella stoica, finendo per presentare i moti interiori come un fenomeno che sfugge al dominio del soggetto e, nondimeno, peccaminoso. Pur

445Cfr. Giovanni Cassiano, *Le Istituzioni cenobitiche*, traduzione di L. D'Ayala de Vogüé, Edizioni Qiqajon, Bose 2007, p. 196.

446Sinesio da Cirene, *Il libro dei sogni*, a cura di N. Montenz, Milano, Archinto, 2011, p. 50.

involontarie, le passioni costituiscono una colpa. Lo si vede bene nell'anonimo opuscolo *De spiritu et anima*⁴⁴⁷, destinato a un'enorme circolazione anche grazie all'attribuzione apocrifia ad Agostino. Qui, infatti, si sostiene che, «se avviene che le anime che vivono nei corpi sono affette dalle immagini corporee per la dilettazione delle cose visibili, uscendo dai corpi, esse scontano le proprie pene in quelle stesse immagini» (*De spiritu et anima*, PL 40, 800). Nell'aldilà, i *phantasmata* degli oggetti dilettevoli diventano il sostrato materiale, la patina opaca dello spirito, che consente a quest'ultimo di soffrire e sopportare tormenti, pur avendo abbandonato il corpo. Le immagini interiori sono, in questo senso, l'inferno impresso sull'anima.

6. L'idea dell'irresistibilità dell'eros, come si è accennato, è a ben vedere assai più diffusa di quanto non venga generalmente ammesso. Essa si ritrova, ad esempio, con frequenza, nel contesto della speculazione astrologica. Che il desiderio abbia un legame con gli astri, d'altronde, è un luogo comune del pensiero antico e medievale. Non per nulla, come notava già nel II secolo il grammatico Festo, nel suo dizionario enciclopedico *De verborum significatu*, attraverso un'ipotesi che sarebbe stata confermata dalla critica moderna⁴⁴⁸, persino l'etimologia di *desiderare* contiene un rimando alle stelle («desiderare [...] a sideribus dici certum est»⁴⁴⁹). In questo senso, la circostanza che vede Dante, poco prima di argomentare a favore della natura volontaria dell'amore, nei canti centrali del *Purgatorio*, preoccuparsi di confutare la tesi secondo la quale i peccati e i crimini commessi dagli esseri umani dipenderebbero, in maniera necessaria, dagli influssi celesti (cfr. *Pg.* XVI, vv. 73-8), non può essere ritenuta casuale. Tra le due forme di determinismo, quello dei pianeti e quello delle passioni, esiste un nesso, di cui i medievali sono pienamente consapevoli.

Lo conferma, in maniera chiara, Tommaso nella *Sententia libri Ethicorum*. Qui, infatti, egli sostiene che il fatto che la ragione, per quanto sicuramente influenzata dai moti passionali, non sia ad essi sottomessa, rappresenta un primo grande indizio a favore della sua indipendenza anche dai moti astrali, e viceversa:

Ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur motibus celestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum. Cum enim intellectus vel ratio non sit

447Sulle varie ipotesi sull'identità di questo autore cfr. C. Tarlazzi, *Introduction*, in Isaac de l'Étoile, *Lettre sur l'âme – Lettre sur le canon de la messe*, Les Éditions du Cerf, Paris 2022, pp. 11-122, pp. 61-6 (in via di pubblicazione).

448Dictionnaire étymologique de la langue latine. *Histoire de mots*, cit., p. 623.

449Sextus Pompeus Festus, *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, edidit E. Thewrewk de Ponor, Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, Budapest 1889, p. I, p. 53.

potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae.⁴⁵⁰

La ragione non è sottomessa ai moti delle passioni dell'appetito sensitivo, ma può reprimerli. E perciò non è sottomessa ai moti dei corpi celesti, dai quali attraverso la trasformazione del corpo umano può aver luogo una qualche trasformazione relativamente all'appetito sensitivo dell'anima. Non essendo infatti l'intelletto o la ragione la potenza di un qualche organo corporeo, non è sottomesso direttamente all'azione di una qualche virtù corporea.

Attribuita agli astri la capacità di influenzare in maniera determinante l'anima umana, non sarà possibile negare loro anche il potere di suscitare in essa, infallibilmente, il desiderio e persino l'amore.

È ciò che finisce per concedere, ad esempio, Bartolomeo da Parma, astrologo e geomante le cui tesi astronomiche sono state accostate a quelle della *Commedia*⁴⁵¹. Questi, nel *Tractatus de Sphaera*, databile verso il 1297, sostiene che la «horoscopica scientia» consente di indagare molte cose, passate, presenti e future. Tra di esse non solo «se [qualcuno] avrà una tale [donna] in moglie o come somma amante», ma anche «in che maniera una tale donna ami un tale uomo, e viceversa»⁴⁵². Per l'astrologo, l'amore, ancor prima che maturi nei cuori degli esseri umani, può essere previsto attraverso l'osservazione del cielo. A causarlo, infatti, sono i pianeti. Non solo Venere, ma, come emerge implicitamente dal testo, anche Marte, presentato come il protettore de «i ladroni, i ruffiani, le meretrici, le ruffiane, i carnefici, vale a dire i macellai, i medici, i chirurghi, i barbieri, gli uomini che fanno i flebotomi, che estraggono i denti, gli arcieri, gli omicidi, i soldati armati, i predoni, gli spoliatori degli uomini nelle strade e nei boschi, i frequentatori di taverne»⁴⁵³, insomma tutti coloro che hanno a che fare con la violenza, il sesso e la guerra.

Che gli astri siano in grado di causare una passione folle e smisurata, d'altronde, è ciò che sostiene esplicitamente Guido Cavalcanti, quando, nella sua celebre canzone *Donna, me prega*, parlando di quell'amore che «for di salute, giudicar mantene» (v. 32), afferma che esso si forma «d'una scuritate / la qual da Marte vè» (vv. 17-8). Ciascun pianeta consegue un effetto, che non può essere liquidato come semplicemente inclinante. Lo assicura, forse forzando la lettera della canzone, nel proprio commento a quest'ultima, il medico fiorentino Dino del Garbo:

ista passio dicitur procedere a Marte isto modo, quoniam astrologi ponunt quod, quando in

450Thomas de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cit., p. 73.

451G. Stabile, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, in Id., *Dante e la filosofia della natura*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 195-218.

452Bartholomeus Parmensis, *Tractatus Sphaerae*, in E. Narducci, *Intorno al "Tractatus Sphaerae" di Bartolomeo da Parma astronomo del secolo XIII e ad altri scritti del medesimo autore*, Forni Editore, Bologna 1884, p. 34.

453Ivi, p. 180.

navitate alicuius Mars fuerit in domo Veneris, ut in Tauro vel in Libra, et fuerit significator nativitatis eius, significabat natum fore luxuriosum, fornicatorem et omnibus venereis abusivis scielaratum. Unde quidam sapiens qui dicitur Aly, in *Comento Quadripartiti*, dicit quod, quando in nativitate alicuius Venus participat cum Marte, dat innamoramentum, fornicationem, luxuriam et talia similia, que omnia pertinent ad passionem amoris de quo loquitur auctor in hac cantilena.⁴⁵⁴

Questa passione si dice proceda da Marte, dal momento che gli astrologi stabiliscono che quando alla nascita di qualcuno Marte è nella casa di Venere, o nel Toro o nella Bilancia, ed è il significatore della natività di questo, vuol dire che il neonato sarà un fornicatore lussurioso e uno scellerato in tutti gli eccessi venerei, per cui un certo sapiente detto Aly, nel *Commento del Quadripartito*, dice che quando alla nascita di qualcuno Venere partecipa con Marte, provoca innamoramento, fornicazione, lussuria e altre cose simili, che tutte pertengono alla passione dell'amore, del quale parla l'autore in questa canzone.⁴⁵⁵

L'oroscopo, da solo, è in grado di determinare il destino individuale, in particolare per quanto concerne l'attitudine nei confronti delle passioni. I sentimenti e le disposizioni manifestate nel corso della vita, infatti, non sono che l'espressione della costellazione fondamentale.

È un discorso che, come risulta evidente, non poteva non avere effetti nell'ambito del discorso sull'imputabilità dell'eros. Se anche Dante, infatti, come afferma Boccaccio analizzando il V canto dell'*Inferno*, riteneva che «il peccato della carne», «quantunque abbominevole e dannevole», fosse meno biasimevole di altri, in quanto «naturale» e dipendente, in parte, dagli influssi celesti⁴⁵⁶, è

454Dino del Garbo, *Comento a Donna me prega*, in E. Fenzi, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Ledizioni, Milano 2015, 26, p. 96.

455Il riferimento di Dino è al commento del *Quadripartitum* di Tolomeo da parte dell'astrologo arabo Albohazen Haly, vissuto in Tunisia nell'XI secolo, autore anche del celebre trattato *De iudiciis astrorum*, in cui diversi paragrafi sono dedicati alle diverse opinioni degli astrologhi su come individuare il *significator nativitatis*. Cfr. Albohazen Haly filius Abenragel, *De iudiciis astrorum libri octo*, Basiliae 1571, f. 17: «fortunae et infortunia non sunt nisi per Athazir. Athazir est significator nativitatis, deferens significacionem nati ad quodlibet signum, eundo per signa et domus. Discordes sunt similiter in cognoscendo significatorem: quia Ptolomaeus dicit quod significator est planeta habens maiorem potentiam in gradu ascendentis, qui est nominatus almutez, et in duobus Luminaribus, et in coniunctione et oppositione. Et si haec non habuerit erit significator planeta diurnus, existens in die super terram, et in nocte sub terra: vel planeta nocturnus, existens in nocte super terram, et in die sub terra. Et si haec non habuerit, erit significator planeta, Soli propinquior. Dorothis dicit quod si significator est planeta dominator super gradum ascendentis, et super Luminaria et partem fortunae, et si haec non habuerit, erit significator planeta propinquior Lunae ante et retro [...]. Vuellius dixit quod significator est planeta qui fuit Orientalis a domino ascendentis, et occidentalis a domino septime, et quod omnis planeta talis significator est [...]. Philosophus qui fecit librum exemplorum dicit quod significator est acceptus ex tribus rationibus quarum una est super aliam, et sunt anguli succedentes et cadentes ab angulis: et quod debeas mentem intendere et inspicere eius, cui inspicis, statum: qui si fuerit rex, aspicias ei a planeta lucente, qui habeat in angulis dignitatem, et maxime in medio coeli dominum, et in die super Solem, et in nocte super Lunam, et ille planeta erit significator. Quod si homo, cui inspicis, fuerit ex mediocribus inspicias ei a planeta qui habet dignitatem et dominium in succedentibus, et maxime qui habeat dignitatem in undecima domo, et super Solem in die, et super Lunam in nocte, et ille erit significator...».

456G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1965, pp. 342-3.

ovvio che l'opinione circa il ruolo determinante dei pianeti nell'insorgere della passione amorosa equivaleva ad affermare l'estraneità assoluta, e dunque anche l'innocenza, di ciascun essere umano rispetto a quest'ultima.

Esemplare, in questo senso, è la speculazione di Cecco d'Ascoli, letterato, astrologo e negromante marchigiano, condannato al rogo dall'Inquisizione romana nel 1327⁴⁵⁷. Non solo Cecco, nel suo commento alla *Sfera* del matematico Giovanni Sacrobosco, associa l'influenza di Marte e Venere alla «dilettazione viziosa e l'amore della carne», a quell'amore, cioè, che è «morte dell'anima, oscurità delle virtù, deflorazione dell'onestà, principio del male, dubbio della vita, disperazione della mente, cuore ripieno di sospiri, deviazione degli uomini, amico della voluttà, autore e fine di tutti i mali»⁴⁵⁸. Ma, nel suo poema intitolato *L'Acerba*, portato a termine dopo il 1321, Cecco, contro la concezione sottesa al componimento di Dante *Io sono stato con amore insieme*, sostiene che l'amore non nasce tanto dalla visione dell'amata, bensì dagli effetti degli astri sull'anima:

Amor non nasce prima de bellezza:

Consimel stella move le persone

E d'un volere ferma la vaghezza.

(III, c. I, vv. 1967-70)⁴⁵⁹

Al contrario di quanto aveva sostenuto la tradizione cortese, per Cecco, a determinare l'innamoramento degli amanti non solo le rispettive immagini, ma le stelle⁴⁶⁰. Più che gli sguardi, conta l'affinità astrale. Per questo motivo, secondo lui, «Amor non fu giammai nostro volere» (l. III, c. I, v. 1929)⁴⁶¹.

7. Ci sono date che, per il pensiero storiografico, assumono un valore quasi mitico, alle quali esso lega la memoria di fenomeni epocali, perché in esse mutamenti da tempo preannunciatisi sembrano improvvisamente palesarsi. Non vi è dubbio che qualcosa del genere rappresenti, per lo studio della filosofia medievale, il 7 marzo del 1277, il giorno in cui il vescovo di Parigi Étienne Tempier condanna 219 tesi, tratte tanto dalle opere dei maestri della facoltà della Arti quanto da quelle dei

457Sulla figura di Cecco cfr. *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza, politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno (Ascoli Piceno, 2-3 dicembre 2005)*, a cura di A. Rigon, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2007.

458Id., *Commentum in Sphaeram*, in L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, The University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 165.

459Ivi, p. 246.

460Sui rapporti tra Cecco e alcuni esponenti della tradizione cortese cfr. S. Ferrilli, *Cino da Pistoia, Francesco da Barberino e l'astrologia giudiziaria: tra poesia, politica e cultura giuridica*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier e E. Zanin, Longo Editore, Ravenna 2019, pp. 105-24.

461Cecco d'Ascoli, *L'Acerba*, a cura di A. Crespi, La vita felice, Milano 2011, p. 244.

maestri di teologia⁴⁶².

Tra le varie proposizioni condannate, si incontra anche quella secondo cui «l'uomo che agisce per via della passione, agisce in maniera forzata» (*homo agens ex passione coacte agit*)⁴⁶³. Di quest'ultima la critica ha faticato a rintracciare la paternità. È opinione diffusa, infatti, quella secondo cui una simile tesi, tipica della letteratura e della poetica cortesi, non sia mai stata condivisa da nessuno tra i filosofi e i teologi medievali.

A tale rilievo, valido per lo più, si può opporre tuttavia una luminosa eccezione, finora trascurata: quella di David di Dinant, filosofo e teologo originario del principato di Liegi, noto soprattutto per la scandalosa tesi relativa all'identità tra Dio e materia, o meglio tra mente e materia⁴⁶⁴. David dimostra, a ben guardare, come l'idea dell'involontarietà delle passioni, che Dante si propone di confutare nel *Purgatorio*, fosse circolata anche in ambito strettamente filosofico.

In uno dei pochi frammenti pervenutici dei suoi *Quaternuli*, condannati nel 1210 insieme alle opere di Aristotele e cinque anni più tardi banditi definitivamente dall'insegnamento, David, infatti, esponendo appunto le tesi aristoteliche⁴⁶⁵, afferma che tutti gli *affectus* dell'anima, come ad esempio la gioia e la tristezza, la speranza e la paura, sono causati da altrettante passioni corporee e, nello specifico, del cuore:

Omnes igitur modi affectuum circa desiderium consistunt. Huiusmodi autem sunt ut gaudium et tristitia, spes et metus, ira et odium et queque talia. Omnis autem affectus fit cum compassione cordis, nec sine cordis passione potest fieri affectus in anima.⁴⁶⁶

Tutti i modi degli affetti, dunque, riguardano il desiderio. Di questo tipo poi sono la gioia e la tristezza, la speranza e la paura, l'ira e l'odio, e tutte le cose simili. Ogni affetto poi ha luogo con una compassione del cuore, né può aver luogo un affetto nell'anima senza la passione del cuore.

Che la passione si dia laddove gli atti spirituali, sia pure quelli dell'«appetito sensitivo», si connettono a una «trasmutazione corporale», lo afferma anche Tommaso d'Aquino (*ST I*, q. 20, a.

462Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

463R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, cit., p. 261.

464Cfr. E. Dattilo, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, cit., pp. 37-53.

465Cfr. H. Anzulewicz, *David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen*, in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris, Aschendorff Verlag, Münster 2005, pp. 71-112.

466David de Dinanto, *Fragmentum G*, XIII, in E. Casadei, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico. Introduzione ed edizione dei testi*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008, p. 238.

1). David, tuttavia, non si arresta alla constatazione di questa apparente simultaneità. Egli si chiede, infatti, se la priorità spetti all'organo corporeo o alla forma spirituale, vale a dire «se a causa della passione del cuore abbia luogo un affetto nell'anima, o se piuttosto a causa dell'affetto dell'anima abbia luogo la passione nel cuore».

A tale quesito, che rischia di invertire la gerarchia tra anima e corpo o addirittura di annullarla, David risponde innanzitutto osservando che, contrariamente a quanto è sembrato ad alcuni, «le cose che accadono esteriormente non sono cause congiunte degli affetti che hanno luogo nell'anima». Le reazioni spirituali degli esseri umani, cioè, non dipendono direttamente dal mondo esterno. Lo chiariscono varie circostanze. Tra queste, ad esempio, quella che vede alcuni gioire o essere tristi senza alcun motivo, o quella per cui, di due uomini che hanno ricevuto una notizia ugualmente grave, «uno sia mosso a tristezza, e l'altro invece no».

Questa relativa indipendenza dell'anima umana dagli stimoli esterni, secondo David, non va interpretata, però, nella direzione di una preminenza dell'elemento spirituale su quello materiale. Anzi. Come suggeriscono il fatto che «qualcuno sia timido se ha il cuore grande e freddo, o se un umore freddo o fumoso è nel [suo] cuore», o il fatto che «da una paura, da un amore o da qualsiasi affetto eccessivi» conseguano talvolta delle malattie o addirittura la morte, sono le affezioni dell'anima che dipendono da quelle corporee e non viceversa:

Manifestum est igitur quod, licet passio cordis et affectus anime simul tempore fiant, passio tamen cordis causa est affectus qui fit in anima. Dico quod passio illa est immutatio diastoles et sistoles cordis ut ecce, si diastole cordis fiat maior et rarior, efficit gaudium, si autem minor et rarior, efficit tristitiam et si fiat maior et spissior efficit iram. Rursus autem in amore fit velocior cordis dilatio, tardior uero constrictio.⁴⁶⁷

È dunque manifesto che, benché la passione del cuore e l'affetto dell'anima abbiano luogo nello stesso tempo, tuttavia la passione del cuore è la causa dell'affetto che ha luogo nell'anima. Affermo che quella passione è una mutazione della diastole e della sistole del cuore in modo tale che, se la diastole del cuore diventa più grande e più rara, procura gioia, se invece diventa più piccola e più rara, procura tristezza, e se diventa più grande e più frequente procura ira. Al contrario, invece, nell'amore avviene una dilatazione del cuore più veloce, e però una costrizione più lenta.

Secondo David, tutto lo spettro delle passioni umane – la gioia, la tristezza, l'odio e l'amore – dipende in ultimo dalla natura dei movimenti del cuore. Questo, infatti, afferma il filosofo

⁴⁶⁷*Ibidem.*

ricorrendo a una metafora che aveva conosciuto ampia fortuna nelle opere mediche di stampo cardiocentrico⁴⁶⁸, rappresenta il vero e proprio «sole del corpo».

Non si tratta, d'altronde, secondo David, di una teoria innovativa: lo stesso Aristotele avrebbe ricordato più volte come «il movimento alterato del cuore si presenta in certe malattie e negli affetti dell'anima, come nel timore, nella speranza e altre cose di questo tipo», vale a dire, in poche parole, come il cuore sia la causa prima delle affezioni spirituali.

Tuttavia, a tal proposito, David rileva: «Ma quale sia la causa dell'alterazione del moto del cuore negli affetti dell'anima non mi ricordo assolutamente che Aristotele lo abbia detto». Si tratta, evidentemente, di un punto cruciale. Se il pulsare del cuore determina quello che ha luogo nell'anima, ciò da cui esso, a sua volta, dipende, sarà la causa di tutto l'agire umano.

Il filosofo riporta, allora, l'opinione secondo cui al cuore inerisce una forza propria, che ne regola il movimento, un impulso intrinseco che è la vera e propria sorgente della vita. L'allusione è, con ogni probabilità, a quella *vis naturalis* da cui i filosofi e i medici medievali facevano dipendere le attività degli organi principali⁴⁶⁹.

Se una simile tesi fosse vera, insinua David, ne deriverebbe che questa forza sarebbe l'origine non solo, secondo quanto dimostrato in precedenza, degli affetti spirituali, ma più in generale, attraverso queste ultime, di tutte le azioni umane che siamo abituati a definire volontarie:

Aiunt autem quidam cordium esse quandam propriam vim, que efficit inequalitatem motus per quam fit affectus in anima. Quod si ita est, consequens est ex hoc vim illam causam esse cuiuslibet affectus qui fit in anima. Quando autem affectus anime causa est omnium que per animam uoluntarie fiunt, colligitur ex hiis illam vim causam esse omnium quecumque anima uoluntarie facit.⁴⁷⁰

Alcuni invece dicono che i cuori abbiano una certa forza propria, la quale causa quell'alterazione del moto attraverso la quale ha luogo l'affetto nell'anima. Se è così, ne consegue da ciò che quella forza è la causa di qualsiasi affetto che ha luogo nell'anima. Quando poi l'affetto dell'anima è la causa di tutte le cose che sono volontarie in virtù dell'anima, si ricava da queste cose che quella forza è la causa di tutte quelle cose che l'anima compie volontariamente.

468Cfr. ad esempio Alfred of Sareshel, *De motu cordis*, hrsg. von C. Baumker, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster 1923, p. 94: «Sol enim iacto radio lucem et calorem ministrat colorumque varietatem ducit in actum; cor quoque mediantibus venis et nervis et arteriis primae virtutis actum ei aculans ceteras omnes circumquaque distribuit in susceptiva singularium»; Cfr. T. Ricklin, *Le coeur, soleil du corps*, in *Il cuore/The Heart* (=Micrologus, XI [2003]), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 123-43.

469Cfr. N. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981.

470E. Casadei, *I testi di David di Dinant*, cit., pp. 241-2.

Riportando a un principio involontario le passioni dell'anima e, più in generale, tutte le azioni umane che da tali passioni discendono, David finisce per distruggere, alla radice, l'intero sistema imputativo medievale, fondato sull'idea della capacità umana non solo di resistere alle passioni, ma, soprattutto, di autodeterminarsi. Il pulsare cieco che determina l'alternarsi incessante di sistole e diastole, il palpito della vita che si origina nella zona di indiscrezione tra spirito e materia, si rivela il nucleo ultimo della libertà umana.

8. Il poemetto latino *Concilium Romarici Montis*, databile alla metà del XII secolo, racconta la storia di una disputa leggendaria tra le monache di Remiremont, tale che non ve ne era mai stata un'altra simile, «in nessun luogo della terra, dal principio del mondo» (v. 5). Il dibattito verte su una questione che conoscerà una certa fortuna nei *fabliaux* medievali: quale amore va prediletto, quello dei chierici o quello dei cavalieri? Prima di pronunciare il verdetto, in favore della prima categoria – alla quale dovette appartenere l'autore –, le vergini dell'abbazia leggono, «quasi fossero un Vangelo, i precetti di Ovidio, dottore egregio» (vv. 26-7)⁴⁷¹.

La notazione è volutamente comica e si inserisce, senza dubbio, nel quadro di quella tradizione di parodia della vita monastica che culminerà nella descrizione dell'abbazia di Thélème, da parte di Rabelais. Tuttavia, è probabile che l'ironia si innesti, qui, su un dato reale. Sebbene pochi, infatti, si siano spinti fino ad affermare che «Dio si è espresso in Ovidio come in Agostino», come pare avrebbe fatto Amalrico di Bène⁴⁷², lungo tutto il XII secolo, l'*Ars amatoria* è il classico più citato nel mondo latino, compreso nelle opere monastiche⁴⁷³.

Le ragioni di tale fortuna non sono riducibili a questioni retoriche, ma attengono a un piano propriamente filosofico. I teologi medievali, cioè, sono perfettamente consapevoli che ogni percorso ascensivo che voglia condurre a un amore spirituale, come aveva sostenuto Platone nel *Simposio*, deve prendere le mosse dalle oscure segrete della sensualità. Come afferma Bernardo di Chiaravalle, nel *De diligendo Deo*, «è inevitabile che la nostra brama e il nostro amore inizino dalla carne» (XV 39).

Soprattutto, i teologi medievali sembrano aver compreso, in maniera assai più nitida dei moderni, che nel mondo spirituale tutto avviene, esattamente, come in quello materiale: l'itinerario della mente che conduce a Dio, con le sue stazioni gioiose e con quelle disperate, non è, in fondo, diverso

⁴⁷¹*Concilium Romarici Montis*, ed. by P. Pascal, Bryn Mawr Commentaries, Bryn Mawr (PA), 1993, p. 8.

⁴⁷²Garnerius de Rupeforti, *Contra amaurianos*, cura et studio P. Lucentini, Brepols, Turnhout 2010, p. 80.

⁴⁷³L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, vol. II, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1911, p. 113.

da ogni *quête* amorosa. Di qui la straordinaria, e per noi sconcertante, contiguità tra le opere medievali di carattere profano e quelle di carattere teologico. Come i poeti attingono alle Scritture e, in particolare, al *Cantico dei Cantici*⁴⁷⁴, come a un repertorio di formule attraverso cui dare voce alla propria personale esperienza erotica⁴⁷⁵, analogamente, i monaci – tra i quali molti, d'altronde, in gioventù dovettero dedicarsi in prima persona alla composizione di versi profani⁴⁷⁶ – si rivolgono all'immaginario dell'amore carnale per rappresentare l'esperienza mistica. Troviamo così nel trattato *Sui quattro gradi della violenta carità* di Riccardo di san Vittore, nell'ambito di un'accurata descrizione del viaggio dell'anima verso Dio, il ritratto vivido, che non ha nulla da invidiare a quelli di Arnaut Daniel e altri poeti cortesi, delle «liti fra gli amanti», di quell'amore che «si trasforma spesso in odio, perché nulla può soddisfare il reciproco desiderio» (XVI), e, nell'*Expositio super Cantica canticorum* di Guglielmo di Saint-Thierry, per significare l'ineffabile dell'«unione mirabile, [...] incomprendibile e impensabile [...], dell'uomo con Dio», l'immagine dei «baci degli amanti, che trasfondono l'un l'altro il loro respiro in un soave reciproco contatto» (91).

Alla luce di queste circostanze non stupisce che, contrariamente a quanto generalmente ritenuto, i teologi medievali, attratti dalla possibilità di paragonarlo al *raptus* estatico – a partire da quello che Giordano Bruno avrebbe chiamato il loro comune carattere «furioso» –, finiscano per riservare una notevole attenzione alla riflessione medica, che aveva permeato il discorso cortese sull'amore, relativa al cosiddetto *amor hereos*⁴⁷⁷. Tale riflessione era stata introdotta in Occidente soprattutto dal

474Cfr. P. Dronke, *The Song of Songs and Medieval Love-Lyric*, in Id., *The Medieval Poet and His World*, Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 209-36; T. Hunt, *The Song of Songs and courtly Literature*, in *Court and Poet. Selected Proceedings of the third Congress of the International Courtly Literature Society (Liverpool 1980)*, ed. by G. S. Sheridan, F. Cairns, Liverpool 1981, pp. 189-96; S. Pittaluga, *Il Cantico dei Cantici fra amor sacro e amor profano nella poesia latina medievale*, in *Realtà e allegoria nell'interpretazione del Cantico dei Cantici*, Edizioni dell'Università degli Studi, Genova 1989, pp. 63-83; G. Paradisi, *La parola e l'amore. Studi sul Cantico dei Cantici nella traduzione francese medievale*, Carocci, Roma 2009.

475Secondo alcuni, proprio l'uso di fonti scritturistiche sarebbe l'oggetto del rimprovero rivolto da Bonagiunta da Lucca a Guido Guinizzelli in *Voi, ch'avete mutata la mainera*, vv. 12-4: «Ed è tenuta gran dissimiglianza, / ancor che 'l senno vegna da Bologna, / traier canson per forza di scrittura» (cfr. R. Rea, «Avete fatto come la lumera» (sulla tenzone fra Bonagiunta e Guinizzelli), in «Critica del testo», VI (2003), pp. 833-958, p. 954; P. Borsa, *La nuova poesia di Guido Guinizzelli*, Cadmo, Fiesole (Firenze) 2007, p. 108). Naturalmente la pratica di citare il *Cantico* valorizzandone la componente erotica fu scoraggiata dalle autorità ecclesiastiche (cfr. l'*exemplum* del chierico tedesco, il quale, non appena rivolge alla suora di cui era innamorato, «per poter indurre al peccato la sua anima più facilmente», le parole del *Cantico* «Tota pulchra es, amica mea, et macula non est in te», nemmeno il tempo di concludere «Labia tua mel et lac», è immediatamente punito: «subito la lingua si ritirò dalla sua gola e pose termine alla vita con una morte improvvisa. Gli astanti, meravigliandosi della morte repentina, leggendo la carta che teneva in mano seppero che era stato soffocato, poiché aveva adattato la parola dell'amore spirituale all'amore carnale e immondo» (cfr. J. Klapper, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1911, p. 52).

476Oltre al noto caso di Abelardo, che in più luoghi dell'epistolario con Eloisa è ricordato come autore di «poesie d'amore» (*carmina amatoria*), molte delle quali «sono ancora celebri e cantate in molte regioni da coloro che traggono piacere da una vita simile» (Abelardo ed Eloisa, *Epistola I*, in Abelardo ed Eloisa, *Epistolario*, a cura di I. Pagani, Utet, Torino 2015, p. 139), si pensi a Bernardo di Chiaravalle, accusato da Berengario, nell'*Apologeticus pro Abaelardo*, di aver composto in gioventù «cantiunculas mimicas et urbanos modulos» (PL 178, 1857A-B).

477Per una panoramica generale su questo punto cfr. M. F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990.

Viaticum di Costantino Africano, traduzione dell'arabo *Zād al-musāfir wa-qūt al-hādir* di Ibn al-Jazzār, e dal *Canone della medicina* di Avicenna, in cui l'«amore detto eros» era presentato come un malattia rispettivamente del cervello, analoga alla malinconia, e della facoltà estimativa, quella potenza che consente di formulare giudizi istintivi su cosa vada perseguito e cosa evitato.

Esemplare di questa fascinazione è il *De doctrina cordis*, opera attribuita ora a Gerardo di Liegi ora a Hugues de Saint-Cher. Qui, l'«affectus multus et inusitatus» provato dal mistico, detto «amor extaticus», in base alla somiglianza con gli amori volgari, è comparato, in quanto capace di «alienare la mente», a quella passione che «presso i medici è chiamata *amor ereos*». Questo, a sua volta, si dice, citando alla lettera Costantino Africano (*Viaticum* I 20), è un «un grande desiderio con smodata concupiscenza e afflizione dei pensieri», che colpisce soprattutto «gli uomini nobili a causa della mollezza e delle delizie della [loro] vita» (*Liber de doctrina cordis*, Jean Petit 1506, l. VII).

Anche Guglielmo d'Alvernia, ferocemente avverso, come vedremo, alla tesi aristotelica del carattere moralmente neutro delle passioni, nel suo trattato sull'anima, per convogliare al proprio lettore un'immagine efficace dell'amore mistico, intima di porre mente alle cose quotidianamente esperite e, dunque, anche alla passione erotica:

Debes igitur reminisci eorum quae incessanter experiris: vides quod amor quidam raptus est sicut ille qui dicitur 'morbus eros' qui et morbus vehementissimus est, quo qui amat adeo raptus est ut praeter mulierum quam sic amat aliud cogitare difficile permittatur. (*De anima*, c. 6, p. 34, *Quod ex vehementi amore accidit animae raptus sive excessus mentis*)⁴⁷⁸

Devi dunque ricordare le cose di cui continuamente fai esperienza: vedi che un certo amore è un rapimento come quello che è detto 'morbus eros' il quale è un morbo veementissimo, per il quale colui che ama è appunto rapito al punto che gli è difficilmente possibile pensare a qualcos'altro oltre alla donna che così ama.

Pur comparandole, Guglielmo si rende conto della differenza tra le due condizioni. L'*excessus mentis* del mistico è una «direzione [...] e illuminazione della mente nobilissima», che deriva da quell'attrazione naturale che l'anima prova nei confronti delle «cose sublimi e nobili», la quale, a sua volta, è paragonabile, attraverso una similitudine che qualche tempo prima avevano usato poeti come Aimeric de Peguilhan e Pier delle Vigne in riferimento all'amore profano⁴⁷⁹, all'attrazione del

478Guilielmus Alvernis Parisiensis, *Opera omnia*, apud Andream Pralard, Parisiis 1674, II.2, p. 192.

479Cfr. Aimeric de Peguilhan, *Atressi-m*, in *Bibliographie de Troubadours*, hrsg. von A. Pillet und H. Castens, Niemeyer, Halle 1933, 10 12, vv. 25-8: «A ley del fer que va ses tirador / vas l'aziman que-l tira vas si gen, / amors, que-m sap tirar ses tiramen, / mas tirat m'a sevals per la melhor»; Pier delle Vigne, *Però ch'Amore no si pò vedere*, in *Giacomo da Lentini*, a cura di R. Antonelli, Mondadori, Milano 2008, vol. I, p. 398: «Però c'Amore no si pò vedere / e no si tratta corporalmente, / manti ne son di sì folle sapere / che credeno c'Amor[e] sia niēte. // Ma po'

magnete e del diamante per il ferro. L'*amor hereos*, invece, è un «furore [...] e un'alienazione della mente gravissima»⁴⁸⁰.

Anche Guglielmo d'Auxerre, che nella sua *Summa aurea*, in riferimento alla questione dello statuto morale delle passioni, perviene ad elaborare una posizione intermedia tra quella agostiniana e quella aristotelica, chiedendosi se si fruisca di Dio solo attraverso i sensi spirituali o anche attraverso l'amore, riporta l'obiezione secondo cui «l'amore certamente è una malattia» (*amor quidam morbus est*):

Aliquis enim adeo ardentem diligit aliquam mulierem quod languescit et thabescit; multi etiam ex huiusmodi amore furiosi sunt quando non possunt habere quod amant: et morbus iste habet curam in medicina et dietam. (*Summa aurea*, l. IV, tr. XVIII, c. III, q. III)⁴⁸¹

Qualcuno ama tanto ardentemente una certa donna che languisce e si strugge; molti anche a causa di questo tipo di amore diventano folli quando non possono avere ciò che amano: e questa malattia ha una cura e una dieta in ambito medico.

L'appunto non trova risposta. L'amore di questo tipo, infatti, non è annoverato da Guglielmo tra i modi in cui, in senso proprio e diretto, si gode di Dio. Ciononostante, il passo è significativo. In esso, il teologo mostra di accogliere, senza alcuna difficoltà, una notazione sul *morbus hereos* nell'ambito di una discussione squisitamente teologica, finendo per proporre, più o meno esplicitamente, una concezione della passione amorosa come male involontario, analoga a quella che si ritrova in tanta poesia cortese.

Che non solo per i medici e i letterati, ma anche per i teologi, l'esito della riflessione sullo statuto patologico dell'amore fosse il carattere non imputabile di questa passione e che, pertanto, essi rientrano tra coloro che, seppur occasionalmente e in maniera forse contraddittoria e inavvertita, abbiano suggerito l'innocenza dell'eros, appare chiaro dall'utilizzo, da parte di questi autori, del termine *furor*. Questo, infatti, nel mondo medievale, indica tutte le malattie mentali che rendono gli esseri umani incapaci di intendere e di volere.

Lo conferma, in maniera esplicita, lo stesso Guglielmo d'Alvernia, il quale, nel *De universo*, per dimostrare che la Provvidenza divina non trascura nessun elemento delle creazione, affronta, tra gli

c'Amore si face sentire / dentro dal cor signoreggiar la gente, / molto maggiore pregio de[ve] avere / che se 'l vedessen visibilmente. // Per la vertute de la calamita / como lo ferro at[i]ra no si vede, / ma si lo tira signorevolmente; // e questa cosa a credere mi 'nvita / c'Amore sia, e d'ami grande fede / che tutor sia creduto fra la gente». Cfr. L. Gatti, *Diamanti, magneti e altre noterelle di mineralogia nella lirica medievale*, in «Carte romanze», 8/2 (2020), pp. 97-118.

480Guilielmus Alvernus Parisiensis, *Opera omnia*, cit., vol. II, p. 192.

481Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, cura et studio J. Ribailier, Éditions du Centre nationale de la recherche scientifique, Paris 1980-1987, vol. I, p. 507.

altri, proprio il caso dei «furiosi». Il loro male, afferma, è «sempre assai utile», tanto ai buoni quanto ai cattivi, in quanto mette al riparo dall'imputabilità di qualsiasi peccato:

De ipso etiam malo furoris dico, quod plerumque, immo semper valde utile est furiosis: sive enim boni, et justii sint, cum in furorem incidunt, in tuto ponitur per furorem sanctitas eorum, sive bonitas, cum tempore furoris peccare non possint, et ita nec amitti ab eis, nec minui eo tempore sanctitas, et justitia eorum possit, cum per sola peccata sanctitatem, et justitiam possibile sit vel minui, vel omnino tolli, sive mali et injusti sint, in hoc eis per furorem consulitur, ut malitia eorum eo tempore non augeatur, et propter hoc ne futurae damnationis supplicia eis crescant. (*De universo*, I 3 VII)⁴⁸²

Riguardo anche allo stesso male del furore dico che esso per lo più e addirittura sempre è molto utile ai furiosi: se infatti sono uomini buoni e giusti che cadono in preda alla follia, allora la loro santità e la loro bontà vengono messe in sicurezza per via della loro follia, dal momento che non possono peccare nel tempo del furore, e così anche in quel tempo la loro santità e giustizia non possono essergli levate né diminuite, dal momento che solo attraverso i peccati è possibile diminuire o togliere del tutto la santità e la giustizia; o se sono cattivi e ingiusti, in ciò ad essi [la provvidenza] viene in aiuto attraverso il furore, affinché la loro malizia in quel tempo non aumenti, e a causa di questa cosa non aumentino per loro i supplizi della futura dannazione.

Nell'opera di Guglielmo, la condizione di non imputabilità garantita dalla malinconia – di cui, come si è detto, l'*amor hereos* è una specie – diviene la caratteristica che consente di ribaltare, dialetticamente, il giudizio intorno a questa malattia. Addirittura, Guglielmo ricorda come ai propri tempi, «molti furono gli uomini santissimi e religiosissimi, i quali ricercarono con grande desiderio il morbo della melanconia a causa della sicurezza sopraddetta». Infatti, «essendovi tra di loro un qualche melanconico [...], essi apertamente dicevano che Dio [gli] aveva conferito una grazia inestimabile [...], per il fatto che aveva a tal punto posto al sicuro i suoi beni spirituali, da non poterglieli sottrarre» (*ibid.*). Per i teologi, non diversamente che per i letterati, la *furia*, sia essa quella amorosa o meno, coincide con la liberazione da ogni responsabilità, da ogni forma di imputazione. Non stupisce, in tal senso, la rilevanza che per molti *magistri* di teologia, a partire dalla prima metà del XIII secolo, riveste la dimostrazione del carattere volontario della passione, vale a dire la confutazione o perlomeno la riformulazione della tesi aristotelica sulla natura moralmente neutra delle passioni.

482Ivi, p. 769.

9. Una delle leggende più diffuse in Europa durante tutto il Medioevo è quella relativa alla seduzione di Aristotele da parte dell'amante di Alessandro Magno, determinata a vendicarsi del filosofo, dopo che questi aveva intimato al proprio discepolo di astenersi dai rapporti sessuali⁴⁸³. Aristotele non solo avrebbe ceduto alle lusinghe della giovane donna, ma – superando l'allievo nell'abiezione – avrebbe persino accettato di mettersi carponi e di farsi cavalcare, una volta indossate la sella e le briglie.

Dell'episodio ci sono pervenute numerose versioni. Tra queste, la più memorabile è senza dubbio quella offerta dal poemetto antico-francese *Le Lai d'Aristote*, opera di un certo «Henri»⁴⁸⁴. Il *Lai*, infatti, in contrasto con il resto della tradizione, sintonizzata su toni moralistici e parenetici, si chiude con l'assoluzione da qualsiasi colpa del filosofo, spinto – si dice – dalla natura a cedere alla passione:

Voirs fu c' Aristote blasma
Son segnor et mesaäsmä
Qui tant s'estoit mis en amer,
Et puis se laissa entamer
En amor si a une fois
Qu'il n'ot contre lui nul defois.
Mais, s'il l'ot par force entrepris,
En doit il estre en mal repris?
Nenil, car Amors l'esforça
Et Volentés, qui la force a
Sor tus et sor totes ensamble.
Dont n'a li maistres, ce me samble,
Nule coupe en sa mespressure,
C'ainc ne mesprist par apresure,
Mais par Nature droite et fine.

Aristotele criticò / e dispreggò il suo signore / che si era profondamente innamorato, / e poi

483Cfr. G. Sarton, *Aristoteles and Phyllis*, in «Isis», 14 (1930), pp. 8-19, pp. 14-19; J. Storost, *Zur Aristoteles-Sage im Mittelalter*, in *Monumentum Bambergense. Festgabe für Benedikt Kraft*, Im Kösel Verlag, München 1955, pp. 298-348; R. De Cesare, *Di nuovo sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, in *Miscellanea del Centro di Studi medievali*, Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 181-247; Id., *Due recenti studi sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, in «Aevum», 31 (1957), pp. 85-101.

484La datazione più alta è stata proposta da R. Lejeune, *Le "Roman de Guillaume de Dole" et la principauté de Liège*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 17 (1974), pp. 1-24; quella più bassa da F. Lecoy, *Sur la date du Guillaume de Dole*, in «Romania», 82 (1961), pp. 379-402.

all'occasione si lasciò talmente / prendere dall'amore / da rimanere del tutto indifeso. / Ma se egli agì contro la sua volontà, va per questo ugualmente criticato? / no, perché a spronarlo furono Amore e Desiderio che domina / su tutti senza distinzione. / Quindi non credo che il maestro sia responsabile del suo errore: non sbagliò per sua scelta ma a causa di Natura giusta e pura.⁴⁸⁵

Il *Lai* è correntemente interpretato come uno squisito poemetto di ispirazione cortese, un gioco delicato, estraneo ad ogni preoccupazione filosofica⁴⁸⁶. Tuttavia, è possibile immaginare che esso, al contrario, soprattutto in questi versi, sotto la ragnatela luminescente della galanteria, dia voce, o perlomeno alluda, allo sconcerto di alcuni tra i primi lettori dell'*Etica nicomachea* di fronte alla tesi aristotelica secondo cui le passioni, in se stesse, non sono né meriti né colpe⁴⁸⁷.

Questa, infatti, dovette apparire a molti, sin da subito, come provocatoria e turbante, come suggerisce, in particolare, la polemica acre, quasi ossessiva, portata avanti su questo punto da Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi⁴⁸⁸. Già nel suo trattato *De virtutibus*, questi obiettava ad Aristotele che, se veramente i nostri *affectus* fossero pure passioni, allora né l'amore né l'odio, né il dolore né la gioia, né l'ira né la pace, né tutti gli altri moti di questa natura, potrebbero essere definiti virtù – una conseguenza che il teologo ritiene per se stessa assurda: «la passione che è soltanto passione, in quanto passione, non ha nulla da lodare o da vituperare, nulla in senso proprio di buono né di malvagio» (*De virtutibus*, c. IX)⁴⁸⁹. Al contrario, secondo Guglielmo, le nostre affezioni non sono gli effetti, moralmente indifferenti poiché non in nostro potere, di impressioni generate dagli oggetti esterni, bensì operazioni spirituali che coinvolgono l'anima a titolo anche attivo («fiunt in nobis, et a nobis»), rendendoci meritevoli di lode e di biasimo. Le affezioni sono i mattoni a partire dai quali si costruiscono gli *habitus*, sia buoni che cattivi, vale a dire le fondamenta dell'intero edificio etico.

Come leggiamo ancora nel *De universo*, secondo Guglielmo, Aristotele ha torto a ritenere che l'anima umana non sia in grado di muoversi da sé. Gli esseri umani non sono come pietre, che vengono lanciate in aria senza concorrere in alcun modo al proprio movimento. La loro vita emotiva, come sottinteso già dall'immagine platonica della biga trainata dai due cavalli, non si lascia comprendere solo attraverso un modello passionale, ma necessita di una lettura in termini

485Il testo e la traduzione sono tratti da Henri d'Andeli, *Il Lai di Aristotele*, a cura di M. Infurna, Roma, Carocci, 2013.

486Cfr. A. Corbellari, *Un problème de paternité: le cas d'Henri d'Andeli. Arguments littéraires*, in «Revue de linguistique romane», 68 (2004), pp. 47-56, p. 51.

487Cfr. A. Brunori, *Il filosofo cavalcato. Il Lai d'Aristotele e il dibattito sull'imputabilità delle passioni*, in *Secondo fantasia. Studi per Corrado Bologna dalle allieve e dagli allievi della Scuola Normale di Pisa*, Ets, Pisa 2020, pp. 21-40.

488Cfr. S. Vecchio, *Guglielmo d'Alvernia: passioni, affetti, virtù*, in C. Casagrande. – Ead., *Passioni dell'anima*, cit., pp. 93-112.

489 Guilielmus Alvernius Parisiensis, *Opera omnia*, cit., vol. I, p. 119.

cinetici. Le disposizioni umane, cioè, non sono quasi mai «né mere né vere passioni soltanto», ma, allo stesso tempo, come avevano suggerito i Padri della Chiesa, sempre anche azioni: «altrimenti esse non sarebbero né da condannare né da lodare, né noi o le nostre anime a causa di esse» (*De universo*, II-II, c. CIII⁴⁹⁰). Gli affetti che proviamo possono sempre esserci sempre imputati:

Scire tamen debes, quia per passiones, et sustinentias multa quodammodo facimus, et intendo, nobis imputanda, vel attribuenda; quemadmodum, si quis suscepisset custodiam tabulae, et obligatus esset custodire, et defendere eam, ne turpis pictura, aut imago deformis in ea pingeretur, si sustineret in ea picturam, vel imaginem deformem pingi, imputanda esset ei deturpatio tabulae illius: sic et nobis, et animabus nostris imputandae sunt impressiones turpium passionum, quando sustinemus eas in illis fieri: custodes enim sumus, et defensores animarum nostrarum, et ipsae similiter; et propter hoc tenemur defendere eas ab huiusmodi passionibus, et prohibere eas ab illis. (*ibid.*)

Devi sapere, tuttavia, che a causa delle passioni e delle sopportazioni in un certo modo facciamo molte cose, le quali, intendo, ci sono da imputare e da attribuire. Come se qualcuno assumesse la custodia di una tela e fosse obbligato a custodirla e a difenderla, in modo tale che in essa non sia dipinta né una pittura ripugnante né un'immagine deforme: se questi lasciasse che in essa fosse dipinta una pittura o un'immagine deforme, allora gli sarebbe da imputare la deturpazione di quella tela; così anche a noi e alle nostre anime devono essere imputate le impressioni delle passioni turpi, quando lasciamo che esse siano in quelle: siamo infatti custodi e difensori delle nostre anime, e queste similmente [di noi]; e per questa ragione siamo tenuti a difenderle dalle passioni di questo tipo e a proteggerle da esse.

Guglielmo connette la tradizione che insisteva sulla pericolosità dei *phantasmata* degli oggetti dilettevoli con la polemica anti-aristotelica. Le nostre anime sono come tele su cui si imprimono tutte le impressioni delle cose e le passioni che proviamo rispetto ad esse; noi, pur non potendo essere definiti propriamente gli artisti che le dipingono, ne siamo, comunque, i custodi.

10. Ancora nel *De anima*, Guglielmo d'Alvernia, rilanciando la polemica anti-aristotelica e tenendo a mente la questione dell'imputabilità delle passioni, dichiarava «intollerabile la cecità di Aristotele e degli altri» che hanno immaginato che un'unica forma naturale accomunasse gli esseri umani e gli animali, i quali agiscono sempre allo stesso modo, ispirati dalla natura e non mossi dal libero

490 Ivi, p. 956.

arbitrio. Se, infatti, la rapacità nel lupo e l'insidiosità nella volpe sono qualità e «artifici naturali», che tali animali sfruttano per vivere e procacciarsi le prede, negli esseri umani, invece, le stesse caratteristiche rappresentano altrettanti vizi e perversioni (*De anima* I, pars XIII)⁴⁹¹.

Più o meno negli stessi anni, sempre a Parigi, si interrogava sul carattere meritorio o meno delle passioni umane anche Guglielmo d'Auxerre, uno dei teologi incaricati da papa Gregorio IX di emendare i testi di Aristotele dopo il bando del 1210. Nella sua *Summa aurea*, egli riflette in particolare sulla natura della tristezza degli Apostoli per la morte di Gesù, considerata esemplificativa del dolore che si può provare al cospetto della sofferenza altrui. L'idea di Guglielmo è che gli Apostoli, per quanto avessero scelto volontariamente di guardare le sofferenze di Cristo, non avevano tuttavia liberamente scelto di soffrire, una volta fermato lo sguardo su di esse. In questo senso, il loro dolore è da considerarsi volontario solo quanto al suo sviluppo (*quantum ad progressum*), ma non quanto alla suo stesso essere (*quantum ad esse*). Per questa ragione, esso non può essere considerato meritorio, in quanto «l'atto meritorio deve essere soggetto al libero arbitrio sia secondo il proprio essere sia secondo il proprio progresso» (*Summa aurea*, l. I, t. XII, c. IV, q. 3)⁴⁹². La loro passione non è veramente degna di lode, come tutte le affezioni che non pertengono alla «voluntas rationis», ma solo alla «voluntas sensualitatis». Di tutt'altra specie, da questo punto di vista, è quella «compassio voluntaria» che è l'*imitatio Christi*, la quale prevede una vera e propria scelta della sofferenza da parte del martire.

Ancora più esplicitamente, nel III libro, alla *quaestio* relativa alla virtuosità delle quattro passioni fondamentali (*Utrum quatuor affectiones anime, scilicet spes, timor, dolor, gaudium sint virtutes...*), Guglielmo afferma che «il piacere e la tristezza, in quanto sono pure passioni, non sono né virtù né moti delle virtù» (*delectatio autem et tristitia, prout sunt pure passiones, non sunt virtutes neque motus virtutum*, *Summa aurea*, l. III, t. XI, c. III, q. 1).

Una risposta simile fornirà anche Filippo il Cancelliere, una delle personalità teologiche più influenti all'università di Parigi nei primi tre decenni del XIII secolo. Nel suo celebre trattato *De summo bono*, infatti, affrontando la questione *Utrum passionibus fiat meritum*, egli fornisce una soluzione che, al pari di quella di Guglielmo d'Auxerre, dimostra l'esigenza di coniugare la

⁴⁹¹Ivi, p. 133.

⁴⁹²Cfr. Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, cit., p. 233: «Ad secundo obiectum dicimus quod quidam motus sunt qui sunt ad necessarium et habent sensum necessarium sicut fames et sitis; stomachus enim sentiens inanitionem suam appetit de necessitate et tales motus non subsunt libero arbitrio nec secundum esse suum nec secundum progressum. Sunt alii motus qui licet sint ad necessarium, habent tamen sensum voluntarium, ut videre, audire etc. Talis erat tristitia apostolorum; videntes enim apostoli Christum pati, non poterant non dolere; tamen videre erat voluntarium et huiusmodi tristitia non suberat libero arbitrio quantum ad esse sed quantum ad progressum, ne tantum scilicet progredereetur quod generaret timorem humanum; opus autem meritorium debet subesse libero arbitrio et secundum esse suum et secundum progressum. Et quod dicit Augustinus: "Nichil adeo est in potestate nostra sicut voluntas", intelligitur de voluntate rationis».

concezione aristotelica con quella di matrice agostiniana⁴⁹³. In particolare, dopo aver riportato correttamente l'opinione del «Philosophus», Filippo afferma che le passioni, «secundum se», vale a dire come semplici reazioni agli stimoli, sono moralmente neutre, perché sostanzialmente involontarie:

Si ergo fiat sermo de passione omnino extrinsecus illata, illa non est a voluntate tamquam a causa efficiente et ita non a voluntate.⁴⁹⁴

Se dunque si parla della passione totalmente arrecata dall'esterno, questa non proviene dalla volontà in qualità di causa efficiente e dunque non proviene dalla volontà.

Il teologo, però, aggiunge che, se le passioni in sé non sono imputabili, la loro sopportazione può diventarlo, quando, come nel caso dei martiri, essa è il frutto del consenso della volontà:

nichilominus tamen [passio omnino extrinsecus illata] potest dici voluntaria a voluntate consentiente. (*ibid.*)

nondimeno tuttavia [la passione totalmente arrecata dall'esterno] può essere detta volontaria in nome della volontà che vi consente.

In questo modo, Filippo concilia l'idea aristotelica delle passioni come affezioni involontarie con la concezione, sviluppata in ambito cristiano, che poneva l'accento sul ruolo del consenso della volontà. Il fenomeno passionale ne risulta scisso: da una parte vi è la passione come impressione provocata da un agente estraneo; dall'altra vi è la passione che, tramite il *consensus voluntatis*, assurge al grado di atto volontario e pienamente imputabile.

11. A partire dagli anni quaranta del XIII secolo, il testo aristotelico garantirà la fortuna della tesi relativa alla differenza tra virtù e passioni, che sarà accolta, senza difficoltà, da Alberto Magno e

⁴⁹³Per altri essa segnerebbe, invece, il netto trionfo della prospettiva aristotelica (cfr. S. Vecchio, *Passions et vertus dans la Summa de bono*, in *Philippe le Chancelier, prédicateur, théologien et poète parisien*, éd. par G. Dahan - A.-Z. Rillon-Marne, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 169-82, p. 183: «La dynamique entre sensualité et volonté illustrée par les passions des martyrs constitue l'élément le plus novateur de la doctrine de Philippe et dénote très clairement l'exigence de dépasser la conception augustinienne des passions comme pure *voluntates*, pour faire place à la nouvelle géographie de l'âme de provenance aristotélicienne. Celle-ci permet d'envisager les passions comme des mouvements naturels de l'âme qui précèdent le choix volontaire»).

⁴⁹⁴Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, cit., v. II, pp. 841-2.

Tommaso d'Aquino, nei rispettivi commenti all'*Etica*⁴⁹⁵. Essa si ritrova, naturalmente, anche nella *Summa Theologiae*, che Dante ha sicuramente presente nella stesura dei canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, dove però Tommaso non si limita a ribadire la differenza tra *virtutes* e *passiones*, ma si interroga più ampiamente, come avevano già fatto Guglielmo d'Auxerre e Filippo il Cancelliere, sulla questione «se si possa trovare il bene o il male morale nelle passioni dell'anima». Qui, dopo aver opposto in maniera esplicita la tesi espressa da Aristotele nel II libro dell'*Etica* a quella formulata da Agostino nel *De civitate Dei*, Tommaso distingue tra le passioni «in se stesse» (*secundum se*) e le passioni «in quanto soggiacciono al comando della ragione e della volontà» (*secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis*):

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitus, sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet a ratione [...]. Si autem considerentur secundum quod subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quam membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quod sunt voluntarii. Unde multo magis et ipsae passiones secundum quod sunt voluntariae, possunt dici bonae vel malae moraliter. Dicuntur autem voluntariae vel ex eo quod a voluntate imperantur vel ex eo quod a voluntate non prohibentur. (*ST I-II*, q. 24, a. 1)⁴⁹⁶

Se dunque si considerano in se stesse, cioè in quanto sono certo moti di un appetito irrazionale, allora non è in esse bene o malizia morale, la quale dipende dalla ragione [...]. Se invece sono considerate in quanto sono soggette al comando della ragione e della volontà, allora in esse vi è il bene o la malizia morale. Infatti l'appetito sensitivo è più vicino alla stessa ragione e alla volontà di quanto non lo siano le membra esteriori, i cui moti e atti tuttavia sono moralmente buoni o cattivi, dal momento che sono volontari. Per cui a maggior ragione anche le stesse passioni, in quanto sono volontarie, possono essere dette moralmente buone o cattive. Sono dette poi volontarie o in quanto sono comandate dalla volontà o in quanto dalla volontà non sono ostacolate.

Le passioni, a prescindere dal loro rapporto con la ragione e la volontà, non sono né un male né un bene. Tuttavia, in quanto sottomesse al nostro controllo – nel quale rientrano a maggior titolo delle operazioni meccaniche, compiute mediante il corpo –, sono, come sostiene anche Dante nel *Purgatorio*, atti pienamente morali, ad ogni titolo ascrivibili all'ambito delle azioni imputabili.

⁴⁹⁵Cfr. S. Vecchio, *Il discorso sulle passioni nei commenti dell'Etica Nicomachea*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 (2006), pp. 93-119.

⁴⁹⁶Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. VI, p. 179.

La risposta di Tommaso non segna, come si è soliti dire, assecondando una visione semplicistica della storia della filosofia medievale, la vittoria del modello aristotelico su quello patristico. Essa rappresenta piuttosto – come già era avvenuto per Filippo – un'integrazione tra le due visioni. Anzi, da un certo punto di vista, la soluzione di Tommaso è più vicina alla visione agostiniana di quanto non lo sarà quella dantesca. La specificazione secondo cui le passioni sono volontarie (e dunque imputabili) non solo quando queste sono «comandate dalla volontà», ma anche soltanto quando non sono da essa impedito, consentirà, infatti, al teologo domenicano di accogliere nel quadro decisamente aristotelizzante del proprio pensiero persino la tesi del carattere peccaminoso dei primi moti della sensualità, vale a dire di quegli impulsi irrazionali che precedono il consenso.

2. *Sensualitas*. L'imputabilità della sensualità

Nei canti centrali del *Purgatorio*, tracciando i confini dell'etica, Dante non si limita ad includervi l'amore «d'animo» (*Pg.* XVII, v. 93) in qualità di atto volontario, ma ne esclude anche tutti i moti passionali precedenti il consenso. Egli, cioè, afferma l'innocenza tanto dell'*amor naturalis*, che «è sempre senza errore», quanto degli impulsi pre-razionali che pertengono all'*amor appetitivus*, i quali pure, talvolta, si perdono dietro un «picciol bene» (*Pg.* XVI, v. 91). Per il poeta, nell'ambito dell'affettività umana vi è cioè una sfera, quella del desiderio, che nasce e si sviluppa a monte della ragione ed è quindi sottratta a qualsiasi determinazione etica: uno spazio di innocenza, che non conosce né il bene né il male.

Questo secondo corno dell'argomentazione dantesca è stato spesso trascurato dagli interpreti. Eppure, al pari dell'affermazione del carattere libero e razionale dell'amore, esso è decisivo al fine di determinare tanto il senso del discorso di Dante quanto il numero e la natura dei suoi avversari. Tra di essi, infatti, vanno inclusi anche i numerosi teologi che, spingendosi oltre l'idea secondo cui le passioni sono imputabili solo a partire dal momento in cui si aderisce loro tramite la ragione, erano arrivati a considerare peccaminosi non solo l'atto lussurioso e il consenso interiore che ad esso si presta, ma, ancora prima, i pensieri e le pulsioni irrazionali.

Sotto questo rispetto, la discussione sul carattere peccaminoso dei primi moti della sensualità è, forse, la dimostrazione più evidente di come, posto il principio della volontarietà del peccato, il pensiero teologico – dal quale, in questo caso, quello giuridico tendenzialmente dissente – rinvenga tracce di volontarietà anche in fenomeni che ad essa apparirebbero profondamente estranei. Come la tradizione monastica aveva fatto per i sogni erotici e le polluzioni notturne, al fine di garantirne l'imputabilità, così quella scolastica individua una forma di negligenza sottesa persino ai primissimi impulsi del desiderio, a quei moti contigui alle reazioni assolutamente incontrollabili del corpo.

2.1 *Somnium*. L'imputabilità dei sogni e delle polluzioni notturne

Nel *Saggio sull'intelletto umano*, Locke, argomentando a favore della tesi secondo cui tutto il sistema del diritto, con le sue ricompense e le sue punizioni, si fonda sull'io quale coscienza sempre identica a sé, finisce per ammettere che il sonno ritaglia nella vita individuale uno spazio al riparo dai giudizi dell'etica. Mentre sogniamo, non siamo buoni né cattivi:

se lo stesso Socrate da sveglio e da addormentato non partecipa della stessa coscienza, Socrate sveglio e Socrate addormentato non sono la stessa persona. E punire il Socrate sveglio per ciò che ha pensato il Socrate addormentato – e di cui il Socrate sveglio mai ebbe coscienza – non sarebbe più giusto che punire un gemello per ciò che l'altro gemello fece, e di cui prima non sapeva nulla, solo perché il loro aspetto esteriore è così simile da non poterli distinguere...⁴⁹⁷

A tale conclusione, Locke era stato spinto dall'idea che il vero soggetto di insistenza dell'imputabilità, vale a dire il nucleo fondamentale della persona, è la coscienza. Non stupisce, pertanto, che quando tale concezione entrerà in crisi, alla fine della modernità, cadrà anche il principio dell'innocenza dei contenuti onirici.

Il primo a suggerirlo è Nietzsche, nel paragrafo 128 di *Aurora*, intitolato *Il sogno e la responsabilità* (*Der Traum und die Verantwortlichkeit*):

In tutto volete essere responsabili? Soltanto per i vostri sogni non volete esserlo? Quale miserabile debolezza, quale difetto di conseguente coraggio! Nulla *più* che i vostri sogni è *vostra* opera! Materia, forma, durata, spettacolo, spettatori – in queste commedie, siete tutto voi, lo siete voi stessi!⁴⁹⁸

Solo otto anni più tardi sarebbe uscita l'*Interpretazione dei sogni* di Freud, in cui, per stessa ammissione dell'autore, il «problema della responsabilità per il contenuto manifesto del sogno è [...] radicalmente spostato, anzi, più propriamente eliminato»⁴⁹⁹. Su di esso Freud sarebbe però tornato, quasi trent'anni più tardi, in un breve testo aggiunto al suo *magnum opus*: *Die sittliche*

497J. Locke, *Il saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 2013, pp. 380-1.

498F. Nietzsche, *Aurora e Frammenti postumi* (1879-1881), in Id., *Opere*, vol. V, tomo 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964, p. 95.

499S. Freud, *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, in Id., *Opere. 1924-1929*, vol. X, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1980, p. 157.

Verantwortung für den Inhalt der Träume, dove, a partire dalla scoperta, al di sotto dell'Io, dei vasti territori dell'Es, si dichiarava finalmente risolto «il problema della responsabilità per il contenuto immorale dei sogni»:

È ovvio che certamente bisogna considerarsi responsabili per i cattivi impulsi che si manifestano nei nostri sogni: che altro atteggiamento dovremmo mai assumere di fronte ad essi? [...] Inoltre, se anche volessi cedere alla mia presunzione etica e decretassi che dal punto di vista morale posso benissimo trascurare gli elementi di malvagità presenti nell'Es, che non occorre che il mio Io se ne assuma la responsabilità, tutto ciò a che cosa mi servirebbe? L'esperienza mi mostra che io mi assumo questa responsabilità comunque, che in un modo o nell'altro vi sono costretto.⁵⁰⁰

L'affermazione dell'imputabilità dei contenuti onirici che rivelano «impulsi immorali (egoistici, sadici, perversi, incestuosi)»⁵⁰¹, che potrebbe sembrare una novità assoluta del discorso filosofico e psicoanalitico tardo-moderno, si ritrova già, sebbene naturalmente giustificata da presupposti completamente diversi, nel seno della teologia cristiana. Essa rappresenta l'immediato antecedente di quella tesi sulla responsabilità per i primi moti della sensualità che Dante rigetta in maniera implicita nel *Purgatorio*, il laboratorio in cui il pensiero medievale ha messo a punto, per la prima volta, gli strumenti teorici per imputare atti dichiaratamente irrazionali.

1. Nel mondo classico, il sogno erotico, l'*oneirogmos*, si era imposto all'attenzione dei medici e dei filosofi, sollevando il problema dell'efficacia di immagini che, senza un referente reale immediato e senza l'intervento della volontà, sono in grado di produrre un effetto corporeo⁵⁰². Il sogno era apparso, cioè, come il luogo in cui, per eccellenza, si manifesta il potere delle immagini, la loro capacità di incidere sulla realtà. Sotto questo profilo, esso si trovava trattato non solo in ambito medico – nel *Corpus Hippocraticum* e in Celio Aureliano, dove era accostato alla gonorrea e alla satiriasi –, ma anche nelle opere di onirocritica, come nei trattati di Erofilo e Artemidoro, e di biologia (accenni sono presenti persino in Aristotele).

Diversamente, in ambito giudaico, la questione del sogno erotico, connessa a quella dell'emissione

500Ivi, p. 159.

501Ibidem.

502Cfr. J. Pigeaud, *Le rêve érotique dans l'Antiquité gréco-romaine: l'oneirogmos*, in «Littérature Médecine Société». *Rêve, Sommeil et Insomnie*, III 1981, pp. 10-23; M. Foucault, *Sognare i piaceri dell'amore*, in Id., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984, pp. 7-99; J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)*, in *I sogni nel Medioevo: seminario internazionale: Roma, 2-4 ottobre 1983*, a cura di T. Gregory, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 171-218.

seminale, era stata oggetto di attenzione soprattutto in quanto fonte di impurità⁵⁰³. Lo sperma, al pari del mestruo, non consente di entrare in contatto col sacro. Non a caso, *Il Rotolo del Tempio*, che la maggior parte degli studiosi considera espressivo della mentalità qumranica, a partire da un'interpretazione severa di *Levitico* 15, 1-18, stabiliva: «colui che abbia avuto una polluzione notturna non entrerà in tutto il tempio fino a che non siano passati tre giorni» (11QT 45, 7-8).

Solo nel contesto cristiano la polluzione notturna acquisisce, progressivamente, uno statuto propriamente morale. Qui, essa non è solo interpretata solo come il segno di una vita poco regolata, come accadeva nel mondo antico, ma diviene, per la prima volta, un peccato in se stessa: prima, in ambito alto-medievale, nonostante se ne riconosca il carattere talora completamente involontario; poi, nel periodo tardo-medievale, in quanto si afferma che essa implica sempre, a monte, una forma di consenso.

2. Clemente d'Alessandria, negli *Stromati*, aveva affermato che il perfetto cristiano non compie «mai alcun atto indiscreto o sconveniente né nei confronti di se stesso né delle cose della comunità; provvido, inflessibile di fronte ai piaceri, nella veglia e anche durante il sonno» (VI 9 79)⁵⁰⁴. Il sogno, ai suoi occhi, non deteneva ancora uno statuto eccezionale: rappresentava, come aveva fatto per Seneca, solamente l'eventuale conferma o smentita di una vita integerrima. Di lì a poco, tuttavia, esso avrebbe assunto un valore problematico. Atanasio di Alessandria, nella sua *Vita Antonii* – la biografia dell'eremita le cui tentazioni avrebbero costituito una delle ossessioni letterarie e iconografiche dell'Occidente, sino a Flaubert –, scrive che, nel deserto, a visitare Antonio, sotto l'aspetto e i gesti seducenti di una donna, era il diavolo in persona (PG 26, 248). Allo stesso tempo, in una lettera rivolta al monaco Amun, Atanasio si sforza, per quanto possibile, di rassicurarlo, argomentando a favore del carattere moralmente neutro delle polluzioni notturne:

Che cosa ha di peccaminoso e di impuro, infatti, chiedo, o caro e piissimo, una secrezione naturale? E chi mai vorrebbe fare una colpa del muco colato dalle narici, o degli sputi emessi dalla bocca? Alle quali cose possiamo aggiungerne molte, come senza dubbio le secrezioni del ventre, che sono necessarie per l'animale alla vita. Inoltre, se crediamo secondo le Scritture che l'uomo sia un'opera delle mani di Dio, in che modo dalla pura potenza poté uscire un'opera contaminata? E se, come si legge negli *Atti degli Apostoli*, siamo stirpe di Dio, di certo in noi non c'è nulla di impuro. Allora infatti soltanto siamo contaminati, quando compiamo un'opera

503A. S. Romano, *Purità ed impurità tra ebraismo e tradizioni sinottiche. Casi di impurità corporale*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, XXI ciclo, 2007-2008, pp. 113-7.

504Clemente di Alessandria, *Gli stromati*, cit., p. 659.

dal pessimo odore, vale a dire un peccato. Ma quando è emessa involontariamente una qualche secrezione naturale, allora per necessità naturale, come sopra abbiamo detto, sopportiamo queste cose con le altre. (*Ep. 48*, PG 26, 1169-76, 1171)

Per Atanasio una distanza abissale separa l'emissione di sperma e il sogno che eventualmente può solleccitarla: se la prima è un evento del tutto naturale – la secrezione di un organo ingorgato, al pari del muco e del catarro –, il secondo va considerato un'inquietante fattura psichica.

L'idea del carattere demoniaco delle allucinazioni erotiche verrà consacrata dal monaco Evagrio Pontico, formatosi con Basilio il Grande e Gregorio di Nazianzo, e successivamente unitosi ai cosiddetti Padri del deserto. Nel suo *Antirrhetikos*, un testo che a ciascun pensiero malvagio abbina, come antidoto, la recitazione di una serie di passi biblici, Evagrio dedica un'intera sezione alle tentazioni della carne. In essa, invita, a più riprese, il proprio lettore a combattere contro «i pensieri impuri che a volte ci consegnano [al male] con visioni notturne»⁵⁰⁵. Il demone meridiano, che assedia le celle dei monaci per tutto il pomeriggio e insinua in loro un vago disgusto per la vita, impedendogli di leggere e pregare e costringendoli ad abbandonarsi supini sul letto, in preda alle più vane fantasticherie⁵⁰⁶, al tramonto, cede il passo a questo suo altrettanto temibile paredro: «il demone abominevole della fornicazione che oscenamente [...] appare in visione di notte in sembianze di donna senza che [...] sia possibile resistere»⁵⁰⁷.

3. Per gli eremiti e i monaci del deserto, i sogni erotici rappresentano visitazioni di Satana, da combattere e sgominare, ma non veri e propri peccati. La questione, infatti, non si pone ancora in termini etici. È solo in Occidente, più o meno contemporaneamente ad Evagrio, che Agostino solleva la domanda sulla responsabilità morale del sognatore. Nel X libro delle *Confessioni*, ad esempio, egli annota come, anche dopo la conversione, pur astenendosi ormai dai piaceri carnali, siano sopravvissute nella sua memoria, inalterate, «le immagini di questi dilette, che vi ha impresso la consuetudine»:

occursantur mihi vigilanti quidem carentes viribus, in somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilanti vera non possunt. Numquid tunc ego non sum, Domine Deus meus? (*Conf. X 30 41*)

⁵⁰⁵Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi*, a cura di G. Bunge – V. Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Bose 2005, 60, p. 80.

⁵⁰⁶Cfr. G. Agamben, *Stanze*, cit., pp. 5-14.

⁵⁰⁷Evagrio Pontico, *Contro i pensieri malvagi*, cit., 15, p. 70.

Vi scorrazzano fievoli mentre sono desto; però durante il sonno non solo suscitano piaceri, ma addirittura consenso e qualcosa di molto simile all'atto stesso. L'illusione di questa immagine nella mia anima è così potente sulla mia carne, che false visioni m'inducono nel sonno ad atti, cui non m'induce la realtà nella veglia. In quei momenti, Signore Dio mio, non sono forse più io?⁵⁰⁸

Agostino riconosce che anche nel sonno può darsi una sorta di resistenza, «quando, memori del nostro proposito, vi rimaniamo immacolatamente fedeli e non accordiamo l'assenso ad alcuna di tali seduzioni». Tuttavia, egli conclude sostenendo che la distanza tra la veglia e il sonno «ci fa riconoscere che non abbiamo compiuto noi quanto in noi si è compiuto comunque, con nostro rammarico» (*ibidem*).

Al crocevia tra la tradizione occidentale e quella orientale, anche Giovanni Cassiano, che ebbe modo di viaggiare in Egitto e conoscere le pratiche dell'ascetismo, si interrogherà a lungo sulla volontarietà e l'eventuale imputabilità dei sogni erotici. Nelle *Istituzioni cenobitiche*, spingendosi oltre la conclusione di Agostino, Giovanni afferma che, sebbene l'eccitazione suscitata dalle immagini notturne «non possa essere considerata alla stregua di un vero e proprio peccato, tuttavia il fatto stesso che attraverso queste immagini ingannevoli si produca una tale illusione è indizio di una mente ancora imperfetta e non pienamente purificata dal vizio». In questo senso, colui che, di notte, è perseguitato dai fantasmi dell'eros, non è del tutto esente da colpa:

cum intercesserit aliqua talis illusio, non culpa somni credenda est, sed negligentia temporis praecedentis, et manifestatio morbi latentis intrinsecus, quem non primitus noctis hora parturiit, sed intimis animae reconditum fibris ad cutis superficiem somni refectione produxit, arguens occultas aestuum febres, quas per totum diei spatium noxiis cogitationibus pasti contraximus. (*De institutis coenobiorum*, l. VI, c. XI, PL 49, 280-1)

quando sopraggiunge un'illusione di questo genere, non bisogna attribuirne la colpa al sonno, ma alla negligenza del tempo precedente: essa è il segno di una malattia latente nell'intimo, che non è stata generata dall'ora notturna, ma che, nascosta nelle profondità dell'anima, è emersa in superficie durante il riposo del sonno, rivelando così la febbre nascosta delle passioni che abbiamo contratto nutrendoci durante tutto il giorno di pensieri cattivi.

L'obiettivo ultimo, il culmine della castità, è dato dalla capacità di sradicare anche durante il sonno

⁵⁰⁸Agostino, *Le confessioni*, cit., p. 379.

l'eccitazione carnale; se, infatti, eliminare le «emissioni impure» è impossibile, queste devono essere limitate e aver luogo senza alcuna partecipazione da parte del monaco. È ciò che Cassiano ripete anche nelle sue *Conferenze*, dove si legge che il sesto e più alto grado della castità consiste nel «non lasciarsi ingannare anche nel sonno dalle illusive apparizioni di donne» (II, XII, 7)⁵⁰⁹. Come anestetizzato, il corpo deve liberarsi dai suoi eccessi, disoccludere i propri canali, evitando in tutti i modi l'orgasmo. In Cassiano, come ha scritto Foucault, la polluzione diviene così «un “analizzatore” della concopuscenza»⁵¹⁰, che

consente di determinare, nel corso di quello che la rende possibile, la prepara, la stimola e, infine, la scatena, quale sia, nelle immagini, nelle percezioni e nei ricordi dell'anima, la parte del volontario e dell'involontario. Il lavoro del monaco su di sé consiste nell'impedire alla volontà di lasciarsi coinvolgere nel moto che va dal corpo all'anima e dall'anima al corpo, sul quale la volontà può intervenire, per favorirlo o bloccarlo, attraverso il moto del pensiero.⁵¹¹

Ancora due secoli più tardi, Giovanni Climaco, monaco del Sinai, nella sua celebre *Scala del paradiso*, avrebbe affermato con sicurezza che l'epiteto di «continente» spetta solo a «colui che persino sognando non sente i moti connaturati alla sua condizione, in quanto ha acquistato una totale insensibilità di fronte a qualsiasi cosa». Secondo l'igumeno, se il primo stadio della castità è quello in cui «non si acconsente ai cattivi pensieri», tanto che le polluzioni hanno luogo senza alcuna fantasia, e il secondo quello in cui «i moti carnali», ormai solo involontari, sono causati unicamente da «cibi ingeriti in abbondanza», «il grado perfetto», l'ultimo, è quello in cui avviene la completa «estinzione degli istinti corporei, una volta estinti i pensieri»⁵¹². Giunto al culmine del suo percorso ascensivo, il corpo del monaco, prosciugato quasi, riflette senza offuscamenti la purezza dell'anima.

4. L'idea del carattere peccaminoso delle visioni notturne si trova affermata per la prima volta in maniera esplicita nel *Libellus responsionum* che Gregorio Magno indirizza ad Agostino di Canterbury, tramandato dalla *Historia ecclesiastica* di Beda il Venerabile. In questo testo, destinato ad enorme fortuna, ci si chiede «se dopo l'*inlusio* – il termine tecnico con cui si indica il sogno erotico accompagnato da polluzione – una persona possa ricevere il corpo del Signore o, qualora si

509Giovanni Cassiano, *Le conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 2000, v. II, p. 47.

510M. Foucault, *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018, p. 241.

511Id., *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, traduzione di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020, pp. 442-3.

512Giovanni Climaco, *La scala del paradiso*, a cura di C. Raggi, Città Nuova, Roma 1989, *Discorso XV*, 98, p. 187-8.

tratti di un sacerdote, se possa celebrare i santi misteri». La risposta di Gregorio, in cui riaffiora l'antica angoscia sacerdotale di fronte alla minaccia dell'impurità, è che, «per quanto concerne la stessa illusione, è assolutamente necessario distinguere». Bisogna, in poche parole, prestare attenzione alle varie, possibili cause di un'allucinazione notturna, e chiedersi «per quale ragione essa abbia avuto luogo nella mente del dormiente: talvolta, infatti, a causa della crapula; talvolta a causa della sovrabbondanza e debolezza della natura; talvolta a causa di un pensiero». Nel primo caso, non c'è nulla da rimproverare. Nel secondo, invece, pur essendo imputabile «una certa colpa» (*aliquem reatum*), essa non è tanto grave da impedire di ricevere l'Eucaristia o celebrare le messe solenni che hanno luogo in un giorno festivo e, in generale, quegli uffici liturgici per i quali non è possibile trovare un sostituto – a meno che la mente dell'individuo in questione «non sia stata scossa da un'immagine turpe». Totalmente diverso, infine, è se «l'illusione del dormiente è sorta da un pensiero vergognoso della veglia». In questo caso, «è chiara all'animo la propria colpa: essa vede infatti da quale radice quella corruzione abbia avuto origine, poiché ciò che pensava consapevolmente, lo ha portato a termine inconsapevolmente» (PL 95, 66C-67B)⁵¹³. Per quanto la volontà non sia intervenuta nel sonno, il solo fatto che la polluzione derivi, per via indiretta, da una fantasia diurna, permette di imputarla in qualità di peccato.

In maniera simile Isidoro di Siviglia, nelle sue *Sentenze*, dopo aver tracciato il quadro fosco dei modi in cui «numerosi demoni [...] turbano attraverso le visioni i sensi umani», conclude che «non è peccato, quando nolenti siamo illusi da immagini notturne, ma è peccato se, prima che siamo illusi, siamo raggiunti dalle affezioni dei pensieri». Il consenso che abbiamo accordato a questi ultimi coscienti, da svegli, è esteso, virtualmente – perché in fondo non ritenuto veramente dirimente per attestare la colpa –, a quegli atti che abbiamo compiuto, incoscienti, durante il sonno. Tanto che colui che sperimenta una polluzione, anche qualora non si ritenga inquinato da immagini provenienti dalla propria memoria, secondo Isidoro, deve attribuirsi la colpa e detergere immediatamente «con le lacrime la sua sporcizia» (*Sententiarum libri tres*, PL 83, 668-9). Il peccato, cioè, può essere a tutti gli effetti compiuto anche in forma inconsapevole.

All'attribuzione di uno statuto morale al sogno erotico corrisponde, sul piano disciplinare, una sua vera e propria sanzione. Nei penitenziali tariffati di epoca alto-medievale, non si fatica, infatti, a trovare castighi prescritti a chi nel sonno, anche contro il proprio volere, abbia esperito una

⁵¹³La posizione gregoriana contribuirà ad oscurare quella agostiniana, la quale tuttavia non scompare del tutto (essa si ritrova, ad esempio, nel *De spiritu et anima*, dove, parlando della vivacità delle immagini oniriche, spesso indistinguibili da quelle della veglia, si fa riferimento a coloro che nel sonno «sembrano giacere contro il loro proposito o contro i costumi leciti», cosicché «ciò che si raccoglie secondo natura, è emesso attraverso le vie genitali, e segue ciò che è solito seguire quel moto»: questo fenomeno, si afferma, «non può accadere a coloro che sono svegli senza peccato»; PL 40, 796).

polluzione⁵¹⁴. È il caso, ad esempio, del *Penitenziale Bigoziano* e di quello *Cummeano*, entrambi del VII secolo, che prevedono una penitenza tanto per «colui che nel sogno ha una polluzione volontariamente (*qui in somnis voluntate pollutus est*)» – vale a dire, probabilmente, per chi, avendo coltivato nell'intimo una data fantasia, ne raccoglie i frutti impuri nel sonno –, quanto per chi abbia subito una polluzione «involontariamente (*sine voluntate*)» (II 7-8; II 15-16).

E qualcosa di analogo, infine, sancisce anche il *Penitenziale dello Pseudo-Beda*, della metà dell'VIII secolo, che contempla una penitenza non solo per la polluzione involontaria, ma, spingendosi ben oltre lo stesso Gregorio, anche per chi «nel sogno abbia peccato senza pensiero (*in somno peccaverit sine cogitatione*)» (XI 2) – una formula vaga che allude, probabilmente, alla polluzione cieca, scompagnata da qualsiasi immagine, fantasia o pensiero precedente. Tagliato ogni ponte con l'anima, estinta la sensibilità, la carne in se stessa diviene soggetto di imputazione.

5. I teologi del XII secolo, pur partendo dal presupposto della volontarietà del peccato, ereditano dal pensiero alto-medievale lo stigma nei confronti dei sogni erotici e delle polluzioni notturne. Pietro di Poitiers, ad esempio, nella sua *Summa de confessione*, afferma che due sono i casi in cui l'illusione notturna può essere peccato mortale: quando essa è stata preceduta da crapula o da una «riflessione cattiva (*prava cogitatio*)». Questa, a sua volta, può essere «*morosa*», che si sofferma su un dato oggetto, o «*voluptaria*», che si abbandona completamente al piacere. Se sulla gravità di quest'ultima non vi possono essere dubbi, riguardo alla prima, Pietro chiarisce come anche «il pensiero che si attarda circa il consenso è peccato mortale. Infatti [in questo caso] l'uomo ha già mangiato la mela [...], vale a dire la parte superiore della ragione ha acconsentito a quella inferiore, non perché la ragione approva il male, ma perché non lo arresta, pur potendo, come Adamo non fermò Eva» (*Summa de confessione*, XIII)⁵¹⁵. Un consenso implicito, un *consensus negligentiae*, come quello di cui aveva parlato Ugo di san Vittore, permette di imputare quei moti naturali che hanno luogo, nel sonno, senza l'approvazione della ragione.

L'idea della peccaminosità dei sogni erotici è talmente pervasiva che si incontra anche in un trattato a metà tra la teologia e la medicina quale *Le cause e le cure* di Ildegarda di Bingen. Qui, Ildegarda fornisce, innanzitutto, una spiegazione in chiave puramente fisiologica della «schiuma della polluzione», considerata come il risultato del surriscaldamento del midollo durante il sonno, a causa dell'«eccesso di cibi e di bevande». Allo stesso tempo, però, parlando dei sogni che spesso

514Cfr. M. W. Kapitan, *Pollution, Penance and Perfection: Sexual Incontinence of Clerics in the Penitentials*, https://www.academia.edu/36328764/Pollution_Penance_and_Perfection_Sexual_Incontinence_of_Clerics_in_the_Penitentials_MA_Thesis_.

515Petrus Pictaviensis, *Summa de confessione. Compilatio praesens*, edita a J. Longière, Brepols, Turnhout 1980, p. 18.

accompagnano questo fenomeno, Ildegarda li interpreta come illusioni in cui il diavolo mostra al dormiente «i corpi dei vivi e, talvolta, anche quelli dei morti con i quali l'uomo ebbe un tempo familiarità». Il diavolo fa sì che il sognatore si diverta con loro «nei peccati e nelle polluzioni, come se fosse sveglio o come se anche coloro che sono defunti siano in vita, al punto che cose turpi accadono nel suo seme». Di questo sabba tutto interiore, in cui il dormiente, incitato dal demonio, prende parte a orge con i *phantasmata* dei defunti e dei vivi, l'anima – afferma la monaca –, è pienamente responsabile. Essa, infatti, «conficcata nel corpo», «sebbene contro voglia, spesso acconsente» a quanto il corpo le propone, provocando a sua volta «in esso diversi moti». Ildegarda fonda la responsabilità morale non sul potere dell'anima di autodeterminarsi, ma sulla sua incapacità di sottrarsi all'influenza della carne, divenendo, suo malgrado, uno strumento al servizio di questa macchina perversa: «come l'aria nell'acqua fa ruotare la ruota del mulino e lo fa macinare, così anche l'anima spinge a diverse azioni il corpo sia dell'uomo che dorme sia di quello che è sveglio» (*Causae et curae*, l. II, *De somniis*)⁵¹⁶.

La questione della polluzione notturna ha una sua rilevanza anche nell'ambito del diritto canonico. Graziano, nella *distinctio* VI del suo *Decretum*, aveva infatti ripreso le riflessioni di Gregorio e Isidoro riguardo alle circostanze che rendono peccaminosa l'illusione notturna e impediscono al sacerdote che l'ha subita di celebrare la messa, costringendo molti giuristi a confrontarsi con il tema. Tra i vari commenti spicca, per la sua ricchezza, quello di Ugucione da Pisa, il quale, nella sua *Summa decretorum*, si chiede «se la stessa polluzione notturna sia peccato» (*utrum ipsa nocturna pollutio sit peccatum*). Ugucione, innanzitutto, riporta l'opinione di coloro secondo i quali la polluzione che procede dalla debolezza della natura sarebbe solo «pena del peccato»; quella che deriva dalla crapula, peccato veniale; quella che deriva da un pensiero antecedente, peccato veniale, se il pensiero in questione «non ha proceduto sino al consenso», o peccato mortale, se invece il pensiero è riuscito a strappare l'approvazione della ragione. Mentre per i sostenitori di questa dottrina, spiega il canonista, «anche colui che dorme e non sente nulla pecca tanto mortalmente quanto venialmente, opera inoltre il bene, e merita la vita eterna» – è, cioè, un soggetto responsabile a tutti gli effetti –, per altri teologi, tra i quali Ugucione stesso si colloca, l'uomo, finché non sente ciò che fa, «in nessun modo pecca, soprattutto mortalmente»⁵¹⁷. In questo senso, secondo il canonista, la polluzione è imputabile soltanto se, prima che essa si sia del tutto compiuta, l'uomo si desta: allora, se questi prova poco o nessun piacere, commette un peccato veniale; se gode per più di un istante, cade in peccato mortale (a meno che il pensiero scatenante non sia quello della moglie, nel qual caso il peccato torna ad essere veniale).

516Hildegard von Bingen, *Causae et curae*, edidit P. Kaiser, Teubner, Lipsia 1903, p. 83.

517Huguccio Pisanus, *Summa decretorum*, cit., pp. 103-5.

A chi pensi esattamente Ugucione quando parla di coloro secondo i quali, anche nel sonno, è possibile rendersi colpevoli e meritevoli, non è facile da determinare. Una simile tesi, tuttavia, si ritrova, ad esempio, nelle *Regulae* di Alano di Lilla, che nello spiegare come «ogni merito», vale a dire ogni azione moralmente rilevante, sia «volontario, perché all'origine ha una volontà, o per via dell'origine di questa volontà», fa riferimento, accanto al caso dell'omicidio, proprio al sogno:

Omne enim meritum, siue bonum siue malum, aut habet uoluntatem precedentem aut comitant et ita uoluntarium est aut uoluntate a qua aut uoluntate cum qua. Verbi causa, iste uult interficere hominem et interficit. Interfectio ipsa, qua est meritum pene eterne, ex uoluntate comitante procedit. Et ita hoc meritum uoluntarium est a uoluntate originis i.e. a uoluntate originali quam habuit interficiendo. Iste uero qui patitur illusiones nocturnas ex reliquiis cogitationum quia in die uigilans cogitauit de aliqua muliere, in nocte patitur lubricum carnis. Si ergo ibi peccat, peccatum illud uoluntarium est origine uoluntatis quia originem habuit a uoluntate precedente. Unde dicit Augustinus: Omne peccatum est uoluntarium quod si non est uoluntarium non est peccatum. Secundum hoc etiam originale peccatum est uoluntarium quia originem habuit a uoluntate saltem Ade. [...] Similiter si aliquis sanctus dormiens resistat nocturnis illusionibus qui, in die temptatus, temptationis refrenauit insultus meretur premium. Et istud premium uoluntarium est quia originem habuit a precedente uoluntate. (*Regulae*, LXXI)⁵¹⁸

Ogni merito infatti, buono o cattivo, ha una volontà o che lo precede, o che lo accompagna, e perciò è volontario o per la volontà da cui sorge, o per la volontà con cui si realizza. Ad esempio, uno vuole uccidere un uomo, e lo fa: l'assassinio che di per sé merita la dannazione eterna, procede da una volontà concomitante all'evento. Perciò questo merito è volontario perché all'origine ha una volontà, cioè la volontà che quell'uomo aveva all'origine mentre uccideva. Quest'altro, invece, che di notte subisce, sotto forma di sogni, le conseguenze dei pensieri che durante il giorno aveva fatto su una donna, patisce nella notte la tentazione della lussuria: se pecca, perciò, il suo è un peccato volontario per via dell'origine di questa volontà, che trova la propria causa nella volontà che aveva avuto in precedenza. Perciò dice Sant'Agostino: "Ogni peccato è volontario, al punto che se non è volontario non è peccato" (secondo questo ragionamento, anche il peccato originale è volontario perché ebbe origine almeno dalla volontà di Adamo). [...] Così, se un sant'uomo resiste, mentre dorme, alle fantasie che gli giungono in sogno, dopo aver domato già di giorno l'assalto della tentazione, certamente egli merita un premio che ha natura volontaria, in quanto ha origine in una volontà già manifestatasi anzitempo.⁵¹⁹

518Alano di Lilla, *Regole del diritto celeste*, cit., pp. 140-2.

519Ivi, pp. 141-3.

Anche Cesario di Heisterbach, nel suo *Dialogus miracolorum*, un testo con evidenti intenti pedagogici destinato agli ambienti cistercensi, afferma in maniera netta la responsabilità morale del sognatore. In esso, prendendo spunto dalla storia della Vergine che, apparsa di notte per benedire dei monaci addormentati, ne trascura uno, il quale il giorno dopo avrebbe confessato di aver dormito «in maniera disordinata», Cesario stabilisce: «addormentati possiamo sia peccare che meritare. Le stesse cose infatti che pensiamo nella veglia, [...] buone o cattive, spesso ci si presentano anche nei sogni» (*Dialogus miracolorum*, d. VII, c. XIV). E qualcosa di analogo, infine, afferma anche Vincenzo di Beauvais, nel suo *Speculum historiale*. Qui, senza entrare nel merito delle distinzioni, il frate domenicano decreta, in merito ai sacerdoti che hanno esperito una polluzione notturna, «che non debbono celebrare se prima non si siano confessati», dal momento che «la polluzione ha sempre una causa disonesta», sia questa «un'immaginazione turpe», la «crapula», la «natura che si vuole liberare», oppure la «natura corrotta» (*Speculum historiale*, l. VIII, c. XXXVI).

L'interrogativo sulla peccaminosità della polluzione è posto, infine, persino nella *Summa Theologiae* di Tommaso. Questi, riformulando il ragionamento di Gregorio, affermerà che la polluzione può essere considerata sotto un duplice aspetto, in se stessa e in rapporto alle sue cause: se, sotto il primo profilo, essa non è un peccato, poiché non dipende dal giudizio della ragione, lo può essere invece in riferimento ai suoi motivi scatenanti. Ad esempio, se l'emissione di sperma è dovuta a un eccesso di umori e questa a sua volta dipende da una «causa colpevole, come da un eccesso nel mangiare o nel bere», allora la polluzione che ne segue è da considerarsi peccaminosa (*ST II-II*, q. 154, a. 5)⁵²⁰. Più o meno come nel caso della dottrina giuridica del *versari in re illicita*, la commissione di un atto illecito consente di imputare tutte le conseguenze, anche involontarie, che da esso derivano.

6. Circa un secolo dopo la morte di Tommaso⁵²¹, un anonimo autore avrebbe composto il trattatello noto come il *De perfecto amore*, un'opera inclassificabile che, attingendo abbondantemente alle opere cistercensi e vittorine, si interroga su questioni di natura squisitamente cortese.

Tra di esse, trova spazio anche la domanda sul perché «chi conosce la perfezione dell'amore non può sognare di unirsi all'amata prima che il contatto avvenga realmente: tuttavia riesce a sognare altre donne». La risposta, che fa il verso alla dialettica stringente dei trattati scolastici, è che «l'amore perfetto [...] siede nella parte intellettuale», ma «nel sonno la parte spirituale riposa e non

⁵²⁰Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, cit., t. X, p. 229.

⁵²¹Cfr. G. Bruni, *Tractatus de perfecto amore. Inedito anonimo della fine del XIV secolo*, Bocca Editore, Roma 1954.

viene sollecitata dalle immagini che racchiude». Di notte, l'anima non è scossa che dalla memoria di ciò che ha esperito sensibilmente. È per questa ragione che è solamente dopo i «primi contatti d'amore» che «si sogna [...] anche la vera amata»: «allora, spesso e con gioia, la natura corporea lancia l'immaginazione sulla figura dell'amata, per liberarsi dal superfluo con l'atto della facoltà generativa. Ora si sogna anche questa donna, spesso e con gioia»⁵²².

Il *De perfecto amore* è conservato, in copia unica, ai fogli 132v-133v nel codice Amplon F. 77 della Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek di Erfurt, databile tra il 1410 e il 1412. Per quanto collocato tra l'*Esposizione sul Cantico dei Cantici* e *Le lodi della divina sapienza* di Egidio Romano, esso non prelude né in alcun modo testimonia l'accettazione, da parte dei teologi del XV secolo, di una concezione positiva o addirittura lieta del sogno erotico. Proprio negli anni in cui veniva composto il manoscritto, però, Jean Gerson, rispondendo in un minuscolo trattato alla domanda «se chi ha una polluzione durante un sogno notturno debba desistere dal celebrare la messa» (*si quis nocturno pollutus somnio a celebrando missam cessare deberet*), si sforzerà in tutti i modi di dimostrare il carattere moralmente neutro della polluzione e di tutto ciò che ha luogo nel sonno⁵²³. L'opera si conclude con il resoconto di una visione notturna di Celestino V:

Visum est eidem patri soporanti quod aulam regiam praecellentissimam cum asino suo invitatus ascenderet. Hic asinus tributum ventris per viam solvit. Exhorruit vir purissimus, et abominatus est hanc non iniquitatem sed iniquationem, et progredi formidans regredi moliebatur, quousque benigniter admonitus est voce de throno lapsa nihil ad sui vel aulae regiae spiritualis contaminationem pertinere id quod se non conscio naturali necessariaque purgatione suis asellus corpulentus et irrationalis expulerat.⁵²⁴

Sognò quel padre, mentre era addormentato, di ascendere con il proprio asino, essendovi invitato, all'eccellentissima aula regia [del Cielo]. Qui l'asino rilascia per strada il tributo del

⁵²²Anonimo di Erfurt, *Sulla gelosia. Tractatus de perfecto amore*, a cura di M. Sannelli, Il Melangolo, Genova 1998, pp. 29-31.

⁵²³Tra le varie considerazioni addotte da Gerson a favore della legittimità della celebrazione della Messa da parte del sacerdote che ha esperito una polluzione vi è anche quella secondo cui, come affermano i filosofi, tutti coloro che non usano la ragione, come i furiosi e i bambini, non possono essere considerati responsabili delle proprie azioni. Il teologo è consapevole che, in alcuni casi, «accade che [...] la radice della polluzione sia libera e dissoluta», cosicché «quell'atto osceno è imputato come colpa». Tuttavia, egli ritiene che il solo fatto che tale atto abbia avuto inizio o fine in uno stato di «carezza dell'uso della ragione o del consenso del libero arbitrio» sia sufficiente per considerarlo privo di colpa mortale. Così, ad esempio, anche se la causa della polluzione è la crapula o un qualche pensiero illecito, «la colpa ce l'ha – afferma Gerson – la veglia e non il sonno». Infine, anche il piacere che uno potrebbe eventualmente provare una volta svegliatosi, contrariamente a quanto aveva sostenuto Ugucione, «non renderebbe l'atto precedente della polluzione colpevolmente vizioso». Infatti, «potrebbe anche in qualche modo piacere [...] non perché sia una voluttà, ma perché provoca un senso di salute e liberazione della natura, senza l'attenzione o il consenso di colui che patisce» (Jean Gerson, *De praeparatione ad missam*, in Id., *Oeuvres complètes*, Desclée & Cie, Paris 1973, vol. IX, pp. 35-50, p. 41). Su Gerson cfr. anche D. Elliot, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999, pp. 23-9.

⁵²⁴Jean Gerson, *De praeparatione ad missam*, cit., p. 50.

[proprio] ventre. Inorridì l'uomo purissimo, e fu disgustato da questa non ingiustizia ma corruzione, e preoccupato di procedere si accingeva a tornare indietro, finché non fu benignamente ammonito da una voce proveniente dal trono che nulla di ciò che il suo asinello corpulento e irrazionale avrebbe espulso, non essendone conscio, per via di una purgazione naturale e necessaria, sarebbe giunto a corrompere lui o l'aula regia spirituale.

L'anima razionale, un tempo chiamata a riflettersi nel corpo come in uno specchio terso, è invitata ora esplicitamente a trascurarlo. La polluzione, che fino al XIII secolo era stata considerata l'indizio di una condotta repressibile, è paragonata all'atto osceno, ma moralmente indifferente con cui un asino si libera l'intestino. Uno svolgimento analogo conoscerà il dibattito sui primi moti della sensualità.

2.2 *Primi motus sensualitatis*. L'imputabilità dei primi impulsi del desiderio

Sconosciuta alla filosofia classica moderna, la questione relativa al carattere volontario o meno dei primi moti della passione (i cosiddetti *propathe*, *propassionēs* o *preaffectus*) è stata oggetto di un dibattito millenario, dall'età ellenistica fino alla fine del Cinquecento⁵²⁵. Essa nasce, con ogni probabilità, nell'ambito della filosofia stoica, in relazione alla domanda circa la possibilità di sopprimere ogni moto scomposto dell'anima. Non a caso, già nel *De ira* di Seneca troviamo affermato chiaramente che «il primo moto non è volontario», essendo «quasi una preparazione e una certa minaccia dell'affetto». Vi sono, cioè, degli «*ictus* dell'anima» che non possono essere evitati, così come non possono essere evitate «quelle cose che accadono ai corpi – che lo sbadiglio di qualcun altro non ci solleciti a sbadigliare, che gli occhi non siano chiusi di fronte al puntarsi improvviso delle dita: la ragione non può vincere queste cose, nonostante forse la consuetudine e un'attenzione assidua possano indebolirle»⁵²⁶. È una questione che, nel periodo medievale, assume la forma soprattutto di un ampio dibattito sull'imputabilità dei primi moti della sensualità, vale a dire sul carattere peccaminoso non solo dell'impulso sessuale, ma di qualsiasi desiderio che si accenda a monte di ogni intervento della ragione, sollecitato solo da una data percezione o fantasia. Come infatti sostenuto dagli esponenti della scuola vittorina, che ne hanno elaborato una raffinata concezione metafisica, la più profonda del pensiero occidentale, la *sensualitas* rappresenta tutto ciò che, collocandosi al confine tra lo spirituale e il corporeo, favorisce la discesa dalla prima alla seconda dimensione – qualcosa di intermedio tra l'intelligenza e la materia. Non per nulla, nel suo *De unione corporis et animae*, Ugo di san Vittore, immaginando l'essere umano come un riflesso dell'intera creazione e quest'ultima, a sua volta, come la scala che nel sogno di Giacobbe unisce la terra ai cieli, pone come gradini intermedi tra il corpo e lo spirito, rispettivamente, il senso e la sensualità: «il corpo ascende tramite il senso, lo spirito discende tramite la sensualità» (*corpus sensu ascendit, spiritus sensualitate descendit*, PL 177, 285). Come teorizza ancora più chiaramente l'anonimo autore del *De spiritu et anima*, la sensualità è la soglia ineffabile, speculare allo spirito

⁵²⁵Per una panoramica generale cfr. O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», vol. 6 (1931), pp. 49-173; A. R. Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de la sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962; R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000; S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004, pp. 178-94.

⁵²⁶Seneca, *De ira*, in Id., *Dialogues*, I, texte établi et traduit par A. Bourguery, Les Belles Lettres, Paris 1961, II, IV 1, p. 31. Cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, cit., pp. 66-75.

fantastico (*phantasticus anime*), in cui l'intelligibile trapassa in sensibile. Se la fantasia, infatti, pur essendo una facoltà dell'anima, ha bisogno del corpo, la sensualità, pur essendo corpo, necessita dell'anima per esercitarsi. La *sensualitas* è, cioè, da una parte, l'estremità più corporea dello spirito e, dall'altra, l'estremità più spirituale della carne (PL 40, 789).

Proprio in virtù di questa sua posizione mediana, la sensualità è considerata dai teologi particolarmente pericolosa. Se, infatti, prima che Adamo ed Eva peccassero essa si rimetteva ubbidiente agli ordini della volontà, dopo la Caduta la *sensualitas* è attraversata continuamente da moti scomposti che, per quanto involontari, rischiano di trascinare nella palude della carne l'anima nel suo complesso. Come Agostino spiega in una pagina molto nota del *De civitate Dei*, in riferimento alla *libido*, che della sensualità è la manifestazione perversa nella sfera sessuale, questa, montando come una febbre, «non reclama per sé solamente il corpo tutto intero, [...] ma turba tutto l'uomo, congiungendo assieme la voglia della carne con il sentimento dell'anima» (*DcD.* XIV, 16). Tramite la sensualità, lo spirito si fa suscettibile ed eccitabile fino al punto di divenire corporeo.

1. Per Agostino, come si legge nel *Contra duas epistolas Pelagianorum*, le uniche due ipotesi degne di essere prese in considerazione su come sarebbe stato il sesso se gli esseri umani non avessero peccato, sono o che «la libidine si sarebbe svegliata allora ad un sol cenno della volontà quando una casta prudenza avesse presentito la necessità della copula», oppure che «non esistendo nel paradiso assolutamente nessuna libidine, come tutte le altre membra servono ai compiti propri di ciascun membro, così anche i genitali avrebbero servito senza nessuna difficoltà al loro compito stando agli ordini delle persone secondo la loro volontà» (I 17, 34). Prima del peccato, Adamo ed Eva sarebbero stati in grado di ottemperare al precetto della moltiplicazione con imperturbabile serenità. Come nei sogni dei pedagoghi ottocenteschi, «l'organo genitale avrebbe sparso il seme sul campo creato a tal fine come attualmente la mano lo sparge sul terreno» (*DcD.* XIV, 23):

nondum libido membra illa praeter arbitrium commovebat, nondum ad hominis inoboedientiam redarguendam sua inoboedientia caro quodammodo testimonium perhibebat. (*DcD.* XIV, 17)

La passione non turbava ancora quelle membra contro la volontà, e la carne, in certo senso, non costituiva ancora un'accusa, nella sua disobbedienza, nei confronti della disobbedienza dell'uomo.

Solo dopo essere insorto contro il proprio creatore, Adamo è costretto a sperimentare in se stesso

un'analoga rivolta della carne allo spirito. Il suo corpo diviene, allora, il prolungamento del peccato, lo specchio in cui infinitamente si riflette caduta. In questo senso, come ha argomentato Foucault, per Agostino, «il punto decisivo, quello che separa, per ciò che riguarda i rapporti sessuali, la creazione dalla caduta, e per il quale, di conseguenza, dovrà passare la linea di separazione morale, è dunque quello in cui l'involontario fa irruzione al posto del volontario»⁵²⁷. Come pure avrebbe efficacemente sintentizzato nel XIV secolo l'anonimo autore de *La nube della non conoscenza*, un testo mistico in lingua inglese:

Prima che l'uomo commettesse il peccato, la sensualità obbediva alla volontà – della quale è in certo senso serva – al punto da non darle mai piaceri o dolori fisici incontrollati, né piaceri o dolori spirituali simulati, indotti dal nemico dello spirito nei sensi del corpo. Ora però non è così. Perché se non viene governata dalla grazia nella volontà [...], allora essa sguazza sregolatamente e miseramente, come un maiale nel brago, nelle ricchezze del mondo e nel fetore della carne, tanto che tutta la nostra vita sarà bestiale e materiale piuttosto che umana e spirituale. (c. LXVI)⁵²⁸

La teoria di Agostino circa l'evoluzione metastorica della *sensualitas*, vale a dire sulla sua “libinizzazione” a seguito della caduta, ha per effetto di rigettare tanto ogni teoria circa l'intrinseca impurità dell'atto sessuale, quanto ogni tentativo di delimitarne l'opportunità e la tollerabilità a partire da criteri esterni, come ad esempio la moderazione o l'intemperanza. Per Agostino, nello stato post-lapsario, la *sensualitas* non è peccaminosa né in se stessa né solo a partire da un suo presunto eccesso: lo è, piuttosto, solo nel momento in cui, da impulso involontario, diviene atto volontario, riuscendo a conquistarsi il consenso della volontà. Come il teologo spiega nel *De Genesi contra Manicheos* facendo del peccato originale l'*Ur-Szene* di ogni peccato attuale, il peccato nasce solo là dove la *ratio* (Adamo) non «frena e trattiene virilmente» la *cupiditas* (Eva), sollecitata dalla *suggestio* (il serpente):

Si [...] ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia. (*De Gen. contr. Man.* II, XIV, 21)

Se [...] la ragione acconsente e stabilisce di compiere ciò a cui la brama di piacere l'abbia sospinta, l'uomo viene scacciato, come dal paradiso, da ogni vita beata. Il peccato, infatti, viene

527M. Foucault, *Les aveux de la chair*, cit., p. 333.

528*La nube della non conoscenza*, a cura di P. Boitani, Adelphi, Milano 1998, p. 117.

imputato già ora, quand'anche non segua l'atto, giacché la coscienza è ritenuta colpevole per il consenso accordato.⁵²⁹

Come ribadirà anche nel *Commento al Discorso sulla montagna*, di qualche anno più tardo, secondo Agostino, tra i «tre [...] momenti in cui si compie il peccato», vale a dire «lo stimolo, il compiacimento e il consenso» (12 34), solo uno è quello cui inerisce la colpa vera e propria. Non si tratta né dello stimolo, che non è che la reazione involontaria della carne al sollecitamento, «viscido e strisciante» come il serpente dell'Eden, da parte delle immagini sensibili, né del compiacimento, significato da Eva, che rimane al di qua di ogni processo deliberativo; ma solo del consenso, rappresentato da Adamo, l'atto pienamente volontario che, aderendo alla dilettazione, è in grado di rendere peccaminosa, *ex post*, anche quest'ultima.

In questo senso, quelli che verranno denominati dai teologi scolastici “i primi moti della sensualità”, i movimenti della *sensualitas* che precedono ogni intervento della volontà, detengono nella riflessione di Agostino uno statuto ambiguo: da una parte, inestirpabilmente connessi alla natura post-lapsaria e, in quanto tali, da sempre sottratti ad ogni possibile repressione; dall'altra, iscritti in quanto al loro stesso essere nel quadro del peccato, di cui rappresentano un primo monito incarnato. Essi sono, nella condizione attuale, del tutto involontari e, dunque, al di qua di qualsiasi imputazione; allo stesso tempo, sono sorti a partire dal peccato di Adamo ed Eva, di cui riproducono, nel corpo umano, la disobbedienza.

Non a caso, i teologi successivi, pur richiamandosi all'*auctoritas* di Agostino, finiranno per lo più per ammettere il carattere peccaminoso persino di quei primi moti della sensualità che insorgono, tanto nella veglia quanto nel sonno, a monte di ogni consenso. Questo, che pure ha la capacità di proiettarsi fino agli atti interiori – le passioni, le opinioni, la fede –, si rivela, a dispetto di tutto, un argine troppo angusto per le loro sconfinite pretese di imputazione. Se, infatti, la vita nella sua interezza deve essere regolamentata, risolta nell'etica, occorre che anche i fenomeni appetitivi più elementari siano qualificati come *in qualche modo* volontari. Il meccanismo che consente di portare avanti questa connotazione in senso morale dell'eccitazione è analogo a quello già messo in atto rispetto ai sogni. L'assenso della volontà, che non può essere colto in atto nei primi moti della sensualità, è pensato come ciò che, non essendo intervenuto nel passato a soffocare questa prima palpitazione dell'anima attraverso la carne, la ha in qualche modo permessa.

⁵²⁹Agostino di Ippona, *La Genesi contro i manichei*, in Id., *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Bompiani, Milano 2018, p. 165.

2. Quasi due secoli dopo Agostino, Gregorio Magno, nel *Libellus responsionum*, riprende tanto la scansione del peccato in tre momenti – *suggestio*, *delectatio* e *consensus* – quanto l’idea secondo cui ciascun peccato riproduce, nel microcosmo dell’individualità umana, la logica e lo svolgimento del peccato adamitico⁵³⁰. Tuttavia, in quest’opera – similmente a quanto aveva fatto Girolamo, il quale, pur negando il carattere peccaminoso della *propassio*, l’aveva considerata l’«inizio della colpa»⁵³¹ –, Gregorio afferma senza ambiguità che il peccato nasce a partire dalla dilettazione⁵³²:

Cum enim malignus spiritus peccatum suggerit in mente, si nulla peccati delectatio sequatur, peccatum omnimodo perpetratum non est; cum vero delectari caro coeperit, tunc peccatum incipit nasci: si autem etiam ex deliberatione consentit, tunc peccatum cognoscitur perfici. (PL 95, 67 B-C)

Quando infatti lo spirito maligno suggerisce un peccato alla mente, se non segue nessuna dilettaazione nel peccato, il peccato non è in alcun modo perpetrato; ma non appena la carne inizia a dilettersi, allora il peccato inizia a nascere; se invece consente anche in maniera deliberata, allora si sa che il peccato è stato compiuto.

Il primo accenno del piacere non diviene peccaminoso solo nel momento in cui il consenso vi aderisce, come aveva sostenuto Agostino, ma lo è già in se stesso.

La difficoltà di fornire un’esegesi univoca della tesi di Agostino sullo statuto morale della *dilectatio* e, ancora più a monte, della *suggestio* – e insieme la volontà diffusa di avanzarne una lettura più severa – è confermata dalle interpretazioni divergenti che ne forniranno i teologi a partire dal XII secolo. Anche su tale questione, infatti, si scontreranno Bernardo di Chiaravalle e Guglielmo di saint-Thierry, da una parte, e Pietro Abelardo, dall’altra, come dimostra uno degli articoli contestati all’autore dell’*Ethica* nel concilio di Sens del 1141:

«1. [Petrus] : 'Sciendum quoque quod suggestio non est peccatum illius cui suggestio fit, nec

530Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. XXVII, IX, PL 95, 67A-B: «Tribus enim modis impletur omne peccatum: videlicet suggestione, delectatione, consensu. Suggestio quippe sit per diabolum, delectatio per carnem, consensum per spiritum: quia et primam culpam serpens suggestit, Eva velut caro delecta est, Adam vero velut spiritus consensit».

531Cfr. Girolamo, *Commento al Vangelo di Matteo*, par E. Bonnard, Cerf, Paris 1977 (Sources Chrétiennes 242), I, 5, 28, pp. 118-9: «Inter pathos et propatheia, id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur in vitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima ejus fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit, sicut est in “Transierunt in affectum cordis”, de propassione transivit et passione huic non voluntas peccandi deest, sed occasio».

532Cfr. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, cit., p. 173: «According to Gregory, the wrongly directed movements of the soul become venial sins immediately, in spite of their being too quick to be controlled by the will».

delectatio etiam sequens suggestionem, quae delectatio inest ex infirmitate et memoria voluptatis quae est in impletione illius rei quam aduersarius suggerit; sed solus consensus qui et contemptus Dei dicitur, in quo peccatum consistit'. 2. *Et post pauca* : 'Nec dicimus quod uoluntas faciendi hoc uel illud nec etiam ipsum opus sit peccatum, sed potius, ut superius dictum est, ipse Dei contemptus ex aliqua uoluntate'». ⁵³³

1. Pietro sostiene: “Bisogna sapere anche che la tentazione non è un peccato per colui che viene tentato, né lo è la dilettaazione che segue la tentazione, dal momento che questa dilettaazione deriva dall’infirmità e dalla memoria del piacere che si ricava dal compimento di quella cosa che l’avversario suggerisce; ma solo il consenso, che è anche detto disprezzo di Dio, è ciò in cui il peccato consiste”. 2. E dopo poco dice: “Né diciamo che la volontà di fare questo o quello né l’opera in sé sia peccato, quanto piuttosto, come è detto sopra, lo stesso disprezzo di Dio da parte di una qualche volontà”.

Ancora più emblematica, rispetto alla volontà diffusa tra i teologi di estendere il peccato a monte del consenso, è la riflessione di Pietro Lombardo. Questi, nelle *Sentenze*, richiamandosi al *De Trinitate*, sostiene che ogni volta che, privi della grazia, deviamo dal sommo bene, come Adamo (la *ratio superior*) cediamo alle lusinghe di Eva (la *ratio inferior*); come quest’ultima ci abbandoniamo alla tentazione del serpente (la *sensualitas*). Mentre però Agostino aveva stabilito che la colpa pertiene solamente alla ragione, la quale può peccare anche solo compiacendosi nel pensiero delle cose proibite, Pietro afferma che il peccato, seppur «veniale e levissimo», si riscontra già «nel moto sensuale» (*in sensuali motu*), vale a dire nella prima, involontaria e tutta fisica reazione di fronte alla tentazione (*Sent.* II, d. XXIV c. 9) ⁵³⁴. Anche l’atto spontaneo con cui la carne reagisce alle immagini dilettevoli può essere imputato.

3. Grazie all’enorme diffusione delle *Sentenze*, la domanda circa il carattere imputabile dei primi moti della sensualità, *vis* pre-razionale sottratta al libero arbitrio, si imporrà all’attenzione dei teologi scolastici. Ad essa, ad esempio, risponderà in maniera positiva, senza esitazioni, non solo Guglielmo d’Alvernia, che rifiuta la stessa nozione aristotelica di *passio*, ma anche Guglielmo d’Auxerre, che, come si è visto, nella sua *Summa aurea*, si era mostrato incline ad accettare, entro certi limiti, la tesi aristotelica sul carattere moralmente neutro delle passioni. Per farlo, Guglielmo è costretto a distinguere, nell’essere umano, una duplice sensualità: una «bestiale» e una propriamente

⁵³³Cfr. *Capitula Haeresium*, in Petrus Abelardus, *Opera Theologica*, cura et studio Eligii M. Buytaert O.F.M., Brepols, Turnhout 1969, vol. II, XIII, *De suggestionem, delectationem et consensu*, p. 480.

⁵³⁴Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libris distinctae*, cit., I-II, p. 457.

«umana». Se nella prima, «irrazionale e non sottoposta al libero arbitrio», non vi può essere «né virtù né vizio», nella seconda, volontaria, vi può essere peccato⁵³⁵. È questa, dunque, a costituire il sostrato di quei «primi moti con i quali indebitamente si desiderano i beni temporali prima del giudizio della ragione» (*Summa aurea*, l. III, t. XI, c. III, q. 4).

Ma come e perché i primi moti della sensualità umana possano essere considerati volontari, pur avendo luogo «prima del giudizio o della deliberazione della ragione» (*ante iudicium siue deliberatione rationis*)? Secondo Guglielmo, l'insorgenza degli impulsi della sensualità, per quanto inevitabile in assoluto, potrebbe essere scongiurata singolarmente, in riferimento a ciascun singolo stimolo:

primi motus sunt in nostra potestate in singulari, et non in universali; quoniam de quolibet primo motu potest aliquis vitare ut non veniat, sed nullus potest vitare quin aliquis primus motus aliquando veniat; quoniam illum primum motum quo aliquis concupiscit mulierem, potuit ipse vitare ante, si cogitasset de Deo et penituisset de peccatis suis. Sed non posset esse diu aliquis quin surgat aliquis primus motus, sicut ille nauta potest vitare quod aqua non intret per illud foramen, tamen non potest vitare quod non intret per aliquod. (l. II.2, tr. XV, c. II, q. 1)⁵³⁶

i primi moti sono in nostro potere singolarmente, e non in universale; poiché rispetto a qualunque primo moto chiunque può evitare che sopravvenga, ma nessuno può evitare che un qualche primo moto prima o poi sopravvenga; poiché chiunque avrebbe potuto impedire prima quel primo moto per il quale concupisce una donna, se avesse pensato a Dio e si fosse pentito dei propri peccati. Ma non può darsi il caso che qualcuno a lungo eviti che insorga un qualche primo moto; come un marinaio può evitare che l'acqua entri da quel dato foro, ma non può evitare che entri attraverso un altro.

Per Guglielmo il desiderio di accoppiarsi con un proprio simile non è in se stesso peccaminoso; ma se questo desiderio insorge a fronte di una data percezione, in relazione ad esempio a una persona concreta, sia pure in maniera non deliberata, allora esso è peccato. Questo impulso sessuale avrebbe potuto, infatti, essere evitato, se solo si fosse rivolta la mente a Dio o ai propri peccati.

L'idea, di origine monastica, secondo cui la meditazione è in grado di prevenire il manifestarsi dei desideri sessuali godette, tra XII e XIV secolo, di non poco credito, come prova il fatto che essa ritorni nella *Practica Medicinae* di Arnaldo da Villanova – scritta nell'abbazia cistercense di Casanova –, dove l'assidua contemplazione della Causa prima è prescritta ai «religiosi et

535Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, cit., p. 192.

536Ivi, pp. 526-7.

sanctissimi viri» come cura per l'involontaria emissione di sperma⁵³⁷. Meno fortunata, invece, dovette essere la tesi guglielmina di una duplice sensualità – bestiale e umana –, che rifletteva una concezione ancora dualistica del composto umano.

Essa verrà rigettata, ad esempio, da Filippo il Cancelliere, il quale pure nella *Summa de bono* afferma il carattere peccaminoso dei movimenti disordinati dell'appetito. Secondo Filippo, infatti, come la sensibilità umana differisce da quella animale, in quanto è soggetta all'intelletto cui offre la materia da cui astrarre le specie universali, così la sensualità negli esseri umani è radicalmente diversa da quella dei bruti, in quanto dovrebbe essere sottomessa alla ragione. Ciò, afferma il teologo, avveniva in maniera naturale per Adamo prima della Caduta e, soprattutto, per Cristo; ora, invece, per noi che viviamo nello stato postlapsario, tale condizione non è raggiungibile che parzialmente e a fatica⁵³⁸.

Questa circostanza consente di rispondere all'obiezione secondo la quale, risiedendo la «potestas peccandi» solo nella ragione, i primi moti della sensualità, precedenti il consenso, sarebbero da considerarsi moralmente neutri. Secondo Filippo, infatti, se il «subiectum in quo» di tali movimenti è la *sensualitas*, la loro causa efficiente è nel libero arbitrio. Quest'ultimo, come insegnato da Agostino, disobbedendo a Dio nella persona di Adamo, ha in un certo senso acconsentito al fatto che il rapporto di subordinazione delle potenze motive inferiori all'intelletto si invertisse, dando luogo, nell'essere umano, a una rivolta analoga a quella dei progenitori contro Dio. Per Filippo, il solo fatto che Adamo ed Eva abbiano peccato volontariamente e che proprio da ciò consegua l'incapacità degli esseri umani di sottomettere la sessualità alla volontà, consente di estendere l'attributo della volontarietà persino ai primissimi moti sessuali, che risultano pertanto pienamente imputabili.

4. La risposta di Filippo influenzerà i pensatori successivi. Tra questi, ad esempio, Alessandro di Hales, il quale, nella *Summa Halensis*, afferma che il peccato veniale può aver luogo tanto nella ragione quanto in una facoltà ad essa subordinata, come appunto l'appetito sensitivo. L'ambito di pertinenza dell'etica, cioè, non si limita alla sola sfera razionale, ma si estende fino ad includere

537Arnoldus de Villanova, *Practica medicine*, apud Otinum de Luna, Venetiis 1497, f. 33r: «Quarto removetur coitus per vehementes imaginationes in contemplando ipsam causam primam et sic removetur in religiosis et sanctissimis viris, que vehementer cogitant et contemplant Deum».

538Cfr. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, cit., II: «Quemadmodum autem est in sensu, sic accidit quantum ad sensualitatem respectu uirtutis que est ratio quod habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi. Nam sicut se habet phantasia ad intellectum, ita sensualitas ad rationem, ut diximus. Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium [...]; et similiter in Domino nostro Iesu Christo et multo amplius. Sed post corruptionem pena inflictam pro peccato primi parentis in omnes qui libidine descenderunt. Et ideo motus eius cum sint in materiam attingentem rationem, aliquo modo sunt peccata, licet uenialia; ut cum aliquis uidet mulierem mouetur ad coitum et sentit prurimum; et iste motus, cum non adiungitur perceptio rationis aut consensu, et ueniale peccatum».

quella zona di indiscrezione in cui lo spirito trapassa in carne. Possono essere oggetto di imputazione, in poche parole, anche i disordini delle cosiddette *vires inferiores*. Come, infatti, aveva sostenuto Filippo, per Alessandro, dal momento che la «sensualità nell'uomo è corrotta dal peccato originale», «ciò che da essa procede [...] è peccato, poiché essa doveva essere sottomessa alla ragione ed è mossa in modo indebito contrariamente alla ragione, ed è connessa in qualche modo alla ragione, la quale non agisce direttamente, bensì permette e non comprime la radice del primo moto» (II, inq. III, tr. I, sect. I, q. II)⁵³⁹.

La tesi secondo la quale è possibile imputare i primi moti in virtù del *consensus permissivus* della ragione, vale a dire in nome del fatto che questa, pur potendo singolarmente evitare il sollevarsi di ciascun impulso, non lo fa, si ritroverà in molti teologi. Non solo nel generale francescano Bonaventura da Bagnoregio (che definirà l'*impulsus sensualitatis* «voluntarium interpretative»⁵⁴⁰), ma, inaspettatamente, anche in Alberto Magno. Questi, se già nel *De natura boni*, rifacendosi alle *Retractationes* di Agostino, aveva sostenuto che «è azione volontaria anche quella che dipende da una volontà, ad esempio di concupiscenza, che non delibera consapevolmente, come, in questo senso, sono volontari i primi impulsi» (tr. II, p. II, c. II, § 2, 1)⁵⁴¹, nella *Summa de creaturis*, a qualche anno di distanza, si sofferma a lungo sull'analisi del peccato svolta nel XII libro del *De trinitate*. In particolare, in questa sede, dopo aver definito la sensualità «potenza apprensiva del piacere e appetitiva di esso prima del giudizio della ragione», Alberto affermerà che il peccato si trova già in questa facoltà, sebbene non «ut in subjecto», «ut in origine» (p. I, tr. IV, q. 69, a. 3, particula 3)⁵⁴². Per quanto irrazionale, la sensualità è potenzialmente peccaminosa. Ciò, come già sostenuto da Filippo il Cancelliere, «non deriva dal fatto che attualmente si congiunge ad essa il giudizio della ragione» – la sensualità appunto si sviluppa a monte di qualsiasi consenso razionale –, bensì dal fatto che essa, «abituamente», dovrebbe essere «ordinata a questa», in modo tale che la ragione «prevenendo, potrebbe trattenersi» dal ricadere in essa (*ibid.*)⁵⁴³. Di nuovo, l'ipotesi che gli

539Cfr. Alexander de Hales, *Summa theologica*, cit., t. 3 (II.II), p. 303: «Alii vero dicunt quod omnis primus motus est peccatum, sed non dicitur primus motus quousque voluntatem attingit. Sed ipsi distinguunt duplicem sensualitatem, brutalem et humanam: in brutali non est peccatum, in humana est peccatum. Melius tamen potest dici quod una est sensualitas in homine corrupta per originale peccatum; et inordinata delectatio sive libidinosa, quae ex ea procedit in quantum corrupta, dicitur primus motus et est peccatum, quia debebat esse subdita rationi et ipsa movetur indebito modo a ratione non faciente, sed permittente vel radicem eius non comprimente».

540S. Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, cit., l. II, d. XLI, a. II, q. I, pp. 948-9. Cfr. anche Ivi, d. XXIV, p. II, a. 3, q. I, p. 512: «Respondeo dicendum, quod tentatio *carnis* est impulsus sensualitatis, quem consuevimus appellare primum motum; et quoniam in illo impulsu sensualitas movetur inordinate et praeter rationis ordinem, hinc est, quod tentatio *carnis* nunquam est in nobis, quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa».

541Albertus Magnus, *De natura boni*, primum edit Ephrem Filthaut, in Id., *Opera omnia*, cura Instituti Alberti Magni Coloniense, Aschendorff, Münster 1974, t. XXV, p. I, pp. 28-9.

542Albertus Magnus, *Summa de creaturis*, in Id., *Opera omnia*, cura et labore S. C. A. Borgognet, Vivès, Paris 1895, t. XXXIV, p. 702.

543Ivi, p. 711.

esseri umani, non fosse stato per Adamo ed Eva, avrebbero potuto comandare i propri organi sessuali a piacimento, giustifica l'imputazione di peccati scaturiti senza il consenso della ragione.

Certo, Alberto accenna alle trattazioni di quei teologi domenicani – come Rolando da Cremona e Hugues de Saint-Cher – che, a partire dalla distinzione di Gilbert de la Porrée tra *motus primo primitivus* e *motus secundo primitivus*, avevano affermato il carattere innocente dei primi moti. Egli, tuttavia, «poiché Agostino dice espressamente che è un peccato», ribadisce l'imputabilità degli impulsi sensuali, anche «prima di ogni atto della ragione» (*ibid.*)⁵⁴⁴. L'autorità di Agostino (che in realtà aveva affermato il contrario), almeno in questo caso, prevale su qualsiasi obiezione.

Non stupisce, dunque, che a sostenere una tesi analoga circa il carattere peccaminoso dei primi impulsi della sensualità sia anche Tommaso d'Aquino. La risposta che egli fornisce nel *Commento alle Sentenze* alla domanda *Utrum in sensualitate sit peccatum* costituisce una rielaborazione originale dell'intera tradizione precedente. Similmente a Guglielmo d'Auxerre, Tommaso distingue tra i «*motus naturales*», dettati da esigenze puramente fisiologiche, e i «*motus sensualitatis*», che sorgono in risposta a un'immagine determinata. Questi ultimi, corrispondenti a quelli che i Porretani avevano chiamato «*secundo primi motus*», a differenza dei primissimi, costituiscono un peccato veniale, che, contrariamente a quanto stabilito da Alberto, ha luogo nella sensualità «*ut in subjecto*». Essi, infatti, sebbene non siano sottomessi al «dominio completo» della ragione, sono comunque imputabili, in quanto «la volontà avrebbe potuto impedirli». In realtà, anche questa possibilità, riconosce Tommaso, è limitata: solo se considerati «*ad uno ad uno*» (*singillatim*), questi moti «sono in nostro potere»; giudicati nel complesso (*simul*), infatti, essi non possono essere definiti tali, «poiché mentre ci sforziamo di opporci ad un moto illecito, da un'altra parte se ne può insinuare un altro» (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2). È quindi praticamente impossibile impedire, in ogni circostanza, il sopravvenire di desideri di natura sensuale. Conondimeno, questi devono essere

544 *Ibid.* cfr. ad esempio Rolando da Cremona, *Summae Magistri Rolandi Cremonensis*, O. P., curantibus Aloysio Cortesi et Humberto Midali, Corponove Editrice, Bergamo 2017, v. II, pp. 503-4: «Sed quid dicemus, secundum nostram opinionem, qui dicemus quod primi motus nullo modo sunt peccata, nisi aliquo modo attingant rationem, etsi non per consensum saltem per aliquem nisum, vel aliquam aplausionem? Et hoc dicimus, quia Augustinus dicit quod omne peccatum est voluntarium, voluntarium, dico, voluntate rationis. Ipsa autem aplausio, secundum Augustinum, voluntas appellabitur secundum quod ibi loquitur de voluntario. Ergo, secundum nos, aliqua erit superbia, vel vana gloria, que nec est veniale, nec mortale. Concedimus conclusionem et argumentum. Et, si nullum est peccatum, ergo non est veniale. Et hoc probamus per auctoritatem Gregorii, quia dicit quod temptatio cui non consentitur non est peccatum, sed materia exercende virtutis. Si non est peccatum, ergo nullum est peccatum: ab equipollenti est argumentum. Et, si nullum est peccatum, ergo non est veniale. Et ita patet esse verum quod diximus per auctoritatem beati Gregorii. Nichilominus patet per rationem, quia motus primi, secundum quod non veniunt ad rationem, pure sunt naturales, ut naturale dicatur a natura corrupta; ergo non sunt peccata. Si dicat quod non sunt naturales eo quod exeant a natura corrupta, istud nihil est. Ergo, eadem ratione, nullus motuum nostrorum erit naturalis, quia omnis motus noster exit a potentia, quia motus est exitus de potentia, quod est inconveniens. Quidam tamen, ut Magister in Sententiis, si bene recolo, dicunt quod illud quod dicit beatus Gregorius: Temptatio cui non consentitur non est peccatum quod intelligitur tantum de exteriori temptatione. Sed quomodo probabunt ipsi hoc quod ipse intelligat de illo tantum, cum simpliciter loquatur? Probatur quod non. Quia nullus est qui dubitet, si aliquid sit extra me cui nullo modo do operam, an sit peccatum, immo patet lippis et tonsoribus quod illud nullum sit peccatum. Ergo intelligit tantum de interiori secundum quod exposuimus, quod concedimus».

considerati imputabili.

Tommaso tornerà sullo statuto dei primi moti non solo nelle *Quaestiones de veritate*, dove, cercando di spiegare come possa darsi peccato nella sensualità, ripete che per quanto «non perfettamente», questa potenza è «in qualche modo in nostro potere», in quanto essa «è sottomessa alla ragione» (q. 25, a. 5), ma anche nella *Summa Theologiae*. Qui, nuovamente, il teologo afferma:

talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat: puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam: sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos. (ST, I-II, q. 74, a. 3, ad 2)⁵⁴⁵

tale corruzione del fomite non impedisce che l'uomo possa reprimere con la volontà razionale i singoli moti disordinati della sensualità, qualora li preveda, magari rivolgendo il pensiero ad altre cose. Ma mentre l'uomo volge il pensiero a un'altra cosa, può insorgere un qualche moto disordinato anche riguardo a questa: come quando qualcuno sposta il proprio pensiero dai piaceri della carne, volendo evitare i moti della concupiscenza, alla speculazione scientifica, talvolta insorge, impreveduto, un qualche moto di vana gloria. E perciò l'uomo non può evitare tutti i moti di questo tipo, a causa della corruzione suddetta, ma è sufficiente a costituire un peccato volontario che egli possa evitarli singolarmente.

I *motus sensualitatis*, per quanto anteriori all'intervento della ragione, possono essere considerati alla stregua di peccati veniali. L'essere umano, infatti, pur non potendo evitare il loro sopravvenire a causa della corruzione radicale della propria natura, potrebbe – almeno teoricamente – stornare ciascuno di essi singolarmente, volgendo altrove il proprio pensiero. Proprio nel momento in cui se ne constata l'inconsistenza, la finzione di una volontà inscalfibile, sempre capace di resistere alle sollecitazioni dei sensi, sembra aumentare il proprio già immenso potere: anche se nessuno vi crede, tutti continuano ad imputare peccati in nome di essa.

5. Risponderà alla questione «Se i primi moti siano peccati» anche Enrico di Gand, celebre teologo

⁵⁴⁵Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, cit., t. VII, p. 37.

appartenente al clero secolare, *magister* all'università di Parigi dal 1275. Nel suo *Quodlibet VI*, alla questione 32, si legge che, dalla ribellione di Adamo ed Eva, discende per gli esseri umani, come *poena peccati*, non solo la tendenziale ribellione delle «forze inferiori» alla volontà, ma anche una certa «disposizione malsana» (*morbida dispositio*), detta «fomite» o «languore di natura». Quest'ultima fa sì che nella carne pulluli un «moto dilettabile», che, destandosi in corrispondenza della percezione di un oggetto piacevole, può divenire desiderio vero e proprio. Questi tre elementi, che costituiscono i tre gradi attraverso i quali la sensualità si accende, «prevengono [...] del tutto il moto della volontà», come sostenuto da Agostino, e insieme corrispondono a quei due moti che sono detti *primo primi*, vale a dire «la suggestione che dalla carne va all'appetito sensitivo» e «la dilettazione o il desiderio stesso appetito sensitivo»⁵⁴⁶. Ad essi segue quello che Enrico, sempre sulla scorta dell'*auctoritas* agostiniana, chiama un «moto di piacere nella volontà» che, pur essendo precedente al consenso deliberativo vero e proprio, in cui consiste il peccato mortale, implica una forma di consenso surrettizio, insieme al quale forma i cosiddetti *motus secundo primi*⁵⁴⁷.

Se riguardo allo statuto morale di questi ultimi non possono esservi dubbi – si tratta infatti di peccati veniali –, meno chiara si presenta la questione relativa all'imputabilità dei *motus primo primi*. A tal proposito, Enrico confuta tre tesi. Innanzitutto, quella di coloro che sostengono che essi siano già peccati veniali, «in quanto sono in sé deformi e contro la regola della retta ragione, dalla quale dovevano essere impediti e non lo sono stati». Per il teologo, infatti, questi moti non possono essere considerati né peccati di commissione, in quanto non dipendono da un ordine della volontà, né peccati di omissione, in quanto «alla volontà non è imputata come peccato l'omissione di ciò che non è in suo potere compiere»⁵⁴⁸. In secondo luogo, Enrico respinge l'opinione, che come si è visto si ritrova in Tommaso, secondo cui, «sebbene non sia in potere dell'uomo proibirli tutti universalmente, tuttavia è in suo potere tenere a freno i singoli [moti] uno ad uno (*singulos sigillatim*)». Non è possibile, secondo Enrico, che la volontà sia in grado di soffocare tutti i diversi moti che potrebbero sorgere contemporaneamente in corrispondenza di oggetti diversi⁵⁴⁹. Infine, il teologo si propone di smentire anche la tesi, che era stata già di Filippo il Cancelliere, secondo cui i peccati precedenti la volontà possono esserle imputati in quanto provengono «da un suo vizio, vale a dire dal fomite che deriva dal peccato originale». Ad essa, Enrico risponde affermando che «ogni deformità che rimane nel fomite dal peccato originale è perdonata nel battesimo»⁵⁵⁰.

Il teologo si pronuncia, quindi, a favore della tesi, che considera propria di Agostino, per la quale «i moti primariamente primi – qualunque essi siano – non sono assolutamente peccati, cosicché in

546Henricus de Gandivo, *Quodlibet VI*, edidit G. A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1987, p. 268.

547Ivi, pp. 269-70.

548Ivi, p. 273.

549Ivi, p. 274.

550Ibid.

coloro che sono rigenerati non sono nemmeno peccati veniali»⁵⁵¹. I primissimi moti della sensualità, per quelli che hanno ricevuto il sacramento battesimale, non hanno natura peccaminosa. Con il sacrificio di Cristo, anche la sensualità è redenta, resa finalmente innocente come prima del peccato originale.

Una simile conclusione, che sembrerebbe tra le più ireniche della teologia scolastica, equivale però al contempo ad affermare, come Enrico immediatamente specifica, che, in coloro che non sono battezzati, i primi moti non possono essere solo una deformità, ma debbono essere considerati anche veri e propri peccati, meritevoli di punizione. Addirittura, secondo il teologo, in tutti quelli che non hanno ricevuto il battesimo, si tratta di *peccati mortali*, degni della «pena eterna»⁵⁵². Per tutti gli esseri umani che vissero prima dell'avvento di Cristo, cioè, fu sufficiente, per essere dannati, provare, anche solo una volta, un impulso sessuale.

Come quella relativa all'imputabilità dei sogni, la discussione sullo statuto morale dei primi moti della sensualità va incontro a una svolta tra la fine del Tre e l'inizio del Quattrocento. Lo suggerisce, ancora una volta, la trattazione di Jean Gerson. Nel brevissimo trattato *De primis motibus et consensu*, il teologo distingue nettamente tra i «moti primariamente primi» e i «moti che consistono nel consenso». Se i primi si articolano nella titillazione della carne, nel piacere dell'appetito sensitivo e nel desiderio improvviso di passare all'azione; i secondi non ne sono che il riflesso nell'ambito della volontà: il moto di dilettazione che ha luogo in quest'ultima, il suo consenso immediato al piacere e, infine, il desiderio di mettere in opera ciò che è stato vagheggiato. Mentre in questi ultimi può aver luogo il peccato, ai primi, sostiene Gerson, tagliando di netto la questione, «non inerisce alcun peccato mortale o veniale, perché non attingono la volontà, né in quanto è libera né in quanto è natura»⁵⁵³.

6. Che Dante conoscesse la disputa sulla natura dei primi moti è indubitabile. Come si è visto, lo stesso Tommaso accenna a tale questione nel trattato sulle passioni inserito nella sezione *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, considerato dagli interpreti la fonte principale dell'argomentazione virgiliana nei canti XVII e XVIII del *Purgatorio*. Inoltre, tracce del dibattito sulla natura delle pre-affezioni si ritrovano, occasionalmente, anche nelle opere agiografiche, come dimostra il caso della *Vita di Marie d'Oignies* di Jacques de Vitry⁵⁵⁴, e, con una frequenza che è

551Ivi, p. 275.

552Ivi, p. 277.

553Jean Gerson, *De primis motibus et consensu*, in Id., *Oeuvres complètes*, cit., vol. IX, p. 167.

554Cfr. Jacques de Vitry, *Vita B. Mariae Oignacensis*, in *Acta Sanctorum*, 23 juin, tome V, Victor Palmé, Paris 1867, l. II, § 62, p. 561B-C: «Volebat enim cibaria sumere, sed nullam sensibilem delctationem dum manducaret sentire: studebat primos motos sensualitatis motus non solum reprimere, sed penitus extinguere: studebat etiam sine aliquo

finora passata generalmente inosservata, nelle opere giuridiche⁵⁵⁵.

La discussione, in questo ambito, prende le mosse soprattutto da un passo del giurista romano Ulpiano, incluso nel *Digesto* e nelle *Istituzioni* del *Corpus iuris civilis*:

Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio. (D. 1.1.1.3)

Il diritto naturale è quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali: infatti questo diritto non è proprio del genere umano, ma è comune a tutti gli animali, che nascono in terra e in mare, e persino agli uccelli. Di qui discende il congiungimento del maschio e della femmina, che noi chiamiamo matrimonio, di qui la procreazione dei figli, di qui l'educazione.

Questo brano contribuisce, attraverso la mediazione delle *Etimologie* (V, 4 1) di Isidoro di Siviglia, in cui però il riferimento agli altri animali è soppresso, a far sì che l'idea della naturalità dell'unione tra uomo e donna sia incorporata anche nel *Decretum* di Graziano:

Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae celo, terra marique capiuntur. (D. 1, c. 7, col. 2)

Il diritto naturale è comune a tutti le nazioni, ed è in vigore ovunque non per via di una qualche costituzione, ma dell'istinto della natura, come il congiungimento dell'uomo e della donna, la successione e l'educazione dei figli, il possesso comune di tutte le cose e una sola libertà di tutti, l'acquisizione di tutte le cose che si prendono in cielo, in terra e in mare.

A partire da queste righe, glossatori e canonisti dibattono a lungo sull'essenza, spirituale oppure carnale, lecita oppure illecita, del legame tra i sessi, facendo non di rado riferimento alla questione dei primi moti della sensualità.

veniali vitam suam in perfecta puritate custodire».Cfr. D. Boquet, *Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle*, in *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, par D. Boquet et P. Nagy, Beauchesne, Paris 2009, pp. 164-86, p. 164.

⁵⁵⁵Cfr. R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Max Hueber Verlag, München 1967, pp. 285-306; T. Parry-Jones, *The naturalness of sex in medieval Roman law, in Framing Premodern Desires. Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe*, ed. by S. Lidman, M. Heinonen, T. Linkinen, M. Kaartinen, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017, pp. 29-44.

Una prima testimonianza della discussione su questo tema in ambito giuridico viene dalla *Summa Duacensis*, degli inizi del Duecento. Commentando il *Decreto* di Graziano e interrogandosi sul significato dell'affermazione della naturalità del matrimonio, l'anonimo canonista introduce una distinzione «tra i primi movimenti della vita istintiva, che ricadono ancora fuori da qualsiasi responsabilità della volontà, e gli altri, di cui si deve rispondere moralmente»⁵⁵⁶:

Set quaeritur de quo iure naturale sit matrimonium. Et sciendum, quia appetere coitum est de iure concreto quod quidem corruptum fuit ex peccato Ade ut fiat cum pruritu carnis et inobedientia membrorum quod est pena. Utrum etiam sit peccatum dubitant theologi. Et credo quod non secundum quod distinguitur inter motus primos et primoprimos. Illud etiam planum est quia ipsum appetere nec in precepto nec in prohibitione nec in demonstratione est, quia ius concretum ista non habet. Statim autem nato appetitu suscipit illud ius inspiratum; unde homini dictum est dominaberis appetitus tui. (*Summa Duacensis*, D. 1, c. 7)⁵⁵⁷

Ma ci si chiede a quale diritto naturale appartenga il matrimonio. E si deve sapere, poiché desiderare il coito segue dal diritto concreto che certo fu corrotto dal peccato di Adamo in modo tale che (tale desiderio) ha luogo con il prurito della carne e l'inobedienza dei membri, il che rappresenta una pena (del peccato). I teologi si chiedono se sia peccato. E credo di no, secondo che si distingue tra i primi moti e i moti primariamente primi. Ciò è infatti chiaro poiché lo stesso desiderare non trova posto né nel precetto né nella proibizione né nella dimostrazione, poiché il diritto concreto non ha queste cose. Non appena poi l'appetito è nato esso è sottoposto al diritto ispirato; per cui all'uomo è detto "dominerai il tuo appetito".

A quale dottrina esattamente l'autore della *Summa Duacensis* faccia riferimento non è chiaro, soprattutto perché si limita ad esprimersi sui *motus primo primi*, vale a dire su quegli impulsi puramente naturali che anche un teologo disposto a concedere l'imputabilità dei movimenti precedenti il consenso – da lui chiamati *motus secundo primi* –, come Guglielmo d'Auxerre, riteneva moralmente neutri. È possibile, tuttavia, che il canonista intendesse rifarsi in qualche modo alla soluzione di Simon de Tournai, che dovette ispirare diversi giuristi.

Nelle sue *Disputazioni*, infatti, Simon, il primo a contraddire l'esposizione di Pietro Lombardo⁵⁵⁸, interrogandosi sullo statuto dei primi movimenti, aveva distinto dal moto «*primus post primitivum*» quello «*primus primitivus*», da considerarsi un vizio e una pena più che un peccato:

556R. Weigand, *Die Naturrechtslehre*, cit., p. 301.

557Citato in *ivi*, 515-16, p. 300.

558Cfr. O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles*, cit., p. 516.

Verbi gratia, in aliquo prurit titillatio carnis citra delectationem. Hic est motus primitivus et dicitur peccatum vitium, non peccatum unde peccator; unde potius dicitur pena quam peccatum, et dicitur a sanctis languor nature vel tyrannus vel fomes peccati, et ab Apostolo peccatum id est vitium quod in eo habitat; unde ipse ait «Quod nolo hoc ago, non ego, sed quod habitat in me peccatum». Iste motus non imputatur homini in peccatum, sed in supplicium, quamdiu reprimatur ne prorumpat ulterius.⁵⁵⁹

Ad esempio, in qualcuno prude la titillazione della carne prima del piacere. Questo è il moto primitivo ed è detto peccato nel senso di vizio, non nel senso di peccato da cui deriva l'essere peccatore; per cui è detto piuttosto pena che non peccato, e dai santi è chiamato languore della natura o tiranno o fomite del peccato, e dall'Apostolo peccato cioè vizio che abita in lui; per cui egli stesso ha detto «Faccio ciò che non voglio, non io, ma il peccato che abita in me». Questo moto non è imputato all'uomo come peccato, ma come supplizio, fintantoché è represso affinché non prorompa ulteriormente.

Solo nel momento in cui sfocia nel desiderio vero e proprio, il moto della sensualità diviene peccato veniale.

Il riferimento alla soluzione messa a punto da Simon de Tournai è esplicito, d'altronde, da parte dell'anonimo autore, di scuola francese, dell'apparato di glosse *Ecce vicit leo*, pure risalente ai primi anni del Duecento. Questi afferma che la *coniunctio* cui fa riferimento Graziano deve essere intesa «non come congiungimento delle anime e dei corpi, bensì piuttosto quale appetito di congiungersi, attraverso il quale per prima cosa siamo mossi, la qual cosa è comune a noi e ai bruti»:

nec in illis est peccatum nec in nobis, quia est primo primus motus qui non est peccatum ut dixit magister Symon de tornato, set secundo primus est veniale. (*ad Dist. 1, c. 7*)⁵⁶⁰

né in essi né in noi è peccato, poiché è il moto primariamente primo che non è peccato, come ha detto il maestro Simon de Tournai, ma il moto secondariamente primo è (peccato) veniale.

Più esplicito ancora sarà Azzone da Bologna, che nel *Commento al Digesto*, chiedendosi se Ulpiano intenda come appartenenti al diritto naturale anche i congiungimenti illeciti, scrive:

⁵⁵⁹*Les Disputations de Simon de Tournai*, éd. par J. Warichez, Bureaux, Louvain 1932, pp. 127-8.

⁵⁶⁰R. Weigand, *Die Naturrechtslehre*, cit., p. 79.

quid de illicita, cum ad hanc eodem modo quo ad licitam inducatur et eadem voluntate? Respondeo idem; nec obstat quod illicitum committitur, quia primus motus ius naturale dicitur et impunitus. Set propter oblectamentum sequens contrahitur tamen mortale peccatum, si tamen ad aliquem actum procedas. In brutis animalis licite et illicite coniunctionis non habetur discretio, cum sine ratione dicantur esse. (*ad Dig.* 1, 1, 1, 3)⁵⁶¹

Cosa (dobbiamo dire) riguardo al congiungimento illecito, dal momento che si è indotti ad esso nello stesso modo che al lecito e con la stessa volontà? Rispondo: lo stesso; né osta che sia commesso un illecito, perché il primo moto è detto per diritto naturale e impunito. Ma a causa del godimento che segue si contrae tuttavia il peccato mortale, se tuttavia procedi a qualche atto. Negli animali bruti non vi è distinzione tra il congiungimento lecito e quello illecito, poiché si dice siano senza ragione.

Anche nel suo *Commento alle Istituzioni*, Azzone ribadisce che «i primi moti non sono in nostro potere». Solo a partire dai secondi, in cui ha luogo il piacere, si dà una forma di peccato veniale, il quale diviene mortale a partire dai terzi moti, nei quali si arriva a pianificare concretamente qualcosa, col fine di mettere in atto «ciò che turpemente si è pensato» (*ad Inst.* 1.2)⁵⁶².

Questa risposta verrà ripresa, quasi parola per parola, anche da Accursio, il cui figlio sarà collocato da Dante tra i sodomiti nel XV canto dell'*Inferno* (v. 110). Ribadendo che al diritto naturale appartengono anche gli impulsi verso gli atti illeciti, Accursio sosterrà che «il primo moto del diritto naturale è impunito», avendo luogo il peccato solo a partire dal secondo.

La riflessione giuridica sui primi moti della sensualità dovette essere tanto ampia che essa si ritrova, inaspettatamente, anche nelle *Distinctiones in Codicem* di Iacopo d'Arena, nell'ambito di una riflessione, più ampia, sui casi in cui è necessario punire uno accusato di aver ordito un delitto che non ha potuto portare a termine:

Si vero cogitet tantum: aut timet de pena spirituali, aut temporali. Si de spirituali, aut divina: dic aut stetit in primo cogitationis motu, aut transivit ad secundum delictum sive cogitando qualiter possit perficere. Primo casu non punitur, quia ait Philosophus, primi motus etc. et ad Romanos VII dixit Apostolus “Video autem aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis mee, et captivantem me in lege peccati”. (*Super iure civili*, Lyon 1541, f. 237)

Se pensa solamente: o teme la pena spirituale o temporale. Se quella spirituale o divina, di': o è rimasto nel primo moto del pensiero, o è passato al secondo delitto ossia pensando come poterlo

⁵⁶¹Ivi, p. 81.

⁵⁶²T. Parry-Jones, *The naturalness of sex in medieval Roman law*, cit., p. 34.

compiere. Nel primo caso non è punito, perché dice il Filosofo, *i primi moti* ecc. e nel capitolo VII dell'*Epistola ai Romani* disse l'Apostolo "Vedo poi nelle mie membra una legge che ripugna la legge della mia mente, e mi tiene prigioniero nella legge del peccato".

In questo brano, curiosamente, Aristotele è accostato a Paolo, al fine di sostenere l'innocenza dei primi moti.

Infine, accenni a tale questione si ritrovano anche in Cino da Pistoia, il destinatario di quell'*Epistola III* in cui, come si è visto, Dante sostiene che la facoltà in cui ha sede l'amore sia la «*potentia concupiscibilis*». Cino, nella propria Lettura del *Digesto*, accostandosi alla posizione corrente nella Scuola francese, dominata dalla figura di Pierre de Belleperche di cui era stato allievo, afferma, da una parte, che «il diritto naturale, nella misura in cui è istinto di natura, esorta fortemente all'illecito», dall'altra, che nel matrimonio il «*primus motus*», che è quello che spinge l'uomo verso la fornicazione, «si sviluppa fino al secondo, cioè fino al consenso» (*ad D.*, 1 18-19)⁵⁶³.

7. Tra i manoscritti del *Roman de la Rose*, il manoscritto fr. 25526 della Bibliothèque Nationale de France, copiato e miniato a Parigi attorno al 1330, è senza dubbio uno dei più noti. In esso compare, per ben due volte, l'immagine di un albero che, al posto dei frutti, esibisce dei grossi falli. Si tratta di un motivo iconografico diffuso, che, come suggerisce l'affresco sulle pareti delle Fonti dell'Abbondanza di Massa Marittima, databile attorno al 1265, deve essere interpretato, con ogni probabilità, come un simbolo di fecondità.

Al foglio 160r, l'albero, i cui frutti sono colti da due monache, è collocato ai margini della descrizione del paradiso terrestre, quel «parco, che è tanto bello», pieno di fiori, in cui l'autore si augura che i propri lettori possano un giorno «andare a giocare», nonostante i loro peccati (vv. 20243-5). Al centro di questo giardino si colloca la pianta da cui «pendono scritte su un rotolo delle piccole lettere, che dicono a chi le legge, sdraiato sotto l'ulivo all'ombra: "Qui scorre la fontana di vita sotto l'ulivo coperto di foglie che porta il frutto della salvezza"» (vv. 20487-93). È possibile che l'albero dei falli, rovesciando in chiave oscena l'immagine del «fruit de la salut» che cresce nell'Eden, sia concepito come contrcanto burlesco di questo ulivo salvifico. Tuttavia, si può immaginare anche che esso si affianchi all'ulivo a modo di glossa e commento. Entrambi gli alberi sarebbero, in questo senso, figure della fertilità, rimandi all'ubertà della condizione edenica⁵⁶⁴.

⁵⁶³Cynus de Pistorio, *In Codice*, cit., f. 4.

⁵⁶⁴Cfr. M. Lecco, *Un albero molto raro. La rappresentazione della sessualità in alcuni manoscritti medievali*, in «L'immagine riflessa», 4 (2004), pp. 377-89.

Questa seconda ipotesi, a ben vedere, non è affatto peregrina. Accanto all'idea di Agostino e di Pietro Lombardo secondo cui, se non vi fosse stato il peccato originale, gli accoppiamenti avrebbero avuto luogo senza alcuna concupiscenza, perché gli esseri umani avrebbero comandato i propri organi genitali come tutte le altre membra del corpo, non avvertendo alcun «moto illecito» (*Sent.* II, d. 20, a. 2), nel tardo Medioevo, infatti, è diffusa anche un'altra teoria, di segno opposto. Secondo quest'ultima nell'Eden, sebbene controllato dalla ragione, il piacere sarebbe stato più intenso di quanto non lo sia attualmente. È ciò che afferma, ad esempio, Alberto Magno, il quale, chiedendosi se in paradiso il concepimento sarebbe avvenuto senza libidine, scrive:

Et bene concedo quod tunc fuisset major et sincerior delectatio in opere: et tamen sub imperio rationis, quia ratio tunc fuisset confortata gratia innocentiae, ita quod nihil existens sub ipsa quantumcumque vehemens fuisset, avertisset eam a contuitu immutabilis boni primi. (*In IV Sent.*, d. XXVI, a. 7)⁵⁶⁵

E facilmente concedo che allora il piacere nell'atto sarebbe stato maggiore e più sincero: e tuttavia sotto l'impero della ragione, poiché la ragione allora sarebbe stata confortata dalla grazia dell'innocenza, cosicché nulla di ciò che esiste sotto di lei, per quanto sarebbe stato veemente, l'avrebbe distratta dalla considerazione dell'immutabile bene primo.

Per Alberto, qualora gli esseri umani non avessero peccato, sarebbero stati capaci, a un tempo, di godere carnalmente e di gioire spiritualmente. Il sesso e il piacere non avrebbero fatto che intensificare la gioia dell'anima.

Qualcosa di analogo, implicitamente, sembra suggerire Dante nel XXVIII canto del *Purgatorio*. Qui il pellegrino, infatti, camminando nella «selva antica» dell'Eden, incontra una «donna soletta», la quale se ne va «cantando e scegliendo fior da fiore». Si tratta di Matelda, un personaggio dall'identità misteriosa, del quale poco o nulla sappiamo al di fuori del fatto che si tratta di una donna innamorata. Lo si evince – spiega Dante – dal sorriso e dagli occhi, più splendidi di quelli di Venere, trafitta da Cupido, accesa di passione per Adone. Matelda, prima di lanciarsi in una dotta spiegazione circa l'origine del vento e della corrente che attraversano il giardino, chiarisce come l'essere umano abbia trascorso poco tempo in questo luogo, costretto presto, per via della propria colpa, a passare dall'«onesto riso e dolce gioco» dell'Eden – quel gioco cui il *Roman de la rose* auspicava i propri lettori facessero ritorno – al «pianto» e all'«affanno» della terra:

Quelli ch'anticamente poetaro

⁵⁶⁵Albertus Magnus, *Commentarii in IV Sententiarum*, cit., v. XIII, p. 106.

l'età dell'oro e suo stato felice,
forse in Parnaso esto loco sognaro.

Qui fu innocente l'umana radice;
qui primavera sempre e ogni frutto;
nettare è questo di che ciascun dice.

(Pg. XXVIII, vv. 139-44)

Nel giardino terrestre, cullati in un'eterna primavera, gli esseri umani erano pienamente innocenti. Questa perfezione, ora, è accessibile, nella sua integrità, solo nella dimensione irreali del sogno. Lo dimostrano i poeti antichi che, cantando dell'età dell'oro e del regno di Saturno, vagheggiarono l'Eden e le sue meraviglie.

Tuttavia, l'innocenza primordiale, come suggeriscono anche i canti centrali del *Purgatorio*, non si è mai del tutto estinta. È vero che gli amori possono essere tanto «buoni» quanto «rei»; tuttavia, gli istinti e i primi desideri, secondo Dante, sono sempre innocenti, sottratti, per natura, ad ogni possibile giudizio etico. Il nucleo più intimo di ciascun essere umano – che Matelda, danzando, sembra personificare – è rimasto indelibato. Tanto che, alla luce di questo elemento, persino i peccati veri e propri non possono essere oggetto che di una considerazione serena, quasi tenera. Essi non sono il frutto di un'instirpabile tendenza al male, ma, al contrario, afferma Dante, la conseguenza dell'innata e puerile attrazione dell'anima «semplicetta» – che «a guisa di fanciulla [...] piangendo e ridendo pargoleggia» – per tutto «ciò che la trastulla» (Pg. XVI, vv. 87-90).

Come si è cercato di mostrare in questo capitolo, posta l'equazione tra volontarietà e imputabilità, l'ambito delle azioni imputabili non solo non si restringe, ma si espande: i teologi scolastici riconducono infatti nell'alveo della volontà anche gli atti per definizione ad essa estranei. L'ombra di questa facoltà raggiunge, trasformandola in un fenomeno moralmente rilevante, qualsiasi attività umana. Il caso appena esaminato dei cosiddetti *affectus animae* è, in questa direzione, paradigmatico.

Riflettendo sullo statuto morale di questi atti, i teologi scolastici, come si è visto, sono costretti a confrontarsi con due posizioni opposte: la dottrina aristotelica sul carattere involontario e moralmente neutro delle passioni, da una parte; e la dottrina dei Padri della Chiesa sulla loro natura pienamente volontaria e dunque imputabile, dall'altra. Due tesi che finiscono per pensare gli atti interni rispettivamente come irrilevanti e decisivi da un punto di vista etico – il luogo in cui si dà a

vedere la strutturale passività della sensibilità umana e quello in cui si esperisce la più radicale possibilità di sovranità del soggetto su di sé.

La necessità di mediare tra queste due posizioni apparentemente inconciliabili conduce prima Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere, poi, a seguire, i grandi esponenti degli ordini mendicanti, ad articolare il fenomeno passionale in due fasi distinte: una prima fase, del tutto involontaria, al di là di ogni possibile repressione; e una seconda fase, inaugurata dal consenso della ragione, pienamente imputabile. Ciò equivale ad affermare che, se è vero che le passioni, di norma, si dispiegano solo tramite l'adesione della volontà – e dunque il caso della follia d'amore, che travolge le facoltà umane, è del tutto eccezionale –, in ciascun affetto dell'anima si conserva, intatto, un nucleo innocente, qualcosa come un germoglio della passione che connette ogni essere umano che sente e patisce alla propria radice edenica.

Questa dottrina, tuttavia, a sua volta, convive nei teologi scolastici con una tesi di segno opposto: anche i primi moti della *sensualitas*, vale a dire i primissimi ed involontari impulsi della sensibilità, possono costituire un peccato veniale. Come affermato al seguito di Pietro Lombardo dagli stessi Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere, che essi sorgano a monte di ogni intervento della ragione o che sia impossibile evitarli del tutto, non toglie che i moti scomposti della carne siano già potenzialmente peccaminosi. Per qualificarli come tali è sufficiente il fatto che la volontà avrebbe potuto – almeno teoricamente – soffocarli prima che insorgessero, o il pensiero che, se Adamo ed Eva non avessero peccato, la sensualità si sarebbe sottomessa spontaneamente alla ragione. Esattamente come la tradizione monastica aveva stabilito in riferimento ai sogni erotici e alle polluzioni notturne, un consenso implicito, del tutto virtuale – un *consensus negligentiae* –, costituisce, da solo, la garanzia della volontarietà di questi atti.

Dante, ancora una volta, pur non potendo conoscere naturalmente molte delle fonti esaminate, non sembra all'oscuro di questo dibattito. Pur attingendo in numerose occasioni all'immaginario cortese dell'amore come sentimento irrefrenabile, capace di sconvolgere il libero arbitrio, egli dimostra infatti di condividere la prospettiva degli autori scolastici e, in particolare, di Tommaso: le passioni, che sorgono meccanicamente in corrispondenza degli stimoli esterni, si sviluppano poi attraverso il consenso della volontà. Come rivelano in particolare i canti centrali del *Purgatorio*, per Dante, se l'«intenzione» dell'oggetto piacevole attrae irresistibilmente l'anima, questa poi è in grado di accordare o negare ad essa il proprio «assenso» tramite la «virtù che consiglia». Per questa ragione, nonostante le passioni si accendano in noi «di necessitate», in nome di esse siamo comunque sempre detti buoni o malvagi.

Tuttavia, a differenza della maggior parte dei teologi suoi contemporanei, Dante non sembra concedere che alcuno stimolo precedente il consenso possa dirsi peccaminoso. Non solo l'amore

naturale, che è sempre retto, ma anche l'amore appetitivo, quell'attrazione pre-razionale che pure non può fare a meno talvolta di perdersi dietro qualche oggetto piacevole, è, per il poeta, al di là di qualsiasi possibile imputazione. La natura, come affermato anche da molti giuristi del tempo, prevede degli illeciti che pure non possono e non devono essere sanzionati.

In questo senso, come si vedrà bene anche nel prossimo capitolo in riferimento al caso dei non credenti ignari del Cristianesimo, non si può che giudicare parziale l'adesione da parte di Dante della tendenza, propria del pensiero teologico coevo, ad ampliare l'ambito delle azioni volontarie per assicurare l'imputabilità del più vasto numero possibile di azioni. Se nel caso delle azioni forzate e in quello delle azioni incontinenti, come si è visto nel precedente capitolo, egli non aveva esistato ad abbracciare le soluzioni dei propri contemporanei, nel caso degli impulsi pre-razionali della sensibilità e, come vedremo, di quello dell'assenza di fede da parte di coloro che non vennero mai in contatto con la rivelazione cristiana, Dante si discosta dagli orientamenti maggioritari tra i teologi scolastici. Per lui, tanto nel campo delle passioni quanto della conoscenza, si danno degli errori che vanno riconosciuti come del tutto inevitabili e involontari. Coloro che li commettono meritano il nostro perdono o, se pure sono puniti – come avviene per la mancanza di fede –, la nostra pietà.

LA FEDE

«E io non dovrei avere pietà di Ninive [...]?»

(Giona 4, 11)

Con i libertini cui si rivolge, Pascal condivide l'idea che il mondo visibile, riguardo a Dio, non possa rivelare altro che la sua assenza. Come si legge in quella *Pensée* in cui Hegel avrebbe ravvisato un'espressione empirica del sentimento per cui «Dio è morto», vale a dire della Pasqua assoluta e del Venerdì santo speculativo, per Pascal, «la natura è tale che indica dovunque un Dio perduto» (708)⁵⁶⁶. Non per nulla, nella sua apologia della religione cristiana, egli rinuncia del tutto ad usare le prove tradizionali dell'esistenza di Dio e presenta, piuttosto, la cosiddetta scommessa, *le pari*. Questo argomento, come Pascal stesso dichiara, più che una valenza dimostrativa, ha un intento persuasivo: mira a convincere dell'utilità e del vantaggio derivanti dal credere piuttosto che dal non credere. Chi scommette su Dio può vincere una vita ultraterrena infinitamente felice, non perdendo nulla, qualora Dio non esistesse; chi, invece, scommette sulla sua inesistenza, rischia di perdere moltissimo, senza peraltro avere l'opportunità di vincere alcunché:

Dieu est, ou il n'est pas. Mais de quel côté pencherons-nous? La raison n'y peut rien déterminer. Il y a un chaos infini qui nous sépare. Il se joue un jeu, à l'extrémité de cette distance infinie, où il arrivera croix ou pile: que gagnerez-vous? Par raison nous ne pouvons faire ni l'un ni l'autre, par raison nous ne pouvons défendre nul des deux.

[...]

Person le gain et la perte, en prenant croix que Dieu est. Estimons ces deux cas: Si vous gagnez, vous gagnez tout; si vous perdez, vous ne perdez rien. Gagez donc qu'il est, sans hésiter! (680)⁵⁶⁷

L'importanza di questo ragionamento nell'impianto delle *Pensées* è indubbia. Non senza ragione, dunque, esso è divenuto uno dei passi più celebri dell'intera opera. Tuttavia, gli interpreti, nell'enfatizzarne la portata, hanno spesso trascurato il fatto che Pascal stesso lasci ad intendere che, dal suo punto di vista, tale argomento, da solo, non è in grado di donare la fede a coloro che ne sono

566B. Pascal, *Pensées, opuscules et lettres*, édition de P. Sellier, Garnier, Paris 2011, p. 545.

567Ivi, pp. 505-6.

privi.

Non a caso, subito dopo averlo esposto, egli fa esprimere all'incredulo tutto il proprio sconforto:

Infini. Rien...

Je le confesse, je l'avoue, mais encore n'y a-t-il point moyen de voir le dessous du jeu? oui l'Écriture et le reste, etc. Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche mouette, on me force à parier, et je ne suis en liberté, on me relâche pas et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse? (ivi)⁵⁶⁸

Il libertino confessa di non riuscire a credere, per quanto la scommessa, da un punto di vista razionale, lo abbia convinto. Pascal gli raccomanda allora di fare tutto *come se credesse*: prendere l'acqua benedetta, andare a messa, e via dicendo... La fede sarebbe venuta poi, come viene un'abitudine.

L'idea che aderire alla fede non sia alla portata della volontà umana e l'esperienza, che ne consegue, dell'impossibilità di credere, nonostante lo si desideri, sono centrali e, contrariamente a quanto si potrebbe pensare, peculiari della sensibilità moderna, che attorno ad esse ha costruito non solo le narrazioni delle proprie crisi spirituali, ma anche una vera e propria teoria della tolleranza religiosa. Il pensiero patristico, infatti, parlando dell'atto di fede, aveva insistito sulla decisività, al fine del suo dispiegamento, tanto dell'elargizione della grazia da parte di Dio, quanto, soprattutto, della volontà del credente. I Padri della Chiesa, cioè, avevano sostenuto la necessità, per lo svilupparsi della fede, sia dell'illuminazione che del desiderio individuale.

Questo schema si sarebbe conservato nella filosofia scolastica. Nell'ambito di quest'ultima, tuttavia, il peso dei due elementi si altera. Nel giro di una generazione, infatti, l'importanza attribuita al soprannaturale nella nascita della fede diminuisce progressivamente, a vantaggio dell'importanza assegnata alla volontà del credente. La fede, sempre di più, viene pensata come un atto volontario⁵⁶⁹, qualcosa che si può scegliere liberamente.

Ma qual è la causa di questa evoluzione? Essa, ancora una volta, sembra risiedere nel desiderio di ampliare l'ambito delle azioni imputabili. Che la fede sia a portata della volontà, infatti, significa, innanzitutto, che essa potrà essere imputata come merito a coloro che la possiedono, e, soprattutto, come colpa, a coloro che ne sono privi.

Lo si vede bene nel dibattito, che sarà centrale per la *Commedia*, sulla condanna dei pagani e di tutti

⁵⁶⁸Ivi, p. 507.

⁵⁶⁹Cfr. N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIIIe siècle*, Brepols, Turnhout 2019.

gli individui che, per ragioni storiche o geografiche, non ebbero modo di conoscere la rivelazione cristiana, i cosiddetti infedeli negativi. I teologi scolastici, infatti, sottolineando l'importanza, nell'atto di adesione a Dio, dello sforzo individuale, finiscono per considerare tutti questi soggetti responsabili, a pieno titolo, del proprio destino. Poiché è in potere di chiunque – anche di coloro che non ne ebbero mai notizia – volgersi a Dio, il quale, da parte sua, non manca mai di corrispondere questo atto d'amore, chi muore senza la fede deve essere considerato colpevole a tutti gli effetti della propria mancanza.

1. *Fides*. L'imputabilità della fede

Aristotele aveva sostenuto che «avere un'opinione non dipende da noi (*ouk eph'hemin*), poiché necessariamente con essa o si è nel falso o nel vero» (*De anima* III 3, 427b). Irresistibilmente, la verità reclama la nostra adesione; altrettanto irresistibilmente, il falso ci respinge. Non a caso, si legge nella *Fisica*, i pensatori del passato hanno per lo più ritenuto che i principi primi (*archai*) fossero le coppie dei contrari (*tanantia*): essi, infatti, sono stati «quasi costretti dalla stessa verità (*hyp'autēs alētheias anagkasthentes*)» (*Phys.* I 5, 188b)⁵⁷⁰. Non siamo noi i responsabili dei nostri pensieri. Non è volontariamente che aderiamo a un'opinione o a un'altra.

Qualcosa di analogo avrebbe affermato Averroè. Secondo quest'ultimo, infatti, come si legge nel cosiddetto *Trattato decisivo*, per natura, i filosofi non possono accordare il proprio consenso (*tasdīq*) né alle «dispute dialettiche» né ai «discorsi retorici», ma solo alle «dimostrazioni razionali». Per essi, «il prestare assenso a una conclusione cui si è pervenuti attraverso una dimostrazione che si è radicata nell'anima è questione d'obbligo e non di libera scelta»⁵⁷¹.

Non a caso, per Averroè, nel campo del sapere, non vi può essere spazio per l'imputabilità. Ai filosofi, in quanto filosofi, non è attribuibile alcuna «responsabilità legale», nemmeno quando commettono errori di interpretazione nei testi sacri:

Questi sono gli studiosi cui Dio ha donato la facoltà di interpretare (le Scritture); e se c'è un errore che la Legge condona, è proprio l'errore di coloro che si applicano all'analisi dei difficili problemi che la Legge stessa impone di affrontare.⁵⁷²

Chi appartiene agli «uomini di scienza» deve essere sempre «scusato di aver prestato assenso a un errore, la cui verosimiglianza lo ha condotto fuori strada»⁵⁷³. La verità o la sua apparenza, infatti, così come essa balena alla conclusione di un'argomentazione razionale, attrae in maniera invincibile il filosofo che la scorge. I pensieri si susseguono, allora, secondo necessità.

La *libertas philosophandi* non avrebbe mai trovato un'affermazione più netta. Essa, tuttavia, convive con la più rigida condanna degli sviamenti di tutti coloro che non sono filosofi. Questi,

⁵⁷⁰Aristotele, *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano – Udine 2007, p. 27.

⁵⁷¹Averroè, *Il trattato decisivo*, a cura di M. Campanini, Bur, Milano 2018, p. 67.

⁵⁷²Ivi, p. 87.

⁵⁷³Ibid.

infatti, secondo Averroè, dispongono del proprio consenso liberamente e debbono dunque essere puniti non appena cadono in errore:

Invece, gli errori nella scienza che non sono commessi da questo genere di persone, costituiscono una grave colpa, sia che si tratti di sbagli compiuti nelle questioni teoretiche, sia che si tratti di sbagli compiuti nelle questioni pratiche.⁵⁷⁴

La validità della tesi aristotelica sul carattere involontario dell'opinione è circoscritta a una sola categoria di esseri umani. Solo per i filosofi il sapere conserva la propria innocenza, quel carattere pre-morale che aveva nell'Eden.

1. Al contrario di Aristotele, sin dai primi secoli, la maggior parte dei Padri della Chiesa, presupponendo la concezione stoica di *prohairesis* come ciò che si esercita sui giudizi e le affezioni interiori, affermerà il carattere volontario dell'atto col quale si consente a una data proposizione⁵⁷⁵. L'adesione a un contenuto di verità, che nel *De anima* era concepita come un atto incoercibile e, allo stesso tempo, sottratto alle possibilità di determinazione umana, diventa ora un atto analogo a tutti gli altri, volontario a maggior titolo delle azioni esteriori, come camminare o spostare un oggetto. Come afferma Clemente d'Alessandria negli *Stromati*, anche il «credere o non credere» va incluso tra «ciò che è in nostro potere» (*Stromates* IV 24, 153). La fede non è che uno dei tanti atti che l'essere umano può compiere liberamente. Anzi: nell'interiorità, la libertà sembra dispiegarsi, a maggior ragione, senza incontrare ostacoli. Come pure sostiene Ireneo nell'*Adversus haereses*: «Dio ha conservato libero e di sua proprietà l'arbitrio dell'uomo non solo nelle opere ma anche nella fede» (IV, 37, 5).

D'altronde, come suggerisce il *De Trinitate* di Agostino, il pensiero stesso (*cogitatio*), secondo gli autori cristiani, non nasce che quando la visione interna e la memoria sono radunate insieme (*coguntur*) tramite la volontà (*De Trin.* XI, III 6). All'origine stessa dell'atto di pensare, che Aristotele aveva descritto all'insegna della passività più assoluta vi è, cioè, la *voluntas*. È per questo che essa, in ogni momento, può aderire, attraverso il consenso, al pensiero cui ha dato origine, dando luogo alla fede vera e propria. Come scriverà più tardi Giovanni Damasceno nel *De fide orthodoxa*, la fede è un *non inquisitivus assensus*, «un assenso che desiste dalla ricerca» (*De fide*

⁵⁷⁴*Ibid.*

⁵⁷⁵Cfr. C. Grellard, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014; N. Faucher, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2019.

orthod. IV, 10), un consenso che si accontenta di una conclusione indimostrata, aderendovi con assoluta saldezza.

Non vi è chi abbia insistito, tra i Padri, sulla volontarietà dell'atto di fede quanto Agostino. Come si legge nel *De praedestinatione sanctorum*, secondo il teologo, pur dovendo i pensieri necessariamente precedere la *voluntas credendi*, questa «immediatamente li segu[e] e li accompagn[a] quasi fosse strettamente congiunta» (*De praed. Sanct.* 2, 5). Subito dopo aver contemplato in astratto un determinato contenuto eidetico, la volontà è in grado di aderirvi. Infatti, «credere non è altro che pensare assentendo» (*ipsum credere nihil est quam cum assensione cogitare*) (*ibid.*).

Tuttavia, secondo Agostino, a mettere in moto questo processo non è la volontà stessa, ma Dio. Solo la grazia, cioè, può realizzare quella forma di amore soprannaturale che è la fede, uno slancio infinito che si rivolge a un oggetto invisibile. In essa, la volontà, a ben vedere, è sempre mossa dall'alto:

Nos ergo volumus, sed Deus in nobis operatur et velle; nos ergo operamur, sed Deus in nobis operatur et operari, pro bona voluntate. Hoc nobis expedit et credere et dicere: hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur totum Deo. Cogitantes credimus, cogitantes loquimur, cogitantes agimus quidquid agimus: quod autem attinet ad pietatis viam et verum Dei cultum, *non sumus idonei cogitare aliquid tamquam ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est.* (*De dono persev.* 13, 33)

Noi dunque vogliamo, ma è Dio che opera in noi il volere; noi dunque operiamo, ma è Dio che opera in noi l'operare, secondo il suo beneplacito. Questo è utile a noi di credere e di sostenere, questo è pio, questo è vero, affinché la nostra confessione sia umile e sottomessa e sia rapportato tutto a Dio. Pensando crediamo, pensando parliamo, pensando facciamo, qualunque cosa sia quello che facciamo, ma in quello che riguarda la via della pietà e il vero culto di Dio, *non siamo capaci di pensare qualcosa da soli, come venisse proprio da noi, ma la nostra sufficienza proviene da Dio.*

Questa circostanza, che sembrerebbe contraddire la volontarietà della fede, non intacca, invece, secondo Agostino, la libertà del credente:

Quid hic dicimus, fratres? Si trahimur ad Christum, ergo inviti credimus; ergo violentia adhibetur, non voluntas excitatur. Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare

potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens: credere non potest nisi volens. Si corpore crederetur, fieret in nolentibus: sed non corpore creditur. [...] Si trahitur, ait aliquis, invitus venit. Si invitus venit, nec credit; si non credit, nec venit. Non enim ad Christum ambulando currimus, sed credendo: nec motu corporis, sed voluntate cordis accedimus. (*In Evang. Ioann. Enarract.*, XXVI, 2)

Cosa voglio dire con ciò, o fratelli? Voglio forse dire che se veniamo attratti dal Cristo, allora crediamo nostro malgrado, siamo costretti e non siamo più liberi? Ebbene, può accadere che uno entri in chiesa contro la sua volontà, e, contro la sua volontà, si accosti all'altare e riceva il Sacramento, ma credere non può se non vuole. Se il credere fosse un'azione esteriore, potrebbe avvenire anche contro la nostra volontà, ma non è col corpo che si crede. [...] Si dirà che se uno è attratto, viene suo malgrado. Ma se viene suo malgrado, vuol dire che non crede: e se non crede non viene. Non si va a Cristo camminando, ma credendo. Non si raggiunge Cristo spostandoci col corpo, ma con la libera decisione del cuore.

Se è possibile compiere un'azione esteriore contro il proprio volere, adempiere *invitus* ad alcuni dei doveri del buon cristiano – come andare in chiesa, accostarsi all'altare, ricevere l'eucaristia – , non è possibile credere contro la propria volontà. Gli atti interiori, per definizione, non possono essere forzati, perché la volontà non può non volere ciò che vuole. Dunque, sebbene la fede sia infusa irresistibilmente da Dio tramite la grazia, la volontà non può essere considerata costretta, ma al massimo *persuasa*. In poche parole, la fede, anche quando deriva da un'illuminazione soprannaturale, è sempre un atto volontario. Essa, come sancirà una formula celebre – che si ritrova già nel *Tractatus theologicus* di Ildeberto di Lavardin (PL 171, 1068-9), ma che cirolerà soprattutto grazie alla *Summa Sententiarum* attribuita a Ugo di san Vittore –, è una «voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta» (PL 176, 43).

2. I pensatori scolastici non riducono mai la fede all'adesione ad una serie di verità teologiche o di contenuti dogmatici, come si potrebbe pensare assecondando il pregiudizio circa il loro inflessibile razionalismo. Credere, per loro, non significa soltanto aderire a un determinato numero di dogmi. Al contrario, al seguito di Agostino e degli altri Padri della Chiesa, essi ritengono che alla vera fede sia sempre connaturato un elemento affettivo, amoroso. Senza quest'ultimo, come spiega Alessandro di Hales, la fede si ridurrebbe a qualcosa di inerte, un sapere analogo a quello dei demoni, che credono in Dio loro malgrado (*invitus*) e con una certa mestizia⁵⁷⁶. La fede, per essere matura – «formata»,

⁵⁷⁶Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae "antequam esset fratrem"*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura

secondo la locuzione tecnica – necessita dello slancio di una «volontà piena», che non si limita a sentire e ad assentire alla verità, ma vi consente con tutta se stessa:

Moveri autem est duobus modis: voluntate plena sicut est a fide formata; vel voluntate imperfecta, sicut contingit a fide informi in hominibus peccatoribus. Voluntas plena significatur per indicativum, ut cum dicitur “volo”; voluntas imperfectam per optativum, ut cum dicitur “vellem”. Et hoc importat ipsum verbum “assentire”, quod est idem quod “sentire ad”: unde assentire ponit quodam modo inclinari vel ad ipsam veritatem tendere. Unde secundum hoc dicemus quod credere diaboli non habet assensum veritatis, habet tamen sensus veritatis. Unde possemus convenienter distinguere: sentire veritati, assentire veritati, consentire veritati. Fides daemonis in suo credere habet sentire, sed non assentire vel consentire; fides informis hominis habet sentire et assentire; fides vero formata habet sentire, assentire, consentire. (*Summa theologica*, l. III, p. 3, inq. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1)⁵⁷⁷

Essere mosso poi avviene in due modi: da una volontà piena come quando si è mossi dalla fede formata; o da una volontà imperfetta, come accade quando si è mossi dalla fede informe negli esseri umani peccatori. La volontà piena è significata dall’indicativo, come quando si dice “voglio”; la volontà imperfetta dall’ottativo, come quando si dice “vorrei”. E ciò significa lo stesso verbo “assentire”, che è lo stesso di “sentire verso”: per cui assentire pone in qualche modo l’essere inclinati o il tendere alla stessa verità. Per cui secondo ciò diremo che il credere del diavolo non ha l’assenso della verità, ma ha tuttavia il senso della verità. Per cui potremo convenientemente distinguere: sentire la verità, assentire alla verità, consentire alla verità. La fede del demone nel suo credere ha il sentire, ma non ha l’assentire o il consentire; la fede informe dell’uomo ha il sentire e l’assentire; la fede formata invece ha il sentire, l’assentire e il consentire.

Tuttavia, secondo Alessandro di Hales, come già per Agostino, affinché la volontà aderisca pienamente a Dio, in modo tale che questi sia l’oggetto di un amore incomparabile⁵⁷⁸, non sono sufficienti mezzi naturali. La cosiddetta fede acquisita, quella che l’essere umano ottiene da sé, non è mai un vero consentire. La ragione e la volontà, da sole, infatti, non possono, rispettivamente,

Quaracchi, ad *Claras Aquas* 1960, q. XXXIX, membr. 2, p. 680: «credere non potest aliquis nisi volens intelligitur de credere formato. Fide enim informi credere potest etiam nolens: consentit enim in summam iustitiam invitus; unde dolere potest de hoc quod sentit»; Id., *Summa theologica*, cit., l. III, p. 3, inq. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, membr. 5, c. 1, p. 1036: «Credere illi est credere esse vera quae loquitur, quod et mali faciunt; credere illum est credere quod ipse sit Deus, quod et mali faciunt; unde Jc. II, 19: *Daemones credunt*; “credere vero in eum est credendo amare et credendo in eum ire et eius membris incorporari”»

⁵⁷⁷Ivi, p. 1043.

⁵⁷⁸Ivi, l. III, pars 3, inq. 1, tract. 2, q. 2, tit. 1, membr. 3, p. 1034: «non potest dici fides virtus in assentiendo primae Veritati propter ipsam super omnia, nisi addatur haec circumstantia: propter ipsam amatam super omnia, et ex hoc est ei forma et esse virtutis».

rivolgersi con slancio e amare in maniera perfetta un oggetto che sfugge loro. È solamente la grazia che, infondendo una luce nella coscienza, permette – e, addirittura, *obbliga* in un certo senso – a credere pienamente negli articoli di fede, piegando la volontà con una forza paragonabile a quella con cui le verità filosofiche piegano l'intelletto:

Praeterea, hoc quod dicitur “arctans nos ad credendum” aliter et aliter dicitur de cognitione philosophica et articulo, quia cognitio philosophica arctat per lucem rationum evidentem; articulus vero arctat per lucem gratiae infusam, conscientiam informantem [...]. Item, cognitione philosophica per rationem arctatur intellectus necessitate; articulo vero fidei per lucem infusam arctatur affectus, ut voluntate assentiat veritati divinae propter se. (ivi, l. III, pars 3, inq. 2, tract. 2, q. 1, c. 1)⁵⁷⁹

Inoltre, quando si dice “forzandoci a credere” se ne parla in un modo riguardo alla cognizione filosofica e in un modo riguardo all'articolo, poiché la cognizione filosofica forza attraverso la luce evidente degli argomenti; l'articolo invece forza attraverso la luce infusa della grazia, che informa la coscienza [...]. Poi, nella cognizione filosofica l'intelletto è di necessità forzato attraverso l'argomento; nell'articolo di fede invece l'affetto è forzato attraverso la luce infusa, affinché la volontà assenta alla verità divina per se stessa.

Dopo che l'essere umano ha volontariamente aderito a un determinato articolo di fede, un altro elemento, al di fuori della sua portata, soprannaturale, interviene a fletterne la volontà, ad illuminarla e sollevarla al di sopra delle proprie possibilità.

3. I teologi medievali hanno instituito, a più riprese, sul ruolo decisivo che la fede e la credenza giocano nella vita non solo spirituale, ma anche quotidiana di ciascun essere umano. Tanto che l'opinione secondo cui non si deve concedere il proprio assenso se non a ciò che si percepisce coi sensi o che si apprende con la ragione, è da essi spesso presentata, come si legge ad esempio nelle *Quaestiones disputatae* di Matteo d'Acquasparta, come un «error [...] absurdissimus», in grado di distruggere «ogni atto umano, ogni contratto, ogni vincolo di pietà e di società, ogni documento della verità, e con ciò sovverte tutta la vita umana»⁵⁸⁰. Non stupisce, in questo senso, che l'enfasi sul ruolo decisivo e irresistibile di Dio nel suscitare la fede, nell'ambito della filosofia scolastica, vada via via affievolendosi. Affermare che la fede è soprattutto un dono soprannaturale,

⁵⁷⁹Ivi, p. 1114.

⁵⁸⁰Matthaeus ab Acquasparta, *Quaestiones de fide et de cognitione*, in Id., *Quaestiones disputatae selectae*, P. P. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Firenze 1903, t. 1, q. 2, p. 63.

infatti, equivale sì a nobilitarne lo statuto, ma, allo stesso tempo, anche ad attenuarne il carattere volontario e, dunque, imputabile.

Questo fenomeno è apprezzabile, paradossalmente, persino in un autore come Bonaventura da Bagnoregio, noto soprattutto per quell'*Itinerarium mentis in Deum* che si apre con l'affermazione secondo cui «la contemplazione non è sufficiente per entrare nella Gerusalemme celeste, ma occorre passare per il sangue dell'Agnello, che ne è come l'ingresso»⁵⁸¹.

Per Bonaventura, se è vero che, normalmente, l'affetto segue l'intelletto, si danno dei casi in cui i ruoli di questi due elementi si invertono. Tra questi, vi è, appunto, quello della fede, in cui l'intelletto «è inclinato ad assentire a qualcosa secondo l'impero della volontà» (*In III Sent.*, d. XXIII, a. I, q. V)⁵⁸². Nella fede, non il pensiero suscita l'amore, ma viceversa. La volontà umana, dunque, è decisiva. Certo, la fede acquisita senza alcuna illuminazione da parte di Dio, secondo Bonaventura, non è per se stessa virtuosa. Essa, tuttavia, ammette il teologo, «può essere [...] una via verso la virtù» (ivi, d. XXIII, a. II, q. III)⁵⁸³.

Soprattutto, per Bonaventura, la grazia, pur essendo necessaria per tendere perfettamente a Dio attraverso la carità⁵⁸⁴, non rende immuni dall'errore. L'amore, anche quando la sua origine è soprannaturale, è cieco. Colui al quale è stato infuso da Dio l'abito della fede non possiede, infatti, che l'elemento formale di quest'ultima – una disposizione ad acconsentire – che resta tuttavia vuota. Essa riceve un oggetto solamente tramite l'apprendimento concreto e, soprattutto, volontario degli articoli e dei dogmi. Se questo non ha luogo, la fede non sarà mai stabile.

Lo dimostra, tra gli altri, il caso del bambino battezzato:

parvulus habet habitum fidei quantum ad illud quod est in ea formale; habet enim aliquid quo promptus erit et facilis ad assentiendum omnibus articulis fidei, si ei proponantur cum ad adultam aetatem pervenerit. Caret tamen ea cognitione quae est materialis respectu fidei, sine qua, etsi illud formale possit in animam parvuli infundi, non tamen potest radicari et stabiliri. (*In III Sent.*, d. XXIII, a. II, q. II)⁵⁸⁵

Il bambino ha l'abito della fede quanto a quello che in essa è formale; ha infatti qualcosa per il quale sarà pronto e incline ad assentire a tutti gli articoli di fede, se a lui saranno proposti quando sarà giunto all'età adulta. Manca tuttavia quella conoscenza che è materiale per rapporto

581 Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario della mente in Dio – Riconduzione delle arti alla teologia*, a cura di S. Martignoni e O. Todisco, Città Nuova, Roma 2006, p. 41.

582 S. Bonaventura, *In III librum Sententiarum*, cit., p. 476.

583 Ivi, p. 484.

584 Ivi, d. XXIII, dub. III, p. 494: «fides non perfecte tendit in Deum tamquam in finem nisi prout est iuncta caritati, ideo actus credendi in Deum definitur per actum amandi, non tamquam per actum proprium, sed tamquam per actum annexum».

585 Ivi, p. 482.

alla fede, senza la quale questo formale, anche se può essere infuso nell'anima del piccolo, non può essere radicato e stabilito.

L'abito della fede infuso attraverso il battesimo, pur avendo un'origine divina, non è veramente saldo. Non a caso, giunti in età adulta, anche i battezzati cedono facilmente all'errore, qualora non abbiano rafforzato il proprio *habitus* tramite l'uso del libero arbitrio. La volontà e l'illuminazione sono *ugualmente* necessarie.

4. In maniera analoga a Bonaventura, parlando della fede, Tommaso insiste sull'importanza, accanto all'intelletto, della volontà individuale. Per il teologo, infatti, l'intelletto può arrivare ad assentire in maniera diverse:

Uno modo, quia ad hoc movetur ab ipso obiecto, quod est vel per seipsum cognitum, sicut patet in principiis primis, quorum est intellectus; vel est per aliud cognitum, sicut patet de conclusionibus, quarum est scientia. Alio modo intellectus assentit alicui non quia sufficienter moveatur ab obiecto proprio, sed per quandam electionem voluntarie declinans in unam partem magis quam in aliam. Et si quidem hoc fit cum dubitatione et formidine alterius partis, erit opinio, si autem fit cum certitudine absque tali formidine, erit fides. (*ST*, II-II, q. 1, a. 4)⁵⁸⁶

In un modo, perché è mosso a ciò dallo stesso oggetto, che è o noto per se stesso, come è manifesto nei principi primi, dei quali vi è intellesione; o è noto per altro, come è manifesto riguardo alle conclusioni, delle quali vi è scienza. In un altro modo l'intelletto assentisce a qualcosa non perché sia sufficientemente mosso dal proprio oggetto, per una certa elezione volotariamente inclinante in una parte piuttosto che in un'altra. E se ciò avviene col dubbio e con la paura di un'altra parte, sarà opinione, se invece avviene con la certezza senza tale paura, sarà fede.

Se, nel caso dei principi primi e delle conclusioni del ragionamento, come aveva affermato già Aristotele, l'intelletto è portato ad assentire dall'oggetto stesso, che si presenta come evidente ed incontrovertibile, nel caso dell'opinione e della fede, l'adesione ad una determinata verità, avviene tramite la volontà che sprona l'intelletto, rispettivamente con e senza paura⁵⁸⁷. Nel caso di queste forme di conoscenza imperfette, cioè, l'oggetto non ci impone la propria verità, ma noi stessi vi

⁵⁸⁶Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. VIII, p. 13.

⁵⁸⁷Su questo punto cfr. P. Porro, *Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)*, in «Archivio di Filosofia», Vo. 83, No. 1/2, pp. 209-20.

aderiamo volontariamente, ora in maniera incerta, ora in maniera salda. Credere, in questo senso, «è un atto dell'intelletto in quanto è mosso dalla volontà ad assentire (*actus intellectus secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum*)» (ST II-II, q. 4, a. 2)⁵⁸⁸.

Da questo punto di vista, per Tommaso, nell'insorgere della fede, la volontà naturale, a monte di qualsiasi illuminazione, gioca un ruolo decisivo, ancor più di quanto non accadesse in Bonaventura. Essa, infatti, è in grado di aderire a una qualsiasi essenza oggettiva in maniera perfettamente salda, a prescindere da ogni aiuto sovranaturale. La volontà, da sola, cioè, può aspirare alla fermezza.

Lo prova, secondo Tommaso, il caso dell'eretico, il quale, per essendo in possesso di una fede falsa, che non deriva in alcun modo da Dio, vi aderisce senza la minima incertezza (cfr. *Quodlibet* VI, q. 4). Anche coloro che sono privi di qualsiasi illuminazione, al punto da diventare avversari della fede autentica, sposano le proprie tesi con una certezza assoluta, con quello slancio amoroso che è proprio dei veri credenti. La volontà umana, in questo senso, è tutto.

In realtà, però, il discorso di Tommaso, su questo punto, non è privo di ambiguità. Parlando della fede autentica, l'unica virtuosa, infatti, egli sostiene che essa deriva interamente da Dio. Come si legge sempre nella *Summa*, con una formulazione che ricorda da vicino quelle delle opere della maturità di Agostino⁵⁸⁹, secondo il teologo domenicano, la fede formata, «per quanto concerne l'assenso, che è l'atto principale della fede, viene da Dio che la muove interiormente attraverso la grazia» (ivi, q. 6, a. 1)⁵⁹⁰, .

Ne deriva il sospetto che, per Tommaso, la volontà naturale, paradossalmente, sia in grado di aderire in maniera salda a un determinato articolo di fede solo quando esso è falso. L'amore è naturale solo quando è diretto verso l'errore. Mentre, infatti, nella fede autentica, è Dio a suscitare, dall'inizio alla fine, l'affetto della volontà – e nessun vero merito, pertanto, è attribuibile al fedele –, nell'eresia e nell'errore, l'amore è opera solo del singolo essere umano – il quale, dunque, è l'unico responsabile del proprio peccato. In breve, ciò che compie di buono, la volontà lo deve a Dio, il resto è interamente opera sua.

588Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. VIII, p. 45.

589Cfr. R. Cross, *Testimony, Error, and Reasonable Belief in Medieval Religious Epistemology*, in *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, by M. A. Benton – J. Hawthorne – D. Rabinowitz, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 29-53, pp. 38-9.

590Ivi, p. 61.

2. *Infidelitas*. L'imputabilità della mancanza di fede

Nel poema in lingua ebraica *Ha-Tofet ve-ha-Eden* (*L'Inferno e il Paradiso*), composto intorno al 1321, il poeta Manoello Romano immaginava di essere guidato dal profeta Daniele in un viaggio ultraterreno fino all'Eden. Qui, gli era concesso di scorgere non solo i patriarchi e i grandi *rabanim* del passato, ma anche «i Pii delle Nazioni del Mondo» (*Chasidei ummot ha-'olam*), un gruppo di saggi non appartenenti al popolo ebraico, che, prendendo le distanze dalle rispettive religioni di appartenenza, a partire dallo studio delle varie fedi, erano riusciti a distillare alcune verità filosofiche comuni, guadagnandosi così la salvezza, accanto ai membri del popolo eletto:

Costoro sono i Pii delle Nazioni del Mondo
che furono forti nella loro Sapienza e nel loro Intelletto
e salirono i gradini della scala della Sapienza secondo le loro possibilità.

[...]

Non dissero: «Rimaniamo nella nostra fede
poiché essa è tradizione passata dai nostri padri nelle nostre mani»,
ma scelsero fra tutte le fedi
le opinioni che erano giuste
e sulle quali gli uomini di sapienza non avevano divergenze.

(vv. 717-9; 723-5)⁵⁹¹

Sfruttando le ambiguità e il riserbo del *Tanakh* e del *Talmud* su questo punto, Manoello arriva a proclamare la salvezza di una schiera di non credenti illustri, in una visione armoniosa che riconosceva a ciascuna fede un nucleo intimo di verità. Dante nella *Commedia*, che rappresenta il modello dell'*Ha-Tofet ve-ha-Eden*, non giunge a tanto. Là dove il particolarismo religioso ebraico consente di immaginare una salvezza al di fuori dell'appartenenza al popolo eletto, la vocazione universalistica cristiana, paradossalmente, costringe ad escludere coloro che, volenti o nolenti, non hanno aderito alla verità dei Vangeli.

A differenza di Manoello, tuttavia, Dante elabora una *propria* risposta filosofica a un problema che da tempo si era posto nel quadro della teologia medievale: si possono giudicare colpevoli della propria mancata adesione alla fede cristiana coloro che vissuti prima dell'Incarnazione o in zone

⁵⁹¹Immanoello Romano, *L'Inferno e il Paradiso*, a cura di G. Battistoni, Giuntina, Firenze 2000, p. 83.

remote del mondo non l'hanno mai conosciuta? Se, ripensando la fede come qualcosa che è, in larga parte, sempre a disposizione della volontà individuale, i teologi scolastici avevano gettato le basi per una risposta nettamente positiva, Dante, nella *Commedia*, tenta di rispondere a questo quesito impellente e drammatico sull'imputabilità della mancanza di fede in una forma originale, capace di tenere insieme la condanna di questi infedeli e la loro sostanziale innocenza⁵⁹².

1. Poco dopo aver varcato il fiume Acheronte, Virgilio si fa «tutto smorto» (*If.* IV, v. 14); cupamente, intima a Dante di seguirlo. Questi, anche se immerso in una valle «oscura e profonda [...] e nebulosa» (v. 10), coglie il pallore della propria guida e lo interpreta come un segno di timore. Come Virgilio tuttavia chiarisce immediatamente, non si tratta di paura, ma di pietà, provocata dall'«angoscia de le genti» (v. 19) che i due stanno per incontrare. In effetti, procedendo in avanti, a Dante si presenta lo spettacolo penoso di un mondo che, pur non conoscendo «pianto» e «martiri», riecheggia dei «sospiri» dolorosi dei propri abitanti. Sono le «turbe, ch'eran molte e grandi, d'infanti e di femmine e di viri» che occupano il limbo (vv. 25-30).

Prima ancor che Dante possa formulare una domanda circa la loro condizione e natura, questa è chiarita da Virgilio, reso impaziente dalla volontà di tutelare la propria fama, in quanto membro di quella stessa schiera:

Or vo' che sappi, innanzi che più andi,

ch'ei non peccaro; e, s'elli hanno mercedi,
non basta, perché non ebber battesimo,
che port'è della fede che tu credi;

e, s'e' furon dinanzi al cristianesimo,

⁵⁹²Sulla questione dei pagani nella *Commedia* cfr. F. Ruffini, *Dante e il problema della salvezza degli infedeli*, in «Studi danteschi», XIV (1930), pp. 79-92; G. Busnelli, *La colpa del «non fare» degli infedeli negativi*, in «Studi danteschi», XXIII (1938), pp. 79-97; Id., *Un vecchio dubbio di Dante sulla predestinazione*, «Studi danteschi», XXIV (1939), pp. 123-38; G. Fallani, *salvezza*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia, Roma 1973, v. IV, pp. 1092-6; M. Picone, *La «viva speranza» di Dante e il problema della salvezza dei pagani virtuosi. Una lettura di «Paradiso» 20*, in «Quaderni d'italianistica», X, 1989, pp. 251-68; G. Inglese, *Il destino dei non credenti. Lettura di «Paradiso» XIX*, in «La Cultura», 2 (2004), pp. 315-29; P. Porro, *La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'aquila e la teodicea dantesca*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III. *Paradiso*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 558-93; B. Martinelli, *Dante e il problema della salvezza (Paradiso XIX)*, in Id., *Dante. L'«altro viaggio»*, Giardini editori e stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2007, pp. 297-301; A. M. Chiavacci Leonardi, *La salvezza degli infedeli: il canto XX del «Paradiso»*, in Ead., *Le bianche stole. Saggi sul «Paradiso» di Dante*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 97-112; M. Segato, *Dante e la salvezza degli antichi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI (2012), pp. 49-80.

non adorar debitamente a Dio:
e di questi cotai son io medesmo.

Per tai difetti, e non per altro rio,
semo perduti, e sol di tanto offesi
che senza speme viviamo in disio.

(*If.* IV, vv. 33-42)

Le anime che fanno «tremare» con la propria angoscia «l'aura» di quest'area dell'inferno appartengono a coloro che, pur non avendo commesso alcun peccato attuale e avendo, in alcuni casi, addirittura cumulado qualche merito, non furono battezzati o, se vissuti prima dell'avvento di Cristo, non venerarono adeguatamente Dio.

Tra questi, come si scopre subito, vi sono anche individui «di molto valore» (v. 44-5), ospitati sempre entro questo primo cerchio, ma in un'area luminosa, un «nobile castello» (v. 106), per via della propria eccellenza spirituale, intellettuale o artistica. Si tratta dei grandi *auctores* dell'antichità; gli eroi e le eroine della storia di Troia e di Roma; il Saladino; e un gran numero di poeti e filosofi del passato più o meno recente (compresi i musulmani Avicenna ed Averroè).

L'idea che tutte queste anime non abbiano altre colpe all'infuori della mancata adesione al cristianesimo sarebbe risultata particolarmente inaudita ai primi lettori della *Commedia*⁵⁹³. Essa, tuttavia, è centrale nella concezione di Dante e, non a caso, verrà ribadita nella seconda cantica da Virgilio. Questi, nel VII canto del *Purgatorio*, infatti, rivolgendosi al trovatore Sordello da Goito, che lo esorta a presentarsi, afferma:

Io son Vergilio, e per null'altro rio
lo ciel perdei che per non aver fé.

(*Pg.* VII, vv. 7-8)

E poco più in là:

Non per far, ma per non fare ho perduto
a veder l'alto Sol che tu disiri
e che fu tardi per me conosciuto.

(vv. 25-7)

⁵⁹³Cfr. Guido da Pisa, *Expositiones et glose: declaratio super Comediam Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. 313-4; G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia*, cit., p. 267.

Al contrario del desiderio di Sordello che, dopo la permanenza in purgatorio, sarà appagato nella visione di Dio, quello di Virgilio è votato alla frustrazione. È un destino doloroso, la cui accettazione è resa ancora più ostica dal fatto che, come Virgilio stesso ricorda sempre in questa sede, molte delle anime del limbo, in vita, pur non avendo conosciuto le virtù teologali, hanno perfettamente incarnato quelle cardinali:

Quivi sto io coi pargoli innocenti,
dai denti morsi dela morte avante
ch'e' fosser da l'umana colpa essenti;

quivi sto io con quei che le tre sante
virtù non si vestiro, e senza vizio
conobber l'altre e seguir tutte quante.

(vv. 31-6)

Dante non si limita a presentare in un unico luogo i patriarchi e i bambini morti senza battesimo – contro la *communis opinio* dei teologi scolastici, che volevano i primi in un luogo superiore e più luminoso⁵⁹⁴ –, ma compie una mossa davvero inaudita: accosta ad essi i giusti pagani, infedeli che non conobbero mai il cristianesimo o che, conoscitolo, non vi aderirono. Glielo consente il rigetto dell'idea, centrale nella riflessione cristiana sin dai tempi di Agostino, secondo cui senza la grazia divina è impossibile evitare di incorrere in peccati attuali, destinati a sommarsi al peccato originale nel computo finale. Mentre, dunque, per Tommaso d'Aquino, ad esempio, la stessa nozione di “giusto pagano” era da considerarsi di per sé contraddittoria⁵⁹⁵, secondo Dante, gli «spiriti magni» e gli altri infedeli del limbo sono morti avendo come unica «macula» quella che gli deriva da Adamo ed Eva (Cv. I IV 9)⁵⁹⁶. Per lui, la natura umana, anche quando non è perfezionata da Dio, non è tanto

594Cfr. Alberus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, cit., d. XXII, a. 4: «Dicendum, quod absque dubio Christus descendit ad inferna. Sed infernus dicitur multipliciter, scilicet interior, sicut dicit Glossa super illud Jacobi, III, 6: *Inflammata a gehenna*, quod daemones quocumque vadunt, infernum secum portant. Et exterior: et hic multiplex est, sicut locus poenae non omnino tenebrosus, propter lucem gratiae purgandorum: et locus sine poena sensus et sine luce, ut limbus parvulorum in originali decedentium: et locus tenebrosus aliquid de luce habens propter magnam fidem et spem habitantium ibi, sicut limbus sanctorum patrum ante Christi descensum: et ad hunc locum descendit Christus, et non ad aliud: quia de hoc dicit Hieronymus, quod ibi habitabant hi qui educti sunt per Christum»; Thomas de Aquino, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, cit., d. XLV, q. 1, a. 2, qc. 3, p. 362: «Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam Limbus puerorum, sicut de Limbo et Inferno dictum est».

595Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., II-II, q. 10, a. 1, p. 78: «Si [...] accipiatur infidelitas secundum negationem puram, sicut in illis qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati, sed magis poenae, quia talis ignorantia divinatorum ex peccato primi parentis est consecuta. Qui autem sic sunt infideles damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt: non autem damnantur propter infidelitas peccatum».

596Dante Alighieri, *Convivio*, cit., p. 124.

corrotta da cadere necessariamente nel peccato.

2. Il XVIII canto del *Paradiso*, in cui avviene il passaggio dal cielo di Marte a quello di Giove, introduce il protagonista dei due canti successivi: la grande aquila, formata dalle anime giuste che poco prima avevano composto il motto «Diligite iustitiam qui iudicatis terram» (*Pd.* XVIII, vv. 91-3). Si tratta di un personaggio unico e allo stesso tempo collettivo, un tutto armonico che consta di una molteplicità di parti, che, lungo l'arco dei canti XIX e XX, interloquisce con Dante per risolvere alcuni suoi dubbi.

Il primo di essi riguarda la sorte dei non credenti virtuosi che, pur essendo vissuti dopo la venuta di Cristo, non sono mai stati raggiunti dalla rivelazione cristiana, perché abitanti in regioni remote della terra:

che tu dicevi: "Un uom nasce ala riva
dell'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Cristo né chi legga né chi scriva;

e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.

Muore non battezzato e senza fede:
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
ov'è la colpa sua se el non crede?"
(*Pd.* XIX, vv. 70-8)

Come può essere condannato all'inferno, sia pure solo nel limbo, un uomo virtuoso, che segue in tutto la ragione naturale, che è nato e cresciuto all'estremità del mondo, dove nessuno ha mai sentito parlare di Cristo? Come gli può essere imputata la sua mancanza di fede, del tutto involontaria? Il destino di questo individuo appare a Dante, in un certo senso, ancora più crudele di quello dei pagani illustri, che vissero prima della redenzione.

La risposta dell'aquila, che aveva già ricordato l'enorme distanza che separa Dio da ogni creatura, «corto recettacolo a quel bene che non ha fine» (vv. 50-1), più che un chiarimento, è una vera e propria invettiva:

Or tu chi sè che vuo' sedere a scranna
per giudicar di lungi mille miglia
con la veduta corta d'una spanna?
(vv. 79-81)

Sul modello delle apostrofi del *Libro di Giobbe*, in cui Dio domanda all'uomo, che si lamenta delle proprie sventure, dove fosse quando egli poneva le fondamenta della terra (*Job*. 38, 2-5), l'aquila replica a Dante invocando l'autorità divina, che non può essere chiamata a rispondere di quelle che, agli esseri umani, appaiono come vere e proprie ingiustizie. «La prima Volontà» non segue alcun criterio esterno a sé: «Cotanto è giusto quanto a lei consuona: / nullo creato bene a sé la tira / ma essa radiando lui cagiona» (*Pd.* XIX, vv. 86-90). Dio non vuole ciò che è buono, ma è buono ciò che Dio stesso vuole.

3. Alla risposta con cui l'aquila replica al dubbio di Dante, segue un lungo catalogo di re ingiusti, esempi negativi di gestione del potere. Ad esso, poi, nel canto successivo, il XX del *Paradiso*, fa da contraltare la presentazione delle anime che compongono l'occhio dell'aquila. Si tratta, almeno apparentemente, di due cristiani, Costantino e Guglielmo II d'Altavilla; due ebrei, David e Ezechia; e due pagani, Traiano e Rifeo⁵⁹⁷. La salvezza di questi ultimi, in particolare, come l'aquila non tarda ad accorgersi, suscita in Dante grande stupore:

La prima vita del ciglio e la quinta
ti fa maravigliar perché ne vedi
la región deli angeli dipinta:

d'i corpi suoi non uscir, come credi,
gentili, ma cristiani, in ferma fede
quel d'i passuri e quel d'i passi piedi.
(*Pd.* XX, vv. 100-5)

Come l'aquila non tarda a spiegare, a dispetto di quanto si potrebbe pensare, tanto Rifeo quanto Traiano non morirono da pagani, ma da cristiani, credendo in Cristo rispettivamente venturo e venuto. Essi, in questo senso, non rappresentano un'eccezione al principio secondo il quale nessun infedele, per quanto virtuoso, può aspirare a salvarsi.

597A. M. Chiavacci Leonardi, *La salvezza degli infedeli: il canto XX del Paradiso*, cit., pp. 97-112.

Per quel che concerne Traiano, presentato come «colui che [...] la vedovella consolò del figlio» (vv. 44-5), l'aquila racconta di come la sua anima, dopo esser stata all'inferno, «tornò a l'ossa» (v. 107), grazie alle preghiere che furon rivolte a Dio per la sua salvezza. Trovatosi ricongiunto alla propria carne, poco prima di spirare di nuovo, Traiano si rivolse a Dio, guadagnandosi il paradiso per l'eternità. Per questa ragione, dell'imperatore, si afferma che «ora conosce quanto caro costa / non seguir Cristo, per l'esperienza / di questa dolce vita e dell'opposta» (vv. 46-8).

Dante rielabora qui una leggenda, cui aveva già accennato nel X canto del *Purgatorio* (vv. 73-8), diffusa almeno dall'VIII secolo: Gregorio Magno, commosso venendo a sapere che un giorno Traiano aveva abbandonato i propri progetti militari solo per rendere giustizia a una vedova, cui era stato ucciso un figlio⁵⁹⁸, avrebbe pregato per l'anima dell'imperatore, morto circa cinque secoli prima, venendo soddisfatto da Dio, il quale però gli avrebbe intimato di non intercedere più per le anime dei dannati.

Se la leggenda aveva già dato adito a numerosi teologi di interrogarsi sul riconoscimento delle virtù pagane e sul ruolo delle preghiere per la salvezza, l'idea di Dante secondo cui Traiano, resuscitato e pentitosi, sarebbe stato condotto direttamente in paradiso non ha precedenti. Nella *Theologia christiana*, ad esempio, parlando di coloro che, pur avendo compiuto «opere pie», morirono «nell'infedeltà» o «senza la grazia dei sacramenti», Abelardo aveva raccontato come Traiano, grazie a Gregorio, fosse stato strappato «dai luoghi delle pene e dalle torture dell'inferno», specificando però, al contempo, come ciò difficilmente potesse significare che l'anima dell'imperatore era stata direttamente «introdotta nel regno dei cieli» (*Theol. christ.*, l. II, 112)⁵⁹⁹. Ad attendere Traiano sarebbe stato più probabilmente un soggiorno in una zona intermedia. Similmente, poco dopo, Giovanni di Salisbury, nel suo *Policraticus*, si era limitato ad affermare che, dopo le sue preghiere, a Gregorio era stato annunciato che Traiano «era stato liberato dalle pene dell'inferno» (*Policrat.* V, c. VIII)⁶⁰⁰. Addirittura, Tommaso d'Aquino, nel *Commento al IV libro delle Sentenze*, aveva riportato l'opinione secondo cui, grazie al papa, «l'anima di Traiano non fu semplicemente sciolta dal reato della pena eterna, ma la sua pena fu sospesa temporaneamente, vale a dire fino al giorno del giudizio» (*Super Sent.* IV, d. 45, q. 2, a. 2, qc. 4, ad 5)⁶⁰¹. L'esaudimento delle preghiere di Gregorio, qui, non sarebbe valso che a una *dilatatio inferni*. In nessun caso, essa avrebbe potuto significare un'ammissione in paradiso.

598Cfr. G. Whatley, *The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, in «Viator», XV (1984), pp. 25-63.

599Petrus Abaelardus, *Theologia christiana*, cit., p. 182.

600Ioannis Saresberiensis, *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit C. C. I. Webb, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1965, t. I, p. 318.

601Thomas de Aquino, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, cit., p. 372.

Per quanto riguarda invece Rifeo, un oscuro generale troiano, nominato di sfuggita nell'*Eneide*, l'aquila racconta di come, battezzato dalle virtù teologali, ben prima che il battesimo venisse propriamente istituito, questi sia arrivato a salvarsi in virtù di un'elezione assolutamente gratuita. Predisposto, cioè, da Dio ad amare la giustizia, Rifeo si sarebbe rivolto a questa tanto intensamente da essere, «di grazia in grazia», illuminato circa la «redenzion futura» (*Pd.* XX, v. 122-3). Al punto da iniziare ad avvertire, con crescente fastidio, «il puzzo [...] del paganesmo» (v. 125), e persino a riprendere i troiani per la loro idolatria.

La salvezza di Rifeo è talmente sorprendente da ispirare all'aquila un'ampia riflessione circa l'imperscrutabilità della provvidenza divina e l'incapacità degli esseri umani di discernere gli eletti dai dannati:

O predestinazion, quanto remota
è la radice tua da quelli aspetti
che la prima Cagion non veggion tota!

E voi mortali tenetevi stretti
a giudicar, che noi, che Dio vedemo,
non conosciamo ancor tutti gli eletti...
(ivi, vv. 130-5)

In realtà, anche su questo punto, la riflessione di Dante si rivela assolutamente originale. Infatti, nell'*Eneide*, commentando la morte del comandante teucro, Virgilio si era limitato a scrivere:

cadit et Ripheus, iustissimus unus
qui fuit in Teucris et servantissimus aequi
dis aliter visum...
(*Aen.* II, vv. 426-8)

cadde anche Rifeo, che fu tra i Troiani il più giusto e il più osservante del diritto: ma gli dei pensarono diversamente...

Virgilio, in breve, aveva semplicemente suggerito che gli dèi, talvolta, possono essere crudeli, condannando uomini che non lo meriterebbero ad una morte prematura. Analogamente, Boezio, nella *Consolatio Philosophiae*, evidentemente colpito dall'osservazione di Virgilio, aveva inserito,

nel contesto di una discussione sull'imperscrutabilità del volere divino, una criptica allusione alla sorte di Rifeo⁶⁰², considerato esemplare di coloro che, reputati giustissimi dagli uomini, appaiono però diversamente al cospetto della provvidenza onnisciente:

Nam ut pauca, quae ratio valet humana, de divina profunditate perstringam, de hoc, quem tu iustissimum et aequi servantissimum putas, omnia scienti providentiae diversum videtur.

Per dirti più brevemente poche cose che la ragione può capire sulla profondità della Mente divina, sappi che l'uomo che tu stimi giusto ed equo, la Provvidenza onnisciente giudica in modo diverso.⁶⁰³

Come Dante, Boezio afferma che i giudizi del «mondo errante» (*Pd.* XX, v. 67) differiscono talvolta radicalmente da quelli divini. Mentre però, secondo il poeta, l'eroe troiano dimostra come, anche riguardo a coloro che appaiono esclusi dalla salvezza, non è mai possibile pronunciarsi in maniera definitiva, perché Dio è in grado di salvare chiunque, secondo Boezio, al contrario, di questa discrepanza, Rifeo rappresenta un esempio negativo. La sua giustizia, cioè, è solo apparente.

I casi degli «spiriti magni» e dell'indiano virtuoso, condannati all'inferno, seppure nel limbo, da una parte, e quelli di Traiano e Rifeo, beati in paradiso, dall'altra, sembrano suggerire l'adozione di soluzioni opposte da parte di Dante al quesito relativo all'imputabilità della mancanza di fede a coloro che non vennero mai in contatto con la rivelazione cristiana. Pur essendo tutti virtuosi, infatti, gli uni sono destinati alla condanna eterna, gli altri alla salvezza.

In realtà, le risposte della *Commedia*, come vedremo, sono perfettamente congruenti. Se tale coerenza è difficile da cogliere, come dimostrano l'incertezza e il dissenso tra gli studiosi, ciò dipende dal fatto che la soluzione elaborata da Dante in riferimento a tale problema non solo non ha precedenti nella teologia coeva, ma finisce, di fatto, per minare le basi dell'intero dispositivo imputativo medievale.

4. Il capitolo X degli *Atti degli Apostoli* è interamente dedicato alla storia di Cornelio, un «centurione della coorte Italica, uomo pio e timorato di Dio», abituato a pregare e a fare l'elemosina al popolo. A Cornelio, un giorno, appare un angelo, che lo informa che le sue buone azioni sono arrivate sino a Dio, e lo invita a far venire a Cesarea un certo Simone, detto Pietro. Questi, nel

602Cfr. J. A. Scott, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo («Paradiso» XX)*, «Studi danteschi», LXI (1989), pp. 187-92.

603Boezio, *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Bompiani, Milano 2019, IV, 6, 32, pp. 430-1.

frattempo, a Giaffa, mentre prega, affamato, è rapito in estasi:

Vide il cielo aperto e un oggetto che discendeva come una tovaglia grande, calata a terra per i quattro capi. In essa c'era ogni sorta di quadrupedi e rettili della terra e uccelli del cielo. Allora risuonò una voca che gli diceva: «Alzati, Pietro, uccidi e mangia!». Ma Pietro rispose: «No davvero, Signore, poiché io non ho mai mangiato nulla di profano e di immondo». E la voce di nuovo a lui: «Ciò che Dio ha purificato, tu non chiamarlo più profano». Questo accadde per tre volte; poi d'un tratto quell'oggetto fu risollevato al cielo. (At. 10, 11-6)

Risvegliatosi, mentre si interroga sul significato della propria visione, Pietro riceve la visita degli uomini di Cornelio, che uno spirito gli intima di seguire senza indugi. Giunto a Cesarea, Pietro si reca dunque immediatamente a casa del centurione, perché – come spiega alla gente lì raccolta –, nonostante non sia «lecito per un Giudeo unirsi o incontrarsi con persone di altra razza», Dio gli ha «mostrato che non si deve dire profano o immondo di nessun uomo». Dio, cioè, «non fa preferenze di persone, ma chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque popolo appartenga, è a lui accetto» (28-29). Pietro racconta allora a Cornelio, per sommi capi, la storia di Gesù di Nazaret, dalla predicazione del battesimo da parte di Giovanni Battista sino alla Resurrezione. Mentre spiega come Dio abbia ordinato agli apostoli di annunciare a tutti la buona novella, lo Spirito Santo scende su coloro che lo ascoltano, che ricevono il dono della glossolalia. Pietro, dunque, ordina che tutti i presenti siano battezzati nel nome di Gesù Cristo.

Prima che Federico Zuccari, autore tra l'altro di una serie di illustrazioni alla *Commedia*, raffigurasse nella Cappella Paolina il sogno di Pietro a Giaffa e il battesimo del centurione, questi episodi non godettero che di una scarsissima fortuna iconografica. Eppure, la storia di Cornelio riveste un'importanza decisiva, in ambito teologico, lungo tutto il Medioevo. Essa, infatti, pone dei quesiti fondamentali, analoghi in parte a quelli che moltissimi secoli dopo si sarebbe posto Dante a partire dalla vicenda dell'indiano giusto: un pagano che non abbia mai avuto accesso alla rivelazione, ma che pure si comporta in maniera del tutto virtuosa, può aspirare alla salvezza? E se sì, in che modo?

5. Agostino, interrogandosi sulla sorte di chi, ai suoi tempi, non era stato ancora raggiunto dal messaggio cristiano, aveva affermato che non si deve dubitare che, come accadeva prima della venuta di Cristo, vi sono degli eletti anche tra i pagani:

Sunt etiam quidam ex eo numero [iustorum, qui secundum propositum vocati sunt] qui adhuc nequiter vivant, aut etiam in haeresibus vel in Gentilium superstitionibus iaceant: et tamen etiam illic *novit Dominus qui sunt eius*. Namque in illa ineffabili praescientia Dei, multi qui foris videntur, intus sunt; et multi, qui intus videntur, foris sunt. Ex illis ergo omnibus, qui, ut ita dicam, intrinsecus et in occulto intus sunt, constat ille *hortus conclusus, fons signatus, puteus aquae vivae, paradisos cum fructu pomorum* (*De baptismo contra Donatistas*, V, 27, 38)

Vi sono alcuni, in questo numero [dei giusti, che Dio ha chiamati secondo il suo disegno], che vivono ancora nell'iniquità o giacciono nelle eresie e nelle superstizioni dei Gentili; e tuttavia anche tra essi *il Signore sa chi sono i suoi*. In effetti, nella ineffabile prescienza di Dio, molti, che sembrano fuori, sono dentro, e molti, che sembrano dentro, sono fuori. Ora, è di tutti questi che stanno nella Chiesa, diciamo così, nel loro intimo e in segreto, che è formato *il giardino chiuso, la fontana sigillata, il pozzo d'acqua viva, il paradiso coi frutti dei propri alberi*.

Dio riconosce tutti i membri della propria città spirituale e a ciascuno offre i mezzi necessari alla salvezza. Dunque, se la fede in Cristo è imprescindibile per salvarsi, Dio la offrirà anche a coloro che abitano tra gli infedeli, attraverso gli strumenti imperscrutabili della propria provvidenza.

Si tratta di una visione apparentemente irenica: secondo Agostino, nessun giusto rimane privo dell'aiuto di Dio. Il punto è che la giustizia, a sua volta, per il teologo, non è alla portata della volontà naturale, ma è data solamente dalla grazia divina. Come si legge nel *De natura et gratia*, per Agostino, è impossibile che «un giovane o un vecchio [...] morto in una regione dove non poté udire il nome di Cristo» sia potuto «diventare giusto mediante la sua natura e il suo libero arbitrio». Se fosse altrimenti, si dovrebbe concludere che «Cristo è morto invano» (*De natura et gratia*, 9, 10).

In questo senso, per Agostino, la tesi secondo cui Dio va incontro a chiunque lo meriti, anche tra gli abitanti delle regioni più remote della terra, equivale, di fatto, ad affermare, molto semplicemente, che Dio salva chiunque desideri. Se Cornelio era virtuoso – e tale virtù non poté che essere ricompensata tramite l'invio di Pietro –, ciò avvenne solo perché Dio, *in primis*, lo aveva predestinato ad essere tale.

6. La tesi secondo cui a chiunque desideri volgersi a Dio vengono effettivamente garantiti i mezzi per salvarsi si ritrova, diversi secoli più tardi, anche in Abelardo. Come Agostino, nei *Problemata Heloissae*, Abelardo, infatti, sostiene che, a tutti coloro che ripongono la propria fede in Dio, sono accordate, per via soprannaturale, le conoscenze indispensabili per raggiungere la beatitudine dopo

la morte, come avvenne al centurione Cornelio:

Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicumque lege naturali creatorem omnium ac remuneratorem Deum recognoscentes, tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitremur minime damnandos esse: et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem, sive per aliquem directum quo de his instruat, sicut in Cornelio factum esse legimus de fide Christi ac perceptione baptismi. (*Problemata Heloissae*, XIII, PL 178, 696A)

Affinché tutti quelli che riconoscono, per via della legge naturale, Dio quale creatore di tutte e cose e remuneratore aderiscano a lui con tanto zelo, e si sforzino di non offenderlo in nessun modo attraverso il consenso, che propriamente è detto peccato, conviene alla pietà e alla ragione che riteniamo che questi debbano essere condannati il meno possibile: e quelle cose che è necessario che quello impari per la salvezza, prima del termine della vita siano rivelate da Dio o attraverso un'ispirazione, o direttamente attraverso qualcuno da cui sia istruito su queste cose, come leggiamo fu fatto per Cornelio riguardo alla fede di Cristo e all'impartizione del battesimo.

Tuttavia, come emerge da questo brano, Abelardo, al contrario di Agostino, non mette mai in dubbio la consistenza dei meriti individuali. Per lui gli esseri umani, a prescindere da qualsiasi aiuto soprannaturale, sono in grado di comportarsi in maniera effettivamente virtuosa, di volgersi autonomamente verso Dio. La virtù non è solo un riflesso della predestinazione, ma è alla portata di chiunque la desideri. Tanto che si può immaginare – cosa che Agostino si era limitato ad adombrare timidamente in alcune riflessioni sugli abitanti di Tiro e Sidone, che «avrebbero potuto credere», se solo Dio gliene avesse concesso il mezzo (*De dono persev.* 14, 35) – un pagano pienamente giusto al quale Dio non conceda la salvezza:

Si quis enim Evangelio vel Christo non credit, quia predicatio ad ipsum non pervenerit, iuxta illud Apostoli, 'Quomodo credent ei quem non audierunt? Quomodo autem audient sine predicante?'. Quae hinc ei culpa potest assignari quod non credit? Non credebat Cornelius in Christum donec Petrus ad eum missus de hoc ipsum instruxit. qui quamvis antea lege naturali Deum recognosceret atque diligeret, ex quo meruit de oratione sua exaudiri et deo acceptas elemosinas habere, tamen si eum ante fidem Christi de hac luce migrasse contingeret, nequaquam ei vitam promittere auderemus, quantumcumque bona opera eius viderentur, nec eum fidelibus sed magis infidelibus connumeraremus, quantumcumque studio salutis esset occupatus. 'Abyssus quippe multa Dei iudicia sunt', qui non numquam reluctantes vel minus de

salute sua sollicitos trahit et se offerentes vel ad credendum paratiores profundissimo dispensationis suae consilio respuit.

Se qualcuno non crede al Vangelo e al Cristo perché non ne ha mai sentito parlare [...] come possiamo incolparlo? Cornelio non credeva in Cristo fino a quando Pietro non lo istruì nella fede, anche se riconosceva l'esistenza di Dio secondo la legge naturale e lo amava. [...] Ma se gli fosse accaduto di trascorrere tutta la vita senza conoscere Cristo, poteva essergli promessa la salvezza eterna? Credo di no – poiché Cornelio era un infedele – anche se le sue buone azioni e il suo zelo erano evidenti a tutti. “I giudizi di Dio sono un abisso”: talvolta Egli nel profondo mistero della sua legge, incomprensibile a noi uomini, chiama vicino a sé quelli che gli resistono e non si preoccupano della salvezza eterna e allontana quelli che si offrono a lui e sono pronti alla fede.⁶⁰⁴

Secondo Abelardo, qualora, per una ragione imponderabile, Dio decidesse di negare ai pagani ignari della religione cristiana, nonostante la loro migliore volontà, la fede nel mistero dell'incarnazione, ad essi non sarebbe possibile imputare alcuna colpa. Anche un uomo irreprensibile e pienamente giusto potrebbe finire all'inferno. Virtù e grazia, che di norma si presentano insieme, sono infatti fenomeni autonomi.

Esattamente agli antipodi Bernardo di Chiaravalle, come già Guglielmo di Champeaux e Anselmo di Laon, afferma che, per salvarsi, è sufficiente seguire quella legge, iscritta nel cuore, che intima di amare Dio sopra ogni cosa. La salvezza, cioè, è sempre a portata della volontà individuale.

Tuttavia, questa dichiarazione benevola che, a prima vista, sembrerebbe estendere la possibilità di sfuggire alla condanna divina anche a coloro che non risultano destinatari di una grazia speciale, è, al contrario, funzionale all'imputazione, anche a chi sia vissuto prima di Cristo, della mancata conversione:

Meretur ergo amari propter seipsum Deus, et ab infideli, qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum. Proinde inexcusabilis est omnis etiam infidelis, si non diligit Dominum Deum suum ex toto corde, tota anima, tota virtute sua. Clamat nempe intus ei innata, et non ignota rationi, iustitia, quia ex toto se illum diligere debeat, cui se totum debere non ignorat.

(*De diligendo Deo*, II 6)⁶⁰⁵

Meriterebbe dunque di essere amato per se stesso Dio, anche dall'infedele, il quale sebbene non conosca Cristo, conosce tuttavia se stesso. Pertanto non è scusabile nemmeno nessun infedele se

604Pietro Abelardo, *Etica*, cit., pp. 117-8 e 62.

605Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. B. Winkler, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1990, v. I, p. 124.

non ama il Signore Dio suo con tutto il suo cuore, tutta la sua anima, tutta la sua virtù. Grida infatti dentro di lui innata, e non ignota alla ragione, la giustizia, che debba amare con tutto se stesso colui a cui sa di dovere tutto se stesso.

Che l'idea secondo cui l'essere umano, tramite la sola ragione naturale, sia in grado di volgersi a Dio, miri non tanto ad ampliare effettivamente le possibilità di salvezza, quanto piuttosto alla legittimazione etica delle condanne divine – destituite da Abelardo di qualsiasi fondamento razionale –, lo dimostra il fatto che, secondo Bernardo, l'essere umano, se non è assistito dalla grazia, è portato a inorgogliersi dei beni che possiede per natura e ad attribuirsi il merito e, dunque, a peccare. In questo senso, sebbene da un punto di vista teorico tutti avrebbero la possibilità di salvarsi – e, pertanto, sono colpevoli se non lo fanno –, in pratica, tale strada, per il monaco, si rivela quasi sempre impraticabile. È infatti «difficile, persino impossibile», conclude Bernardo, respingendo in lontananza l'immagine di quel paradiso che sembrava alla portata di ciascuno, rivolgere la propria volontà a Dio con «le sole forze del libero arbitrio».

Riflettendo sul destino di coloro che vissero prima della venuta di Cristo, Ugo di San Vittore distingue una fede esplicita da una fede implicita: quest'ultima, da sola, è sufficiente per evitare la condanna eterna per coloro che sono vissuti prima dell'incarnazione. Secondo Ugo, come si deve ritenere che tra «i profeti e gli uomini più illustri» di Israele vi fosse chi aveva una conoscenza religiosa più profonda e chi meno, senza che ciò fosse causa di «detrimento della loro santità e perfezione», così bisogna credere che i giusti tra i «più semplici», anche prima di Cristo, si salvarono, pur non conoscendo «il tempo, il modo e l'ordine della salvezza» (*De sacramentis*, I, p. X, c. VI)⁶⁰⁶.

Allo stesso modo, riguardo alla questione dei popoli non raggiunti dalla rivelazione cristiana anche dopo l'incarnazione, Ugo, pur dimostrandosi scettico riguardo alla possibilità che ai propri tempi vi fosse ancora chi, abitante «in regioni ignote, nelle sedi remote della terra», non avesse ancora ricevuto il sacramento del battesimo, afferma di essere certo che chiunque sia privo di colpe attuali, e veramente desideroso di piacere a Dio, riceverà per tempo la cognizione, sia pure in forma implicita, di quei principi necessari per evitare la dannazione (*De sacramentis*, II, p. VI, c. V)⁶⁰⁷. Chiunque lo voglia, e dunque lo meriti, può salvarsi.

7. L'idea che, se un infedele, ignaro della rivelazione, avesse fatto «ciò che era in suo potere» (*quod in se est*), riponendo tutta la propria fiducia in Dio, sarebbe stato in qualche modo edotto sulla fede

⁶⁰⁶Hugo de Sancto Victore, *De sacramentis Christiane fidei*, cit., p. 236.

⁶⁰⁷Ivi, p. 384.

cristiana, si ritrova anche tra gli esponenti degli ordini mendicanti. Il francescano Alessandro di Hales, ad esempio, asserisce che il figlio di un saraceno, qualora faccia veramente tutto ciò che è in proprio potere per credere nel vero Dio, sarà senza dubbio da questi condotto sulla retta via, attraverso un'illuminazione interiore, un angelo, oppure un altro essere umano:

Quaeritur enim de puero, qui ab infantia includitur in carcere Saracenorum, utrum ignorando ea quae sunt fidei peccet. [...] Ad quod respondendum quod talis, cum perveniret ad adultam aetatem, non habet impotentiam credendi omnino, quia, si facit quod in se est, Dominus illuminabit eum per occultam inspirationem aut per angelum aut per hominem. Videtur tamen per hoc quod dicit Augustinus, in *Quaestion. Novi Testamenti*, quod si non fuit a quo disceret nec ad eum aliquo modo rumor doctrinae perveniret, quod tunc non suo vitio ignorat et immunis est a condemnatione. Sed intelligendum est tunc de disciplina secundum quod fit per doctrinam interiorem. Oportet autem quod faciat quod in se est; facere autem quod in se est, est uti ratione, per quam potest comprehendere Deum esse et invocare adiutorium Dei. Dicit enim Beda quod unusquisque potest intelligere Deum esse et iudicium esse venturum; de incarnatione autem et redemptione, si aptet intellectum suum quantum in se est, vocabitur vocatione interiori, etsi non exteriori. (*Summa theologica*, inq. III, t. II, sect. I, q. II, tit. I, c. VIII)⁶⁰⁸

Ci si chiede infatti se un ragazzo, il quale dall'infanzia è recluso in un carcere di Saraceni, pecchi ignorando le cose della fede. [...] Alla qual cosa bisogna rispondere che questi, giungendo all'età adulta, ha la possibilità di credere del tutto, perché, se fa ciò che è in suo potere, Dio lo illuminerà attraverso un'ispirazione occulta, un angelo o un uomo. Sembra tuttavia da ciò che dice Agostino, nelle *Quaestiones Novi Testamenti*, che se non ebbe qualcuno dal quale imparare né gli è giunta in alcun modo notizia della dottrina, allora questi non ignora per propria colpa ed è dunque immune dalla condanna. Ma bisogna allora indagare la disciplina in quanto essa si sviluppa secondo la dottrina interiore. Occorre infatti che questi faccia ciò che è in suo potere; fare ciò che è in proprio potere, significa usare la ragione, attraverso la quale si può comprendere che Dio esiste e invocare l'aiuto di Dio. Dice infatti Beda che chiunque può comprendere che Dio esiste e che verrà il giudizio; riguardo poi all'incarnazione e alla redenzione, se dispone il proprio intelletto per quanto gli è possibile, sarà chiamato da una vocazione interiore, anche se non esteriore.

Similmente Alberto, nel suo *Commento alle Sentenze*, dichiara «impossibile che vi sia stato mai qualcuno che abbia fatto ciò che era in suo potere sufficientemente per prepararsi alla fede, e non abbia ricevuto una rivelazione da Dio, o la dottrina da uomini ispirati o un segno del Mediatore» (*In*

⁶⁰⁸Alexander de Hales, *Summa Theologica*, cit., t. III, p. 331.

Sent., III, d. 25, a. 2, ad 6)⁶⁰⁹. La provvidenza non trascura nessuno che lo meriti.

Ancora più chiaramente Tommaso, nel *Commento alle Sentenze*, interrogandosi intorno alla sorte di chi, «nato nei boschi o tra gli infedeli», non abbia una conoscenza «distinta» degli articoli di fede, a causa non solo dell'assenza di un «dottore» in grado di spiegarglieli, ma più in generale di qualcuno che menzioni il cristianesimo (*In Sent.*, III, d. 25, q. 2, a. 1, q. II)⁶¹⁰, afferma che, certamente, a questi sarà fornita, in un modo o nell'altro, l'«*explicatio*» di quelle cose che sono necessarie alla salvezza (qc. IV, ad 1)⁶¹¹. Anche nelle *Quaestiones de veritate*, sancendo la necessità di una fede esplicita anche per chi «sia stato nutrito nei boschi o tra gli animali bruti», Tommaso sostiene, con fermezza, che, qualora uno, seguendo la ragione, perseverasse nella ricerca del bene e nella fuga del male, «bisogna credere fermissimamente che Dio gli rivelerebbe, per una ispirazione interna, quelle cose che bisogna credere, o gli invierebbe un qualche predicatore della fede, come mandò Pietro a Cornelio» (*De veritate*, q. 14, a. 11, arg. 1, ad 1).

8. La convinzione secondo cui chiunque lo meriti, tra i popoli infedeli, viene salvato, contraddice in maniera patente il principio, asserito con forza da Agostino, del carattere assolutamente gratuito dell'elezione divina. È ciò che mette in luce, ad esempio, il domenicano Rolando da Cremona. Questi, infatti, nella sua *Summa*, dopo aver esposto la teoria corrente sul destino del «figlio del saraceno», accenna al contrasto con la dottrina della grazia che essa sottende:

Ad hoc dicunt magistri quod, si [aliquis filius sarraceni] faciat *quod in se est*, de necessitate Deus inspirabit ei fidem Christi. Ergo videretur quod tunc meretur fidem Christi, si ei daretur ex necessitate, quomodo ergo esset gratia? (*Summa*, I, II, CCXCII)⁶¹²

Rispetto a ciò dicono i maestri che, se un qualche figlio di saraceno faccia ciò che è in sé, necessariamente Dio gli ispirerà la fede in Cristo. Perciò sembrerebbe che merita la fede in Cristo, se a questi infatti è data necessariamente, ma in che modo allora vi sarebbe la grazia?

È probabile che questa contraddizione, a partire da una certa fase, sia risultata evidente anche allo stesso Tommaso. Nella *Summa Theologiae*, infatti, egli non solo non fa menzione del caso del *puer* nato nei boschi, sul cui destino tanto si era interrogato in passato⁶¹³, ma, contraddicendo quanto

609Albertus Magnus, *Commentarii in III Sententiarum*, cit., p. 477.

610Thomas de Aquino, *Commentum in tertium librum Sententiarum*, cit., p. 389.

611Ivi, p. 391.

612*Summae Magistri Rolandi Cremonensis*, cit., v. II, p. 380. Cfr. G. Inglese, *Il destino dei non credenti*, ed. cit., p. 322.

613Cfr. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1941, p. 235.

affermato ad esempio nel *Commento alle Sentenze*⁶¹⁴, sostiene che «l'essere umano non può prepararsi a ricevere la luce della grazia, se non attraverso l'aiuto gratuito di Dio che muove interiormente» (ST I-II, q. 109, a. 6)⁶¹⁵. L'iniziativa da cui dipende la salvezza è, in ultima istanza, soltanto quella di Dio.

Soprattutto, nel *Commento sull'Epistola ai Romani*, Tommaso, pur riprendendo l'idea secondo cui Dio salva tutti coloro che fanno ogni cosa in loro potere per meritarlo, inserisce quest'ultima nel quadro di una teoria che fa risalire anche questo slancio da una precedente illuminazione divina:

Numquid ergo illi ad quos [fama predicationis apostolice] non pervenit, utpote si fuerunt nutriti in sylvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est quod, secundum sententiam domini, quae habetur Io. XV, 22, illi qui loquentem dominum per se vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt, et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedicatorem fidei, sicut Petrum Cornelio, Act. X, 5 s., et Paulum Macedonibus, ut habetur Act. XVI, 9 s. Sed tamen hoc ipsum quod aliqui faciunt quod in se est, convertendo se scilicet ad Deum, ex Deo est movente corda ipsorum ad bonum. (*Super Epistolam B. Pauli ad Romanos Lectura*, c. X, l. III)

Dunque coloro ai quali non pervenne [notizia della predicazione apostolica], ad esempio se furono nutriti nei boschi, sono giustificati del peccato di infedeltà? A ciò bisogna rispondere che, secondo la sentenza del Signore, che si ha in Giovanni XV, 22, coloro che non sentirono parlare il Signore da se stessi o attraverso i suoi discepoli, sono scusati del peccato di infedeltà, non conseguiranno tuttavia il beneficio di Dio, vale a dire non saranno giustificati degli altri peccati, o quelli che contrassero nascendo, o quelli che aggiunsero vivendo male, e sono dannati a causa di essi. Se alcuni tra di loro, però, avessero fatto ciò che è in loro potere, il Signore avrebbe provveduto ad essi secondo la sua misericordia, mandando loro un predicatore della fede, come Pietro a Cornelio, Atti X, 5 e sgg., e Paolo ai Macedoni, come si dice in Atti XVI, 9 e sgg. Ma lo stesso fatto che alcuni facciano ciò che è in proprio potere, vale a dire convertendosi a Dio, proviene da Dio che muove i loro cuori al bene.

Il peccato di infedeltà non è imputato a coloro che non seppero nulla dell'incarnazione. Questi,

614Cfr. P. Porro, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility, in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by P. d'Hoine and G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 553-70, p. 560.

615Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, cit., t. VII, p. 300.

pertanto, sono condannati non in virtù dell'*infidelitas negativa*, ma a causa di quei peccati che non possono essere rimessi senza la fede: quello originale, ma anche quelli attuali, inevitabili, secondo Tommaso, dopo la caduta di Adamo ed Eva. Certo, secondo il teologo, a chi fa tutto il possibile per salvarsi, comportandosi in modo meritorio, Dio concede sempre questa possibilità, tuttavia, questo stesso agire retto, a sua volta, deve essere considerato un dono della grazia divina. Come aveva già sostenuto Agostino, se a Cornelio fu mandato Pietro, non è tanto per la sua rettitudine, ma perché Dio, da sempre, lo aveva predestinato ad essere salvato.

9. La domanda circa la sorte ultraterrena degli abitanti delle regioni remote della terra non fu sconosciuta al mondo filosofico islamico, che, almeno nel caso della novella filosofica *Ḥayy ibn Yaqẓān* del filosofo arabo andaluso Ibn Ṭufayl, sembra aver fornito ad essa una risposta assai più serena ed ecumenica di quanto non abbia fatto la teologia scolastica.

La favola racconta la storia di Ḥayy, trasportato fin da piccolissimo o nato per generazione spontanea su un'isola equatoriale, vicino alle coste indiane, dove cresce isolato dagli altri esseri umani, inizialmente accudito da una gazzella. Grazie alle proprie doti intellettuali, Ḥayy riesce progressivamente a svelare i segreti della vita animale e del mondo naturale che lo circonda. Col trascorrere degli anni, la sua riflessione arriva addirittura a sollevarsi dalla filosofia naturale alla fisica, dall'astronomia alla metafisica. Egli non solo comprende che, risalendo nella catena causale, si deve giungere a una causa prima del movimento, ma anche che a questa si devono la forma e l'esistenza di tutte le cose. Ḥayy dimostra, dunque, l'esistenza di Dio, ne considera gli attributi, e intuisce che la vera felicità consiste nell'unione mistica con quest'Essere Necessario. Per raggiungere questo scopo, decide quindi di seguire una serie di regole di vita ascetiche, molto simili a quelle del sufismo, finché non è in grado di congiungersi a suo piacimento con la realtà divina. Trascorre così la sua vita, fin quando non gli capita, già cinquantenne, di incontrare per caso un altro essere umano: Absāl.

Questi è un giovane proveniente da un'isola vicina, la cui folta popolazione, come si scopre poco dopo, segue la religione islamica. Absāl ha deciso di allontanarsi dalla propria città e di vivere in solitudine, a causa dei dissidi con l'amico Salāmān. Pur essendo infatti entrambi molto religiosi, i due sono entrati in contrasto per via delle proprie propensioni: Absāl, dotato di una natura contemplativa, preferisce indagare i misteri del Corano leggendolo in chiave allegorica; Salāmān, invece, diffidente nei confronti della speculazione e più incline alla vita comunitaria, ama attenersi scrupolosamente a un'interpretazione letterale del testo sacro.

Dopo alcune incomprensioni iniziali, Absāl insegna la propria lingua a Ḥayy, che gli espone tutte le

verità alle quali è giunto tramite la propria ragione. Absāl, colmo di ammirazione, capisce che «tutte le tradizioni della sua religione su Dio, i suoi angeli, le Bibbie e i profeti, il Giorno del Giudizio, il Paradiso e l'Inferno erano rappresentazioni simboliche di queste cose che Ḥayy ibn Yaqzān era riuscito a scorgere da solo» (144)⁶¹⁶.

Interrogato poi sopra la propria vita, Absāl, a sua volta, riferisce di tutte le prescrizioni dell'Islam (la preghiera, l'elemosina, il digiuno, il pellegrinaggio e la testimonianza di fede). Ḥayy trova tali precetti in tutto conformi alle proprie conclusioni filosofiche e si ripromette dunque di seguirli. Gli unici dubbi che nutre sono relativi, in primo luogo, al linguaggio simbolico con cui nel Corano sono rappresentate le cose divine, e, in seconda battuta, al fatto che tale religione consenta agli uomini di mantenere ricchezze e di indulgere nel vizio del cibo oltre il necessario.

Per questo, Ḥayy, ancora ignaro di quanto «stupidi, inadeguati, incuranti e deboli» (147)⁶¹⁷ gli esseri umani possano essere, convince il suo nuovo amico a partire con lui per salvarli dai rischi di una visione antropomorfa di Dio e da quelli derivanti dalla sovrabbondanza di beni. Absāl lo conduce inizialmente da Salāmān e dalla sua cerchia, spiegandogli che, trattandosi degli uomini più illustri dell'isola, se non riuscirà a convincere loro, sarà inutile tentare con altri.

Ḥayy inizia allora ad esporre le proprie conoscenze a Salāmān e ai suoi seguaci, i quali però, non appena il suo insegnamento si discosta, anche solo in minima parte, dal significato letterale del Corano, inorridiscono:

la loro innata debolezza – commenta l'autore – semplicemente non gli permetteva di cercare [Dio] come faceva Ḥayy, di afferrare l'essenza del suo essere e vederlo nei suoi termini propri. Essi lo volevano conoscere in una qualche forma umana. (150)⁶¹⁸

Ormai resisi conto che il fine ultimo della vita può essere raggiunto solo da pochissimi e che per la maggior parte dell'umanità il massimo beneficio della religione consiste solamente nell'essere indirizzata verso una vita appena dignitosa, Ḥayy e Absāl decidono di fare ritorno sull'isola deserta, dove entrambi si dedicheranno alla ricerca dell'estasi.

Lo scopo di questa favola filosofica non è solo ripercorrere il cammino intellettuale che l'autore ha compiuto, come egli stesso afferma nel prologo, rielaborando gli insegnamenti di Ghazālī e di Avicenna, ma, più in profondità, quello di suggerire lo straordinario potere della ragione, che tutti gli esseri umani, in teoria, possiedono. La vicenda di Ḥayy che, non a caso, in arabo significa

616Ibn Tufayl, *Ḥayy ibn Yaqzān. A philosophical Tale*, ed. by L. E. Goodman, The University of Chicago Press, Chicago – London 2009, p. 160.

617Ivi, p. 162.

618Ivi, p. 163.

“vivente” (حي), ha in questo senso un valore esemplare. Ibn Ṭufayl, come affermato già da Ibn al-Khaṭīb, un altro intellettuale andaluso, ritiene che la ragione (*fiṭra*) da sola sia in grado di attingere la verità e la conoscenza di Dio, senza passare per il tramite delle rivelazioni profetiche⁶¹⁹. A prescindere da ogni contatto con il Corano, è possibile raggiungere una conoscenza perfetta delle cose divine. Addirittura, come dimostra il caso di Ḥayy, questo sapere puramente filosofico può rivelarsi più profondo di quello attinto tramite gli intermediari religiosi.

10. Tommaso, come si è visto, arrivò forse a rivedere la propria posizione circa la conversione del virtuoso non credente, accentuando l'importanza della grazia divina. Tuttavia, la teoria più diffusa tra i teologi domenicani rimase quella secondo cui Dio non manca mai di porgere a coloro che li meritano gli strumenti per salvarsi. Chi veramente lo desidera, è sempre istruito sulla fede. Lo testimonia il predicatore Giordano da Pisa. Questi, il 26 dicembre 1303 a Firenze, presso la chiesa di Santa Liberata, aveva immaginato un interlocutore rivolgergli per chiedergli: «ecco uno che sia nato tra' Saracini, non udì mai predica né ricordare Cristo, astiensi da' peccati e da' vizi per l'amore di Dio, avendo fidanzato in Dio, e non tiene i modi de' pagani, ma vive in virtù, ispirando in Dio che Iddio l'aiuti, come sarà di costui?». A questi, Giordano, riportando l'opinione dei teologi, rispondeva:

s'egli è cotale chente tu di', dicoti che si salverà, ma non senza Cristo. Or come? dicolti: or manderagli Iddio angelo da cielo, che gli rivelerà Cristo e la via della verità; or manderagli profeta o suo messo, che 'l convertirà. Se tu mi di': onde hai tu questo? Rispondoti: da Cornelio, il quale fu un grande gentile uomo di Roma, e manteneva e' modi de' pagani, ma guardavasi da' peccati e faceva quel bene che poteva, e Iddio gli mandò un agnolo di cielo ed uno di terra, e dissegli: Cornelio, il bene e le limosine che tu fai, sono venuti innanzi a Dio; e però egli hae avuto pietade di te, e non vole che tu perischi, e però vattene in cotale luogo e domanda di Piero (dice di santo Piero apostolo ch'era a quello tempo), egli t'ammaestrerà di quello che tu debbi fare. E immantamente l'altro messo di Dio fue apparecchiato e menollo a santo Piero, ed egli l'ammaestrò della fede e battezzollo, e fu perfetto cristiano, e fu perfetto cristiano. Così vi dico io: faccia la persona da sé quel bene che può fare, Iddio farà bene egli dalla sua parte quello che dovrà.⁶²⁰

619Cfr. J. Puig Montada, *Philosophy in Andalusia. Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. Adamson and R. C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 155-79, pp. 174-5.

620*Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'ordine dei Predicatori, recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, a cura di E. Narducci, G. Romagnoli, Bologna 1867, p. 119.

Tale è la fortuna di questa dottrina che ancora nel 1710, essa verrà riproposta, pressoché identica, anche da Leibniz, nei suoi *Essais de théodicée*. Qui, infatti, levandosi contro le severe formulazioni protestanti e gianseniste, il filosofo sostiene che Dio, nella sua perfetta bontà, fornisce a chiunque faccia ciò che è in proprio potere (*quod in se est*) i mezzi per salvarsi:

je serais assez pour ceux qui accordent à tous les hommes une grâce suffisante à les tirer du mal, pourvu qu'ils aient assez de disposition pour profiter de ce secours, et pour ne point le rejeter volontairement. L'on objecte qu'il y a eu une infinité d'hommes parmi les peuples civilisés et parmi les barbares qui n'ont jamais eu cette connaissance de Dieu et de Jésus Christ, dont on a besoin pour être sauvé par les voies ordinaires. Mais sans les excuser par la prétention d'un péché purement philosophique, et sans s'arrêter à une simple peine de privation, choses qu'il n'y a pas lieu de discuter ici, on peut douter du fait; car que savons-nous, s'ils ne reçoivent point de secours ordinaires ou extraordinaires qui nous sont inconnues? Cette maxime, *Quod facienti quod in se est, non denegatur gratia necessaria*, me paraît d'une vérité éternelle.⁶²¹

Come i teologi scolastici di cui riprendeva le formulazioni, Leibniz, tra gli ultimi ad affrontare la questione della salvezza dei pagani, sostenendo che Dio concede sempre, a chi la merita, la grazia della fede, finiva per imputare a tutti coloro che erano rimasti infedeli una cattiva volontà.

11. Al contrario della maggior parte dei suoi contemporanei, Dante, come Rolando da Cremona e poi Tommaso, sembra ritenere che non solo la grazia che salva, ma la stessa *dispositio* a riceverla è un dono di Dio, che viene elargito in maniera assolutamente gratuita e che, in quanto tale, non spetta di diritto a nessuno. Se non fosse così, egli avrebbe ipotizzato per l'indiano una sorte analoga a quella che egli riserva a Rifeo, misteriosamente condotto da Dio fino alla fede. La risposta dell'aquila, invece, non lascia spazio a una simile speranza, limitandosi a ribadire, ancora una volta, il carattere imperscrutabile del giudizio divino. La bontà non rappresenta una garanzia: la fede, a coloro che sono stati esclusi dalla rivelazione, viene elargita da Dio a proprio piacimento.

Secondo questa prospettiva sconsolata deve essere letta anche l'affermazione secondo cui molti tra quelli che in vita si dicono cristiani saranno al momento del Giudizio meno vicini al Redentore di alcuni che non lo conoscono affatto:

Ma vedi: molti gridan "Cristo! Cristo!"

621G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, Garnier – Flammarion, Paris 1969, v. I, 94, p. 157.

che saranno in giudicio assai men prope
a lui che tal che non conosce Cristo;

e tai cristian dannerà l'etiòpe
quando si partiranno i due collegi,
l'uno in eterno ricco e l'altro inope.

Che poran dir li perse a' vostri regi,
come vedranno quel volume aperto
nel qual si scrivon tutti suoi dispregi?

(*Pd.* XIX, vv. 106-14)

Il sottotesto di questi versi, come è stato giustamente rilevato⁶²², è rappresentato dal versetto evangelico «Viri Ninivite surgent in iudicio cum generatione ista et condemnabunt eam» (*Mt* 12, 41). Tuttavia, contrariamente a quanto ritenuto da numerosissimi interpreti, è improbabile che Dante citi i casi dell'etiòpe e dei persiani come esempi di non credenti destinatari di una grazia speciale da parte di Dio⁶²³. Tantomeno, egli lo fa per preconizzare una redenzione semi-universale destinata a tutti coloro che non furono raggiunti dal messaggio cristiano⁶²⁴, sul modello del diavolo-teologo Astarotte del *Morgante* di Pulci, secondo il quale «non debbe disperar merzede / chi rettamente la sua legge tiene» (II, s. 236), sia pure quella che impone di venerare i dèi pagani e i pianeti.

Corroborata la plausibilità di questa lettura, ancora una volta, una predica di Giordano da Pisa, il quale, commentando proprio il versetto matteo, analogamente a Dante, pronostica la condanna, alla fine dei tempi, dei «maggiori peccatori» da parte dei «minori»:

622Cfr. G. Inglese, *Il destino dei non credenti*, cit., p. 327.

623Cfr. *ibid.*: «Gesù cita la storia del profeta Giona, udito i quali i Niniviti “credettero a Dio” e fecero penitenza. I Niniviti sono perciò “figura” delle genti, non israeliti, che credono a Cristo, perciò si salvano e, nel giorno, “condanneranno” gli israeliti senza fede, ossia, in figura, i falsi cristiani. È probabile perciò che, in Dante, l'Etiòpe (con il Persiano che subito segue) rappresenti proprio il giusto, vissuto “in remotis terrarum sedibus”, cui Cristo si è rivelato con mezzi straordinari. Il suo destino deve rendere più amaro quello di chi ha dissipato, con le proprie opere peccaminose, il privilegio del battesimo».

624Cfr. M. Picone, *La “viva speranza” di Dante e il problema della salvezza dei pagani virtuosi*, cit., p. 257: «Se Cristo aveva sostenuto che il regno dei cieli verrà chiuso al popolo eletto e aperto ai gentili, Dante amplifica il raggio semantico del messaggio divino sostenendo che nel giorno del Giudizio il Paradiso si aprirà agli Infedeli, ai “Perse” e all’“Etiòpe”, alle persone cioè che non hanno avuto sulla terra occasione di ascoltare la parola rivelata»; Z. G. Barańsky, *I segni della salvezza: 'Paradiso' XIX*, in Id., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000, pp. 173-98, pp. 194-5: «L'aquila comincia col chiarire, conformemente alle lezioni della Bibbia, perché credere in Cristo sia il prerequisite necessario per la salvezza, confermando così implicitamente che il Limbo costituisce una condizione eterna. Poi continua, descrivendo la situazione al Giudizio Finale, quando Etiopi e Persiani, entrambi popoli pagani all'inizio del Trecento, leggeranno nel Libro della Giustizia e concorderanno col giudizio divino. Come risultato, essi saranno necessariamente annoverati tra i salvati, poiché solo gli eletti, essendo un'unica cosa con Dio, sono in grado di leggere il “volume” (v. 113) e *dannare* (v. 109) i reprobi».

“*Viri Ninivite surgent in iudicio et condempanbunt generationem istam et ceteram*”.
Leverannosi, disse Cristo a’ giudei, quelli di Ninive, e condanneranno voi, però che fecero penitenza a la predicazione di Giona; e ecco me, più che Giona. Potrebbe altri dire: ‘Sarà giudice altri che Cristo? Avracci altri giudici, altri sentenziatori?’ Sì, i primi giudici e i maggiori saranno i giusti. Ogni giusto sarà un giudice contro ai peccatori, e quanto sarà maggior santo, tanto fia maggior giudice; e come abbiano a giudicare, è in diversi modi, l’uno de’ quali modi si è sì come l’uno contrario giudica l’altro, quando fossero presenti. Saranno giudici eziando i peccatori, cioè i minori peccatori giudicheranno i maggiori. Or non vedi quando è un malo omo, poi ne viene un pessimo, dice l’uomo: ‘Questi ha santificato quegli’, cioè ch’è tanto più reo questi che quegli è santo apo questi? A questo modo giudicheranno i peccatori tutti l’uno l’altro.⁶²⁵

Per Dante, nel giorno del Giudizio, l’etiope e i persiani, per quanto esclusi dal collegio «in eterno ricco», troveranno, come pure l’indiano virtuoso, il proprio posto nel limbo; mentre i presunti cristiani, che in vita si sono macchiati di peccati ben più gravi rispetto alla sola mancanza di fede, saranno collocati nei cerchi inferiori dell’inferno.

12. Guittone d’Arezzo, frate gaudente, nella canzone dottrinale *Poi male tutto è nulla inver’ peccato* prima di accingersi a dimostrare l’esistenza di Dio, aveva affermato che non solo tutti i libri, ma anche tutte le genti, compresi tanto i selvaggi quanto i filosofi antichi, testimoniano l’esistenza dell’unico vero Dio:

Dio mostrando, mostrò primamente
che libri tutti quanti quazi in tutte scienze
provando lui sono soie charte quando
parlan di lui laudando
e testimon’ son soi pupuli totti:

onni lingua, onni sciatta e onni gente
conferman lui, destrutte altre credense;
e non sol nescienti omin selvaggi
ma li più molto e maggi

⁶²⁵Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Sansoni Editore, Firenze 1973, pp. 71-2.

dei filozofi tutti e altri dotti.

E ciò c'aferman totti,
come Tulio dice, è necessar
Perché, sì com'el dice,
non saggio alcun Dio isdice.
(vv. 21-34)

Al contrario di Guittone, Dante non crede che tutti i grandi sapienti dell'antichità abbiano adorato il Dio cristiano. Addirittura, come si è visto, egli nega che il seguire la virtù e la legge naturale garantisca, da solo, la salvezza. Per questa ragione, a differenza dei teologi scolastici, Dante non rimprovera a coloro che non vennero mai in contatto con la rivelazione alcuna colpa o mancanza specifica: anche il più integerrimo dei comportamenti non assicura nulla rispetto alla beatitudine celeste, che è sempre e comunque un dono. Quella che in Abelardo si era affacciata come una mera ipotesi, è per Dante una vera e propria certezza. Anche gli uomini giusti – almeno secondo un parametro umano – possono essere condannati all'inferno. La volontà e l'intelletto umani, infatti, da soli, non possono arrivare a cogliere e abbracciare quelle verità in cui consiste la fede. Come dimostra il caso di Rifeo, solo un atto assolutamente gratuito, da parte di Dio, può salvare coloro che, per ragioni storiche o geografiche, non conobbero il messaggio cristiano.

In questo senso, se quella della predestinazione rappresenta veramente, come è stato ipotizzato da Hans Blumenberg, la dottrina che, portando agli estremi l'assolutismo teologico medievale, tramite l'esclusione totale dell'«uomo dalla determinazione del senso del mondo»⁶²⁶, ne segna anche la fine, aprendo lo spazio per l'autoaffermazione della modernità, Dante è davvero una figura liminare. Per il poeta, infatti, attorno alla condanna degli uomini virtuosi che non furono mai raggiunti dalla rivelazione divina, la trama delle argomentazioni filosofiche si squarcia e si spalancano gli abissi della volontà divina. Per Dante, come si legge nella *Monarchia*, la ragione umana, da sola, non può cogliere le ragioni per cui «nessuno, per quanto perfetto nelle virtù morali e intellettuali, tanto nell'attitudine quanto nell'azione, può salvarsi senza la fede, supponendo che non abbia mai avuto notizia di Cristo» (*Mn.* II VII 4-5)⁶²⁷.

Messa alla prova sul terreno della domanda relativa alla sorte di chi non ebbe modo di convertirsi al cristianesimo, la razionalità del meccanismo d'imputazione – fondata sulla volontarietà del peccato – crolla. Resta in piedi, esposta come la sua architettura occulta, la brutale arbitrarietà di ogni condanna.

626H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, cit., p. 181.

627Dante Alighieri, *Monarchia*, cit., pp. 117-9.

Interrogandosi sulla fede e la capacità dell'essere umano di aderirvi, i teologi scolastici non si limitano a riprendere le tesi dei Padri della Chiesa sulla volontarietà dell'atto di fede, ma enfatizzano il ruolo dell'iniziativa individuale, a discapito di quello della grazia divina. La *fides*, sempre di più, viene pensata come alla portata di chiunque la cerchi.

Il senso e le conseguenze implicite di questa connotazione della fede in senso volontaristico emergono in maniera chiara nella valutazione di coloro che non vennero mai in contatto col cristianesimo. A partire dal XII secolo, infatti, i teologi iniziano a mettere a punto una dottrina secondo la quale tanto i pagani, vissuti prima dell'Incarnazione, quanto gli infedeli che continuano a vivere nelle più remote regioni della terra avrebbero potuto, se solo lo avessero voluto, aderire alla rivelazione cristiana. Laddove, ad esempio, Agostino e, in forma diversa, Abelardo avevano affermato che la salvezza di questi individui dipende esclusivamente da un'elezione del tutto gratuita da parte di Dio, Bernardo di Chiaravalle e a seguire molti esponenti della Scolastica insistono sul fatto che chiunque faccia «tutto ciò che è in proprio potere» per aderire alla fede, viene effettivamente illuminato. Si tratta di una tesi che, sotto le apparenze più ireniche, cela il lugubre intento di giustificare, considerandola pienamente razionale, la condanna di tutti coloro che non conobbero il messaggio cristiano. Chiunque non abbia creduto in vita, sia pure perché vissuto tra i saraceni, si trova all'inferno meritatamente.

Come suggerisce la centralità che la questione del destino dei pagani e in generale degli infedeli riveste nella *Commedia*, Dante, sebbene non sia possibile determinare le fonti esatte a sua disposizione, è senza dubbio al corrente delle posizioni dei suoi contemporanei su questo punto. Egli, tuttavia, come intorno a nessun altro nodo teorico, se ne distacca. Per Dante, infatti, i non credenti sono in grado non solo di compiere atti pienamente virtuosi, contrariamente a quanto aveva suggerito Agostino, ma, addirittura, – cosa che lo stesso Tommaso aveva negato – di astenersi da ogni peccato attuale. La loro mancanza di fede, cioè, non è affatto una scelta volontaria o il frutto di una condotta in qualche modo repressibile. Essa è, più semplicemente, il frutto dell'incomprensibile predestinazione divina.

Stretto tra la necessità di affermare la centralità della fede in Cristo per la salvezza e la volontà di riconoscere l'assenza di peccati attuali da parte dei pagani, di cui afferma l'eccellenza morale, Dante è dunque costretto a recuperare, nel quadro della propria opera, un elemento decisamente agostiniano: la rassegnazione di fronte all'insondabilità del giudizio di Dio, che si sottrae a ogni tentativo di comprensione. Nella *Commedia*, come nel *De civitate Dei*, la sofferenza dei non credenti virtuosi non può trovare altra giustificazione oltre a quella estetica. Dio crea i dannati per

«ornare [...] mediante antitesi [...] la vicenda dei tempi», proprio come in «un bellissimo poema»
(*De civit. Dei* XI 18).

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti antiche e medievali

PIETRO ABELARDO

- *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, cura et studio E. M. Buytaert, Brepols, Turnhout 1969;
- *Epistola I (Historia calamitatum)*, in *Patrologia latina*, 178, coll. 113-82;
- *Ethics*, ed. by D. E. Luscombe, Oxford University Press, Oxford 1971;
- *Etica*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Mimesis, Milano – Udine 2014;
- *Opera Theologica*, cura et studio Eligii M. Buytaert O.F.M., Brepols, Turnhout 1969, vol. II;
- *Problemata Heloissae*, *Patrologia latina*, 178, coll. 677-728;

ABELARDO ED ELOISA

- *Epistolario*, a cura di I. Pagani, Utet, Torino 2015;

ACCURSIO

- *Glossa in Codicem*, apud Baptistam de Torris, Venetiis 1488;

AGOSTINO DI IPPONA

- <https://www.augustinus.it/>
- *Opera*, Brepols, Turnhout 1954-1998;
- *La Genesi contro i manichei*, in Id., *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Bompiani, Milano 2018;

- *Le confessioni*, a cura di M. Bettetini, Einaudi, Torino 2002;
- *Il libero arbitrio*, in Id., *Tutti i dialoghi*, a cura di G. Catapano, Bompiani, Milano 2019;

ALANO DI LILLA

- *Liber poenitentialis*, Patrologia Latina 210, coll. 279-302;
- *Regole del diritto celeste*, a cura di C. Chiurco, Officina di Studi Medievali, Palermo 2002;
- *Sententiae*, Patrologia Latina, 210, coll. 229-52;

ALBERICO DA ROSATE

- *Commentarii in secundam Digesti Novi partem*, apud Lucam Antonium Giunta, Venetiis 1585;

ALBERTO MAGNO

- *Commentarii in II Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, ed. Borgnet, apud Vivès, Parisiis 1894, t. XXVII;
- *De anima*, edidit C. Stroick, in Id., *Opera omnia*, Aschendorff, Münster 1968, t. VIII;
- *De homine*, ediderunt H. Anzulewicz et J. R. Söder, in *Opera omnia*, Aschendorff, Münster 2008, t. XXVII;
- *De natura boni*, primum edit Ephrem Filthaut, in Id., *Opera omnia*, cura Instituti Alberti Magni Coloniense, Aschendorff, Münster 1974, t. XXV;
- *Ethicorum libri X*, in Id., *Opera omnia*, cura et labore A. Borgnet, apud Vivès, Parisiis 1891, t. VII;
- *Summa de creaturis*, in Id., *Opera omnia*, cura et labore S. C. A. Borgognet, Vivès, Paris 1895, t. XXXIV;
- *Super Ethica commentum et quaestiones*, cura Wilhelmi Kübel, in Id., *Opera omnia* Aschendorff, Münster 1987, t. XIV/2;

ALBOHAZEN HALY

- *De iudiciis astrorum libri octo*, ex officina Henricpetrina, Basilae 1571;

ALCINOO

- *Enseignement des doctrines de Platon*, par J. Whittaker et P. Louis, Les Belles Lettres, Paris 1990;

ALESSANDRO DI AFRODISIA

- *Il Destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, a cura di C. Natali, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015;

ALESSANDRO DI HALES

- *Quaestiones disputatae “antequam esset fratrem”*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura Quaracchi, ad Claras Aquas 1960;
- *Summa theologica*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, ad Claras Aquas 1924-1948;

ALFRED OF SARESHEL

- *De motu cordis*, hrsg. von C. Baeumker, Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster 1923;

ANONIMO DI ERFURT

- *Sulla gelosia. Tractatus de perfecto amore*, a cura di M. Sannelli, Il Melangolo, Genova 1998;

ANSELMO D’AOSTA

- *De potestate et impotentia, possibilitate et impossibilitate, necessitate et libertate*, in F. S. Schmitt, *Ein neues unvollendetes Werk von Anselm von Canterbury*, Aschendorff, Münster 1936, pp. 23-43;
- *Dicta Anselmi*, in *Memorials of St. Anselm*, ed. by R. W. Southern and F. S. Schmitt, Oxford University Press, Oxford 1991;
- *Opera omnia*, recensuit F. S. Schmitt, apud Thomas Nelson et filios, Edinburgi 1946;
- *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008;

ANTONIO DA BUTRIO

- *In librum quintum Decretalium commentari*, apud Iuntas, Venetiis 1578;

ARISTOTELE

- *Aristoteles Latinus Database*, Brepols, Turnhout 2010 (<http://clt.brepolis.net/ald/Default.aspx>)
- *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber ethicorum*, cura R. A. Gauthier, Brill-Desclée de Brouwer, Leiden – Bruxells 1973;
- *Etica eudemia*, a cura di P. Donini, Laterza, Roma – Bari 1999;
- *Etica Nicomachea*, a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993;
- *Fisica*, a cura di L. Ruggiu, Mimesis, Milano – Udine 2007;
- *Il cielo*, a cura di A. Jori, Bompiani, Milano 2018;
- *Il moto degli animali*, in Id., *La vita*, a cura di D. Lanza e M. Vegetti, Bompiani, Milano 2018;
- *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001;
- *L'Éthique à Nicomaque*, éd. par R.-A. Gauthier et J. Y. Jolif, Publications Universitaires – B. Neuwelaerts, Louvain – Paris 1970;

ARNALDO DA VILLANOVA

- *Practica medicine*, apud Otinum de Luna, Venetiis 1497;

AVERROÈ

- *In Ethicam*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, vol. III, Minerva, Frankfurt 1962;
- *Il trattato decisivo*, a cura di M. Campanini, Bur, Milano 2018;
- *Paraphrasis in librum Poeticae Aristotelis*, Iacobo Mantino hispano hebraeo medico interprete, edidit F. Heidenhain, Teubner, Lipsia 1899;

AZZONE DA BOLOGNA

- *Summa in nonum librum Codicis*, apud Gasparem Bindonum, Lugduni 1584;

BALDO DEGLI UBALDI

- *Commentaria in primam Codicem partem*, Lugduni 1585;

BARTOLOMEO DA PARMA

- *Tractatus Sphaerae*, in E. Narducci, *Intorno al “Tractatus Sphaerae” di Bartolomeo da Parma astronomo del secolo XIII e ad altri scritti del medesimo autore*, Forni Editore, Bologna 1884;

BASILIO DI ANCIRA

- *De verginitate*, *Patrologia Graeca*, 30, coll. 669-810;

BEDA IL VENERABILE

- *Historia ecclesiastica*, *Patrologia Latina* 95, coll. 23-288;

BERENGARIO

- *Apologeticus pro Abaelardo*, *Patrologia Latina*, 178, coll. 1857-70 ;

BERNARDO DI CHIARAVALLE

- *Tractatus et opuscula*, in Id., *Opera*, cura J. Leclercq, C. H. Talbot et H. Rochais, Editiones Cistercienses, Roma 1963, t. III;
- *Trattati*, Scriptorium claravallense, Città Nuova, Milano – Roma 1984;
- *Sämtliche Werke*, hrsg. von G. B. Winkler, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1990, v. I;

BERNARDO SILVESTRE

- *Poetic Works*, ed. by W. Wetherbee, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London 2015;

Bibliographie de Troubadours, hrsg. von A. Pillet und H. Castens, Niemeyer, Halle 1933;

GIOVANNI BOCCACCIO

- *Esposizioni sopra la Comedia*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1965;

SEVERINO BOEZIO

- *La consolazione della filosofia*, a cura di F. Troncarelli, Bompiani, Milano 2019;

BONAVENTURA DA BAGNOREGIO

- *Commentaria in quattuor libros Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii A S. Bonaventura, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1885;

BURCARDO DI WORMS

- *Decretorum libri*, Patrologia Latina 140, coll. 537-1090;

ANDREA CAPELLANO

- *De amore libri tres*, hrsg. von E. Trojel, Fink, München 1972;

GIOVANNI CASSIANO

- *De coenobiorum institutis libri duodecim*, in Patrologia Latina 49, coll. 53-477;
- *Le conferenze ai monaci*, a cura di L. Dattrino, Città Nuova, Roma 2000;
- *Le Istituzioni cenobitiche*, traduzione di L. D’Ayala de Vogüé, Edizioni Qiqajon, Bose 2007;

CECCO D’ASCOLI

- *Commentum in Sphaeram*, in L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, The University of Chicago Press, Chicago 1949;
- *L’Acerba*, a cura di A. Crespi, La vita felice, Milano 2011;

CHRÉTIEN DE TROYES

- *I romanzi cortesi*, a cura di G. Agrati e M. Letizia Magini, Mondadori, Milano 2017;

GIOVANNI CRISOSTOMO

- *Ecloga de peccato et confessione*, Patrologia Graeca, 53, coll. 731-44;

CLEMENTE DI ALESSANDRIA

- *Gli stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Edizioni Paoline, Milano 2006;

Commento alla Genesi (Berešit Rabbā), a cura di T. Federici, Utet, Torino 1978;

Concilium Romarici Montis, ed. by P. Pascal, Bryn Mawr Commentaries, Bryn Mawr (PA), 1993;

Concordanze della lingua poetica italiana delle origini, a cura di d'A. S. Avalle e con il concorso dell'Accademia della Crusca, Ricciardi, Milano – Napoli 1992;

Constitutiones Concilii Lateranensis una cum Commentariis glossatorum, edidit A. García y García, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1981;

CINO DA PISTOIA

– *Super Codicem*, apud Sigismundum Feyrabendorum, Francoforti ad Moenum 1578;

CIPRIANO

– *De lapsis and De Ecclesiae Catholicae Unitate*, text and translation by M. Bévenot, Oxford University Press, London 1971;

DANTE ALIGHIERI

– *Commedia*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2016;

– *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2004, v. II;

– *Epistole*, a cura di C. Villa, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2014; v. II;

– *Rime*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, a cura di M. Santagata, Mondadori, Milano 2015, v. I;

– *Vita nova*, a cura di C. Giunta, in Id., *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, Mondadori, Milano 2015, v. I;

DAVID DI DINANT

– *Fragmentum G, XIII*, in E. Casadei, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico. Introduzione ed edizione dei testi*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008, pp. 25-42;

De spiritu et anima, in *Patrologia latina*, 40, coll. 779-830;

DINO DEL GARBO

– *Commento a Donna me prega*, in E. Fenzi, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Ledizioni, Milano 2015, pp. 86-113;

DINO DEL MUGELLO

– *Commentaria in regulas iuris*, apud Antonium Vicentium, Lugduni 1557;

GIOVANNI DAMASCENO

– *De fide orthodoxa*, ed. by E. M. Buytaert, E. Nauwelaerts – F. Schönigh, Louvain – Paderborn 1955;

GIOVANNI DUNS SCOTO

– *Quaestiones in librum primum Sententiarum*, in Id., *Opera omnia*, justa editione Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, apud Vivès, Parisiis 1893, t. IX;

EPITTETO

– *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e G. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2009;

EVAGRIO PONTICO

– *Contro i pensieri malvagi*, a cura di G. Bunge – V. Lazzeri, Edizioni Qiqajon, Bose 2005;

SESTO POMPEO FESTO

– *De verborum significatu quae supersunt cum Pauli Epitome*, edidit E. Thewrewk de Ponor, Sumptibus Academiae Litterarum Hungaricae, Budapest 1889;

GARNIER DE RUPEFORT

– *Contra amaurianos*, cura et studio P. Lucentini, Brepols, Turnhout 2010;

GIORDANO DA PISA

– *Prediche inedite del B. Giordano da Rivalto dell'ordine dei Predicatori, recitate in Firenze dal 1302 al 1305*, a cura di E. Narducci, G. Romagnoli, Bologna 1867;

– *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, a cura di C. Delcorno, Sansoni Editore, Firenze 1973;

GIOVANNI CLIMACO

– *La scala del paradiso*, a cura di C. Riggi, Città Nuova, Roma 1989;

GIOVANNI DI ALTAVILLA

– *Architrenio*, a cura di L. Carlucci e L. Marino, Carocci, Roma 2019;

GIOVANNI DI SALISBURY

– *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum libri VIII*, recognovit C. C. I. Webb, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt 1965, t. I;

GIROLAMO

– *Commento al Vangelo di Matteo*, éd. par E. Bonnard, Cerf, Paris 1977;

– *Dialogus contra pelagianos*, in *Patrologia Latina*, 23, coll. 517-630;

GREGORIUS MAGNUS

– *Moralia in Iob*, cura et studio Marci Adriaen, Brepols, Turnhout 1979;

GUGLIELMO DI ALVERNIA

– *Opera omnia*, apud Andream Pralard, Parisiis 1674;

GUGLIELMO DI AUXERRE

– *Summa aurea*, cura et studio J. Ribailier, Éditions du Centre nationale de la recherche scientifique, Paris 1980-1987;

GUIDO DA PISA

– *Expositiones et glose: declaratio super Comediam Dantis*, a cura di M. Rinaldi, appendice a cura di P. Locatin, Salerno Editrice, Roma 2013;

GUILLAUME DE LORRIS – JEAN DE MEUNG

– *Il romanzo della Rosa*, a cura di M. Jevolella, Feltrinelli, Milano 2016;

HÉLINAND DE FROIDMONT

– *De cognitione sui*, in *Patrologia latina*, 212, coll. 721-34;

HENRI D'ANDELI

– *Il Lai di Aristotele*, a cura di M. Infurna, Roma, Carocci, 2013;

ENRICO DI GAND

– *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, a cura di G. Alliney, Edizioni di Pagina, Bari 2009;

– *Quodlibet VI*, edidit G. A. Wilson, Leuven University Press, Leuven 1987;

ENRICO DI SUSÀ

– *Summa aurea*, Lugduni 1588;

FILIPPO IL CANCELLIERE

– *Summa de bono*, studio et cura N. Wicki, Editions A. Francke, Berne 1985;

IBN TUFAYL

– *Ḥayy ibn Yaqzān. A philosophical Tale*, ed. by L. E. Goodman, The University of Chicago Press, Chicago – London 2009;

ILDEBERTO DI LAVARDIN

– *Tractatus theologicus*, *Patrologia latina*, 171, coll. 1067-1148;

ILDEGARDA DI BINGEN

– *Causae et curae*, edidit P. Kaiser, Teubner, Lipsia 1903;

Il discorso della disamina. Sull'azione, a cura di C. Cicuzza, in *La rivelazione del Buddha*, a cura di C. Cicuzza – R. Gnoli – F. Sferra, v. I, *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2001;

ISIDORO DI SIVIGLIA

– *Sententiarum libri tres*, in *Patrologia latina*, 83, coll. 537-738;

JACQUES DE VITRY

– *Vita B. Mariae Oignacensis*, in *Acta Sanctorum*, 23 juin, tome V, Victor Palmé, Paris 1867

JEAN GERSON

– *Oeuvres complètes*, Desclée & Cie, Paris 1973, vol. IX;

La nube della non conoscenza, a cura di P. Boitani, Adelphi, Milano 1998;

LICURGO

– *Orazione contro Leocrate e frammenti*, a cura di E. Malcovati, Tumminelli, Roma 1966;

RAIMONDO LULLO

– *Opera latina*, edidit H. Arada, Brepols, Turnhout 1975, t. VII;

Manuali di chiromanzia medievali, a cura di S. Rapisarda, Carocci, Roma 2017;

MASSIMO DI TIRO

– *Dissertazione XIII (Se, esistendo la mantica, ci sia qualcosa in nostro potere)*, in Id., *Dissertazioni*, a cura di S. I.S. Brumana, Bompiani, Milano 2019;

MASSIMO IL CONFESSORE

– *Disputatio cum Pyrrho*, *Patrologia Graeca*, 91, coll. 287-353;

MATTEO DI ACQUASPARTA

– *Quaestiones de fide et de cognitione*, in Id., *Quaestiones disputatae selectae*, P. P. Collegii

S. Bonaventurae, Quaracchi, 1903, t. 1;

NEMESIO D'EMESA

- *De natura hominis*, traduction de Burgundio de Pise, éd. critique par G. Verberke et J.R. Moncho, Brill, Leiden 1975;
- *La natura dell'uomo*, a cura di M. Morani e G. Regoliosi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2018;

ORIGENE

- *Commentaire sur S. Matthieu*, éd. par R. Girod, Éditions du Cerf, Paris 1970;
- *In librum primum Regnorum*, in Id., *Commentaria*, in *Collectio selecta SS. Ecclesiae Patrum complectens exquisitissima opera tum dogmatica et moralia, tum apologetica et oratoria*, accurantibus D. A. B. Caillau et D. M. N. S. Guillon, apud Méquignon-Havard, Parisiis 1829;

OLDRADO DA PONTE

- *Consilia*, Vincent de Portonariis, Lyon 1506-1547;

PAUCAPALEA

- *Die Summa des Paucapalea über das Decretum Gratiani*, hrsg. von J. F. von Schulte, Verlag von Emil Roth, Giessen 1890;

PIERRE DE BELLEPERCHE

- *Questiones*, apud Symonem Vincent, Lugduni 1517;

PIETRO DI POITIERS

- *Sententiarum libri quinque*, in *Patrologia latina*, 211, coll. 783-1287;
- *Summa de confessione. Compilatio praesens*, edita a J. Longière, Brepols, Turnhout 1980;

PIETRO LOMBARDO

- *Sententiae in IV libris distinctae*, cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Editiones Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1971;

PILLO DA MEDICINA

– *Quaedam quaestiones Aureae*, S. Andrea della Valle, Roma 1560;

PLATONE

– *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Bur, Milano 2006;

– *Le leggi*, a cura di F. Ferrari e S. Poli, Bur, Milano 2005;

– *Teeteto*, a cura di F. Ferrari, BUR, Milano 2011;

– *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, Bur, Milano 2003;

PLOTINO

– *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Bompiani, Milano 2000;

RADULFO BRITO

– *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008;

R̥gveda. Le strofe della sapienza, a cura di S. Sani, Marsilio, Venezia 2000;

ROLANDO BANDINELLI (ALESSANDRO III)

– *Die Summa Magistri Rolandi*, hrsg. von F. Thaner, Scientia Verlag, Aalen 1962;

ROLANDO DA CREMONA

– *Summae Magistri Rolandi Cremonensis*, O. P., curantibus Aloysio Cortesi et Humberto Midali, Corponove Editrice, Bergamo 2017, v. II;

ROBERTO MARANTA

– *Praxis seu De ordine iudiciorum tractatus, vulgo Speculum aureum*, apud Gerwinum et Engelbertum Gymnicum, Coloniae Agrippinae 1650;

SENECA

– *De ira*, in Id., *Dialogues*, I, texte établi et traduit par A. Bourgery, Les Belles Lettres, Paris 1961;

SIMONE DA BISIGNANO

– *Summa in Decretum*, ed. P. V. Aimone Braida, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2014;

SIMON DE TOURNAI

– *Les Disputations de Simon de Tournai*, éd. par J. Warichez, Bureaux, Louvain 1932

SINESIO DA CIRENE

– *Il libro dei sogni*, a cura di N. Montenz, Milano, Archinto, 2011;

Sonetti anonimi del Canzoniere Vaticano Latino 3793, a cura di R. Gresti, Firenze, Accademia della Crusca;

STEFANO DI TOURNAI

– *Die Summa des Stephanus Tornacensis über das Decretum Gratiani*, hrsg. von J. F. von Schulte, Verlag von Emil Roth, Giessen 1891;

Stoici antichi. Tutti i frammenti, a cura di H. von Arnim, ed. italiana a cura di R. Radice, Bompiani, Milano 2002;

TERTULLIANO

– *De corona militis*, Patrologia latina, 2, coll. 73-102;

The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln, ed. by H. P. F. Mercken, vol. VI/3, *Anonymous Commentator on Book VII, Aspasius on Book VIII, and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Brill, Leiden 1973;

TOMMASO D'AQUINO

– *De unitate intellectus contra averroistas*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Editori di San Tommaso, Roma 1976, t. XLIII, pp. 243-314;

- *Il male e la libertà*, a cura di U. Galeazzi e R. Savino, Bur, Milano 2018;
- *Quaestiones disputatae de malo*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, Commissio Leonina - J. Vrin, Roma-Paris 1982, t. XXIII;
- *Sententia libri ethicorum*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Ad Sanctae Sabinae, Roma 1969, t. XLVII;
- *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, recognovit et edidit M. F. Moos, Lethielleux, Paris 1933-1947;
- *Summa Theologiae*, in Id., *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum Praedicatorum, Roma 1888-1906, t. IV-XII;

UGO DI SAN VITTORE

- *De quatuor voluntatibus in Christo Libellus*, Patrologia latina, 176, coll. 841-4;
- *De sacramentis Christiane fidei*, cura et studio R. Berndt SJ, Aschendorff, Münster 2008;
- *De unione corporis et animae*, in Patrologia latina, 177, coll. 295-314;
- *Summa sententiarum*, in Patrologia latina 176, coll. 41-172;

UGUCCIONE DA PISA

- *Summa decretorum*, ed. O. Přerovský, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 2006.

2. Fonti moderne e contemporanee

- H. ARENDT, *La vita della mente*, a cura di A. Del Lago e G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 2009;
- C. BAUDELAIRE, *L'Ivrogne*, in Id., *Oeuvres complètes*, texte établi et annoté par Y. G. Le Dantec, Gallimard, Paris 1954;
- W. BENJAMIN, *Destino e carattere*, in Id., *Opere complete*, a cura di E. Gianni, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2008, vol. I, *Scritti 1906-1922*, pp. 452-8;
- Id., *Il dramma barocco tedesco*, in Id., *Opere complete*, a cura di E. Gianni, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Einaudi, Torino 2001, vol. II, *Scritti 1923-1927*, pp. 69-268;
- D. CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, liberalismo e socialismo*, Tomassini, Foligno 1852;
- S. FREUD, *Alcune aggiunte d'insieme alla "Interpretazione dei sogni"*, in Id., *Opere. 1924-1929*, vol. X, a cura di C. L. Musatti, Boringhieri, Torino 1980;
- G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1964;
- Id., *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Bari-Roma 1987;
- M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di F. Volpi e P. Chiodi, Longanesi, Milano 2001;
- Id., *I problemi fondamentali della fenomenologia*, a cura di A. Fabris, Il Melangolo, Genova 1990;
- F. HÖLDERLIN, *La morte di Empedocle*, a cura di L. Balbiani e E. Polledri, Bompiani, Milano 2003;
- Id., *Scritti di estetica*, a cura di R. Ruschi, SE, Milano 2004;
- E. HUSSERL, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, hrsg. von R. Sowa, Springer, Dordrecht 2008;
- F. KAFKA, *Considerazioni*, in Id., *Confessioni e diari*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1972;
- Id., *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. Schülze, Null Papier Verlag, Düsseldorf 2012;
- I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, introduzione e note di M. Foucault, Einaudi, Torino 2010;

- Id., *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chioldi, Utet, Torino 2013;
- Id., *Metafisica dei costumi*, a cura di G. L. Petrone, Bompiani, Milano 2005;
- G. W. LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, Garnier – Flammarion, Paris 1969, v. I;
- Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai e E. Pasquini, Utet, Torino 2000, vol. III;
- G. LEOPARDI, *Manuale di Epitteto. Preambolo del volgarizzatore*, in Id., *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici ed E. Trevi, Newton Compton, Roma 2016;
- J. LOCKE, *Il saggio sull'intelletto umano*, a cura di M. e N. Abbagnano, Utet, Torino 2013;
- T. MANN, *Mario und der Zauberer. Ein tragisches Reiseerlebnis*, Fischer Verlag, Berlin 2013;
- R. MUSIL, *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, Einaudi, Torino 2014;
- F. NIETZSCHE, *Aurora e Frammenti postumi (1879-1881)*, in Id., *Opere*, vol. V, tomo 1, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964;
- Id., *La genealogia della morale. Uno scritto polemico*, a cura di M. Montinari e F. Masini, Adelphi, Milano 2018;
- J. T. NOONAN JR., *Gratian slept here: the changing Identity of the Father of the systematic Study of canon Law*, in «Traditio», 3 (1979), pp. 145-72;
- W. F. OTTO, *Teofania*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 2021;
- B. PASCAL, *Pensées, opuscules et lettres*, édition de P. Sellier, Garnier, Paris 2011;
- S. PUFENDORF, *De jure naturae et gentium*, hrsg. von F. Böhling, Akademie Verlag, Berlin 1998;
- C. SCHMITT, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, il Mulino, Bologna 1984;
- Id., *Über Schuld und Schuldarten. Eine terminologische Untersuchung*, Schletter'sche Buchhandlung, Breslau 1910;
- A. SCHOPENHAUER, *Il primato della volontà*, a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002;
- Id., *Sulla libertà del volere*, in Id., *I due problemi fondamentali dell'etica*, a cura di S. Giametta, Bompiani, Milano 2019;
- B. SPINOZA, *Epistolario*, a cura di A. Droetto, SE, Milano 2016.

3. Studi

- G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Neri Pozza, Vicenza 2011;
- Id., *Archeologia filosofica*, in Id., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008;
- Id., *Categorie italiane. Studi di poetica e letteratura*, Laterza, Roma – Bari 2010;
- Id., *Homo sacer. Edizione integrale (1995-2015)*, Quodlibet, Macerata 2018;
- Id., *Il regno e il giardino*, Neri Pozza, Vicenza 2019;
- Id., *Karman. Breve trattato sull'azione, la colpa e il gesto*, Bollati Boringhieri, Torino 2017;
- Id., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 1977;
- M. E. ALFLATT, *Responsability for Involuntary Sin in Saint Augustine*, in «Revue des Études Augustiniennes», 20 (1974), pp. 170-86;
- H. ANZULEWICZ, *David von Dinant und die Anfänge der aristotelischen Naturphilosophie im Lateinischen Westen*, in *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezption im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, M.-A. Aris, Aschendorff Verlag, Münster 2005;
- N. ARIKHA, *Passions and Tempers. A History of the Humours*, Harper Collins, New York 2007;
- E. AUERBACH, *San Francesco, Dante, Vico e altri saggi di filologia romanza*, Editori Riuniti, Roma 1987;
- L. AZZETTA, “Fervore aguto”, “buon volere” e “giusto amor”. *Lettura di «Purgatorio» XVIII*, in «Rivista di studi danteschi», VI (2006), pp. 242-79;
- Z. G. BARAŃSKY, *I segni della salvezza: 'Paradiso' XIX*, in Id., *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000, pp. 173-98;
- J. BARNES, *Les Catégories et les «Catégories»*, in *Les Catégories et leur histoire*, éd. par O. Bruun et L. Corti, Vrin, Paris 2008, pp. 3-56;
- M. BARNWELL, *The Problem of Negligent Omissions: Medieval Action Theories to the Rescue*, Brill, Leiden 2010;
- G. BATTISTONI, *Azione e imputazione in G.W.F. Hegel alla luce dell'interpretazione di K.L.*

- Michelet, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2020;
- J. BAZAK, *The Element of Intention in the Performance of Mitsvot compared to the Element of Intention in Current Criminal Law*, in «The Jewish Law Association Studies», 14, The Jerusalem 2002 Conference Volume, ed. by H. Gamoran, Global Academic Publishing, Binghamton 2004, pp. 9-15;
- É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 2001;
- H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, a cura di C. Marelli, Marietti, Genova 1992;
- C. BOLOGNA, *Figure dell'autore nel medioevo romanzo*, in *Lo spazio letterario del medioevo*, II, *Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani – M. Mancini – A. Varvaro, *La produzione del testo*, t. I, Salerno Editrice, Roma 1999, pp. 339-86;
- M. BONELLI, *Le pari d'Alexandre d'Aphrodise*, in «Kairos», 25 (2005), pp. 183-98;
- D. BOQUET, *Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle*, in *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, par D. Boquet et P. Nagy, Beauchesne, Paris 2009;
- P. BORSA, *La nuova poesia di Guido Guinizzelli*, Cadmo, Fiesole (Firenze) 2007;
- H. BOUILLARD, *Conversion et grâce chez S. Thomas d'Aquin*, Aubier, Paris 1941;
- J. M. BREMER, *Hamartia: tragic Error in the Poetics of Aristotle and in the greek Tragedy*, Hakkert, Amsterdam 1969;
- F. BRUGNOLO, *I toscani nel Veneto e le cerchie toscaneggianti*, in *Storia della cultura veneta*, vol. II, *Il Trecento*, Neri Pozza, Vicenza 1976, pp. 369-439;
- G. BRUNI, *Tractatus de perfecto amore. Inedito anonimo della fine del XIV secolo*, Bocca Editore, Roma 1954;
- A. BRUNORI, *Il filosofo cavalcato. Il Lai d'Aristote e il dibattito sull'imputabilità delle passioni*, in *Secondo fantasia. Studi per Corrado Bologna dalle allieve e dagli allievi della Scuola Normale di Pisa*, Ets, Pisa 2020, pp. 21-40;
- G. BUSNELLI, *La colpa del «non fare» degli infedeli negativi*, «Studi danteschi», XXIII (1938), pp. 79-97;
- Id., *Un vecchio dubbio di Dante sulla predestinazione*, «Studi danteschi», XXIV (1939), pp. 123-38;
- E. CASADEI, *I testi di David di Dinant: filosofia della natura e metafisica a confronto col pensiero antico. Introduzione ed edizione dei testi*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2008;
- C. CASAGRANDE, *La moltiplicazione dei peccati. I cataloghi dei peccati nella letteratura*

- pastorale dei secoli XIII-XV secolo*, in *La peste nera: dati di una realtà ed elementi di una interpretazione. Atti del XXX Convegno storico internazionale (Todi 10-13 ottobre 1993)*, Centro di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1994, pp. 254-84;
- Ead. – S. Vecchio, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015;
- G. CATAPANO, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano – Udine 2016;
- Cecco d'Ascoli: cultura, scienza, politica nell'Italia del Trecento. Atti del convegno (Ascoli Piceno, 2-3 dicembre 2005)*, a cura di A. Rigon, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2007;
- B. CENTRONE, *Il ruolo di Eraclito nello sviluppo della concezione dell'anima*, in *Gli irraggiungibili confini*, a cura di R. Bruschi, Ets, Pisa 2007, pp. 131-49;
- A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *La salvezza degli infedeli: il canto XX del «Paradiso»*, in Ead., *Le bianche stole. Saggi sul «Paradiso» di Dante*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2010, pp. 97-112;
- E. COCCIA, «*Inoboedientia*». *Il peccato di Adamo e l'antropologia giudaico-cristiana*, in «*Filosofia politica*» (2008), XXII, 1, pp. 21-36;
- Id., *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano 2005;
- M. CONETTI, *Responsabilità e pena: un tema etico nella scienza del diritto civile (secoli XIII-XIV)*, Giuffrè Editore, Milano 2011;
- G. CONTINI, *Filologia ed esegesi dantesca*, in Id., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 1970;
- A. CORBELLARI, *Un problème de paternité: le cas d'Henri d'Andeli. Arguments littéraires*, in «*Revue de linguistique romane*», 68 (2004), pp. 47-56;
- F. CORDERO, *Criminalia. Nascita dei sistemi penali*, Laterza, Roma – Bari 1985;
- I. COSTA, *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*, Brepols, Turnhout 2008;
- A. R. COUTURE, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de la sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962;
- E. D. CRAUN, *Lies, Slander, Obscenity in Medieval English Literature. Pastoral Rhetoric and the deviant Speaker*, Cambridge University Press, Cambridge 1997;
- R. CROSS, *Testimony, Error, and Reasonable Belief in Medieval Religious Epistemology*, in *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, by M. A. Benton – J. Hawthorne – D. Rabinowitz, Oxford University Press, Oxford 2018, pp. 29-53;

- Dalla penitenza all'ascolto delle confessioni: il ruolo dei frati mendicanti. Atti del XXIII Convegno internazionale (Assisi, 12-14 ottobre 1995)*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1996;
- M. DANDO, *Les anges neutres*, in «Cahiers d'Études Cathares», 69 (1976), pp. 3-28;
- Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, hrsg. von T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006;
- E. DATTILO, *Il dio sensibile. Saggio sul panteismo*, Neri Pozza, Vicenza 2021;
- D. DAVIDSON, *How is Weakness of the Will Possible?*, in Id., *Essays on Actions and Events*, University of California, Berkeley 2001;
- R. DE CESARE, *Di nuovo sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, in *Miscellanea del Centro di Studi medievali*, Vita e Pensiero, Milano 1956, pp. 181-247;
- R. DE CESARE, *Due recenti studi sulla leggenda di Aristotele cavalcato*, in «Aevum», 31 (1957), pp. 85-101;
- J. DE GHELLINCK, *Le mouvement théologique du XII siècle*, De Tempel, Bruges 1948;
- G. DELEUZE, *Spinoza. Filosofia pratica*, Angelo Guerini e Associati, Milano 1991;
- A. DE LIBERA, *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015*, Vrin, Paris 2017;
- G. DELITALA, *Dolo eventuale e colpa cosciente*, in Id., *Diritto penale. Raccolta degli scritti*, Giuffrè, Milano 1976, vol. I, pp. 431-50;
- F. DE LUISE, *L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il Protagora e il mito di Er*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 87-130;
- P. DEMURO, *Il dolo*, vol. I, *Svolgimento storico del concetto*, Giuffrè Editore, Milano 2007;
- J. DERRIDA, *La pena di morte*, a cura di G. Dalmaso e S. Facioni, Milano 2014;
- O. DESCAMPS, *Homicide volontaire et homicide involontaire*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von O. Condorelli, F. Roumy, M. Schmoeckel, Böhlau Verlag, Köln 2012, v. III, *Straf- und Strafprozessrecht*, pp. 107-34;
- Id., *L'influence du droit canonique médiéval*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von O. Condorelli, F. Roumy, M. Schmoeckel, Böhlau Verlag, Köln 2009, v. I, *Zivil und Zivilprozessrecht*, pp. 137-67;
- P. DESTRÉE, *Aristotle on the Causes of Akrasia*, in *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus*, ed. by C. Bobonich and P. Destrée, Brill, Leiden 2007;

- Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire de mots*, par A. Ernout et A. Meillet, Klincksieck, Paris 2001;
- P. DRONKE, *The Song of Songs and Medieval Love-Lyric*, in Id., *The Medieval Poet and His World*, Storia e Letteratura, Roma 1984, pp. 209-36;
- D. ELLIOT, *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1999;
- G. FALLANI, *salvezza*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia, Roma 1973, v. IV, pp. 1092-6;
- P. FALZONE, *La posizione di Amor che movi nella riflessione dantesca sull'amore*, in *Per rima, per prosa. Dante: «Vita nuova» e «Rime»*, a cura di S. Cristaldi, Franco Angeli Milano 2021, pp. 163-86;
- Id., *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e dottrina*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Lecce 27-29 settembre 2002)*, a cura di N. Bray e L. Sturlese, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 331-66;
- N. FAUCHER, *La volonté de croire au Moyen Âge. Les théories de la foi dans la pensée scolastique du XIII^e siècle*, Brepols, Turnhout 2019;
- S. FAZZO, *Aristotelismo e antideterminismo nella vita e nell'opera di Alessandro di Afrodisia*, in *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, a cura di C. Natali e S. Maso, Adolf M. Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 269-96;
- S. FERRILLI, *Cino da Pistoia, Francesco da Barberino e l'astrologia giudiziaria: tra poesia, politica e cultura giuridica*, in *Poesia e diritto nel Due e Trecento italiano*, a cura di F. Meier e E. Zanin, Longo Editore, Ravenna 2019, pp. 105-24;
- M. FOUCAULT, *Estetica dell'esistenza, etica, politica. Archivio Foucault 3. Interventi, colloqui, interviste. 1978-1985*, a cura di A. Pandolfi, traduzione di S. Loriga, Feltrinelli, Milano 2020;
- Id., *La cura di sé*, Feltrinelli, Milano 1984;
- Id., *L'uso dei piaceri. Storia della sessualità 2*, Feltrinelli, Milano 2018;
- Id., *Les aveux de la chair*, Gallimard, Paris 2018;
- Id., *Mal fare, dir vero. Funzione della confessione nella giustizia. Corso di Lovanio (1981)*, a cura di F. Brion, Einaudi, Torino 2013;
- Id., *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*, in *Hommage à Jean Hyppolite*, éd. par S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1971, pp. 146-72;
- Id., *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 2013;

- J. FRECCERO, *The Firm Foot on a Journey Without a Guide*, in Id., *Dante. The Poetics of Conversion*, Cambridge & London, Harvard University Press, 1986, pp. 29-54;
- M. FREDE, *A Free Will. Origins of the Notion in Ancient Thought*, ed. by A. A. Long, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2011;
- S. GASTALDI, *Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zavattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 131-56;
- L. GATTI, *Diamanti, magneti e altre noterelle di mineralogia nella lirica medievale*, in «Carte romanze», 8/2 (2020), pp. 97-118;
- J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la pratique et chez le docteurs aux XIe et XIIIe siècles*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 8 (1965), pp. 365-80;
- R.-A. GAUTHIER, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», XXI (1954), pp. 51-100;
- Id. – J. Y. Jolif, *Commentaire*, in Aristote, *L'Ethique à Nicomaque*, Éditions Peeters – Éditions Nauwelaerts, Louvain La Neuve 2002;
- S. GENTILI, *L'uomo aristotelico alle origini della letteratura italiana*, Roma, Carocci, 2013;
- Giacomo da Lentini*, a cura di R. Antonelli, Mondadori, Milano 2008;
- É. GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Puf, Paris 2013;
- C. GIOFFREDI, *I principi del diritto penale romano*, Giappichelli, Torino 1970;
- S. GIVONE, *Metafisica della peste. Colpa e destino*, Einaudi, Torino 2012;
- P. GLORIEUX, *La somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 20 (1953), pp. 113-364;
- R. GNOLI, *Introduzione*, in *La rivelazione del Buddha*, a cura di C. Cicuzza – R. Gnoli – F. Sferra, v. I, *I testi antichi*, Mondadori, Milano 2001;
- B. GOEBEL, *Anselm von Canterbury über Willensstärke und Willensschwäche*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, hrsg. von T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006, pp. 89-122;
- J. GOLDSTEIN, *Console and Classify. The French Psychiatric Profession in the Nineteenth Century*, The University of Chicago Press, Chicago 1987;
- R. F. GOMBRICH, *How Buddhism Began. The conditioned genesis of the early teachings*, Routledge, London – New York 2006;

- G. GORNI, *Dante prima della «Commedia»*, Cadmo, Firenze 2001;
- C. GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, Paris 2014;
- J. GRÜNDEL, *Die Lehre von den Umständen der menschlichen Handlung im Mittelalter*, Aschendorff, Münster 1963;
- P. HADOT, *Introduzione*, in *Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*, Einaudi, Torino 2006;
- C. G. HARDIE, *Dante's "canzone montanina"*, «The Modern Language Review», LV (1960), pp. 359-370;
- H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1927;
- R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications universitaires – Vander-Oyez, Louvain – Paris 1977;
- T. HUNT, *The Song of Songs and courtly Literature*, in *Court and Poet. Selected Proceedings of the third Congress of the International Courtly Literature Society (Liverpool 1980)*, ed. by G. S. Sheridan, F. Cairns, Liverpool 1981, pp. 189-96;
- G. INGLESE, *Il destino dei non credenti. Lettura di "Paradiso" XIX*, in «La Cultura», 2 (2004), pp. 315-29;
- T. H. IRWIN, *Will, Responsibility, and Ignorance: Aristotelian Accounts of Incontinence*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, hrsg. von T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006, pp. 39-58;
- C. H. KAHN, *Discovering the Will. From Aristotle to Augustine*, in *The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy*, ed. by J. M. Dillion - A. A. Long, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1988, pp. 234-59;
- M. W. KAPITAN, *Pollution, Penance and Perfection: Sexual Incontinence of Clerics in the Penitentials*,
https://www.academia.edu/36328764/Pollution_Penance_and_Perfection_Sexual_Incontinence_of_Clerics_in_the_Penitentials_MA_Thesis_;
- H. KELSEN, *La dottrina pura del diritto*, a cura di M. G. Losano, Einaudi, Torino 2021;
- J. KLAPPER, *Exempla aus Handschriften des Mittelalters*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1911;
- R. KLIBANSKY, *P. Abaelard and Bernard of Clairvaux*, in «Medieval and Renaissance Studies», 5 (1961), pp. 1-27;

- S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004;
- G. LACOMBE, *Praepositinii Cancellarii Parisiensis (1206-1210) Opera omnia*, v. I, *La vie et les oeuvres de Prévostin*, Bibliothèque thomiste, Tournai 1927;
- M. LAMBERIGTS, «Peccatum», in *Augustinus-Lexikon*, hrsg. von R. Dodaro, C. Mayer, C. Müller, Schwabe Verlag, Basel 2018, pp. 582-99;
- R. B. LAUDEN, *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, Oxford 2002;
- M. LECCO, *Un albero molto raro. La rappresentazione della sessualità in alcuni manoscritti medievali*, in «L'immagine riflessa», 4 (2004), pp. 377-89;
- F. LECOY, *Sur la date du Guillaume de Dole*, in «Romania», 82 (1961), pp. 379-402;
- J. LE GOFF, *Le christianisme et les rêves (II^e-VII^e siècles)*, in *I sogni nel Medioevo: seminario internazionale: Roma, 2-4 ottobre 1983*, a cura di T. Gregory, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 171-218;
- A. LEFEBVRE-TEILLARD, *Crime ou délit? Le droit romano-canonique à la recherche d'un critère distinctif*, in *Der Einfluss der Kanonistik auf die europäische Rechtskultur*, hrsg. von M. Schmoekel, O. Condorelli, F. Roumy, Bd. 3: Straf- und Strafprozessrecht, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien 2012, pp. 37-54;
- R. LEJEUNE, *Le "Roman de Guillaume de Dole" et la principauté de Liège*, in «Cahiers de civilisation médiévale», 17 (1974), pp. 1-24;
- G. LETTIERI, *Eriugena e Origene. Una libertà assoluta*, in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Aracne, Roma, 2017;
- Id., *Le aporie della libertà cristiana*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, Roma 2014, pp. 133-69;
- Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a cura di M. Leone e L. Valente, Aracne, Roma, 2017;
- Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a cura di M. Ferrari, Mimesis, Milano – Udine 2016;
- L. M. G. LIVRAGHI, *Eros e dottrina nel sonetto dantesco «Io sono stato con amore insieme»*, in *AlmaDante. Seminario dantesco 2013*, a cura di G. Ledda e F. Zanini, Edizioni Aspasia, Bologna 2013, pp. 69-87;
- O. LOTTIN, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», vol. 6 (1931), pp. 49-173;

- Id., *Les éléments de la moralité des actes dans les écoles avant saint Thomas*, in «Revue neo-scolastique», 24 (1922), pp. 25-65;
- Id., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin (1a 2ae, q. 18-21)*, in «Revue neo-scolastique», 24 (1922), pp. 281-313
- Id., *Les éléments de la moralité des actes chez saint Thomas d'Aquin (suite)*, in «Revue neo-scolastique», 24 (1922), pp. 389-429
- Id., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Duculot, Louvain – Gembloux 1942-1958;
- F. MAGGINI, *La canzone “montanina” di Dante*, in *Due letture dantesche inedite (Inf. XXIII e XXXII) e altri scritti poco noti*, con una bibliografia ragionata a cura di A. di Preta e un ricordo biografico di G. Nencioni, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 50-57;
- E. MALATO, *Amor cortese e amor cristiano da Andrea Cappellano a Dante*, in Id., *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 202-27;
- L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002;
- A. MARCHISELLO, *Il principio del processo: osservazioni sull'origine del iudicium nello Speculum aureum di Roberto Maranta (1476-1534?)*, in «Historia et ius», 1 (2012), pp. 1-16;
- J. MARENBON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge 1981;
- Id., *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge University Press, Cambridge 2008;
- B. MARTINELLI, *Dante e il problema della salvezza (Paradiso XIX)*, in Id., *Dante. L'«altro viaggio»*, Giardini editori e stampatori in Pisa, Pisa-Roma 2007, pp. 297-301;
- M. MAUSS, *La religion et les origines du droit pénal*, in «Revue de l'Histoire des Religions», XXV, 1 (1897), pp. 1-56;
- K. MEYERS, *Free Persons, Empty Selves. Freedom and Agency in Light of the Two Truths*, in *Free Will, Agency and Selfhood in Indian Philosophy*, ed. by M. R. Dasti and E. F. Bryant, Oxford University Press, Oxford – New York 2014, pp. 41-67;
- P. MICHAUD-QUANTIN, *Sommes de casuistique et manuels de confession au moyen âge (XII-XVI siècles)*, Librairie Dominicaine, Montreal 1962;
- M. MOCAN, *Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale*, in *Esperimenti danteschi: Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Marietti, Genova-Milano 2010, pp. 147-74;

- F. MONTANARI, *La canzone "Amor da che convien pur ch'io mi doglia"*, in «Letterature Moderne», XII (1962), pp. 359-68;
- J. MÜLLER, *Das Problem der Willensschwäche bei Petrus Abaelardus*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie/The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, hrsg. von T. Hoffmann, J. Müller, M. Perkams, Peeters, Leuven – Paris – Dudley 2006, pp. 123-46;
- M. G. MUZZARELLI, *Una componente della mentalità occidentale: i Penitenziali nell'alto medio evo*, Pàtron Editore, Bologna 1980;
- B. NARDI, *La «Donatio Costantini» e Dante*, in «Studi danteschi», 26 (1942), pp. 47-95;
- Id., *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1985, pp. 9-79;
- Id., *L'amore e i medici medievali*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 238-67
- P. PALAZZINI, *L'imputabilità dell'atto umano nel periodo pre-graziano*, in «Studi Gratiana», VII (1987), pp. 449-60;
- R. PANIKKAR, *I Veda. Mantramañjarī*, a cura di M. Carrara Pavan, Bur, Milano 2001;
- G. PARADISI, *La parola e l'amore. Studi sul Cantico dei Cantici nella traduzione francese medievale*, Carocci, Roma 2009;
- T. PARRY-JONES, *The naturalness of sex in medieval Roman law*, in *Framing Premodern Desires. Sexual Ideas, Attitudes and Practices in Europe*, ed. by S. Lidman, M. Heinonen, T. Linkinen, M. Kaartinen, Amsterdam University Press, Amsterdam 2017, pp. 29-44;
- C. PECORELLA, *Cause di giustificazione, circostanze attenuanti e aggravanti del reato della glossa alla C. D. riforma del diritto penale*, in Id., *Studi e ricerche di Storia del diritto*, Giappichelli, Torino 1995;
- A PELZER, *Les versions latines des ouvrages de morale conservés sous le nom d'Aristote en usage au XIII^e siècle*, in «Revue Néo-Scholastique de Philosophie», 23 (1921), pp. 316-41;
- V. PERNICONE, *Amor da che convien pur ch'io mi doglia*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1970, v. I, pp. 219-221;
- R. PETTAZZONI, *La confessione dei peccati*, Forni Editore, Bologna 1968;
- M. PICONE, *La "viva speranza" di Dante e il problema della salvezza dei pagani virtuosi. Una lettura di «Paradiso» 20*, «Quaderni d'italianistica», X, 1989, pp. 251-68;
- J. PIGEAUD, *Le rêve érotique dans l'Antiquité gréco-romaine: l'oneirogmos*, in «Littérature Médecine Société». *Rêve, Sommeil et Insomnie*, III 1981, pp. 10-23;

- S. PITTALUGA, *Il Cantico dei Cantici fra amor sacro e amor profano nella poesia latina medievale*, in *Realtà e allegoria nell'interpretazione del Cantico dei Cantici*, Edizioni dell'Università degli Studi, Genova 1989, pp. 63-83;
- M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, a cura di V. E. Alfieri, La Nuova Italia, Firenze 1978;
- S. POLLOCK, *The Language of the Gods in the World of Men. Sanskrit, culture, and power in premodern India*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 2006;
- P. PORRO, *Divine Predestination, Human Merit and Moral Responsibility. The Reception of Augustine's Doctrine of Irresistible Grace in Thomas Aquinas, Henry of Ghent and John Duns Scotus*, in *Fate, Providence and Moral Responsibility, in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by P. d'Hoine and G. Van Riel, Leuven University Press, Leuven 2014;
- Id., *La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'aquila e la teodicea dantesca*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, III. *Paradiso*, 2. *Canti XVIII-XXXIII*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2015, pp. 558-93;
- Id., *Il timore dell'altra parte. Il ruolo della formido nei dibattiti scolastici sull'assenso (da Tommaso d'Aquino a Pietro Aureolo)*, in «Archivio di Filosofia», Vo. 83, No. 1/2, pp. 209-20;
- P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e giustizia*, Il Mulino, Bologna 2000;
- J. PUIG MONTADA, *Philosophy in Andalusia. Ibn Bājjā and Ibn Ṭufayl*, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. Adamson and R. C. Taylor, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 155-79;
- R. REA, “*Avete fatto come la lumera*” (sulla tenzone fra Bonagiunta e Guinizelli), in «Critica del testo», VI (2003), pp. 833-958;
- T. RICKLIN, *Le coeur, soleil du corps*, in *Il cuore/The Heart* (=Micrologus, XI [2003]), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2003, pp. 123-43;
- P. RICOEUR, *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses», 33e année, n°4 (1953), pp. 285-307;
- Id., *Il giusto*, a cura di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2005;
- Id., *Sé come un altro*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1990;
- A. A. ROBIGLIO, *L'impossibile volere. Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Vita e Pensiero, Milano 2002;

- A. S. ROMANO, *Purità ed impurità tra ebraismo e tradizioni sinottiche. Casi di impurità corporale*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, XXI ciclo, 2007-2008;
- S. ROTONDARIO, *Nessuno fa il male volontariamente. Le passioni, la volontà, l'ingiustizia e la legge: Platone*, Leg. IX, in «Méthexis», 2000, vo. 13 (2000), pp. 39-55;
- F. RUFFINI, *Dante e il problema della salvezza degli infedeli*, «Studi danteschi», XIV (1930), pp. 79-92;
- R. RUSCONI, *L'ordine dei peccati. La confessione tra Medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna 2002;
- R. SAARINEN, *Weakness of the Will in Medieval Thought. From Augustine to Buridan*, Brill, Leiden – New York – Köln 1994;
- 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;
- P. SACCHI, *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni*, Morcelliana, Brescia 2007;
- G. SARTON, *Aristoteles and Phyllis*, in «Isis», 14 (1930), pp. 8-19;
- S. SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994;
- F. SAXL, *La fede negli astri. Dall'Antichità al Rinascimento*, a cura di S. Settis, Bollati Boringhieri, Torino 2016;
- M. SBRICCOLI, *Giustizia criminale*, in *Lo stato moderno in Europa. Istituzioni e diritto*, a cura di G. Fioravanti, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 163-205;
- W. H. J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, vol. II, *Die Bussbücher und das kanonistische Bussverfahren nach handschriftlichen Quellen*, L. Schwann, Düsseldorf 1898;
- J. A. SCOTT, *Dante, Boezio e l'enigma di Rifeo («Paradiso» XX)*, «Studi danteschi», LXI (1989), pp. 187-92;
- M. SEGATO, *Dante e la salvezza degli antichi*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», CVI (2012), pp. 49-80;
- N. SIRAI, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton University Press, Princeton 1981;
- G. SISSA, *Pathos*, in *Vocabulaire européen des Philosophies. Le dictionnaire des intraduisibles*, sous la direction de B. Cassin, Seuil – Le Robert, Paris 2019, pp. 902-7;
- B. SNELL, *Il primo rivelarsi dell'individualità nella lirica greca arcaica*, in Id., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Einaudi, Torino 2002;

- R. SORABJI, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000;
- R. SORICE, *Vittime colpevoli e colpevoli innocenti. Ricerche sulle responsabilità penali nell'età del diritto comune*, Bononia University Press, Bologna 2018;
- E. SPINELLI – F. VERDE, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, Roma 2014, pp. 59-98;
- G. STABILE, *Bartolomeo da Parma e l'astronomia di Dante*, in Id., *Dante e la filosofia della natura*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2007, pp. 195-218;
- J. STOROST, *Zur Aristoteles-Sage im Mittelalter*, in *Monumentum Bambergense. Festgabe für Benedikt Kraft*, Im Kösel Verlag, München 1955, pp. 298-348;
- S. STRAUCH SHICK, *Intention in Talmudic Law. Between Thought and Deed*, Brill, Leiden – Boston 2021;
- Ead., *Reading Aristotle in Mahoza?: Actions and Intentions in Rava's Jurisprudence*, in «Jewish Law Association Studies», 25 (2014), pp. 262-91;
- P. SZONDI, *Saggio sul tragico*, a cura di G. Garelli, Abscondita, Milano 2019;
- C. TARLAZZI, *Introduction*, in Isaac de l'Étoile, *Lettre sur l'âme – Lettre sur le canon de la messe*, Les Éditions du Cerf, Paris 2022, pp. 11-122 (in via di pubblicazione);
- Y. THOMAS, *Le sujet concret et sa personne. Essai d'histoire juridique rétrospective*, in *Du droit de ne pas naître. À propos de l'affaire Perruche*, par O. Cayala e Y. Thomas, Gallimard, Paris 2002, pp. 89-170;
- A. THOUVENIN, «Imputabilité», in *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*, dirigé par A. Vacant, E. Mangenot, É. Amant, Letouzey et Ané, Paris 1927, vol. VII (2), pp. 1443-5;
- L. TRAUBE, *Vorlesungen und Abhandlungen*, vol. II, *Einleitung in die lateinische Philologie des Mittelalters*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1911;
- C. VALSECCHI, *Oldrado da Ponte. Un'auctoritas del primo Trecento*, Giuffrè, Milano 2000;
- C. E. VARALDA, *Il contributo di Innocenzo III alla formazione della cultura giuridica occidentale: in particolare in relazione al noto principio «rei publice interest ne crimina remaneant impunita»*, in «Vergentis», 1 (2016), pp. 145-69;
- C. VASOLI, *Temi e motivi della riflessione morale di Alano di Lilla, nella «Summa quoniam homines» e nel «Tractatus de Virtutibus»*, in «Bulettno dell'Istituto storico italiano per il medio evo», 73 (1961), pp. 219-78;

- S. VECCHIO, *Il discorso sulle passioni nei commenti dell'Etica Nicomachea*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 (2006), pp. 93-119;
- Ead. – C. Casagrande, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015;
- Ead., *Passions et vertus dans la Summa de bono*, in *Philippe le Chancelier, prédicateur, théologien et poète parisien*, éd. par G. Dahan - A.-Z. Rillon-Marne, Turnhout, Brepols, 2017, pp. 169-82;
- Ead., *Guglielmo d'Alvernia: passioni, affetti, virtù*, in C. Casagrande. – Ead., *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 93-112;
- F. VERDE – E. SPINELLI, *Alle radici del libero arbitrio? Aporie e soluzioni nelle filosofie ellenistiche*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Carocci, Roma 2014, pp. 59-98;
- J.-P. VERNANT, *Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque* (1976), in Id. - P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Éditions de la découverte, 1995, pp. 41-74;
- P. VON MOOS, *Einleitung. Fehltritt, Fauxpas und andere Transgressionen im Mittelalter*, in *Der Fehltritt. Vergehen und Versehen in der Vormoderne*, hrsg. von P. von Moos, Böhlau, Köln – Weimar – Wien 2001, pp. 1-96;
- M. F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1990;
- R. WEIGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, Max Hueber Verlag, München 1967;
- S. WEIL, *La persona e il sacro*, Adelphi, Milano 2012;
- G. WHATLEY, *The Uses of Hagiography: The Legend of Pope Gregory and the Emperor Trajan in the Middle Ages*, in «Viator», XV (1984), pp. 25-63;
- A. WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge University Press, Cambridge 2004;
- I. ZAVATTERO, *Elementi dell'akrasia aristotelica nella ricezione duecentesca dell'Etica nicomachea*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. de Luise e I. Zavattero, Università degli Studi di Trento, Trento 2019, pp. 423-52;
- Ead., *La βούλησις nella psicologia dell'agire morale della prima metà del XIII secolo*, in *Il desiderio nel Medioevo*, a cura di A. Palazzo, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014.

Indice

INTRODUZIONE.....	6
IMPUTABILITÀ E VOLONTÀ.....	16
1. L'imputabilità nel pensiero antico.....	17
2. Verso la nozione di volontà.....	31
3. Imputabile, dunque volontario.....	45
4. L'imputabilità del peccato e la volontà.....	59
LE AZIONI.....	90
1. <i>Intentio</i> . L'imputabilità delle azioni non intenzionali.....	93
2. <i>Timor</i> . L'imputabilità delle azioni compiute per paura.....	116
3. <i>Electio</i> . L'imputabilità delle azioni compiute contro la scelta.....	137
LE PASSIONI.....	172
1. <i>Passiones</i> . L'imputabilità delle passioni.....	174
2. <i>Sensualitas</i> . L'imputabilità della sensualità.....	206
2.1 <i>Somnium</i> . L'imputabilità dei sogni e delle polluzioni notturne.....	207
2.2 <i>Primi motus sensualitatis</i> . L'imputabilità dei primi impulsi del desiderio	220
LA FEDE.....	243
1. <i>Fides</i> . L'imputabilità della fede.....	246
2. <i>Infidelitas</i> . L'imputabilità della mancanza di fede.....	255
BIBLIOGRAFIA.....	281