



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRIESTE

XXXI° CICLO DEL DOTTORATO DI RICERCA INTERATENEO CON L'UNIVERSITÀ DI UDINE IN

STORIA DELLE SOCIETÀ, DELLE ISTITUZIONI E DEL PENSIERO.
DAL MEDIOEVO ALL'ETÀ CONTEMPORANEA


«A conoscer la prima radice...» (*Inf. V, 124*) La concezione dantesca dell'incontinenza nel contesto dell'intellettualismo etico tardomedievale

Settore scientifico-disciplinare: M-FIL/08

DOTTORANDA
FRANCESCA LONGO

COORDINATRICE
PROF.SSA ELISABETTA SCARTON 

SUPERVISORE DI TESI
PROF. ANDREA TABARRONI 

CO-SUPERVISORE DI TESI
PROF. TOBIAS HOFFMANN 

ANNO ACCADEMICO 2017/2018

Indice

Introduzione	p. 4
Parte I	
1. <i>Akrasia</i> . Un inquadramento storico-concettuale	
1.1 Un problema filosofico?	p. 9
1.2 L' <i>akrasia</i> «si dice in molti modi»	p. 11
1.3 Le ragioni per agire	p. 14
1.4 Dualismi di oggi e di ieri	p. 21
1.5 Libertà, ragione, volontà	p. 25
1.6 Intellettualisti e volutaristi. Origini storiche della controversia	p. 32
1.7 Ragione vs. passioni. L' <i>akrasia</i> aristotelica	p. 35
1.8 <i>Duae voluntates</i> in conflitto. L' <i>invitus facere</i> di Agostino	p. 40
2. Spiegazioni tardomedievali dell'incontinenza. Tre teorie a confronto	
2.1 «[...] motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis» (<i>ST</i> I-II, 77, 1). I rapporti ragione-volontà secondo Tommaso d'Aquino	p. 47
2.2 Fra <i>infirmitas</i> cognitiva e debolezza della volontà. L'incontinenza tomistica	p. 53
2.3 «Voluntas superior vis est in toto regno animae» (<i>Quodl.</i> 1.14, 89). Il primato della volontà nella psicologia morale di Enrico di Gand	p. 62
2.4 Prima la perversione della volontà, poi la corruzione della ragione. Per una concezione volutarista dell'incontinenza	p. 72
2.5 «Intellectus est potentia eminentior quam voluntas» (<i>Quodl.</i> 4.10, 186). Il primato dell'intelletto nella psicologia morale di Goffredo di Fontaines	p. 78
2.6 Prima la corruzione della ragione, poi la perversione della volontà. Per una concezione intellettualista dell'incontinenza	p. 90

Parte II

3. La psicologia morale dantesca

- 3.1 «Liberi soggiacete»: il libero arbitrio alla prova delle influenze astrali
(*Purg.* XVI) p. 95
- 3.2 *Omnia vincit ratio*. Un'etica intellettualista dell'amore
(*Purg.* XVII) p. 102
- 3.3 Quella *nobile virtù*: la ragione a fondamento della responsabilità morale
(*Purg.* XVIII) p. 110
- 3.4 Libertà come autodeterminazione razionale
(*Mn* I, XII 1-5) p. 125
- 3.5 La natura umana fra provvidenza e autodeterminazione.
Per un intellettualismo libertario
(*Par.* I; *Par.* VIII) p. 133
- 3.6 Intellettualisti a confronto: Dante e Goffredo p. 148

4. *Akrasia* come *praevolatio*

- 4.1 Quella *disposizion che 'l ciel non vole* p. 154
- 4.2 L'errore dell'incontinente.
Auto-inganno cognitivo e seduzione dei *falsi beni*
(*Purg.* XIX) p. 163
- 4.3 «A conoscer la prima radice...».
L'incontinenza nel girone dei lussuriosi
(*Inf.* V) p. 176
- 4.4 Il *folle amore* nel Cielo di Venere.
Un giudizio alternativo sull'incontinenza?
(*Par.* IX) p. 200
- 4.5 Di nuovo prigioniero *nel cerchio de la sua palestra*.
Fenomenologia dell'incontinenza nel sonetto a Cino e nella "montanina" p. 209

5. *Akrasia* come *invitus facere*

- 5.1 La scelta di Piccarda.
Il *manco di voto* nel contesto dell'intellettualismo dantesco
(*Par.* III – V) p. 227

5.2 Una ricaduta akratica nelle *prime colpe*.

Il *consiglio frodolente* di Guido da Montefeltro
(*Inf.* XXVII)

p. 247

Conclusioni

p. 263

Bibliografia

p. 276

Introduzione

Quando accade che i nostri comportamenti, abbandonati al cieco impulso passionale del momento, non siano conformi ai nostri principi morali e alle nostre credenze in merito a ciò che riteniamo buono, giusto e opportuno, si dice che agiamo in maniera incontinente. Tradizionalmente classificata come una forma di irrazionalismo pratico e, più precisamente, come una specie di comportamento akratico, agli occhi del filosofo l'incontinenza si presenta come una patologia morale che, per quanto evidente nella sua manifestazione fenomenologica, richiede un chiarimento sul piano concettuale: com'è possibile giustificare teoreticamente la deliberata abdicazione di un soggetto al proprio giudizio razionale? Quale funzione causale svolgono le passioni nel processo psicologico che determina l'azione incontinente? E a quale facoltà decisionale deve essere imputata la responsabilità ultima dell'azione? alla ragione oppure alla volontà?

Storicamente è con Aristotele che il tema dell'*akrasia* assume a dignità filosofica; ma è soprattutto in età tardomedievale, in concomitanza con l'avvento dell'*Etica Nicomachea* nell'Occidente cristiano, che il dibattito su questo problema conobbe una stagione straordinariamente feconda, fino a scatenare una vera e propria contesa ideologica condizionata dalle contingenze politico-religiose del XIII secolo: ai difensori di una spiegazione razionalistica dell'agire incontinente, basata su una teoria dell'azione di ascendenza aristotelica, si opposero i teologi neo-agostiniani, fedeli a una nozione volontarista di *liberum arbitrium* e perciò alfieri del primato delle istanze affettivo-volitive nella psicologia morale. Se per i primi l'azione incontinente era ammissibile soltanto ipotizzando un *deficit* cognitivo, a sua volta dipendente da un offuscamento della facoltà intellettuale a opera di travolgenti impulsi concupiscibili, per i secondi una siffatta premessa era superflua o addirittura fuorviante, data la possibilità, in linea di principio, di un agire intenzionalmente e liberamente contrario al giudizio razionale.

Pur non essendo mai stata esplicitamente tematizzata da Dante, la questione dell'incontinenza affiora non soltanto nella galleria di ritratti umani che costituisce quel formidabile affresco antropologico che è la *Commedia*, ma è anche sottesa alla riflessione morale che, variamente declinata in chiave psicologica, socio-politica o metafisica, attraversa l'intera opera dantesca e si interseca ai grandi temi dottrinari della conoscenza, dell'amore, della virtù e della libertà. Muovendosi fra l'ambito della Storia della filosofia medievale, quello della Filosofia morale e quello degli Studi danteschi, la presente ricerca è animata dunque dalla volontà di restituire, sotto la duplice lente della ricostruzione storica e dell'analisi concettuale,

un'importante nozione del lessico dantesco, scommettendo così sia sulla validità ermeneutica di un approccio rigorosamente filosofico alla comprensione del pensiero morale del Poeta, sia sull'opportunità di valorizzarne lo spessore teoretico nel contesto del dibattito tardomedievale.

La predilezione per una lettura in chiave razionalistica trova compiuta giustificazione, a mio parere, nello spirito e nella lettera del dettato dantesco: a partire dalla definizione boeziana di libero arbitrio del primo libro della *Monarchia*, passando per le vibranti pagine del *Convivio* consacrate all'esaltazione della ragione e della conoscenza, fino all'aristotelismo psicologico professato nei canti centrali del *Purgatorio*, le opere del Poeta sono disseminate di inequivocabili slanci intellettualistici, cui fa da *pendant* una concezione dell'*akrasia* che, come vorrei suggerire, risulta coerentemente adeguata al primato riconosciuto alla facoltà deliberante nei processi mentali che presiedono agli atti volontari. È poi mia persuasione che, a sua volta, la ricostruzione della nozione dantesca di incontinenza sia utile a corroborare la lettura in chiave razionalistica del pensiero morale del poeta fiorentino, configurandosi come banco di prova e pietra di paragone del suo intellettualismo etico.

Tenendo sempre a mente il monito del Gilson, che saggiamente raccomanda di non cedere alla tentazione di ingabbiare l'irriducibile pensiero di Dante entro schemi ermeneutici preconcepi, si sceglie qui di adottare una linea interpretativa che, sulla scorta delle ricerche avviate da Bruno Nardi, è finalizzata a evidenziare i punti di contatto e i motivi di continuità che connettono la riflessione morale del nostro poeta alle preoccupazioni intellettuali e alle prospettive di indagine filosofica dell'intellettualismo aristotelico del tardo XIII secolo. È opportuno precisare che questa ricerca non è animata dalla velleità di dimostrare quali siano le presunte "fonti" del pensiero dantesco: lungi dal voler suggerire dei rapporti di dipendenza testuale diretta, ritengo piuttosto che un puntuale richiamo alla tradizione intellettualista sia funzionale soltanto a fornire alla dottrina del Poeta un'adeguata contestualizzazione storico-filosofica, entro la quale i suoi personali contributi intellettuali possano spiccare in tutta la loro indipendenza e originalità.

Il lavoro si articola in due partizioni principali. La prima sezione, pensata in funzione introduttiva e propedeutica al cuore vero e proprio della ricerca, ha lo scopo di proporre un generale inquadramento teoretico e storico-filosofico del problema *akrasia*. Nel capitolo 1, previo ricorso all'armamentario concettuale della contemporanea filosofia analitica, saranno presentati e discussi i diversi paradigmi teorici che, variamente riconducibili all'uno o all'altro corno del dualismo fra tradizione aristotelico-intellettualista e agostiniano-volontarista, configurano le essenziali coordinate storiche e filosofiche entro cui il problema *akrasia* assume piena intelligibilità e rilevanza. Al fine poi di un'adeguata collocazione della posizione di Dante

all'interno del ricco panorama intellettuale del XIII secolo, il capitolo 2 offrirà una ricognizione delle principali spiegazioni tardomedievali dell'agire incontinente. Fra la pluralità di voci che animano il vivace dibattito sull'argomento, verranno selezionati tre modelli teorici che, come è opinione generalmente condivisa fra i medievisti, possono essere assunti a rappresentanti dei suoi principali indirizzi filosofico-teologici: il paradigma tomistico, emblema del tentativo di sintesi fra l'intellettualismo del pensiero dello Stagirita e il volontarismo della filosofia cristiana; la psicologia morale di Enrico di Gand, espressione dell'anima agostiniana del dibattito; e quella di Goffredo di Fontaines, nella quale convergono, all'opposto, le istanze più razionalistiche dell'aristotelismo scolastico.

La seconda parte (capitoli 3-5) è invece interamente dedicata al pensiero filosofico di Dante. Nel capitolo 3, sulla base di una puntuale analisi dei canti centrali del *Purgatorio* (XVI-XVIII), si proporrà un tentativo di ricostruzione della psicologia morale dantesca, considerata sia nella sua specificità sia nei suoi motivi di continuità e di discontinuità rispetto ai modelli proposti nel capitolo precedente. Qui, con particolare attenzione alle teorie dell'appetizione e della scelta deliberata, suggerirò di individuare nel pensiero dell'Aquinate e, soprattutto, nell'intellettualismo radicale di Goffredo di Fontaines, i principali antecedenti filosofici del pensiero dantesco, facendo emergere per contrasto la profonda distanza ideologica che, pur nella condivisione di alcune istanze fondamentali, separa il Poeta dal volontarismo del maestro di Gand. Dopo aver posto in luce l'ispirazione razionalistica che, coerentemente con il dettato della *Commedia*, anche nel primo libro della *Monarchia* soggiace alla tematizzazione dantesca dei rapporti ragione-volontà, seguirà una riflessione di carattere meta-etico che, sulla base di un'analisi dottrina dei canti I e VIII del *Paradiso*, è finalizzata a rivendicare, di contro a ogni tentativo di lettura in chiave compatibilista, la vocazione genuinamente libertaria dell'intellettualismo etico del Poeta.

Con i capitoli 4 e 5 si entrerà finalmente nel vivo del discorso dantesco sull'incontinenza: coerentemente con la linea ermeneutica adottata nel precedente capitolo, qui proporrò di individuare il principale modello teorico dell'*akrasia* dantesca nella *praevolatio* aristotelico-tomistica, di cui il Poeta ha inscenato efficaci e compiute drammatizzazioni, oltre che nel canto V dell'*Inferno*, in diversi altri luoghi della sua opera (in *Purg.* XIX, col sogno della *femmina balba*; in *Par.* IX, dedicato al tema del *folle amore*; e nel dittico di ispirazione cavalcantiana costituito dalla canzone "montanina" e dal sonetto responsivo a Cino da Pistoia, entrambi incentrati sul *Leitmotiv* dell'irrazionalità della passione erotica e della spietata tirannia di *Amore*). Riconducendo i vari episodi in esame alla fenomenologia dell'autoinganno e della seduzione dei falsi beni, argenterò che è nei termini di una prevaricazione delle componenti

emotivo-passionali sulle istanze razionali, con conseguente ottundimento della facoltà cognitiva, che Dante, in linea con le posizioni degli intellettualisti della sua epoca, ha concepito la sola possibilità di un agire contrario alla voce della ragione.

Dopo aver sostenuto che la riflessione del Poeta si ispira essenzialmente all'analisi aristotelica della vita interiore, risultando così in linea con le frange più radicali dell'intellettualismo tardomedievale, si osserverà tuttavia che il Poeta, con la consueta libertà con cui si rapporta alle sue fonti, non ha esitato a incorporare alcune suggestioni filosofiche desunte – più o meno consapevolmente – dal pensiero dell'altra grande *auctoritas* del medioevo cristiano: Agostino d'Ippona. Nell'ultima parte di questo lavoro (capitolo 5) proverò perciò a sperimentare su un paio di episodi della *Commedia* (quello di Piccarda Donati e quello di Guido da Montefeltro) la possibilità di una lettura "eclettica" che, reinterpretando in chiave intellettualista il paradigma agostiniano dell'*invitus facere*, faccia reagire fra loro elementi aristotelici e agostiniani, consentendo così di avvicinare la nozione dantesca di incontinenza da una diversa e, credo, ugualmente feconda prospettiva ermeneutica.

Per la sua natura interdisciplinare e per la sua vocazione a un tempo teoretica e storico-filosofica, la compilazione di questo lavoro si è giovata delle fonti e dei sussidi bibliografici più disparati. Per quanto riguarda la sezione dantesca, si spazia dai grandi classici del Novecento italiano (imprescindibili, fra i tanti, gli studi letterari, storico-critici e filologici di dantisti come Umberto Bosco, Giovanni Busnelli, Anna Maria Chiavacci Leonardi, Gianfranco Contini, Daniele Mattalia, e Antonino Pagliaro; nonché, naturalmente, i pionieristici saggi filosofici di Maria Corti, del già menzionato Bruno Nardi e di Sofia Vanni Rovighi), ai più recenti e accreditati contributi nostrani e internazionali che, con particolare riferimento alla considerazione della psicologia morale dantesca nel contesto della cultura letteraria e filosofica tardomedievale, sono a opera di Teodolinda Barolini, Patrick Boyde, Paolo Falzone, Kenelm Foster, Manuel Gragnolati, Rudi Imbach, Giorgio Inglese, Elena Lombardi, Lino Pertile, Michelangelo Picone, Pasquale Porro, Giorgio Stabile e Natascia Tonelli. Al generale inquadramento teoretico del fenomeno *akrasia* si sono resi indispensabili, invece, l'apporto critico e metodologico della contemporanea filosofia analitica (fra gli autori più consultati: William Charlton, Donald Davidson, Mario De Caro, Justin Gosling, Richard Hare e Alfred R. Mele); mentre per la ricostruzione del contesto storico-filosofico si è fatto affidamento, oltre che sulle più autorevoli trattazioni dedicate agli sviluppi della filosofia morale in età medievale (il monumentale *Psychologie et Morale* del Lottin, naturalmente, ma soprattutto il meno datato *Insolente liberté* di François-Xavier Putallaz), sulle monografie dedicate espressamente al trattamento medievale dell'*akrasia* (in particolare l'ottimo volume di Risto Saarinen: *Weakness*

of the Will in Medieval Thought). Per la più specifica trattazione dell'incontinenza nel pensiero di Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines, mi sono basata sui più recenti studi di Guido Alliney, Bonnie Kent e Marialucrezia Leone, e soprattutto ho attinto a piene mani ai lavori di Tobias Hoffmann, il quale mi ha gentilmente concesso di leggere in anteprima alcuni capitoli del suo nuovissimo *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy* (che uscirà nel 2020 per la Cambridge University Press). Per un elenco completo e dettagliato dei testi consultati si rimanda alla bibliografia.

Parte I

1. *Akrasia*. Un inquadramento storico-concettuale

1.1 Un problema filosofico?

Quando i filosofi contemporanei discutono del problema dell'*akrasia* o debolezza della volontà (*the problem of weakness of will*¹) si confrontano con un interrogativo che, pressappoco, è lo stesso che già Socrate poneva agli albori della civiltà occidentale: è possibile che un agente, sopraffatto dalle passioni, disattenda alle direttive della ragione e scelga consapevolmente di porre in essere un'azione contraria al proprio miglior giudizio pratico? O in parole più semplici: è possibile compiere qualcosa intenzionalmente, pensando nel momento in cui lo si fa che ci si dovrebbe trattenere dal farlo e che, tutto considerato, trattenersi sarebbe proprio la cosa migliore?

A prima vista, sembrerebbe proprio di sì: come osserva A. R. Mele nella prefazione al suo *Irrationality: an Essay on Akrasia, Self Deception and Self Control*, «If the popularity of self-help manuals and therapies is any indication, irrational behaviour is remarkably common. People eat, spend, smoke, and so more (or less) than they think they should, and they expend much time and effort attempting to bring their behaviour into line with their better judgments»². E questo – è bene chiarirlo dal principio – non è uno dei tanti lamentati sintomi della “crisi morale” dei tempi moderni, bensì un problema che sembra congenito alla natura umana e che possiamo considerare alla stregua di una costante antropologica (alquanto detestabile), alla cui comprensione già i filosofi greci dedicarono i loro migliori sforzi intellettuali. Se poi allarghiamo lo sguardo alle varie forme della letteratura occidentale antica e tardo-antica, possiamo anche qui riscontrare una precoce e vivace sensibilizzazione al problema: «io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio» confessava lo straziato S. Paolo³,

¹ Fra i principali esponenti del dibattito: W. Charlton, D. Davidson, J. Gosling, R. Hare, A. MacIntyre, A. R. Mele, S. Stroud, C. Tappolet, S. Tenenbaum, G. Watson. Per riferirsi al fenomeno *akrasia*, è prassi comune fra questi autori ricorrere anche alle espressioni di “incontinenza” oppure di “debolezza della volontà”. Personalmente ritengo che queste diciture alternative siano spesso inadeguate, se non potenzialmente fuorvianti: il termine “incontinenza”, infatti, suggerisce che vi sia un legame diretto fra l'azione contraria al giudizio pratico e l'assenza di autocontrollo da parte del soggetto, incapace di trattenersi (di “contenersi”) nei suoi slanci passionali; mentre l'espressione “debolezza della volontà” presuppone che si assuma l'esistenza di una facoltà psicologica autonoma e indipendente dalla ragione (la volontà, appunto) cui è riconosciuta una funzione centrale nel processo decisionale. Come chiarirò nelle prossime pagine, niente di tutto ciò è strettamente indispensabile per una completa e coerente concettualizzazione dell'*akrasia*, benché molti filosofi ritengano che la risoluzione delle difficoltà teoretiche che il fenomeno solleva debba passare attraverso le nozioni di autocontrollo e di volontà.

² A. R. Mele, *Irrationality*, p. VII.

³ Cfr. *Lettera ai Romani*, VII 15-19: «Quod enim operor, non intellego; non enim quod volo, hoc ago, sed quod

facendo l'eco al lamento ovidiano «Video meliora, proboque, deteriora sequor»⁴. Eppure, nonostante le evidenze empiriche, alcuni filosofi giungono a negare l'esistenza di azione contrarie al nostro miglior giudizio pratico (è appunto il caso di Socrate⁵), dichiarandole logicamente o psicologicamente impossibili. Altri, sorprendentemente, giungono a formulare la stessa sentenza, a partire però dalla premessa opposta: «Perhaps *akrasia* is one of the best examples of a pseudo-problem in philosophical literature: in view of its existence, if you find it a problem you have already made a philosophical mistake»⁶. Di fronte a un fenomeno tanto diffuso, la tentazione potrebbe essere allora quella di liquidare drasticamente il problema, revocando in dubbio quella stessa razionalità che, dai tempi di Aristotele, è riconosciuta come principio dell'agire ed è predicata quale differenza specifica essenziale degli esseri umani: «Mi domando – si chiedeva l'irriverente Lord Henry Watton del *Ritratto di Dorian Gray* – chi sia stato a definire l'uomo un animale razionale. È la definizione più sconsiderata che sia mai stata data. L'uomo è tutto, fuorché razionale»; e questa sentenza sembra che sia stata presa sul serio da alcune correnti del pensiero contemporaneo (si pensi ad esempio alla psicanalisi o alle neuroscienze), in cui la classica concettualizzazione dell'essere umano come soggetto razionale, libero e autonomo è messa a durissima prova. Naturalmente non è questa la sede per entrare nel vivo del dibattito intorno alla razionalità umana e alla possibilità di fondare una scienza della morale; qui perciò mi limiterò, sulla falsariga di A. R. Mele, a imputare la ragione di questa difficile concettualizzazione al fatto che i nostri modelli teorici sono specificamente pensati per descrivere il comportamento razionale: ne consegue che, di fronte all'impossibilità di ricondurre entro questi schemi preconcepi gli atteggiamenti irrazionali, l'esistenza stessa di

odi illud facio [...] Non enim quod volo bonum facio, sed quod nolo malum, hoc ago».

⁴ Ovidio, *Metamorfosi*, VII 20 – 21. Questi celeberrimi versi sono stati ripresi e rielaborati prima dal Petrarca («et veggio 'l meglio, et al peggior m'appiglio», *Rvf*, 264 - 136), poi da Matteo Boiardo («Ch'io vedo il meglio ed al peggior m'appiglio», *Orlando innamorato*, I, I, 31), e infine dal Foscolo («Conosco il meglio ed al peggior mi appiglio», *Non so chi fui; però di noi gran parte*, v. 13). Ma l'opera letteraria che meglio di ogni altra approfondisce nei suoi cupi ed enigmatici risvolti psicologici il problema dell'*akrasia* è notoriamente *La coscienza di Zeno*, il capolavoro di I. Svevo.

⁵ A quanto ci è dato sapere, la storia filosofica dell'*akrasia* è nata con una perentoria negazione del problema per bocca di Socrate, il quale sostenne che «nessuno opera volontariamente il male» (Platone, *Protagora*, 352). Una così decisa presa di posizione poggia su quella che a Socrate doveva sembrare un'evidenza antropologica: non è proprio della natura umana perseguire liberamente ciò che ci appare come il bene minore (o il male maggiore). Socrate riteneva infatti non soltanto che la ragione in nessun caso possa lasciarsi ottenebrare dalle passioni, ma difendeva anche la tesi per cui gli uomini agiscono sempre in vista di ciò che reputano essere la cosa migliore da fare al momento della scelta: se accade che l'agente opti per l'alternativa errata, ciò è da ricondursi a una qualche forma di ignoranza. Con questo atteggiamento filosofico che prende il nome di *intellettualismo etico*, Socrate rivendicò così la paternità della prima e più radicale forma di negazione dell'*akrasia*. A. R. Mele propone una formalizzazione dell'intuizione socratica, che battezza come *The thesis of natural practical rationality*: «Human beings are psychologically so constituted that they freely do A at t only if they do not, at t, take some competing action to be better» (*Irrationality*, p. 8).

⁶ E. J. Lemmon, *Moral Dilemmas*, pp. 144-145.

questi ultimi non possa che finire con l'essere negata⁷. A ben vedere, da qualsiasi prospettiva la si approcci, una concettualizzazione coerente dell'*akrasia* rimane un'ardua impresa: infatti, ciò che il rigore di un discorso filosofico ben strutturato ci richiede è di essere in grado di rendere conto di un fenomeno intrinsecamente irrazionale mediante puntuale ricorso agli strumenti e alle categorie del pensiero razionale, senza con ciò rendere l'*akrasia* un fenomeno in sé razionale. In altre parole, se la spiegazione di un fenomeno è, giocoforza, una sua razionalizzazione, com'è possibile spiegare l'*akrasia* senza ricondurla così entro l'ambito dell'agire razionale? Sicché dell'*akrasia* si può forse affermare quello che S. Agostino lamentava a proposito del tempo: «se nessuno me lo chiede, so che cos'è; se cerco di spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so»⁸.

Ma prima ancora che un rompicapo teoretico, che solletica l'ingegno dei filosofi e spesso li costringe ad acrobazie argomentative, l'*akrasia* è, ovviamente, un problema pratico, di cui tutti noi, verosimilmente, abbiamo fatto esperienza almeno una volta. Essa ci impedisce di raggiungere alcuni dei nostri più importanti obiettivi, di coltivare con successo i nostri progetti e di attuare le nostre buone intenzioni. Spesso, a causa dell'*akrasia*, non soltanto i nostri stessi comportamenti ci appaiono insensati, ma perdiamo fiducia in noi stessi, non ci sentiamo all'altezza dei nostri ideali e proviamo un senso di colpa verso noi stessi e verso gli altri. Senza contare che i risvolti pratici, le ricadute sociali e le conseguenze utilitaristiche di un agire spiccatamente indecifrabile come quello akratico richiamano l'attenzione anche degli economisti e degli studiosi di statistica, che nelle loro previsioni di mercato devono fare i conti con una variabile instabile e imprevedibile come l'irrazionalità del comportamento umano⁹.

1.2 L'*akrasia* «si dice in molti modi»

Fin dalla sua origine etimologica (dal greco *a kràtos*, “mancanza di forza”) l'*akrasia* è stata da

⁷ Parlando di atteggiamenti/comportamenti irrazionali mi riferisco ai comportamenti umani non guidati dalla facoltà razionante. L'irrazionalità, distinta dalla non-razionalità, non si oppone al possesso della ragione, bensì la presuppone: un agente irrazionale, infatti, è colui che usa in maniera errata oppure omette di utilizzare le facoltà razionali di cui pur è in possesso. L'irrazionalità, pertanto, è riferita alle modalità decisionali che presiedono alla determinazione dell'azione, più che ai risultati che si realizzano nell'azione stessa. In altri termini, la razionalità o l'irrazionalità di un'azione dipendono non tanto dalla sua adeguatezza o inadeguatezza allo scopo cui è diretta, quanto piuttosto dalle caratteristiche del processo deliberativo che ne sta alla base. Ciò significa che se per raggiungere lo scopo X l'agente ritiene che Y sia il mezzo più adeguato, e giunge a questa conclusione mediante deliberazione razionale, la scelta di Y rimane una scelta razionale anche qualora Y dovesse rivelarsi un mezzo insufficiente al raggiungimento di X.

⁸ Agostino D'Ippona, *Confessioni*, IX 14.

⁹ Su questo tema, rimando ad esempio al lavoro di R. D. Cooter, *Justice and Economic Decision Making: a Model of Akrasia*.

sempre connotata negativamente, e non solo dal punto di vista della sua valutazione in termini morali, ma anche per quanto concerne la sua definizione semantica. Definita come una mancanza o una privazione, l'*akrasia* si configura infatti come una nozione “debole”, che non ha una consistenza e un’intelligibilità sue proprie, ma che può essere compresa solo in funzione del termine che è designata a negare. L’impressione, allora, è che sia più facile dire che cosa non è l'*akrasia* piuttosto che ciò che è, o comunque che non possa essere definita indipendentemente dal suo opposto: l’azione che *non* si accorda ai principi razionali oppure l’azione *contraria* al miglior giudizio pratico (e cioè, se vogliamo prestare fede all’etimologia, a causa della mancanza di una non meglio precisata “forza”, presumibilmente di natura morale). Una tale concettualizzazione, oltre a non avere il pregio della chiarezza, lascia aperta la possibilità di avvicinare il problema a partire da due approcci fra loro molto diversi, e che potenzialmente entrano in collisione fra loro: presentata in questi termini, l'*akrasia* può essere trattata tanto come un fenomeno da spiegare (perché agiamo in maniera contraria alla ragione?) quanto assunta a spiegazione del fenomeno stesso (agiamo contrariamente alla ragione a causa dell'*akrasia*)¹⁰. Si noti il circolo vizioso che si verrebbe a creare laddove si volesse ricondurre a unità le due prospettive: l'*akrasia* sarebbe, al tempo stesso, la causa del fenomeno e l’effetto della causa, ovvero il fenomeno stesso. Prediligendo la prima accezione del termine, tratterò qui l'*akrasia* come un fenomeno che va compreso e spiegato, concentrandomi quindi sull’analisi delle sue possibili cause e condizioni di possibilità.

Un’importante distinzione che occorre introdurre è quella fra la cosiddetta *akrasia* in senso stretto (*clear-eyed akrasia*), e l'*akrasia* in senso lato (*muddy-eyed akrasia*). Nel dibattito contemporaneo si è affermata infatti la prassi di distinguere fra un agire akratico pienamente libero, intenzionale e consapevole (qual è quello di chi, nel pieno possesso delle sue facoltà mentali, opta deliberatamente per la scelta contraria al giudizio razionale¹¹) e una seconda specie del fenomeno, che può essere definito *akrasia* solo in maniera impropria, e che per molti studiosi, tuttavia, costituisce l’unica forma di *akrasia* possibile. Questa seconda o alternativa concettualizzazione dell'*akrasia* può essere ulteriormente declinata. Una prima possibilità consiste nel raffigurare l’agente akratico come una persona sopraffatta dalla passione o sconvolta dall’emozione, e pertanto incapace di seguire il giudizio razionale, di cui pure è perfettamente consapevole: «So certamente quale empietà mi accingo a compiere; ma più forte

¹⁰ Cfr. W. Charlton, *Weakness of the Will*, p. 1.

¹¹ Affermare che l’azione akratica è un’azione intenzionale non significa, ovviamente, che l’intenzione del soggetto è compiere un’azione akratica: se un soggetto compie intenzionalmente X, e X è un’azione akratica, diremo che egli compie X intenzionalmente, e che il suo agire in maniera akratica è conseguenza accidentale del suo voler compiere X.

della riflessione è la mia furia»¹² recita Medea, comunemente assunta a figura paradigmatica di questa condizione psicologica. Una seconda possibilità, affine a questa ma distinta, coincide con una forma di avventatezza o di impetuosità, configurandosi perciò come un precipitoso agire irrazionale che, causato dall'assenza di deliberazione, risulta determinato da ciechi impulsi passionali. In questa prospettiva, il soggetto akratico si presenta come colui che, travolto da forti passioni, è impedito nella formulazione di un giudizio completo circa la scorrettezza della sua azione, e pertanto agisce in una condizione di inconsapevolezza o di ignoranza. Il riferimento a un'interferenza della sfera emotivo-passionale con le attività della ragione è il denominatore comune a queste due specie di azione akratica; tuttavia, si noti qual è la diversa funzione causale che viene riconosciuta a questo fattore nell'uno e nell'altro caso: nel primo, il soggetto akratico, pur psicologicamente scosso, resta in grado di fare ricorso alla ragione per formulare un corretto giudizio sull'azione (cui però non è in grado di dar retta); nel secondo, la pressione di ciechi impulsi passionali non si limita a turbare la psiche del soggetto, ma intacca direttamente le sue facoltà raziocinanti, rendendolo del tutto incapace di assumere la ragione a guida dell'azione¹³. A ben vedere, si può parlare propriamente di "azione contraria al proprio miglior giudizio pratico" soltanto nella prima descrizione: Medea *sa* che la sua azione contraddice il suo giudizio, e tuttavia la compie ugualmente. Ma affinché questo caso rientri nei parametri che definiscono l'azione akratica, c'è da chiedersi se un'azione determinata da sfrenati impulsi irrazionali possa dirsi ancora autenticamente libera e intenzionale, oltre che consapevole. Se si riuscisse ad appurare che Medea – come lei stessa dichiara – è del tutto incapace di trattenersi dal compiere quel crimine efferato, allora la sua azione sfocerebbe nella compulsione¹⁴. Sembra allora che un requisito necessario dell'azione akratica sia che l'agente abbia la consapevolezza e la possibilità di agire diversamente da come di fatto agisce; e se la presenza di questo requisito è dubbia nel nostro primo caso, nel secondo sembra sparire completamente. Infatti, il soggetto le cui facoltà mentali sono messe in scacco da forze irrazionali perde, insieme alla ragione, anche la capacità di contemplare corsi d'azione

¹² Euripide, *Medea* 1078-1080.

¹³ Già Aristotele distingueva fra questi due casi, applicando al primo la definizione di *astheneia*, e al secondo con quello di *propeteia* (vedi *infra*).

¹⁴ G. Watson, revocando in dubbio la presunta distinzione fra *akrasia* e compulsione, nega che l'azione akratica possa avere carattere libero e intenzionale: nella misura in cui l'akratico non è in grado di resistere ai suoi desideri – argomenta Watson – la sua psicologia è perfettamente sovrapponibile a quella dell'agente compulsivo. La sola differenza fra i due consiste nel tipo di autocontrollo che sarebbe necessario per tenere testa ai rispettivi desideri recalcitranti: mentre l'akratico è in difetto delle normali capacità di dominio di sé, le quali, se presenti, lo renderebbero in grado di resistere, l'agente compulsivo, al contrario, è soggetto alla pressione di desideri tali per cui le normali capacità di autocontrollo sarebbero insufficienti. Questa è la ragione per cui riteniamo che la condotta dell'akratico sia da biasimare (egli avrebbe dovuto sviluppare e mantenere le basilari capacità di controllo dei propri impulsi), laddove invece non imputiamo i comportamenti compulsivi alla responsabilità del soggetto. Cfr. *Skepticism About Weakness of Will*, pp. 316-339.

alternativi. A rigore, la sua azione non è nemmeno intelligibile come un agire contrario al suo miglior giudizio pratico: egli agisce alla luce di quel suo unico e irrazionale giudizio che ne determina il comportamento e che, giocoforza, è anche il “migliore”.

Benché molti autori facciano un unico fascio di questi casi e ricorrano indifferentemente alle nozioni di *akrasia* e di incontinenza, ritengo opportuno rimarcare la differenza fra le azioni compiute in condizioni psicologiche “normali” (le sole azioni genuinamente akratiche) e quelle che, connesse a una situazione di forte perturbamento emotivo, sono meglio etichettabili come incontinenti¹⁵. Fra queste, è evidente che soltanto l’intelligibilità delle prime costituisce un vero e proprio “enigma” – è solo in questo caso infatti che sembrano non esserci motivi per agire akraticamente¹⁶.

1.3 Le ragioni per agire

È facile smettere di fumare se sai come farlo recita il titolo di quello che attualmente è il più popolare *self help book* disponibile sul mercato librario. Tradotto in cinquanta lingue, oltre quattordici milioni di copie vendute¹⁷, il saggio di Allen Carr si prefigge lo scopo di liberare i suoi lettori dalla schiavitù del tabagismo – e con un certo successo, sembrerebbe: stando alle statistiche, il metodo *Easyway* funziona nel 90% dei casi. *Soddisfatti o rimborsati*, assicura l’autore. L’innovativo metodo – spiega Carr – si fonda su un presupposto semplice quanto efficace: è possibile smettere di fumare senza ricorrere alle soluzioni farmacologiche, evitando

¹⁵ Non tutte le azioni akratiche sono infatti provocate dalle passioni. Come osservava H. Sidgwick, un’azione contraria al miglior giudizio pratico può essere determinata anche dal freddo senso del dovere, senza che passioni o desideri di sorta svolgano una qualche funzione causale (è il caso dell’Inquisitore spagnolo che adempie con zelo al suo compito torturando crudelmente gli eretici, nonostante il suo miglior giudizio pratico gli suggerisca di cedere a un *sentimento umano* di compassione e pietà. Cfr. *Methods of Ethics*, p. 154). Ma anche laddove vi sia un riconosciuto coinvolgimento dei nostri desideri, sarebbe comunque fuorviante pensare che l’agire contrario al giudizio sia sempre da imputarsi all’assenza di autocontrollo. A questo proposito, il celebre esempio di J. L. Austin è illuminante: «I am very partial to ice cream, and a bombe is served divided into segments corresponding one to one with the persons at High Table: I am tempted to help myself with two segments and do so, thus succumbing to temptation and even conceivably (but why necessarily?) going against my principles. But do I lose control of myself? Do I snatch the morsels from the dish and wolf them down, impervious to the consternation of my colleagues? Not a bit of it. We often succumb to temptation with calm and even with finesse» (*A Plea for Excuses*, p. 146).

¹⁶ Dicendo che all’akratico manca un motivo per agire contrariamente alla ragione non intendo affermare che la sua azione non è motivata da alcunché. Ovviamente, egli deve avere delle ragioni per scegliere il corso d’azione che intraprende (altrimenti il suo agire non sarebbe intenzionale); il problema è che queste ragioni non sono sufficienti, dal momento che la valutazione complessiva si è espressa a favore dell’azione rifiutata. Detto altrimenti: l’akratico ha sì un motivo per agire, ma non un motivo per agire contrariamente al suo miglior giudizio pratico (egli sceglie X in vista di alcune ragioni, ma queste, paragonate alle ragioni in supporto di Y, rivelano un potenziale motivazionale inferiore). Come osserva D. Davidson, ciò che sconcerta di questo agente akratico è l’impossibilità, anche da parte dello stesso soggetto, di comprendere se stesso: «nel suo stesso comportamento intenzionale, egli riconosce qualcosa di essenzialmente irrazionale» (*Com’è possibile la debolezza della volontà?*, p. 88).

¹⁷ Pubblicato nel 2003 in Italia, il libro ha venduto un milione e quattrocentomila copie e dal 2006 figura ininterrottamente fra i primi dieci *bestseller* (cfr. *Easyway.it*, URL = <http://www.easywayitalia.com/>).

le crisi di astinenza, le ripercussioni sull'umore e il collaterale aumento di peso, poiché in realtà «è sufficiente smantellare le valenze positive che vengono erroneamente attribuite al fumo» e che i tabagisti adducono per legittimare il proprio vizio. Anziché insistere sugli aspetti negativi della pratica (comprovata strategia fallimentare), l'autore si concentra piuttosto sulla demistificazione dei motivi che ci inducono a fare uso del tabacco, rimuovendo la convinzione – radicata quanto illusoria – che il fumo possa offrirci una qualche forma di piacere o di supporto psicologico. Basato su un approccio puramente razionale al problema, il metodo *Easyway* porta dunque a comprendere che «nel momento in cui si smette di vedere il fumo come qualcosa che offre un benché minimo vantaggio, ma si arriva a constatare che è piuttosto un ostacolo all'acquisizione di una qualunque sorta di piacere, allora si comprende che *non occorre la forza di volontà per non fumare più*»¹⁸.

Allen Carr è quello che i filosofi non esiterebbero a definire un *intellettualista*: è evidente infatti che, dal suo punto di vista, sussiste una stretta e necessaria correlazione logico-psicologica fra la sfera della valutazione cognitiva (*so che questa sigaretta può darmi / non può darmi piacere*) e quella affettivo-volitiva (*voglio fumare / non voglio fumare questa sigaretta*), al punto che le nostre azioni risulterebbero motivate in buona parte – se non interamente – da fattori cognitivi quali le credenze, le convinzioni e i giudizi (o i pregiudizi) che, in maniera più o meno conscia, annettiamo loro. Condizione necessaria e sufficiente per smettere di fumare – sostiene Carr – è che ci convinciamo razionalmente che il fumo non ci può arrecare alcun tipo di benessere o di vantaggio. Smettere di fumare è dunque una questione di consapevolezza, più che di forza di volontà: se riesco a persuadermi che il piacere della sigaretta è soltanto illusorio (ma devo esserne davvero convinto: è proprio a questa certa e stabile presa d'atto che il libro è finalizzato), allora non proverò più alcun desiderio di fumarla, e abbandonare il vizio non mi costerà alcuna fatica. Se di primo acchito siamo scettici rispetto all'efficacia del metodo *Easyway* (potremmo obiettare, ad esempio, che i giudizi razionali possono tutt'al più costituire una parte, spesso del tutto trascurabile, della nostra forza motivazionale), allora probabilmente siamo più affini alla categoria dei *volontaristi*: dal nostro punto di vista, occorre introdurre un ulteriore fattore psicologico (la volontà, appunto), la quale, indipendente e autonoma rispetto alla ragione – e quindi in potenziale conflitto con essa –, funge da vero fattore motivazionale del nostro agire. Per noi, quindi, smettere di fumare sarà piuttosto una questione – tutt'altro che *easy* – di coscienziosità, perseveranza e rieducazione volitivo-comportamentale. Bisognerà lavorare non tanto sulla riformulazione dei nostri giudizi, quanto sul ri-orientamento dei nostri

¹⁸ *Ivi*; corsivo mio.

desideri: la forza e la fermezza del volere, più che il viatico del sapere, ci saranno indispensabili alla buona riuscita del nostro proposito.

Tanto chi affronta il problema con attitudine pre-filosofica e pragmatica, quanto chi si propone di comprenderlo coi mezzi dell'analisi logico-concettuale, alla fine non può che aderire, in maniera più o meno radicale, all'una o all'altra prospettiva, abbracciando così, più o meno consapevolmente, una ben precisa concezione dell'agire volontario. Gli intellettualisti, insistendo sulla natura essenzialmente cognitiva dei nostri processi decisionali, tenderanno ad ascrivere la responsabilità ultima delle nostre azioni alla ragione, rapportando direttamente la qualità delle nostre inclinazioni volitive a quella dei giudizi che le determinano; i volontaristi, invece, rivendicheranno piuttosto l'importanza della componente affettivo-desiderante, e saranno perciò più propensi ad attribuire oneri e onori delle nostre scelte alla volontà¹⁹.

Uno dei più autorevoli rappresentanti dell'intellettualismo contemporaneo è senz'altro R. M. Hare. Padre del prescrittivism²⁰, il filosofo inglese sostiene che è impossibile che una persona compia una certa azione se autenticamente e in senso pieno ritiene che dovrebbe fare qualcos'altro; il che lo porta, evidentemente, a una risoluta negazione dell'esistenza di azioni akratiche in senso stretto. «I giudizi normativi di una persona – afferma Hare – sono infallibilmente rivelati nelle sue azioni e nelle sue scelte»²¹: non è dunque possibile assentire a un comando indirizzato a noi stessi e nel contempo non obbedirvi, se ci si trova nell'occasione propizia e nelle adatte condizioni psico-fisiche per farlo. Pertanto, se è nel potere di un agente la possibilità di compiere una certa azione, se questi non la compie ciò deve significare che egli

¹⁹ Secondo le definizioni di C. Michon e T. Hoffmann, per intellettualismo si deve intendere «A theory according to which every act of the will is fully accounted for by some act(s) of the intellect. By “fully accounted for” we intend that a given state of the intellect results in one precise state of the will, and conversely a given state of the will results from one precise state of the intellect». Il termine volontarismo designa invece «A theory according to which there are acts of the will that are not fully accounted for by some act(s) of the intellect». I significati annessi a queste espressioni – spiegano T. Hoffmann e C. Michon – possono tuttavia variare sensibilmente nell'uso dei filosofi (cfr. *Aquinas on Free Will*, p. 22). Così J. Hause, ad esempio, predilige una classificazione meno rigida: «An account of human action is voluntarist to the extent that the will, and not any other power, controls its own activities. Likewise, an account of human action is intellectualist to the extent that the will's activities are under the intellect's control» (cfr. *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, p. 168).

²⁰ Secondo la stessa definizione di Hare, il prescrittivism «sostiene che una delle caratteristiche dei termini morali, caratteristica sufficientemente essenziale perché la si consideri parte del significato di tali termini, è che i giudizi che li contengono hanno, nel loro uso tipico, la funzione di guidare la condotta» (R. M. Hare, *La debolezza del volere*, p. 104). Da questa concettualizzazione dipende il carattere *speciale* che l'autore attribuisce ai giudizi morali, ovvero a quei giudizi che si pronunciano intorno al valore o alla preferibilità di un certo corso d'azione (X è un'azione buona o X è meglio di Y) oppure che prescrivono una certa azione come doverosa (devo / dovrei fare X). Siffatti giudizi sembrano possedere, a detta dell'autore, delle proprietà che li differenziano dai meri giudizi descrittivi, dal momento che dimostrano di avere una diretta connessione con l'azione. Dotati di valore universale e prescrittivo, i giudizi normativi sono infatti formulati come imperativi o comandi in prima persona, che guidano la nostra condotta rispondendo alla domanda: *Che cosa dovrei fare?*. Pertanto – sostiene Hare – l'assenso dell'agente a un giudizio del tipo *Dovrei compiere X* implica necessariamente il concomitante assenso al corrispettivo imperativo in prima persona *Faccio X!*.

²¹ R. M. Hare, *Il Linguaggio della morale*, p. 1.

non giudica sinceramente di doverla compiere. Secondo Hare, allora, tutti i casi di *akrasia* sono apparenti: il soggetto che non conforma la sua azione a un giudizio normativo lo fa o perché è fisicamente o psicologicamente impossibilitato a farlo (come nel caso di Medea), oppure perché non valuta genuinamente che l'azione prescritta sia veramente la migliore.

Si definisce *internalismo* il paradigma meta-etico che individua una stretta e necessaria connessione fra la sfera della valutazione e quella motivazionale e volitiva, e che fa perciò dipendere direttamente l'inclinazione della volontà, e quindi le azioni intenzionali che ne conseguono, dai giudizi²². Questo modello, marcatamente cognitivista, ricalca la teoria aristotelica del ragionamento pratico, e dunque fa perno sulla nozione di sillogismo pratico²³. Una delle questioni più dibattute oggi intorno alla natura del sillogismo pratico è se questo generi necessariamente un'azione – in termini più rigorosi: le sue conclusioni sono descrittive o normative? Per Aristotele la risposta era scontata: quando le premesse sono di ordine pratico – spiega lo Stagirita – è necessario tradurre immediatamente in azione la conclusione del ragionamento²⁴. Similmente, gli internalisti individuano uno stretto vincolo logico-causale fra

²² Il principio base dell'intellettualismo / internalismo può essere così formalizzato: «It is not up to X to prevent that, if X judges definitively that A is to be done here and now, then X will choose to do A (in other words, the judgment that A is to be done implies the choice of A: $J_A \rightarrow C_A$)» (T. Hoffmann, C. Michon, *Aquinas on Free Will*, p. 20). Come spiegano T. Hoffmann e C. Michon, gli intellettualisti ritengono non soltanto che la volontà sia sempre necessitata a scegliere in conformità al giudizio pratico definitivo, ma sostengono altresì che alla formulazione di quest'ultimo essa non fornisca alcun contributo indipendente dal controllo dell'intelletto: «What is the relation between the intellect's definitive, all-things-considered judgment that A is to be chosen (J_A) and the will's choice of A (C_A)? Intellectualists hold that the will chooses A if and only if the intellect definitively judges that A is to be chosen ($J_A \leftrightarrow C_A$). Intellectualists furthermore hold that the definitive practical judgment J_A is fully accounted for by the intellect, without any original contribution of the will that is not itself caused by the intellect. Put differently, for intellectualists, that one judgment rather than another becomes "definitive" judgment is to be traced to the intellect, rather than to the will». In questa prospettiva – spiegano poi T. Hoffmann e C. Michon – l'implicazione $C_A \rightarrow J_A$ esprime quella che, secondo la proposta di Scott MacDonald, possiamo definire la "dottrina della motivazione essenziale" (*Doctrine of Essential Motivation*): «everything that is willed is willed for a reason» (*ivi*, p. 23).

²³ Come è noto, il cuore della teoria dell'azione aristotelica è la dottrina del sillogismo pratico: inteso come il *pattern* logico-argomentativo seguito dalla ragione in vista dell'azione da compiere, esso ricalca formalmente la struttura del sillogismo scientifico, essendo composto di alcune premesse e di una conclusione, e ha quindi l'aspetto di un'inferenza logica. Specificamente rivolto alla prassi, il sillogismo pratico esprime quella peculiare forma di pensiero in cui «convergono la spinta del desiderio, il lavoro dell'attività deliberativa, la guida delle virtù etiche, il controllo della *phronesis* [saggezza pratica] e la conclusività della scelta deliberata» (G. Tonietto, *La libertà in questione: uno studio su e oltre Aristotele*, p. 57). Come spiega Tonietto, non è sempre agevole ricondurre gli esempi aristotelici di sillogismo pratico a un modello esatto. Tradizionalmente lo si riconduce a una forma semplice, costituita da due premesse: universale o maggiore (M) e particolare o minore (m), che implicano una conseguenza pratica (C). La premessa universale è un principio teleologico pratico che universalizza sia l'agente sia l'oggetto dell'azione, quest'ultimo posto come fine. Essa costituisce il primo requisito di un'azione volontaria, poiché dà le ragioni principali di un'azione (o di un'astensione) determinandone il fine, rispetto al quale i mezzi per raggiungerlo devono essere coerenti. Quando l'azione è buona, la premessa universale costituisce "la retta regola" della ragion pratica, che tuttavia, da sola, non è in grado di dar luogo ad alcuna azione, dal momento che essa diventa l'effettivo principio dell'agire soltanto quando si accompagna al desiderio. La premessa minore specifica i mezzi per un dato fine, fornendo la conoscenza particolare del soggetto e dell'oggetto dell'azione sotto i vari aspetti implicati e in relazione al principio generale. Essa ha dunque il compito di collegare il fine con l'azione, cioè di mediare il passaggio dalla premessa maggiore alla scelta deliberata, che diventa immediatamente azione in atto. La conclusione è, coerentemente con le premesse, l'azione finalizzata (cfr. *ivi*, pp. 57-58).

²⁴ «Quando una proposizione risulta da queste [premesse teoretiche] è necessario che l'anima l'affermi; allo stesso

il giudizio pratico e l'azione, e tendono perciò ad assimilare il giudizio pratico al giudizio teoretico: proprio come la persuasione circa la validità di una verità speculativa implica che noi vi crediamo, allo stesso modo il sincero assenso riconosciuto a un giudizio normativo rivolto a noi stessi richiede che noi compiamo l'azione prescritta²⁵.

È evidente che questa prospettiva esclude l'esistenza delle azioni akratiche in senso stretto, e che, per converso, l'esistenza di queste ultime nega la validità del paradigma internalista. È da questa seconda prospettiva che si pongono gli oppositori dell'internalismo, assumendo l'evidenza fenomenologica delle azioni akratiche come prova decisiva della sua fallibilità. Definiamo *esternalismo* il paradigma che mette in discussione il presunto rapporto di necessità logica e causale fra il giudizio e l'azione, e che pertanto asserisce che la forza motivazionale non dipende interamente dalla valutazione cognitiva (essa sarebbe appunto "esterna" a essa)²⁶. Nella sua forma più estrema, l'esternalismo nega non solo che le conclusioni del sillogismo pratico si traducano necessariamente e immediatamente nell'azione corrispondente, ma sostengono altresì che il giudizio pratico possa essere del tutto inerte dal punto di vista motivazionale. Lungi dall'essere la condizione necessaria e sufficiente della determinazione dell'azione e della sua intelligibilità, i giudizi normativi possono tutt'al più costituire *parte* della sua determinazione causale e della sua spiegazione logica²⁷. Occorre perciò introdurre una

modo, nelle deliberazioni pratiche è necessario che essa traduca in atto la conclusione» (EN 1147a27-29); cfr. anche *De motu animalium* 701a14-15: «Dalle due premesse, la conclusione che risulta è l'azione. Così, se qualcuno pensa che "Ogni uomo deve marciare" e che "Egli stesso è un uomo", allora egli marcerà immediatamente».

²⁵ Secondo A. R. Mele, il principio internalista per cui il giudizio sarebbe condizione necessaria e sufficiente dell'azione è spiegabile sia in termini di sufficienza causale (*thesis of causal sufficiency*) che di sufficienza logica (*thesis of logical sufficiency*). CS: «S's judging it best (or intending, deciding, choosing) at *t*, to do A at *t* is causally sufficient for his doing A at *t*, provided that he is physically and psychologically able to do so». LS: «Necessarily, if S judges it best (or intends, decides, chooses) at *t* to do A at *t* and is physically and psychologically able to do A at *t*, then S does A at *t*» (A. R. Mele, *Irrationality*, p. 10).

²⁶ Per una rigorosa definizione di esternalismo / volontarismo, rimando ancora a T. Hoffmann e C. Michon: «Voluntarists would not deny $C_A \rightarrow J_A$, but rather that C_A is fully accounted for by the intellect. Either they deny the reverse implication $J_A \rightarrow C_A$ altogether, that is, they admit that I could definitively judge that I should choose A (e.g., "this would be the best job all things considered") and nonetheless not choose A. We label these "type-1 voluntarists." Or they hold that J_A has been produced with some involvement of the will that cannot in turn be fully traced to the intellect. We label those "type-2 voluntarists". In any event, for voluntarists of both types, the will controls whether or not to make the choice, and to some extent the will can exercise this control in different ways without needing for that different earlier judgments of the intellect» (T. Hoffmann, C. Michon, *Aquinas on Free Will*, p. 25).

²⁷ Gli esternalisti più radicali arrivano a sostenere che nemmeno in ambito teoretico sussistono rapporti logico-causali strettamente vincolanti fra giudizi e credenze: equiparando l'irrazionalità epistemica all'irrazionalità pratica, essi ritengono infatti che sia possibile non soltanto *agire* in maniera contraria al nostro miglior giudizio pratico, ma anche *credere* contrariamente alle indicazioni del nostro miglior giudizio teoretico. Accanto all'*akrasia* "pratica", occorre quindi riconoscere una seconda specie di *akrasia* "epistemica" o "doxastica". Per *akrasia* epistemica questi filosofi generalmente intendono «a condition in which an agent chooses or finds herself moved towards a doxastic option she regards as less epistemically rational over one she regards as more epistemically rational» (P. J. Nickel, *Voluntary Belief and Reasonable Basis*, p. 327). «In a case of epistemic *akrasia* – spiega più dettagliatamente B. Ribeiro – (i) S considers the reasons she is aware of relating to p, and (ii) S clear-headedly judges that, given the reasons in play, the appropriate doxastic state with regard to p would be Φ , and yet (iii) S either clearheadedly forms some doxastic state other than Φ or clear-headedly continues in some doxastic state

seconda variabile, ossia un ulteriore fattore psicologico (o un insieme di fattori), il quale, indipendente e autonomo rispetto alla ragione – e quindi in potenziale conflitto con essa – funge da *input* motivazionale e conativo dell'agire intenzionale. L'esternalismo si appoggia così a una concezione tipicamente humanea della motivazione: è il desiderio, non il giudizio, che determina l'azione; o meglio, il soggetto agisce sempre sulla base del suo desiderio più forte, il quale può certamente essere conforme al giudizio pratico, ma non è affatto necessario che lo sia²⁸.

Se adottiamo questa concezione dell'agire intenzionale – sostengono gli esternalisti –, l'intelligibilità dell'*akrasia* non pone alcun problema filosofico: l'agente akratico semplicemente non è motivato, al momento dell'azione, a compiere l'azione giudicata come la migliore; d'altra parte, tuttavia, non è nemmeno necessitato a compiere l'azione contraria al giudizio pratico, poiché mediante uno sforzo di autocontrollo può imporre a se stesso di seguire la ragione, ristabilendo la simmetria fra la valutazione e la motivazione. Ciò che marca la differenza fra l'agire enkratico (ossia non-akratico) e quello akratico è quindi la presenza o l'assenza dell'autocontrollo, inteso come il desiderio di agire conformemente al giudizio pratico, ovvero di compiere l'azione per la quale vi sono le migliori ragioni. È dunque sul versante desiderante-affettivo, del tutto indipendente rispetto alla ragione, che deve essere ricercata la radice motivazionale dell'agire. «'Tis one thing to know virtue, and another to conform the will to it»²⁹: così gli esternalisti si oppongono all'equazione socratica fra virtù e

other than Φ . This is clearly epistemically irrational for S (and in a way parallel to the way in which S is practically irrational in a case of practical *akrasia*), because S's doxastic states will then fail to conform to S's own best judgment about what S's doxastic states should be. In such a case S is believing (or disbelieving, or suspending judgment) against her own considered judgment of what her reasons indicate the appropriate doxastic state to be for her» (*Epistemic Akrasia*, p. 20). Cfr. anche C. Hookway, *Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue*.

²⁸ Secondo D. Hume, quelli che tradizionalmente classifichiamo come “motivi razionali” altro non sarebbero in realtà se non dei *desideri calmi* o delle *passioni tranquille*, che noi erroneamente scambiamo per prodotti della ragione: «every action of the mind, which operates with the same calmness and tranquillity, is confounded with reason by all those, who judge of things from the first view and appearance. Now it is certain, there are certain calm desires and tendencies, which, though they be real passions, produce little emotion in the mind, and are more known by their effects than by the immediate feeling or sensation. These desires are of two kinds; either certain instincts originally implanted in our natures, such as benevolence and resentment, the love of life, and kindness to children; or the general appetite to good, and aversion to evil, considered merely as such. When any of these passions are calm, and cause no disorder in the soul, they are very readily taken for the determinations of reason, and are supposed to proceed from the same faculty, with that, which judges of truth and falsehood. Their nature and principles have been supposed the same, because their sensations are not evidently different. Beside these calm passions, which often determine the will, there are certain violent emotions of the same kind, which have likewise a great influence on that faculty. [...] The common error of metaphysicians has lain in ascribing the direction of the will entirely to one of these principles, and supposing the other to have no influence. Men often act knowingly against their interest: For which reason the view of the greatest possible good does not always influence them. Men often counter-act a violent passion in prosecution of their interests and designs: It is not therefore the present uneasiness alone, which determines them. In general we may observe, that both these principles operate on the will; and where they are contrary, that either of them prevails, according to the general character or present disposition of the person. What we call strength of mind, implies the prevalence of the calm passions above the violent; [...]» (*A Treatise of Human Nature* p. 58).

²⁹ *Ivi*, p. 112.

conoscenza, rifacendosi a una concezione dell'agire intenzionale che separa rigorosamente la dimensione motivazionale dall'ambito delle ragioni. Ammettendo pure che le ragioni abbiano una loro forza motivazionale, esse non sono tuttavia sufficienti a coprire l'intera gamma dei motivi per agire, e spesso si trovano a soccombere di fronte al maggior potenziale motivazionale di desideri e volizioni indipendenti. Insomma, «reasons do not tell the whole story»³⁰.

Dal punto di vista externalista non c'è dunque nulla di enigmatico o di contraddittorio nell'ammettere l'esistenza di azioni contrarie al miglior giudizio pratico: posto che la ragione non è l'unico determinante dell'azione, i casi di *akrasia* sono semplicemente degli esempi di un agire motivato dalla componente desiderativo-passionale. Tuttavia – ribattono gli avversari dell'esternalismo – possiamo considerarci soddisfatti da questa spiegazione solo a patto di accettare due importanti premesse: innanzitutto, che un siffatto agire possa ancora definirsi libero e intenzionale in senso pieno (ché altrimenti l'azione diventa compulsiva, e non più akratica); e secondariamente, che la natura del desiderio sia essenzialmente a-razionale. L'*akrasia* ci risulta infatti filosoficamente problematica soltanto laddove si presupponga una qualche connessione logico-ontologica fra il desiderare qualcosa e il ritenere quella cosa buona e degna di essere perseguita. In termini più rigorosi, diremo che il concetto di *akrasia* appare incompatibile con una concezione del desiderio come *appetito cognitivo*, cioè come tensione desiderante informata di un contenuto razionale e diretta a un oggetto percepito dall'agente come un bene (non necessariamente morale)³¹. Infatti, se assumiamo la ragione a criterio orientativo del desiderio, avremo che la dimensione volitiva e quella razionale, lungi dall'essere fra loro distinte e irrelate, si configurano come i due aspetti di un agire unitario e armonicamente indirizzato a un unico scopo; inoltre, la forza motivazionale di un desiderio così concepito sarà strettamente dipendente dal pensiero razionale che lo informa e che conferisce al desiderio la sua stessa ragion d'essere. In altre parole: desideriamo ciò che è buono, e lo desideriamo perché è buono, in quanto la ragione ci illumina sulla sua bontà³². Pertanto, affinché i comportamenti

³⁰ A. R. Mele, *Irrationality*, p. 48.

³¹ È la concezione tipicamente aristotelica del desiderio, che si inquadra entro una più ampia concezione della genesi dell'atto umano come risultato dell'equilibrio fra facoltà appetitive e conoscitive. In breve, secondo Aristotele la scelta di un certo fine sarebbe la risultante dell'incontro fra il desiderio, in sé irrazionale (*orexis*), e il dettato proveniente dall'anima razionale. Sottoponendosi alla *parte che detiene la regola*, il desiderio si muta nella scelta del fine, individuato come buono. Questo però non è ancora sufficiente al dischiudersi dell'azione, poiché è necessario che all'agente siano noti i mezzi per conseguire il fine prescelto. Quindi il momento successivo alla scelta del fine è la deliberazione (*bouleusis*), mediante cui l'intelletto pratico, procedendo sillogisticamente, si impegna nella ricerca dei mezzi atti a realizzare il fine. Determinate le condizioni dell'agire, segue l'azione vera e propria, che si esprime nella decisione (*prohairesis*), la quale è di fatto identica all'azione: infatti, è definibile come la scelta informata dei risultati della deliberazione, quindi è un *appetito intellettuale* o *intelletto desiderativo* (*bouleusis*).

³² Secondo Tommaso d'Aquino, erede e interprete dell'intuizione aristotelica, l'interrelazione fra ragione e desiderio dipende dall'esistenza di una *legge di natura* per la quale tutte le cose ricercano il bene e fuggono il male. In questo universale moto di tensione verso il bene, il desiderio si rende con docilità alla sua guida razionale,

akratici siano perfettamente intelligibili e aproblematici, non basta negare che vi sia un vincolo di dipendenza fra il giudizio normativo e l'azione, ma occorre anche recidere ogni legame di interrelazione fra la ragione e il desiderio; e questo, forse, è difficile da accettare in tutte le sue conseguenze – ci sembra infatti che l'attributo della razionalità qualifichi non soltanto le nostre capacità cognitive, ma si ripercuota anche sulle nostre inclinazioni volitivo-desideranti, differenziandole sostanzialmente da quelle degli animali non-razionali. Insomma, dobbiamo riconoscere che un certo razionalismo ci è indispensabile per comprendere il nostro stare al mondo in quanto uomini: l'agire intenzionale si qualifica come tale per il suo essere teleologicamente ordinato e per il fatto che i nostri comportamenti sono guidati da delle *ragioni*, ovvero da motivi di natura razionale che contraddistinguono la nostra condotta e ci rendono padroni dei nostri atti. Questo ruolo di guida la ragione lo esercita non soltanto in un senso meramente strumentale o procedurale, mettendo al servizio di desideri e volizioni la sua opinione circa i mezzi più idonei per realizzare l'oggetto dell'intenzione, ma esplicandosi come razionalità sostantiva, che pone essa stessa i fini dell'agire, individuati per mezzo del processo deliberativo ed espressi nel giudizio pratico. In altre parole, affinché l'agire umano possa essere qualificato come autenticamente libero, consapevole e intenzionale, alla funzione cognitiva fornita dalla ragione deve essere riconosciuto il ruolo di principio e di determinante dell'azione. Benché spesso, alla fine, non ci comportiamo come pensiamo che dovremmo, i nostri giudizi razionali generalmente ci motivano ad agire in accordo a essi; e quando ciò non accade, sentiamo il bisogno di dare a noi stessi e agli altri una spiegazione.

1.4 Dualismi di oggi e di ieri

La varietà di voci che compongono oggi la discussione sull'*akrasia* è l'eloquente testimonianza dell'interesse filosofico che il fenomeno è in grado di suscitare, nonché dei profondi disaccordi che dividono i partecipanti al dibattito. Come si è visto, nella pluralità delle posizioni in campo ci si può tuttavia orientare con una certa disinvoltura laddove si assuma a criterio classificatorio la distinzione fra intellettualismo / internalismo e volontarismo / esternalismo. A ben vedere, l'approccio alla questione a partire dalla preliminare collocazione entro l'una o l'altra di queste due prospettive dicotomiche non è una peculiarità del dibattito attuale: da secoli la storia dell'*akrasia* è strettamente intrecciata alle vicende di un dualismo etico-antropologico che si esplica in un confronto serrato fra due distinte e – per certi aspetti – opposte concezioni dell'agire umano, entro cui il fenomeno in esame acquista la sua intelligibilità e il suo peculiare

cui è spontaneamente rivolto, per perseguire uno scopo naturale e condiviso.

spessore filosofico. Questa stessa divisione di campo ha infatti fatto da sfondo alla discussione sull'*akrasia* fin dall'età tardomedievale, quando si è tradotta in una vera e propria battaglia ideologica che ha segnato le vicende intellettuali del XIII secolo.

La contingenza storica che ha scatenato la contesa tardomedievale fra intellettualisti e volontaristi è ravvisabile nella ricezione dell'etica aristotelica da parte dell'Occidente cristiano. In particolar modo, ai fini del nostro discorso è la scoperta del libro VII dell'*Etica Nicomachea* che si pone come un momento cruciale: ai lettori medievali, e nella fattispecie ai teologi, la risoluzione aristotelica del problema *akrasia* in favore di un'interpretazione sostanzialmente intellettualista doveva apparire insoddisfacente, se non addirittura minacciosa per la fede. La concezione cristiana del peccato, che implica la disobbedienza consapevole e intenzionale alla legge divina, difficilmente è conciliabile con una spiegazione dell'agire akratico che pone l'accento sulla corruzione della ragione e sulla tirannia esercitata dalle passioni piuttosto che sulla scelta libera e volontaria dell'agente. I teologi erano soliti obiettare che se la volontà fosse determinata a scegliere il bene in accordo col giudizio pratico, i comportamenti moralmente sbagliati deriverebbero dall'ignoranza, e non sarebbero perciò da biasimare non essendo imputabili alla responsabilità morale dell'agente. Contro ai pericoli del presunto determinismo psicologico supportato dalla dottrina dello Stagirita, occorre allora operare un'energica rivendicazione delle istanze affettive e volitive che presiedono alla determinazione dell'azione, pena il rischio di mettere in dubbio la stessa responsabilità della condotta umana. Pur restando fedele ad alcuni capisaldi della psicologia aristotelica, il movimento volontarista e neo-agostinista del tardo XIII secolo, le cui istanze trovarono espressione nella *Censura ecclesiastica* del 1277³³, si schierò in difesa del carattere assolutamente libero e attivo della volontà, della sua superiorità rispetto all'intelletto e della sua indeterminazione rispetto al giudizio della ragione³⁴. In nome di questi principi guida, i volontaristi rivendicarono una spiegazione

³³ Si fa qui menzione a quella che è stata definita «la più grande condanna filosofica del Medioevo» (F. Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, p. 422.) Il 7 marzo 1277 il vescovo di Parigi, Stefano Tempier, proibì l'insegnamento di 219 tesi filosofiche di carattere vario, tratte non solo dalle opere aristoteliche, ma anche da testi di altri autori (fra i quali Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e finanche Tommaso d'Aquino). Sarà bene precisare – come fanno ad esempio B. Kent e I. Sciuto – che il decreto di Tempier non pose sotto accusa l'aristotelismo *simpliciter*, e nemmeno il cosiddetto “averroismo latino” o “aristotelismo eterodosso”, ma soltanto alcune particolari interpretazioni (più o meno storiche) del pensiero dello Stagirita, che vennero censurate in quanto giudicate incompatibili con il pensiero cristiano (cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 69; I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo*, p. 171). La maggior parte degli articoli condannati colpivano gli “errori” dei filosofi in materia di filosofia naturale e di metafisica, ma vi furono anche alcune proposizioni di carattere morale che finirono sotto gli strali del provvedimento ecclesiastico.

³⁴ Queste sono soltanto le principali dottrine del volontarismo degli anni Settanta. Sarebbe opportuno operare delle distinzioni fra le diverse posizioni interne alla corrente, sottolineando soprattutto le differenze fra il primo volontarismo psicologico dei maestri francescani di Parigi, perlopiù interessati al chiarimento di questioni inerenti allo statuto ontologico della decisione libera, e quello più marcatamente etico dei successori di Bonaventura, impegnati sul fronte della difesa della libertà della volontà.

dell'*akrasia* che minimizzasse o addirittura tralasciasse del tutto la funzione causale dell'errore cognitivo, accentuando piuttosto il contributo e la responsabilità della volontà. Ammessa la possibilità di peccare senza ignoranza, il disordine del volere che presiede all'azione incontinente ormai non appariva più incompatibile con una ragione retta e perfettamente consapevole. E si aggiungeva che, anche qualora l'azione incontinente implicasse una qualche forma di ignoranza, quest'ultima deve essere considerata alla stregua di un'*ignoranza voluntaria*, causata da un colpevole rifiuto della volontà di resistere alla pressione di quelle passioni irrazionali che ottenebrano le facoltà cognitive dell'agente³⁵. A una così appassionata e convinta presa di posizione in favore della volontà, teneva testa, sul fronte opposto, l'energica difesa della causa dell'intellettualismo. In una temperie culturale sempre meno condizionata dai provvedimenti ecclesiastici del '77, i seguaci domenicani di Tommaso d'Aquino ne ereditarono le istanze teoretiche principali, difendendo le dottrine del loro maestro dalle accuse provenienti dal campo avversario³⁶. Le due fazioni erano perciò così schierate: da una parte gli intellettualisti, aristotelici e razionalisti, difendevano la centralità dell'attività conoscitiva esercitata dall'intelletto nella determinazione dell'azione; dall'altra parte, i volontaristi neogostiniani erano impegnati a rivendicare l'indipendenza e l'autonomia della volontà rispetto ai giudizi della ragione. Se per i primi l'azione incontinente era ammissibile soltanto ponendo una lacuna cognitiva o un errore a sue condizioni di possibilità (*Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione*³⁷), per i secondi una siffatta premessa era superflua e addirittura fuorviante, data la possibilità, in linea di principio, di agire intenzionalmente e liberamente *contra scientiam*.

Volgiamoci ora nuovamente al dibattito attuale. Sono cambiati gli interlocutori, il contesto storico, il linguaggio filosofico, i toni e gli scopi della polemica (per fortuna!), e tuttavia il nocciolo duro della questione resta lo stesso: qual è il ruolo della ragione nella determinazione

³⁵ Anche in questo caso si dovrebbero fare i dovuti distinguo. Sarebbe infatti improprio fare un unico fascio delle tesi di Gualtiero di Bruges, Enrico di Gand, Guglielmo de la Mare, Pietro di Giovanni Olivi e Giovanni Duns Scoto, opponendole in blocco a quelle degli avversari di parte intellettualista. Tuttavia, essendo questo studio principalmente finalizzato alla ricostruzione del pensiero dantesco sul tema in esame, non è qui necessario approfondire nel dettaglio la questione. In virtù del ruolo di primo piano che ha ricoperto nella contesa, assumo qui la posizione del maestro secolare Enrico di Gand in rappresentanza del vasto e frastagliato movimento volontarista, precisando tuttavia che la radicalità della sua dottrina non trova sempre riscontro presso i teologi francescani.

³⁶ Che Tommaso d'Aquino debba essere considerato il padre della corrente intellettualista del XIII secolo, è un dato assodato da un punto di vista storico; assai, problematica, invece, è la qualificazione della sua dottrina sotto l'aspetto più rigorosamente teoretico: molti studiosi (fra cui B. Nardi e O. Lottin) revocano in dubbio la stessa opportunità di parlare di un "intellettualismo tomistico" in senso proprio, considerate le importanti concessioni al volontarismo che si possono riscontrare nelle sue opere più spiccatamente teologiche (quali il *De Malo* o la *Summa Theologiae*). Di stampo inequivocabilmente razionalistico sono, invece, le dottrine di Sigieri di Brabante e di Goffredo di Fontaines; nonché, soprattutto, quella di Dante, come si argomenterà nei prossimi capitoli.

³⁷ È la cosiddetta *propositio magistralis* di Egidio Romano, riabilitata nel 1285/1286 dopo la Censura del '77 (si veda il prossimo capitolo).

dell'agire intenzionale? Vecchi e nuovi intellettualisti fanno fronte comune nella rivendicazione della preminenza del giudizio razionale, rifacendosi entrambi a una concezione del ragionamento pratico che individua uno stretto e necessario legame fra il pronunciamento dell'intelletto e la decisione che si traduce nell'azione. Fedeli a una teoria dell'azione di ascendenza aristotelica, sia gli uni che gli altri negano alla volontà la facoltà di ribellarsi ai pronunciamenti razionali. Laddove i più radicali fra questi tendono a ridurre la volontà a mera esecutrice degli ordini dell'intelletto, vediamo sul fronte opposto che i volontaristi, tanto quelli di oggi quanto quelli di ieri, ne rivendicano la funzione di forza volitiva capace di autodeterminazione, e perciò in potenziale competizione con la ragione.

Naturalmente sarà bene non perdere di vista le importanti differenze che pur intercorrono fra il dibattito attuale e quello del XIII secolo. Quando i filosofi contemporanei rivendicano il ruolo delle istanze affettivo-volitive nella determinazione dell'azione probabilmente non hanno in mente quello stesso concetto di volontà assunto dai maestri e dai teologi tardomedievali: laddove i primi intendono, genericamente, la sfera delle emozioni, dei sentimenti e dei desideri dell'agente, i secondi fanno riferimento a una ben precisa facoltà psicologica, capace di realizzare un comportamento idoneo al raggiungimento di fini determinati. Sebbene condizionata dal desiderio, la volontà concepita dai filosofi tardomedievali non è una tendenza desiderante a-razionale, equiparabile alla mera appetizione sensibile; essa è bensì un'appetizione deliberata, che opera in uno stretto rapporto con la facoltà raziocinante. In altri termini, benché i volontaristi del XIII secolo negassero che la volontà sia necessitata a seguire la ragione, essi tuttavia non la consideravano affatto la causa di un'azione dissociata da o eteronoma rispetto alla ragione: quantomeno nella misura in cui i contenuti le vengono presentati dall'intelletto – si sosteneva –, la volontà deve dipendere in qualche modo dalla valutazione cognitiva. Tornando a noi, se ci chiedessimo che cosa è la volontà per i volontaristi contemporanei la domanda sarebbe forse mal posta: l'antica dicotomia ragione-volontà ha oggi lasciato il campo a quella fra la componente razionale e quella emotivo-passionale, sicché oggi la tendenza dominante è quella di considerare il fenomeno *akrasia* rispetto alle credenze e alle intenzioni, da un lato, e a i desideri dell'agente, dall'altro³⁸. Benché si tratti di un cambiamento di prospettiva non irrilevante, a ben vedere l'intenzione di fondo è rimasta sostanzialmente

³⁸ Così anche secondo M. De Caro, che parla a tale proposito di «obsolescenza teorica della nozione di volontà». De Caro spiega infatti che, tanto nell'ambito della filosofia della mente quanto in quello della scienza psicologica, oggi la nozione di volontà ha perso ormai consistenza ontologica ed epistemologica, con cadute ovviamente rilevanti anche per la discussione sul libero arbitrio (cfr. *Temî scotistici nel dibattito contemporaneo*, pp. 27-28). È pur vero, tuttavia, che alcuni filosofi contemporanei restano ancora legati alla nozione tradizionale di volontà, quali ad esempio B. O'Shaughnessy (*The Will*), G. Watson (*The Work of the Will*) o R. Holton (*How is Strength Of Will Possible?*).

invariata: da un lato, si difendeva e si difende ancora una concezione razionalistica dell'agire intenzionale, in cui l'elemento cognitivo è assunto a principale – se non addirittura esclusivo – fattore determinante dell'azione; dall'altro, in linea con una visione più mossa e variegata della vita psichica, continua a trovare posto la rivendicazione della forza motivazionale di ulteriori fattori psicologici, che mettono in discussione la concezione monolitica dell'agire umano propria del paradigma intellettualista.

1.5 Libertà, ragione, volontà

M. De Caro, anch'egli persuaso che sia possibile tradurre fedelmente la sostanza del dibattito tardomedievale fra intellettualisti e volontaristi nelle categorie analitiche contemporanee, propone di inquadrare in un'ottica di equivalenza trans-storica anche le diverse concezioni della libertà umana che soggiacciono a questi due modelli³⁹. Come è noto, il concetto di libertà, a seconda di quale intuizione pre-filosofica si voglia prediligere, può essere assunto in due accezioni distinte. La prima di queste intuizioni è quella che ci porta a identificare la libertà con la possibilità di intraprendere corsi d'azione alternativi: è questa la cosiddetta *condizione delle possibilità alternative* o *possibilità di fare altrimenti*, la quale, come suggerisce De Caro, richiama direttamente la *libertas indifferentiae* dei filosofi e teologi medievali⁴⁰. Affinché si possa parlare della libertà in questo senso, è necessario che la volontà, libera da ogni condizionamento a essa esterno, possa scegliere in maniera contingente se e in che direzione autodeterminarsi, avendo diverse possibilità operative a sua disposizione⁴¹. In questa prospettiva, è evidente che essa non è affatto necessitata a seguire i comandi del giudizio pratico, poiché è del tutto libera sia di eseguire il corso d'azione indicatole dall'intelletto, sia di intraprendere corsi d'azione alternativi. La seconda intuizione legata al concetto di libertà è quella per cui un'azione può dirsi libera soltanto se è l'agente in prima persona a determinarla, o se quantomeno questi partecipa in maniera rilevante al processo che conduce alla sua realizzazione. Ciò significa che le scelte libere devono essere il prodotto di fattori che sono posti sotto il controllo dell'agente (cosa che non accade, ad esempio, quando egli è costretto da

³⁹ Più precisamente, è persuasione di M. De Caro che le istanze volontaristiche siano oggi sostanzialmente riprese dal filone che radica la libertà umana nell'indeterminismo, mentre quelle intellettualistiche si sarebbero sviluppate dal filone che afferma che la libertà umana è compatibile con il determinismo causale (*Temi scotistici nel dibattito contemporaneo*, p. 28). Pur condividendo l'idea di una sostanziale continuità fra le categorie medievali e quelle del dibattito analitico contemporaneo, dissento rispetto a questo presunto collegamento volontarismo-indeterminismo / intellettualismo-determinismo. Come argomenterò di seguito, infatti, non è affatto necessario che a una concezione intellettualista dell'agire corrisponda una nozione compatibilista della libertà umana, così come, d'altra parte, il volontarismo non presuppone obbligatoriamente l'indeterminismo.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 29.

⁴¹ In questa prospettiva, la libertà della volontà va dunque compresa sia in termini di libertà di agire / non agire, sia come libertà di agire compiendo X / compiendo Y.

circostanze esterne ad agire in un determinato modo, o quando lascia che sia il caso a decidere al suo posto): abbiamo qui perciò la cosiddetta *condizione del controllo, dell'autodeterminazione o dell'autonomia*, assimilabile secondo M. De Caro alla medievale *libertas spontaneitatis o libertas a coactione*⁴². In questa prospettiva, affinché una scelta sia qualificata come libera non è necessario che la volontà possa, in linea di principio, disattendere alle direttive del giudizio pratico ponendo in essere un corso d'azione alternativo, poiché è sufficiente che la scelta sia il frutto dell'autonomia decisionale dell'agente. Secondo De Caro, la prima posizione è rappresentata dal volontarista Enrico di Gand, per il quale la volontà sarebbe la causa efficiente e sufficiente del proprio atto, e avrebbe perciò la possibilità di contemplare corsi d'azione non autorizzati dall'intelletto; la seconda, invece, è ascrivibile all'intellettualista Goffredo di Fontaines, secondo il quale invece le volizioni sarebbero sempre determinate dai pronunciamenti univoci della ragione, tramite i quali si esplica la capacità di autodeterminazione del soggetto⁴³. Le due opzioni, naturalmente, non sono mutuamente escludentisi – al contrario, oggi la maggior parte degli autori concorda nel ritenere che il libero arbitrio debba presupporre entrambe le condizioni⁴⁴.

Strettamente legati a questa duplice nozione di libertà sono i due concetti di compatibilismo e di incompatibilismo, a loro volta connessi alle nozioni di determinismo e di indeterminismo causale. Accanto alle categorie di intellettualismo / internalismo e di volontarismo / externalismo, un'altra distinzione fondamentale del dibattito contemporaneo è quella fra coloro che difendono la compatibilità della libertà con il determinismo causale⁴⁵ (i *compatibilisti*, appunto), e coloro che, al contrario, la negano (gli *incompatibilisti*)⁴⁶. Generalmente, i

⁴² Nel dibattito contemporaneo si è soliti riferirsi a queste due nozioni di libertà anche con le espressioni di *libertà di primo grado* (corrispondente alla condizione dell'autodeterminazione) e *libertà di secondo grado* (corrispondente alla condizione delle possibilità alternative). Cfr. ad es. C. Kirwan, *Augustine: The Arguments of the Philosophers*, pp. 65-70; R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, pp. 23-25.

⁴³ *Ivi*, p. 30.

⁴⁴ Già Giovanni Duns Scoto – spiega M. De Caro – sentì l'esigenza teorica di conciliare queste due intuizioni fondamentali, elaborando una concezione di libertà che, pur privilegiando la condizione delle possibilità alternative, fosse in grado di riconoscere un ruolo anche alla condizione dell'autodeterminazione. Tramite la cosiddetta “dottrina delle cause parziali”, Scoto sostenne che tanto la volontà quanto l'oggetto appetito dall'intelletto cooperano alla determinazione della volizione, e quindi si configurano come cause necessarie e congiuntamente sufficienti della volizione (cfr. *ibid.*). Similmente, oggi è opinione generalmente condivisa che tali condizioni, individualmente prese, appaiono necessarie per il possesso del libero arbitrio; più controverso invece è stabilire se, prese congiuntamente, esse ne siano anche le condizioni sufficienti: «in tale prospettiva – conclude perciò M. De Caro – nessuna concezione della libertà può dirsi adeguata se non è in grado di dare conto, in qualche modo, tanto della possibilità di fare altrimenti quanto dell'autodeterminazione» (*ivi*, p. 29).

⁴⁵ Per determinismo causale si intende la tesi secondo cui «ogni evento è l'effetto di un insieme di altri eventi che lo necessitano, essendone congiuntamente cause sufficienti». L'indeterminismo, invece, è semplicemente la negazione della tesi deterministica. Come spiega M. De Caro, determinismo causale e indeterminismo sono tesi mutuamente esclusive e congiuntamente esaustive nel definire lo stato fisico del mondo (*ibid.*).

⁴⁶ Tanto la famiglia teorica del compatibilismo quanto quella dell'incompatibilismo sono molto articolate al loro interno. Per quanto riguarda la prima, la principale distinzione interna è quella fra compatibilisti moderati (che si limitano a sostenere la compatibilità di determinismo causale e libertà) e compatibilisti radicali o

compatibilisti ritengono che la condizione necessaria e sufficiente affinché un'azione sia qualificabile come liberamente scelta è che essa abbia la sua origine nell'agente che la compie⁴⁷, e che perciò questi la scelga volontariamente, ossia in assenza di pressioni esterne e in accordo ai suoi desideri, ai suoi principi morali e alle sue credenze. Non è quindi richiesta la possibilità di agire altrimenti (questa è anzi rifiutata in quanto incompatibile col determinismo⁴⁸), che invece è, insieme alla condizione dell'autodeterminazione, un requisito fondamentale della concezione libertaria.

“supercompatibilisti” (i quali si spingono a sostenere che il determinismo causale è la necessaria condizione della libertà). M. De Caro fa inoltre notare che la posizione compatibilista implica soltanto che, in linea teorica, determinismo e libertà siano fra loro compatibili; esso non afferma perciò l'effettiva realtà né del determinismo causale né della libertà. Sicché un compatibilista potrebbe variamente sostenere che: a) si danno tanto il determinismo quanto la libertà; b) si dà uno soltanto di essi; c) non si dà né l'uno né l'altro. Similmente, possiamo distinguere fra gli incompatibilisti che difendono l'effettiva esistenza della libertà e quelli che la negano (fra questi ultimi, troviamo i *deterministi hard* e i cosiddetti *incompatibilisti scettici*). Si definiscono invece *incompatibilisti libertari* (o semplicemente *libertari*) gli incompatibilisti che, affermando la realtà dell'indeterminismo, difendono l'effettiva esistenza della libertà. Quest'ultima posizione, a detta di M. De Caro, presenta una duplice ragione di interesse: innanzitutto perché è tornata molto in auge in tempi recenti, e in secondo luogo perché è quella che richiama più da vicino la concezione scotistica della libertà (nonché – aggiungerei io – quella dantesca). Anche la moderna teoria della *agent causation* avrebbe molto in comune – secondo M. De Caro – con le teorie medievali: essa è infatti incentrata sull'idea che, accanto alla causalità fra eventi, esiste anche una specifica forma di causalità *sui generis* propria degli agenti razionali, i quali, agendo liberamente, sono in grado di originare nuove catene causali senza essere in ciò determinati causalmente. Due declinazioni contemporanee dell'indeterminismo che, secondo l'autore, sarebbero invece risultate inaccettabili in ambito medievale sono l'*indeterminismo radicale* (che pone la libertà in un contesto non-causale, del tutto indipendente dal regno nomologico delle cause di natura) e l'*indeterminismo causale* (il quale, pur concedendo l'esistenza di una catena causale che conduce al compimento di un'azione libera, afferma che in essa interviene un decisivo momento indeterministico). Per tutte queste distinzioni, cfr. M. De Caro, *Temi scotistici nel dibattito contemporaneo*, pp. 30-32.

⁴⁷ È la cosiddetta *Sourcehood Condition*: «Acts proceeding from *liberum arbitrium* originate in the agent». Come fanno osservare T. Hoffmann e C. Michon, l'interpretazione compatibilista di questa condizione non esclude che la scelta possa essere causata da fattori indipendenti dall'agente: «For compatibilism, all the conditions for free agency are compatible

with determinism. Above all, in order to qualify as a free choice, an act has to be elicited willingly and according to the agent's beliefs, that is, the causal route to choice must pass through the agent's mind in a non-deviant way. (In addition, no pathology must affect the agent, the choice must conform to the agent's own history, it must be sensitive to reasons, etc.). But just as the agent's desires and beliefs may be caused by factors that are not in the agent's control, so the same might be true of the act of choice. In that case, the agent would still be the source of her action». Per i libertari al contrario, la scelta libera non richiede soltanto la *Sourcehood Condition*, ma anche la cosiddetta *Leeway Condition* («Acts proceeding from *liberum arbitrium* are avoidable by the agent»); e oltre a ciò, essi ritengono che non sia sufficiente individuare nell'agente l'origine prossima dell'azione (*proximate source*), poiché è indispensabile che questi ne sia anche l'origine ultima (*ultimate source*), vale a dire che egli sia in pieno controllo dei desideri, dei principi morali e delle credenze che si originano in lui; cfr. *Aquinas on Free Will*, pp. 5-6.

⁴⁸ Dal punto di vista compatibilista, è possibile mantenere il principio delle possibilità alternative solamente nel senso previsto dalla cosiddetta *conditional analysis of “can”*: «the word “can” in the phrase *X can / could do otherwise* should be analyzed as *X would do otherwise, if...*, that is, if a certain condition is met: if X so decided, if X so willed, etc. Of course, the condition may well itself be necessitated by antecedent factors, and so would be the corresponding action. Within the conditional analysis of “can” in one sense there is conditional possibility, for the agent could have done otherwise and would have done otherwise in different circumstances; but in another sense, there is conditional necessity, for the agent could not do otherwise all things considered, because she could not change the overall circumstances of her choice. Conditional freedom does not require anything more, and therefore it is compatible with determinism». Ne consegue che, dal punto di vista compatibilista, «saying that the agent could have chosen otherwise is merely to say this: had the agent had other desires, beliefs, or reasons, she would have chosen otherwise» (*ivi*, pp. 28-29; pp. 6-7).

Se è senz'altro vero che all'intellettualismo meglio si addice la concezione della libertà come autodeterminazione, e che al volontarismo corrisponde immediatamente quella della libertà come possibilità alternative, è errato affermare – come pur comunemente si sostiene – che l'intellettualismo presuppone il determinismo e che il volontarismo, al contrario, ha l'indeterminismo come sua condizione di possibilità. Come hanno efficacemente dimostrato T. Hoffmann e C. Michon, una considerazione volontarista dei rapporti ragione-volontà non presuppone necessariamente una concezione libertaria, così come una visione intellettualista non deve reggersi per forza sulla tesi compatibilista: nulla vieta infatti che un volontarista possa essere compatibilista, e che un intellettualista, d'altro canto, possa aderire a una visione libertaria⁴⁹. Ai fini del presente lavoro, qui ci interessa non tanto il corno volontarismo-compatibilismo, quanto piuttosto quello opposto (posso già anticipare che è proprio in termini di intellettualismo libertario che, nei prossimi capitoli, proporrò di comprendere la psicologia morale dantesca). Sarà perciò opportuno chiarire meglio in che senso la necessaria determinazione della volontà a opera dei giudizi razionali non pregiudica affatto, ma anzi rende possibile, la piena libertà della scelta in senso libertario.

Come si è visto, dal punto di vista degli intellettualisti (di quelli più radicali, perlomeno) la volontà non ha alcun potere di opporsi al giudizio razionale: non è infatti nelle sue facoltà rifiutarne l'esito, interferire con l'attività deliberante, oppure reindirizzare la ragione verso una nuova e diversa valutazione dell'oggetto appetibile. La volontà, insomma, sarebbe fondamentalmente priva di ogni autonomia e di ogni capacità di auto-movimento. Ne deriva che la libertà della volontà, che pur gli intellettualisti difendono con vigore di contro alle varie ipotesi deterministiche (quali ad esempio, per quanto riguarda il dibattito medievale, il determinismo astrologico o quello delle passioni), non va perciò intesa in senso assoluto, come libertà *tout court*: ciò che gli intellettualisti rivendicano, generalmente, non è la sua totale autonomia rispetto a qualsivoglia condizionamento, ma soltanto rispetto alle istanze extra-razionali. E si noti che gli intellettualisti non si limitano a sostenere che la volontà resta in qualche modo libera *nonostante* la sua necessaria determinazione a opera della ragione, ma arrivano ad affermare che è proprio in virtù della ragione, ossia *in quanto* condizionata dal suo giudizio, che la volontà può essere considerata effettivamente tale. Insomma, è proprio da

⁴⁹ Con particolare riferimento alla psicologia morale dell'Aquinate, gli autori spiegano che « [...] an intellectualist interpretation does not have to be compatibilist, and conversely, even stressing the role of the will does not inevitably result in a libertarian interpretation [...]. The question of whether Aquinas is an intellectualist or a voluntarist is not necessarily linked to the question of whether he is a compatibilist or a libertarian» (*Aquinas on Free Will*, pp. 35-36). Che tutte e quattro le combinazioni siano possibili (intellettualismo libertario/compatibilista, volontarismo libertario/compatibilista) è ben argomentato nel saggio di T. Hoffmann e C. Michon, i quali dimostrano che fra gli studiosi contemporanei del pensiero dell'Aquinate sono rinvenibili interpretazioni ascrivibili a ciascuna di queste diverse categorie (cfr. *Aquinas on Free Will*, pp. 23-26).

questa strutturale dipendenza dall'intelletto che la volontà deriva la sua libertà. Ecco allora che, non senza qualche apparenza di paradosso, da questo punto di vista noi siamo liberi e padroni dei nostri atti grazie al fatto che la volontà è necessariamente determinata dai giudizi della ragione. Per gli intellettualisti, infatti, la volontà deve essere rigorosamente concepita come un appetito razionale, ossia come un'inclinazione affettivo-desiderante che per sua natura è determinata dalla ragione, la quale la dirige e la governa senza con ciò fare violenza alla sua natura. Ciò significa che, contrariamente all'opinione comunemente condivisa, il potersi volgere indifferentemente al bene o al male non è quindi la condizione essenziale del libero arbitrio: una volontà immutabilmente inclinata al bene, e divenuta perciò incapace di scegliere il male è da considerarsi pienamente e autenticamente libera, dal momento che essa asseconda, senza possibilità d'errore, il giudizio della ragione. In questa prospettiva, la libertà si realizza perciò compiutamente nella piena determinazione della volontà in direzione di quel bene che la ragione ha il compito di individuare: lungi dal costituire un limite, una restrizione o un impedimento all'esercizio nostra libertà, l'assoggettamento alla norma razionale rappresenta semmai la massima possibilità di realizzazione della nostra libertà⁵⁰. Questo perché, nel suo significato più autentico e originario – sostengono gli intellettualisti – essere liberi significa vivere nella padronanza dei propri atti, esercitando, tramite la ragione, il pieno dominio su quegli impulsi extra-razionali che, sfuggendo al nostro controllo, minacciano l'autonomia dell'essere umano⁵¹.

Se ci limitassimo a queste considerazioni, dovremmo concludere che la nozione intellettualista di libertà non può che presupporre il compatibilismo: se la libertà della volontà si risolve interamente nell'adesione alla necessità razionale, allora la condizione delle possibilità alternative viene meno, e la scelta può dirsi libera soltanto nella misura in cui è il risultato dell'autodeterminazione dell'agente. Per gli intellettualisti, la ragione esercita infatti

⁵⁰ J. Couenhoven parla a tale proposito di "concezione normativa della libertà" (*normative conception of freedom*), secondo la quale «the highest freedom involves being determined by proper loves, a kind of self-determination [...]. Far from being an arbitrary or neutral power or potential, freedom is the ability to understand and love in a manner proper to, and fulfilling for, a person. Normative freedom is perfect when a person is fully perceptive and wholehearted, in that a person can see what is good, love it well, and pursue it. Such liberty is not only compatible with but implies certain kinds of necessity: perfection has a definite logic and structure without constraining or binding. At the same time, perfect and perfected beings are not puppets; they act out of their own agential powers, for their own reasons. Thus, while freedom is incompatible with coercion, or being forced, its highest expression is found in a necessity [...].» (*The Necessities of Perfect Freedom*, pp. 398, 402). Tale libertà perfetta – spiega Couenhoven, rifacendosi ad Agostino – è propria, oltre che di Dio e di Gesù Cristo, dei santi in Paradiso, i quali non soltanto non sono inclini al peccato, ma sono effettivamente incapaci di peccare (*ivi*, p. 398). La concezione normativa presuppone perciò la cosiddetta "libertà asimmetrica" (*asymmetrical freedom*): «this freedom is asymmetrical in that it is a capacity for good, but an incapacity for evil. [...] Supremely free persons are so virtuous they cannot be otherwise – they live a life of wisdom that has at its flip side the incapacity to be anything other than very good» (*ivi*, p. 404). Su quest'ultimo punto si veda anche S. Wolf, *Asymmetrical Freedom*.

⁵¹ In questo senso, essere liberi viene a coincidere con l'essere *causa sui*, secondo la celebre definizione aristotelica che identifica libertà e autonomia (cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 2 982b 24-26).

un'azione causalmente necessitante sulla volontà, e tuttavia non preclude la libertà della scelta, che anzi ha nel determinismo razionale la sua condizione di possibilità. A ben vedere, tuttavia, l'intellettualismo non sacrifica affatto l'istanza libertaria delle possibilità alternative, ma soltanto la reinterpreta a tutto vantaggio delle prerogative della ragione: anziché ascrivere alla volontà la facoltà di contemplare diversi corsi d'azione, gli intellettualisti la attribuiscono alla ragione, che in virtù della sua costitutiva libertà ha sempre la possibilità di determinarsi *ad opposita*. Dato un qualsiasi oggetto appetibile, il giudizio che la ragione è chiamata a esprimere su di esso (buono / cattivo, meritevole / non meritevole di essere scelto...) non è mai necessitato dall'oggetto stesso, ma dipende dal tipo di valutazione che la ragione decide di riservargli: posto infatti che uno stesso oggetto può apparire buono o cattivo a seconda della prospettiva da cui lo si considera (ciò che ad esempio appare un "bene" dal punto di vista edonistico o utilitaristico potrebbe essere un "male" sotto l'aspetto morale), la ragione è chiamata a scegliere da se stessa quale prospettiva privilegiare⁵². Dato un medesimo oggetto appetibile, il giudizio che determina la volontà può perciò risultare in esiti opposti: la ragione è infatti chiamata a scegliere fra corsi d'azione alternativi (il piacevole *oppure* il buono), e la qualità della sua scelta non sarà da imputare a fattori a essa esterni e indipendenti, ma sarà da ascrivere soltanto alla sua capacità di adempiere più o meno correttamente alla deliberazione⁵³. E inoltre, si consideri che, anche *dopo* la formulazione del giudizio pratico definitivo, ci resta sempre la possibilità di controllare il pronunciamento della ragione tramite l'ulteriore formulazione di giudizi riflessivi (o meta-giudizi): nel caso in cui il giudizio pratico non risulti allineato a questi giudizi "di second'ordine" (cosa che accade quando realizziamo che, per qualche motivo, non avremmo

⁵² Per Tommaso d'Aquino la giustificazione metafisica di questa possibilità di determinazione *ad opposita* risiede nel fatto che nessun bene particolare può assurgere alla qualifica di "bene universale", quest'ultimo da intendersi come il bene sommo e perfetto che, identificato con la beatitudine, necessariamente determina la volontà. Così come un costruttore può realizzare in diversi modi l'idea generale di "casa" – argomenta l'Aquinate –, similmente la volontà può perseguire molteplici beni particolari sotto l'aspetto formale del bene universale (cfr. *De malo*, 6 c., 288-296). Ne consegue che, benché non si possa non desiderare genericamente la beatitudine, tutti i beni particolari a essa subordinati, in quanto manchevoli di qualche perfezione, non hanno la capacità di necessitare la volontà. Come si legge nella *Summa*, «siccome la capacità della volontà si estende al bene universale e perfetto, essa non viene mai esaurita da un bene particolare. Quindi da questo non è mossa per necessità». Infatti, essendoci non un bene unico ma una molteplicità di beni (*bonum est multiplex*), la volontà non è necessariamente determinata a un solo oggetto: a differenza delle potenze sensitive, le quali si limitano a percepire un oggetto singolo e a determinare l'appetito sensitivo sulla base di quell'unico impulso, «la ragione ha la capacità di confrontare più cose: quindi l'appetito intellettuale, cioè la volontà, può essere mosso da questa pluralità, e non necessariamente da un solo oggetto» (*ST I*, 82, 2, ad 1, 2, 3). Anche su questo punto cfr. T. Hoffmann, C. Michon, *Aquinas on Free Will*, p. 38.

⁵³ È qui opportuno precisare che, dal punto di vista intellettualista, se la ragione "sbaglia" e opta per l'alternativa peggiore, l'errore non è da imputarsi alla deliberata decisione di scegliere il male in quanto tale: è sempre *sub ratione boni*, ossia sotto l'aspetto di un qualche bene (vero o apparente che sia) che la ragione opera le sue scelte. Come risulterà più chiaro nei prossimi capitoli, per un intellettualista sono le passioni che, ottennebrando momentaneamente la ragione, corrompono il giudizio pratico, inducendo la ragione ad autorizzare il compimento di azioni che, oggettivamente riprovevoli, per un errore di valutazione vengono momentaneamente giudicate buone e degne di essere perseguite.

dovuto formulare quel particolare giudizio), possiamo riconsiderare il giudizio pratico e modificarlo, rendendolo così conforme all'orientamento prescrittivo dei nostri meta-giudizi⁵⁴. Se la ragione è dunque nel pieno controllo delle sue facoltà, e se i suoi giudizi sono liberi, allora le scelte compiute dalla ragione hanno carattere contingente, non necessario: ne consegue che, sebbene la volontà sia necessariamente determinata dalla ragione, quest'ultima, costitutivamente libera di determinarsi *ad opposita*, non risulta causalmente necessitata da eventi o stati di cose che la precedono. In altre parole, la ragione, potendo decidere da sé che tipo di considerazione riservare all'oggetto appetibile che si trova di fronte, ha sempre la facoltà di scegliere altrimenti⁵⁵. Per scongiurare il determinismo non è dunque necessario che competa alla volontà la facoltà di scegliere fra possibilità alternative: se, anziché nella volontà,

⁵⁴ Questo argomento è fatto valere ad esempio da S. MacDonald e D. M. Gallagher, i quali lo attribuisce a Tommaso d'Aquino (cfr. S. MacDonald, *Aquinas Libertarian Account of Free Choice*, pp. 309-328; D. M. Gallagher, *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, pp. 251-254). Entrambi citano a supporto la *QDV* 24.1-2: «Iudicium autem est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in nostra potestate possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis quae super actum suum reflectitur, et quae cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat et per quas iudicat. Unde totius libertatis radix est in ratione constituta. Unde secundum quod aliqui se habet ad rationem sic se habet ad liberum arbitrium». Su questa base, MacDonald e Gallagher concludono che, dal punto di vista dell'Aquinate, «the root of all freedom (*totius libertatis radix*) [...] lies in the power of reason precisely insofar it has this capacity for reflection». Infatti – chiosa D. M. Gallagher – a differenza degli animali, i cui giudizi sono necessariamente determinati dall'istinto naturale, «human agents [...] do possess liberum arbitrium because they judge by reason what they will do. Reason, as a reflective power, is able to view its own acts and consequently it is possible for rational agents to judge their own judgments (*iudicare de iudicio suo*) and thereby to control the very judgment which will govern their desire and their action» (D. M. Gallagher, *Free Choice and Free Judgment*, pp. 253-254). Come sintetizzano T. Hoffmann e C. Michon, «because the meta-judgment (J_{JA}) can be otherwise, the practical judgment (J_A) can be otherwise, and hence the choice (C_A) can be otherwise». Con ciò resta tuttavia inspiegato – osservano Hoffmann e Michon – che cos'è che rende a loro volta liberi i meta-giudizi (*Aquinas on Free Will*, p. 37).

⁵⁵ Secondo T. Hoffmann e C. Michon, questa possibilità di scegliere altrimenti si radica nella stessa natura del ragionamento pratico, e più precisamente nelle dinamiche del processo deliberativo, analizzando le quali risulta che il motivo che determina il giudizio pratico definitivo non è affatto l'unico disponibile alla scelta dell'agente. Riporto qui di seguito i passaggi salienti della loro spiegazione: «[...] practical reasoning is open ended because it does not operate with a definite set of premises. Thus the agent controls her definitive practical judgment and thereby her choice. What makes human choices contingent is that, while the premises of a practical inference might remain unchanged and its soundness undisputed, the practical inference can be defeated. In contrast to sound theoretical inferences, sound practical inferences are non-monotonic (which means that a sound inference can be undone by adding new information). A practical inference can be defeated by the addition of a new premise which blocks the conclusion drawn from earlier premises, so that the considered means (M) toward the intended end (E) is abandoned. The practical inference is non-monotonic, since it is not true that the premises that in fact lead to a conclusion could not have led to a different conclusion. The premises that lead to a conclusion do so necessarily only if they are the only premises considered, but not if they are part of a larger set of premises. For example, I need to go quickly to New York. Reasoning from the premises that I need to go quickly to New York and that flying is the fastest means for getting there, I will conclude that I should fly. But I can add a further premise, an additional end: I also want to save money (E'). This end is compatible with the initial premise (E) that I want to go to New York, but not with the conclusion reached: now I conclude that I should drive rather than fly. Or my additional end might be: "I should spend more time with my family" (E''). This end is incompatible with the initial premise (E) and I will now conclude that I should renounce on my trip to New York and stay home. In both cases, adding a further premise leads to a different conclusion. The process of practical deliberation prior to making the definitive practical judgment consists precisely in this: considering certain premises, adding new premises and maybe disregarding previously considered premises, until one arrives at two premises on which one settles, from which one then concludes the definitive practical judgment that makes one choose accordingly. The choice is contingent, because there is no necessity to conclude from this set of premises rather than from that» (*Aquinas on Free Will*, pp. 34-36).

accettiamo di identificare la radice della libertà umana nella ragione, le istanze libertarie saranno ugualmente salvaguardate. Trovo molto calzanti, a tale proposito, le considerazioni F. X. Putallaz:

Pourquoi veut-on à tout prix que la thèse de la primauté de l'intellect sur la volonté, et la nécessité pour cette dernière de suivre le jugement de la raison, soit forcément déterministe ? Cette conclusion ne s'impose que pour des doctrines qui, avec de bonnes raisons d'ailleurs, pensent que le libre arbitre est une qualité de la volonté ; elle ne s'impose que pour des auteurs qui [...] voit dans la liberté une qualité formellement inhérente à la seule volonté : l'intellectualisme extrême [...] n'est déterministe que pour des doctrines qui font de la volonté le lieu exclusif de la liberté⁵⁶.

Stando così le cose, allora non solamente non siamo legittimati a trattare l'intellettualismo come una forma di determinismo, ma dobbiamo altresì contemplare la possibilità teorica di un intellettualismo radicale che si oppone programmaticamente al determinismo: una possibilità che, a ben vedere, si è concretizzata storicamente nel pensiero di Sigieri di Brabante e Goffredo di Fontaines, nonché – come argomenterò nei prossimi capitoli – in quello di Dante Alighieri.

1.6 Intellettualisti e volutaristi. Origini storiche della controversia

W. Charlton ha proposto di ricondurre l'origine dell'antagonismo fra intellettualisti e volutaristi a due rispettive visioni conflittuali della natura umana, la cui successione sul piano storico avrebbe fortemente condizionato l'interesse del pensiero occidentale sul problema *akrasia*⁵⁷. Il paradigma intellettualista, così caratteristico del pensiero greco antico, venne messo in discussione – secondo l'autore – quando la cultura occidentale incontrò la tradizione giudaica. Nell'Antico Testamento si racconta infatti che l'esistenza dell'universo dipende da un arbitrario atto di volontà di Dio, e che la bontà e la malvagità dei comportamenti umani sono rivelati all'uomo da Dio stesso, il quale raccomanda i primi e proibisce i secondi. In questa prospettiva, il compito morale dell'uomo è quello di accomodare il suo volere alla volontà divina, obbedendo ai suoi comandi. Laddove i filosofi greci riconducevano l'agire malvagio all'ignoranza o alla follia, gli autori della Bibbia lo imputavano alla disobbedienza: Adamo ed Eva *sapevano* che non dovevano mangiare il frutto proibito, e tuttavia lo fecero. Secondo gli

⁵⁶ F. X. Putallaz, *Insolente liberté*, pp. 70-71. Se Putallaz ha ragione, è evidente che il dibattito tardomedievale sulla libertà non deve essere concepito come uno scontro fra determinismo filoaristotelico e libertà cristiana: «c'était un monde chrétien qui s'opposé a un autre monde chrétien» (*ivi*, p. 90); era, possiamo dire, uno scontro fra due diverse concezioni della libertà cristiana, indubbiamente in disaccordo su alcune questioni particolari (una per tutte, la possibilità dell'agire akratico pienamente consapevole), ma sicuramente accomunate dall'opposizione a ogni forma di determinismo, sia esso biologico, astrale, ambientale o psicologico. È stato allora per una sorta di pregiudizio volutarista che Tempier ha ritenuto di dover intervenire in soccorso della libertà contro la presunta minaccia dell'intellettualismo.

⁵⁷ Cfr. W. Charlton, *Weakness of the Will*, pp. 4-9.

antichi ebrei, infatti, compiere volontariamente un'azione sbagliata, lungi dall'essere un atto difficilmente intelligibile, era la forma *standard* di azione malvagia; e dal momento che, entro questo quadro concettuale, spetta alla volontà il compito di assicurare che l'uomo faccia solo ciò che è bene, l'*akrasia* si configura come la disposizione morale che causa il peccato. Fu con la riflessione di S. Agostino che – secondo Charlton – si consumò quella rottura epistemologica che, con l'introduzione della volontà nel processo psicologico dell'atto umano, portò a una vera e propria rivoluzione del paradigma antropologico occidentale⁵⁸. La cultura ebraico-cristiana, infatti, riconosce in dotazione all'uomo due distinte facoltà psicologiche: una deliberativa o riflessiva, che ci rende capaci di giudicare che cosa è bene e che cosa è male – la ragione –; e una esecutiva, cioè la volontà, che detiene la responsabilità del nostro effettivo comportamento. Guardando all'antica filosofia greca, invece, osserviamo che non è prevista alcuna capacità volitiva pura, così come che non si contempla una netta distinzione fra pensiero, desiderio e azione. Nella concettualizzazione ebraico-cristiana dell'*akrasia*, ecco introdotto, allora, un terzo attore sul palcoscenico: accanto alla ragione e al desiderio, fa la sua comparsa la volontà, potenza dell'anima radicalmente indipendente e autonoma, e perciò potenzialmente in conflitto con i giudizi dell'intelletto. All'affermazione del Cristianesimo come prima religione in Occidente corrisponderebbe, secondo Charlton, la schiacciante vittoria del paradigma antropologico ebraico su quello greco, con conseguente perdita di attenzione nei confronti dell'*akrasia* come problema filosofico. Soltanto a partire dagli anni Trenta del Novecento, in concomitanza con il rifiorire di un rinnovato interesse per la filosofia classica greca, l'*akrasia* sarebbe tornata alla ribalta.

⁵⁸ Come spiega G. Alliney, Agostino attribuisce a questa facoltà della mente delle competenze impreviste dalla tradizione filosofica precedente: «Agostino [...] non concepisce la volontà come lo strumento della retta ragione atto a regolare le attività desiderative coerentemente ai giudizi razionali, ma individua nella volontà un principio di scelte che rimandano solamente all'autonoma determinazione della volontà stessa, capace di agire spontaneamente e senza cause precedenti. La spontaneità del desiderio umano apre così una dimensione nuova dell'agire che non è costitutivamente connessa con il dettato della ragione – che può essere rispettata o meno – ma ne è indipendente» (*La chimera e il girarrosto*, p. 207). Va tuttavia segnalato, anche se soltanto per inciso (trattasi di un discorso che, per ampiezza e complessità, esorbita dagli obiettivi e dai ragionevoli limiti di questo lavoro), che la nozione di volontà non è in realtà una creazione originale della riflessione agostiniana: sebbene sia senz'altro per merito del vescovo di Ippona che essa è diventata parte integrante del repertorio concettuale della filosofia cristiana, si tratta invero di un'idea che è già ben presente nella riflessione stoica, tardo-peripatetica e neoplatonica – come ha posto bene in luce M. Frede, evidenziando i non trascurabili elementi di novità che, in materia di psicologia morale, distinguono la riflessione greca tardo-antica dalle teorie “classiche”. Il passaggio dall'antropologia aristotelica a quella cristiana non va dunque compreso – come fa Charlton, mi sembra – nei termini di una brusca e netta rottura epistemologica: il cambiamento di prospettiva sembra essere piuttosto il risultato di un graduale processo storico-filosofico che, realizzatosi tramite la mediazione di alcuni filosofi della tarda antichità (fra i quali ricordiamo lo stoico Epitteto – primo fra tutti, secondo la ricostruzione di Frede, ad aver tematizzato la nozione di volontà – seguito da Alessandro di Afrodisia, Origene, Plotino...), ha in Agostino non il suo inizio, bensì il suo naturale punto di arrivo. Cfr. M. Frede, *A Free Will. Origins of the Notion in the Ancient Thought*; sulla stessa linea storiografico-intepretativa, cfr. anche S. Bobzien, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free Will Problem*.

Questa conclusione mi lascia alquanto perplessa: è indubbio che la nostra mentalità sia stata forgiata dalle istanze filosofiche del pensiero cristiano, prima fra tutte quella della volontà come principio della responsabilità morale del nostro agire – basti pensare all’uso che facciamo del termine nel linguaggio ordinario –; tuttavia, l’agire akratico ha evidentemente continuato a rappresentare un problema filosofico anche dopo la svolta antropologica cristiana, quantomeno in età medievale. Se la lettura di W. Charlton fosse valida, non si spiegherebbero infatti gli sforzi prodigati nel XIII secolo per tentare di conciliare la concettualizzazione greca dell’*akrasia* con il volontarismo del pensiero religioso, rilanciando il razionalismo socratico-aristotelico anche a costo di entrare in urto con gli ambienti ecclesiastici⁵⁹. Tuttavia, questo non deve impedirci di apprezzare alcune intuizioni di Charlton che risultano ben argomentate: è infatti sostanzialmente valida l’idea per cui il ricorso a un’interpretazione intellettualista o volontarista dell’agire umano sia da porre in relazione alle soggiacenti concezioni antropologiche, a loro volta fortemente condizionate dal contesto storico-culturale entro cui si inscrivono – in particolare, è indubitabile che l’esigenza di rivendicare le istanze della volontà sia stata sollecitata dall’affermazione del cristianesimo. Questa nozione di volontà continua a mantenere la sua validità nell’orizzonte concettuale di noi tutti, nonostante molti elementi teologici della tradizione giudeo-cristiana siano stati ormai abbandonati. Forti della nostra stessa auto-percezione, siamo infatti abituati a pensare che sia la nostra volontà a determinare le nostre azioni intenzionali, ma a ben vedere alcune perplessità sorgono non appena proviamo ad approfondire la questione: coloro che ritengono che le nostre azioni siano determinate dalla volontà sono anche tenuti a spiegare che cosa determini la volontà stessa; o in altre parole, perché la volontà induca le persone a compiere una certa azione e non un’altra. Se rispondono che essa è determinata dalle nostre convinzioni riguardanti ciò che è buono, giusto o vantaggioso, allora riabilitiamo di nuovo il modello greco, e la stessa nozione di volontà diventa facile preda del rasoio di Ockham. Più probabile, tuttavia, è che dicano che la volontà è determinata dai nostri desideri, e che se è pur vero che i giudizi razionali hanno una qualche influenza sui nostri comportamenti, non c’è però alcuna garanzia che la volontà si lasci determinare da essi. Torniamo così alla spiegazione di D. Hume e alle difficoltà che comporta. A ben vedere, allora, la scelta di campo non è così scontata come si potrebbe pensare.

Il prossimo capitolo sarà interamente dedicato alla ricognizione e all’analisi dei principali

⁵⁹ Sposo qui *toto corde* l’obiezione di R. Saarinen, il quale contesta con vigore la tesi di W. Charlton non solo sulla base delle numerose trattazioni tardomedievali dedicate al problema dell’*incontinentia*, ma facendo osservare inoltre che «Even more interesting is the fact that these discussions, however much in the Judeo-Christian context they might be, do not understand *akrasia* as the will’s deliberate rebellion against knowledge of what is “best”, but often, at least in part, defend the Socratic axiom that no one acts against what he believes is best» (*Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 2).

modelli di spiegazione dell'azione akratica elaborati nel corso del vivace dibattito del XIII secolo, sulla base dei quali sarà poi possibile intraprendere un tentativo di ricostruzione, analisi e valutazione della posizione dantesca. Un'operazione di questo tipo non può però prescindere da un'adeguata considerazione del retroterra filosofico e teologico che ha profondamente condizionato gli orientamenti e gli sviluppi delle discussioni tardomedievali: è dunque opportuno prendere qui le mosse dalle principali *auctoritates* del dibattito trecentesco, che possiamo senz'altro identificare nelle figure di Aristotele, campione del razionalismo greco, e di Agostino di Ippona, proto-volontarista cristiano.

1.7 Ragione vs. passioni. L'*akrasia* aristotelica

Affidata al controverso libro VII dell'*Etica Nicomachea*, la riflessione di Aristotele sull'*akrasia* scaturisce dall'urgenza di provare a risolvere quello che agli occhi del filosofo greco doveva apparire come un vero e proprio dilemma: i comportamenti akratici sono un fenomeno molto comune fra gli esseri umani; e tuttavia, Socrate riteneva che niente sia più forte della conoscenza di ciò che è buono, giusto o vantaggioso nella determinazione dell'azione volontaria. Se Socrate aveva ragione, allora l'*akrasia* semplicemente non può esistere, poiché è solo a causa dell'ignoranza che possiamo opporci ai pronunciamenti della ragione. Ma – osserva Aristotele – le contro-evidenze fenomenologiche rendono impossibile mantenere l'assunto socratico nella sua radicalità: occorre quindi operare un'indagine entro il dominio dei comportamenti akratici allo scopo di scoprire se e in che misura possiamo convalidare la tesi socratica⁶⁰. È proprio su questo punto cruciale che i moderni interpreti di Aristotele, così come i suoi primi commentatori, rimangono perplessi: se, da un lato, lo Stagirita sembra sottoscrivere il punto di vista socratico, dall'altro è evidente che, ponendosi l'obiettivo di individuare le condizioni di possibilità dell'*akrasia*, Aristotele respinge su base esperienziale le conclusioni del ragionamento di Socrate.

Sull'analisi proposta nel VII libro dell'*Etica Nicomachea* sono state riempite centinaia di pagine di letteratura critica, che ospitano le più disparate interpretazioni⁶¹. In mezzo a questo

⁶⁰ Cfr. EN 1145b21-30.

⁶¹ Per la sua natura poco sistematica, l'intera trattazione del libro VII si presenta irta di ambiguità e contraddizioni. Quella che possiamo senz'altro considerare la più grave diffrazione interpretativa interessa il passaggio in cui l'autore, specificando a quale altezza del sillogismo pratico si provoca la disfunzione cognitiva provocata dall'azione perturbatrice delle passioni, spiega che cos'è che esattamente l'akratico ignora o fraintende: «Siccome l'ultima premessa / proposizione (?) [*teleutaia protasis*] è un'opinione sul sensibile e ha il dominio delle azioni, colui che si trova in quell'affezione o non la possiede, oppure la possiede in un modo tale che il possedere non è, come abbiamo detto prima, un sapere, ma è un esprimere a parole, al modo dell'ubriaco che recita versi di Empedocle» (EN 1147b9-18). È sul significato da attribuire alla locuzione *teleutaia protasis*, traducibile sia come "l'ultima premessa" (vale a dire la premessa minore), sia come "l'ultima proposizione" (ossia la conclusione del sillogismo), che gli studiosi moderni, così come i primi commentatori, si trovano fortemente divisi. Possiamo

coro di voci dissonanti, tuttavia, è possibile individuare almeno due punti su cui, in linea di massima, gli studiosi si trovano d'accordo: 1) il soggetto akratico non sceglie l'azione che compie; 2) egli non ritiene che la suddetta azione sia buona⁶². Infatti, Aristotele afferma esplicitamente che l'akratico agisce contrariamente alla sua decisione razionale (*prohairesis*)⁶³; e sostiene altresì che il suo agire non è guidato da alcuna falsa convinzione morale, nel senso che egli non ritiene di dover agire come effettivamente agisce⁶⁴. L'akratico non agisce dunque in maniera consapevolmente contraria al proprio miglior giudizio pratico: accade infatti che le passioni di cui è preda ottenebrino le sue facoltà cognitive, impedendogli così di formarsi un'adeguata valutazione di ciò che sta accadendo, pur lasciando intatta la sua conoscenza di ciò che è buono o cattivo in linea di principio (come insegnava Socrate, la nostra conoscenza universale non può essere assoggettata ai ciechi impulsi irrazionali). È perciò a causa di un *deficit* o di una lacuna cognitiva temporanea, che Aristotele individua nell'ignoranza di alcune circostanze particolari⁶⁵ che pregiudicano il corretto svolgimento del processo sillogistico di

notare che, a seconda della variante prescelta, il coefficiente di intellettualismo subisce un'oscillazione significativa: è evidentemente più alto nel caso in cui identifichiamo la proposizione corrotta con la premessa minore (così è infatti compromesso l'intero processo di inferenza sillogistica); meno alto se invece la *teleutaia protasis* viene fatta coincidere con la conclusione (in questo caso si suppone che le passioni intervengano soltanto nel momento finale, a impedire che la conclusione correttamente inferita si traduca nella corrispondente azione). Su questo punto cruciale, vedi *infra*, n. 66.

⁶² Così anche secondo B. Kent, cfr. *Virtues of the Will*, pp. 151-152. Come suggerisce la studiosa, probabilmente il secondo punto è implicato nel primo: nella misura in cui Aristotele descrive la *prohairesis* come il desiderio di compiere ciò che la ragione prescrive come l'azione buona, l'akratico che agisce contrariamente alla conclusione della sua deliberazione non può agire conformemente alle sue convinzioni intorno a ciò che è bene fare o non fare.

⁶³ Cfr. EN 1146b22-24, 1148a9-10, 1151a5-7. Ma un'azione contraria alla nostra *prohairesis* può essere considerata un'azione volontaria? Per Aristotele non c'è motivo di dubitarne: dal suo punto di vista, le azioni compiute sulla base di una scelta razionale sono soltanto una sottospecie di azioni volontarie, essendo ben più vasto il dominio di queste ultime. A suo avviso, affinché un'azione sia qualificabile come volontaria, non è necessario che sia determinata dall'appetito più alto dell'anima umana (quello razionale, *boulesis*), poiché è sufficiente che il suo principio sia interno al soggetto agente (ragione per cui i bambini e gli animali, benché incapaci di agire sulla base della *prohairesis*, sono tuttavia in grado di agire in maniera volontaria; cfr. EN 1111b9). In altre parole, l'azione non è meno volontaria se, anziché dalla ragione, è causata dalla passione (*thumos*) o dal desiderio (*epithumia*), dal momento che ogni impulso che si origina in noi ricade sotto la nostra responsabilità. Se questa condizione è soddisfatta, allora l'azione sicuramente non sarà necessitata da qualche principio causale esterno all'agente, ed egli potrà essere considerato padrone dei propri atti (per Aristotele, infatti, i piaceri sono determinanti causali contingenti, che lasciano sempre aperta al soggetto la possibilità di agire diversamente).

⁶⁴ Cfr. *ivi* 1146b22-24, 1151a11-14.

⁶⁵ Non conoscere le circostanze dell'azione è per Aristotele una forma di "ignoranza particolare", la quale può manifestarsi sotto sei diversi aspetti: può darsi un'ignoranza che interessa l'agente, l'atto, lo scopo dell'atto, i mezzi dell'atto, la propensione intenzionale dell'atto, oppure il tipo di atto (cfr. EN 1111a2-19). Questo catalogo, probabilmente non esaustivo, ha lo scopo di fornire alcuni esempi di quel tipo di inconsapevolezza o fraintendimento accidentale che può interessare le specifiche circostanze dell'agire, e che si configura come una forma di ignoranza sostanzialmente diversa e meno grave rispetto a quella che può colpire la conoscenza dei principi morali. La conoscenza delle norme universali dell'agire, infatti, costituisce un possesso cognitivo che si trova in stretta connessione con la qualità del carattere morale del soggetto, e nella fattispecie con le sue virtù: secondo Aristotele, abbracciare una certa convinzione morale implica che si sia in possesso del corrispettivo desiderio di improntare la propria condotta alla luce di quella conoscenza, in un'armonica composizione di conoscenza e desiderio che è il frutto e il senso stesso della virtù. Ciò significa che, dal punto di vista aristotelico, l'ignoranza di un principio morale è il sintomo di un'assenza di virtù; e che, pertanto, non è scusabile e non minaccia la volontarietà dell'azione, a differenza dell'ignoranza che colpisce la conoscenza del particolare. Su

inferenza, che l'azione akratica si verifica⁶⁶.

A seconda delle modalità con cui le passioni interferiscono con lo svolgimento del processo deliberativo, avremo due diverse specie di *akrasia*: quella provocata da avventatezza o impetuosità (*propeteia*) e quella causata da scarsa fermezza o debolezza (*astheneia*). Mentre nel primo caso il soggetto cede immediatamente alle passioni, che intervengono in anticipo sulla deliberazione, nel secondo egli riesce sì a formulare il corretto giudizio razionale, ma risulta poi incapace di trattenere quanto la ragione ha consigliato. In altri termini, laddove la ragione dell'impulsivo non risulta in grado di raggiungere la giusta conclusione del sillogismo, quella del debole riesce invece a esprimersi in maniera debita, ma il suo comando rimane inattuato a causa dell'azione perturbatrice delle passioni, che sopraggiungono in un momento successivo a dirottare il corso dell'azione. Se nel primo caso la disfunzione cognitiva compromette lo svolgimento dell'intero procedimento di inferenza, nel secondo essa impedisce solamente l'attuazione della conclusione correttamente formulata; e questo in dipendenza del diverso momento in cui le passioni sopravvengono a esercitare la loro funzione perturbatrice: all'inizio del processo sillogistico, cioè all'altezza della premessa minore, oppure alla fine, al livello della conclusione. Si noti che fra il primo e il secondo caso il coefficiente di intellettualismo subisce una variazione (la prima è di segno più marcatamente razionalistico, meno radicale la seconda); tuttavia, ciò che a noi qui interessa osservare è che, pur fatte le opportune distinzioni, a presupposto dell'azione akratica è posta in entrambi i casi una qualche

questo punto è evidente la presa di distanza di Aristotele dal principio socratico che fa della virtù una mera questione di conoscenza razionale, di per sé sufficiente a garantire la bontà dell'azione (cfr. *EN* 1144b26-30).

⁶⁶ Seguo qui l'interpretazione maggioritaria (quella che R. Saarinen propone di etichettare come "la posizione aristotelico-socratica"; cfr. *Weakness of the Will in Medieval Thought*, pp. 12-19): ciò che viene ignorato o frainteso dal soggetto akratico descritto da Aristotele è la premessa minore (*teleutaia protasis*), la cui corretta formulazione viene impedita dall'azione perturbatrice delle passioni. Così è ad esempio secondo P. Destrée, per il quale la causa dell'*akrasia* aristotelica va individuata nell'assenza della *phantasia logistikè*, ossia nell'incapacità del soggetto akratico di rappresentarsi l'oggetto che gli sta di fronte come una cosa cattiva e da evitare. Questa lacuna cognitiva sarebbe provocata dall'erompere di irresistibili desideri irrazionali, a loro volta dipendenti dall'assenza di un carattere virtuoso. L'*akrasia* assume così i contorni di una disposizione che indebolisce o rende inefficace la rappresentazione mentale del soggetto, il quale manca della conoscenza pratica di ciò che dovrebbe fare nel momento dell'azione (cfr. *Aristotle on the Causes of Akrasia*, pp. 10-32). In alternativa, chi aderisce alla posizione aristotelico-socratica può spiegare l'ignoranza dell'akratico anche in un altro modo: anziché concepirla nei termini del mancato possesso attuale della premessa minore, essa potrebbe derivare dall'incapacità di individuare la connessione logica fra la maggiore e la minore del sillogismo, entrambe conosciute attualmente dall'agente: egli comprenderebbe quindi che il retto principio morale di cui è in possesso si applica al caso particolare nel quale si trova qui e ora. Anche in questo caso la corretta conclusione del sillogismo non può essere formulata, e con essa è pregiudicata ogni possibilità di realizzazione dell'azione adeguata. Entrambe le declinazioni della posizione aristotelico-socratica negano perciò la possibilità di un'azione consapevolmente e deliberatamente contraria al miglior giudizio pratico. La posizione aristotelico-non-socratica, fortemente minoritaria, sostiene invece la tesi per cui l'azione akratica, secondo lo Stagirita, dipende non da un errore cognitivo, ma da una violazione del giudizio razionale: l'akratico, in possesso di un'adeguata cognizione della situazione, raggiunge con successo la conclusione del sillogismo (*teleutaia protasis*), ma si astiene dal tradurla in azione, indotto in ciò dalla pressione contraria esercitata dalle passioni. Quest'ultima è ad esempio la posizione anti-intellettualista di N. O. Dahl, per il quale l'insegnamento aristotelico non esclude affatto la possibilità della *clear-eyed akrasia* (cfr. *Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*).

forma di ignoranza, di fraintendimento, di lacuna o di debolezza cognitiva. È sempre a causa di una disfunzione intellettuale che una persona agisce in maniera contraria a ciò che normalmente sa essere la giusta condotta da tenere. Fondamentalmente, Aristotele riconosce che Socrate non si era sbagliato; e dovevamo aspettarcelo⁶⁷: come ci fa osservare R. Saarinen, il sillogismo pratico non lascia spazio alla possibilità di un autonomo e addizionale “volere”, ovvero di un’opportunità di scelta libera fra una varietà di opzioni alternative simultaneamente disponibili. Per questa ragione l’etichetta di “determinismo psicologico o caratteriale” è stata talvolta applicata alla teoria aristotelica dell’azione: la conseguenza di questo modo di concepire il rapporto fra conoscenza e azione è che il soggetto che si trova in possesso della saggezza pratica (*phronesis*), cioè della conoscenza in atto delle varie concrete applicazioni del sillogismo, non può agire in maniera viziosa; e che, per converso, il vizioso è affetto da una cronica e pressoché inguaribile malattia dell’anima, che gli impedisce di vedere, e quindi di compiere, il bene⁶⁸. Entro il paradigma del sillogismo pratico, pertanto, non c’è spazio per una concezione dell’*akrasia* intesa come intenzionale ribellione del soggetto contro al miglior giudizio pratico espresso dalla ragione. Pertanto, dal momento che gli akratici sembrano agire contrariamente al proprio giudizio pratico, deve esserci qualcosa di sbagliato nel giudizio stesso; in altri termini, deve esserci un guasto nel meccanismo di inferenza che dalla premessa maggiore, passando per quella minore, conduce alla conclusione del sillogismo⁶⁹. Possiamo discutere sull’identificazione del momento preciso in cui ha luogo questa “avaria cognitiva” (all’inizio o alla fine del processo?), così come possiamo avere delle perplessità in merito alla gravità dell’errore (è una vera e propria forma di ignoranza oppure una conoscenza confusa e superficiale?); resta comunque il fatto che pur sempre di un difetto di ragione si tratta.

Aristotele ha poi insistito sul fatto che la scelta razionale dell’akratico è buona, ma che la

⁶⁷ Anche per R. Saarinen questa conclusione è del tutto prevedibile: «It is evident that the practical syllogism presupposes a view of the relation between knowledge and action that is somewhat similar to Socrates’ view that knowing what is best “implies” that we *do* what is best. The existence of practical syllogisms is a strong argument for the rationality of all kinds of human behaviour, because they indicate that the intellect is capable of producing one rational line of conduct in all kinds of complicated practical situations» (*Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 10). Dello stesso avviso è anche R. A. Gauthier: «Aristotele est demeuré impuissant à sortir du schéma intellectualiste de Socrate [...]. Si l’on ignore la volonté, il faut nécessairement admettre la théorie socratique de l’incontinence» (cfr. Aristotele, *L’Ethique à Nicomaque*, t. II-2, p. 603).

⁶⁷ Cfr. *EN* 1151a10-25.

⁶⁸ Cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 11. Per dirla con un’espressione in voga nel dibattito contemporaneo, tanto il virtuoso quanto il vizioso sarebbero dunque incapaci di agire *out of character*: dal punto di vista aristotelico, posto che la decisione razionale (*prohairesis*) è l’espressione stessa delle nostre disposizioni morali, noi non possiamo agire contrariamente a esse, quasi potessimo “uscire” dal nostro carattere. Infatti, come spiega B. Kent, è evidente che per lo Stagirita «the mature agent does not choose whether to endorse the moral character she has acquired, for in virtuous and vicious persons alike, moral dispositions constitute the self. There is no independent “I” capable of choosing. This is precisely why Aristotle declares that choice is impossible without a moral disposition (cfr. *NE* VI.2 1139a31–35)» (*Dispositions and Moral Fallibility*, p. 150).

⁶⁹ Cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 11.

sua azione è contraria a essa; e che proprio sotto questo aspetto l'akratico si distingue dall'intemperante, il quale sceglie in accordo ai suoi perversi principi morali⁷⁰. Se quest'ultimo ha una falsa concezione del bene, che lo induce a formulare e ad attuare scelte sbagliate, il soggetto akratico può invece vantare il possesso di virtuose norme morali, espresse dalla premessa maggiore del suo sillogismo pratico, cui normalmente si conformano le sue scelte particolari. Il problema dell'akratico è che, saltuariamente, la sua sfera emotivo-passionale si trova in conflitto con un desiderio razionale che, acerbo e instabile, si lascia soggiogare dagli impulsi; tuttavia – specifica Aristotele – se l'akratico si lascia assoggettare dal piacere ciò non significa che egli identifichi il piacere con il bene da perseguire, come invece accade nel caso dell'intemperante. È per questa ragione che Aristotele classifica l'*akrasia* come una disposizione che è sì biasimevole e da emendare (insieme al vizio e alla bestialità costituisce la terna negativa della moralità), ma non pienamente viziosa, come invece è l'intemperanza. Questa attitudine clemente nei confronti degli akratici rispecchia la generale concezione aristotelica dell'agire morale: ciò agli occhi dello Stagirita si presenta come l'incarnazione del vizio non è la persona che sa ciò che è bene ma agisce contrariamente a questa consapevolezza; ben più grave, a suo avviso, è la condizione del soggetto la cui concezione della vita buona è completamente corrotta, cioè di colui che coerentemente agisce in accordo ai propri perversi principi morali. Lungi dal rappresentare la consapevole e volontaria disobbedienza alla buona norma, il comportamento del vizioso riflette una profonda e irrimediabile cecità morale⁷¹. L'*akrasia* si colloca così in una zona intermedia fra vizio e virtù⁷²: l'akratico non considera il piacere alla stregua del più alto bene, anzi, egli sa che dovrebbe astenersi dal perseguirlo e sceglie, coerentemente, di rinunciarvi; ma siccome non ha raggiunto quell'armonia fra conoscenza e desiderio, la quale è il frutto della virtù, e poiché la sua conoscenza pratica è debole, egli prova una certa attrazione nei confronti dei piaceri passionali.

⁷⁰ Cfr. Aristotele, *EN* 1151a10-25. Aristotele definisce i comportamenti dell'akratico e dell'enkratico in rapporto a quelli del vizioso e del virtuoso, che rappresentano, rispettivamente, il polo negativo e quello positivo dell'agire umano. L'enkratico e il virtuoso sono entrambi capaci di vivere seguendo la retta norma morale; ciò che marca la differenza fra i due è che qualifica il secondo come moralmente superiore è il fatto che al virtuoso non è richiesto alcun esercizio di autocontrollo per resistere alle tentazioni passionali, dal momento che egli non prova alcuna attrazione verso quelle azioni che contraddicono il dettato della ragione. Insomma, se all'enkratico è richiesto uno sforzo per conformare il suo agire ai buoni principi morali, al virtuoso questo riesce con assoluta naturalezza. Parallelamente, sia l'akratico sia il vizioso agiscono contrariamente al dettato della ragione; ma mentre il primo, di norma, ritiene che dovrebbe agire in accordo al dettato razionale, il secondo non si pone un simile scrupolo.

⁷¹ Cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 151.

⁷² R. A. Gauthier ritiene che Aristotele abbia dato prova di grande realismo introducendo un terzo dominio morale, posto fra la virtù e il vizio: «En reconnaissant la possibilité d'une nouvelle hypothèse, en définissant un état moral qui n'est ni vertu ni vice, Aristote va tenter d'accorder ses vues théoriques à la réalité concrète. A ceux qui ne peuvent être ni tout a fait vertueux ni pleinement vicieux, il offre encore un idéal à rechercher, un mal à éviter : c'est la continence et l'incontinence». (*L'Ethique à Nicomaque*, p. 581).

1.8 *Duae voluntates* in conflitto. L'*invitus facere* di Agostino

Non occorre attendere che il libro VII dell'*Etica Nicomachea* faccia il suo ingresso nell'Occidente cristiano per riprendere a seguire gli sviluppi del nostro discorso. Nel lasso temporale che separa la riflessione aristotelica dal XIII secolo si colloca, infatti, il poderoso contributo filosofico proveniente dalla tradizione agostiniana, la quale ha svolto un ruolo di importanza decisiva nell'orientare e nell'influenzare la discussione tardomedievale sul tema dell'*akrasia*⁷³. È vero che nel pensiero di Agostino non trova spazio un'impostazione del problema quale finora è stato concettualizzato (è possibile agire consapevolmente in maniera contraria al proprio miglior giudizio pratico?); tuttavia, le riflessioni del vescovo di Ippona sulla psicologia dell'atto umano intersecano alcuni aspetti cruciali della questione qui in esame, dal momento che propongono una spiegazione significativamente innovativa del processo decisionale che sta alla base dell'azione volontaria.

La dottrina agostiniana che più di ogni altra ha un punto di tangenza con il problema *akrasia* è senz'altro quella delle azioni riluttanti (*invitus facere*), elaborata da Agostino in connessione al fenomeno dei voleri conflittuali. Proprio come S. Paolo, anche Agostino è stato testimone, suo malgrado, dell'esistenza di una tendenza psicologica, apparentemente paradossale, che induce le persone a compiere il contrario di ciò che vogliono – ad agire, quindi, con riluttanza e controvoglia – e che dipende, secondo il filosofo cristiano, da un conflitto interiore che segna drammaticamente la condizione *post-lapsaria* dell'essere umano. Per l'enorme influenza del pensiero di Agostino, questa concettualizzazione del conflitto interiore è rimasta, nel corso di tutto il Medioevo, una dottrina fondamentale dell'etica cristiana: come punizione del peccato originale, Dio vuole che l'esistenza terrena di ogni fedele implichi una costante lotta fra l'*ego* e la tentazione rappresentata dal male, e che si articola nella forma di un conflitto spirituale interno a un unico Io, che nel contempo vuole e non vuole compiere il bene⁷⁴. A spiegare come ciò sia possibile, Agostino introduce la sua nota teoria delle *duae voluntates*: accade che due incipienti e parziali desideri che si contraddicono vicendevolmente facciano sì che il soggetto voglia e non voglia simultaneamente qualcosa⁷⁵; il consenso del soggetto andrà solamente a

⁷³ Per ragioni di spazio, è qui necessario limitare l'attenzione alla dottrina agostiniana dell'*invitus facere*, tralasciando le pur rilevanti rielaborazioni successive proposte da autori come Anselmo di Canterbury, Pietro Abelardo, Pietro di Poitiers, Stefano Langton, Guglielmo di Auxerre e Filippo il Cancelliere. Per un'accurata disamina delle diverse posizioni interne alla tradizione agostiniana, rimando al secondo capitolo del lavoro di R. Saarinen sull'*akrasia* nel Medioevo (*Reluctant Actions in the Augustinian Tradition*, pp. 21-85).

⁷⁴ Agostino rimarca con insistenza, polemizzando contro il dualismo manicheo, che la dottrina del conflitto non implica l'esistenza di due distinte nature (*naturae*) o menti (*mentes*) all'interno di uno stesso soggetto: è l'unico Io che, nell'agire in maniera riluttante, parzialmente vuole e non vuole (cfr. *Confessioni*, VIII 10).

⁷⁵ È alla concezione platonica della tripartizione dell'anima che Agostino si appoggia per fondare la sua dottrina dei voleri conflittuali; tuttavia, talvolta la lotta interiore è spiegata anche nei termini paolini di uno scontro fra lo spirito e la carne.

uno dei due desideri in lizza, mentre l'antagonista respinto rimarrà allo stato di desiderio irrealizzato. Parliamo di azioni riluttanti quando, dopo il consenso, persiste l'inclinazione a compiere l'azione alternativa⁷⁶. È quanto accade allo stesso Agostino sulla soglia della sua travagliata conversione, quando si trova diviso fra il desiderio di conformare la sua vita all'ideale cristiano e quello opposto di rimanere legato alle abitudini peccaminose – «Rendimi casto e continente, ma non subito!»⁷⁷ è la folle preghiera che il dilaniato Agostino rivolge a Dio. Possiamo interpretare il prevalere di un desiderio sugli altri come l'imporsi del più forte fra gli stati mentali che confliggono nell'animo del soggetto; tuttavia, ciò non significa che l'azione che ne consegue sia determinata da un mero gioco di forze meccaniche: benché, di fatto, sia sempre l'impulso più forte ad avere la meglio, Agostino insiste sul fatto che il comportamento del soggetto deve essere considerato volontario, in quanto fondato su una decisione libera, della quale l'agente porta l'intera responsabilità. Infatti, se è vero che tutti gli esseri umani sono schiavi del peccato, e quindi internamente lacerati da desideri peccaminosi, è in loro potere scegliere se opporre resistenza al richiamo del male oppure cedere alle sue lusinghe. Non è l'appetito peccaminoso in sé – dice Agostino –, bensì il decisivo atto del consenso⁷⁸ esercitato

⁷⁶ È in termini di “volere preferenziale” (*preferential volition*) e di “desiderio latente” (*latent wishing*) che R. Saarinen suggerisce di comprendere questo snodo teoretico cruciale della riflessione agostiniana, proponendo un tentativo di formalizzazione del processo psicologico che sta a fondamento dell'agire riluttante. Ritengo utile riproporre qui la ricostruzione schematica elaborata dall'autore, corredata dell'esempio agostiniano da cui trae spunto, riportato fra parentesi (cfr. *Weakness of the Will in Medieval Thought*, pp. 37-38):

0. X has the tendency to will that not-p (X has the tendency to disobey the law);

1. If p is considered more promising for X than not-p, then X wills that p (if disobedience to the law is punished, then X wills to obey the law);

2. And p is considered more promising for X than not-p (and disobedience to the law is punished);

3. Therefore X actually wills that p (therefore X actually wills to obey the law);

4. If the tendency to will that not-p continues after X's willing that p, then X's doing p can be called reluctant (X acts reluctantly because the tendency to disobey the law still remains).

«Out model says that p is preferred and consented to if it is considered a better choice than not-p. Otherwise X wills not-p. Let us call the will-act p expressed in 3. *preferential volition*, whereas the tendency expressed in 0. and in 4. is called *latent wishing*. Latent wishes can thus be characterized as follows: “If p were not considered more promising than not-p, then X would will that not-p”».

Non condivido la scelta di Saarinen di riferirsi al desiderio irrealizzato col termine “latente”: oltre che a evocare anacronistiche analogie con la teoria freudiana, il termine è fuorviante nella misura in cui, come testimonia l'etimologia latina (da *latens-entis*, p. presente di *latēre*, “essere nascosto”), esso rimanda a qualcosa che rimane celato, non manifesto, asintomatico. Il desiderio irrealizzato sarebbe effettivamente latente soltanto nel caso in cui l'agente riluttante fosse ignaro della sua esistenza; ma la teoria agostiniana dell'*invitus facere* presuppone al contrario la piena consapevolezza, da parte del soggetto, di tale desiderio (è proprio da tale consapevolezza, infatti, che si origina il lacerante dissidio interiore). Trovo perciò preferibile, ad esempio, la scelta lessicale di S. Knuutila, che a tale proposito parla di “inclinazioni desideranti inefficaci” (*ineffective wishful inclinations*; cfr. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, p. 169).

⁷⁷ Agostino, *Confessioni*, VIII 7, 17. Qui la lotta interiore è concepita nei termini di uno scontro fra un “vecchio” e un “nuovo volere”, a indicare, rispettivamente, l'attaccamento a consolidate abitudini viziose (*consuetudo*) e il lodevole proposito di cambiare. L'incapacità di conformarsi con decisione alla nuova linea di condotta dipenderebbe, così, dalla resistenza opposta dalle consuetudini peccaminose (*violentia consuetudinis*), verso le quali Agostino continua a sentirsi fatalmente attratto.

⁷⁸ La nozione è di origine stoica e introduce un'innovazione che non trova un corrispettivo nella teoria dell'azione aristotelica. Come si è visto, infatti, lo Stagirita ritiene che la deliberazione razionale abbia lo scopo di individuare i mezzi più adatti in vista del conseguimento di un dato fine, e che quindi il suo pronunciamento finale, unico e

dalla volontà, per il quale noi siamo ritenuti moralmente responsabili delle nostre azioni, e dunque lodati o biasimati⁷⁹. Laddove le *duae voluntates* denotano la congenita e costitutiva pluralità dei desideri umani, il consenso rappresenta l'attuale scelta della volontà, e costituisce lo strumento mediante cui l'agente esercita la sovranità sui propri atti: entro questa prospettiva, le azioni riluttanti non sono involontarie, nel senso di necessitate da qualche forma di compulsione interiore o di costrizione esterna⁸⁰; esse procedono bensì da una libera decisione della volontà, benché la volontà in questione sia travagliata da impulsi contrastanti, e quindi non sia *tota o plena*. Per quanto riguarda la qualificazione morale di queste azioni non pienamente volute – ma pur sempre determinate dalla volontà –, Agostino, coerentemente con la sua assunzione del consenso a parametro di valutazione, ritiene che le buone azioni compiute in maniera riluttante non possano avere il valore di atti autenticamente meritori. L'azione lodevole non può perciò essere compiuta *invitus*, ma deve scaturire da un consenso pieno e accordato sulla base di una motivazione adeguata: essa deve essere voluta *propter se* (per se stessa) e non *propter aliud* (cioè in vista di un fine ulteriore)⁸¹.

Come risulta evidente, la dottrina del volere preferenziale è incompatibile con il

univoco, trovi un'immediata traduzione nella decisione corrispondente. Gli Stoici, invece, ammettendo la possibilità di una pluralità di giudizi fra loro conflittuali come risultato del processo decisionale, inseriscono un elemento di mediazione fra la deliberazione e l'azione, chiamato a pronunciarsi in favore di uno soltanto dei giudizi in competizione. È evidente che, ponendo una pluralità di opzioni come risultante del processo razionale, viene a rompersi quel vincolo di diretta e immediata connessione che Aristotele individua fra il processo decisionale e l'azione, e che gli permette di far coincidere la conclusione del sillogismo con la stessa azione: fintantoché il consenso non è stato accordato all'una o all'altra prospettiva d'azione, la voce della ragione rimane inerte sul piano motivazionale, limitandosi a proporre un ventaglio di possibilità alternative, in attesa di ricevere l'approvazione finale.

⁷⁹ Entro questa cornice dottrinarica, le azioni malvagie compiute senza il consenso del soggetto non contano come peccati; *viceversa*, il consenso accordato a un desiderio malvagio ci rende colpevoli anche se il soggetto viene in qualche modo impedito a tradurlo nella cattiva azione corrispondente. Coerentemente con questa prospettiva, Agostino riconosce poi che spesso accade che noi compiamo delle azioni buone sulla base di un consenso sbagliato, e che pertanto, benché l'azione in sé sia oggettivamente buona, la motivazione soggettiva che ne sta a monte sia deprecabile (è quanto succede, ad esempio, quando ci comportiamo bene solo per timore di una punizione, oppure in vista di qualche vantaggio).

⁸⁰ Cfr. Agostino d'Ippona, *De spiritu et littera* 31, 53: «Etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit; sed quia malit aliud, ideo invitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens evitare vel a se remove facit quod cogitur. 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».

⁸¹ R. Saarinen osserva che questa distinzione è connessa alla nozione di “volere preferenziale”, e che entrambe presuppongono la dottrina agostiniana della gerarchia dei fini (cfr. *Weakness of the Will in Medieval Thought*, pp. 39-40). Secondo Agostino, di fronte al soggetto agente si aprono diversi corsi d'azione, orientati al raggiungimento di scopi fra loro diversi, i quali sono qualitativamente giudicabili in termini di fini “superiori” o “inferiori”, che rispettivamente rappresentano dei beni perseguibili nel lungo termine o dei beni di immediato godimento. L'azione del buon cristiano, allora, sarà improntata a dare la priorità ai fini superiori, e quindi ad agire conformemente agli scopi perseguibili nel lungo termine, anche a costo di mettere a tacere le sue attuali inclinazioni. Il presentarsi di un'opzione come “più promettente” ha dunque a che vedere con questo criterio di valutazione morale: il soggetto che decide di obbedire alla legge e va contro il suo desiderio immediato di trasgressione opta per il perseguimento del fine superiore (il rispetto della legge), che implica l'abbandono di quello inferiore (l'immediata soddisfazione di un piacere).

razionalismo della teoria aristotelica del ragionamento pratico: e infatti il vescovo di Ippona, a differenza dello Stagirita, può contemplare senza difficoltà alcuna la possibilità che il miglior giudizio pratico non si traduca nell'azione corrispondente, dal momento che, mediante lo strumento del consenso, una persona può sempre, in maniera conscia e del tutto libera, dire di sì all'alternativa biasimevole, portando su di sé la responsabilità della scelta⁸². Agostino ammette dunque la possibilità di un agire intenzionalmente contrario al miglior giudizio pratico – ma pur sempre orientato a qualche bene, seppur soltanto apparente⁸³; occorre però precisare che, dal suo punto di vista, ciò si rende possibile solo a causa di una congenita deficienza, a un tempo morale e cognitiva. Responsabili di questa debolezza umana sono quei desideri sregolati e peccaminosi (soprattutto di natura sessuale) che nel pensiero di Agostino vanno sotto il nome di *concupiscenza*, e che ogni essere umano porta in dote come conseguenza e punizione del peccato di Adamo. È a causa della concupiscenza che, secondo il filosofo cristiano, trascuriamo il perseguimento dei fini superiori per dedicarci al godimento dei bassi piaceri carnali; ed è in questa prospettiva che possiamo interpretare il conflitto fra le due volontà come una battaglia fra il desiderio razionale, in sé buono e diretto al vero bene, e la peccaminosa concupiscenza⁸⁴. Se il soggetto, assistito dalla grazia divina, saprà resistere alla tentazione della carne, allora

⁸² È evidente che la nozione agostiniana di scelta è sostanzialmente diversa rispetto a quella di *prohairesis*: laddove con la prima intendiamo la possibilità di scelta libera fra una pluralità di opzioni (le quali possono inerire sia a una scelta fra mezzi che conducono a un medesimo fine, sia fra mezzi adeguati a fini fra loro diversi), tutte simultaneamente presenti, abbiamo visto che con la seconda dobbiamo intendere l'unica e univoca conclusione del sillogismo pratico.

⁸³ È importante insistere sul fatto che l'agire moralmente sbagliato non può mai avere di mira il perseguimento del male in quanto tale, poiché è finalizzato sempre al desiderio di qualche inappropriato tipo di bene. Esempi di cosiddetti beni "apparenti" o "inferiori" sono, per Agostino, i piaceri sensuali (*sensibilia*) in quanto opposti e potenzialmente d'ostacolo ai beni spirituali o intellettuali (*intelligibilia*).

⁸⁴ A ben vedere, si ripropone qui la logica della dicotomia ragione / passioni che è in gioco nella concettualizzazione aristotelica dell'*akrasia*. Tuttavia – come osserva A. A. Robiglio con particolare riferimento a Tommaso d'Aquino – con l'introduzione della nozione di volontà si assiste a un importante cambiamento nella sua tematizzazione: mentre nel pensiero dello Stagirita la lotta fra le due potenze riguarda il rapporto conflittuale fra la parte superiore e quella inferiore dell'anima, e quindi rappresenta l'opposizione fra ragione e natura, ossia fra intelligenza e sensibilità, la trasposizione di questa lotta sul piano della volontà ne fa una questione di scissione interna alla *pars superior animae*. In questo modo, da quello che, in termini moderni, potremmo definire un *Mind-body problem*, si apre il nuovo scenario del *Mind-self problem*, così estraneo rispetto all'orizzonte della psicologia aristotelica (cfr. *L'impossibile volere*, p. 133). Cfr. anche S. Byers: «He [Augustine] is clearly not describing a battle between non-rational soul faculties and the faculty of thought, but rather parts of the soul which are alike in their ability to think, but different insofar as they care about different things» (*Augustine on the "Divided Self"*, p. 115). In questa prospettiva – come approfondisce ulteriormente G. Alliney – «i conflitti morali non sono più riportabili al ruolo destabilizzante della sensibilità: la frattura fra l'io che pensa e l'io che vuole nasce all'interno dell'io stesso. L'ordine morale non si esaurisce nella capacità di adeguarsi a una normatività razionale assoluta, perché esso richiede anche la spontanea obbedienza ai comandi espressamente dati da un Dio che, capace di agire tramite la volontà, non è riducibile all'ipostatizzazione del *logos*. La volontà umana deve allora adeguarsi al volere di Dio non soltanto nell'agire, ma anche nel desiderare, volendo anch'essa ciò che Dio vuole; questa richiesta di un'intima adesione apre un ulteriore conflitto nell'io, interno alla volontà stessa, che vuole volere ciò che Dio vuole, ma per la propria costitutiva autonomia se ne può scoprire incapace [...]» (*La chimera e il girarrosto*, pp. 208-209).

dimostrerà di essere continente, ossia casto⁸⁵.

Riassumendo: se è vero che, per Agostino, ogni azione cattiva è scelta dall'agente – nel senso che procede da una decisione libera della sua volontà –, d'altra parte ciò accade solamente perché l'agente ignora la vera virtù o è in qualche modo prevenuto dal compiere ciò che egli ritiene sia la cosa migliore⁸⁶. Tuttavia, benché Agostino non manchi di riconoscere alla ragione un ruolo importante nei processi decisionali e volitivi, egli rivendica con forza che l'ultima parola spetta sempre al libero consenso della volontà, che con il suo *placet* assume su di sé la responsabilità dell'azione che pone in essere. Pertanto, se paragoniamo la descrizione di Agostino delle azioni riluttanti a quella aristotelica dei comportamenti akratici notiamo almeno una differenza fondamentale: mentre lo Stagirita ritiene che l'akratico non si attenga alla conclusione del sillogismo pratico oppure la ignori, Agostino è dell'opinione che egli scelga anche le sue azioni riluttanti, dal momento che sempre interviene la volontà nella determinazione delle azioni intenzionali. Questa interpretazione differisce sostanzialmente dalla concettualizzazione aristotelica dell'agire akratico come contrario alla scelta, e sembra rimarcare con maggior enfasi il carattere di azione libera e volontaria⁸⁷. Un'ulteriore distinzione che viene meno nella riflessione del filosofo cristiano è quella che Aristotele

⁸⁵ Se la continenza è per Agostino un sinonimo di castità, parallelamente l'incontinenza è concepita come una forma di lussuria. Ci allontaniamo, in questo modo, dalla concettualizzazione aristotelica, in cui alle due nozioni era riconosciuto un significato più ampio, che copriva non solo la sfera dei comportamenti sessuali, ma si estendeva a quella dei rapporti coi piaceri fisici in generale. Con la rielaborazione agostiniana non solo è cambiata l'estensione semantica del termine, ma con essa anche la qualificazione morale della disposizione alla continenza o all'incontinenza: quelle che per Aristotele erano attitudini intermedie fra la virtù e il vizio, per Agostino divengono, rispettivamente, una virtù e un vizio in senso pieno. Non deve essere perciò motivo di stupore che la Censura del '77 abbia vietato di affermare che "La continenza non è una virtù".

⁸⁶ L'*ignorantia* agostiniana si configura come quella forma di debolezza cognitiva che colpisce l'agente che non è in possesso della conoscenza di ciò che è bene, e che pertanto si trova impossibilitato a compiere il bene. Essa si distingue dalla *difficultas*, che invece è caratteristica di chi vorrebbe compiere il bene ma è in qualche modo impedito. È evidente che entrambe costituiscono degli impedimenti alla realizzazione di determinate azioni, come osserva Agostino nel *De libero arbitrio* (3.51-6): «Si autem bonus homo esset, aliter esset. Nunc autem quia ita est, non est bonus nec habet in potestate ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem debere esse se videt». Come osserva A. Pang-White, per Agostino «akratic agents have [...] full knowledge of right and wrong concerning the case at hand, but nonetheless they sin paradoxically due to a combination of weakness and blindness». Questa "cecità" – nota poi la Pang-White – è ben diversa rispetto a quella presupposta dagli intellettualisti: «they are not blind in the traditional Socratic-Aristotelian sense in which somehow there is an error or a mistake, as a result of passion, in the intellect's deliberation regarding moral judgment (since genuine *akrasia* is impossible). For Augustine, akratic agents do indeed possess complete knowledge of the wrongness of their potential act of choice, but they are blind in the sense that they overestimate their own willpower and are ignorant of their need of Grace. They are weak because they cannot resist the temptation of concupiscence nor love the eternal goods sufficiently to perform a morally good act simply by their knowledge of truth and by their willpower alone. Augustine thus modifies the Socratic and Aristotelian moral psychology by elevating the role of the will, by accentuating the importance of anticipated delight in working of love, and by stressing the will's reliance on the assistance of "others" for good works» (*Augustine, Akrasia, Manichaeism*, p. 161).

⁸⁷ Da questa collocazione delle azioni riluttanti entro il dominio delle azioni scelte, R. Saarinen trae la conclusione che, nel pensiero di Agostino, viene meno la distinzione fra azioni malvagie e azioni akratiche: nella misura in cui entrambe risultano dal consenso liberamente accordato all'alternativa sbagliata, tutte e due sono da biasimarsi allo stesso grado (cfr. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 37).

individua fra continenza e incontinenza, da un alto, e temperanza e intemperanza, dall'altro. Mentre Agostino rimarca con insistenza quasi ossessiva la differenza fra virtù e vizio, egli si lascia alle spalle quella più sfumata fra la virtù della saggia ed equilibrata moderazione e la meno lodevole, ma pur sempre apprezzabile, capacità di auto-controllo; e questo coerentemente alla sua concezione generale dell'uomo e del suo stare al mondo: infatti, se la debolezza nei confronti delle tentazioni passionali è la condizione normale dell'essere vivente fuori dall'Eden⁸⁸, allora la temperanza verrà a configurarsi come una virtù angelica, conseguibile solo nell'aldilà. Mentre Aristotele concepisce l'*akrasia* come un problema saltuario e risolvibile – biasimevole sì, ma tutto sommato non assolutamente grave –, per Agostino la questione si pone dunque in termini più drammatici: non esiste essere umano la cui virtù sia tale da garantirgli l'immunità dalle tentazioni della concupiscenza (perfino S. Paolo ne era affetto!); e inoltre, coloro che riescono a esercitare l'auto-controllo, lo devono non tanto alla loro probità, quanto piuttosto al sostegno proveniente dalla grazia di Dio.

Negli sviluppi tardomedievali del dibattito sull'*akrasia* è chiaramente ravvisabile il tentativo – spesso tutt'altro che agevole – di integrare e conciliare fra loro le istanze intellettualistiche del Filosofo e quelle proto-volontaristiche del Padre della Chiesa, elaborando delle spiegazioni dell'azione incontinente che, rivendicando con forza il principio della responsabilità morale, possano rendere conto tanto della razionalità del comportamento umano quanto della libertà della volontà⁸⁹. Possiamo perciò guardare alla psicologia morale del XIII secolo come al prodotto dell'incontro e dello scontro fra due mondi concettuali che, seppur a tratti incompatibili, si sono profondamente compenetrati nel poderoso lavoro di rielaborazione e di sintesi filosofico-teologica operato da pensatori come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines. È a questi ultimi che, ai fini di un'adeguata collocazione del pensiero

⁸⁸ A tale proposito, A. Pang-White fa osservare che nel lessico agostiniano «weakness of the will has equivocal meanings: it describes both the ontological condition of the fallen humanity and actual akratic acts. [...] This being the case, according to Augustine, “being weak-willed” is not necessarily equivalent to “being morally blameworthy”. [...] Although the statement “Do not desire inordinately” takes the form of an imperative, Augustine interprets it as an indication of the goal at which we can arrive in the blessed immortal life. As such, “Do not desire inordinately” is not a moral duty in the present life. Thus, the fact that a person after baptism cannot live according to that perfect state does not make a person morally culpable. [...] Differing from the commandment “Do not desire inordinately” (*non concupisces*), “Do not go after your inordinate desires” (*post concupiscentias tuas non eas*) indicates a moral duty of refraining from consenting to concupiscence» (*The Fall of Humanity*, p. 63; pp. 59-60.)

⁸⁹ Occorre precisare – come fa ad esempio B. Kent – che, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, il tentativo di conciliazione fra aristotelismo e agostinismo fu perseguito dai volontaristi non meno che dagli intellettualisti: «Most of the so-called Augustinians were themselves attempting a synthesis of Augustine's teachings and Aristotle's. Far from calling attention to conflicts between the greatest philosopher and the greatest Church Father, they tended to claim Aristotle's authority for their own views, working to reconcile his teachings with those of Augustine and other Christian authorities but warping his meaning in the process» (*Virtues of the Will*, p. 246). L'unico volontarista dichiaratamente anti-aristotelico – spiega B. Kent – fu Pietro di Giovanni Olivi (cfr. *ibid.*).

dantesco entro il panorama filosofico del XIII secolo, si dovrà rivolgere l'attenzione nel prossimo capitolo.

2. Spiegazioni tardomedievali dell'incontinenza. Tre teorie a confronto

2.1 «[...] motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis» (ST I-II, 77, 1). I rapporti ragione-volontà secondo Tommaso d'Aquino

Come è noto, quella del rapporto fra intelletto e volontà nel pensiero dell'Aquinate è una questione tanto fondamentale sul piano teorico-concettuale¹, quanto controversa su quello interpretativo. Sebbene vi sia sostanziale accordo rispetto ad alcune coordinate basilari della psicologia dell'azione tomistica², si discute infatti vivacemente – oggi non meno che nel XIII secolo – sulle sue implicazioni e sui suoi risvolti filosofici. In particolare, a dividere gli studiosi del pensiero dell'Aquinate è la valutazione della sua posizione in termini di adesione – più o meno convinta – all'intellettualismo o al volontarismo³, nonché la questione, a questa strettamente legata, della presunta evoluzione della sua dottrina in senso volontarista a seguito della Condanna del 1270⁴. Il problema naturalmente esorbita, per ampiezza e complessità, dagli obiettivi e dai ragionevoli limiti di questo lavoro; qui mi accontenterò perciò, sulla base degli studi più recenti e accreditati⁵, di fornire una sintetica e – per quanto possibile – aproblematica ricostruzione della psicologia morale tomistica, tralasciando la discussione critica dei suoi aspetti più controversi.

¹ Come osserva ad esempio L. Tromboni, l'analisi tomistica della relazione fra queste due facoltà dell'anima umana «non si può considerare semplicemente un singolo tema, astraiabile dal suo contesto, un nodo, un punto mediano in cui si congiungono molti degli argomenti che formano l'etica e l'antropologia tomistica. La dinamica che intercorre fra intelletto e volontà è il perno su cui ruota l'azione umana, essa rappresenta il momento cruciale in cui l'uomo esercita la propria libertà, ed è il culmine in cui si congiungono i movimenti delle potenze inferiori e delle passioni dell'anima con le facoltà superiori, conformemente alle leggi che regolano la vita dell'uomo nel creato e nel suo rapporto con Dio. Non si dà decisione, scelta e azione umana che possa prescindere da questo passaggio [...]» (*Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino*, p. 239).

² Secondo J. Hause, pressoché tutti gli studiosi riconoscono i seguenti capisaldi della psicologia morale tomistica: 1) la parte razionale dell'anima umana consta di due facoltà: una potenza cognitiva (l'intelletto) e una appetitiva (la volontà); 2) oggetto formale della volontà è il bene: di conseguenza, la volontà non può che essere incline al bene, o più precisamente a ciò che è giudicato come tale dall'intelletto, il quale ha il compito di presentare gli oggetti appetibili alla volontà. È dunque impossibile volere il male in quanto tale; 3) ogni nostra azione è subordinata al perseguimento del fine ultimo dell'uomo (la beatitudine), e a esso risulta perciò commisurata, almeno all'apparenza (cfr. *Aquinas and the Voluntarists*, p. 167).

³ Studiosi come A. Donagan, T. H. Irwin, J. Hause, T. Hoffmann e D. Westberg propendono per una più o meno marcata interpretazione intellettualista, mentre ad esempio D. Gallagher, E. Stump e N. Kretzmann difendono con convinzione l'ipotesi alternativa. Per una disamina delle diverse posizioni, cfr. J. Hause, *Aquinas and the Voluntarists*, p. 168.

⁴ Fra i più decisi sostenitori della progressiva adesione dell'Aquinate al paradigma volontarista si possono annoverare senz'altro il Lottin (cfr. *Psychologie et Morale*) e il Nardi (cfr. *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*). D. Gallagher (cfr. *Free Choice and Free Judgment*) e D. M Bradley (*Aquinas on Weakness of Will*) ritengono al contrario che la teoria tomistica fosse già dal principio improntata al volontarismo.

⁵ Qui e nei successivi paragrafi mi baserò soprattutto sul recentissimo e prezioso contributo di T. Hoffmann *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, che ho potuto leggere in anteprima per gentile concessione dell'autore).

Proponendo una teoria dell'azione che si rifà chiaramente ad Aristotele nel rapportare la qualità della scelta morale alla qualità della conoscenza pratica dell'agente, l'Aquinate non trascura, d'altra parte, di evidenziare i contributi e le responsabilità della volontà nella determinazione dell'atto libero, riconoscendole la capacità di interagire – e in alcuni casi addirittura di interferire – con le attività della ragione. Ciò che la psicologia tomistica stabilisce è in realtà una vera e propria interrelazione fra le competenze dell'intelletto e quelle della volontà, le quali, presupponendosi a vicenda (l'Aquinate afferma che intelletto e volontà stanno fra loro in una relazione simile a quella che sussiste fra forma e materia⁶), appaiono sì distinte, ma non radicalmente separate – ragione per cui ci risulta tutt'altro che agevole ascrivere l'Aquinate alla categoria degli intellettualisti o dei volontaristi. L'atto umano si configura così come la risultante dell'azione congiunta di due concause parimenti necessarie: mentre la ragione, su mozione della volontà, assolve alle attività della deliberazione (*consilium*) e del giudizio (*iudicium*), la volontà, sempre informata di un atto intellettuale, presiede all'esistenza stessa dell'azione, ponendosi come sua causa motrice ed esecutrice. Questo processo psicologico mette capo perciò a una scelta che, sostanziata tanto di un contenuto cognitivo quanto di un'inclinazione volitivo-desiderante, può essere aristotelicamente concepita come il frutto di un *appetitus intellectivus*.

Come spiega T. Hoffmann⁷, la concezione della volontà come appetito razionale può essere considerata il fulcro della teoria tomistica: in quanto appetito, essa risulta sempre ordinata al bene (vero o apparente che sia); in quanto razionale, essa persegue il bene nella misura in cui quest'ultimo è appreso come tale dall'intelletto, ai cui giudizi la volontà risulta strettamente vincolata. Ontologicamente impossibilitata a volere il male in quanto tale, la volontà può perciò inclinare a esso soltanto se la ragione, in virtù della sua costitutiva libertà di determinarsi *ad opposita*, glielo presenta sotto l'aspetto di un qualche bene (*sub ratione boni*)⁸. Tuttavia – come

⁶ Cfr. *ST I-II*, 13, 1 co.: «Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem praecedit, et ordinat actum eius, in quantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensiva appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis. In huiusmodi autem substantia actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur a superiori potentia. Et ideo electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis, perficitur enim electio in motu quodam animae ad bonum quod eligitur. Unde manifeste actus est appetitivae potentiae». A sostegno dell'interpretazione intellettualista, possiamo qui osservare che, paragonando la ragione alla forma e la volontà alla materia, Tommaso rivendica chiaramente la superiorità della prima sulla seconda. Tuttavia – fa notare ad esempio O. Lottin (cfr. *Psychologie et Morale*, pp. 531-532) – poiché la sostanza di un atto si identifica con la sua causa materiale, Tommaso è costretto a riconoscere che la scelta è *substantialiter* un atto della volontà.

⁷ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn, Thomas Aquinas*: «The will conceived rigorously as a rational appetite is key to Aquinas's entire theory of free will. That the will is appetite implies for Aquinas that it is fundamentally ordered only to the good. That it is rational appetite means that it pursues something precisely to the extent it is apprehended as good by reason or intellect – two terms Aquinas uses interchangeably in discussing free will in humans».

⁸ *ST I-II*, 8, 1 co.

abbiamo già avuto modo di osservare – Tommaso è attento a precisare che nessun oggetto appreso dalla ragione ha la capacità di necessitare la volontà, a meno che non si tratti del bene sommo e perfetto della beatitudine⁹. Ma in ogni caso risulta che la causa della libertà – come lo stesso Aquinate coerentemente riconosce – deve essere identificata essenzialmente nella ragione: perché se è pur vero che essa ha per soggetto la volontà, la quale può liberamente dirigersi verso oggetti diversi, tale possibilità si radica a sua volta nei liberi giudizi che determinano la volontà:

Radix libertatis est voluntas sicut subiectum, sed sicut causa, est ratio. Ex hoc enim voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideo philosophi definiunt liberum arbitrium quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis¹⁰.

La stessa esistenza e la natura della volontà come appetito razionale, nonché il libero arbitrio umano, dipendono dunque fondamentalmente dalla ragione, la quale si pone perciò come la loro condizione necessaria e sufficiente: è in questo senso – spiega T. Hoffmann¹¹ – che vanno comprese affermazioni quali «in quolibet habente intellectum, est voluntas»¹², oppure «ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium»¹³. Ne consegue che anche la scelta della volontà ha per sua condizione necessaria e sufficiente il giudizio: «iudicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus»¹⁴. È chiaro dunque che la volontà, essendo interamente determinata dalla ragione, risulta necessitata a scegliere in accordo al pronunciamento del giudizio pratico, non avendo perciò alcuna possibilità di ribellarvisi: «appetitus [...] cognitionem sequitur, cum appetitus non sit nisi boni quod sibi per vim cognitivam proponitur. [...] iudicium de hoc particulari operabili ut nunc, numquam potest esse appetitui contrarium»¹⁵. Sussiste pertanto un rapporto di perfetta corrispondenza fra il giudizio pratico e

⁹ Cfr. ad es. *ST I*, 82, 2, ad 1, 2, 3. A tale proposito, D. M. Gallagher conclude che «the will is precisely that sort of power which, while always acting according to a reason or a good, is not determined to any particular act by any particular reason or good» (*Free Choice and Free Judgment*, p. 277).

¹⁰ *ST*, I-II, 17, 1, ad 2.

¹¹ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn*, Thomas Aquinas.

¹² *ST I*, 19, 1 co.

¹³ *ST I*, 59, 3 co.

¹⁴ *ST III*, 18, 4 ad 2. Come osserva O. Lottin, questa anteriorità della ragione sulla volontà non va compresa solamente in senso logico-temporale, poiché «si l'enquête de la raison et son jugement précèdent l'acte de choix, c'est pour lui donner de sa nature, le frapper de sa marque, le pénétrer, l'imprégner et, peut-on dire, le commander : *electio est actus voluntatis, secundum quod manet in ea virtus intellectus vel rationis consiliantis* (*De verit.* q, 22, a. 15)» (*Psychologie et Morale*, p. 560).

¹⁵ *QDV* 24.2 co., 79-81. È bene precisare qui che il giudizio pratico che informa *hic et nunc* la scelta della volontà (*iudicium electionis*) va distinto sia dal giudizio speculativo (ossia il giudizio razionale che non ha risvolti sulla prassi), sia dal giudizio pratico universale (del tipo “il furto è un atto moralmente riprovevole”), sia dal cosiddetto giudizio di coscienza (*iudicium conscientiae*). Quest'ultimo – spiega D. M. Gallagher – è il giudizio che, avente per oggetto un'azione particolare, può essere formulato dall'agente prima di compiere effettivamente la scelta. Ciò che distingue il *iudicium electionis* dal *iudicium conscientiae* è il fatto che quest'ultimo è di natura rigorosamente teoretica (*consistit in pura cognitione*), ed è perciò privo, a differenza del primo, di una componente affettivo-

la volontà (rapporto che esprime quello che per T. Hoffmann è il principio della *judgment-volition conformity*¹⁶): la volontà vuole o non vuole un oggetto esattamente nella misura in cui l'intelletto lo ha giudicato, rispettivamente, meritevole o non meritevole di essere perseguito.

Ma in che cosa consistono allora il contributo e la responsabilità della volontà nella determinazione dell'atto? Se la libertà è essenzialmente una prerogativa della ragione, e se la volontà non ha la facoltà di disattendere alle sue direttive, quali sono le competenze di quest'ultima? Nella prospettiva dell'Aquinate, i compiti della volontà non hanno tanto a che vedere con la determinazione o la specificazione dell'atto volontario (che, come si è visto, sono ascritti alla ragione), quanto piuttosto con l'attivazione di tutte le potenze o facoltà psichiche necessarie al suo compimento, nonché con l'esecuzione stessa dell'atto. La volontà, infatti, innesca il processo volitivo predisponendo operativamente la ragione e le altre facoltà dell'anima ad assolvere alle loro funzioni¹⁷. Non potendo però attivarsi da se stessa (e qui l'Aquinate fa valere il principio aristotelico che fa della volontà un "motore mosso"¹⁸), essa deve essere posta a sua volta in movimento dall'oggetto dell'apprensione cognitiva, che agisce sulla volontà tramite una causalità di tipo finale. La volontà subisce perciò una doppia e indiretta azione causale: quella finale, che la spinge verso l'oggetto appetibile in funzione del fine desiderato; e quella formale che, esercitata dalla ragione, determina la volontà *quantum ad specificationem* (volere questo / quell'oggetto):

[...] intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad

volitiva. Se è impossibile che la volontà scelga in maniera contraria al *iudicium electionis* (alla formulazione del quale, come si chiarirà fra poco, essa stessa attivamente partecipa), può tuttavia accadere che essa disattenda al pronunciamento del *iudicium conscientiae*. Come spiega D. Gallagher, può infatti succedere che, in caso di discrepanza fra i due giudizi, «one may know stealing is wrong, and know that stealing this horse is wrong. Nevertheless, one may steal it and in doing so one would act according to a judgment different from the prior judgment» (*Free Choice and Free Judgment*, pp. 255-256). Cfr. *QDV* 17, 1 ad 4.

¹⁶ O semplicemente *judgment conformity* (cfr. *Free Will* – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn, Thomas Aquinas*). «The distinctive mark of Aquinas's theory of free will – spiega infatti T. Hoffmann – consists in the strict proportion he conceives between intellect and will [...]. The will is rational appetite not merely insofar as willing presupposes cognition, but insofar as willing is proportional to cognition» (*ivi*). L'idea è chiaramente espressa dall'Aquinate in *QDV* 16.2, ad 6: «[...] voluntatem, cuius operatio proportionatur operationi intellectus».

¹⁷ *ST* I, 82, 4 co.: «aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo, per modum finis; sicut dicitur quod finis movet efficientem. Et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est obiectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis; sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animae vires; ut Anselmus dicit in libro *De similitudinibus* [2] [...] Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animae potentias ad suos actus, praeter vires naturales vegetativae partis, quae nostro arbitrio non subduntur». Cfr. anche *QDV* 22.12 co.; *QDM* 6 co.

¹⁸ Trattasi qui del celebre principio della *Fisica* (cfr. 241b34-245b2) col quale lo Stagirita sancisce che *omne quod movetur ab alio movetur*. Cfr. *ST* I, 80, 2, co., dove la volontà, allo stesso modo dell'intelletto, è definita una potenza passiva. Un'affermazione, quest'ultima, che non compare più negli scritti tomistici dopo la Condanna del '77, fermo restando il principio che nega la possibilità dell'auto-attivazione da parte di una facoltà psicologica (cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn, Thomas Aquinas*).

agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra [q. 1 a. 2] ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, *sicut gubernatorial ars imperat navifactivae*, ut in 2 Phys. [2,10] dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est obiectum voluntatis. Et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animae ad suos actus, utimur enim aliis potentiis cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub obiecto voluntatis, sicut quaedam particularia bona, semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei. Sed obiectum movet, determinando actum, ad modum principii formalis, a quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio a calore. Primum autem principium formale est ens et verum universale, quod est obiectum intellectus. Et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut praesentans ei obiectum suum¹⁹.

Né la causalità finale né quella formale – precisa Tommaso – possono necessitare la volontà, la quale risulta irresistibilmente determinata soltanto da una causa di tipo efficiente²⁰. *Quantum ad exercitium* (volere / non volere), invece, è la volontà stessa che, di concerto con l'intelletto, si auto-predispongono all'attivazione, e sua volta agisce sulla ragione tramite causalità efficiente. Ragione e volontà si muovono quindi vicendevolmente secondo una complessa articolazione che, nelle sue linee generali, può essere sintetizzata nel modo seguente²¹: poiché desidera un certo fine (quale ad esempio la salute), la volontà si predispongono a desiderare i mezzi a esso subordinati, e quindi muove l'intelletto a deliberare su quali siano quelli più adatti allo scopo (la dieta, l'attività fisica, le medicine...). La decisione della volontà di deliberare dipende però da una decisione pregressa, la quale ha a sua volta una causa: ripercorrendo a ritroso la catena causale possiamo individuarne l'anello iniziale, che per l'Aquinate coincide con un primo impulso proveniente da Dio, il quale muove la volontà rispettandone la natura di causa contingente²². Il risultato della deliberazione è un giudizio (del tipo “bisogna mangiare questo

¹⁹ ST I-II 9, 1 co.; cfr. anche QDM 6 co.

²⁰ Come insegna T. Hoffmann, né la causalità formale né quella finale hanno la cogenza di quella di tipo efficiente, la quale, a meno che non venga impedita, produce necessariamente il suo effetto. Mentre quella formale nemmeno agisce propriamente come causa (non “produce” infatti alcunché), quella finale lo fa soltanto in maniera remota e senza che la volontà ne risulti necessitata. Trattasi questa di una precisazione cruciale per l'Aquinate: dal suo punto di vista – spiega Hoffmann – se la volontà fosse soggetta a una causalità di tipo efficiente, allora il suo movimento non dipenderebbe dalla sua propria inclinazione, e non sarebbe perciò qualificabile come volontario. Soltanto Dio – concede Tommaso – può esercitare una causalità efficiente sulla volontà senza con ciò farle violenza. Di diverso avviso è invece Goffredo di Fontaines, il quale – come si vedrà – non esita a descrivere in termini di causalità efficiente l'azione dell'oggetto dell'apprensione sulla volontà (cfr. *Free Will*, – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn*, Thomas Aquinas).

²¹ Cfr. T. Hoffmann, *Intellectualism and Voluntarism*, p. 416.

²² Cfr. ST I, 83, 1 ad 3: «liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id quod liberum est, sicut nec ad

frutto”) al quale la volontà – come si è visto – prontamente si conforma eseguendone il comando.

Le potenzialità della volontà non si esauriscono però nelle sue funzioni motrici ed esecutive: oltre che a dare l’avvio al processo di deliberazione razionale, essa ricopre un ruolo di primaria importanza nello svolgimento della deliberazione stessa, stabilendo le modalità e la durata dell’*inquisitio* e del *consilium*, nonché la natura del *iudicium*. È la volontà infatti che dirige e controlla l’attività della ragione, prediligendo ad esempio alcuni aspetti della valutazione a scapito di altri, oppure inducendo l’intelletto a trascurare le sue considerazioni abituali²³. Inoltre, la volontà ha la facoltà di stabilire se e quando interrompere definitivamente la deliberazione, decretando in questo modo se il giudizio debba essere considerato solamente provvisorio (passibile cioè di un’ulteriore deliberazione) oppure conclusivo, ossia coincidente con il giudizio che andrà a informare la scelta²⁴ – e questo, evidentemente, in dipendenza del grado di adesione della volontà al suddetto giudizio. Lungi dal configurarsi come la docile e remissiva esecutrice dei comandi dell’intelletto, la volontà partecipa da comprimaria alla determinazione dell’atto da compiere, facendo valere le sue preferenze e piegando la ragione ai suoi scopi («Intelligo enim quia volo» si legge nel *De malo*²⁵): sicché sarebbe forse opportuno riconoscerle, accanto alle sue prerogative *quantum ad exercitium actus*, una significativa partecipazione anche *quantum ad specificationem*²⁶.

hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa eius. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem».

²³ Cfr. ad es. *QDM* 16, 8 co.; *SCG* 3, 10 n. 1950.

²⁴ *QDM* 6, 1 ad 15.

²⁵ *Ivi*, 6, 3 ad 2.

²⁶ Così anche secondo D. M. Gallagher (cfr. *Free Choice and Free Judgment*, pp. 267-268). B. Nardi, forse soprastimando questo potenziale di influenza, parla di un vero e proprio addomesticamento della ragione a opera della volontà, e sostiene che, nella concettualizzazione tomistica, «il giudizio pratico è sempre quale da essa desiderato». A sostegno di questa interpretazione, il Nardi pone l’accento sul ruolo decisivo svolto dalla volontà in quei casi in cui l’intelletto si trova in una situazione di stallo e di sospensione del giudizio (è quanto accade, ad esempio, di fronte a due tesi contraddittorie, quando non vede ragioni per preferire l’una all’altra; oppure quando si trova di fronte a due motivi di pari peso, in assenza quindi di un criterio razionale di scelta): in queste condizioni è la volontà che funge da ago della bilancia, neutralizzando quell’inerte paralisi che altrimenti impedirebbe al soggetto di agire (cfr. *Il libero arbitrio e la storiella dell’asino di Buridano*, pp. 296-301). Queste considerazioni portano il Nardi a concludere che «nonostante tutte le apparenze e il linguaggio aristotelico di cui fa uso nell’analisi dell’atto volontario, Tommaso rimane sostanzialmente fedele alla tradizione teologica che ripone l’essenza della libertà nel volere» (*ivi*, p. 297). O. Lottin, anch’egli incline a porre l’accento sugli aspetti volontaristici della psicologia morale tomistica, sostiene che «si donc on veut parler d’intellectualisme quand on envisage le jugement pratique dans son influence, dans son *terminus ad quem*, on devra parler en même temps de volontarisme, puisqu’on doit aussi considérer le jugement pratique dans sa genèse, dans son *terminus a quo*, qui est un acte de volonté» (*Psychologie et Morale*, p. 654).

2.2 Fra *infirmetas* cognitiva e debolezza della volontà. L'incontinenza tomistica

La spiegazione tomistica dell'incontinenza tiene debitamente conto di questa complessa dialettica intrapsichica fra la componente intellettuale e quella affettivo-volitiva²⁷. Nel rimarcare i contributi della ragione, l'Aquinate si rifà fedelmente alla teoria aristotelica, tutta incentrata – come si è visto – sulla fallibilità della capacità raziocinante dell'akratiko, facile preda di ciechi impulsi passionali che ne compromettono la funzionalità. D'altra parte, questa fedeltà all'insegnamento del Filosofo non gli impedisce di rivendicare, in ossequio ai principi della psicologia cristiana, il ruolo cruciale della volontà, alla cui responsabilità ultima tutte le azioni volontarie, comprese quelle incontinenti, devono essere in qualche modo ascritte²⁸. Il risultato, allora, è quello che potremmo definire una creazione ibrida: una teoria dell'incontinenza che, pur facendo del caposaldo intellettualista dell'errore cognitivo il fulcro della spiegazione, con l'introduzione della volontà giunge a modificare in profondità lo schema aristotelico, rendendolo meglio rispondente alle esigenze teologiche e alla sensibilità neo-agostiniana²⁹.

Sebbene l'ispirazione e la finalità teologica della *Summa* e del *De malo* implicino che l'incontinenza sia tematizzata come una forma di peccato (e più precisamente come un *peccatum ex infirmitate*³⁰), il problema è lì affrontato dall'Aquinate negli stessi termini che

²⁷ Al tema dell'incontinenza Tommaso dedica sia una trattazione etico-filosofica (affidata al settimo libro del commento aristotelico *Sententia Libri Ethicorum*), sia una riflessione più propriamente teologica, qual è quella condotta in alcune pagine della *Summa* (cfr. *ST* I-II, 77 e II-II, 156) e del *De malo* (cfr. *QDM* 3, 7-13). Sebbene non vi siano eclatanti differenze teorico-concettuali fra i due approcci, è senz'altro la riflessione teologica quella che – secondo il parere comune – meglio restituisce la più personale e matura posizione dell'Aquinate sull'argomento. È soprattutto su quest'ultima perciò che concentrerò l'attenzione.

²⁸ A differenza di Aristotele – spiega B. Kent – per l'Aquinate è essenziale sottolineare che «no human act springs directly from the irrational part of the soul: all are acts of the will. So even when someone acts against his choice, he may nonetheless be acting in accordance with his will» (*Transitory Vice*, p. 203).

²⁹ Sottoscrivo qui l'equilibrata conclusione di D. Bradley, secondo il quale «Aquinas's development of incontinence incorporates an original, rich, and many-sided "Augustinian" emphasis on the will, all the while making constant reference to Aristotle's treatment of *akrasia*» (*Thomas Aquinas on Weakness of Will*, p. 86). Su questa stessa linea interpretativa, cfr. anche R. Fedriga e R. Limonta, *Debolezza di volontà*, p. 473. A insistere maggiormente sui motivi di continuità rispetto all'insegnamento aristotelico è invece B. Kent, la quale ritiene che anche per l'Aquinate «the crucial question is not how passion can influence the will, for the will follows where the intellect wills. Nor is the question how the will can act against reason's judgment, for on Thomas's theory, it cannot [...]. For Thomas, then, the problem of incontinence is roughly what it is for Aristotle: How can knowledge be affected by passion? What sort of right belief does the incontinent have?» (*Transitory Vice*, p. 203).

³⁰ Con questa espressione Tommaso riconduce l'incontinenza a un'infermità dell'anima (*infirmetas animae*) che è analoga alla debolezza di cui può soffrire il corpo: come quest'ultimo può fallire nel regolare i suoi umori, allo stesso modo la ragione può fallire nel regolare le passioni (cfr. *QDM*, 3, 9 e *ST* I-II, 77, 3, ad 1). D. Bradley insiste sul fatto che l'*infirmetas* è qui predicata della ragione, e non della volontà: «Aquinas adheres closely to the Aristotelian line. Reason is what is first "weak" [...]. This and others Thomistic texts using the expression *peccatum ex infirmitate* focus on how passion distracts, throws off, weakens, or suppresses reason, which subsequently misdirects the will to pursue an object that, in a cooler moment, can be seen to be disordered, *contra*, not *secundum rationem*» (*Thomas Aquinas on Weakness of Will*, p. 87). Questa precisazione è in linea con l'interpretazione di B. Kent, per la quale, sebbene la volontà svolga un ruolo importante nella teoria tomistica dell'incontinenza, l'Aquinate non spiega mai l'agire contrario al dettato razionale in termini di debolezza della volontà (cfr. *Aquinas and Weakness of Will*, p. 71). In ultima analisi, tuttavia, D. Bradley pone l'accento sul fatto che in realtà è proprio la *voluntas peccandi* che, soprattutto negli scritti più tardi, è individuata come la propria e

strutturano la riflessione di Aristotele: è possibile agire volontariamente in maniera contraria al proprio miglior giudizio pratico? Che tipo di conoscenza possiamo ascrivere al soggetto incontinente? Appellandosi alle evidenze empiriche, anche Tommaso, non diversamente da Aristotele, argomenta a favore della possibilità di un agire volontariamente contrario al dettato razionale, assumendo la posizione socratica a principale riferimento polemico. Come lo Stagirita, inoltre, anche lui propone una soluzione di compromesso, adatta a difendere la concezione esperienziale dell'incontinenza salvaguardando però nel contempo alcune istanze dell'intellettualismo socratico: richiamandosi alle distinzioni epistemologiche illustrate nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*, Tommaso ribadisce che se, da un lato, è vero che le passioni non possono oscurare la nostra conoscenza universale e attuale, dall'altro dobbiamo pur riconoscere che il nostro sapere relativo ai fatti concreti e particolari non è mai al sicuro dagli attacchi concupiscibili, che in diversi modi possono interferire con l'attività della nostra facoltà razionale³¹. In linea con l'insegnamento del libro VII dell'*Etica Nicomachea*, infine, anche l'Aquinate distingue fra due specie di *akrasia*: la *debilitas*, che coincide con l'*astheneia* aristotelica, e la *praevolatio*, corrispondente alla *propeteia*³². Mentre i *debiles* risultano incapaci di attenersi al risultato della deliberazione, i *praevolantes* eludono lo stesso processo deliberativo e agiscono in maniera irriflessa poiché «vincuntur a passione excedente, vel secundum velocitatem vel secundum vehementiam»³³.

Fino a qui niente di nuovo rispetto alla teoria aristotelica: l'akratico è presentato come colui che, pur essendo in possesso delle corrette norme generali dell'agire, in balia della passione non ha un'esatta cognizione della premessa minore del sillogismo. Ma dal precetto agostiniano per cui ogni atto volontario, sia esso meritorio o biasimevole, è compiuto sempre previo consenso

intrinseca causa del peccato (cfr. ad es. *ST I-II*, 73, 6 co.). Nonostante il forte radicamento nell'insegnamento aristotelico, occorre perciò riconoscere che, accanto al difetto cognitivo, la concezione tomistica dell'incontinenza non può prescindere da un riferimento forte all'*infirmetas* della volontà, la cui compartecipazione al processo psicologico che determina l'azione incontinente è – come si spiegherà meglio in seguito – tutt'altro che trascurabile.

³¹ Tommaso descrive le diverse strategie mediante cui gli impulsi passionali possono disturbare l'opera di discernimento e di deliberazione dell'intelletto: distraendo la nostra attenzione da ciò che è vietato, oppure orientando il nostro desiderio in quella direzione; o addirittura alterando le nostre condizioni fisiologiche, in modo che la nostra rappresentazione dell'oggetto proibito risulti più attraente di quanto realmente è. Questo accade, secondo l'Aquinate, poiché l'appetito e l'intelletto sono due potenze di una stessa anima, di modo che all'aumentare della potenza dell'una corrisponde l'indebolimento o, addirittura, l'annullamento delle capacità dell'altra (nel caso dell'incontinenza si tratta di un incremento dell'attività della potenza desiderativa a danno di quella razionale; cfr. *ST I-II*, 77, 1 co.).

³² Cfr. *ST II-II*, 156, 1 co.: «Et sic relinquitur quod per se causa incontinentiae sit ex parte animae, quae ratione passione non resisti. Quod quidem fit duobus modis, ut philosophus dicit, in 7 Ethic. [7,8]. Uno modo, quando anima passionibus cedit antequam ratio consiliatur, quae quidem vocatur irrefrenata incontinentia vel praevolatio. Alio modo, quando non permanet homo in his quae consiliata sunt, eo quod debiliter est firmatus in eo quod ratio iudicavit, unde et haec incontinentia vocatur debilitas».

³³ *SLE VII*, 8, 5 co.

della volontà, Tommaso è portato ad allontanarsi dal Filosofo e a concludere che anche l'atto incontinente debba essere compreso come il risultato di una *electio* – e più precisamente di una *perversa electio*³⁴. Avremo allora che, non più tematizzata come un'azione provocata da impulsi passionali sordi a ogni istanza intellettuale, l'azione incontinente viene ora “razionalizzata” e ricompresa nei termini del procedimento sillogistico: l'incontinente non si abbandona in maniera irriflessa alla tentazione passionale, ma sceglie di compiere l'azione incontinente, e lo fa conformemente al pronunciamento di un giudizio pratico che, corrotto dalla passione, gliela presenta *sub ratione boni*³⁵. Fra l'intemperante e l'incontinente il divario morale viene così ad accorciarsi: l'azione akratica si configura ora come il prodotto di quello che B. Kent propone di definire come un “vizio temporaneo”, ossia una scelta moralmente deprecabile operata sulla base di una provvisoria perversione del giudizio e della volontà³⁶. Ciò tuttavia non implica che la distinzione concettuale fra incontinenza e intemperanza – così cruciale per Aristotele, come si è visto – venga abbandonata: sebbene l'incontinente agisca scegliendo (*eligens*), egli, a differenza dell'intemperante, non agisce per scelta (*ex electione*), bensì per passione (*ex aliqua passione*):

Dicendum quod aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione: ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione: quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret: sed ille qui peccat ex certa malitia, secundum se eligit malum, eo modo dictum est; et ideo electio, quae est in ipso, est principium peccati: et propter hoc dicitur ex electione peccare³⁷.

Ciò che segna la differenza fra i due è dunque la diversa natura del *primum principium peccati*: l'*habitus* vizioso che perverte stabilmente la volontà, nel caso dell'intemperante; e, in quello

³⁴ Questo non vale però per il commentario, dove, sebbene sia ascritta all'incontinente una *aestimatio falsa*, è asserito ripetutamente che la sua è un'azione *non ex electione, praeter electionem, oppure sine electione* (*SLE VII.4.7.10* (396, 410, 421); *VII.8* (415); *VII.4* (396)).

³⁵ Cfr. *QDV*, 24.2, co., 79: «Qui vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actus, et sub specie boni ipsum eligit».

³⁶ Cfr. B. Kent, *Transitory Vice*, p. 168.

³⁷ *ST I-II*, 78, 4, ad 3; cfr. anche *ST II-II*, 156, 3, co.: «In eo autem qui est intemperatus, voluntas inclinatur ad peccandum ex propria electione, quae procedit ex habitu per consuetudinem acquisito. In eo autem qui est incontinens, voluntas inclinatur ad peccandum ex aliqua passione. Et quia passio cito transit, habitus autem est *qualitas difficile mobilis*, inde est quod incontinens statim poenitet, transeunte passione, quod non accidit de intemperato, quinimmo gaudet se peccasse, eo quod operatio peccati est sibi facta connaturalis secundum habitum. Unde de his dicitur Prov. 2 [14], quod *laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis*. Unde patet quod intemperatus est multo peior quam incontinens, ut etiam philosophus dicit, in 7 Ethic. [7,3]». A ben vedere, l'espressione latina *peccare eligens* è – come spiega B. Kent – difficilmente traducibile in inglese (e lo stesso vale per l'italiano): «Grammatically, the participle *eligens* signifies an action contemporaneous with the main verb, *peccare*. So *peccare eligens* might be translated literally as “to sin while choosing” or “sinning while choosing”. A danger of this translation is that the sinning and the choosing might be taken as two actions that just happen to be done at the same time, as in “singing while showering” or “chewing gum while walking downstairs”. [...] The incontinent is said to sin without (*sine*) or against (*praeter*) choice, and *not* with (*cum*), in accordance with (*secundum*), or from (*ex*) choice» (*Transitory Vice*, p. 207).

dell'incontinente, la tentazione passionale che momentaneamente obnubila la ragione, inducendola a scegliere ciò che, in assenza delle passioni, sarebbe giudicato indegno di scelta³⁸. Il peccato dell'incontinente continua dunque a essere meno grave rispetto a quello dell'intemperante: a differenza della volontà di quest'ultimo, quella dell'incontinente non è attivamente orientata al male, ma piuttosto soccombe a esso, assecondando in maniera passiva una tentazione malvagia che la spinge ad agire contrariamente alla sua naturale inclinazione³⁹.

Ma la spiegazione si complica ulteriormente quando Tommaso, contraddicendo apparentemente quanto sostenuto fin qui, afferma che la scelta dell'incontinente è comunque buona. L'unico modo per evitare l'incongruenza è, mi sembra, attribuire due possibili significati al termine "scelta"⁴⁰: nel lessico tomistico, l'*electio* può indicare sia la disposizione morale ad agire in un certo modo (conformemente cioè al proprio carattere e ai propri principi morali), sia il singolo atto mentale che presiede al compimento di una particolare azione. L'azione incontinente risulta dunque conforme all'*electio* soltanto nella seconda accezione del termine: influenzato dalle passioni, l'incontinente sceglie (provvisoriamente e in accordo al suo giudizio corrotto) un'azione contraria alla sua scelta (ossia alla sua disposizione morale abituale⁴¹). In altre parole: l'incontinente agisce per passione, non per disposizione caratteriale (e quindi non per scelta); e tuttavia, egli agisce in quel modo perché giudica *hic et nunc* che quell'azione sia da compiere, e quindi agisce per scelta (o meglio, agisce "scegliendo", *eligens*).

Al di là di queste sottili distinzioni – che pur sono fondamentali per un'esatta comprensione della posizione tomistica – ciò che qui mi preme rilevare è che, spiegato in questi termini, il comportamento dell'akratico presuppone chiaramente che il soggetto giudichi, qui e ora, che

³⁸ Su questa sottile distinzione risulta illuminante la puntuale analisi di B. Kent: «When we say that a person sins from something (*ex aliquod*), we mean that the something is the first principle of the sin (or the primary origin of the sin: *primum principium peccati*). The incontinent is not said to sin from choice because an evil will is not the first principle of his sin; his sin is caused by passion. Hence Thomas describes the incontinent not as sinning from choice but as sinning from passion or weakness. The intemperate is said to sin from choice because he is inclined to will evil from his own habit, and "from himself" (*ex se ipso*)» (*Transitory Vice*, p. 208). Anche D. Bradley rimarca che la scelta non è affatto l'origine, ma soltanto il mezzo tramite cui si realizza l'azione incontinente: essa dunque è sì la causa prossima del peccato, ma non la sua causa remota (cfr. *Aquinas on Weakness of the Will*, p. 99).

³⁹ Cfr. B. Kent, *Transitory Vice*, pp. 208-209. Tommaso spiega questa differenza con un'analogia: l'inclinazione della volontà dell'incontinente assomiglia a quella di una pietra lanciata verso l'alto, in direzione opposta al suo spontaneo precipitare verso il suolo; quella dell'intemperante, invece, è simile a quella della pietra scagliata verso il basso, la cui discesa è assecondata dal suo moto naturale (cfr. *QDM*, 3, 11, ad 3; 12 co.). Tuttavia, il movimento violento associato all'azione incontinente non deve essere assimilato a un'irresistibile forza coercitiva: le passioni inclinano sì l'incontinente verso la scelta moralmente riprovevole, ma rimane sempre in suo potere la possibilità di respingere la tentazione passionale (cfr. *QDM*, 3, 10 co.).

⁴⁰ È la soluzione proposta da B. Kent (cfr. *Transitory Vice*, pp. 209-210).

⁴¹ A tale proposito, B. Kent fa osservare che, in quanto difforme rispetto alle disposizioni morali dell'agente, l'azione incontinente non può che essere compiuta *out of character*. In ciò, l'Aquinate prende evidentemente le distanze da Aristotele, per il quale – come si è visto – semplicemente non si può scegliere in maniera contraria al proprio carattere (cfr. *Aquinas and Weakness of Will*, p. 78).

l'azione caldeggiata dalla passione debba essere compiuta. Il che equivale a dire che l'incontinente, nell'istante esatto in cui agisce, ritiene di compiere un'azione che egli non soltanto non giudica cattiva, ma che addirittura gli appare buona⁴²: e questa è una conclusione che – come tutti osservano – radicalizza e porta alle estreme conseguenze l'insegnamento aristotelico, per il quale l'ottenebramento cognitivo che affetta le capacità di giudizio dell'incontinente comporta soltanto l'incapacità di comprendere che la scelta è cattiva⁴³. Laddove Aristotele concepiva l'azione incontinente come il prodotto di uno "sbandamento" o di una deviazione dalla rotta del corretto sillogismo, l'Aquinate profila una situazione psicologica ben diversa, in cui compare un sillogismo completo composto da quattro proposizioni⁴⁴: due premesse maggiori in competizione fra loro, di cui una fornita dalla ragione ("Non bisogna compiere fornicazione") e l'altra dal desiderio ("Bisogna perseguire ciò che è piacevole"); una premessa minore ("Questo atto è piacevole"); e una conclusione ("Questo atto deve essere perseguito"). L'errore dell'incontinente, secondo l'Aquinate, consiste nell'incapacità di riconoscere che "Questo atto è fornicazione", considerando invece l'atto in questione come qualcosa di piacevole che, rendendo operativa la premessa maggiore permissiva, lascia inattivata quella proibitiva. Accade allora che, nonostante egli sia in possesso

⁴² Cfr. *ST II-II*, 156, 3 ad 1: «incontinens magis videtur agere contra conscientiam quam intemperatus, quia, ut dicitur in 7 Ethic. [3,2], incontinens, sciens quoniam prava sunt quae concupiscit, nihilominus agit, propter passionem; intemperatus autem iudicat ea quae concupiscit esse bona».

⁴³ Non possiamo sapere se questa distorsione del pensiero aristotelico sia più o meno intenzionale; ciò che invece risulta piuttosto chiaramente è che con questa presa di posizione l'Aquinate ha riabilitato la concezione socratica (cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 171). Una conclusione che, a ben vedere, è perfettamente consequenziale all'idea per cui tutto ciò che è voluto, è voluto in accordo al giudizio pratico e *sub ratione boni* (cfr. B. Kent, *Transitory Vice*, p. 159).

⁴⁴ Cfr. *ST I-II*, 77, 2, ad 4: «Dicendum quod ille qui habet scientia in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illa universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub alia universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub ea concludit; unde Philosophus dicit in Ethic. [1147a24] quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositionis: duas particulares, et duas universales; quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam: passio igitur ligat rationem, ne assumat et concludat sub prima; unde ea durante assumit et concludit sub secunda». Una spiegazione simile è attestata anche in *QDM* 3, 9, ad 7, dove è inoltre esplicitata la differenza fra il sillogismo dell'incontinente, quello dell'intemperante e quello del continente: «Dicendum quod cum actus peccati et virtutis sit secundum electionem, electio autem est appetitus preconsiliati, consilium vero est quaedam inquisitio, necesse est quod in quolibet actus virtutis vel peccati sit quaedam deductio quasi syllogistica. Sed tamen aliter syllogizat temperatus, aliter intemperatus, aliter continens, aliter incontinens. Temperatus enim movetur tantum secundum iudicium rationis: unde utitur syllogismo trium propositionum, et sic deducens: nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum. Intemperatus vero totaliter sequitur concupiscentiam, et ideo etiam ipse utitur syllogismo trium propositionum, quasi sic deducens: omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est faciendum. Sed tam continens quam incontinens dupliciter moventur: secundum rationem quidem ad vitandum peccatum, secundum concupiscentiam vero ad committendum; sed in continente vincit iudicium rationis, in incontinente vero motus concupiscentiae. Unde uterque utitur syllogismo quatuor propositionum, sed ad contrarias conclusiones. Continens enim sic syllogizat: nullum peccatum est faciendum. Et hoc proponit secundum iudicium rationis, secundum vero motum concupiscentiae versatur in corde eius quod omne delectabile est prosequendum; sed quia iudicium rationis in eo vincit, assumit et concludit sub primo: hoc est peccatum, ergo non est faciendum. Incontinens vero, in quo vincit 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 universali, non tamen scit in particulari, quia non assumit secundum rationem sed secundum concupiscentiam».

del corretto principio morale, l'incontinente si trovi momentaneamente impossibilitato ad applicare la norma al caso particolare: sotto l'influenza della passione, il suo abito conoscitivo, che pur normalmente ne guida condotta, risulta come "bloccato" (*habitus ligatus*), impedendogli così di realizzare che l'azione in questione rientra nella casistica delle cose proibite⁴⁵. Ma si noti che la capacità di interferenza della passione non si esercita soltanto "in negativo", rendendo inoperante la buona norma morale: l'incontinente, infatti, non soltanto è impedito dalla passione a formulare la conclusione "Questo atto [in quanto fornicazione] non deve essere compiuto", ma è indotto altresì a convincersi del contrario: "Questo atto [in quanto piacevole] *deve* essere compiuto" (*hoc nunc esse eligendum*)⁴⁶. Per Tommaso, quindi, la passione svolge una doppia funzione causale: essa non soltanto provoca l'ignoranza della giusta premessa minore, ma genera anche la falsa opinione per cui l'atto peccaminoso sarebbe un'azione buona⁴⁷ – una conclusione su cui, probabilmente, il Filosofo non sarebbe stato d'accordo. Questo scarto rispetto al dettato aristotelico avvalorava il paradigma del "vizio temporaneo", annacquando ulteriormente la distinzione fra incontinente e intemperante: sebbene la capacità di giudizio dell'incontinente venga prontamente ristorata una volta cessata l'azione di disturbo delle passioni (con conseguente pentimento per il male commesso), nell'istante stesso dell'azione anche lui, non diversamente dall'intemperante, agisce in accordo a un giudizio pratico che lo induce a credere di dover perseguire il piacere⁴⁸.

⁴⁵ A tale proposito, Tommaso precisa che il fatto che l'incontinente si dichiari consapevole dell'immoralità del suo comportamento non denota un'effettiva consapevolezza: come Aristotele, anche l'Aquinate ritiene che l'ostentazione verbale dell'akratiko non corrisponda al suo reale stato mentale, dal momento che questi, sopraffatto dalla passione, non è in grado di comprendere appieno il significato delle sue parole e di riferirle alla sua situazione attuale: «Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore» (*SLE VII*, 3, 17). Faccio osservare che qui la distinzione fra ciò che l'incontinente dice a parole e ciò che intimamente "sente nel suo cuore" va a sostituire quella aristotelica, puramente cognitiva, fra ciò che l'incontinente afferma e ciò che in senso proprio "sa". In questo modo, ritengo che l'Aquinate, pur mantenendo il fulcro del discorso sull'*infirmetas* cognitiva, introduca un elemento affettivo-volitivo che rende la spiegazione dell'incontinenza più affine alla sensibilità volutarista del pensiero cristiano.

⁴⁶ Cfr. *ST II-II*, 156, 3, 1. Diversamente, in *SLE VII*, 3 la ricostruzione del sillogismo dell'incontinente risulta più aderente al dettato aristotelico: anziché una proposizione normativa (del tipo "Bisogna perseguire ciò che è piacevole"), qui la premessa maggiore del desiderio coincide con un'opinione non pratica meramente descrittiva ("Ogni cosa dolce è gustosa"), la quale risulta perciò opposta solo indirettamente alla maggiore proibitiva. Anche su questo punto, cfr. B. Kent, *Transitory Vice*, pp. 211-213.

⁴⁷ Cfr. B. Kent, *Transitory Vice*, p. 205.

⁴⁸ A parte il carattere transitorio, non è chiaro in che cosa il falso giudizio dell'incontinente differisca da quello dell'intemperante. Benché l'Aquinate ribadisca più volte che l'incontinente erra solo nella conoscenza del particolare e non in quella dell'universale, restano dei dubbi sulla corretta interpretazione di questa affermazione. A questo proposito, B. Kent osserva che vi sono due possibili interpretazioni: 1) l'Aquinate potrebbe aver voluto dire che abitualmente l'incontinente non erra nell'universale, nel senso che egli, di norma, non concepisce il piacere come un bene *simpliciter*, benché gli capiti di pensarlo quando è in balia delle passioni; 2) oppure, può darsi che egli intendesse dire che l'incontinente non giudica mai che i piaceri siano dei beni in assoluto, ma che giudichi di doverli perseguire qui e ora, solo in queste particolari circostanze (per l'elenco dei passi a sostegno dell'una o dell'altra interpretazione rimando a *Virtues of the Will*, p. 169).

Tutto questo per quanto riguarda il coinvolgimento della ragione nell'azione incontinente; ma che dire della corresponsabilità della volontà? Se, come sostiene l'Aquinate (che a sua volta si richiama ad Agostino) «peccatum [...] praecipue in voluntate consistit, voluntas enim est qua peccatur et recte vivitur»⁴⁹, allora dobbiamo supporre che la lacuna cognitiva che compromette il corretto svolgimento dell'inferenza sillogistica debba essere a sua volta ricondotta a un più originario difetto volitivo, il quale, situato a monte del processo psicologico, precede logicamente e causalmente quello intellettuale. Il fatto che l'incontinente ignori la premessa minore del sillogismo – spiega infatti Tommaso – è imputabile al fatto che la volontà, anziché resistere alla tentazione passionale, cede alle sue pressioni⁵⁰. Sebbene sia sempre in suo potere tenere testa alla forza concupiscibile⁵¹, accade che, sedotta dalle sue lusinghe, la volontà accetti di soccomberle, autorizzando così la corruzione del giudizio pratico⁵². Più precisamente, il consenso della volontà non va direttamente alla passione in quanto tale, bensì a un precedente giudizio di ragione⁵³, il quale, con il *placet* della volontà, ha decretato di assecondare *hic et nunc* l'impulso passionale (si è visto infatti che, nella psicologia tomistica, ogni atto volitivo è informato di un giudizio dell'intelletto, alla cui formulazione coopera attivamente anche la volontà). Se solo rifiutasse di accordare il suo assenso al suddetto giudizio, la volontà potrebbe resistere all'azione di disturbo della passione, bloccando così sul nascere quel processo di deragliamento cognitivo che porta l'incontinente a sottoscrivere la conclusione sillogistica dell'intemperante. Ciò non accade perché la volontà dell'incontinente non è adeguatamente immunizzata contro gli allettamenti concupiscibili: a differenza del continente, che pur come lui subisce l'attrattiva dei piaceri immorali nonostante il possesso di buone norme di condotta, l'incontinente si dimostra incapace di respingere la minaccia passionale, e soccombe dunque al male a causa di un difetto di volontà⁵⁴.

⁴⁹ *ST* II-II, 156, 3 co. Cfr. anche *ST* I-II, 76, 3 co. : «[...] propria et per se causa peccati, quae est ipsa voluntas peccandi [...]».

⁵⁰ Cfr. *QDM* 2, 3 ad 5: «Principaliter autem est peccatum in voluntate secundum quod malae concupiscentiae consentit»; cfr. anche *SLE* III, 4 [248]: «[...] sit una causa omnium quae homo facit, sive sint bona sive mala, scilicet voluntas; non enim quantumcumque ira vel concupiscentia increscat, homo prorumpit ad agendum nisi adveniat consensus rationabilis appetitus».

⁵¹ Cfr. *ST* I-II, 10, 3, ad 1: «[...] potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiae non consentire. Et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiae motum».

⁵² D. Bradley, enfatizzando la responsabilità della volontà, conclude che «the akratic agent must actively consent to concupiscentia before acting from concupiscentia» (*Aquinas on Weakness of Will*, p. 98; corsivo mio). Avrei qualche dubbio sull'opportunità di equiparare la mancata resistenza alla tentazione passionale all'atto "positivo" del consenso: una cosa, infatti, è rinunciare a contrastare un male; altra cosa – ben più grave – è acconsentire attivamente a esso. Le due reazioni implicano, mi sembra, un diverso grado di adesione al male, e quindi non si equivalgono né sul piano psicologico né su quello morale.

⁵³ Cfr. *ST* I-II, 15, 3: «Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii, proprie est consensus».

⁵⁴ È proprio sulla base del confronto con la condizione psicologica del continente che l'Aquinate argomenta che incontinenza e continenza appartengono alla volontà (cfr. *SLE* VII, 10.9). Dal momento che entrambi possiedono dei principi morali buoni, e che a questi le loro azioni risultano normalmente conformi, non c'è alcuna differenza

Avremo allora che, nonostante la passione sorga in maniera indipendente dalla volontà, è soltanto previo consenso di quest'ultima che essa può agire da fattore di disturbo dell'attività razionale. Ottenuto il nullaosta, la passione produce l'alterazione della percezione sensibile del soggetto, provocando un temporaneo disordine dell'apparato sensitivo che induce l'immaginazione ad apprendere l'oggetto in modo impetuoso e disordinato⁵⁵. Secondo R. Saarinen, quella appena descritta può essere considerata come la prima delle due fasi che compongono la spiegazione tomistica dell'*akrasia*: in questo momento iniziale, il soggetto, su mozione della passione, non opera propriamente una scelta razionale, ma soltanto acconsente, tramite un atto di volontà, alla tentazione concupiscibile, permettendo a quest'ultima di manipolare la struttura del sillogismo. La *perversa electio* avviene soltanto nella seconda fase, ossia nel momento in cui, a causa dello "slittamento" verso il sillogismo dell'intemperante, l'incontinente è indotto a scegliere il *bonum apparens* del piacere⁵⁶. L'*infirmitas* cognitiva, imprescindibile condizione di possibilità dell'azione incontinente, non è sufficiente perciò a spiegare la scelta dell'akratico: lo stato di temporanea ignoranza in cui quest'ultimo viene a trovarsi nella "seconda fase" va infatti ricondotta, a sua volta, a un difetto di volontà, e deve perciò essere considerato come una condizione volontaria, ossia colpevole e meritevole di biasimo⁵⁷. D'altra parte, sarebbe errato fare leva su questa considerazione per difendere un'interpretazione volontarista dell'incontinenza tomistica: perché se è vero che non si dà *deficit* cognitivo senza il consenso della volontà, è altrettanto vero che l'atto tramite cui, durante la "prima fase", la volontà accondiscende alla passione è a sua volta informato di un giudizio razionale. Posto infatti che la volontà, in qualità di *appetitus intellectivus*, opera tutte le sue scelte sulla base dei pronunciamenti dell'intelletto (ivi compresa quella di acconsentire alla

di tipo cognitivo fra i due. Ma nemmeno sotto l'aspetto affettivo-desiderante si possono riscontrare delle differenze rilevanti, dal momento che entrambi sono sensibili al richiamo peccaminoso della passione: la differenza, allora, non può che essere individuata sul piano della volontà, la quale fa sì che il continente, ma non l'incontinente, sia in grado di reprimere gli impulsi e di seguire la retta ragione. Cfr. *ST I-II*, 56, 3 co.: «[...] et ideo quod homo actu bene agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem».

⁵⁵ *ST I-II*, 77, 1 co.: «Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis».

⁵⁶ Cfr. R. Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*, p. 126. Secondo Saarinen, questa scansione in due distinte fasi logico-temporali dell'azione incontinente rende meglio intelligibile la distinzione fra l'agire *ex electione* e l'agire *eligens*: «When he [Aquinas] says that the akratic person acts *non ex electione*, he means that the shift which occurs during the "first step" is not definitely chosen. But when he holds that the *akratês* acts *eligens*, he is referring to the perverted choice of the "second step"» (*ibid.*).

⁵⁷ Sottoscrivo qui il parere di D. Bradley: «The incontinent man, in the light of Aquinas's analysis of volition, no longer acts as he does solely because of an intellectual defect – the state of being "in ignorance" (*ignorans*) of the particular premise. Aquinas supplements the Aristotelian tenet. The state of ignorance is itself willful; the incontinent action is done not inculpably "from ignorance" (*propter ignorantiam*) but "in ignorance" (*ignorans*), the latter being a culpable state that could and should have been avoided – a vincibile ignorance, to use the medieval qualification (Ia-IIae, q. 74, a. 1, ad 2)». Così anche secondo R. Fedriga e R. Limonta (cfr. *Debolezza di volontà*, p. 480).

passione⁵⁸), e posto che i giudizi della ragione sono a loro volta controllati dalla volontà, avremo che la scelta incontinente dovrà essere compresa come il risultato di una complessa e articolata convergenza di difetti cognitivi e volitivi, i quali, presupponendosi a vicenda, cooperano in uguale misura alla cattiva riuscita dell'azione. Il rapporto di proporzionalità diretta che, secondo l'Aquinate, sempre sussiste fra giudizio e volontà si traduce, nel caso dell'azione incontinente (ma il principio vale per le azioni peccaminose in generale), in quello che, seguendo T. Hoffmann, possiamo considerare una *deficiency proportionality*: tanto più l'intelletto è in errore, quanto più la volontà inclina al male, e viceversa⁵⁹. Ne consegue la conclusione, tipicamente intellettualista, per la quale non può darsi volontà malvagia a meno che non vi sia una qualche forma di ignoranza o di errore nel giudizio pratico che la determina:

[...] cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum moveretur, nisi id quod non est bonum, aliquo modo rationi bonum appareret, et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia vel errore rationis. Unde dicitur Prov. 14 [22], *errant qui operantur malum*⁶⁰.

È proprio da questa profonda compenetrazione fra intelletto e volontà che, secondo l'Aquinate, deriva la peculiare natura dell'atto umano, il quale può essere considerato libero – e quindi volontario e imputabile alla responsabilità del soggetto – proprio in quanto *umano*, prima che in virtù del suo essere radicato nell'una o nell'altra facoltà psichica. Come spiega B. Kent, infatti, la psicologia tomistica è tutta tesa e rivendicare la libertà dell'essere umano, ma non ha la pretesa di ricondurre questa libertà al primato di una specifica facoltà⁶¹. È soltanto dopo la morte dell'Aquinate, in connessione con le turbolenze dottrinarie relative alla Censura, che si afferma l'urgenza di operare una più netta distinzione fra le competenze della ragione e quelle della volontà, salvaguardando la libertà di quest'ultima dalla presunta minaccia del

⁵⁸ Questo punto è rimarcato anche da D. Bradley: «[...] the passions cannot directly affect the will except through the mediation of an intelligible object. Unless one is prepared to set aside the whole moral psychology of the *Prima Pars*, one cannot embrace the view that freedom is found in some rationally unmotivated spontaneity of the will. If it is to remain a voluntary human act, every choice, including the choice to succumb to passion, has a rational motivation; [...]» (*Aquinas on Weakness of the Will*, pp. 104-105).

⁵⁹ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 2, *The Psychological Turn, Thomas Aquinas*: «Deficiency proportionality follows from the judgment proportionality: deficient willing, which is in and of itself *morally* deficient willing (*QDM* 1.3 ad 12), presupposes ignorance or error». L'idea è chiaramente espressa in *QDM* 16.2 ad 4: «Semper autem in peccato defectus intellectus vel rationis et voluntatis proportionaliter se concomitantur».

⁶⁰ Cfr. *ST* I-II, 77, 2 co. Cfr. anche *QDV*, 24.8. Questo controverso caposaldo della psicologia morale tomistica viene riabilitato, dopo la morte dell'Aquinate, tramite la *propositio magistralis* di Egidio Romano, con la quale si stabilisce che *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescentia in ratione*. Censurata nel '77 e poi riabilitata nel 1285/1286, questa proposizione è tuttavia concessa solo nel suo senso letterale, a significare cioè che la *mala voluntas* è sempre accompagnata da qualche difetto intellettuale, benché non sia da quest'ultimo causata (è semmai la volontà – si precisa – che, incline al male, opera una distorsione del giudizio di ragione). Tornerò più diffusamente su questo punto nei prossimi paragrafi.

⁶¹ Cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 174.

determinismo cognitivo. Una preoccupazione che, ancora estranea all'orizzonte problematico di Tommaso, diventa il fulcro di quell'acceso confronto polemico che, senza risparmio di colpi, coinvolge due delle più importanti figure del dibattito tardomedievale sulla libertà: Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines.

2.3 «Voluntas superior vis est in toto regno animae» (Quodl. 1.14, 89). Il primato della volontà nella psicologia morale di Enrico di Gand

Convinto promotore della Censura del '77 e capofila del movimento volontarista, il maestro secolare di teologia Enrico di Gand è senz'altro il critico più intransigente e filosoficamente più raffinato del pensiero tomistico negli anni immediatamente successivi alla morte dell'Aquinate⁶². In un serrato confronto polemico con Goffredo di Fontaines, erede ideale del magistero tomistico e difensore di una concezione marcatamente intellettualista della psicologia dell'atto volontario, il *Doctor Solemnis* si erge a paladino delle istanze affettivo-volitive nella vita morale, di contro a ogni tendenza "razionalizzatrice" che, sostenendo il primato dell'attività intellettuale, mette pericolosamente a repentaglio – a suo parere – il carattere libero e volontario dell'atto umano, e con esso lo stesso principio della responsabilità morale⁶³.

In breve, al maestro di Liegi, per il quale la qualità della scelta morale è essenzialmente radicata nella capacità della ragione di deliberare correttamente e di dirigere incontrastata l'operato della volontà, il teologo fiammingo oppone una visione delle dinamiche intrapsichiche che, enfatizzando la funzione e la responsabilità della volontà⁶⁴, fa dipendere

⁶² La linea dottrinale difesa da Enrico di Gand ha goduto di grande visibilità nel dibattito tardomedievale non soltanto per l'influenza che il teologo fiammingo ha esercitato a livello istituzionale (stando ad alcune testimonianze coeve, risulta che sia stato direttamente coinvolto nella stesura del decreto ecclesiastico di censura), ma anche e soprattutto per lo spessore filosofico della sua reazione anti-intellettualista. Quest'ultima risulta infatti di qualità nettamente superiore rispetto alle risposte polemiche che, attestate nei vari *correctoria* dei teologi francescani (primo fra tutti l'inglese Guglielmo de la Mare, autore del celebre *Correctorium fratris Thomae*), sono stati redatti allo scopo di emendare la *Summa* dai presunti errori dottrinari che vi sono contenuti. Si vedano su questo tema F. X Putallaz, *Insolente liberté*, e A. Pertosa, *La disputa sulla libertà del volere*.

⁶³ La schermaglia dottrinale fra Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines, condotta a colpi di scritti *quodlibetali*, si protrae per buona parte dell'ultimo quarto del secolo e costituisce l'episodio più rappresentativo della diatriba tardomedievale fra intellettualisti e volontaristi. Il dialogo polemico ha inizio, nel Natale del 1276, con il primo *quodlibet* di Enrico di Gand, aspramente criticato da Goffredo di Fontaines nel 1285. Da quel momento comincia fra i due un botta e risposta che, senza esclusione di colpi, prosegue fino al 1293, anno della morte del teologo fiammingo.

⁶⁴ È importante precisare – come fa G. Alliney – che il concetto di "volontà" è assunto da Enrico in tre distinte accezioni: volontà come natura (*ut natura*), come potenza deliberativa (*ut deliberativa*) oppure come facoltà dotata di libero arbitrio (*ut arbitrio libera*). Cfr. G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, p. 61: «[...] 'in quanto natura, la volontà tende naturalmente al bene assoluto' e non richiede in questa operazione l'intervento della ragione pratica perché non è necessaria una valutazione dell'evidente bontà dell'oggetto. Nel caso dei beni parziali, che presentano aspetti malvagi o quantomeno manchevoli, la volontà 'in quanto è deliberativa [...] spinge la potenza cognitiva ad indagare sulle circostanze per valutare se <tale bene> sia da perseguire o no'; ma ancora non è costretta ad agire perché è solo nel suo terzo modo di essere, ovvero in quanto dotata di libero arbitrio, che 'anche dopo una completa deliberazione e nonostante l'abito naturale che la indirizza in quanto è una natura e

l'esito del processo psicologico dalla piena autonomia volitiva e decisionale di quest'ultima, la quale, pur presupponendo il pronunciamento dell'intelletto, resta sempre libera di scegliere se conformarsi o meno al suo giudizio. Ciò non toglie tuttavia che – come fa notare T. Hoffmann – il volontarista Enrico di Gand, non diversamente dal suo interlocutore, mantenga alcuni capisaldi della psicologia morale tomistica⁶⁵. Come l'Aquinate, anche il teologo fiammingo riconosce infatti che la volontà, in qualità di appetito razionale ontologicamente ordinato al bene e necessitato a desiderare il *bonum simpliciter* della beatitudine⁶⁶, può volere il male soltanto *sub ratione boni*, fraintendendone cioè l'essenza⁶⁷. In linea con l'insegnamento tomistico, inoltre, anche per Enrico di Gand l'essenza della libertà non consiste nella capacità di perseguire indifferentemente il bene o il male, ma è radicata piuttosto nell'adesione al bene, sicché proprio nell'indefettibile determinazione al bene sommo, propria dei santi e dei beati, la libertà si realizza al suo massimo grado⁶⁸. Il teologo di Gand concorda perciò con l'Aquinate nel rivendicare la piena compatibilità fra la libertà del volere (*libertas voluntatis*) e la necessaria adesione al Bene – fermo restando che l'esercizio del *liberum arbitrium*, e quindi il principio della responsabilità morale, devono presupporre invece la cosiddetta “libertà di secondo grado” (quella assicurata dalla condizione delle possibilità alternative⁶⁹).

La rottura fra i due si consuma perciò principalmente sul piano della tematizzazione dei rapporti fra intelletto e volontà⁷⁰: mentre per Tommaso sussiste uno stretto vincolo di dipendenza fra il pronunciamento della ragione e la scelta della volontà, che sempre risulta conforme a esso (nel precedente paragrafo si è parlato, a tale proposito, di *judgement-volition conformity*), Enrico nega che la volontà sia necessitata a porre in essere i giudizi della ragione, e dunque rivendica la possibilità di un'asimmetria fra la componente cognitiva e quella affettivo-volitiva. E quando si produce tale discrepanza – sostiene il teologo di Gand, in aperto contrasto con quanto affermava l'Aquinate – è la volontà che, in virtù della sua autonomia

l'abito morale che la indirizza in quanto è deliberativa, padroneggia ambedue le tendenze e [...] sceglie liberamente sia contro la determinazione della ragione sia contro entrambe le determinazioni'»; cfr. *Quodl.* 4.22, 358.

⁶⁵ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 3, *Voluntarism, Henry of Ghent and the formation of Voluntarism*.

⁶⁶ Cfr. *Quodl.* 3.17 ad 1, ss. 78vH–79rH; *Quodl.* 13.9, 61; *Summa* 47.5 co., XXX 24-25; *Quodl.* 13.9, 58-59; *Quodl.* 9.5, 137; *Quodl.* 3.17 ad arg., ss. 79rH; *Quodl.* 4.22, 354; *Quodl.* 9.5, 135.

⁶⁷ Cfr. *Quodl.* 1.16, 106-107; *ibid.*, 110; *Quodl.* 11.7 co., ss. 459rN; *Quodl.* 12.26, 153; *Quodl.* 13.9, 56–64.

⁶⁸ Cfr. *Quodl.* 3.17 ad arg., ss. 79rH; *Quodl.* 14.5 co., ss. 564rY. «Poter volere il male – chiosa a tale proposito G. Alliney – non è dunque una caratteristica della volontà libera, ma è piuttosto una anomalia della volontà umana che, così facendo si allontana da ciò che – per citare Anselmo – bisogna liberamente preferire» (*Il nodo nel giunco*, p. 39).

⁶⁹ A tale proposito, è importante insistere – come fa T. Hoffmann (cfr. *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, p. 135) – sul fatto che, nonostante Enrico rivendichi con decisione la capacità della volontà di operare scelte conformi o contrarie al giudizio razionale, la piena e autentica libertà, a suo parere, non si identifica affatto in tale possibilità contingente di scelta (e men che meno con le scelte contrarie alla ragione), bensì, all'opposto, con la ferma e spontanea adesione della volontà al vero bene. Cfr. *Quodl.* 10.9, 235: «Libertas enim est ubicumque nulla occurrit coactio, licet non sit libera electio valens ad opposita».

⁷⁰ Cfr. *Free Will*, p. 78.

decisionale, stabilisce quale condotta tenere⁷¹. È quanto accade, ad esempio, quando la volontà, ignorando la valutazione dell'intelletto, preferisce un bene minore a un bene maggiore⁷². Se la volontà fosse necessitata a conformarsi al giudizio razionale – obietta infatti Enrico – allora a monte dell'intero processo psicologico dell'atto volontario non vi sarebbe la libertà, bensì il determinismo cognitivo. Nella prospettiva volontarista del teologo di Gand, infatti, è possibile salvaguardare il libero arbitrio umano soltanto se, accanto alla *libertas arbitrandi* della ragione, viene riconosciuta alla volontà la *libertas eligendi arbitratum*⁷³: sicché la radice della libertà dovrà essere individuata non tanto nei liberi giudizi dell'intelletto – come voleva l'Aquinate – quanto piuttosto nella scelta libera della volontà. Di più: a ben vedere, la ragione – argomenta il *Doctor Solemnis* – di per sé non è affatto libera: essa infatti non esercita alcun controllo diretto sui suoi processi cognitivi, ma è portata a concedere o a negare il suo assenso agli oggetti appresi soltanto sulla base del loro grado, rispettivamente maggiore o minore, di corrispondenza alla verità. Di fronte a un'apprensione cognitiva la cui verità è auto-evidente, infatti, la ragione non può far altro che assentire (è quanto accade di fronte alla connessione fra certi principi noti e le loro necessarie conclusioni); così come essa non può fare a meno di comprendere un oggetto semplice (un sasso, ad esempio, oppure una figura geometrica) per ciò che effettivamente esso è⁷⁴. Per preservare un margine di libertà all'attività della ragione, sottraendola così alla logica necessitante della mente umana, è necessario perciò postulare che essa sia posta sotto il controllo della volontà: in altre parole, la ragione può essere considerata libera – così conclude Enrico di Gand – soltanto nella misura in cui essa partecipa della costitutiva libertà della volontà⁷⁵.

Ridotta al rango di «semplice “macchina valutativa”»⁷⁶, alla ragione è perciò riconosciuta una mera funzione ostensiva e ministeriale. Se è pur vero che il giudizio razionale, in qualità di

⁷¹ Cfr. ad es. *Quodl.* 1.14, 17.

⁷² Cfr. *Quodl.* 1.15–19 intr., 91.

⁷³ Cfr. *Quodl.* 1.16, 102. Su questo punto, cfr. T. Hoffmann, *Intellectualism and Voluntarism*, p. 419.

⁷⁴ Cfr. *Quodl.* 1.16, 107-108: «Unde et si proprie et stricte velimus loqui de electionis libertate, ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda, a voluntate. Ratio enim cognitiva in quantum huiusmodi, libera non est. Necessario enim movetur simplicibus apprehensionis nec est in eius potestate ea non apprehendere, similiter nec connexioni primorum principiorum per se notorum neque connexioni conclusionum non assentire, quia si conclusio apparet ei medio necessario, assentit de necessitate, si medio apparenti, valde de necessitate assentit opinando [...] si debiliter apparenti, necessario assentit dubitando, nisi sit medium probabilius in contrarium, ut omnis sententia rationis de connexo necessitate syllogistica concludantur».

⁷⁵ Cfr. *Quodl.* 9.6, 146-147. A tale proposito, P. S. Eardley osserva che, con questa concessione, Enrico si distanzia dai più volontaristi Gonsalvo di Spagna e Pietro Falco, per i quali l'intelletto, essendo strettamente vincolato alle “regole della verità”, non può affatto essere considerato libero (cfr. *The Foundations of Freedom*, pp. 366-367).

⁷⁶ Così secondo la felice espressione di G. Alliney: per Enrico di Gand «la ragione è una semplice “macchina valutativa”, e perciò la coloritura morale è fornita dall'impiego dei suoi risultati da parte della volontà» (*Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, p. 64).

criterio orientativo della scelta della volontà, è il necessario presupposto dell'azione morale⁷⁷, questa antecedenza dell'atto intellettuale rispetto a quello volitivo non comporta affatto una qualche superiorità della ragione sulla volontà: nel dirigere la volontà – spiega Enrico ricorrendo a una similitudine molto efficace – la ragione è paragonabile infatti a un servo che, per illuminare il cammino al suo signore (la volontà), lo precede recando in mano una lampada accesa. Sebbene sia il servo ad avanzare per primo nella notte indicando la via, è sempre il signore, e lui soltanto, a decidere se e in che direzione proseguire⁷⁸. La volontà è dunque superiore alla ragione sia in termini di autorità che di causalità: condizione necessaria ma non sufficiente della scelta, la ragione, a ben vedere, non esercita alcuna causalità propriamente detta sulla volontà, limitandosi a presentare al suo cospetto un oggetto che la volontà, in virtù della sua autonomia decisionale, può liberamente scegliere di perseguire o meno. Il giudizio razionale si configura così come una mera *causa sine qua non* dell'atto volitivo⁷⁹: nonostante una qualche forma di cognizione razionale sia indispensabile alla scelta⁸⁰, essa non ne determina in alcun modo l'esito. È infatti la volontà, «primo motore nel regno dell'anima», ad avere sempre l'ultima parola, ponendosi da se stessa in movimento⁸¹, scegliendo in autonomia se e in

⁷⁷ Cfr. *Quodl.* 1.15, 93: «Absolute igitur dicendum quod voluntatis actionem necessario praecedat cognitio intellectus, sine qua praevia nihil potest velle». Con questa precisazione, Enrico di Gand evita di incappare nella cosiddetta “fallacia dell'omuncolo”, vale a dire nell'errore logico di trasferire sulla volontà le capacità proprie dell'intelletto, trasformando così la volontà in un essere umano in miniatura che, capace di adempiere in autonomia a tutte le funzioni psicologiche necessarie al compimento dell'atto volontario, renderebbe ridondante la presenza della facoltà intellettuale. Su questo punto cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, p. 123.

⁷⁸ Cfr. *Quodl.* 1.14, 85, 90.

⁷⁹ Cfr. *Quodl.* 9.5, 123: «[...] nec operatur intellectus ad hoc quod fiat in suum actum ipsa voluntas, nisi ostendendo sive offerendo ipsum obiectum, et hoc non nisi sicut causa per accidens et sine qua non». A differenza di una *causa propter quam sic* – spiega T. Hoffmann – una *causa sine qua non* non esercita alcuna causalità attiva in proprio, ma si limita a predisporre le condizioni necessarie affinché si produca una vera e propria azione causale, rimuovendo ad esempio tutti gli ostacoli che ne impedirebbero la realizzazione. Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 3, *Voluntarism, Henry of Ghent and the formation of Voluntarism*, che a sua volta si rifà a J. L. Solère, *Sine qua non Causality*, pp. 195-203.

⁸⁰ Come precisa T. Hoffmann, per “cognizione razionale” qui si possono intendere due diversi momenti intellettivi: la *simplex apprehensio* che precede la deliberazione, oppure il giudizio razionale (*sententia*) successivo al momento deliberativo. La volontà può scegliere senza aspettare l'esito della deliberazione razionale, sulla base cioè della semplice apprensione dell'oggetto, oppure può attendere il parere conclusivo della ragione. Sebbene Enrico riconosca che la *sententia* esercita un maggior grado di cogenza sulla volontà rispetto all'apprensione semplice, in nessun caso la volontà risulta necessitata a scegliere in accordo alle indicazioni dell'intelletto (cfr. *Quodl.* 1.17, 125); cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 3, *Voluntarism, Henry of Ghent and the formation of Voluntarism*.

⁸¹ Da un punto di vista teoretico, questa è un'asserzione tutt'altro che aporetica: la capacità di auto-movimento, intesa come possibilità, da parte di un soggetto, di attuare da sé il passaggio dalla potenza all'atto, sembra essere negata dal principio, di paternità aristotelica, per il quale *omne quod movetur, ab alio movetur* (*Phys.*, 241b 20-242b 5). Affinché sia concepibile l'auto-movimento – osserva lo Stagirita – è necessario supporre che il soggetto sia, al tempo stesso, in atto e in potenza (ossia in “non-atto”) rispetto al movimento; il che è, evidentemente, un'eventualità impossibile. Fra i pensatori tardomedievali è soprattutto Goffredo di Fontaines che – come vedremo nel prossimo paragrafo – fa leva su questo celebre principio della *Fisica* (il cosiddetto assioma atto-potenza) per escludere risolutamente la possibilità dell'auto-movimento da parte della volontà. A coloro che, richiamandosi all'*auctoritas* del Filosofo, obiettano che *aliquid movere seipsum effective est impossibile*, Enrico risponde che l'assioma atto-potenza non trova applicazione nel mondo delle realtà spirituali, essendo valido

che modo agire (provvedendo cioè sia alla propria messa in esercizio sia alla specificazione dei suoi atti)⁸², e ordinando alla ragione di intraprendere coerentemente tutte le operazioni mentali necessarie all'adempimento dei suoi scopi⁸³.

Stando così le cose, risulta evidente che, dal punto di vista del *Doctor Sollemnis*, le azioni malvagie non sono intellettualisticamente ascrivibili a una qualche forma di ignoranza provocata dalle passioni, ma devono essere ricondotte alla volontà, la quale sceglie, in maniera libera e consapevole, di rifiutare il giudizio razionale. È dunque la volontà, e non la ragione, la principale responsabile – tanto nel bene quanto nel male – della nostra condotta: così come, in virtù della sua costitutiva libertà, essa inclina di per se stessa al bene, allo stesso modo è soltanto per sua propria colpa che essa, a causa di una altrettanto connaturata debolezza ontologica, opta per il male (ma pur sempre scegliendolo *sub ratione boni*, come si è visto). Richiamandosi all'antropologia agostiniana, Enrico imputa questa ineludibile propensione al male e al peccato alla costitutiva defettibilità dell'uomo, il quale, essendo creato dal nulla, è per sua natura esposto alla corruzione fisica e al decadimento spirituale⁸⁴. Come precisa G. Alliney, è dunque essenzialmente per questa sua manchevolezza ontologica, e non a causa delle inadempienze della ragione, che la volontà, di per sé orientata al bene, può volgersi al male: sicché si può concludere che, per Enrico di Gand, «la bontà morale consiste allora più propriamente nel resistere all'attrazione del nulla e nel mantenere saldo il proprio desiderio del bene, e solo accidentalmente nella capacità di giudicare ogni singolo bene»⁸⁵.

solamente per quanto riguarda gli enti corporei (*Quodl.* 9.5, 137; *Quodl.* 10.9, 233); e precisa che, per giustificare l'auto-movimento del volere, non è necessario nemmeno supporre una distinzione reale, interna alla volontà, fra una parte attiva e una passiva, poiché è sufficiente considerare la facoltà volitiva da due punti di vista differenti: in quanto natura appetitiva, essa subisce l'azione del motore; in quanto potenza libera, essa è una causa motrice (*Quodl.* 9.5, 138). Per un'accurata disamina della posizione di Enrico di Gand su questo punto, cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 3, *Voluntarism, Henry of Ghent and the formation of Voluntarism*.

⁸² Cfr. ad es. *Quodl.* 9.5, 122-124. Enrico rifiuta dunque la distinzione tomistica fra la causalità *quantum ad exercitium actus* (che l'Aquinate ascrive alla volontà) e la determinazione *quantum ad specificationem* (da lui attribuita all'intelletto). Secondo il teologo fiammingo, questa distinzione appare infatti non soltanto superflua, ma addirittura pericolosa per la responsabilità umana, la quale, nell'ottica enriciana, può essere salvaguardata soltanto presupponendo la totale autosufficienza della volontà. Dobbiamo perciò assumere che sia la volontà che, in autonomia, sceglie liberamente sia rispetto all'esercizio sia rispetto alla determinazione dei suoi atti.

⁸³ Cfr. *Quodl.* 1.14, 88-89: «[...] voluntas rationem movet et impellit et in opus dirigit, et omnes vires animae et membra corporis. Absolute ergo dicendum quod voluntas superior vis est in toto regno animae, et ita ipso intellecto». Cfr. anche *Quodl.* 9.6, 142: «[...] quantum est ex parte superioritatis, potius ponendum est quod voluntatis est imperare, et intellectus et omnium aliarum potentiarum oboedire atque imperium voluntatis suscipere. Voluntas enim et velle contra dictamen rationis potest, et ipsam rationem cogere ut recedat a suo iudicio [...]».

⁸⁴ Cfr. *Quodl.* 1.16, 161: «[...] flectitur voluntas per se ipsam solam et ad bonum, ratione suae libertatis naturalis qua est bona creatura Dei [...]; flectitur etiam per se ipsam omnino solam ad malum, ratione naturalis defectibilitatis qua est ex nihilo, per quam potest deficere et in nihilum naturae quod est corruptio, et in nihilum culpae quod est malum et peccatum. Et ex tali principio defectivo potest, malo et bono proposito, praeeligere malum, sub ratione tamen alicuius apparentis boni (quia nihil omnino potest eligere, sive bona sive mala electione, neque omnino velle, nisi sub rationis alicuius boni), et maiori bono et minori proposito, praeeligere minus bonum, et aequalibus bonis propositis alterum praeferre [...]».

⁸⁵ G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, p. 61.

L'alto coefficiente di volontarismo che permea la psicologia morale del *Doctor Solemnis* lo induce ad affermare che l'autonomia della volontà è tale da permetterle non soltanto di ignorare il pronunciamento razionale, ma anche di agire in maniera contraria alle stesse disposizioni morali del soggetto: dal punto di vista di Enrico, infatti, è essenziale che la volontà sia indipendente tanto dall'influenza degli abiti innati quanto da quella degli abiti acquisiti, i quali, se potessero determinare le sue scelte, la costringerebbero a operare «al modo di una natura»⁸⁶, mortificandone così l'innata libertà. In altre parole, non è sufficiente – secondo il teologo fiammingo – che la scelta provenga genericamente “dall'interno” dell'agente: affinché possa essere considerata libera, essa deve scaturire direttamente dalla volontà. Da qui l'accorata insistenza di Enrico sul principio dell'autodeterminazione del volere: chi concede che la volontà possa ricevere la sua determinazione da qualcosa di esterno a essa, nega con ciò la sua stessa libertà. Come potrebbe infatti essere padrona dei propri atti se questi ultimi, anziché trarre origine dalla sua capacità di autodeterminazione, dipendessero dai pronunciamenti dell'intelletto, dagli *habitus* morali o dalle tendenze naturali del soggetto? Questo tuttavia non significa affatto – è bene precisarlo – che l'etica enriciana tenga in scarsa considerazione le virtù morali: queste, anzi, sono indispensabili al perfezionamento della volontà nella misura in cui, se presenti, la rafforzano nel perseguimento di quel bene al quale essa sceglie *sua sponte* di dirigersi. Proprio in quanto potenza in sé indeterminata – spiega infatti Enrico – la volontà ha bisogno delle virtù morali, le quali ineriscono alla volontà come al loro soggetto⁸⁷: posto

⁸⁶ Cfr. *Quodl.* 6.22, 358. Anche su questo punto, cfr. G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, pp. 61-62. F. X. Putallaz (cfr. *Insolente liberté*, pp. 199-203) insiste sul fatto che l'esigenza di sottrarre la volontà alle leggi naturali che governano il mondo delle realtà fisiche è dettata non soltanto dalla necessità di rivendicarne la costitutiva libertà e il primato assoluto nel regno dell'anima, ma dipende anche dall'urgenza di contrastare il rozzo materialismo degli intellettualisti filoaristotelici (*in primis* Goffredo di Fontaines, che Enrico taccia apertamente di *ruditas ingenii*; cfr. *Quodl.* 14.2 f. 559vC). Pretendendo di spiegare le dinamiche della vita spirituale in funzione dei modelli di causalità che descrivono i comportamenti dei corpi, gli intellettualisti – secondo il teologo fiammingo – mancano infatti di riconoscere il carattere tutto “speciale” e irriducibile degli enti immateriali, operandone un'aberrante reificazione. Quella che Enrico di Gand rivolge ai suoi avversari è dunque quella che oggi definiremmo un'accusa di *riduzionismo materialistico*. Chi, per salvaguardare i principi della *Fisica* aristotelica, esclude che la volontà possa essere capace di automovimento e di autodeterminazione, finisce non soltanto per negarne l'intrinseca libertà, ma cade anche nell'errore (fors'anche più grave) di misconoscere il posto che le spetta nella gerarchia ontologica del creato: «nihil sit propter libertatem eius superior ea praeter Deum» (*Quodl.* 9.5, 131).

⁸⁷ È materia molto dibattuta, nel tardo XIII secolo, se le virtù morali afferiscano all'appetito sensibile (come sostiene Aristotele e, sulla sua scia, l'Aquinate) oppure alla volontà (come invece rivendicano i volontaristi, primo fra tutti Enrico di Gand; cfr. *Quodl.* 4.22, 138rO). La ragione di questa divergenza di vedute è chiara: mentre per un intellettualista la volontà, in quanto esecutrice degli ordini della ragione, non necessita delle virtù morali (è piuttosto l'appetito sensibile che ne abbisogna per domare le passioni e assoggettarle al comando razionale), per un volontarista, al contrario, è la volontà che, in qualità di potenza autonoma, ne esige il sostegno per autodeterminarsi in maniera virtuosa. Come spiega Alliney, per Enrico «La regolazione delle passioni non avviene dunque con la creazione di un abito nelle passioni stesse, ma nella volontà che le comanda. Ciò che vediamo nella passione assuefatta ad agire in maniera ordinata non è infatti un abito, ma l'impronta sulla facoltà sensibile dell'abito virtuoso che è invece presente nella volontà, così come – l'esempio è di Enrico – si può impropriamente dire di avere una vista virtuosa se è la propria volontà ad essere tanto virtuosa da non indirizzare lo sguardo verso

infatti che la volontà non è necessitata a conformarsi al giudizio razionale, essa ha bisogno del supporto delle virtù per resistere alla tentazione del male e restare stabilmente ancorata ai precetti della ragione⁸⁸. In questa prospettiva, la forza o la debolezza della volontà sono quindi da porre in stretta correlazione, rispettivamente, alla presenza o all'assenza delle virtù morali: sicché si può concludere – come fa T. Hoffmann – che, per Enrico di Gand, le virtù morali si identificano essenzialmente con la forza di volontà⁸⁹.

Ma resta pur sempre il fatto che se la volontà, trascurando di dare ascolto alla voce della ragione, opta per un male che le si presenta sotto le mentite spoglie di *bonum apparens*, la responsabilità di questa scelta moralmente biasimevole ricade principalmente su di lei: i difetti volitivi, in altre parole, sono auto-causati dalla volontà – non si radicano, perciò, in qualche precedente lacuna cognitiva o caratteriale⁹⁰. Che non sia necessario porre un errore intellettuale a presupposto dell'azione malvagia è del resto confermato – argomenta Enrico – dall'analisi della genesi psicologica del peccato di Adamo: come è noto, non è a causa di un difetto di ragione (l'intelletto del primo uomo era infatti immune da errore) che egli, pienamente consapevole del male che si accingeva a compiere mangiando il frutto proibito, disattese al divieto divino⁹¹. Se è stato possibile ignorare le direttive della *recta ratio* nello stato di innocenza originaria, a maggior ragione – fa osservare Enrico – dobbiamo ritenerlo possibile

oggetti di desiderio» (*Il nodo nel giunco*, p. 44). Per un'accurata ricostruzione storico-filosofica del dibattito su questo tema, cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*.

⁸⁸ Cfr. *Quodl.* 4.22 138vQ: «Potentia quae de se indifferens est et indeterminata respectu finis in quo debet acquirere propriam perfectionem per suam operationem, indiget habitu virtutis ut determinetur finis a quo per indifferentiam suam et indeterminationem potest sua operatione declinare et errare a fine, et propria perfectione frustrari [...]»; cfr. anche *ivi*, 139rR: «Et quia in tali deliberatione voluntas indeterminata est ad utrumlibet se habens: ita etiam quod data sententia rationis adhuc potest se tenere in sua indeterminatione: et praeferre in electione sua contrarium eius quod eligendum sententiavit ratio [...] ideo ut velit assentire completa deliberatione ei quod iudicatum est recta ratione, multum indiget habitu ipsum inclinante ut velit illud».

⁸⁹ Cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, p. 134. Hoffmann è tuttavia persuaso che le virtù siano una componente tutt'altro che secondaria dell'etica enriciana: «Even though Henry locates the moral virtues in the will, he does not reduce virtue ethics to the generic imperative to make the effort of willing what is good. He develops an impressively detailed account of the acquisition of the moral virtues and of the connection of virtues» (*ivi*, pp. 134-135).

⁹⁰ A proposito di questa mancata considerazione del ruolo degli abiti morali, trovo molto pertinente l'osservazione critica di G. Alliney: «Enrico sostiene che questi [gli abiti] non possono limitare la scelta, ma così facendo egli pare sottovalutare la precedente costruzione morale del soggetto che gli abiti appunto rappresentano. La scelta in tal modo si riduce ad un'azione racchiusa nell'istante stesso in cui avviene e, proprio questa ne diviene la più specifica peculiarità, positiva e negativa al tempo stesso. Da un lato, infatti, la puntualità della scelta consente di essere affrancati dalle scelte precedenti e di poter così ogni volta stabilire le proprie azioni in modo sempre nuovo; dall'altro implica però un'atomizzazione dell'agire che, restandone estrinseca, non tiene sufficientemente conto dell'evoluzione morale del soggetto» (*Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, p. 64). A ben vedere, non potremmo essere più lontani dall'idea aristotelica dell'*habitus* come “seconda natura” che, predeterminando in maniera stabile e coerente le scelte, assicura – tanto nel bene quanto nel male – la continuità e la prevedibilità della condotta morale di un soggetto.

⁹¹ Cfr. *Quodl.* 1.17, 128-129: «[...] nullo errore praecedente in ratione peccavit ille primus homo, sed directe agendo contra determinatum iudicium ractionis rectae».

nella nostra condizione post-lapsaria, gravata dalla debolezza ontologica della volontà e della sua suscettibilità di fronte alle tentazioni passionali⁹².

Quale che sia la situazione nella quale si trova a scegliere, la volontà è dunque sempre causalmente indeterminata, ed è perciò libera di dirigersi *ad opposita*: è proprio questa sua costitutiva indeterminatezza rispetto ai giudizi razionali – sostiene Enrico, adducendo a sostegno il noto argomento di Agostino – che fa sì che due uomini, a parità di condizioni psico-fisiche e nel contesto di identiche circostanze contingenti, possano compiere l'uno una scelta virtuosa e l'altro una scelta moralmente deprecabile⁹³. Sebbene – come spiega T. Hoffmann⁹⁴ – questo esperimento mentale non sia stato originariamente proposto dal vescovo di Ippona per difendere il primato della volontà sull'intelletto, Enrico riesce a volgerlo abilmente ai suoi scopi:

Non ergo possumus dicere quod illam malam voluntatem fecerit iudicium rationis in uno. Fecisset enim eam eadem ratione in altero, cum aequaliter eos animos affectos fuisse ponamus. Super libertatem ergo arbitrandi in ratione oportet ponere libertatem eligendi arbitratum in voluntate, ut voluntas nulla necessitate eligat etiam quod ratio sententiat [...]⁹⁵.

È chiaro infatti che se ammettiamo la possibilità di scelta alternativa a parità di circostanze, allora siamo costretti a riconoscere che la scelta di questo o quest'altro corso d'azione dipende esclusivamente dall'orientamento della volontà. In altre parole, se concediamo che l'uomo vizioso dell'esempio agostiniano possa condividere gli stessi principi morali e i medesimi giudizi pratici del suo gemello virtuoso, allora dobbiamo concludere che è perfettamente possibile scegliere il male pur nel pieno possesso della *recta ratio*.

Tuttavia, Enrico non rinuncia – accomodando così la sua posizione alla *propositio magistralis* – a porre in un rapporto di proporzionalità diretta la perversione della volontà e l'obnubilamento dell'intelletto. A differenza però dell'Aquinate, che vedeva nell'errore cognitivo la causa del disordine della volontà, lui fa valere la relazione causale inversa: è la volontà che, avendo provocato da se stessa la propria degenerazione, agisce sulla ragione

⁹² Cfr. *ibid.*: «Quod si sic posse agere tunc fuit voluntatis humanae naturae, et nunc est, licet debilior voluntatis nunc sit in nobis, ut difficilior se teneat in sententia rationis rectae, passione contrariante, quam tunc, quando nulla passio fuit in homine ante peccato».

⁹³ Cfr. Agostino, *De civitate Dei*, 12.6 CCSL 48, 361, citato da Enrico in *Quodl.* 1.16, 101-102: «Si enim aliqui duo aequaliter affecti animo e corpore uideant unius corporis pulchritudinem, qua uisa unus eorum ad inlicite fruendum moueatur, alter in uoluntate pudica stabilis perseueret, quid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat uoluntas mala? Quae illam res fecit in quo facta est? [...] An uero animus? Cur non utriusque? Ambos enim et animo et corpore aequaliter affectos fuisse praediximus [...]. Vnde, nisi propria uoluntate, ubi eadem fuerat in utroque corpores et animi affectio?».

⁹⁴ Cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent and the Voluntarist Account of Akrasia*, p. 120.

⁹⁵ *Quodl.* 1.16, 102.

inducendola in errore⁹⁶. Non causa della perversione della volontà, il *deficit* intellettuale è piuttosto la conseguenza o l'effetto di quest'ultima: il principio per cui *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione* va dunque inteso nel senso dell'antecedenza della *mala voluntas* rispetto al difetto cognitivo che a essa sempre si accompagna (sebbene – precisa Enrico – sia solo di un'anteriorità logico-causale che qui si tratta, posto che, dal punto di vista temporale, il disordine della volontà e l'ottenebramento cognitivo avvengono simultaneamente⁹⁷). Fatta salva l'istanza dell'auto-causazione del disordine della volontà, Enrico può concedere, senza tema di venir meno ai capisaldi della sua psicologia morale, che fra volontà perversa e ragione obnubilata sussista un rapporto di *deficiency proportionality*⁹⁸: tanto più la prima subisce pervicacemente l'attrazione del male, quanto più la seconda è indotta a formulare giudizi errati che, compiacendo la volontà, ne avallano l'inclinazione perversa.

Tornerò più diffusamente nel prossimo paragrafo su questa complessa analisi della relazione causale che sussiste fra volere perverso, ragione corrotta e passioni disordinate. Prima di passare a considerare il trattamento enriciano del fenomeno incontinenza, qui si rende necessario spendere almeno due parole sulle importanti implicazioni teologiche che, chiaramente sottese alla psicologia morale di Enrico di Gand, ne giustificano il marcato volontarismo. Come sostiene F. X. Putallaz, la tematizzazione delle relazioni intrapsichiche a tutto vantaggio della potenza volitiva è espressamente elaborata per rendere ragione delle dottrine cristiane del peccato e della grazia⁹⁹. Se la volontà fosse necessitata a conformarsi ai giudizi razionali – così argomenta Enrico –, allora il peccato di Adamo (e lo stesso vale per la caduta degli angeli ribelli) sarebbe semplicemente inconcepibile: se un tale atto malvagio fosse dipeso da un difetto di ragione non ascrivibile alla responsabilità del primo uomo, allora non vi sarebbe stato peccato alcuno. A ben vedere, è essenziale alla stessa nozione di “peccato” che il peccatore sia consapevole di agire in maniera contraria ai dettami della retta ragione: possiamo salvaguardare questo caposaldo fondamentale della religione cattolica – conclude Enrico – soltanto se, anziché radicare i difetti volitivi in quelli cognitivi, facciamo valere l'antecedenza logico-causale del

⁹⁶ Cfr. *Quodl.* 1.17, 129: «[...] omnis deordinatio per errorem in rationem causaliter procedit ex deordinatione voluntatis per pravam affectionem, et non e converso nisi occasionaliter, in quantum cognitio praevia est ad voluntatem, ut praedictum est».

⁹⁷ Cfr. *Quodl.* 1.17, 147.

⁹⁸ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 3, *Voluntarism, Henry of Ghent and the formation of Voluntarism*: «What Henry defends, then, is clear-eyed *akrasia*: the will can become evil even when reason is unflawed. In contrast, recall that Aquinas argued that an evil will presupposes some cognitive deficiency, and so for Aquinas, the deficiency of reason and will are proportional. It turns out that Henry, too, maintains deficiency proportionality, albeit with a reverse causal relation: for Henry it is a disordered will that causes reason to err (*Quodl.* 1.17 co., V:129 ll. 12–15)».

⁹⁹ Cfr. F. X. Putallaz, *Insolente liberté*, p. 203.

disordine della volontà¹⁰⁰. Per quanto riguarda poi il dogma della grazia divina, risulta evidente che chi sostiene che al compimento dell'azione virtuosa sia sufficiente la *recta ratio*, allora è anche incline a concedere che gli uomini siano in grado di provvedere da se stessi alla loro salvezza, correggendo i propri principi morali e rettificando, di conseguenza, i propri giudizi pratici¹⁰¹. Dal punto di vista di Enrico, gli intellettualisti finiscono così con il riabilitare, loro malgrado, il nefandissimo *error Pelagii*, aderendo a una dottrina manifestamente contraria all'ortodossia. È dunque la stessa fede cristiana che, secondo il teologo fiammingo, ci induce a riconoscere il primato della volontà nella vita morale.

Ma al di là delle obiezioni teologiche – che pur sono fondamentali, com'è ovvio, nella prospettiva del *Doctor Solemnis* – ciò che qui mi preme valorizzare è la cogenza dell'argomento filosofico che, sebbene resti implicito, è pur chiaramente sotteso all'anti-intellettualismo di Enrico di Gand. Facendo della capacità della volontà di ribellarsi alla ragione il fulcro della sua psicologia morale, il teologo fiammingo riesce a far risaltare per contrasto quello che, secondo l'efficace definizione di F. X. Putallaz, agli occhi di un volontarista appare come «l'errore capitale dell'intellettualismo»: l'aver impropriamente elevato l'atto virtuoso (l'atto, cioè, che risulta dall'adesione della volontà alla norma razionale) a modello assoluto di spiegazione dell'agire volontario, presupponendo come necessaria una dinamica psicologica che, in realtà, è soltanto possibile. Vale la pena riportare per intero le osservazioni di Putallaz su questo punto:

La doctrine intellectualiste apparaît comme une tentative de considérer comme un *fait* ce qui n'est en réalité qu'une exigence *morale* : que la volonté s'accorde avec la raison. Ce qui n'est pour Henri de Gand que la conséquence de l'acte libre, à savoir l'acceptation de poser un acte conforme à la raison, c'est qui n'est pour lui qu'une possibilité de la volonté, assistée de la grâce, devient dans la perspective intellectualiste l'expression d'un ordre nécessaire où la volonté suit par nature l'impératif de la raison. Curieusement donc, l'analyse métaphysique que les intellectualistes donnent de l'acte libre est dirigée et orientée par l'idéalité de l'acte moralement bon. La norme s'érige à en fait. L'analyse factuelle est contaminée par un jugement de valeur. Les intellectualistes ont calqué leur métaphysique sur l'exigence morale de l'acte bon, et leur métaphysique est taillée sur mesure sur cette exigence¹⁰².

Nel prosieguo di questo studio – soprattutto nella sezione del presente capitolo dedicata a Goffredo di Fontaines – non mancheranno le occasioni per prendere in considerazione le principali strategie di difesa da queste accuse, nonché per gettare di rimando una valutazione critica di quei limiti e di quelle contraddizioni da cui – con buona pace del teologo fiammingo – nemmeno una psicologia morale di stampo volontarista risulta del tutto esente. Restiamo però

¹⁰⁰ Cfr. *Quodl.* 1.17, 129.

¹⁰¹ Così è, ad esempio, per Goffredo di Fontaines, il quale dichiara esplicitamente che «etiam malus per seipsum potest fieri bonus» (*Quodl.* 6.7, 159). Si veda *infra*.

¹⁰² F. X. Putallaz, *Insolente liberté*, p. 204.

ancora per un po' su Enrico di Gand e sulla sua concezione – evidentemente *clear-eyed*, come si può facilmente intuire – dell'*akrasia*.

2.4 Prima la perversione della volontà, poi la corruzione della ragione. Per una concezione volontarista dell'incontinenza

Osserviamo innanzitutto che, nonostante l'attitudine marcatamente anti-intellettualista, nemmeno Enrico di Gand può sottrarsi – al pari dei pensatori a lui coevi – al confronto con Aristotele, principale *auctoritas* in materia di *akrasia*. Ed è altresì degno di nota – come sottolineano ad esempio T. Hoffmann e B. Kent – l'impegno profuso dal teologo fiammingo nel tentativo di conciliare le sue posizioni sull'incontinenza al dettato del libro VII dell'*Etica Nicomachea*, del quale Enrico, nonostante le evidenti divergenze dottrinarie, si professa fedele interprete¹⁰³. È chiaro tuttavia che, dal punto di vista del *Doctor Solemnis*, i comportamenti akratici pongono un problema filosofico essenzialmente diverso rispetto a quello esaminato dallo Stagirita: se per quest'ultimo la principale difficoltà teorica consiste nel rendere ragione dell'esistenza di azioni contrarie al miglior giudizio pratico, così non è per Enrico, la cui psicologia morale – come si è visto – non soltanto contempla, ma rivendica con forza la possibilità di una discrepanza fra pronunciamento razionale e la scelta della volontà. Piuttosto, ciò che urge acclarare – agli occhi del teologo fiammingo – è se e in che modo il libero arbitrio risulti coinvolto nell'azione incontinente¹⁰⁴: può quest'ultima essere considerata il risultato di una scelta libera e consapevole? Che cos'è che provoca, nell'incontinente, la perversione della volontà?

La sua risposta, *ça va sans dire*, è tutta tesa a rivendicare la piena responsabilità del soggetto akratico, e quindi il ruolo di primo piano ricoperto dalla volontà nel processo psicologico che

¹⁰³ Cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 178 e T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, pp. 116-117. Come spiega T. Hoffmann, non soltanto Enrico di Gand è il primo a proporre un'interpretazione volontarista dell'*akrasia* aristotelica, ma è anche colui che, fra tutti i pensatori tardomedievali (eccezion fatta per gli autori di un commentario all'*Etica Nicomachea*), più di ogni altro ha approfondito nei suoi scritti l'analisi del fenomeno incontinenza. E questo – possiamo aggiungere – a riprova del fatto che, contrariamente a quanto sostiene W. Charlton, agli occhi di molti volontaristi (qui si tratta di Enrico di Gand, ma lo stesso discorso vale, ad esempio, per Guglielmo di Ockham) l'*akrasia* è un fenomeno tutt'altro che irrilevante dal punto di vista filosofico. Su questa presunta fedeltà del teologo fiammingo all'insegnamento dello Stagirita si appunta anche l'attenzione di G. Alliney, il quale, considerando in generale il dibattito tardomedievale fra intellettualisti e volontaristi, puntualizza che «Non si tratta [...] della polemica fra aggiornati teologi aristotelici e reazionari difensori dell'agostinismo che un certo tipo di storiografia ha proposto come chiave di lettura dei dibattiti del XIII secolo, ma di una discussione sul significato strettamente filosofico del pensiero di Aristotele». In particolare, per quanto riguarda l'atteggiamento di Enrico nei riguardi del Filosofo, G. Alliney precisa a più riprese che, dal punto di vista del teologo fiammingo, «è la cattiva interpretazione di Aristotele a condurre a esiti filosofici errati, e non il pensiero autentico dello Stagirita, che se correttamente inteso è del tutto coerente con quello di Agostino. [...] Il dibattito è dunque, agli occhi di Enrico, con coloro che intendono male Aristotele perché lo leggono in una prospettiva intellettualista che impedisce l'esatta comprensione del testo» (*Il nodo nel giunco*, pp. 44-45, p. 101).

¹⁰⁴ Cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, p. 126.

presiede al suo agire: per Enrico, affinché sia possibile salvaguardare il carattere libero e volontario dell'atto incontinente è necessario – lo si è visto – che la sua causa prima sia individuata nella volontà. D'altra parte, è altrettanto essenziale, per lui, non derogare al principio della naturale inclinazione della volontà al bene: se non possiamo volere altrimenti che *sub ratione boni*, allora è necessario che anche l'incontinente, pur nella consapevolezza di agire in maniera contraria al giudizio razionale, intraveda nell'oggetto della sua scelta un qualche tipo di *bonum apparens*¹⁰⁵. Ne consegue allora che anche Enrico è costretto a concedere che l'azione incontinente, pur non presupponendo un difetto cognitivo, comporti tuttavia, come effetto o conseguenza del disordine della volontà, il prodursi di un errore della ragione¹⁰⁶. In questa prospettiva, si tratta perciò di chiarire esattamente che tipo di relazione causale si instaura, nella mente dell'incontinente, fra le passioni disordinate, la corruzione della ragione e la perversione della volontà:

[...] de hoc est principaliter difficultas quaestionis, scilicet de peccato incontinentis qui peccat ex passione, de quo est dubitatio, utrum passio sensualis prius inficiat voluntatem pravo consensu et mediante illa obnubilet rationem ut in iudicio suo erret, vel e converso passio illa rationem primo obnubilet ut erret, et nunc necessario cogatur sequi deordinatio voluntatis appetentis secundum iudicium rationis errantis¹⁰⁷.

In breve, «la principale difficoltà» da risolvere consiste nello stabilire se le passioni agiscano sulla ragione dell'incontinente per il tramite della volontà, oppure se intacchino direttamente la facoltà intellettuale. Nel primo caso è la volontà che, acconsentendo alla tentazione concupiscibile, si rende responsabile della propria perversione, causando di conseguenza la corruzione della ragione; nel secondo è invece quest'ultima che, soggiogata dalle passioni, provoca a sua volta il disordine della volontà. L'auto-determinazione della volontà è fatta salva, evidentemente, soltanto nel primo caso: ed è infatti questa l'alternativa che Enrico, rigettando l'opinione degli intellettualisti (anche se non è esplicitamente menzionato, il bersaglio polemico qui è probabilmente l'Aquinate¹⁰⁸), è impegnato a difendere. Sicché al quesito *utrum deordinatio voluntatis causetur ab errore rationis vel e converso*, Enrico risponde senza esitazioni: è senz'altro il disordine della volontà che, causato da nient'altro che dalla volontà stessa di peccare, si ripercuote sulla ragione provocandone l'ottenebramento. Se così non fosse, se cioè fosse l'errore di ragione a precedere logicamente e causalmente la perversione della

¹⁰⁵ Su questo punto cfr. B. Kent, cfr. *Virtues of the Will*, p. 181.

¹⁰⁶ Così anche secondo B. Kent: «Every sin must therefore reflect, and yet *not* be caused by, some kind of ignorance or misjudgment» (*ibid.*).

¹⁰⁷ *Quodl.* 1.17, 119.

¹⁰⁸ Cfr. B. Kent, *Virtues of the Will*, p. 178.

volontà, allora – argomenta Enrico – i peccati di incontinenza sarebbero semplicemente inevitabili, e perciò non ascrivibili alla responsabilità morale del soggetto (non sarebbero dei peccati, quindi): incapace di distinguere, *hic et nunc*, il bene dal male, la ragione, obnubilata dalle passioni, forzerebbe la volontà a optare per un'azione che, lungi dall'essere scelta in maniera libera e consapevole, sarebbe il frutto di ignoranza e costrizione. Dobbiamo concludere perciò che è la volontà che, senza essere compromessa da alcun difetto cognitivo, soccombe per prima alla fascinazione dell'appetito sensibile. L'ottenebramento della ragione si produce quindi soltanto dopo che la volontà ha dato il suo libero consenso al peccato, e a causa di quest'ultimo: la prima radice e l'imprescindibile presupposto dell'azione akratica non è dunque l'ignoranza – come vogliono gli intellettualisti – bensì il disordine della volontà.

Nonostante la perversione della volontà preceda, in senso logico e causale, la corruzione della ragione, Enrico è attento a precisare che tuttavia, dal punto di vista temporale, l'una e l'altra avvengono simultaneamente¹⁰⁹. In realtà, tanto il disordine della volontà quanto l'obnubilamento della ragione si producono in maniera graduale e si rafforzano reciprocamente, secondo una ben precisa sequenza di atti mentali che, iniziata dalla tentazione passionale, vede il suo culmine nella scelta dell'incontinente¹¹⁰. Durante la prima parte del processo – spiega T. Hoffmann – la psicologia dell'incontinente è perfettamente sovrapponibile a quella del continente: tanto l'uno quanto l'altro subiscono infatti la fascinazione della tentazione passionale e, seppur con riluttanza, se ne compiacciono, commettendo un peccato veniale; entrambi, inoltre, vanno incontro a un iniziale offuscamento delle facoltà intellettive, che comincia ad allentare i loro freni inibitori. Il continente, però, riesce infine a resistere alle lusinghe della concupiscenza, respingendone l'assalto e assecondando la voce della ragione; l'incontinente, al contrario, soccombe alla passione e lascia che quest'ultima gli ottenebri completamente la capacità di giudizio:

Et sic incontinens concupiscens et delectans solum, reluctando ante consensum, quasi ab ante habet recta rationem cui adhaeret, quasi autem a dorso habet concupiscentiam et delectabile sensus, a quo trahitur voluntas eius quousque victa cadat in consensum perfectum actus ad quem allicitur. [...] Tunc enim voluntarie quasi dorsum vertit ad rationem et faciem ad passionem, subintrans vincula passionis et tentationis [...]. Et tunc primo excaecatur ratio et errant ignorans, ut praedictum est¹¹¹.

¹⁰⁹ *Quodl.* 1.17, 147: «Quod autem ex parte voluntatis qua debet homo esse practicus, prius deordinetur incontinens (prius, dico, non duratione sed causalitate): simul enim fuit error rationis et deordinatio voluntatis, quam ex parte rationis qua homo debet esse sciens, aperte patet ex determinatione Philosophi, circa rationis deordinationem ex passione».

¹¹⁰ Cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntary Account of Akrasia*, p. 130.

¹¹¹ *Quodl.* 1.17, 141-142.

La biforcazione si produce – secondo Enrico – nel momento cruciale del consenso¹¹²: mentre la volontà del continente si dimostra capace, nonostante la tentazione, di rifiutare il suo *placet* al peccato, salvaguardando così nel contempo sia la propria rettitudine morale sia l'integrità della ragione, quella dell'incontinente, acconsentendo al male, decreta la rovina sua e quella dell'intelletto. Accade infatti che, una volta che il consenso è stato accordato, la facoltà raziocinante vada incontro a una totale e irrimediabile avaria cognitiva: se prima del consenso l'incontinente era ancora in grado di giudicare correttamente la sua situazione, riconoscendo nell'oggetto della concupiscenza un male morale da evitare, dopo il consenso egli intraprende un nuovo ragionamento pratico che, basato su false premesse che autorizzano l'azione illecita, lo porta a vedere nell'atto incontinente qualcosa di buono e degno, perciò, di scelta. A quel punto, dopo cioè che il consenso è stato dato e che la ragione è stata completamente ottenebrata, l'azione incontinente si produce necessariamente: benché sia originariamente scaturita dal disordine del volere e non da un difetto cognitivo, essa – conclude Enrico – si realizza infine nell'ignoranza del vero bene e per mezzo di un atto di scelta (*eligibiliter*):

Vult ergo quod pro hora actionis non est ei persuasum nec eligibiliter agit, sed passione convictus, ut quasi passiones imputetur et vis sit ei facta ante ignorantiam. Et ideo peccatum illud non ex ignorantia nec ex electione, sed ex passione proprie dicitur factum, et quoad hoc peccatum peccans est ignorans ignorantia concomitante peccatum tamquam poena peccati. Sed postquam intravit ignorantia, tunc persuasum est ei ratione erronea, quia moechari bonum est. Et tunc propter ignorantiam peccat et eligibiliter peccat peccato voluntario, ad quod agendum sibi necessario conclusum est, ut dictum est prius. Et omnis sic peccans est ignorans ignorantia quae praecedat et est causa peccati sequentis; ipsa tamen sequitur aliud peccatum primae voluntatis malae¹¹³.

Pur non rientrando fra i peccati compiuti *ex ignorantia* (anche per Enrico, come per Tommaso, essa è piuttosto ascrivibile alla categoria dei peccati *ex passione*), l'incontinenza implica tuttavia una qualche forma di ignoranza; e più precisamente un'ignoranza che, in quanto

¹¹² Come precisa G. Alliney, questo primo consenso che la volontà, sulla base della *simplex apprehensio*, accorda alla tentazione sensibile non conta come un consenso pieno e perfetto, ma soltanto come un consenso accordato "surrettiziamente" (*surreptitiae*): non essendo infatti accompagnato da un giudizio razionale (esso precede infatti la deliberazione), un tale consenso non può essere considerato il frutto del libero arbitrio, ma è piuttosto il risultato dell'iniziale cedimento al desiderio della volontà *ut natura*, vale a dire della volontà prerazionale che, per sua natura sensibile ai piaceri, non rifugge al loro peccaminoso richiamo. Si passa dal consenso surrettizio a quello conclusivo – e, di conseguenza, dal peccato veniale a quello mortale – quando la deliberazione e il libero arbitrio razionalizzano e avallano, rispettivamente, l'iniziale moto disordinato della volontà: a questo punto la scelta di quest'ultima conta come pienamente volontaria, e il soggetto deve essere ritenuto pienamente responsabile per il male compiuto (cfr. G. Alliney, *Il nodo nel giunco*, p. 54 e ss.; per la nozione di "consenso surrettizio", cfr. *Quodl.* 4.22 e *Quodl.* 6.32, 269-270).

¹¹³ *Quodl.* 1.17, 146. Cfr. anche *ivi*, 142: «Quod si omnino nesciret, non ei imputaretur, nunc autem, quia scit quid facit (ut moechus quia alienam cognoscit) et cuius gratia facit (quia propter delectationem), licet pro hora ignoret quia malum est quod facit (cuius ignorantiae ipse voluntarie causa est), cuius operationis amodo causa est ignorantia; propter ignorantiam enim pro hora passionis eligibiliter operatur malum, sicut intemperatus ab initio».

volontaria (essa è infatti il risultato del libero consenso dato dalla volontà al peccato), non è affatto scusabile, ma deve essere interamente imputata alla responsabilità morale del soggetto. A causa di tale ignoranza, l'incontinente si dimostra, nell'atto della scelta, identico all'intemperante: ciò che marca la differenza fra i due è il fatto che il primo giunge solo alla fine, ossia nel momento conclusivo della scelta, a vedere nell'oggetto concupiscibile qualcosa di buono e meritevole di essere perseguito; mentre il secondo, stabilmente convinto di dover ricercare il piacere, agisce già dal primo istante *propter ignorantiam et elibigiliter*. Tanto più la volontà subisce la pervicace attrazione del peccato – spiega Enrico – quanto più si aggrava l'ottenebramento della ragione, che a sua volta si ripercuote ulteriormente sulla volontà, rendendola ancor più perversa. Più precisamente, la corruzione della ragione trova posto, nella ricostruzione di Enrico, fra due atti volontari colpevoli: con un primo atto di consenso non deliberato, la volontà naturale preaccetta l'impulso sensibile, inducendo la ragione a formulare un sillogismo errato atto a giustificare l'inclinazione peccaminosa; il giudizio corrotto viene poi sottoposto al parere conclusivo della volontà, la quale, in qualità di volontà deliberata, può infine avallarlo accordandogli un consenso pieno e perfetto¹¹⁴. Avremo allora che alla totale degenerazione della volontà non può che corrispondere la corruzione completa della ragione: al punto che il peccatore ostinato (un ladro, poniamo) può giungere addirittura a disconoscere quei principi morali e quelle convinzioni religiose (quali “rubare è sbagliato” oppure “Dio esiste”) in cui pur credeva prima acconsentire al male, finendo così per negare l'esistenza stessa di Dio e per convincersi che il furto sia, in realtà, una cosa buona¹¹⁵.

A questo punto si potrebbe osservare – come fa ad esempio B. Kent – che, affermando che l'incontinente agisce sulla base di un giudizio errato, «at first blush, it would seem that the Socratic account of incontinence has been pushed out the front door only to be let in at the back»¹¹⁶. Ma a ben vedere, nonostante questa importante concessione all'intellettualismo, la spiegazione enriciana dell'incontinenza non deroga in nulla ai capisaldi marcatamente volontaristici della sua psicologia morale. Quale che sia la condizione cognitiva dell'incontinente nell'atto della scelta, resta infatti incontestata l'idea per cui, qualsiasi sia il pronunciamento della ragione, la volontà non risulta mai necessitata a seguirlo; così come, insistendo sul fatto che l'errore della ragione si produce solo dopo che la volontà ha liberamente acconsentito al peccato, è fatto valere con risolutezza il principio dell'auto-determinazione della volontà, nonché quello, a esso correlato, della sua antecedenza logico-causale. Pertanto,

¹¹⁴ Cfr. G. Alliney, *Il nodo nel giunco*, p. 65.

¹¹⁵ Cfr. *Quodl.* 10.10, 260-262; *Quodl.* 12.14, 82; cfr. T. Hoffmann, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Akrasia*, p. 132.

¹¹⁶ B. Kent, *Virtues of the Will*, pp. 179-180.

sebbene Enrico finisca per ammettere – sulla falsariga dell’Aquinata e di Goffredo di Fontaines – che l’incontinente è ignorante nell’atto della scelta, ciò non significa affatto, dal suo punto di vista, che l’azione incontinente *presupponga*, come sua condizione di possibilità, un difetto cognitivo: secondo il teologo fiammingo è infatti perfettamente possibile – in linea di principio, perlomeno – scegliere in maniera contraria al miglior giudizio pratico¹¹⁷. Se il processo psicologico dell’incontinente implica una qualche forma di ignoranza o di errore, ciò è dovuto soltanto a una conseguenza accidentale: il *deficit* cognitivo che si produce dopo l’atto del consenso è infatti un inevitabile effetto della perversione della volontà, ma non svolge alcun ruolo causalmente determinante ai fini della scelta conclusiva dell’incontinente. Se questi opta per il *bonum apparens* della concupiscenza, ciò è dovuto essenzialmente alla perversione autoindotta della sua volontà, e a essa soltanto¹¹⁸. Cercare un’ulteriore causa della scelta della volontà – afferma risolutamente Enrico – significa andare alla ricerca di qualcosa di inesistente: è come cercare «il nodo in un giunco»¹¹⁹.

All’intellettualista Goffredo di Fontaines, una simile conclusione non può che apparire filosoficamente inconsistente, se non addirittura ai limiti del ridicolo: voglio perché voglio –

¹¹⁷ Su questo punto ritengo che il chiarimento di T. Hoffmann risulti molto efficace: «He [Henry of Ghent] does not deny that the will, that is, the rational appetite, can desire or choose only that which is perceived under the aspect of the good, but in his eyes this does not mean that the will necessarily follows the practical judgment of what is best or lawful, nor does this therefore imply that a deficient will presupposes an erroneous practical judgment. [...] Someone who spontaneously prefers pastry to fruit can stick to this first inclination, even though a moment later he or she judges that fruit would be healthier and better. Preferring pastry, the person would choose the lesser good, which is nonetheless a good. In that case, the individual would have to defy the reasons that speak in favour of fruit. The will’s being ordered only to that which is perceived under the aspect of the good is therefore no reason to stipulate that a deficient choice presupposes deficient knowledge» (*Henry of Ghent’s Voluntaristic Account of Akrasia*, p. 128).

¹¹⁸ Come osserva G. Alliney, sostanzialmente diverso è il modo in cui Tommaso ed Enrico descrivono le modalità di corruzione del sillogismo pratico dell’incontinente: per il primo, infatti, è la premessa minore che inizialmente finisce nel mirino delle passioni, mentre per Enrico è la conclusione del sillogismo ad esserne intaccata per prima. «Questa diversità – osserva G. Alliney – è coerente con la diversa psicologia dell’atto volontario dei due teologi: secondo Tommaso, è solo dopo la formulazione del giudizio della ragione che entra in gioco la volontà per rendere esecutivo tale giudizio. [...] Nella prospettiva di Enrico, invece, la passione è già intervenuta allettando la volontà che, se pur in maniera ancora incompleta (*surreptitiae*), ha già accettato l’azione disordinata. Non si tratta più, in questo caso, di giungere a una conclusione razionale per *stabilire* l’azione acratice coerente alle pulsioni sensibili, ma di *certificare* razionalmente una decisione che è già stata in qualche misura assunta con il consenso surrettizio. [...] In definitiva, se per Tommaso la volontà è lo strumento operativo che dà efficacia alle deliberazioni della ragion pratica deviata dalle passioni, tutto all’opposto per Enrico la ragion pratica è lo strumento logico che consente di completare l’adesione volontaria al desiderio sensibile già preaccettato» (*Il nodo nel giunco*, p. 65).

¹¹⁹ Cfr. *Quodl.* 1.16, 108: «Qui ergo non dubitat totum illud quod dicitur esse malum, nihil aliud esse quam corruptionem, non naturam, sed contra naturam [...], nullo modo dubitare debet quin voluntarium maulum nullam causam aliam habet quam voluntarium defectum voluntatis, et qui quaerit aliam, nodum quaerit in scirpo. Quaerit enim causam positivam ubi nulla est et quaerit causam defectus voluntarii voluntatis, cuius nulla alia causa est quam ipsa voluntas sibi». Come spiega G. Alliney, nell’ottica del teologo fiammingo «Non si può inseguire un fondamento ulteriore pena un evidente regresso all’infinito: la serie ascendente delle cause deve finire in un principio non causato, e questo primo principio è appunto la volontà: la causa non causata della scelta non può quindi essere che la volontà stessa» (*Il nodo nel giunco*, p. 26). «If this leaves the cause of the will’s perversity unexplained – conclude a tale proposito B. Kent – so be it. There is no other cause of the will itself – nor could there be, on Henry’s view, if one believes that sin is possible». (*Virtues of the Will*, p. 181).

polemizza il maestro di Liegi – è un’affermazione che si addice a un bambino, non a un agente razionale¹²⁰. Ma senza fermarsi al facile dileggio, ciò che occorre – secondo Goffredo – è riaffermare, tramite una disamina critica delle posizioni dell’avversario, la superiorità e il primato della ragione, dimostrando che con ciò non è affatto compromesso, ma risulta anzi pienamente giustificato, il carattere libero e volontario del nostro agire morale.

2.5 «Intellectus est potentia eminentior quam voluntas» (*Quodl.* 4.10, 186). Il primato dell’intelletto nella psicologia morale di Goffredo di Fontaines

Sebbene vi sia un certo dissenso circa le presunte fonti della psicologia morale di Goffredo di Fontaines¹²¹, la letteratura critica è sostanzialmente concorde nel riconoscere al maestro di Liegi il titolo di rappresentante di spicco dell’intellettualismo radicale tardomedievale¹²². Ma al di là delle relazioni, più o meno controverse, che lo legano ai suoi contemporanei, ciò che appare davvero rilevante nella tematizzazione goffrediana dei rapporti fra intelletto e volontà – osserva T. Hoffmann¹²³ – è la preponderante presenza di Aristotele, e in particolare della sua metafisica (oltre che, ovviamente, della sua riflessione etica). In controtendenza rispetto all’approccio dominante nel XIII secolo, che nel discutere della libertà tende a trascurarne le implicazioni e i presupposti metafisici per prediligere i risvolti etico-psicologici, Goffredo fa infatti valere il criterio opposto: riaffermando l’indiscussa eminenza della “filosofia prima”, il maestro di Liegi sostiene l’idea per cui, ove necessario, sono le istanze etico-psicologiche che, essendo sempre subordinate ai principi metafisici, devono conformarsi a questi ultimi, e non *viceversa*¹²⁴. In altre parole, anziché risolvere i problemi di filosofia morale reinterpretando o addirittura revocando in dubbio le verità metafisiche, dobbiamo piuttosto salvaguardare l’assoluta validità

¹²⁰ *Quodl.* 10.13, 371: «Volo quia volo; hoc enim est dictum puerorum».

¹²¹ A dividere gli studiosi è, precisamente, la valutazione del pensiero di Goffredo in termini di continuità o discontinuità rispetto all’insegnamento di Tommaso d’Aquino. Per O. Lottin, storico alfiere del tomismo goffrediano, il maestro di Liegi avrebbe sviluppato le tesi dell’Aquinato proponendo una teoria del libero arbitrio che, seppur con qualche presa di distanza dalle originarie posizioni tomistiche (una per tutte: la risoluta negazione dell’automovimento della volontà), resterebbe sostanzialmente coerente con l’insegnamento del *Doctor Angelicus*. Se la dottrina di Goffredo ci appare più radicale – spiega Lottin – è per il fatto che le contingenze polemiche della disputa tardomedievale sul libero arbitrio sono sensibilmente cambiate nell’arco di anni che separano la riflessione di Tommaso da quella del seguace: se per il primo si tratta di prendere le distanze dagli averroisti per salvaguardare l’ortodossia della propria dottrina, il secondo si trova a dover controbattere le posizioni volontaristiche di Enrico di Gand e dei francescani, vedendosi perciò costretto, per tenere testa ai nuovi avversari, a rincarare la dose di intellettualismo (cfr. *Psychologie et Morale*, pp. 337-338). F. X. Putallaz, all’opposto, insiste sul radicale aristotelismo di Goffredo di Fontaines, a suo dire molto più vicino, sia nella lettera sia nello spirito, all’*intellettualismo integrale* di un Sigieri di Brabante (cfr. *Insolente liberté*, pp. 247-251).

¹²² L’unica a manifestare qualche perplessità in proposito è, a quanto mi risulta, M. Leone (cfr. *infra*).

¹²³ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

¹²⁴ Cfr. *Quodl.* 6.7, 170.

di queste ultime e far sì che le nostre idee sul libero arbitrio risultino compatibili con esse¹²⁵. E se rispettiamo il primato della metafisica – questo è evidentemente l'implicito della presa di posizione goffrediana – non possiamo che accettare come un dato incontestabile la superiorità dell'intelletto sulla volontà.

Possiamo riscontrare un'efficace e coerente applicazione di questa impostazione filosofica nel modo in cui, avversando la posizione di Enrico di Gand, Goffredo confuta risolutamente le tesi dell'automovimento e dell'autodeterminazione della volontà (quest'ultima concepita anch'essa come una forma di automovimento¹²⁶). Se la metafisica insegna che *aliquid movere seipse effective est impossibile*, allora l'autosufficienza motrice della volontà è semplicemente una tesi irrazionale (*ista positio non videtur rationabilis*¹²⁷). Dobbiamo infatti assumere – argomenta Goffredo – che anche la volontà, al pari di ogni altro principio nell'universo, sia una potenza in sé indeterminata: affinché essa passi dalla potenza all'atto è perciò necessario l'intervento di una causa esterna, la quale, fungendo da causa efficiente e finale della volizione, la pone in movimento e le conferisce la specificazione¹²⁸. Solamente ammettendo che la volontà sia composta di parti eterogenee sarebbe possibile giustificare il suo essere attiva e passiva al tempo stesso, dal momento che essa, essendo parte integrante del mondo naturale¹²⁹, è soggetta a una legge universale: affinché un qualsiasi movimento possa realizzarsi, è necessario che vi sia una distinzione sostanziale fra il principio attivo e quello passivo¹³⁰. Ma dal momento che la volontà è per sua natura una sostanza *simplex*, allora è necessario riconoscere che

¹²⁵ Questo punto è ben messo a fuoco da T. Hoffmann, cfr. *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism*, *Godfrey of Fontaines*.

¹²⁶ Cfr. *Quodl.* 8.16, 151.

¹²⁷ Cfr. *Quodl.* 6.7, 170: «Quia ex metaphysica hoc scire debemus quod unum et idem non potest esse in actu et in potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud – et hoc pertinet ad metaphysicam, quia est commune omni enti – ideo hoc debemus supponere circa angelos et circa animam et, hoc supposito, alia quae ad ipsa animam specialiter pertinent investigare, nec propter ignorantiam vel dubitationem circa posterior debemus certissima et prima negare».

¹²⁸ Cfr. *ivi*, 164: «Sed illud magis est ad nostrum propositum, scilicet ad ostendendum quod voluntas non moveat se, sed quod moveatur ab obiecto apprehenso, quia bonum secundum quod apprehensum movet voluntatem vel ad actum volitionis ut hoc dicitur secundum rationem causae efficientis, licet secundum quod est in se ipso moveat in ratione finis. Quomodo autem ex hoc non sequitur quod movens et motum sint idem subiecto declarabitur ostendendo quomodo obiectum primo movet intellectum et deinde voluntatem».

¹²⁹ Su questo punto, F. X. Putallaz sottolinea l'allineamento di Goffredo alla posizione di Sigieri di Brabante, per il quale la libertà umana, essendo situata nel quadro generale della causalità che governa il mondo naturale, si colloca in un contesto di leggi fisiche strettamente determinate (cfr. *Insolente liberté*, pp. 199-202). Abbiamo già detto del turbamento di Enrico di Gand rispetto a questa presunta strategia riduzionistica che, a detta del teologo fiammingo, appiattisce brutalmente le realtà spirituali su quelle corporee, misconoscendo così l'eccezionalità dell'*operatio* e del *motus* propri della volontà. Nel prosieguo di questa trattazione avremo modo di osservare che questa visione unitaria che lega insieme la realtà corporea quella realtà spirituale è un fondamentale assunto meta-etico che gli intellettualisti tardomedievali (Dante *in primis*) generalmente condividono.

¹³⁰ Cfr. *Quodl.* 6.7, 155: «Oportet omne movens seipsum esse compositum ex pluribus partibus, non sic ad invicem se habentibus quod solum essentialiter et non subiecto differat [...] sed sic etiam quod subiecto etiam differant, et quod una sit movens primo et alia primo mota et ratione talium partium quae sunt unius totius illud unum totum est movens se totum per accidens, id est in quantum una pars est per se movens aliam [...] et ideo illud quod movet se oportet esse compositum ex partibus heterogeneis».

l'automovimento le è precluso, essendo insufficiente – contrariamente a quanto sostiene Enrico di Gand – la sola distinzione *secundum rationem*: il principio che attiva la volontà deve dunque essere rintracciato in una realtà a essa esterna.

Che la volontà non sia autosufficiente risulta poi chiaro – secondo Goffredo – anche da una considerazione ulteriore: poiché essa è in sé indifferente nei riguardi dei vari oggetti (può infatti rivolgersi all'uno o all'altro, e inoltre può volere o non volere un dato oggetto), per spiegare una sua qualsiasi determinazione si rende necessario ricorrere a un principio che, in sé determinato, sia in grado di attualizzarla. È convinzione del maestro di Liegi che un tale compito possa essere svolto solamente dall'oggetto dell'apprensione intellettuale¹³¹, il quale agisce prima sull'intelletto, portandolo all'atto (anch'esso infatti, al pari della volontà, è incapace di automovimento), e poi, per il tramite di quest'ultimo, sulla volontà, determinandola a scegliere in conformità al giudizio¹³². Tale oggetto – specifica ulteriormente Goffredo – esercita la sua azione causale secondo due possibili modalità: se esso rappresenta il fine ultimo, la sua azione determinante è massimamente necessitante; se, invece, esso non è che un mezzo utile per il conseguimento del suddetto fine, allora la sua azione non necessita la volontà, ma pur sempre la determina – e questo perché, secondo Goffredo, il grado di adesione della volontà a un oggetto corrisponde esattamente alla convinzione con cui la ragione lo giudica adatto al perseguimento del fine della volontà¹³³.

Incapace di giudicare e di scegliere da se stessa, la volontà non è dunque una potenza attiva: essa infatti risulta sempre posta in atto dall'oggetto dell'apprensione intellettuale, il quale, essendo riconosciuto come *bonum et conveniens* dalla ragione (anche per Goffredo, naturalmente, la volontà sceglie sempre *sub ratione boni*¹³⁴), determina la volontà sia *quantum*

¹³¹ È qui importante precisare – come fa T. Hoffmann – che sostenere che la volontà è mossa dall'oggetto dell'apprensione intellettuale non equivale a dire che la volontà è mossa dall'intelletto: dal punto di vista di Goffredo, infatti, la potenza motrice deve essere esterna non soltanto alla volontà, ma allo stesso soggetto (cfr. *Quodl.* 6.7, 155). Benché Goffredo talvolta si esprima in maniera impropria (affermando che l'intelletto muove la volontà o *viceversa*), è chiaro che, a rigore, si può dire che l'intelletto muove la volontà soltanto indirettamente, nella misura in cui l'oggetto che causa l'atto volitivo deve essere preliminarmente appreso dall'intelletto. Similmente, la volontà è causa dell'intelletto solamente per il fatto che, stimolando la potenza sensibile all'immaginazione, essa induce indirettamente l'intelletto a pensare agli oggetti o alle attività corrispondenti (*ibid.*, 164; 170-171; cfr. *Q. ord.* 3, 125). Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

¹³² Goffredo specifica tuttavia che è solo nel senso dell'antecedenza logico-causale che l'oggetto agisce prima sull'intelletto e poi sulla volontà. Dal punto di vista temporale, infatti, l'una e l'altra potenza risultano simultaneamente attualizzate: cfr. *Quodl.* 6.7, 170: «Unde, pro tanto intellectus movet voluntatem in quantum voluntas non fit in actu a suo obiecto nisi natura saltim prius intellectus factus sit in actu ab eodem obiecto».

¹³³ Cfr. Goffredo di Fontaines, *Quodl.* 6.7, 158: «Videmus in voluntate quod, praesente obiecto, fit in actu de necessitate respectu finalis obiecti, non de necessitate respectu aliorum; nec unquam fit in actu nisi secundum modum et formam rationis [...] Non videtur ergo esse negandum quia voluntas vere ab obiecto moveatur quantum ad actus volitionis».

¹³⁴ Cfr. *Quodl.* 10.13, 368.

ad exercitium sia *quantum ad specificationem*. Fra il giudizio razionale e la scelta della volontà non può darsi perciò alcuna discrepanza: la volontà sceglie sempre e solo il *bonum* che, a torto o a ragione, è riconosciuto come tale dall'intelletto. La condizione necessaria e sufficiente delle scelte della volontà è dunque individuata dal maestro di Liegi nella deliberazione: sostenere che la volontà può volere in maniera difforme dal pronunciamento razionale (rifiutandosi di scegliere l'oggetto che la ragione le prescrive, oppure scegliendolo *sub alia ratione*) significa perciò affermare qualcosa di impossibile dal punto di vista logico e causale:

Quia constat quod voluntas nihil vult nisi apprehensum per intellectum, et etiam non vult aliquid sub aliqua ratione nisi illud sit apprehensum sub illa ratione. Quo denim intellectus apprehendat aliquid sub una ratione et voluntas non velit illud sub illa ratione sed sub alia, hoc est impossibile [...]. Unde, quia, ut dictum est, obiectum voluntatis non est nisi bonum apprens, – non est autem apprens nisi qua sub ratione boni vel ut bonum et conveniens apprehenditur; non enim apparet aliquod bonum ipsi volenti secundum voluntatem vel secundum intellectum, licet voluntas per actum volendi in illud feratur, sed non nisi secundum quod apprehensum est¹³⁵.

Dal punto di vista di Goffredo, chi nega la necessaria corrispondenza fra giudizio razionale e scelta della volontà (chi rifiuta, cioè, il principio della *judgment-volition conformity*) è costretto a concedere che la volontà possa essere posta in atto in assenza di un oggetto; o, in altre parole, che la volontà possa volere senza volere alcunché: un'eventualità evidentemente impossibile¹³⁶. Il principio psicologico su cui fa leva il maestro di Liegi è quello, già affermato dall'Aquinate e generalmente condiviso dagli scolastici, del *nihil volitum nisi praecognitum*: non può darsi alcun atto volitivo in assenza di un precedente atto conoscitivo che lo informi. Da questo adagio, assunto nella sua accezione più radicale, Goffredo ritiene di poter dedurre non soltanto la necessaria adesione della volontà al giudizio pratico, ma anche l'idea per cui la volontà non può mobilitare alcuna facoltà, compresa la stessa ragione, senza che un precedente giudizio abbia stimato che quell'attivazione sia da porre in essere. Il processo psicologico che risulta nella scelta libera può dunque essere così ricostruito: la volontà sceglie l'oggetto che la ragione ha giudicato come il più adatto al conseguimento del fine; questo giudizio razionale procede da una deliberazione anteriore, autorizzata da un comando della volontà; a sua volta, questo imperativo non è possibile se non in seguito a un pronunciamento della ragione, la quale sentenza l'opportunità di deliberare. Insomma, qualunque sia l'atto cui è preposta (la scelta finale, ma anche, nei momenti precedenti, la mobilitazione della ragione e delle altre facoltà dell'anima), la volontà è un principio d'azione soltanto grazie alla mozione preliminare della

¹³⁵ *Quodl.* 7.10, 202.

¹³⁶ Cfr. *Quodl.* 6.10, 204-205. Su questo punto cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

facoltà cognitiva¹³⁷. Pur concedendo a Enrico che il comando (*imperium*) è un atto della volontà¹³⁸, è chiaro che, radicando l'*imperium* in un anteriore giudizio razionale, Goffredo rovescia i rapporti di dipendenza fra ragione e volontà, stabilendo che è la prima a controllare la seconda, e non *viceversa*. «Bon gré mal gré – conclude a tale proposito il Lottin – on en revient à la primauté de la raison»¹³⁹.

Stando così le cose, possiamo facilmente intuire quale sia la posizione del maestro di Liegi rispetto alla questione *Utrum voluntas vel intellectus sit excellentior potentia*¹⁴⁰. Che la ragione fruisca di maggiore libertà e, quindi, di maggiore eminenza rispetto alla volontà, è reso evidente dal fatto che sia l'atto sia l'oggetto dell'intelletto appaiono più perfetti rispetto a quelli propri della volontà¹⁴¹. Infatti – argomenta Goffredo –, posto che è più preminente la potenza dell'anima il cui atto è ricercato *principaliter et propter se*, e la cui perfezione non è subordinata ad altra potenza, allora non c'è dubbio che l'intelletto sia superiore alla volontà. A differenza di quest'ultima, che non essendo autonoma nell'espletamento delle sue funzioni necessita dell'ausilio della ragione, l'intelletto non abbisogna di altro che di se stesso per dedicarsi all'attività sua propria della speculazione. A tale proposito, Goffredo fa notare che l'uomo può realizzarsi compiutamente come animale razionale soltanto se la volontà, anziché seguire gli appetiti della sfera sensibile (cui pure essa appartiene in qualità di potenza desiderante), supera il livello del senso e si eleva alla sfera razionale. In ciò, l'essere umano si distingue dagli animali non-razionali, i quali, all'opposto, conservano e portano a compimento il proprio essere esattamente nella misura in cui, assecondando l'istinto, si attengono al piano della sensibilità¹⁴².

¹³⁷ Cfr. *Quodl.* 8.16, 176: «Voluntas sola nullius actus humani est principium nec etiam intellectus solus, sed voluntas in virtute intellectus cui conformatur. Unde non potest voluntas intellectum impellere vel movere ad exercitium alicuius actus nec etiam retrahere ab aliquo nisi secundum modum et formam intellectus quo apprehenditur et iudicatur sic impelli vel retrahi esse bonum». Cfr. anche *ivi*, 159: «Cum ex apprehensione generali homo apprehendens [leggere: apprehenderit] quod non est circa aliquid insistendum per intellectum et appetitum nisi praecedente consideratione et deliberatione quomodo illud sit vel non sit conveniens intellectum ad talem considerationem; et sic, ratione mota per voluntatem quantum ad exercitium actus, ipsa voluntas postea movetur ab objecto intellectus quantum ad determinationem actus ad volendum scilicet illud quod per intellectum iudicatum est».

¹³⁸ Cfr. *Quodl.* 10.3, 373, 375.

¹³⁹ Cfr. O. Lottin, *Psychologie et Morale*, p. 314.

¹⁴⁰ *Quodl.* 2.9, 138 e ss.

¹⁴¹ Per questa parte, cfr. la puntuale disamina di M. Leone (*Non quaecumque necessitas excludit libertatem*, pp. 191-201).

¹⁴² Cfr. *Quodl.* 6.10, 189-190: «Quia non videtur esse inditus homini propter hoc quod perfectio eius consistat in actu talis appetitus, quo scilicet inclinatur in aliquid apprehensum a ratione, sed ob hoc per huiusmodi appetitum et eius actum inclinatur in suam principalem perfectionem. Quae non consistit in conservatione sui in esse in se ipso vel in alio et in usu actuum secundum gustum et tactum, quia hoc habet per alium appetitum, scilicet sensitivum, in quantum est communis homini et bruto; sed est aliqua sua perfecta operatio conveniens homini secundum quod homo, sive naturae rationali secundum quod rationalis. Hoc autem non est nisi operatio secundum intellectum. Appetitus ergo rationalis sive voluntas principaliter, sive primo et per se, non est in homine ut in aliquo actu ipsius voluntatis ipse homo perficiatur: sed ut perficiatur in eo quod est obiectum per se ipsius voluntatis, scilicet in eo quod est in esse in actu perfecto secundum intellectum. Cum enim perfectio hominis ipsum intrinsecus informans sit aliquis actus non autem voluntatis propter praedicta, oportet quod hic sit actus ipsius intellectus [...].

Non attraverso un proprio atto, quindi, ma solo grazie a un atto dell'intelletto, la volontà, intesa come *virtus appetitiva e motiva*, può dirigersi al suo fine: ragione per cui anche la beatitudine, vale a dire il fine ultimo cui la volontà per sua natura tende, non può essere desiderata *per se et directe*, ma solo per il tramite della contemplazione¹⁴³. Questo significa che, secondo Goffredo – e si tratta di una conclusione tipicamente intellettualista¹⁴⁴ –, il pensiero (*actus cogitandi*) è la causa dell'amore (*actus delectionis in voluntate*): la volontà ama Dio perché l'intelletto lo conosce; e tanto più quest'ultimo lo conosce, quanto più essa lo ama. *L'amor Dei* si fonda quindi essenzialmente sulla *visio Dei*: «Dilectio – spiega Goffredo richiamandosi all'*auctoritas* tomistica – est cognitionis terminus, et ubi desinit cognitio, ibi incipit dilectio¹⁴⁵».

Diversamente da Enrico di Gand, il quale – come si è visto – è disposto a riconoscere all'intelletto una mera funzione servile e ministeriale, Goffredo rivendica perciò con risolutezza il suo ruolo di potenza egemone nell'anima. Al contrario, la volontà, privata di qualsiasi autosufficienza e subordinata alla superiore autorità dell'intelletto, è ridotta a docile esecutrice delle direttive della ragione, cui prontamente si uniforma senza possibilità di disattendervi. Ciononostante, agli occhi di Goffredo essa rimane, al pari dell'intelletto, una facoltà libera: anziché sostenere – come ci si aspetterebbe, a questo punto – che la *ratio libertatis* è nei liberi giudizi dell'intelletto, e che il libero arbitrio è perfettamente compatibile con il carattere passivo e causalmente determinato della volontà, il maestro di Liegi si attiene invece rigorosamente alla definizione canonica (quella enunciata nelle *Sententiae* di Pietro Lombardo), per la quale il libero arbitrio è una «*facultas rationis et voluntatis*»¹⁴⁶. Questo perché – come ha posto bene in

actus voluntatis non potest esse nobilior, quia nec magis volitus vel appetitus, ut videbitur, sed est finaliter propter actum alium ipsius intellectus qui est magis volitus et magis habens rationem finis».

¹⁴³ Cfr. *ivi*, 193: «Propter quod etiam beatitudo quae est finis in quem tendit voluntas, in quantum ponitur consistere in aliquo bono creato, quod scilicet appetatur ut maximum bonum inter creata, est visio Dei. Non potest enim appetens velle sibi maius et perfectius bonum quam videre ipsum Deum. Unde actus intellectus in genere actuum est maxime volitus, quia ipse actus voluntatis cuius est aliquid aliud per se obiectum non potest per se et directe esse volitus, ut dictum est. Videtur ergo intellectus esse potentia eminentior simpliciter quam voluntas».

¹⁴⁴ Così è, infatti, anche per Dante: «Quinci si può veder come si fonda | l'esser beato ne l'atto che vede, | non in quel ch'ama, che poscia seconda» (*Par.* XXVIII, vv. 109-111). Cfr. *infra*.

¹⁴⁵ *Quodl.* 11.5, 26; cfr. *ST* II-II, 27, 4, ad 1. Anche in questo caso, l'antecedenza della conoscenza sull'amore va compresa in termini logico-causali, e non comporta pertanto un'effettiva distinzione temporale fra i due atti (cfr. P. E. Langevin, *Nécessité ou liberté*, p. 182).

¹⁴⁶ *Quodl.* 6.7, 161: «[...] liberum arbitrium utrumque includit, quia dicitur esse facultas rationis et voluntatis»; cfr. P. Lombardo, *II Sent.* 24, 3. M. Leone insiste molto su questo punto, che a suo parere dovrebbe indurci a riconsiderare la presunta radicalità dell'intellettualismo di Goffredo di Fontaines: «La principale preoccupazione goffrediana – sostiene Leone – sembra voler essere quella di assicurare la libertà della facoltà razionale ed eguagliare il suo valore a quello della volontà; egli non sembra invece intenzionato a privare la facoltà volitiva della libertà, così da sminuire la sua importanza nella dinamica della scelta etica. [...] Significativamente, nonostante la presenza evidente di una sorta di “determinismo psicologico” dell'intelletto sull'azione della volontà, per Goffredo la libertà e i meriti morali di questa facoltà non risultano essere per niente compromessi» (*Non quaecumque necessitas excludit libertatem*, pp. 216-217). In ciò – conclude Leone – Goffredo prende le distanze dall'intellettualismo (questo sì, indiscutibilmente “radicale”) di Sigieri di Brabante, per il quale la libertà appartiene totalmente ed esclusivamente all'intelletto, e niente affatto alla volontà (cfr. *ivi*, pp. 219-220).

evidenza, fra gli altri, M. Leone – per Goffredo la libertà non implica tanto la possibilità di scelta, quanto piuttosto, in linea con l’insegnamento di Anselmo d’Aosta, la capacità di eseguire rettamente l’operazione cui ciascuna facoltà è preposta¹⁴⁷. A differenza di Enrico di Gand, che ritiene di poter salvaguardare la libertà della volontà soltanto riconoscendole la capacità di autodeterminazione, per Goffredo la volontà è libera proprio in quanto è razionale, ossia in qualità di appetito ontologicamente determinato a perseguire il fine retto che l’intelletto, se non si lascia corrompere dal vizio e dalle passioni, è in grado di indicarle. Pertanto, nella misura in cui tanto l’intelletto quanto la volontà sono preposti al perseguimento del bene umano (il primo individuandolo e la seconda scegliendolo sulla base del pronunciamento razionale), entrambi partecipano, seppur in misura diversa, dell’attributo della libertà. Quest’ultima, infatti – argomenta Goffredo – è una prerogativa propria di tutte e sole le potenze che, essendo radicate in una natura astratta (*potentia radicata in natura abstracta*), qual è quella dell’anima umana, sono immateriali e, di conseguenza, essenzialmente indeterminate¹⁴⁸. Oltre che a motivo dell’immaterialità, grazie alla quale la volontà risulta formalmente libera (*formaliter*), essa deriva la sua libertà dall’intelletto: posto infatti che, come si è appena visto, la volontà ne dipende causalmente, è da questi che originariamente (*originaliter*) essa riceve l’atto e uso della libertà:

[...] Nec etiam talis libertas in eligendo vel repudiando convenit voluntati nisi quia, ut dictum est, radicatur in ratione; in qua etiam radicatur intellectus cuius consideratio non est determinata circa talia ad unum, sed unum et idem potest considerari sub diversis rationibus vel boni et convenientis vel mali et nocivi. Et ideo non male dicitur a quibusdam quod homo habet dominium super suos actus quia habet deliberationem de illis. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, potest voluntas in utraque. Liberam enim electionem sive potestatem sic libere eligendi habet voluntas originaliter in natura rationis vel mentis abstractae dicto modo in qua radicatur;

¹⁴⁷ Cfr. *Quodl.* 6.10, 208: «Libertas enim, prout potest trahi ex dictis Anselmi, *de Libero Arbitrio*, est potestas recta operandi in ordine ad finem non coacta nec prohibita, ita scilicet quod operans ipsum finem et rationem eius et ordinem et habitudinem sui et eorum que sunt ad finem ad ipsum finem agnoscat». Come spiega G. Alliney, in questa prospettiva «l’opzione fra possibilità diverse non è, di per sé, segno di libertà, ma indica semplicemente l’imperfezione dell’oggetto voluto, che può essere giudicato in maniere differenti. Nel caso del bene perfetto la libertà può convivere con la più perfetta necessità proprio perché libertà e necessità si collocano su due piani distinti: la prima, infatti, riguarda la struttura ontologica dell’anima che, di per sé, è priva di elementi materiali; la seconda, invece, si riferisce al modo di agire e, nel caso del bene assoluto, indica la perfezione dell’azione umana, e quindi la compiuta attualizzazione di una potenza costitutivamente libera» (*Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, pp. 58-59).

¹⁴⁸ Cfr. *Quodl.* 6.10, 206-207: «Nec obstat praedictis quod dicitur ab aliquibus quod voluntas libera est, non sic intellectus. Quia voluntas non est potentia libera quia est appetitiva potentia, sed quia est appetitus in ratione, ut ratio dicit idem quod mens secundum quam homo est ad imaginem Dei. Est ergo libera quia est potentia radicata in natura abstracta. Formae enim quae sunt in materia ratione potentialitatis et imperfectionis materiae determinantur et contrahuntur ut modo determinato et materiali secundum aliquid determinatum agant. E contra etiam entia abstracta ratione suae immaterialitatis et abstractionis et ex hoc actualitatis maximae non determinantur in sua operatione ad aliquod ens particulare, sed totum ens eis subes et quantum ad apprehensivam potentiam et quantum ad appetitivam. Habet ergo libertatem simpliciter unaquaque potentia naturae sic abstractae. Hoc est ergo causa libertatis voluntatis in sua operatione, quia est appetitivum in ratione. Sed eadem de causa intellectus habem libertatem, ex eo scilicet quod est apprehensivum in ratione».

formaliter autem eam habet a se ipsa, quia huiusmodi libera electio est subiective ipsius voluntatis. Sed actum et usum huiusmodi libertatis habet voluntas ab intellectu etiam habente libertatem in suo actu ut a causa; quia secundum deliberationem rationis diversas condiciones circa res considerantis potest voluntas actu eligere vel repudiare aliquod apprehensorum¹⁴⁹.

Pertanto, nonostante siano entrambi, soltanto l'intelletto, e non la volontà, è libero in virtù di se stesso¹⁵⁰. La libertà dell'intelletto – spiega il maestro di Liegi – consiste nel fatto che questi, valutando le diverse premesse dell'azione, non è determinato verso un'unica opzione, ma è capace di determinarsi *ad opposita* rispetto a varie possibilità operative¹⁵¹. Il giudizio che informa la volontà non risulta perciò causalmente necessitato dalle proprietà intrinseche dell'oggetto appetibile (come Tommaso, anche Goffredo insiste sul fatto che nessun bene particolare può necessitare le nostre scelte), ma è il risultato, oltre che delle disposizioni morali dell'agente, della libera deliberazione dell'intelletto: sebbene – concede Goffredo – non dipenda da noi il modo in cui gli oggetti ci appaiono di primo acchito, il processo deliberativo che risulta nella *sententia* finale è posto sotto la diretta supervisione dell'intelletto, il quale ne controlla lo svolgimento selezionando le premesse del sillogismo pratico¹⁵². Grazie alla capacità di riflettere sui nostri atti e sui nostri stessi giudizi, possiamo infatti riconsiderare continuamente le premesse del nostro ragionamento, stabilendo liberamente, sulla base dei più svariati criteri (morale, edonistico, utilitaristico...) se prediligere quelle che autorizzano oppure quelle che vietano il compimento dell'azione in questione. La qualità del giudizio pratico dipende quindi dalle qualità morali dell'agente: avremo allora che uno stesso atto di fornicazione apparirà agli occhi dell'intemperante come qualcosa di buono e degno di essere perseguito, mentre dal temperante esso sarà giudicato come un atto biasimevole e da evitare¹⁵³. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei* – insegnava già Aristotele¹⁵⁴: siamo noi i diretti responsabili dei nostri giudizi, nonché delle scelte che coerentemente ne conseguono.

¹⁴⁹ *Quodl.* 6.10, 207-208.

¹⁵⁰ A tale proposito, M. Leone fa osservare che, pur difendendo la volontà della libertà, Goffredo è attento a rimarcare che tale libertà non costituisce di per sé la natura della volontà, poiché essa è sempre guadagnata a partire da altro (vuoi dall'immaterialità dell'anima, vuoi dalla libertà dell'intelletto). Questo perché, a parere di Leone, «L'obiettivo di fondo di Goffredo sembra indirizzato non soltanto ad assegnare la libertà tanto alla volontà quanto all'intelletto (visto che entrambe le potenze risiedono nell'anima, che è immateriale), ma soprattutto a difendere la libertà dell'intelletto» (*Non quaecumque necessitas excludit libertatem*, p. 211).

¹⁵¹ Per una più puntuale analisi della giustificazione goffrediana della libertà dell'intelletto, cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism*, *Godfrey of Fontaines*.

¹⁵² Cfr. *Quodl.* 8.16, 159.

¹⁵³ Cfr. *Quodl.* 5.12, 50: «Accedere enim vel non accedere ad uxorem proximi est aliquid agibile obiectum vel materia prudentiae. Sed quia ad accedere ad uxorem proximi sive ad exercere talem actum, aliter se habet temperatus quam intemperatus nam intemperatus propter habitum vitiosum est quasi omnino conformatus tali delectationi quae est in tali actu ex frequenter sic contra rationem delectari, non sic autem temperatus ideo quando intemperatus cogitat de hoc quod est accedere vel non accedere ad uxorem proximi, iudicat accedendum ratione apparenti, quia delectatio carnis cum muliere pulchra est appetenda et assequenda, talis est ista 10, ergo et caetera. Oppositum iudicat temperatus».

¹⁵⁴ *EN* III 13, 1114b; cfr. anche T. d'Aquino, *De Ver.*, 24, 10, c.

A differenza dei volontaristi, Goffredo non vede perciò alcuna minaccia al libero arbitrio nella *judgment-volition conformity*: quest'ultima, anzi, si configura come la stessa condizione di possibilità dell'atto autenticamente libero, nella misura in cui è solo in virtù dell'adesione della volontà al pronunciamento dell'intelletto che l'uomo può dirigersi rettamente al suo proprio fine¹⁵⁵. Il maestro di Liegi è tuttavia attento a rimarcare che la volontà, sebbene sia determinata dalla ragione, non ne è con ciò necessitata in senso assoluto: così sarebbe – argomenta Goffredo – soltanto se l'intero processo psicologico fosse soggetto a un'ineludibile causalità necessitante; ma dal momento che il giudizio che informa la volontà è il risultato di un atto libero (come si è appena visto, esso dipende dalle modalità e dalle finalità con cui l'intelletto delibera), è piuttosto di una forma di *necessitas conditionata* che qui si tratta. In altre parole, la volontà è sì necessitata dal giudizio (nella misura in cui non è in suo potere autodeterminarsi), ma visto che il giudizio stesso è contingente (esso è infatti un libero prodotto della *scientia contrariorum*), allora la volontà è da esso necessitata soltanto *ex conditione* (o *ex suppositione*)¹⁵⁶. Di *necessitas absoluta* – precisa il maestro di Liegi – si può propriamente parlare soltanto riguardo alla determinazione della volontà rispetto al fine ultimo: e anche in questo caso, trattasi di una necessità che, come insegna Anselmo, *non repugnat libertati*. Anzi: tanto più la volontà è stabilmente diretta al bene, quanto più essa è libera: ragione per cui – conclude Goffredo, uniformandosi al parere generale dei teologi – massimamente liberi sono proprio coloro che, persa la capacità di peccare, sono immutabilmente rivolti al sommo bene – vale a dire i santi e i beati. La necessità – sentenza perciò il maestro di Liegi – è dunque parte della volontà senza con ciò comprometterne la libertà: «non quaecumque necessitas excludit libertatem»:

Et sic patet quod non quaecumque necessitas excludit libertatem; quia, cum immutabiliter aliquid volo, quia est per se bonum vel quia ordinem habet ad per se bonum, stante tali immutabilitate laudabiliter volo; et etiam meritorie si sim viator et in statu merendi, quia talis volitionis sum mihi causa etiam aliquo modo active supradicto modo. Sic ergo necessitas non repugnat libertati, unde voluntas vult finem ultimum de necessitate et tamen libere. Similiter etiam deliberando de eo quod est volendum propter finem, facta conclusione et stante tali apprehensione, voluntas non potest illud non velle; et tamen dicetur quod illud vellit libere et laudabiliter et meritorie, non obstante tali immutabilitate voluntatis. Et hoc etiam quia volens hoc est sibi causa volendi hoc, in quantum volens praedictum finem fuit causa deliberandi de isto et sic etiam electionis eius. Ex his ergo patet quomodo salvari possit libertas voluntatis in eligendo id quod est ad finem post

¹⁵⁵ Come osserva M. Leone, dal punto di vista del maestro di Liegi «L'automovimento della volontà è pertanto solo un mezzo (sbagliato e contro ogni ragionevolezza) che, secondo Goffredo, i suoi avversari impiegano per difendere l'eminenza della volontà sull'intelletto e per salvaguardare il libero arbitrio, finendo tuttavia per negare proprio questa libertà, visto che un atto volontario risulta libero solo se può aderire senza alcun impedimento al giudizio della ragione» (*Utrum voluntas moveat se ipsam*, p. 303).

¹⁵⁶ Come spiega P. E. Langevin, sia la *necessitas absoluta* sia quella *conditionata* sono ascrivibili alla categoria della *necessitas immutabilitatis*, la cui peculiarità è quella di lasciare intatto il movimento personale (che nasce spontaneamente nella volontà senza subire forzatura alcuna), sopprimendo però le alternative. Cfr. *Nécessité ou Liberté*, p. 179.

conclusionem factam per consilium rationis deliberantis, absque hoc quod oporteat ponere quod possit eligere oppositum [...]. Semper enim electio voluntatis est conformis iudicium rationis deliberantis sive in bonum sive in malum. [...]. Si conclusio ergo syllogismi consiliativi procedentis ex fine bono bene deducatur, illud conclusum voluntas eliget, isto iudicio stante, non potest illud non eligere, licet non necessitate absoluta illud velit, sed quasi conditionata et ex suppositione alterius, scilicet finis¹⁵⁷.

A ben vedere, l'unica forma di necessità che compromette l'esercizio della libertà è, da questo punto di vista, la *necessitas coactionis*¹⁵⁸: se anche si ponesse che la volontà sia sempre mossa per necessità assoluta dall'oggetto dell'apprensione intellettuale – nota a tale proposito M. Leone – la libertà dell'arbitrio verrebbe comunque preservata¹⁵⁹. Agli occhi di Goffredo, negare alla volontà la capacità di autocausazione non comporta perciò alcuna conseguenza sul piano della libertà morale: ciò che davvero conta, ai fini della salvaguardia del libero arbitrio, è che il determinante causale del nostro agire sia il giudizio razionale. Infatti – argomenta il maestro di Liegi – se la volontà non subisse la causalità efficiente e finale dell'oggetto appreso dall'intelletto, essa sarebbe equiparabile a una mera inclinazione naturale, nella misura in cui le sue scelte, anziché dipendere da un libero giudizio, sarebbero necessitate dall'appetito sensibile¹⁶⁰. Avversando la posizione di Enrico, Goffredo arriva a sostenere perciò che la volontà è *domina* dei propri atti non soltanto malgrado la *judgment-volition conformity*, ma

¹⁵⁷ Cfr. *Quodl.* 8.16, 164. Sempre attento a evidenziare i punti di contatto fra il pensiero di Goffredo di Fontaines e l'averroismo latino, F. X. Putallaz evidenzia la paternità sigeriana della distinzione fra *necessitas absoluta* e *necessitas ex conditione*, qui tradotta dall'originario dominio metafisico-cosmologico alla sfera dei rapporti intrapsichici (cfr. *Insolente liberté*, pp. 243-244).

¹⁵⁸ Dove per *coactione* non si deve intendere necessariamente un sinonimo di “violenza”: come precisa P. E. Langevin, «La nécessité de coaction, Godefroid la découvre sans doute dans les actes produits sous le coup de la violence, mais aussi dans l'agir de ces êtres, telles les brutes, qui subissent des influences plutôt qu'ils ne dominent leur agir comme de véritables causes actives» (*Nécessité ou liberté*, p. 199).

¹⁵⁹ Cfr. M. Leone, *Utrum voluntas moveat se ipsam*, p. 294. Non così per il Lottin, secondo il quale, nell'ottica di Goffredo, la *necessitas absoluta* comprometterebbe la libertà del volere. (cfr. *Psychologie et Morale*, p. 310). Ma è chiaro che su questo punto ha ragione Leone: cfr. *Quodl.* 7.7, 160: «Quia ergo habens voluntatem potest, per notitiam universalem quam habet circa defectum omnis boni defectivi divertere intellectum ad aliud considerandum, et quia non movetur nisi ab apprehenso, a nullo tali de necessitate movetur quamdiu ratio non totaliter corrumpitur, sicut in amentibus et furiosis; et ideo non bene videntur dicere qui dicunt quod voluntatem esse passivam et ipsam esse liberam non stant simul, ac si ponentes eam moveri ab obiecto nitantur destruere libertatem arbitrii. Si enim poneretur quod respectu cuiuslibet obiecti de necessitate absoluta moveretur, libertas arbitrii tolleretur. Sed cum ponitur moveri dicto modo libere et non de necessitate, quia posset non moveri ab obiecto tali in quo posset considerare defectum, servatur libertas quae voluntati competit [...]. Si ergo alicui videatur quod, supposito quod voluntas non moveat se ipsam, difficile sit servare libertatem quam sua aestimatione vult ponere in voluntate sicut placet ex hoc posteriori, non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet debet studere quomodo illis posteriora concordet. Unde quantum ad praesens est dicendum quod voluntas proprie et per se non movet intellectum nec e converso, sed obiectum quod intellectum movet ad actum intellectionis movet etiam voluntatem ad actum volitionis».

¹⁶⁰ Cfr. *Quodl.* 15.4, 24-25: «Si voluntas in nullo moveretur ab intellectu vel ab obiecto cognito, inclinatio voluntatis in nullo differt ab inclinatione appetitus naturalis; sed per appetitum naturalem nulla res habet dominium sui actus vel libertatem arbitrii; ergo si voluntas in nullo movetur ab obiecto cognito, per voluntatem nullus habet libertatem arbitrii vel dominium sui actus [...]. Secunda ratio est, quia omnes concedunt quod homo est liberi arbitrii per intellectum et voluntatem; sed si in nullo voluntas moveatur ab obiecto, impossibile est quod homo sit liberi arbitrii et habeat dominium istorum actuum per intellectum et voluntatem. Ergo qui ponit quod voluntas in nullo modo movetur ab obiecto tollit libertatem arbitrii».

proprio in virtù di questa. Coerentemente, Goffredo ritiene che le condizioni di possibilità della scelta libera siano di natura essenzialmente cognitiva¹⁶¹: la libertà – spiega il maestro di Liegi – è la qualità di un movimento spontaneo tendente a un fine conosciuto come tale, vale a dire conosciuto formalmente come un fine¹⁶². Seguendo l’Aquinata, Goffredo precisa infatti che la “volontarietà perfetta” presuppone dei requisiti conoscitivi ben precisi: essa richiede non soltanto la generica conoscenza del fine, bensì la conoscenza del fine *in quanto fine*, nonché quella dei mezzi a esso subordinati e delle relazioni sussistenti fra i mezzi e il fine. Sebbene anche l’agire degli animali non-razionali sia ordinato a un fine – spiega Goffredo, sempre sulla base dell’insegnamento tomistico – esso non è libero dal momento che negli animali è l’istinto, e non la conoscenza del fine in quanto tale, a determinarne i comportamenti. Ragione per cui i bruti *magis aguntur quam agant*¹⁶³. Pertanto – conclude Goffredo – l’essere umano, a differenza dell’animale non-razionale, è libero non soltanto per il fatto di esistere *causa sui* – come vuole Aristotele¹⁶⁴ – ma anche in virtù del suo essere, grazie all’intelletto e alla volontà, *sibi causa* dei suoi atti¹⁶⁵.

Da tutto ciò consegue che, agli occhi di Goffredo, chi sminuisce la componente razionale della scelta volontaria a tutto vantaggio della presunta *libertas indifferentiae* della volontà – è il caso, come si è visto, di Enrico di Gand – fraintende il significato e il senso stessi della libertà umana. Come ha efficacemente spiegato F. X. Putallaz, è esattamente su questo aspetto della psicologia morale del teologo fiammingo che si appunta la critica di Goffredo e degli altri intellettualisti:

¹⁶¹ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

¹⁶² Cfr. *Quodl.* 8.16, 167-171. Agli attributi della spontaneità e della consapevolezza dà molto risalto P. E. Langevin, il quale ritiene che un’adeguata definizione della nozione goffrediana di libertà possa essere appunto «un privilège des facultés spirituelles de l’homme, se portant par un mouvement spontané vers leur objet connu sous sa raison formelle de fin ou de moyen» (*Nécessité ou Liberté*, p. 203).

¹⁶³ Così secondo la nota definizione del Damasceno, cfr. *De fide orthodoxa*, II, 27.

¹⁶⁴ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 2 982b 24-26. Come nota P. S. Eardley, Goffredo traspone la definizione aristotelica della libertà, essenzialmente politica, sul piano psicologico, rimarcandone ulteriormente i presupposti cognitivi: «Following Aristotle, Godfrey defines freedom in terms of autonomy. Just as the free man is a person who exists for his own sake and not for the sake of another, [...] so an agent is free to the extent that it is its own case. In developing this definition so as to make it applicable to his psychology of human action, Godfrey contrasts the free man as defined in the *Metaphysics* with the definition of the slavish man as found in the *Politics* (1254b 21-22). Although freedom (*eleutheria*) is mainly a political concept for Aristotle, it is connected to his psychology insofar as he identifies the free man with the possession of rationality; specifically, with the capacity for deliberation. Indeed, according to Aristotle, it is precisely the slave’s inability to deliberate about means and ends that make him irrational and therefore naturally slavish, that is, naturally suited to be directed by another rather than autonomous and self-directing» (*Foundations of Freedom*, p. 367). Sulla reinterpretazione goffrediana della nozione aristotelica di libertà cfr. anche P. E. Langevin: «La liberté situe ainsi l’homme en face de lui-même, affecte les relations qu’il entretient avec sa propre personnalité. La liberté ne désigne pas, selon Godefroid, la capacité de dominer ou d’exploiter le monde extérieur, matière ou hommes ; elle ne signifie pas non plus l’exercice de la pleine autorité sur une communauté humaine. Elle se déploie à l’intime de la vie personnelle et spirituelle ; l’action extérieure la manifeste, sans doute, mais elle ne la constitue pas» (*Nécessité ou Liberté*, p. 184).

¹⁶⁵ Cfr. *Quodl.* 8.16, 146-147. Su questo punto, cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

Henri n'a pas compris que l'acte libre implique nécessairement une valeur, et que seul l'intellect est à même de lui fournir cette détermination. Définir la liberté de la volonté comme une indétermination à l'égard de tout objet contingent jugé préférable, penser que la volonté puisse choisir contre le jugement de valeur de la raison dans sa fonction pratique, c'est définir la liberté humaine come una simple *libertas a coactione*, c'est prétendre que l'homme est libre du fait seulement qui l'est au principe du déclenchement de ses actes, c'est fondé toute la libertà dans la seule choix, arbitraire peut-être. Quoi qu'on en dise, on évacue alors immanquablement le caractère proprement rationnel de l'acte libre: la valeur ne devient alors qu'une ajoute contingente et extrinsèque à l'acte, lequel est décrit come una pure spontanéité naturelle susceptible de s'exercer par soi; la définition de la libertà est trop étroite¹⁶⁶.

Contro ogni sua intenzione (per eterogenesi dei fini, diremmo noi), il volontarismo etico, lungi dal nobilitare le istanze della volontà, della libertà e della responsabilità umana, finisce col veicolare un concetto assai povero e svilente della stessa libertà. L'essere libero non è affatto quello che, indifferentemente e senza vincoli, può optare per l'uno o l'altro corso d'azione, bensì colui che si dirige da se stesso nel perseguimento di un fine consciamente scelto e apprezzato per il suo valore; e ciò non può avvenire se non conoscendo e selezionando opportunamente i mezzi più adatti a perseguirlo, attuando così una progettualità razionale che costituisce la cifra stessa del suo stare al mondo e che si esplica nell'esercizio di una libertà che tanto più è piena e perfetta, quanto più sceglie di aderire a ciò che è buono, giusto e conveniente; in una parola: *razionale*.

È dunque nel quadro di una concezione fortemente intellettualista e normativa della libertà che vanno ricercate le condizioni di possibilità della responsabilità morale. Se la libertà della volontà non può essere intesa come *libertas indifferentiae*, allora ci dobbiamo porre la seguente domanda: possiamo essere ritenuti degni di merito o di biasimo per ciò che facciamo pur in assenza della possibilità di volere e scegliere altrimenti? Sebbene Goffredo non sia sempre coerente su questo punto – osserva T. Hoffmann¹⁶⁷ –, sembra potersi concludere che, dal suo punto di vista, ciò che davvero conta ai fini della responsabilità morale è che l'agente eserciti pieno controllo (*dominium*) sull'atto che compie, il quale deve sempre risultare perciò in *potestate ipsius*. Questo comporta, evidentemente, che l'azione abbia origine direttamente nell'agente, il quale, scegliendola *sua sponte*, non subisce alcuna pressione esterna¹⁶⁸. D'altra parte, il maestro di Liegi riconosce che Agostino ha senz'altro ragione quando dichiara che un atto malvagio si qualifica come peccato soltanto se l'agente lo commette pur avendolo potuto evitare¹⁶⁹. Significativamente – osserva ancora T. Hoffmann – questo principio non è fatto

¹⁶⁶ F. X. Putallaz, *Insolente liberté*, p. 206.

¹⁶⁷ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism*, *Godfrey of Fontaines*.

¹⁶⁸ Cfr. *Quodl.* 6.12, 233; *ibid.*, 237; cfr. anche *Quodl.* 8.16, 163-164. Trattasi qui della cosiddetta *Sourcehood Condition*.

¹⁶⁹ Cfr. *Quodl.* 10.13, 377; cfr. Agostino, *Lib. arb.* 3.18.50.171, CCSL XXIX, 304.

valere da Goffredo in riferimento agli atti virtuosi (mai, infatti, egli afferma che siamo degni di lode soltanto se è in nostro potere astenerci dal compiere l'atto meritorio). Possiamo concludere, pertanto, che quella difesa dal maestro di Liegi è una concezione asimmetrica della responsabilità morale (radicata, a sua volta, in una concezione asimmetrica della libertà): «What counts for Godfrey, it seems, is the ability to do what is right; one is made responsible for a sin because one had the ability to do what is right»¹⁷⁰.

Verifichiamo ora se e in che modo questa concezione della libertà e della responsabilità morale trova il suo coerente riscontro nella spiegazione goffrediana dell'incontinenza.

2.6 Prima la corruzione della ragione, poi la perversione della volontà. Per una concezione intellettualista dell'incontinenza

Stante l'incapacità della volontà di deliberare e di scegliere indipendentemente dal pronunciamento razionale, ne consegue che la perversione della scelta non può che dipendere da un corrotto giudizio pratico. È chiaro allora che, agli occhi di Goffredo, la colpa morale è sempre imputabile a un difetto cognitivo, prima che a un difetto volitivo: chi ritiene che la volontà possa essere perversa nonostante la rettitudine dell'intelletto (o *viceversa*) – osserva infatti il maestro di Liegi – deve anche concedere (ma si tratta evidentemente di qualcosa di impossibile) che la volontà possa essere in atto in assenza del suo oggetto:

Ex istis corollarie sequitur quod qui ponit quod voluntas possit ferri in aliquid alio modo quam secundum quod apprehensum est, nec oporteat voluntatem et intellectum practicum conformari, ut scilicet voluntas possit esse perversa, intellectu existente recto, et e converso, talis ponit voluntatem esse in actu suo sine obiecto¹⁷¹.

La necessaria corrispondenza fra la qualità del giudizio e la qualità della scelta – argomenta ulteriormente Goffredo – è confermata, del resto, dalla stessa *propositio magistralis*: a ben vedere, infatti, soltanto riconoscendo che la volontà è sempre in linea con la ragione è possibile affermare che *non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione*. E a differenza di Enrico di Gand, per il quale – come si è visto – questo principio può essere accettato soltanto facendo valere l'antecedenza logico-causale della *mala voluntas* rispetto al concomitante difetto cognitivo, Goffredo ritiene invece che con la *propositio magistralis* si sia stabilito una volta per tutte che la volontà perversa è sempre causalmente determinata da un errore o da una qualche forma di ignoranza. Coerentemente, il maestro di Liegi sottoscrive il

¹⁷⁰ Cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism, Godfrey of Fontaines*.

¹⁷¹ *Quodl.* 6.10, 204-205.

principio, già tomistico, della cosiddetta *deficiency proportionality*: tanto più l'intelletto è in errore, quanto più la volontà inclina al male¹⁷². È chiaro allora che, in quest'ottica, la *clear-eyed akrasia* si configura come un'impossibilità psicologica: come spiega T. Hoffmann¹⁷³, l'incontinente che sceglie *ex passione* non agisce in maniera contraria al proprio miglior giudizio pratico, ma opta per un'azione che, sebbene sia contraria ai suoi principi morali, è tuttavia in linea con ciò che l'intelletto, corrotto dalle passioni, prescrive di compiere *hic et nunc*. Accade allora che, nonostante l'incontinente giudichi che le azioni immorali siano atti biasimevoli e da evitare, in balia della tentazione concupiscibile egli giunga a convincersi che il piacere carnale della fornicazione è degno di essere perseguito nel momento presente. È pur vero che, come osserva ad esempio Egidio Romano¹⁷⁴, la volontà gioca un ruolo in questo processo, nella misura in cui può condizionare le modalità e le finalità con cui l'intelletto delibera (inducendolo, ad esempio, a concentrarsi sulle sole considerazioni che presentano questo atto di fornicazione *sub ratione boni*); tuttavia – precisa Goffredo – se la volontà ha voce in capitolo, ciò è possibile solo grazie a un preliminare atto intellettuale che ne autorizza l'ingerenza. Insomma, la scelta dell'incontinente dipende sì dall'interferenza della volontà col corretto svolgimento del ragionamento pratico, ma questa sua partecipazione alla deliberazione, lungi dall'essere una libera iniziativa della volontà, è a sua volta preceduta e causalmente determinata da un giudizio razionale, tramite il quale, prima e a prescindere da qualsiasi presa di posizione della volontà, si stabilisce che l'atto in questione deve essere appreso *sub ratione boni*:

Quando apprehenditur fornicatio sub ratione boni et mali, ad hoc quod voluntas determinet intellectum ad considerandum determinate circa delectationem fornicationis ut bonae, et non circa inordinationem eius, oportet iam intellectum ipsam fornicationem apprehendere aliquo modo determinate sub ratione boni et convenientis ratione delectationis et iudicare considerationi eius sic insistendum, et ex hoc voluntas fit in actu ut velit intellectum circa hoc insistere¹⁷⁵.

¹⁷² Cfr. T. Hoffmann, *Free Will*, – p. I, cap. 4, *Intellectualism and mixed theories*, *Godfrey of Fontaines*.

¹⁷³ Cfr. *ibid.*: «Consistent with his insistence on judgment-volition conformity, Godfrey affirms deficiency proportionality: an evil volition presupposes a perverse judgment. It is not the case that the incontinent (who sin “from passion”) act against their practical judgment of what they should do. Rather, they act against their judgment that what is immoral and against the divine precept is to be avoided, but because of strong passion, they act in conformity with their perverse judgment that now, carnal pleasure is to be pursued».

¹⁷⁴ Cfr. Egidio Romano, *Quodl.* 3.15, dove il *Doctor Fundatissimus* argomenta a favore del ruolo egemone della volontà facendo perno sul fatto che è in suo potere la capacità di assumere le redini del giudizio pratico.

¹⁷⁵ *Quodl.* 8.16, 154; cfr. anche *Quodl.* 10.13, 375: «[...] quando fornicatio apprehenditur sub ratione boni et mali, voluntas potest se determinare ad alterum ut velit considerare de fornicatione solum sub ratione boni delectabilis, dicendum quod impossibile est quod hoc faciat nisi mota a ratione corrupta per passionem vel habitum vitiosum, quasi tali syllogismo praecedente ei: quod est conveniens et conforme delectationi venereae per considerationem est insistendum; tale quid est fornicatio secundum quod delectabilis; ergo considerationi de illa sub hac ratione est insistendum. Et sic voluntas a ratione mota quantum ad determinationem actus, scilicet quod insistendum est considerationi de fornicatione secundum quod est delectabilis, movet intellectum et alias potentias quantum ad exercitium actus, ut scilicet quod tali considerationi insistatur».

Similmente – spiega Goffredo – anche coloro che scelgono deliberatamente il male (vale a dire i peccatori che agiscono *ex certa scientia*) assecondano un perverso giudizio pratico che prescrive loro di compiere l'atto illecito. In entrambi i casi, le viziose disposizioni morali del soggetto intervengono a sostegno del vaglio selettivo operato dall'intelletto, predisponendolo a trascurare le valutazioni di tipo morale a tutto vantaggio delle considerazioni edonistiche. Avremo allora che mentre il temperante sarà portato a concentrarsi sulle premesse che proibiscono la fornicazione in quanto atto moralmente biasimevole, l'intemperante, al contrario, prediligerà quelle premesse che, presentando l'atto in questione come qualcosa di piacevole, prescrivono di indulgere nel suo perseguimento¹⁷⁶. Si noti che in nessun caso è contemplata la fenomenologia dell'*invitus facere*: come osserva G. Alliney, «nella psicologia ora tratteggiata non vi è spazio per alcun conflitto interiore: quando si è valutata l'azione migliore da compiere, la si esegue immediatamente, senza alcuna possibilità da parte del volere di influire sulla scelta»¹⁷⁷. L'incontinente goffrediano non conosce perciò quel lacerante dissidio interiore vissuto da Agostino: in lui non vi sono *duae voluntates* che si danno lotta, bensì un'unica ragione che, assoggettata alla tirannia dei sensi, detta incontrastata la sua legge corrotta.

Come ha posto bene in luce T. Hoffmann, l'etica goffrediana si regge dunque sul principio psicologico per cui «universaliter [...] nullus peccans peccat, nisi iudicans melius ut nunc facere illud quod facit quam omittere illud»¹⁷⁸. Ma quale che sia l'autoconsapevolezza dell'incontinente nell'atto della scelta peccaminosa, ciò che davvero conta ai fini della salvaguardia della responsabilità morale è che, quantomeno negli istanti precedenti alla scelta, egli si trovi nella condizione di poter evitare di soccombere alla tentazione concupiscibile. Posto di fronte a un oggetto che accende il suo desiderio carnale, l'incontinente può sempre scegliere infatti se indulgere al suo seducente richiamo e fissarsi sulla promessa di piacere che esso porta con sé, oppure se soffocare sul nascere i pensieri lascivi, riaffermando con decisione i suoi principi morali¹⁷⁹. Se egli non si dimostra in grado – per negligenza, avventatezza o debolezza

¹⁷⁶ Cfr. *Quodl.* 5.12, 50.

¹⁷⁷ G. Alliney, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand*, p. 59.

¹⁷⁸ *Quodl.* 8.16, 172; cfr. T. Hoffmann, *Free Will* – p. I, cap. 4, *Intermediary theories and intellectualism*, *Godfrey of Fontaines*.

¹⁷⁹ Cfr. *Quodl.* 15.4, 30-31: «[...] quia ex hoc quod movet se per tale principium universale, quia scilicet vult tendere in illud quod sibi expedit et inquirere quomodo tendat, ea quae durante tali deliberatione occurrunt et nata sunt inclinare voluntatem potest repellere, ut si homini deliberanti quam vitam teneat occurrat vel mulier vel aliquid delectabile vel aliquid tale, potest per illud principium talia a se repellere, et si non repulit imputandum est sibi. Et si quaeratur quid est in causa quod non repellat, dicendum quod infinitae possunt esse causae per accidens talis accidentis, quarum tamen nulla est simpliciter necessaria, puta negligentia deliberandi, vel delicata vita, vel occupatio exteriorum, nee in talibus est quaerenda aliqua una causa per se et necessaria, quia dari non potest, quia non habent nisi causam per accidens et non necessariam».

– di respingere la tentazione peccaminosa cui pure sarebbe in grado di resistere, allora è senz'altro meritevole di biasimo. In linea con questa concezione della responsabilità morale, il maestro di Liegi è attento a precisare che, benché le inclinazioni viziose possano condizionare l'attività dell'intelletto, la loro influenza non è tuttavia tale da pregiudicare l'esito della deliberazione: in virtù della sua costitutiva libertà, infatti, la ragione resta sempre in potere di esprimersi in maniera contraria alle disposizioni morali¹⁸⁰. Se è sempre possibile – tanto nel bene quanto nel male – scegliere *out of character*, allora è con ciò scongiurato il pericolo del determinismo psicologico (che invece grava, come si è visto, sull'etica aristotelica). Da qui l'ottimismo morale di Goffredo: fintantoché la ragione del malvagio non risulta completamente corrotta e perversa, resta sempre in suo potere la possibilità di volgersi a quei retti principi universali che, risanando il giudizio pratico, possono reindirizzare la volontà al bene e alla virtù. È perciò grazie alla libertà della ragione (il cui pronunciamento non è mai necessitato né dalle intrinseche qualità dell'oggetto né dalle disposizioni morali dell'agente) che il cattivo, opportunamente riportato a una corretta valutazione della sua condotta, *per seipsum potest fieri bonum*¹⁸¹: possibilità, quest'ultima, che per alcuni – primo fra tutti Enrico di Gand – sottende l'eretica convinzione che sia sufficiente la rettitudine della ragione affinché la condotta umana risulti moralmente ineccepibile.

È importante tuttavia ribadire – come fa, ad esempio, M. Leone¹⁸² – che, nonostante le evidenti divergenze di vedute, tanto per Enrico quanto per Goffredo l'esigenza primaria in materia di psicologia morale risulta essere la salvaguardia della responsabilità morale. Che questa si fondi sulla libertà della volontà, su quella della ragione, oppure sulla libertà di entrambe le facoltà, ciò che conta è che le scelte umane siano sempre giudicabili in termini di merito o di demerito, di lode o di biasimo. Al di là del diverso modo in cui vengono tematizzati i rapporti fra intelletto e volontà, la priorità condivisa è senz'altro quella di sottrarre l'agire umano a ogni forma di determinismo o di fatalismo deresponsabilizzante, così pericolosamente minaccioso per la morale cristiana: un'istanza che, come vedremo ora, è massimamente sentita anche da Dante.

¹⁸⁰ Cfr. *Quodl.* 5.12, 58-59

¹⁸¹ Cfr. *Quodl.* 6.7, 159-160: «Nam in vita ista secundum cursum communem numquam ita aboletur iudicium rationis quin remaneat sic quod per principia universalialia potest rectificari per deductionem ordinatam ad posteriora et sic etiam malus per seipsum potest fieri bonus, licet cum difficultate. Intemperatus enim habens notitiam corruptam circa venerea habet rectitudinem iudicii quantum ad universalialia per quae potest seipsum deducere ad hoc quod cum occurrit aliquid delectabile id non prosequitur licet cum difficultate absteineat. [...] Quia ergo habens voluntatem potest, per notitiam universalem quam habet circa defectum omnis boni defectivi divertere intellectum ad aliud considerandum, et quia non movetur nisi ab apprehenso, a nullo tali de necessitate movetur quamdiu ratio non totaliter corrumpitur, sicut in amentibus et furiosis».

¹⁸² M. Leone, *Utrum voluntas moveat se ipsam*, p. 307.

Parte II

3. La psicologia morale dantesca

3.1 «Liberi soggiacete»: il libero arbitrio alla prova delle influenze astrali (*Purg. XVI*)

È all'altezza dei canti centrali del poema, in una posizione che non potrebbe essere più privilegiata, che cominciano a dipanarsi i fili della riflessione dantesca che intreccia i motivi filosofici della libertà umana e della responsabilità morale. In *Purg. XVI*, fra i vapori densi e accecanti che castigano gli iracondi penitenti della quarta cornice, trova il suo punto di avvio un discorso che, suscitato da una concreta preoccupazione morale (è sempre questa la molla che innesca la dialettica del filosofare dantesco), dall'ambito etico-politico sconfinava poi in quello metafisico, abbracciando così il problema in tutta la sua ampiezza e complessità.

A Marco Lombardo, savio uomo di corte chiamato a esprimersi in rappresentanza della compianta nobiltà di un tempo, il Poeta affida l'alto compito di sciogliere i lacci di un *dubbio* che, se non verrà prontamente slegato, finirà col far *scoppiare* il pellegrino:

Lo mondo è ben così tutto deserto
d'ogne virtute, come tu mi sone,
e di malizia gravido e coverto;

ma priego che m'addite la cagione,
sì ch'i veggia e ch'i la mostri altrui;
ché nel ciel uno, e un qua giù la pone».
(*Purg. XVI*, vv. 58-63)

Qual è la causa di quella dilagante corruzione dei costumi – che il Lombardo, suo malgrado, ben conosce – la quale, avendo spazzato via *ogne virtute*, sta pericolosamente serpeggiando in tutto il Paese, nelle corti dell'Italia settentrionale non meno che a Firenze? L'origine prima di questa decadenza deve essere ascritta esclusivamente al *ciel*, ossia a una nefasta influenza astrale che implacabilmente governa i destini umani; oppure ha una radice terrena, essendo da imputarsi alla malvagità delle volontà umane? Sfogando il suo incontenibile disprezzo per la gretta ignoranza dei mortali (spia di una residuale propensione all'ira?), Marco risponde senza esitazioni:

[...] «Frate,
lo mondo è cieco, e tu vien ben da lui.

Voi che vivete ogne cagion recate
pur suso al cielo, pur come se 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.
(*Purg.* XVI, vv. 65-72)

La *cagione* di cotanto male è senz'altro da attribuirsi all'operare umano; e prova ne è un inoppugnabile argomento per assurdo: se così non fosse, e cioè se fosse l'azione dei cieli a necessitare le vicende umane, allora riuscirebbe inconcepibile il libero arbitrio, e di conseguenza la responsabilità morale che da questo dipende; il che, evidentemente, è una conclusione da rigettarsi, dal momento che renderebbe non più intelligibile la corrispondenza, sancita dall'infalibile giustizia divina, fra virtù e premio, peccato e punizione¹. Questo non toglie, tuttavia, che vi sia una significativa compartecipazione degli astri nella prima fase dei processi volitivi che presiedono al nostro agire intenzionale, come subito dopo si premura di precisare:

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti, ma, posto ch'i 'l dica,
lume v'è dato a bene e a malizia,

e libero voler; che, se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto se ben si notrica.
(*Purg.* XVI, vv.73-78)

I corpi celesti, infatti, *iniziano* i moti appetitivi dell'animo umano, provocano cioè degli impulsi involontari ad agire, stimolando delle reazioni istintive. Sulla base dell'*auctoritas* tomistica – che qui il Lombardo sembra seguire pedissequamente² – occorre però precisare che gli astri, avendo la facoltà di condizionare soltanto i corpi fisici, possono esercitare la loro influenza sulla sola parte vegetativo-sensibile dell'anima, che è a contatto con gli organi corporei, mentre intelletto e volontà, poiché afferiscono all'anima razionale, non possono subirne direttamente la causalità. Ciò che propriamente risente degli influssi astrali è dunque la sola componente

¹ Il ragionamento può non soddisfarci, ma è così che erano soliti argomentare i filosofi e i teologi dell'epoca di Dante (si veda, ad esempio, l'Aquinate: *ST I*, 115, 4). A tale proposito, H. Ballesteros fa osservare che «it is typical of medieval treatments of the problem to focus on the metaphysical and psychological workings of free human action, and to face the question of the actual existence of that freedom only from a theological standpoint, in regards to the potential conflict with divine omniscience and omnipotence, as Dante himself does in both *Purgatorio* and *Paradiso*. Therefore, taking into account its historical context, Dante's discussion of free will is profound and systematic» (*The Commedia's Metaphysics of Human Nature*, n. 138, p. 100).

² Si rimanda di nuovo a *ST I*, 115, 4.

fisiologica dell'essere umano, non quella spirituale: quest'ultima non è soggetta perciò ai condizionamenti celesti, ma gode di un'autonomia che la preserva da ogni causalità deterministica³. Tuttavia – precisa l'Aquinate – è pur vero che, per quanto ontologicamente distinta dalle parti “inferiori”, l'anima intellettuale è pur sempre unita a queste in un'unica sostanza: è possibile perciò che, per via indiretta e accidentale, patisca anch'essa quell'influenza astrale cui sono soggette le potenze dell'anima legate al corpo. Gli appetiti irascibili e concupiscibili possono infatti condizionare l'inclinazione della volontà, predisponendola ad agire in conformità ai loro impulsi: ciò significa che, del tutto immune da ogni influenza se considerata in se stessa, la volontà umana risente tuttavia delle *inclinaciones* che le vengono impresse dalle potenze “inferiori” cui è strutturalmente connessa, e quindi, per il loro tramite, risulta anch'essa soggetta, seppur mediatamente, alla causalità celeste⁴. Da questa influenza accidentale non bisogna concludere, però, che gli astri esercitano una causalità necessitante sulle volontà umane: anche ammettendo – ma è una concessione puramente teorica⁵ – che *tutti* i moti appetitivi dell'animo umano ricevano il loro impulso dagli astri, gli uomini dispongono della capacità razionale di discernere fra il bene e il male, la quale assicura che la volontà, benché condizionata nei suoi primi moti, risulti poi sempre libera di autodeterminarsi in direzione del bene. È proprio in questa capacità di controllare gli atti della volontà per mezzo della ragione che il libero arbitrio trova il suo fondamento: contro l'inclinazione data dai corpi celesti, l'uomo può far valere il criterio di discernimento razionale, soffocando sul nascere gli impulsi malvagi e assicurando così alla volontà la sua libertà⁶. Non ci si illuda, tuttavia, che sia cosa da poco rifrenare questi primi appetiti indipendenti dalla nostra volontà: è non senza

³ Quella esposta da Marco Lombardo – commenta G. Inglese – è una dottrina «limpidamente ortodossa», manifestatamente tesa a confutare la tesi pseudo-aristotelica già caduta sotto gli strali della condanna parigina del 1277 (*quod voluntas nostra subiacet potestati corpore caelestium* – 154). Cfr. G. Inglese, *Purgatorio*, p. 206.

⁴ Già in *Cv* IV, II 6 Dante aveva riconosciuto che l'anima intellettuale «in quanto ella è fondata sopra la complessione del corpo», ne subisce inevitabilmente i condizionamenti. Questa precisazione, che ridimensiona in maniera significativa l'assioma dell'immunità di intelletto e volontà dalle influenze astrali, è ben articolata da Tommaso in *ST* II-II, 95, 5. G. Inglese la tiene in debita considerazione nel suo commento al passo in questione, mentre mi sembra che sia del tutto ignorata dalla Chiavacci Leonardi, che invece insiste sulla totale indipendenza delle potenze spirituali da ogni condizionamento esteriore (cfr. *Purgatorio*, pp. 476-477).

⁵ Più precisamente, spiega il Mattalia che qui si tratta di una concessione alla “astrologia integralistica o dell'influsso totale”, che nega l'esistenza di passioni generate dalla consuetudine, dall'educazione o da qualsivoglia altra causa “terrena”, riferendo ogni moto appetitivo alla sola influenza astrale (cfr. *Purgatorio*, p. 898).

⁶ È bene precisare già qui un punto sul quale ci si soffermerà diffusamente nei prossimi paragrafi. La libertà della volontà, qui fatta valere dal Lombardo di contro all'ipotesi deterministica, non va intesa in senso assoluto, come libertà *tout court*: ciò che qui si vuole rivendicare non è la sua totale autonomia rispetto a qualsivoglia condizionamento a essa esterno, ma soltanto rispetto alle influenze astrali, oggetto specifico della discussione. Nell'ottica dell'intellettualismo etico dantesco, infatti, la volontà deve essere rigorosamente concepita come un appetito razionale, ossia come un'inclinazione affettivo-desiderante che per sua natura è determinata dalla ragione, la quale la dirige e la governa senza con ciò farle violenza. Questo significa che, sempre libera rispetto all'azione dei corpi celesti, la volontà non lo è affatto rispetto ai comandi della ragione, che prontamente sceglie ed esegue senza possibilità di disattenderli.

difficoltà, dopo un lungo *battagliare*, che la nostra volontà, *se* opportunamente fortificata e sorretta dalle virtù, può finalmente giungere alla piena signoria sui suoi atti. E si ponga attenzione a quel *se ben si nutrica*: un tale dominio sulle tendenze istintive la volontà lo può raggiungere soltanto per mezzo dell'educazione morale e della «buona consuetudine»⁷, *se e solo se* coltiva e fa fiorire in sé quegli abiti virtuosi che soli sono in grado di contenere e correggere gli impulsi contrari alla retta ragione. Laddove non vi sia un adeguato *nutricamento* – questo è l'implicito del discorso del Lombardo, improntato a grande realismo⁸ – non possono esserci speranze di vittoria: in questo caso sono gli impulsi irrazionali che, non incontrando la resistenza di alcuna forza a loro contraria, la fanno da padrone, assoggettando la volontà⁹. Ma non si concluda che, stando così le cose, vi sono gli estremi per reintrodurre una causalità di tipo deterministico, atta a deresponsabilizzare la *mala condotta*: per norma ontologica gli uomini *possono*, e quindi *devono* far valere la ragione sugli impulsi involontari, contrastando con la virtù quelle cattive tendenze spontanee che, benché diano l'avvio ai processi volitivi, non per questo ne determinano necessariamente l'esito. La volontà, insomma, non è mai in balia di incontrollabili influenze astrali che ne minacciano l'autonomia: è infatti a una forza più possente e a una natura superiore, tale da assoggettarla ma senza pregiudicarne la libertà, che la volontà umana *soggiace* – come spiega Marco nel prosieguo del suo discorso:

A maggior forza e a miglior natura
 liberi soggiacete; e quella cria
 la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura.

Però, se 'l mondo presente disvia,
 in voi è la cagione, in voi si cheggia;
 (*Purg.* XVI, vv. 79-83)

È a Dio, e a Dio soltanto, che l'anima umana sottostà: Egli l'ha creata direttamente, senza avvalersi cioè della causalità intermedia delle sfere celesti, e l'ha voluta libera di scegliere da

⁷ Cfr. *Cv* III, VIII 17-19, dove Dante spiega quali sono i diversi effetti delle buone pratiche: massimamente efficaci sulle passioni cosiddette “consuetudinarie”, che sono del tutto sradicabili; meno incisive, ma pur sempre di decisiva importanza, per quanto riguarda quelle “connaturali”, le quali, pur non potendo essere estirpate nei loro impulsi iniziali, possono tuttavia essere tenute a freno.

⁸ Diversamente, E. Fenzi, che trascura di approfondire le sottintese implicazioni di quel “se” condizionale, parla di «ottimismo morale» di *Purgatorio XVI*» (cfr. *Dante e il «Roman de la Rose»*, p. 233). Personalmente ritengo che Dante abbia optato per una soluzione che, «conforme à la vérité de l'acte humain» (così secondo la felice espressione di F. X. Putallaz, cfr. *Insolente liberté*, p. 21), si colloca a metà strada fra il determinismo radicale, distruttore di ogni morale possibile, e un'ingenua concezione “idealizzante” della libertà umana, incapace di tenere conto delle reali condizioni in cui il nostro agire effettivamente si esplica. Sul realismo morale di Dante si vedano le interessanti considerazioni di P. Boyde (*Perception and Passion*, p. 207).

⁹ È quanto accade a quanti «vivono secondo senso e non secondo ragione» e che, secondo quella cruda e lapidaria sentenza del *Convivio*, sono «come morti». Cfr. *Cv* I, IV 11-14 e *Cv* II, VII 3-4.

se stessa se riconoscere o meno la sua sudditanza al Creatore. Sembra essere questo il più immediato – e perciò più plausibile – significato di quel potentissimo e solo apparentemente ossimorico *liberi soggiacete*¹⁰. Ma, a ben vedere, il sintagma in questione presta il fianco anche a una seconda interpretazione, filosoficamente più complessa, che non esclude la prima ma, piuttosto, la completa: è in quello stesso *soggiacere* a Dio, ossia nel rapporto di dipendenza ontologica della creatura al suo Creatore, che per Dante – che anche in ciò segue la linea intellettualista – vanno individuati il fondamento e la condizione di esistenza della libertà umana. Lungi dal costituire un limite, una restrizione o un impedimento alla nostra libertà, l'assoggettamento a Dio, concepito come volontaria sottomissione al supremo criterio di ordine razionale, rappresenta semmai la massima possibilità di realizzazione della nostra libertà. Questo perché, nel suo significato più autentico e originario, essere liberi significa vivere nella padronanza dei propri atti, esercitando, tramite la ragione, il pieno dominio su quegli impulsi extra-razionali che, sfuggendo al nostro controllo, minacciano l'autonomia dell'essere umano¹¹. In due diversi modi, quindi, si può chiosare la *iunctura* del v. 80: secondo il senso più immediato, l'assoggettamento a Dio può essere considerato libero nella misura in cui sono gli uomini che, in maniera del tutto volontaria (non subendo cioè alcuna forma di costrizione), *scelgono di sottostare alla sua legge*, riconoscendo la propria dipendenza dal Creatore; in una seconda accezione, meno intuitiva, le creature sono dette libere proprio *in quanto sono sottomesse a tale legge*, poiché è solo nel rispetto di essa che può trovare piena realizzazione la libertà umana. Non è necessario operare una scelta fra queste due possibilità: è anzi possibile che fossero entrambe presenti alla mente del Poeta, nella quale – come si argomenterà nel

¹⁰ Così anche per Chiavacci Leonardi: «In quel *liberi soggiacete* è racchiuso e sottolineato il paradosso cristiano, per cui l'uomo è libero di accettare la sua dipendenza da Dio» (*Purgatorio*, p. 477).

¹¹ Su questo punto si rimanda a P. Falzone, che ha colto perfettamente la relazione, solo apparentemente paradossale, fra libero arbitrio e adesione alla necessità razionale nel pensiero dantesco: «[...] la libertà può attuarsi soltanto nella subordinazione a un principio razionale. Il fondamento della libertà risiede infatti nel potere che ha la ragione di determinare se stessa. Prevenuta dall'appetito essa, da libera, è fatta prigioniera [...]. Quanto più opera secondo ragione, tanto più l'anima è libera» (*Psicologia dell'atto umano*, p. 362). In questo senso, essere liberi viene a coincidere con l'essere *causa sui*, secondo la celebre definizione aristotelica che identifica libertà e autonomia (cfr. Aristotele, *Metaph.*, I 2 982b 24-26), e di cui Dante si avvale in *Mn* I, XII, 8 per dimostrare che vivere sotto un monarca significa essere liberi al massimo grado. «Libero – spiega a tale proposito P. Falzone – è chi vive secondo la propria natura e non secondo la natura altrui: ma siccome la natura umana coincide con la razionalità, l'unico modo che abbiamo per essere liberi, ossia per essere veramente noi stessi e padroni dei nostri atti, è vivere secondo ragione. [...] Ogni contraddizione fra libertà e razionalità è per Dante semplicemente inammissibile» (*Purgatorio* XVIII, p. 67; p. 66). Questo concetto – osserva ancora P. Falzone – è stato espresso, per mezzo di una formula di grande efficacia, nell'*Epistola ai Fiorentini*, dove, affermando perentoriamente che «sono liberi soltanto coloro che volontariamente obbediscono alla legge» è introdotta l'idea dello *iugum libertatis* (cfr. *Epist.* VI, 23). Ecco allora che, nella prospettiva dell'intellettualismo dantesco, vivere nell'osservanza della legge – tanto di quella divina quanto di quella imperiale, che della prima rappresenta la fedele trasposizione terrena – significa sottoporsi al governo, sommamente giusto, della ragione, esercitando così al massimo grado la propria libertà. Non mancheranno le occasioni per riflettere ancora, nel prosieguo della trattazione, su questo snodo cruciale della riflessione dantesca sul tema della libertà; per il momento, però, sarà bene riportare l'attenzione sul discorso del Lombardo.

proseguo della trattazione – l'istanza libertaria e quella intellettualista, lungi dal presentarsi come alternative auto-escludentisi, si compenetrano e si rafforzano vicendevolmente.

Quale che sia il significato di quel verso, è fuori di dubbio che il senso ultimo del discorso di Marco è che il fondamento e la causa della libertà umana vanno individuati in Dio-creatore; o, più precisamente, nell'anima razionale (la *mente*), da Lui direttamente creata e, perciò, sottratta alle influenze astrali. Non al determinismo astrologico, quindi, bensì alla libera volontà degli uomini è da imputarsi la causa per cui *'l mondo presente disvia*. Ma come è possibile che l'anima umana, dotata del *lume* razionale e perciò capace di autodeterminarsi in direzione del bene, scelga invece di compiere il male? Ecco come risponde Marco, *vera spia*:

Esce di mano a lui che la vagheggia
prima che sia, a guisa di fanciulla
che piangendo e ridendo pargoleggia,

l'anima semplicetta che sa nulla,
salvo che, mossa da lieto fattore,
volentier torna a ciò che la trastulla.

Di picciol ben in pria sente sapore;
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,
se guida o fren non torce suo amore;
(*Purg.* XVI, vv. 85-93)

Appena uscita dalle mani del Creatore, il quale la contempla amorosamente ancora prima di darle l'esistenza, l'anima umana si aggira per il mondo con irrazionale volubilità, come una *fanciulla* che, del tutto ignara e inesperta dei suoi bisogni, asseconda l'istinto del momento, dirigendosi spontaneamente verso ogni bene che le procura diletto¹². L'unica cosa di cui è provvista, seppur inconsciamente, è il naturale desiderio di tornare a Dio, il quale irresistibilmente la attrae a sé come il suo principio-fine, nonché Sommo Bene¹³. Essa dapprima prova il gusto di un *picciol bene*, il quale, catalizzando tutto il suo interesse, la trae in inganno e la distoglie dal perseguimento dei beni superiori¹⁴; da qui la necessità che intervenga

¹² Come tutti i commentari notano, sono qui implicite due importanti dottrine, entrambe desunte probabilmente dall'Aquinate: quella della creazione continua e individuale delle anime, secondo cui le anime umane sono create da Dio di volta in volta, e non tutte insieme all'inizio del mondo, come invece aveva sostenuto Origene (cfr. *ST I*, 118, 3); e quella aristotelica della *tabula rasa*, contraria all'innatismo delle idee professato da Platone, per la quale l'intelletto umano, che è in potenza tutti gli intelligibili, non è in atto nessuno di essi prima di pensarli, e perciò non può conoscere in atto alcunché al momento della nascita (cfr. *ST I*, 79, 2).

¹³ *Cv* IV, XII 14: «lo sommo desiderio di ciascuna cosa, e prima dalla natura dato, è lo ritornare al suo principio. E però che Dio è principio de le nostre anime e fattore di quelle simili a sé [...] essa anima massimamente desidera di tornare a quello».

¹⁴ Anche su questo punto non mancherà l'occasione di tornare più avanti, allorché si indagherà più approfonditamente la psicologia dell'errore cognitivo che presiede alla scelta dei *falsi beni*. Qui mi limito a segnalare, sulla scorta delle osservazioni di P. Falzone, che in questa tematizzazione della genesi del peccato è

un'autorità a rettificare l'inclinazione del suo desiderio, riorientandolo verso quel Bene che solo può garantirle piena e autentica felicità. Sappiamo come prosegue poi il discorso del Lombardo, slittando dal piano psicologico-morale verso quello politico-giuridico: stante l'incapacità dell'*anima semplicetta* di autodisciplinarsi e di provvedere da sé al perseguimento del suo vero bene, c'è bisogno dell'intervento congiunto dell'Imperatore e del Papa, i quali, ciascuno nell'ambito che è di sua competenza e nel rispetto delle reciproche prerogative, sono chiamati a *guidare* e a *frenare* gli appetiti umani. È dunque a causa dell'inefficienza di entrambe le *auctoritates*, attualmente incapaci di assolvere alla missione assegnata loro da Dio, che *'l mondo presente disvia*¹⁵. «Ben puoi veder – conclude amaramente il Lombardo – che la mala condotta | è la cagion che 'l mondo ha fatto reo | e non natura che 'n voi sia corrotta» (vv. 103-105)¹⁶. Non è questa la sede per approfondire i significati e le implicazioni politiche della celebre invettiva proferita dal Lombardo; si osservi solamente che, in questa seconda parte del canto, l'enfasi che all'inizio era posta sull'autonomia della volontà e sulla sua capacità di discernimento morale viene ora drasticamente spostata sull'incapacità degli uomini di autoregolarsi nelle proprie scelte etiche: da un simile cambiamento di prospettiva, sembra che la responsabilità del decadimento presente debba essere imputata non tanto alla perversa volontà dei singoli, quanto piuttosto all'inettitudine delle due guide attualmente preposte all'incarico di sorvegliare sull'operato dell'umanità¹⁷. Ma in ogni caso, il senso ultimo del discorso resta lo stesso: le cause del decadimento etico-politico dell'Italia contemporanea sono

evidente l'estraneità di Dante a ogni forma di "agostinismo politico": «In questa prospettiva, riconducibile a un naturalismo stoiceggiante di matrice ciceroniana e boeziana [...], la peccabilità dell'anima, il suo *poter peccare*, non è il riflesso di un impulso morboso che il peccato originale abbia impresso alle nostre facoltà né una forma di astenia morale che dello stesso peccato sia conseguenza, ma è espressione, piuttosto, della fresca e ingeuna fiducia dell'anima nei confronti del bene, fiducia che è in sé segno positivo dello slancio con il quale la creatura, unendosi ogni volta a un bene diverso, vero o presunto che sia, anela a ricongiungersi alla somma letizia da cui deriva e a cui somiglia» (*Purgatorio XVIII*, p. 64). Per ulteriori argomenti che avvalorano la lettura in chiave anti-agostiniana del passo, si veda *infra*.

¹⁵ Cfr. *Purg.* XVI, vv. 94-114: «ond'e' convenne legge per fren porre, | convenne rege aver che discernesse | della vera cittade almen la torre. || Le leggi son: ma chi pon mano ad esse? | Nullo, però che 'l pastor che procede | ruminar può, ma non ha l'unghie fesse; | per che la gente, che sua guida vede | pur a quel ben fedire ond'ell'è ghiotta, | di quel si pasce e più oltre non chiede. [...] Soleva Roma, che 'l buon mondo feo, | due soli aver, che l'una e l'altra strada | facien veder, e del mondo e di Deo. || L'un l'altro ha spento, ed è giunta la spada | col pasturale; e l'un con l'altro insieme, | per viva forza, mal conven che vada, || però che, giunti, l'un l'altro non teme; | se non mi credi, pon mente ala spiga, | ch'ogn'erba si conosce per lo seme».

¹⁶ Si noti che, in questo risoluto rifiuto di ascrivere la causa della decadenza italiana a un difetto strutturale della natura umana, Marco Lombardo assume una posizione nettamente anti-agostiniana, che prescinde dal problema del peccato originale e insiste piuttosto su fattori storico-politici che, in quanto contingenti, «implica[no] una sostanziale certezza di recupero» (cfr. Bosco-Reggio, *Purgatorio*, p. 296). Similmente, si vedano G. Inglese (*Purgatorio*, p. 208), Durling-Martinez (*Purgatorio*, p. 272) e il già citato P. Falzone (*Purgatorio XVIII*, p. 64). Per l'opinione opposta, si veda invece Chiavacci Leonardi, la quale ritiene che qui Dante si sia chiaramente ispirato alla dottrina espressa nel *De civitate Dei* (cfr. *Purgatorio*, p. 480).

¹⁷ Anche M. Gragnolati fa questa osservazione, aggiungendo poi che «[...] there seems to be a tension in the *Divine Comedy* between stressing the full responsibility of individuals for what they do on earth (and receive in the afterlife), and highlighting the importance of the political context and the weight it bears on them». (*Vertical Readings – 16*, p. 125)

tutte terrene e pienamente ascrivibili alla responsabilità degli uomini, incapaci di discernere e, quindi, di perseguire il bene. Benché Dante riconosca ai corpi celesti la capacità di influenzare i processi volitivi (del resto, come avrebbe potuto negarla? La dottrina degli influssi astrologici era considerata nientemeno che una verità scientifica!)¹⁸, ciononostante, il suo rifiuto del determinismo astrologico appare netto e risoluto: tramite il libero arbitrio, gli uomini possono contrastare ogni condizionamento proveniente dai cieli. Affermando l'effettiva, ma non assoluta, autonomia della volontà umana dagli influssi astrali, è così assestato un primo e duro colpo a quel fatalismo deresponsabilizzante che l'autore della *Commedia*, per difendere il fondamento della morale cristiana (e, nondimeno, la *ratio* del suo poema, che da questa interamente dipende), si dimostra sempre massimamente attento a combattere.

3.2 *Omnia vincit ratio*. Un'etica intellettualista dell'amore (*Purg.* XVII)

Al denso discorso di Marco Lombardo segue una lunga sequenza narrativa che, riportando l'attenzione del lettore sul resoconto più strettamente "evenemenziale" del viaggio ultramondano, stempera momentaneamente quella tensione dottrina, così alta nel trittico centrale del *Purgatorio*, che prontamente si riaccende per bocca di Virgilio nella seconda parte del canto, dedicata alla spiegazione dell'ordinamento morale del secondo regno.

Impediti nel proseguire la scalata della montagna purgatoriale dal sopraggiungere del tramonto, Dante invita il suo maestro a ottimizzare il tempo offerto loro dal riposo forzato dei *piè*, pregandolo di intrattenerlo con un *sermone* la cui occasione didattica è favorita, come di consueto nella *Commedia*, dall'inesauribile sete di conoscenza del pellegrino. La richiesta di ragguaglio è, questa volta, molto semplice e puntuale: «quale offensione | si purga qui nel giro dove semo?» (vv. 82-83). Virgilio la soddisfa immediatamente, spiegando, tramite una perifrasi che ricalca la definizione tomistica¹⁹, che il peccato che *quiritta si ristora* è quello di accidia; subito dopo, però, ritiene opportuno inquadrare la sua risposta in un più ampio contesto teorico,

¹⁸ Sebbene quella esercitata dagli astri non sia una causalità necessitante, si tratta pur sempre di un'influenza tutt'altro che irrilevante, che Dante si premura sempre di sottolineare, qui come in altri luoghi della sua opera (cfr. ad esempio *Cv* IV, XXI 7). Sarebbe quindi erroneo sminuirne la portata, ponendo un'enfasi eccessiva sulla libertà della volontà umana. Come osservano Durling e Martinez: «Dante does not deny astrological influences; he regards them as a major factor in human life. The souls in Purgatory must correct the temperamental bias due to heredity and the stars, as well as their habits. It is essential to Dante's position both that the stars are in some ways determining influences and that the faculty of rational choice can resist them» (*Purgatorio*, p. 269). Si noti altresì che all'influenza esercitata dalle sfere celesti possono aggiungersi gli eventuali "doni" elargiti dalla grazia divina (della cui *larghezza* lo stesso Dante ha beneficiato; cfr. *Purg.* XXX, vv. 109-117); in questo modo, «il concetto di grazia interviene, integra e sottopone al divino volere le influenze delle stelle, sì da inserire l'astrologia di Dante in una concezione profondamente religiosa dei destini umani» (*ED*, "Astrologia").

¹⁹ Cfr. *ST*, I, 63, 2.

affinché il pellegrino, afferrandone più chiaramente il senso ultimo, possa trarre il massimo vantaggio dalla sosta obbligata:

[...] «L'amor del bene, scemo
del suo dover, quiritta si ristora;
qui si ribatte il mal tardato remo.

Ma perché più aperto intendi ancora,
volgi la mente a me, e prenderai
alcun buon frutto di nostra dimora.
(*Purg.* XVII, vv. 86-91)

La cornice – spiega Virgilio – ospita le anime penitenti di coloro che si sono macchiati di una certa “lentezza spirituale”, ossia dei peccatori che, mossi da un troppo fragile e insufficiente amore per il bene, si sono dimostrati indolenti e rinunciatari nel perseguirlo. Identificando la colpa degli accidiosi in una manchevole tensione della volontà verso il bene, Virgilio anticipa il nucleo fondamentale del complesso discorso che svilupperà dettagliatamente nei successivi 48 versi: è sempre in un amore inadeguato, maldestramente diretto a un qualche oggetto percepito come un bene, che il peccato ha la sua causa. Così, infatti, attacca il maestro:

«Né creator né creatura mai»,
cominciò el, «figliuol, fu senza amore,
o naturale o d'animo; e tu 'l sai.

Lo naturale è sempre senza errore,
ma l'altro puote errar per malo obietto
o per troppo o per poco di vigore.

Mentre ch'elli è nel primo ben diretto,
e ne' secondi se stesso misura,
esser non può cagion di mal diletto;

ma quando al mal si torce, o con più cura
o con men che non dee corre nel bene,
contra 'l fattore adovra sua fattura.

Quinci comprender puoi ch'esser conviene
amor sementa in voi d'ogne virtute
e d'ogne operazion che merta pene.
(*Purg.* XVII, vv. 91-105)

L'amore – spiega Virgilio – è l'attributo primo, comune a ogni essere, Dio compreso. Definito in questi termini massimamente generici e onnicomprensivi, l'amore è qui assunto nella sua accezione squisitamente metafisica di principio universale, a indicare – come chiosa G. Inglese

– «l’impulso di ogni essere ad attuare la propria potenza»²⁰. Esso è dunque la forza cosmica che presiede a tutti i movimenti degli esseri viventi, tanto a quelli volontari quanto a quelli involontari, ed è irriducibile perciò alla mera passione erotica, che tutt’al più può rappresentarne una declinazione o manifestazione particolare. L’amore, insomma, è la causa finale di ogni cosa: esso non solo è *in Dio*, ma è *Dio*, si identifica cioè con Dio stesso, essendo Egli amore per essenza²¹; e, di conseguenza, è in tutto il creato, che della natura divina partecipa, nel quale agisce come forza pantica e coesiva²². Due – continua Virgilio – sono le specie in cui tale amore si distingue: *naturale*, ossia istintivo, insito nella natura dell’essere; e *d’animo*, cioè liberamente scelto tramite un atto della volontà. Come osservano tutti, questa distinzione si rifà a quella, anch’essa di derivazione tomistica, tra *appetitus naturalis* e *appetitus rationalis sive intellectivus*²³. Il primo, tanto per Tommaso quanto per Dante, può essere definito come «l’inclinazione, insita in ciascun ente, verso ciò che costituisce il proprio bene, vale a dire verso ciò da cui dipende l’attuazione della propria essenza»; esso è sempre *sanza errore*, in quanto «*impinge* ogni creatura al suo luogo naturale, il luogo cioè nel quale essa conserva e perfeziona se stessa»²⁴. L’amore *naturale* viene così a coincidere con l’amore “metafisico” di cui si è discusso sopra, e quindi con l’amore *tout court*: ogni essere, amando naturalmente, tende al proprio bene-fine, tende cioè a Dio, neoplatonicamente concepito come il termine ultimo del *redditus* delle creature. L’amore *d’animo*, invece, è l’amore proprio degli esseri razionali, e di

²⁰ G. Inglese, *Purgatorio*, pp. 219-220. Anche questa nozione trova puntuale riscontro nella lezione tomistica: cfr. *ST I-II*, 28, 6; ma si vedano anche Agostino, *Civ. Dei* XIV, 7 e lo pseudo-Dionigi, *Div. Nomin.* IV, 10.

²¹ Questa definizione – sostiene G. Inglese – è compatibile anche con una nozione puramente filosofica di divinità: infatti «L’unico tratto “cristiano” del discorso di Virgilio è l’identificazione della causa finale universale, il sommo bene, con un Dio *creatore*» (*Purgatorio*, p. 220). Similmente, la Chiavacci Leonardi osserva che in questi versi è racchiusa «la grande idea che, già presente nel primo motore aristotelico, diventa nel Nuovo Testamento l’amore personale del Dio cristiano: *Deus charitas est* (1 *Io.* 4,16)» (*Purgatorio*, p. 506). Ma volendo restare sul piano strettamente filosofico, in che senso si può affermare – come qui chiaramente fa Dante – che anche Dio ama e che Lui pure, al pari delle creature, agisce per amore? Questo la filosofia aristotelica sembra non consentirlo (per lo Stagirita, il primo motore è infatti *oggetto*, non *soggetto* di amore). Il problema è stato recentemente sollevato da A. Tabarroni, il quale rimanda al primo libro della *Monarchia* per una possibile soluzione. Lì Dante spiega che «In ogni azione – sia necessaria per natura, sia prodotta volontariamente – colui che agisce intende in primo luogo dispiegare se stesso in qualcosa che gli somigli» (*Mn.* I, XII, 1); e, ancora, che «l’intenzione divina è che ogni cosa creata rechi somiglianza di Dio, per quanto la propria natura glielo consente» (*ivi*, I, XII, 2). Da questi passi – suggerisce A. Tabarroni – si può ipotizzare che Dante, sulle orme di Boezio e di Alberto Magno, abbia assunto che «anche Dio, in quanto agente, agisce perché ama e ama dispiegare se stesso, nella misura in cui l’oggetto del suo amore lo consenta» (cfr. intervento del 23 aprile 2017 tenutosi nell’ambito del programma *Lectura Dantis Romana – Purgatorio XVII*).

²² Cfr. A. Di Giovanni, *Psicologia dell’amore nella Commedia*, p. 47.

²³ Cfr. *ST I-II*, 26, 1. Con la differenza – fa notare R. Imbach – che l’Aquinata distingue non fra due, ma fra tre diverse forme o specie di amore: «l’*appetitus naturalis* [...] non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; l’*appetitus sensitivus* [...] consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero»; e, infine, «l’*appetitus rationalis* [...] consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium». Assimilando i primi due tipi, Dante ingloba l’*appetitus sensitivus* nell’*appetitus naturalis*, in ragione del fatto che entrambi, a differenza dell’*appetitus rationalis*, non dipendono dal *liberum iudicium*, e sono perciò *sanza errore*, come si specificherà fra poco. Cfr. R. Imbach, *Filosofia dell’amore*, p. 837.

²⁴ La definizione è di P. Falzone (cfr. *Psicologia dell’atto umano*, p. 341 e p. 332, n. 4).

essi soltanto: in quanto “libero”, ossia dipendente dalla libera scelta della volontà, esso è passibile di errore, sia dal punto di vista “qualitativo”, quando si lascia determinare da un oggetto non conforme al vero bene (*malo obietto*); sia da quello “quantitativo”, quando si dirige in maniera *smisurata* verso quei beni che, se perseguiti col giusto *vigore*, non sono causa di un piacere peccaminoso (*mal diletto*). La relazione che si instaura fra le due specie di amore è di cruciale importanza nell’economia della psicologia morale dantesca, e non va perciò fraintesa. Che le creature razionali siano in possesso dell’amore d’animo non implica affatto che esse siano prive di quello naturale, o che in esse il primo finisca col soppiantare il secondo: l’amore d’animo, infatti, lungi dal porsi in alternativa a quello naturale, si innesta su quest’ultimo e ne assume la fondamentale inclinazione appetitiva, che poi viene ulteriormente specificata, ad opera del libero arbitrio, in direzione dei beni particolari verso i quali, di volta in volta, la volontà si dirige. L’amore d’animo, quindi, non va inteso come un’inclinazione della volontà dotata di una sua propria dimensione affettivo-desiderante, indipendente da quella dell’amore naturale; o, ancor peggio, alla stregua di un criterio decisionale strettamente razionale, scevro da ogni componente appetitiva: esso è bensì il frutto della combinazione, e diciamo addirittura della compenetrazione, di amore naturale e capacità raziocinante, che si fondono insieme a formare un *desiderio razionale* o, se si preferisce, una *ragione desiderante*²⁵. K. Foster ha sintetizzato efficacemente questo concetto, affermando che «the distinction [...] between these two loves is not, as it were, between x and y , but between x and $x + y$ »; dove x sta per l’amore naturale, mentre $x + y$ è la formula che rappresenta l’amore d’animo²⁶. È corretto affermare, allora, che l’amore d’animo recepisce in sé quell’innata e fondamentale disposizione al bene che è propria dell’amore naturale, assumendosi il compito di perfezionarla, ossia di specificarla e determinarla concretamente in rapporto ai singoli beni che sono oggetto delle scelte particolari. Più precisamente all’amore d’animo spetta la responsabilità, tramite l’esercizio del libero arbitrio, di stabilire qual è la retta relazione che deve instaurarsi fra il desiderio di Dio, bene sommo e fine ultimo dell’agire umano, e il desiderio dei beni terreni, intermedi e strumentali, che devono essere sempre subordinati al primo e ricercati solo in funzione del suo perseguimento.

Se l’amore naturale non può fallire nel suo tendere al sommo bene, l’amore d’animo può bensì errare, operando delle scelte che, decretando un uso improprio delle cose del mondo,

²⁵ È qui chiaramente implicata la teoria aristotelica della genesi dell’atto volontario, concepito come il risultato di una equilibrata sinergia fra facoltà appetitive e conoscitive. È proprio nei termini di «intelletto che desidera o desiderio che ragiona» che lo Stagirita proponeva di definire la scelta deliberata (*boulesis*). Cfr. *EN* VI, 2, 1139b 4-5.

²⁶ Cfr. K. Foster, *The Two Dantes and Other Studies*, p. 115. Su questo punto, si veda anche H. Ballesteros, *The Commedia’s Metaphysics of Human Nature*, pp. 107-108.

costringono l'anima "in basso", facendola così deviare rispetto all'itinerario ascensionale che porta a Dio²⁷. Tale deviazione di rotta – precisa Virgilio – può prodursi in tre diversi modi: l'anima erra *per malo obietto* quando, perseguendo un bene inferiore, essa procura un male ad altri (commettendo così peccato di superbia, invidia o ira, come si specificherà più avanti); *per troppo di vigore* quando si dirige con ardore eccessivo verso i beni terreni (peccando così di avarizia, gola o lussuria); *per poco di vigore*, infine, quando si rivolge al sommo bene in modo fiacco e negligente (è il caso, lo abbiamo già visto, dell'accidia). Si noti che in nessun caso l'azione peccaminosa scaturisce da un atto d'amore direttamente rivolto a un fine malvagio, ossia a un *male* voluto e perseguito *sub ratione mali*: la scelta morale, infatti, si pone sempre o nei termini di una preferenza qualitativa fra bene superiore (Dio) e beni inferiori (i beni mondani), oppure in termini quantitativi, in riferimento alla *misura* di amore che si decide di destinare a Dio e ai beni secondi; la scelta fra beni e non-beni non figura quindi fra le opzioni. A ben vedere, un male desiderato in quanto tale sarebbe impossibile da giustificare dal punto di vista della dinamica dell'appetizione (come si vedrà a breve, per Dante è sempre la percezione di un particolare bene che attiva la volontà), oltre ad essere difficilmente intelligibile sul piano metafisico-teologico: come potrebbe essere deliberatamente malvagia la volizione propria di un agente creato da Dio, e che a Lui è ontologicamente predisposto a tornare?²⁸. Eppure va rilevato che, sebbene ogni oggetto appetibile sia voluto *sub ratione boni*, non per questo ciascuna volizione è buona: i beni secondi, che in sé sono buoni e in quanto tali vengono desiderati, si trasformano in mali se usati in maniera impropria, ossia se, contro la loro natura di beni strumentali, sono trattati come dei fini-in-sé²⁹. I beni creati – ammoniva Agostino – vanno *usati*, non *fruiti*: occorre quindi rispettare la gerarchia ontologica dei beni, sulla quale si

²⁷ Cfr. *Purg.* XXXI, vv. 55-63, dove Beatrice rimprovera a Dante di aver permesso che le *cose fallaci* gli facessero *gravar le penne in giuso*, impedendogli così di *levar[si] suso* nel suo metaforico volo, a seguire la rotta verso Dio segnata dall'amata defunta.

²⁸ Che il problema si ponga nei termini di una decisione fra beni di diversa entità è confermato da quel passo del *Convivio* in cui la dinamica del desiderio umano viene spiegata in riferimento alla tradizionale concezione gerarchica dei beni-fini: «[...] piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. [...] [17] Per che vedere si può che l'uno desiderabile sta dinanzi all'altro alli occhi della nostra anima per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti. Sì che, quanto dalla punta ver la base più si procede, maggiori apariscono li desiderabili; e questa è la ragione per che, acquistando, li desiderii umani si fanno più ampii, l'uno appresso dell'altro» (*Cv* IV, XII 16-17).

²⁹ Su questo punto, si veda A. Di Giovanni: «Il male [...] può essere amato solo in quanto bene, e non formalmente come male. [...] Solo se l'oggetto amato è in sé ontologicamente un bene può far attivare quella tendenza al bene che è la volontà, provocando in essa piacere e diletto. Tale piacere o diletto, però, pur restando ontologicamente buono, moralmente sarà *falso piacer* e *mal diletto* qualora sia sconveniente rispetto all'orientamento integrale della persona, che è finalizzata ulteriormente non a un bene, ma al bene, alla felicità» (*Psicologia dell'amore nella Commedia*, p. 72).

fonda quella etica degli amori³⁰, pena la trasformazione di tali beni nel loro contrario. Quando questo ordine non viene osservato, la creatura agisce contro il suo Creatore (*contra 'l fattore adovra sua fattura*), nonché – si può aggiungere – contro se stessa, nella misura in cui si auto-preclude la possibilità di essere felice.

Da tutto ciò – conclude Virgilio – segue che l'origine prima (la *sementa*) di ogni virtù e di ogni peccato debba essere individuata nell'amore³¹; non in quello naturale, beninteso, bensì in quello d'animo: mentre il primo è eticamente neutro (è infatti un'istanza volitiva pre-morale o a-morale, a seconda che l'essere vivente cui afferisce sia un essere razionale o non-razionale), il secondo, sottoposto al vaglio selettivo del libero arbitrio, costituisce invece il fondamento stesso della responsabilità morale. Dunque è in quel + y – per dirla col Foster – che si identifica la radice della moralità. Stando così le cose, si può concludere con R. Imbach che questo amore, presentato da Dante come «disposizione quasi trascendentale che condiziona l'incontro dell'uomo con la realtà e ne spiega l'attrazione naturale verso il bene [...] non è solo il motore del dinamismo ontologico, ma diventa pure la chiave di volta di un'etica assolutamente coerente»³². Sarebbe tuttavia improprio fare leva su questa centralità dell'amore nella *Commedia*, e nel pensiero dantesco in generale, per difendere una lettura di tipo volontarista³³:

³⁰ Così A. Di Giovanni: «La “scala etica degli amori” corrisponde a quella ontologica dei beni: la gerarchia dei valori ontologici è norma di quella dei valori deontologici (al cui vertice c'è Dio, inteso come “culmen totius entis” e bene sommo). [...] Ogni bene, tanto più è amabile (psicologicamente) quanto più è bene; e tanto più è amando (moralmente) quanto più è amabile» (*L'etica dell'amore nella Commedia*, p. 446).

³¹ È un po' l'idea sottesa alla dottrina agostiniana del *pondus amoris*, alla quale – sostiene J. A. Mazzeo – Dante potrebbe essersi ispirato (cfr. *Dante's Conception of Love*, p. 147); così anche per J. Freccero: «The weight of love (*pondus amoris*) is a structural principle of the *Commedia*, derived from the Augustinian formula “*pondus meum, amor meus*” (*Conf. XIII 9,10*) [...] It suggests that one *is* metaphorically what one loves» (*The Portrait of Francesca*, p. 26).

³² R. Imbach, *Filosofia dell'amore*, pp. 831 e 828. Non è tanto sull'universalità dell'amore, quanto piuttosto su questa sua dimensione etica che lo studioso svizzero qui vuole porre l'accento, insistendo sul nesso amore-libertà: «Amore e libertà sono complementari nel pensiero di Dante, e in questa complementarità risiede forse l'originalità dell'approccio di Dante all'uomo come soggetto morale. Da un lato, egli sviluppa un'ampia dottrina dell'amore universale che muove ogni essere verso il bene e fonda l'ordine e l'armonia del reale; ma dall'altro aderisce a un'antropologia che si organizza attorno alla libertà dell'uomo: quello che caratterizza l'uomo è la sua libertà, e poiché è libero è un essere responsabile» (*ivi*, p. 832). Così facendo – conclude Imbach –, Dante va oltre l'analisi tomistica, alla quale pure evidentemente si ispira: «Mi sembra [...] che l'originalità di Dante risieda nel tentativo di erigere l'amore a criterio ultimo di apprezzamento degli atti umani. Con dei prestiti diretti dal pensiero di Tommaso, Dante sviluppa così una filosofia dell'amore, più precisamente un'etica dell'amore, che non è più quella del suo ispiratore [...]» (*ivi*, p. 828).

³³ È la tendenza, se non mi sbaglio, della Chiavacci Leonardi, che pur ha scritto delle pagine bellissime sul tema dell'amore in Dante. Vale la pena riportare un passaggio della sua introduzione a *Purgatorio XVII*: «Qui vogliamo sottolineare l'importanza unica e suprema che per Dante ha, in tutta la sua opera, l'amore. Quell'amore che governa l'universo fisico e che guida i cuori degli uomini, da cui tutto il creato trae origine e in forza del quale esso è sospinto a tornare al suo creatore, come si dirà nel I del *Paradiso*. Quell'amore infine che mosse l'animo del giovane Dante “prima che uscisse dalla puerizia” – come si dirà nel canto XXX – e che lo accompagna fino all'ultimo termine, alla visione finale del suo poema e della sua vita» (p. 492). Sul fatto che l'amore sia un tema fondamentale nell'universo dantesco (così come nell'universo cristiano in genere) è difficile trovarsi in disaccordo; tuttavia, non dimentichiamoci che, per Dante, la più alta forma d'amore – nonché l'unica eticamente rilevante – è l'amore *d'animo*. Lungi dall'essere un irrazionale slancio del cuore, quell'amore che permea con la sua dolcezza l'atmosfera purgatoriale e che trionfa in tutto il suo splendore in Paradiso è un sentimento che ha la sua radice e la

l'amore su cui Dante costruisce l'edificio della sua morale è – lo si ribadisca – l'amore d'animo, l'amore razionalmente dominato; ed è proprio in quanto amore *razionalizzato* dal libero arbitrio, e solo in virtù di questa razionalizzazione, che esso può diventare la “chiave di volta dell'etica”.

Ma si torni ora al commento del canto. Posto il principio generale (ogni peccato nasce da un amore errato), Virgilio può procedere con la spiegazione delle diverse forme in cui tale errore si manifesta. La dottrina che qui viene esposta – non senza qualche forzatura logica – è, come è noto, quella dei sette vizi capitali:

Or, perché mai non può da la salute
amor del suo subietto volger viso,
dall'odio proprio son le cose tute;

e, perché intender non si può diviso,
e per sé stante, alcuno esser dal primo,
da quello odiare ogni effetto è deciso.

Resta, se dividendo bene estimo,
che 'l mal che s'ama è del prossimo; ed esso
amor nasce in tre modi in vostro limo:

è chi, per esser suo vicin soppresso,
spera eccellenza e sol per questo brama
ch'el sia di sua grandezza in basso messo;

è chi podere e grazia, onore e fama
teme di perder perch'altri sormonti:
ond'e' s'attrista sì che 'l contrario ama;

ed è chi per ingiuria par ch'aonti
sì che si fa della vendetta ghiotto:
e tal convien che 'l male altrui impronti.

Questo triforme amor qua giù di sotto
si piange; or vo' che tu dell'altro intende,
che corre al ben con ordine corrotto.
(*Purg.* XVII, vv. 106-126)

Dopo aver dimostrato che ci è ontologicamente preclusa la possibilità di volere il nostro proprio male, così come quello di Dio, nostro creatore, resta che l'unico male che si possa desiderare sia quello del prossimo. Di nuovo, si osservi che qui non si parla di un desiderio malvagio che ha per oggetto il male in quanto tale, bensì di un amore che, impropriamente riposto in un bene

sua ragion d'essere nella ragione, nella capacità di comprendere la bellezza dell'ordine razionale del cosmo e della giustizia divina; è un ardore di carità docilmente rivolto al Vero e al Bene che l'intelletto, coadiuvato dalla fede, è in grado di conoscere e di apprezzare.

inferiore, solo accidentalmente implica il desiderare l'altrui male: il superbo, che *spera eccellenza*, ha di mira il suo successo, che per lui rappresenta un bene, e solo per questo desidera la *soppressione* del vicino; similmente, l'invidioso vuole l'umiliazione altrui soltanto perché teme, qualora questi lo sovrasti, di perdere i beni di *podere e grazia, onore e fama*; l'iracondo, infine, brama la vendetta per riscattare la sua reputazione offesa, e quindi *impronta 'l male altrui* perché ha a cuore il proprio bene. Chiarito in quali modi l'amore può errare per *malo obietto*, Virgilio passa a illustrare la casistica dell'altro amore, quello che *corre al ben con ordine corrotto*:

Ciascun confusamente un bene apprende
nel qual si queti l'animo, e disira;
per che di giugner lui ciascun contende.

Se lento amore a lui veder vi tira
o a lui acquistar, questa cornice,
dopo giusto pentir, ve ne martira.

Altro ben è che non fa l'uom felice;
non è felicità, non è la buona
essenza, d'ogne ben frutto e radice.

L'amor ch'ad esso troppo si abbandona,
di sovr'a noi si piange per tre cerchi;
ma come tripartito si ragiona,
tacciolo, acciò che tu per te ne cerchi.
(*Purg.* XVII, vv. 127-139)

Per l'azione dell'amore naturale, ogni uomo concepisce, in maniera vaga e indistinta, una nozione di bene in cui il suo animo totalmente si appaga (tale nozione è, ovviamente, quella di Dio), e da questa risulta perciò irresistibilmente attratto. L'avverbio *confusamente*, spiega Falzone, «va inteso nel senso [...] che l'appetito naturale, precedendo l'atto conoscitivo, si volge al bene senza che possa averne una nozione distinta; tale essendo la sua natura, esso resta un'appetizione confusa e moralmente indifferente fintanto che non viene penetrato dall'atto conoscitivo: solo a questo punto [...] l'indistinta potenzialità del desiderio è ridotta a forma dell'intelligenza pratica»³⁴. È qui riproposto, in termini più rigorosamente filosofici, il motivo dell'*anima semplicetta* che, nonostante sia ignara di tutto, avverte in sé il richiamo del suo *lieto fattore*, e a Lui spontaneamente cerca di fare ritorno. Questo “antecedente di natura della volontà” – come lo chiama G. Stabile³⁵ – non basta però a guidare la creatura alla sua mèta ontologica: negli esseri razionali, tale impulso è infatti presente solo in qualità di prima mozione

³⁴ Cfr. *Psicologia dell'atto umano*, p. 346.

³⁵ Cfr. *ED*, “Volontà”.

dell'intelletto pratico (quella che, nel canto successivo, verrà definita *prima voglia*), ed è perciò inadatto a valutare nel concreto l'opportunità di perseguire o meno i molteplici beni che, a mano a mano che l'anima-fanciulla si avventura nel mondo, si presentano al suo cospetto. Per operare delle scelte effettive, è necessario l'intervento della ragione, di quel *lume* che, come ha già spiegato Marco Lombardo, permettendoci di distinguere il *bene* dalla *malizia*, ci offre il fondamentale criterio di discernimento morale nei casi particolari. Ma la ragione, lo sappiamo, può fallire nel suo compito, trascurando di sorvegliare con efficienza e solerzia sulle operazioni dell'amore: può accadere, perciò, che quest'ultimo si dimostri troppo *lento* nella contemplazione di Dio, tradendo così la vocazione ontologica della creatura. Oltre che per accidia – prosegue Virgilio – si può mancare il bersaglio della felicità a causa dei peccati di incontinenza (in ordine decrescente di gravità: avarizia, gola e lussuria), frutto malato di un amore che, non sottoposto al controllo della ragione, *troppo s'abbandona* ai beni terreni (rispettivamente: le ricchezze, i piaceri della tavola e quelli del sesso). Tali beni – insiste il maestro, con amarezza – non sono la vera *felicità*, non hanno perciò il potere di *quietare* l'infinito desiderio dell'animo umano: tale prerogativa, infatti, è detenuta soltanto da Dio, la *buona essenza* che è *frutto e radice* di ogni altro bene. A confronto con Lui, bene sommo e massima perfezione, tutti gli altri beni, che pur sono buoni se considerati in se stessi, si rivelano in tutta la loro squallida manchevolezza; eppure, la capacità di attrazione che essi esercitano sugli uomini può rivelarsi talmente forte da provocare in loro un totale ottenebramento del *lume* razionale, inducendoli così ad auto-ingannarsi circa il loro vero bene. Chi preferisce i beni inferiori al primo bene cade così vittima di un traviamiento morale che, radicato in un abbaglio cognitivo, si genera dalla pericolosa illusione che siano sufficienti i beni terreni ad assicurare la felicità. Nel prossimo capitolo ci si soffermerà diffusamente sulla psicologia dell'errore che, nell'ottica dell'intellettualismo dantesco, necessariamente presiede alla scelta dei *falsi beni*; ma per ora si continui a seguire da vicino gli sviluppi di questa lezione sull'amore, di cui nel successivo canto, ancora su richiesta dell'insaziabile interrogatore, verranno minuziosamente analizzate le dinamiche psicologiche e le implicazioni etiche.

3.3 Quella nobile virtù: la ragione a fondamento della responsabilità morale (Purg. XVIII)

Senza soluzione di continuità, il canto XVIII si ricollega subito al *ragionamento* che l'*alto dottore* ha appena concluso. La parola viene ora ceduta per un breve istante al pellegrino-discepolo, il quale, *frugato* da *nuova sete*, al solito non può trattenersi dal pregare il maestro di abbeverarlo con ulteriori delucidazioni. E infatti:

[...] «Maestro, il mio veder s'avviva
sì nel tuo lume ch'io discerno chiaro
quanto la tua ragion parta e descriva:

però ti prego, dolce padre caro,
che mi dimostri amore, a cui reduci
ogni buono operare e 'l suo contrario.
(*Purg.* XVIII, vv. 10-15)

Dante ha evidentemente seguito l'insegnamento di Virgilio nelle sue linee generali, e si può supporre che abbia ben afferrato nella sua essenza anche il concetto di amore, su cui il maestro, col suo serrato *partire* e *descrivere*, si è lungamente soffermato nel precedente canto. In questa richiesta di chiarimento, sarà allora da intuire il bisogno di una più puntuale descrizione fenomenologica dell'amore, considerato nel suo aspetto più propriamente dinamico ed evolutivo: com'è che nasce e si sviluppa? A quali oggetti si dirige? In che modo si manifesta? Ed è proprio in questi termini che Virgilio elabora la sua risposta:

L'animo, ch'è creato ad amar presto,
ad ogni cosa è mobile che piace,
tosto ch'e' 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, invèr di lei piega,
quel piegar 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 materia dura,

così l'animo preso entra in disire,
ch'è moto spiritale, e mai non posa
fin che la cosa amata il fa gioire.

Or ti puote apparer quant'è nascosa
la veritate ala gente ch'avvera
ciascuno amore in sé laudabil cosa,

però che forse appar la sua materia
sempre esser buona: ma non ciascun segno
è buono, ancor che buona sia la cera».
(*Purg.* XVIII, vv. 19-39)

La spiegazione del maestro comincia con la ricostruzione della genesi psicologica dell'amore: l'anima umana, che è creata con la naturale disposizione ad amare – Virgilio ha già spiegato che non esiste essere che sia *sanza amore* –, si dirige spontaneamente verso ogni cosa che le reca piacere, non appena questa porta all'atto tale sua capacità potenziale³⁶. In altre parole, l'amore si genera quando la vista di un oggetto “piacevole” (*che piace*³⁷) risveglia in noi un'innata attitudine “amorosa” che è sempre presente allo stato latente. Questo processo mentale – continua Virgilio – deve avere inizio con l'apprensione intellettuale del suddetto oggetto (anche per Dante vale il principio del *nihil volitum nisi cognitum*), che il maestro descrive secondo i dettami della filosofia aristotelica e scolastica³⁸: la nostra facoltà conoscitiva (*apprensiva*) astrae dalla cosa realmente esistente (*esser verace*) la sua *intenzione* o specie intelligibile, vale a dire la sua forma concettuale³⁹, e provvede a imprimerla nell'anima, sottoponendola, mediante la *vis cogitativa*, a una prima forma di valutazione (*dentro a voi la spiega*)⁴⁰. In questo stadio iniziale – chiosa G. Stabile – la facoltà apprensiva ha dunque il compito di elaborare e giudicare l'intenzione rispetto al vero e al falso, rendendola così una *cognitio explicita* da sottoporre all'attenzione dell'animo, che a essa si rivolge (*si che l'animo ad essa volger face*)⁴¹. È a questo punto che dalla conoscenza si passa all'amore: può accadere

³⁶ Come nel canto precedente, il termine “amore”, questa volta considerato *ex parte subiecti*, è usato da Dante per indicare un generico e non meglio specificato “appetito”, e non deve essere inteso perciò nell'accezione ristretta di “passione erotica”, che ne costituisce soltanto una specie. Così anche secondo P. Porro, il quale, parlando a tal proposito di “scelta metonimica”, ne evidenzia le significative implicazioni sul piano filosofico: «Il fatto di suggerire che il termine *amore* possa avere nel canto una portata più vasta, tale da includere tutte le implicazioni proprie della sfera appetitiva, non significa evidentemente escludere da questo ambito l'amore-passione oggetto del ripensamento di Dante e della sua presa di distanza dagli amici di gioventù; significa piuttosto che il discorso sembra qui assumere una piega filosofica più generale che chiama in causa tre distinti elementi: la ragione o intelletto, le passioni (appetiti sensibili) e la volontà (appetito razionale). La spiegazione proposta da Dante cerca di rendere conto delle relazioni che intercorrono fra questi tre elementi» (*Canto XVIII*, p. 557). Similmente, anche P. Falzone precisa che quella delineata qui da Virgilio è «una teoria generale dell'appetizione umana, fenomeno che investe tutta l'attività pratica dell'uomo e ne è anzia alla radice – agiamo sempre in vista di un bene (o di ciò che ci appare come tale) – e che non è dunque circoscrivibile alla sfera dell'*eros* (sia esso il nobile sentimento del Guinizzelli o la devastante passione di Cavalcanti). Non si capirebbe altrimenti perché Virgilio, nel canto XVII, definisca l'amore *seme*, ossia origine, di ogni atto virtuoso e di tutti i peccati [...]» (*Purgatorio XVIII*, p. 54).

³⁷ In questo contesto lessicale, caratterizzato dalla presenza di numerosi tecnicismi filosofici – spiega ancora P. Falzone – il significato di *piacere* non è riducibile a quello di “bellezza”, ma «esprime piuttosto [...] l'adequarsi del desiderio alla rappresentazione mentale di un certo appetibile» (*Purgatorio XVIII*, p. 50).

³⁸ È qui esposta la teoria della penetrazione intenzionale degli oggetti, secondo la quale l'uomo conosce astraendo dalle realtà sensibili un'intenzione o specie intelligibile, che attraverso l'occhio passa nella mente (cfr. *Cv III*, IX 7: «Queste cose visibili [...] in quanto sono visibili, vengono dentro all'occhio – non dico le cose, ma le forme loro – per lo mezzo diafano, non realmente, ma intenzionalmente»). Su questo punto, cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, p. 138.

³⁹ Come spiega P. Falzone, qui per *intenzione* si intende «una proiezione eidetica e concettuale che “comunica” e “significa” (*spiega* dice Dante) l'oggetto medesimo alla mente» (*Purgatorio XVIII*, p. 50). La specie intelligibile – precisa ulteriormente P. Porro – non va confusa con la specie sensibile (“immagine” o “fantasma”): la conoscenza intellettuale, cui Dante si riferisce qui parlando di *animo*, «pur presupponendo le immagini o fantasmi, è in realtà propriamente aniconica, mira cioè a ricavare dalle immagini sensibili un concetto puramente intelligibile» (*Canto XVIII*, p. 530).

⁴⁰ Cfr. P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano*, p. 341.

⁴¹ Cfr. *ED*, “Volontà”.

infatti che la ragione, per mezzo di un secondo giudizio (questa volta di natura morale)⁴², riconosca l'intenzione dell'apprensiva come "amabile" e, perciò, induca l'animo a inclinare (*piegarsi*) verso di essa: l'amore – spiega il maestro – consiste proprio in *quel piegar* dell'animo, ossia in quell'appetito "inclinato" che, costituendosi come una nuova natura (vale a dire come "abito operativo" o "atto secondo"⁴³), di volta in volta è portato dall'oggetto amato ad attualizzarsi. Come notano tutti i commentatori, questo *piegare*, in cui Dante identifica propriamente l'amore, non è ancora un movimento, ma corrisponde a quel primo stadio del processo amoroso che per l'Aquinate è la *complacentia*, e che la *Summa* definisce come la «prima [...] immutatio appetitus ab appetibili»⁴⁴. Sulla base di questo puntuale riscontro testuale, si è soliti poi insistere sulla concezione essenzialmente passiva dell'amore, che – si sostiene – Dante avrebbe mutuato da Tommaso⁴⁵: per entrambi, l'amore scaturirebbe dall'azione dell'appetibile su un appetito che, essendo disposto per sua natura a subirne la determinazione, non eserciterebbe alcuna causalità in proprio. A ben vedere, tuttavia, non è affatto questa la dinamica psicologica che Dante, per bocca di Virgilio, ha ricostruito in queste terzine: la passività dell'animo nei confronti dell'appetibile è da riferirsi soltanto alla primissima fase del processo amoroso, ossia al suo iniziale *volgersi* verso l'intenzione presentatagli dall'apprensiva (e su questo P. Porro ha senz'altro ragione quando sostiene che, su questa base, possiamo escludere Dante dal novero di coloro che ammettono l'auto-

⁴² Occorre quindi distinguere fra due diversi giudizi a opera dell'intelletto: il primo (*apprehensio*), che immediatamente valuta l'intenzione dell'oggetto a un livello pre-morale, stabilendone soltanto la verità o falsità; e il secondo (quello che nella *Monarchia* Dante definisce propriamente col termine *iudicium*), ossia il giudizio riflessivo che, causalmente e logicamente conseguente al primo, valuta la suddetta intenzione in termini morali. Questa distinzione, fondamentale ai fini di un'esatta comprensione della teoria dell'appetizione dantesca, è solitamente trascurata (se non del tutto ignorata) dai commentatori; chi invece la tiene in debita considerazione, seppur pervenendo a conclusioni che non condivido, è A. Di Giovanni (cfr. *Libertà come autodeterminazione razionale*, pp. 388-389).

⁴³ Così secondo G. Stabile, che qui si richiama – suppongo – alla nozione aristotelica di *habitus* come "seconda natura". G. Inglese intende invece *natura* come «una potenza naturale» in contrapposizione all'atto d'elezione (cfr. *Purgatorio*, p. 225). Ciò che mi fa propendere per la prima chiosa è il fatto che – come Virgilio puntualizzerà fra poco – quel *piegar* dell'animo non va affatto inteso alla stregua di un atto meccanico e irriflesso che, in maniera del tutto "naturale", segue l'apprensione intellettuale: esso deve essere bensì concepito come il risultato del pronunciamento della ragione, la quale, solo dopo aver stabilito che l'oggetto in questione è effettivamente "amabile", pronuncia un secondo giudizio che fa inclinare l'animo verso di esso. Mentre è l'amore naturale che, *destato* dall'apprensiva, è sollecitato a *rivolgersi* all'intenzione dell'oggetto, è l'amore d'animo che poi, eventualmente, *si piega* a esso. Ciò significa che quel "piegarsi" è perciò, a tutti gli effetti, un atto deliberato.

⁴⁴ *ST* I-II, 26, 2 co.: «Prima ergo immutatio appetitus ab appetibili vocatur amor, qui nihil est aliud quam complacentia appetibilis; et ex hac complacentia sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimo quies, quae est gaudium».

⁴⁵ Si veda, ad esempio, P. Porro: «Per Tommaso, l'amore è una *passio* nel senso strettamente aristotelico di un'azione prodotta da un agente su un paziente («passio est effectus agentis in patiente»); dunque, anche per Tommaso l'amore è in primo luogo "passivo", è una risposta a un movimento determinato dall'appetibile, ed è questo movimento a determinare a sua volta il movimento di ritorno dell'appetito, in un vero e proprio circolo. [...] In senso stretto, l'amore è dunque per Tommaso l'aspetto passivo e iniziale di tutto il processo appetitivo [...]» (*Canto XVIII*, p. 531).

movimento della volontà⁴⁶). L'atto successivo, quel *piegarsi* in cui Dante identifica l'amore (*quel piegare è amore*), è però essenzialmente diverso dal precedente: non si tratta infatti di una seconda azione "subita", bensì del primo atto compiuto in autonomia dall'animo, il quale, su mozione di un giudizio morale emesso dalla ragione, è chiamato ora ad approvare con un atto deliberato l'impulso che prima lo ha fatto *volgere* a sé in maniera irriflessa. Pertanto, benché non sia ancora un vero e proprio movimento, quel *piegare* dell'animo verso l'oggetto è a tutti gli effetti un'attività sua propria e, in quanto tale, passibile di giudizio morale⁴⁷. Infatti – spiega P. Falzone – «il giudizio di ragione si inserisce fra il *volgere* dell'animo all'intenzione e il *piegare* del medesimo a essa»⁴⁸, fungendo così da spartiacque fra il primo momento del *volgere*, "passivo" e moralmente neutro, e il secondo del *piegare*, "attivo" e giudicabile in termini morali. Ci si limiti, dunque, a segnalare la passività dell'animo rispetto al suo primo *volgersi* all'intenzione, ossia alla fase immediatamente precedente a quella in cui l'amore, previa approvazione della ragione, scaturisce da un atto deliberato della volontà. Stando così le cose, non ci sarà niente di moralmente ambiguo o di problematico nel discorso di Virgilio, che infatti concluderà coerentemente la sua argomentazione ammonendo che non tutti gli amori sono *laudabil cosa*.

Ma si proceda con ordine. Finora si è discusso soltanto della *complacentia*, ossia del momento in cui l'animo, su mozione congiunta di *apprehensio* e *iudicium*, si predispose operativamente all'unione con l'oggetto amato. Il *motus* vero e proprio, che nella ricostruzione tomistica è ascrivito alla fase del *desiderium*, costituisce la seconda fase del processo qui descritto, ed è spiegato da Virgilio tramite la similitudine col fuoco⁴⁹: allo stesso modo in cui

⁴⁶ Cfr. *Canto XVIII*, p. 530.

⁴⁷ Così secondo P. Falzone: «Il movimento che suscita nell'animo un oggetto appetibile non è qualificabile come amore; esso è semplicemente un'inclinazione, non suscettibile di valutazione morale, che affetta l'animo, disposto per natura a volgersi a tutto ciò che in qualunque modo partecipa dell'idea di bene. Ma quell'inclinazione non è ancora un *piegare*, non è ancora volontà deliberata. Questa sopravviene solo dopo che la ragione ha vagliato la natura dell'apprensione desiderativa. A quel punto, l'inclinazione diventa amore, il *volgere* si muta in *piegare* [...]. Il principio di attività, l'inclinazione, cede così all'attività vera e propria. L'affezione dell'anima da parte dell'oggetto esterno esce allora dallo stato di indifferenza etica e diventa, propriamente, la radice *d'ogne vertute e d'ogne operazione che merta pene*» (*Psicologia dell'atto umano*, pp. 341-342, n. 33; cfr. anche Id, *Purgatorio XVIII*, pp. 51-52).

⁴⁸ *Ivi*, p. 344.

⁴⁹ Più che di similitudine, sarebbe forse più corretto parlare di "omologia reale", come sostiene G. Inglese (cfr. *Purgatorio*, p. 226). Infatti, se per "amore" bisogna qui intendere – come nel canto precedente – l'impulso metafisico che presiede a ogni movimento cosmico, avremo allora che tanto il fuoco quanto l'animo "innamorato", essendo mossi da un medesimo principio, soggiacciono a una causalità che agisce su di loro secondo modalità del tutto identiche. Questo però non toglie che l'amore che "muove" l'animo, a differenza di quello naturale, mantenga una sua irriducibile specificità: come opportunamente osserva la Chiavacci Leonardi, «Il paragone col fuoco stabilisce, nella somiglianza, la differenza, che preme a Dante, fra il moto materiale, proprio delle cose inanimate, e quello *spirital*e, proprio dell'animo umano, dotato di intelletto e volontà; ambedue infatti si muovono con lo stesso slancio naturale verso l'oggetto amato, ma il fuoco non può scegliere, e l'uomo sì» (*Purgatorio*, pp. 524-525). È senz'altro vero che a Dante preme sopra ogni cosa sottolineare questa differenza (è qui in ballo niente meno che il principio della responsabilità morale!); e tuttavia, va notato che, una volta che *ha scelto di piegarsi*,

le fiamme si dirigono verso l'alto, assecondando l'irresistibile impulso che le fa dirigere verso il loro luogo naturale⁵⁰, così l'animo "innamorato" (*preso*) è "mosso" a unirsi spiritualmente al suo oggetto d'amore, e persiste in tale tensione desiderante fintantoché non giunge a possederlo. Arriviamo così al terzo e ultimo stadio del processo amoroso, corrispondente al *gaudium* tomistico: qui cessa la spinta motrice del *disire* (ma non certo l'amore, che perdura nella quiete dell'appagamento⁵¹), e l'animo, finalmente congiunto alla cosa amata, può ora *posare e gioire*. Si chiude così il circolo del processo d'amore, e con esso il *ragionamento* del maestro, che perviene a una prima conclusione: a dispetto di ciò che sostengono *i ciechi che si fanno duci*, non è affatto vero che ogni impulso amoroso, in quanto frutto di una disposizione naturale, sia qualcosa di irresistibile e di per sé buono⁵². Perché se è vero che non abbiamo alcun controllo sui potenziali "amori" che si affacciano al cospetto del nostro animo e a essi lo fanno *volgere*, è altrettanto vero che il suo *piegarsi* verso di loro (si dica pure il suo "innamorarsi") dipende

l'animo umano si comporta esattamente come il fuoco, essendo entrambi ugualmente assoggettati a quell'inesorabile legge universale che governa su ogni aspetto della realtà.

⁵⁰ Anche la dottrina del luogo naturale, come è noto, è di paternità aristotelica. Cfr. *Cv* III, III 2: «è da sapere che ciascuna cosa [...] ha 'l suo speciale amore, ché le corpora semplici hanno amore naturato in sé allo luogo propio, e però la terra sempre discende al centro; lo fuoco ha [amore al]la circonferenza di sopra, lungo lo cielo della luna, e però sempre sale a quella». Il paragone con il fuoco è riproposto in *Par.* IV, vv. 76-78, a descrivere, questa volta, l'inoscidabile tenacia di una volontà che, nonostante le pressioni esterne, rifiuta di piegarsi al male, restando fermamente ancorata ai suoi propositi: «ché volontà, se non vuol, non s'ammorza, | ma fa come natura face in foco, | se mille volte violenza il torza». Si noti che è costante, nella descrizione dantesca delle dinamiche psicologiche che regolano i "moti" interiori dell'anima umana, il puntuale ricorso alle leggi di causalità che governano il mondo fisico. Questi insistiti parallelismi fra la sfera materiale e quella spirituale, perentoriamente rigettati dai volontaristi in nome della natura tutta "speciale" della seconda, sono invece molto frequenti fra gli averroisti e i domenicani. Con ciò, si vuole qui suggerire che le similitudini naturalistiche impiegate da Dante, lungi dal costituire un semplice espediente stilistico-letterario, siano piuttosto le spie rivelatrici di un'impostazione filosofica che, dotata di un suo chiaro inquadramento teoretico, funge da cornice meta-etica entro cui la psicologia morale dantesca trova perfetta contestualizzazione, sistematicità e coerenza.

⁵¹ Cfr. Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 525. Altri commentatori, mancando di distinguere fra l'amore che si esprime nel *moto spiritale* e quello che si realizza nel momento finale della quiete, contestano questa interpretazione, negando che la congiunzione temporale *fin che* possa avere valore di termine. Infatti – sostengono loro – dandole il senso di "finché, fino al momento in cui", si dovrebbe concludere che l'amore termina con la fruizione della cosa amata, e quindi si finirebbe col "materializzare" in maniera impropria il concetto dantesco. È il caso di Bosco-Reggio e del Mattalia, per i quali il *fin che* esprimerebbe bensì simultaneità, a significare quindi "per tutto il tempo che" (cfr. rispettivamente *Purgatorio*, p. 332 e *Purgatorio*, pp. 927-928).

⁵² Come osserva P. Falzone, l'opinione erronea qui confutata da Virgilio prevede in realtà la riprovazione di due tesi, ben distinte fra loro ma logicamente correlate nella misura in cui convergono a sopprimere le condizioni della libera scelta. «La prima di queste tesi – spiega P. Falzone – afferma che ogni amore, in quanto attuazione di una potenza naturale, è di necessità buono (l'amore è per sua natura un sentimento nobile e virtuoso); la seconda sostiene invece che quando amiamo non siamo padroni di noi stessi e dei nostri atti, ma siamo trascinati in ciò dall'appetito» (*Purgatorio XVIII*, p. 49). Il bersaglio polemico di questi versi è solitamente individuato in quella produzione filosofico-letteraria (certa tradizione lirica e certa trattatistica d'amore) che, asserendo l'inesorabile fatalità dell'*accensio amoris*, accarezza un determinismo erotico pericolosamente deresponsabilizzante. G. Inglese fa però notare che qui Virgilio parla di amore come *cosa laudabile*, e non semplicemente "non condannabile". Fra i teorici dell'amore sempre *laudabile* – continua G. Inglese – possiamo annoverare il Guinizelli (per il quale l'amore fa sempre coppia col *cor gentile*), e non, come pure alcuni ritengono, il Cavalcanti: perché se è vero che questi ha sostenuto la totale impotenza del libero arbitrio di fronte alla tirannia d'amore, non ha però concluso che ogni desiderio erotico sia di per sé buono (anzi!). Cfr. G. Inglese, *Purgatorio*, pp. 226-227; sulla stessa linea ermeneutica, cfr. anche P. Falzone, *Purgatorio XVIII*, pp. 56-57.

sempre da un libero atto della volontà, la quale ha la capacità, per mezzo del giudizio riflessivo, di saggiare la qualità morale dei suddetti amori. Si sbagliano, perciò, i sostenitori della assoluta e indiscriminata bontà dell'amore: forse – ipotizza Virgilio – essi incorrono in questo errore perché muovono dalla considerazione che la potenziale disposizione ad amare (la *materia*) risulta sempre essere buona; ma dalla bontà di questa non deriva necessariamente la bontà della sua causa formale, vale a dire dell'intenzione che la reca in atto, allo stesso modo in cui la bontà della cera non garantisce la bontà del sigillo (*segno*) che vi si imprime⁵³. Insomma, occorre distinguere fra buone e cattive volizioni, tenendo sempre presente che è alla libera scelta dell'animo, e non alla causalità efficiente esercitata degli oggetti esterni, che va imputata la responsabilità ultima dei nostri "innamoramenti". Come Marco Lombardo ha precedentemente rivendicato la sostanziale libertà del volere umano dagli influssi celesti, così ora Virgilio ne ha dimostrata la capacità di autodeterminazione rispetto all'attrattiva esercitata dagli oggetti del desiderio. Avendo confutato, rispettivamente, il determinismo astrologico e quello delle passioni, i due *savi* sono pervenuti così a una medesima conclusione: nonostante i condizionamenti esterni, che pure ci possono influenzare, siamo pienamente responsabili, in virtù del libero arbitrio, delle nostre volizioni e delle azioni che ne conseguono.

Eppure, questa spiegazione non basta a soddisfare l'*ingegno* del discepolo-Dante, il quale, nonostante abbia seguito con la dovuta attenzione la lezione del maestro, ora è addirittura più perplesso di prima:

«Le tue parole e 'l mio seguace ingegno –
rispuos'io lui – m'hanno amor scoperto,
ma ciò m'ha fatto di dubbiar piùpregno:

che, se amor è di fuori a noi offerto
e l'anima non va con altro piede,
se dritta o torta va non è suo merto».
(*Purg.* XVIII, vv. 40-45)

L'obiezione sollevata da Dante nella seconda terzina è solitamente parafrasata nel seguente modo: se l'amore – osserva l'allievo – è suscitato nel nostro animo da oggetti che stanno al di

⁵³ Per il significato della metafora cera-sigillo, rimando di nuovo G. Inglese, il quale fa notare che l'attributo *buono* è qui usato da Virgilio con due significati diversi: «riferito alla *cera* (cioè al desiderio istintivo), vale "non reo" in quanto "naturale"; ma riferito al *segno* (il volere determinato), vale moralmente positivo. Il desiderio istintivo è la *materia* (o si dica "la potenza") del volere determinato. L'errore dei *ciechi* consiste appunto nel non distinguere adeguatamente fra l'uno e l'altro» (cfr. *ibid.*). P. Porro ipotizza che quei *ciechi* siano gli Epicurei, i quali, colpevoli di professare l'intrinseca bontà di ogni amore, sono esplicitamente accusati dall'Aquinate di aver stabilito l'erronea identità di bene e piacere, nonché di aver mancato di distinguere fra il bene in senso assoluto e il bene in senso relativo o limitato ad alcune circostanze (cfr. *ST I-II*, 2, ad 3, ad 4; *Canto XVIII*, pp. 533-534). Così anche secondo G. Favati (cfr. *La concezione filosofica e poetica dell'amore in Dante*, in *ED*, voce "Amore") e secondo P. Falzone (cfr. *Purgatorio XVIII*, p. 57).

fuori di noi (*se amor è di fuori a noi offerto*), e se, d'altra parte, l'animo non può muoversi altrimenti che col *pie* della disposizione naturale ad amare che l'oggetto esterno ha la capacità di attivare, allora non gli si può imputare alcun merito o colpa per il suo muoversi in linea retta oppure obliqua, per il suo dirigersi, cioè, verso il bene o verso il male⁵⁴. Ma se davvero fosse questo il senso dell'interrogativo, allora dovremmo dedurre che il *l'ingegno* dell'allievo è stato tutt'altro che *seguace* durante la spiegazione: già nel canto XVII, e in maniera ancora più puntuale nel XVIII, Virgilio ha infatti già scongiurato il pericolo del determinismo delle passioni, rivendicando all'amore d'animo la capacità, tramite l'esercizio del libero arbitrio, di operare una selezione fra i potenziali oggetti d'amore che si presentano al suo cospetto, *piegandosi* soltanto verso quelli che reputa effettivamente degni di essere "amati". Se veramente Dante avesse qui insinuato il rischio del determinismo delle passioni, allora gli sarebbe sfuggito nientemeno che il senso ultimo della lezione del maestro, che è tutta incentrata sulla giustificazione della responsabilità morale: un'eventualità che, se vogliamo usare carità nei confronti del discepolo, dobbiamo risolutamente escludere. Bisognerà quindi intendere diversamente il significato di questa domanda, prestando maggiore attenzione al contesto teorico entro il quale viene formulata. Se andiamo a rileggere la descrizione della genesi psicologica dell'amore, noteremo che Virgilio ha spiegato che l'animo è *destato* all'amore non dalla *cosa che piace* in quanto tale, bensì dalla sua specie intelligibile, vale a dire dalla forma mentale che, astratta dall'esser verace, è appresa dalla facoltà conoscitiva. È dunque l'*intenzione* dell'oggetto d'amore, e non direttamente l'oggetto d'amore in sé, che innesca il processo dell'"innamoramento": l'amore consiste perciò propriamente nel *piegarsi* dell'animo verso la specie intelligibile proposta dall'apprensiva, attualizzando così la propria naturale disposizione a tendere verso ciò che riconosce come piacevole, e che esso può riconoscere come tale proprio sulla base delle indicazioni dell'intelletto⁵⁵. Va a P. Porro il merito di aver reinterpretato il *dubbio* *pregno* di Dante alla luce di una più puntuale considerazione della teoria

⁵⁴ Pressappoco così secondo la chiosa della Chiavacci Leonardi, la quale aggiunge: «La contraddizione che Dante crede di scorgere nelle parole di Virgilio – che ha dichiarato nel canto XVII la responsabilità imputabile all'amore di ogni vizio o virtù (vv. 103-5), e ora dichiara che l'animo è inclinato per natura a ogni *cosa che piace* (vv. 19-20) – è l'obiezione che la filosofia stessa poneva al concetto di libertà morale. Sul dubbio qui esposto si fondava l'idea di fatalità e ineluttabilità della passione d'amore sostenuta dai poeti, fra i quali il Cavalcanti e Dante stesso nella sua giovinezza. A quel grave problema – già presente nel V dell'*Inferno* – qui il poeta della *Commedia* risponde affermando il principio del libero arbitrio, già proprio di Aristotele e poi divenuto cardine della teologia morale cristiana» (cfr. *Purgatorio*, p. 527).

⁵⁵ A tale proposito, P. Porro fa notare che «il *lei* che compare nella formula *inver' di lei si piega* non si riferisce alla cosa, menzionata nei versi precedenti con il sintagma, al maschile, *esser verace*, ma all'*intenzione*» (*Canto XVIII*, p. 530). Così anche per P. Falzone: «L'amore – ha detto Virgilio – è un moto della volontà causato dalla proiezione spirituale di un oggetto, l'intenzione, che la mente (l'animo) ha riconosciuto come qualcosa di appetibile, cioè a dire come un bene da perseguire. [...] l'amore delle creature razionali non è il volgersi immediato dell'appetito verso un oggetto appetibile, bensì il conformarsi dell'appetito a una rappresentazione intellettuale dell'oggetto medesimo» (*Purgatorio XVIII*, pp. 53-54).

dell'appetizione, offrendone una chiosa più coerente: «se l'amore – parafrasa Porro – non è auto-movimento dell'anima, ma si muove perché mosso da altro (dal bene appreso), e non può fare altrimenti (*e l'anima non va con altro piede*), come si può considerarlo principio della qualità morale delle azioni?»⁵⁶. Riformulato in questi termini, ecco l'interrogativo di Dante esprime un'insinuazione ben diversa rispetto a quella che generalmente gli si attribuisce: dal momento che l'animo, non avendo la facoltà di dirigersi da se stesso verso gli oggetti appetibili, non può che *piegarsi* verso le *intenzioni* che l'apprensiva gli propone, allora esso risulta strettamente vincolato alle indicazioni dell'intelletto, e non può perciò essere considerato libero. Se questa rilettura è corretta, allora si dovrà concludere che l'obiezione dell'allievo-Dante non verte sul presunto determinismo delle passioni, bensì su un'altra forma, fors'anche più insidiosa dal punto di vista filosofico, di necessitarismo psicologico: il determinismo razionale, vale a dire la necessaria determinazione della volontà a opera della ragione⁵⁷. Se è così, il problema qui sollevato risulta tutt'altro che infondato, ma esprime semmai un *dubbio* che, oltre che legittimo, si rivela «profondo e genuinamente “scolastico”»⁵⁸, poiché intercetta una questione filosofica (ma si dica pure *la* questione filosofica) che, come si è visto, è al cuore dell'accesso dibattito fra intellettualisti e voloniaristi. Vediamo che cos'ha da rispondere il maestro:

Ed elli a me: «Quanto ragion qui vede,
dir ti poss'io; da indi in là, t'aspetta
pur a Beatrice, ch'è opra di fede.

Ogni forma sustanzial, che setta
è da matera ed è con lei unita,
specifica vertute ha in sé collèta,

la qual senza operar non è sentita
né si dimostra mai che per effetto,
come per verdi fronde in pianta vita.

Però, là onde vegna lo 'ntelletto
delle prime notizie, omo non sape,
e d'i primi appetibili l'affetto,

che sono in voi sì come studio in ape
di far lo mèle; e questa prima voglia
merto di lode o di biasmo non cape.

⁵⁶ P. Porro, *Canto XVIII*, p. 535.

⁵⁷ Considero qui il determinismo razionale e quello passionale come due diverse specie del genere “determinismo psicologico” (entrambi, infatti, si riferiscono alla presunta causalità necessitante che l'animo subirebbe a opera di fattori mentali che lo condizionano dall'“interno”). P. Porro fa invece uso di una terminologia diversa, poiché fa coincidere il determinismo psicologico con ciò che qui si preferisce definire “determinismo razionale”, considerando perciò i due concetti come coestensivi.

⁵⁸ P. Porro, *Canto XVIII*, p. 535.

Or perché a questa ogn'altra si raccoglie
innata v'è la virtù che consiglia
e dell'assenso dè tener la soglia.

Quest'è il principio là onde si piglia
ragion di meritare in voi, secondo
che i buoni e ' rei amori accoglie e viglia.

Color che ragionando andaro al fondo
s'accorser d'esta 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.

La nobile virtù Beatrice intende
per lo libero arbitrio, e però guarda
che l'abbi a mente s'a parlar ten prende.
(*Purg.* XVIII, vv. 44-75)

Dopo aver precisato che la natura della sua risposta sarà squisitamente filosofica (per le implicazioni teologiche del discorso, sarà opportuno che Dante si rivolga a Beatrice⁵⁹), il maestro si appresta a sostenere, con mossa tipicamente intellettualista, che è proprio da questa sua strutturale dipendenza dall'intelletto che la volontà deriva il suo essere libera. L'anima razionale dell'uomo – l'unica forma sostanziale dell'universo che sia, a un tempo, separata dal corpo (*materia*) e a esso unita in qualità di sua forma – contiene in sé una potenza o *virtù* particolare, che noi però non siamo in grado di percepire se non per mezzo delle sue operazioni, ossia tramite le azioni che, attualizzandosi, essa pone in essere⁶⁰. Come appare chiaro dai vv. 55-57, tale *virtù specifica* della specie umana consiste nelle due potenze di intelletto e volontà (*affetto*), entrambe afferenti, secondo la definizione scolastica, all'anima razionale⁶¹. Dal

⁵⁹ Questa premessa – osserva G. Inglese – serve a sottolineare il valore delle due guide (Virgilio-filosofia e Beatrice-teologia) che Dio mette a disposizione del *viator* (*Purgatorio*, p. 225). A tale proposito, però, P. Falzone nota che questa indicazione «rest[a] di fatto priva di effettivo svolgimento nel poema», dal momento che «tutto ciò che il lettore apprende nella *Commedia* in materia di libertà umana lo apprende unicamente, o quasi, da questo canto (che a sua volta integra e completa, come sappiamo, il XVI)» (*Purgatorio XVIII*, p. 59). Questa volta mi trovo a dissentire rispetto alla sua conclusione: sebbene sia vero – come nota P. Falzone – che Beatrice non utilizza mai l'espressione di “libero arbitrio”, ciò non significa tuttavia che l'evocazione della santa in questo contesto «si risolve in un omaggio puramente formale» (*Purgatorio XVIII*, p. 63). A ben vedere, sono almeno due, in realtà, i densi discorsi dottrinari che, pronunciati da Beatrice nella terza cantica, vertono direttamente sul tema della libertà umana: il primo solenne *sermone* di *Paradiso I* (vv. 103-135), in cui il discorso viene trasferito dal piano etico-psicologico al più ampio contesto metafisico-teologico dell'ordinamento provvidenziale; e la *lectio* teologica di *Paradiso IV*, la quale, suscitata dall'incontro con Piccarda Donati e culminante nel celeberrimo inno alla libera volontà dell'uomo di *Par. V* (vv. 19-24), è finalizzata a chiarire ulteriormente quali siano la natura e la fenomenologia della libertà umana alla prova dei condizionamenti contingenti che apparentemente la minacciano. Dell'uno e dell'altra si propone un'attenta lettura nel prosieguo della trattazione.

⁶⁰ *Potentiae et habitus cognoscuntur per actus*, insegnava Aristotele (cfr. P. Porro, *Canto XVIII*, p. 548).

⁶¹ Cfr. *Cv IV*, XII 10: «[...] ché qui s'intende animo solamente quello che spetta a la parte razionale, cioè la volontade e lo intelletto».

momento che questa potenza può essere avvertita solo nel suo manifestarsi – continua Virgilio – l’uomo non è consapevole del generarsi, nella mente, delle sue prime mozioni (ma può tuttavia definirle riflessivamente, grazie alla filosofia⁶²): ciò significa che non abbiamo immediata coscienza (*omo non sape*) di quale sia l’origine né dei principi primi del nostro intelletto (*lo ’ntelletto delle prime notizie*) né dell’innata inclinazione desiderante verso quei beni cui naturalmente tendiamo (*l’affetto d’i primi appetibili*)⁶³. Tralasciando le prime mozioni dell’intelletto speculativo, la spiegazione di Virgilio si appunta sulla genesi e sulla natura del desiderio dei primi appetibili: questa *prima voglia*, protesa verso quei beni-fini che l’uomo ricerca per sua natura, è una tendenza innata e universale, simile all’istinto che spinge le api a produrre il miele, e che non è perciò passibile di giudizio morale (*merto di lode o biasmo non cape*). È qui ribadito quanto Virgilio aveva già affermato nel canto precedente: c’è una *prima voglia* (corrispondente all’*amore naturale*) che, presente in tutti gli esseri, fa dirigere le creature verso il bene loro proprio, infallibilmente (*sanza errore*) ma *confusamente*. Ciò che ora il maestro vuole fornire è una più esatta spiegazione del modo in cui la ragione deliberante (la *virtù che consiglia*) si rapporta alla *prima voglia* e con questa interagisce: essa – spiega Virgilio – ha il compito di esercitare una funzione “collativa” e “discretiva”⁶⁴, che consiste nel realizzare

⁶² Così secondo la chiosa di G. Inglese (cfr. *Purgatorio*, p. 228). Diversamente, la Chiavacci Leonardi ritiene che tale consapevolezza non sia guadagnabile nemmeno per via filosofica, poiché solo la teologia è in grado di averne un’adeguata comprensione. Con quell’*omo non sape*, Virgilio avrebbe voluto perciò dichiarare i limiti della filosofia, rimandando a Beatrice per ulteriori delucidazioni. Così commenta infatti la studiosa: «Gli uomini, appena sono coscienti, cominciano a intendere e a volere; essi sono dunque dotati di una facoltà atta a far questo, che tuttavia conoscono solo quando cominciano a usarla. Ciò significa che essi non se la sono data da soli, ma che tale virtù viene a loro da qualche altro luogo. Da dove, lo ignorano. È questo il punto limite a cui conduce la filosofia, e che Virgilio aveva preavvertito» (*Purgatorio*, p. 529). Confesso di non afferrare molto bene il senso di questo argomento (cosa significa che gli uomini *non si sono dati da soli* la facoltà di intendere e di volere? In che modo ci si potrebbe “dare da soli” una qualsiasi facoltà?). Risulta del resto abbastanza chiaro, dopo i discorsi affrontati nel XVI e XVII canto, che quella prima inclinazione al bene (l’*amor naturale* di *Purg.* XVII) è posta nell’anima umana direttamente da Dio, il quale – come ha già spiegato Marco Lombardo – la crea simile a sé e le imprime perciò il desiderio istintivo di tornare a Lui. Non vedo perciò la necessità di insistere, qui come altrove, sulla presunta insufficienza della ragione filosofica, come invece la Chiavacci Leonardi spesso tende a fare.

⁶³ Secondo la filosofia aristotelico-tomistica, i primi principi dell’intelletto (*intelligibilia prima per se nota*) si identificano in quegli assiomi che, indimostrabili e di per sé evidenti (quali il principio di identità, quello di non contraddizione, ecc.), si impongono necessariamente all’intelletto speculativo, che li apprende perciò in maniera intuitiva (cfr. Aristotele, *Anal. Post.* II, 19, 99b 18 e ss.; *ST* II-II, 48, 15; I-II, 10, 1). Quanto ai primi appetibili (che, come precisa P. Porro, presuppongono la preliminare comprensione dell’intelletto), possiamo ipotizzare che si tratti di quelli individuati dall’Aquinata: la beatitudine, l’essere, il vivere, il conoscere, ecc. (cfr. *Canto XVIII*, pp. 548-549). Per quanto riguarda poi la loro origine, è probabile – come suggerisce P. Falzone – che Dante abbia qui in mente la *synderesis* di Alberto Magno, ossia l’«abito innato dei principi costituenti la legge naturale, [...] [la quale è] inclusiva di tutti quei principi che l’intelletto, senza bisogno di ragionamento, intuitivamente riconosce come conformi al vero bene» (*Psicologia dell’atto umano*, p. 350).

⁶⁴ “Collativa” dal verbo “colligere”, che significa “raccolgere” o “confrontare” (cfr. G. Stabile, *ED*, “Volontà”). Per *vis collativa* si intende infatti la potenza dell’anima capace di individuare le *relationes rationis*, ossia di istituire mentalmente dei confronti (*collationes*). “Discretiva” è derivato invece dal sostantivo “discrezione”: istituendo un parallelismo fra l’anima sensitiva e l’anima razionale, Dante spiega nel *Convivio* che «Sì come la parte sensitiva dell’anima ha suoi occhi, colli quali apre la differenza delle cose in quanto elle sono di fuori colorate, così la parte razionale ha suo occhio, con lo quale apre la differenza delle cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate: e questo è la discrezione» (*Cv* I, XI 3). Descritta come abito virtuoso, che si acquista e si potenzia mediante il

il raccordo fra le varie intenzioni che l'apprensiva ha ricavato dagli oggetti appetibili e le generiche e indistinte mozioni della *prima voglia*, rapportando così ogni singola volizione a quell'inclinazione naturale che, essendo *sanza errore*, fornisce il metro sul quale misurare la moralità di tutti gli altri appetiti. Alla ragione, questa *nobile virtù* che per Dante coincide con lo stesso libero arbitrio⁶⁵, compete perciò la funzione di perfezionare l'indistinta inclinazione al bene della *prima voglia*, specificandola e determinandola concretamente in rapporto ai singoli appetibili. Infatti, benché l'inclinazione naturale svolga un ruolo imprescindibile nello stabilire le coordinate essenziali dell'agire morale, essa si rivela però un criterio insufficiente a dirigere l'appetito umano nelle situazioni particolari: affinché i principi, astratti e generali, diano luogo a una qualsiasi azione, è dunque necessario che la ragione, tramite le forme del sillogismo pratico, applichi correttamente la norma ai vari casi che di volta in volta le capita di incontrare⁶⁶. È dunque alla ragione, e a essa soltanto, che spetta la responsabilità di aprire o

ripetuto esercizio (cfr. *Cv* I, XI 6-7), la discrezione è per Dante «lo più bello ramo che della radice razionale consurga» (*Cv* IV, VIII 1) ed è fatta consistere – in linea con l'insegnamento tomistico – nella capacità di cogliere, dato un fine, i rapporti fra gli elementi interessati, e quindi nel coordinarli come mezzi in vista di quel fine. Mentre la parte sensitiva può comprendere i fenomeni soltanto singolarmente, nella loro irrelatezza, mediante lo strumento della discrezione la ragione è capace di conoscere sia l'ordine reciproco delle cose in quanto parti di un tutto, sia in quanto tese a un fine (cfr. P. V. Mengaldo, *ED*, “Discrezione”).

⁶⁵ Non così per la Chiavacci Leonardi: «Questa *virtù* è per Dante la facoltà deliberante, vale a dire il libero arbitrio, come dice Virgilio ai vv. 73-74. Essa presuppone la ragione, ma non si identifica con essa, in quanto comporta una scelta operativa che è propria della volontà: il *consilium* è infatti, nell'*Etica a Nicomaco*, il giudizio inerente alla *electio* o scelta del da farsi (*consilium est de his quae operantur*); e S. Tommaso: *consilium, per quod djudicatur quid sit alteri preferendum*. La *virtù che consiglia* è dunque quel *libero giudizio* che Dante definisce nella *Monarchia* [...]» (*Purgatorio*, p. 544). Di nuovo, devo ammettere che non capisco il senso di questa distinzione: stante la coincidenza individuata da Dante fra l'esercizio del libero arbitrio e la formulazione di un libero giudizio, mi sembra perfettamente logico farne un tutt'uno con la ragione, intesa naturalmente nella sua funzione pratica, ben distinta dall'attività meramente speculativa (con la quale, tuttavia, si trova in stretta connessione operativa). Che poi la scelta sia di competenza della volontà non implica, a mio parere, che sia necessario porre una facoltà deliberante altra rispetto alla ragione: sarà sufficiente specificare che è di ragion pratica che si tratta. Anche P. Porro ritiene che la *virtù che consiglia* debba essere identificata con la ragione pratica, e più precisamente con la prudenza tomistica: definita come *recta ratio agibile*, la prudenza è preposta all'individuazione dei mezzi più adeguati al conseguimento dei fini morali nelle circostanze particolari. Alla prudenza competono tre atti o operazioni: *consiliari* (operare una preliminare ricognizione dei mezzi disponibili); *iudicare* (giudicare i risultati dell'indagine condotta); *praecipere* (comandare alla volontà ciò che deve essere compiuto). Come per l'amore – osserva P. Porro – anche in questo caso Dante ha operato una scelta metonimica: la *virtù che consiglia* indica infatti non soltanto l'atto del *consilium* in senso stretto, bensì tutte le operazioni della prudenza; fatta salva questa differenza, tuttavia, la nozione dantesca è sostanzialmente fedele a quella tomistica. Ciò che segna «uno scarto ben più marcato e inaspettato nei confronti della tesi di Tommaso» è invece l'identificazione fra *virtù che consiglia* e libero arbitrio: per l'Aquinate – spiega P. Porro – il libero arbitrio, pur presupponendo un fondamentale contributo da parte della ragione, è soprattutto una potenza appetitiva, che pertiene perciò alla sfera della volontà (è infatti definito come *desiderium consiliabile*); non così per Dante, il quale, identificando il libero arbitrio con la stessa capacità razionale di deliberazione, lo tratta come un'istanza essenzialmente intellettuale, e solo accidentalmente affettivo-volitiva (tutt'al più – suggerisce P. Porro – potrebbe considerarlo come un *consilium desiderabile*); cfr. *Canto XVIII*, p. 550, p. 552-553.

⁶⁶ Si veda l'accurata ricostruzione di G. Stabile: «[...] la ragione [...] valendosi, da un lato, delle forme universali del conoscere (prime notizie) e, dall'altro, delle norme universali del bene (primi appetibili) ha l'*innata libertate* d'istituire un sillogismo con cui giudicare buona o rea un'inclinazione all'oggetto appetibile e, quindi, accoglierla e respingerla. [...] Mediante tale sorta di assiomatizzazione sillogistica della ragione, [...] ogni singolo appetito conseguente all'esercizio della prima voglia viene dapprima con questa confrontato, e poi deliberato o meno. Confrontato in forza della maggiore e minore del sillogismo, deliberato in forza della conclusione. In questo

serrare la *soglia dell'assenso*⁶⁷, discriminando fra *buoni* e *rei amori*. Per questo suo ruolo di primaria importanza, non deve essere motivo di stupore il fatto che Dante individui nella ragione, e non nella volontà, il principio della responsabilità morale (*il principio là onde si piglia ragion di meritare*): il merito per le buone azioni e il demerito per quelle cattive sono fatti derivare interamente dall'efficienza o dall'inefficienza con cui la ragione attende alla sua attività di "guardiana", cui essa ha la facoltà di attendere in piena autonomia e libertà⁶⁸. Sapevamo già, perché ce lo ha spiegato Marco Lombardo, che questa *innata libertate* della ragione è conseguenza del suo essere creata direttamente da Dio, che l'ha voluta tale da non essere soggetta, al pari delle altre potenze spirituali, ai condizionamenti della materia; da Virgilio, ora apprendiamo che questa sua capacità di autodeterminazione si realizza per mezzo del ragionamento sillogistico, il quale le garantisce, pur nella dipendenza dalla *prima voglia*, la libertà di determinarsi in direzioni contrarie (con tutti gli onori e gli oneri che ne conseguono). Ma si consideri pure, a questo punto, che è proprio la *prima voglia* che, in virtù della sua peculiare natura, assicura alla ragione la condizione di possibilità per questo suo determinarsi *ad opposita*: come notano P. Falzone e G. Stabile, è solo grazie al fatto che la *prima voglia* non è immediatamente cosciente dell'origine dei propri atti che la ragione ha la possibilità di autodeterminarsi. L'intrinseca motivazione ontologica di questa sua libertà è dunque in questa mancanza di autocoscienza, che fa sì che all'uomo sia celata l'origine del suo *affetto per i primi appetibili*: «Se infatti conoscesse ciò che ha determinato la virtù specifica del suo essere

“confrontare” o “raccolgere” [...] è da riconoscere la specifica funzione della ragione umana, la quale in tanto è “collativa” in quanto ha il potere di “raccolgere” o “confrontare” (“colligere”) con le prime notizie e i primi appetibili, le *intentiones individuales* che sollecitano via via i singoli appetiti» (ED, “Volontà”). Cfr. anche P. Falzone, per il quale il modo in cui Dante ha concepito il rapporto *prima voglia*-ragione può essere compreso alla luce della dottrina albertina (*Psicologia dell'atto umano*, p. 349 e ss.).

⁶⁷ Qui per “assenso” Dante intende, evidentemente, l'atto che conclude il processo deliberativo, e quindi il momento immediatamente precedente all'azione. Ciò che non è chiaro, però, è se egli lo abbia considerato un atto dell'intelletto oppure della volontà: l'assenso si identifica col giudizio pratico oppure indica l'adesione (necessaria, beninteso) della volontà al pronunciamento razionale? Nel secondo caso, sarebbe stato più opportuno ricorrere al termine “consenso”, sulla scia della distinzione tomistica fra l'adesione intellettuale alla forma intenzionale dell'oggetto (l'assenso) e l'adesione della volontà, che *cum-sente* al giudizio (il consenso o consentimento, appunto). Mi pare però che queste distinzioni non siano operanti all'interno del pensiero dantesco, e che quindi non sia possibile fare affidamento sull'indicazione terminologica. Del resto – come osserva P. Falzone – la questione non è decisiva ai fini della valutazione della concezione dantesca del libero arbitrio: «In entrambe le soluzioni, quale che sia quella che Dante accolse, è infatti mantenuta, per il tramite del *consiglio*, l'assoluta centralità del momento conoscitivo: la volizione, sia essa coinvolta o meno nell'assenso, resta inequivocabilmente subordinata alle deliberazioni dell'intelletto» (cfr. *Psicologia dell'atto umano*, p. 361).

⁶⁸ P. Porro ritiene che qui Virgilio abbia apportato una correzione o, quantomeno, una precisazione a quanto precedentemente affermato a proposito dell'amore come *sementa* del merito e del demerito, ascrivendo ora il principio della responsabilità morale «a qualcosa che sta a monte dell'amore stesso, e che opera una selezione fra amori corretti e amori riprovevoli» (*Canto XVIII*, p. 550). Così è soltanto se per “amore” si vuole intendere l'amore naturale, e non – come invece si è sostenuto qui – l'amore d'animo. In questo secondo caso, affermare che il principio della responsabilità morale risiede nell'amore (quell'amore “razionalizzato” che corrisponde alla formula fosteriana “x+y”) è sostanzialmente identico a sostenere che esso si trova nella *virtù che consiglia*, che di tale amore è forma.

potenziale – argomenta G. Stabile – ne riconoscerebbe con atto di sapere intuitivo l’origine nella volontà divina, e da essa sarebbe determinato a un’immediata corretta attuazione di sé, con un atto intuitivo dell’intelletto e un’adeguazione conseguente della volontà. Invece, per norma ontologica, spetta all’uomo il graduale scoprimento (cioè per sapere discorsivo) della propria vertute o natura, e ciò non può fare se non attuandola – nel tempo e con il rischio del merito e del biasimo – attraverso l’operar della potenza affettiva e motiva e attraverso il fine o effetto, regolato dal “dimostrar” discorsivo dell’intelletto»⁶⁹. Se questa deduzione è corretta, è forse possibile allora intravedere qui una spia dell’intellettualismo etico dantesco. L’implicito di questo passaggio, infatti, sembra essere che la libertà della ragione, e con essa la responsabilità morale, hanno il loro necessario presupposto (insieme gnoseologico e ontologico) in una strutturale assenza di conoscenza aprioristica del bene morale: è solo perché la *prima voglia* non conosce direttamente la superiore volontà che la informa che l’uomo ha bisogno della *virtù che consiglia*; perché se, al contrario, ne avesse un’adeguata consapevolezza, ecco che la volontà sarebbe obbligata ad attualizzarsi immediatamente in direzione del bene, e l’intervento della ragione deliberante risulterebbe perciò superfluo. Insomma, l’idea che qui è sottesa, se non mi sbaglio, è che la possibilità di determinarsi *ad opposita* si dà soltanto laddove vi sia un certo margine di indeterminatezza nell’individuazione del bene. Se è così, allora dietro a questa arcata argomentativa si potrà scorgere in filigrana il fantasma di Socrate: conoscere il bene implica *ipso facto* volere il bene⁷⁰.

Non è però nell’immediato interesse di Virgilio dilungarsi su queste implicazioni filosofiche: ciò che qui gli preme è spiegare come di fatto opera la ragione, assicurando agli uomini quella libertà di scelta senza la quale non si potrebbe ascrivere loro alcuna responsabilità morale. Così infatti continua il maestro, imitando la strategia retorica di Marco Lombardo: «ammettiamo pure che ogni amore, buono o cattivo che sia, insorga necessariamente nel vostro animo: voi avete il potere, in forza della *virtù che consiglia*, di trattenerlo oppure di rifiutarlo»⁷¹. Il che, si badi bene, non comporta affatto che questa possibilità si realizzi in ogni caso: ciò che qui

⁶⁹ ED, “Volontà”; cfr. anche P. Falzone, *Psicologia dell’atto umano*, p. 343.

⁷⁰ È infatti in questi termini che Piccarda Donati renderà ragione dell’indefettibile volontà del bene propria dei beati: questa – spiega la monaca – «[...] procede | da perfetto veder, che, come apprende, così nel bene appreso move il piede» (*Par.* V, vv. 4-6). Al cospetto di quell’«eterna luce, | che, vista, sola e sempre amore accende» (*ivi*, vv. 8-9), i beati perdono perciò la possibilità di volere qualsiasi altra cosa, dal momento che la loro volontà, determinata da un *perfetto veder*, riconosce in Dio il Sommo Bene, cui è impossibile preferirne uno minore («A quella luce cotal si diventa, | che volgersi da lei per altro aspetto | è impossibile che mai si consenta; || però che ’l ben, ch’è del voler obietto, | tutto s’accoglie in lei, e fuor di quella | è defettivo ciò ch’è lì perfetto» – *Par.* XXXIII, vv. 100-105).

⁷¹ Si noti che, anche in questo caso, la concessione è puramente teorica: l’amore – vale la pena ribadirlo – non *surge* mai *di necessitate*: necessariamente l’animo *si volge* all’intenzione dell’apprensiva, questo sì, ma il *piegarsi* che denota l’amore (*quel piegare è amore*) è un atto deliberato dalla ragione per mezzo di un giudizio riflessivo, ed è perciò contingente.

Virgilio sta affermando è che la ragione *può*, in linea di principio, discernere correttamente il bene dal male, non che questo succede sistematicamente: può accadere, infatti, che la ragione compia un errore di valutazione, scambiando per *buono* un amore *reo* (cosa che accade quando un appetito che contrasta con la legge morale viene appreso *sub ratione boni*⁷²); oppure può capitare che essa, sopraffatta dalle passioni, venga impedita nell'esercizio stesso della sua funzione, lasciando così momentaneamente incustodita *la soglia dell'assenso* (è quanto succede nei casi di *praevolatio*, come si vedrà più approfonditamente nel prossimo capitolo). In ogni caso, risulta qui piuttosto chiaro che questo *potere* di *ritenere* gli *amori* è ascrivito da Virgilio alla ragione, e non alla volontà: esso coincide, a tutti gli effetti, col giudizio stesso che la ragione è tenuta ad emettere sulla qualità degli appetiti, e non con la possibilità, da parte della volontà, di seguire o meno tale giudizio. Per Dante, che in ciò segue gli intellettualisti più radicali, la volontà non ha infatti né il potere di opporsi al giudizio riflessivo, rifiutandone l'esito, né di interferire con l'attività deliberante della ragione, inducendola a formulare una *sententia* condiscendente alle sue inclinazioni e ai suoi scopi. La volontà, insomma, è fondamentalmente priva di ogni autonomia e di ogni capacità di auto-movimento⁷³. Ma è perciò stesso priva di libertà, come ha provato a insinuare l'allievo-Dante? No, niente affatto; e non basti sostenere che essa resta in qualche modo libera *nonostante* la sua necessaria determinazione a opera della ragione, poiché ciò che qui Virgilio afferma risolutamente è qualcosa di ben più radicale: è proprio in virtù della ragione, ossia *in quanto* condizionata dal suo giudizio riflessivo, che la volontà, di per sé non-libera, può essere considerata tale. Ecco allora che, non senza qualche apparenza di paradosso, il determinismo razionale, lungi dal rappresentare una minaccia per la responsabilità morale, viene piuttosto a porsi come la sua stessa condizione di possibilità⁷⁴:

⁷² Cfr. P. Falzone, il quale sottolinea che «L'errore che può sviare la volontà è dunque un errore di valutazione intellettuale, un abbaglio conoscitivo [...]» *Purgatorio XVIII*, p. 58.

⁷³ Così anche per P. Porro; cfr. P. Porro, *Canto XVIII*, p. 558.

⁷⁴ Con questa affermazione, mi distanzio in parte dalle conclusioni di P. Porro, il quale ritiene che anche il determinismo razionale venga da ultimo evitato: «Il prezzo che Dante decide di pagare per evitare il determinismo delle passioni e degli appetiti sensibili – e dunque per staccarsi dalle tesi dei poeti d'amore e da un episodio del proprio passato – è dunque effettivamente quello di esporsi al rischio del determinismo psicologico [*scil.* razionale], al rischio cioè della completa subordinazione della volontà e dell'amore alla ragione e al *consiglio*. Se questo rischio viene poi scongiurato, se cioè anche il determinismo psicologico [*scil.* razionale] viene da ultimo evitato [...] è solo perché Dante [...] ritiene che l'intelletto sia già esso stesso libero: che l'*innata libertate* sia cioè soprattutto una prerogativa dell'intelletto e della ragione, non della volontà. È la ragione per Dante a liberare la volontà, e non viceversa» (*Canto XVIII*, p. 558). Concordo *in toto* sulla ricostruzione delle dinamiche ragione-volontà che P. Porro propone, nonché sull'idea che la libertà sia essenzialmente una prerogativa della ragione; non sono però convinta che, rivendicando la costitutiva libertà dell'intelletto, sia con ciò scongiurato il (presunto) pericolo del determinismo razionale. Il fatto che la ragione sia di per sé libera di determinarsi *ad opposita* non risulta in un minor grado di determinazione della volontà a opera sua: dal punto di vista della volontà, infatti, è irrilevante che la ragione sia più o meno libera di pronunciare i suoi giudizi, dal momento che, una volta che il giudizio è stato pronunciato, in ogni caso la volontà ne risulta necessariamente determinata. In breve: se la ragione è libera, non per questo la volontà è meno determinata da essa. Si potrà certamente precisare, sulla scia della distinzione fatta valere da Goffredo di Fontaines, che qui si tratta non di *necessitas absoluta*, ma di una necessità

siamo liberi e padroni dei nostri atti – questo è il senso della risposta di Virgilio – grazie al fatto che la volontà è necessariamente determinata dai liberi giudizi della ragione. Restando più aderente alla lettera del testo, qualcuno potrebbe però obiettare che qui, in realtà, il maestro si limita ad affermare che la ragione opera la selezione fra *buoni e rei amori*, e non che la volontà è sempre “costretta” a tradurre in atto il pronunciamento della ragione. Ma ci dobbiamo chiedere: se davvero Virgilio avesse ascritto qualche responsabilità decisiva alla volontà, perché mai avrebbe scelto di non renderla esplicita? Come si potrebbe spiegare, insomma, l’omissione di un dettaglio così rilevante, soprattutto in un contesto teorico specificamente dedicato al problema? Non ci si accontenti però di un argomento che, per quanto persuasivo, è pur sempre *ex silentio*: a conferma della totale passività della volontà è possibile addurre, come prova positiva, quel vibrante passo della *Monarchia* in cui Dante affronta, con malcelata vena polemica, la controversa questione della definizione del libero arbitrio (*Mn* I, XII, 1-5). Come è noto, lì Dante, nei panni del filosofo politico che non disdegna affatto le argomentazioni etico-metafisiche, si propone di chiarire la natura e il valore della libertà umana, al fine di dimostrare che soltanto una monarchia universale può assicurare al genere umano il massimo grado di libertà, e quindi di felicità. Senza perdere il filo del discorso, lasciamo dunque per un attimo la *Commedia* e volgiamoci al trattato politico.

3.4 Libertà come autodeterminazione razionale (*Mn*, I, XII 1-5)

Abbiamo visto che, per Dante, l’esistenza della libertà umana è una necessità teologica, prima che razionale: con un ragionamento per assurdo, Marco Lombardo ha infatti argomentato che, se così non fosse, allora il libero arbitrio sarebbe distrutto, e con esso il principio stesso della responsabilità morale; di conseguenza « [...] non fora giustizia | per ben letizia, e per male aver lutto»⁷⁵; una condizione che, evidentemente, ripugna alla giustizia divina, e in quanto tale è da considerarsi impossibile. Se per Dante l’esistenza della libertà umana è dunque un’acquisizione intellettuale stabile e sicura, egli sa però che si può discutere – e di fatto si discute, eccome! – sulla natura e sull’origine del libero arbitrio, sulle sue modalità di interazione con altri fattori causalmente determinanti, e quindi sulle limitazioni che possono intervenire a inibirlo,

del tipo *ex suppositione*; ma non vedo come questa puntualizzazione possa modificare sostanzialmente il concetto. Non ritengo perciò che sia sufficiente rivendicare la libertà della ragione per scongiurare il rischio del determinismo razionale; ma, al di là di ciò, ho i miei dubbi che per Dante si tratti qui di un rischio reale: anziché escogitare un qualche *escamotages* filosofico per evitarlo pur mantenendo l’assunto della necessaria determinazione della volontà a opera della ragione, mi sembra piuttosto che Dante abbia accettato il determinismo razionale per ciò che effettivamente è, rivalutandone però significativamente le implicazioni etico-metafisiche: non più considerato come una minaccia per la libertà umana, esso ora si configura, al contrario, come la sua stessa condizione di possibilità.

⁷⁵ *Purg.* XVI, vv. 74-75.

soggiogandolo ad altre forze e riducendone così l'efficacia e lo spazio di manovra. È opinione di Dante che il disaccordo su questo tema sia causato da una serie di imprecisioni concettuali e di fraintendimenti che, a loro volta, dipendono da una dubbia e approssimativa teorizzazione della nozione stessa di libero arbitrio: preliminarmente a qualsiasi presa di posizione, occorre quindi condurre un'operazione di igiene terminologica, finalizzata a specificare, a scanso di equivoci, che cosa sia esattamente questo *principium primum nostre libertatis*. La sua definizione non potrebbe essere più chiara:

[2] Propter quod sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci. Veniunt nanque usque ad hoc, ut dicant liberum arbitrium esse liberum de voluntate iudicium; et verum dicunt, sed importatum per verba longe est ab eis, quemadmodum tota die logici nostri faciunt de quibusdam propositionibus, que ad exemplum logicalibus interseruntur (puta de hac: «triangulus habet tres duobus rectis equales»). [3] Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. [4] Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur. [5] Et hinc est quod bruta iudicium liberum habere non possunt, quia eorum iudicia semper ab appetitu preveniuntur. Et hinc etiam patere potest quod substantie intellectuales, quarum sunt inmutabiles voluntates, necnon anime separate bene hinc abeuntes, libertatem arbitrii ob inmutabilitatem voluntatis non amittunt, sed perfectissime atque potissime hoc retinent⁷⁶.

La definizione, di acclarata paternità boeziana⁷⁷, è di gusto squisitamente intellettualista: affermando che il libero arbitrio è il libero giudizio intorno al volere (*liberum de voluntate*

⁷⁶ *Mn* I, XII 2-5.

⁷⁷ Così secondo la totalità degli studiosi, stante la coincidenza letterale della definizione dantesca con quella del filosofo tardo-antico (cfr. ad esempio R. Murari, *Dante e Boezio*, p. 309 e pp. 318-320). Più in generale, vi è una sostanziale equivalenza contenutistica fra questo passaggio della *Monarchia* e il brano boeziano del secondo commento al *De interpretatione* di Aristotele, che vale perciò la pena citare per esteso: «Nos enim liberum arbitrium ponimus nullo extrinsecus cogente in id, quod nobis faciendum vel non faciendum iudicantibus perpendentibusque videatur, ad quam rem praesumpta prius cogitatione perficiendam et agendam venimus, ut id quod fit ex nobis et ex nostro iudicio principium sumat nullo extrinsecus aut violenter cogente aut violenter impediante [...]. Liberum voluntatis arbitrium non id dicimus quod quisque voluerit, sed quod quisque iudicio et examinatione collegerit. Alioquin multa quoque animalia habebunt liberum voluntatis arbitrium. Illa enim videmus quaedam sponte refugere, quibusdam sponte concurrere. Quod si velle aliquid vel nolle hoc recte liberi arbitrii vocabulo teneretur, non solum hoc esset hominum, sed ceterorum quoque animalium, quibus hanc liberi arbitrii potestatem abesse quis nesciat? Sed est liberum arbitrium, quod ipsa quoque vocabula produunt, liberum nobis de voluntate iudicium. Quotiescumque enim imaginationes quaedam concurrunt animo et voluntatem irritant, eas ratio perpendit et de his iudicat, et quod ei melius videtur, cum arbitrio perpenderit et iudicatione collegerit, facit. Atque ideo quaedam dulcia et speciem utilitatis monstrantia spernimus, quaedam amara licet nolentes tamen fortiter sustinemus; adeo non in voluntate, sed in iudicatione voluntatis liberum constat arbitrium et non in imaginatione, sed in ipsius imaginationis perpensione consistit». Come fa notare I. Sciuto (cfr. *La moralità e bellezza della filosofia*, p. 55), è significativo che Dante, trascurando il dibattito contemporaneo, si rifaccia all'*auctoritas* di Boezio, dimostrandosi così indifferente alla prassi comune di assumere la definizione canonica contenuta nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo, dove il libero arbitrio è inteso come *facultas rationis et voluntatis* (*II Sent.* d. 24, c.3). Secondo I. Sciuto, questa scelta dipenderebbe dal fatto che «a Dante interessa molto di più

iudicium)⁷⁸, Dante colloca la radice della libertà nella ragione pratica, concepita nel ruolo, suo peculiare, di facoltà giudicante. È vero che, altrove, Dante riferisce il predicato “libera” all’anima considerata nel suo complesso⁷⁹, e talvolta addirittura alla sola volontà⁸⁰; tuttavia, a una rigorosa analisi delle modalità mediante cui Dante descrive il processo psicologico che presiede alla determinazione del volere, risulta evidente che se l’anima e la volontà possono definirsi libere è solamente grazie alla ragione, della cui libertà costitutiva l’una e l’altra beneficiano per via di partecipazione. Subito dopo l’identificazione del libero arbitrio col libero giudizio razionale, è proposta una concisa illustrazione delle dinamiche che intervengono fra l’*apprehensio* e la determinazione della *voluntas* a opera del giudizio pratico, e che si articolano secondo una scansione tripartita che ricalca quella delineata in *Purgatorio* XVIII. Preliminare

difendere l’idea di libertà e le sue implicazioni che discuterne la natura o essenza [...]. La definizione boeziana, in effetti, se bene intesa è sufficiente a salvare l’idea di libertà dai pericoli più gravi provenienti dalla minaccia del determinismo, inteso nel significato sia psicologico sia cosmologico». Personalmente, ritengo che questa preferenza accordata a Boezio dipenda piuttosto da una consapevole e risoluta presa di posizione filosofica da parte di Dante, il quale mi sembra tutt’altro che indifferente al problema della natura del libero arbitrio. Prediligendo la formula boeziana, marcatamente intellettualista, Dante ha senz’altro voluto optare per una definizione che, ascrivendo inequivocabilmente il libero arbitrio alla sfera razionale, fosse in linea con quella da lui stesso coniata in *Purg.* XVIII (la *virtù che consiglia* di cui si è discusso alla nota 65). Ritengo perciò che Dante abbia deliberatamente ignorato la formula canonica per il semplice fatto che la trovava insoddisfacente, se non addirittura sbagliata: come si evince chiaramente dalla spiegazione che mette in bocca a Virgilio in *Purg.* XVIII, Dante ritiene che il libero arbitrio non sia il risultato della sinergia di intelletto e volontà, ma che si identifichi con la capacità razionale di deliberazione, e sia perciò prerogativa del solo intelletto.

⁷⁸ Come spiegano P. Chiesa e A. Tabarroni, il complemento *de voluntate* ha valore limitativo (così come in *Par.* V, v. 22: «de la volontà la libertate»); pertanto, il senso della frase latina deve essere reso così: «il libero giudizio, nell’ambito in cui opera la volontà» (cfr. *Monarchia*, p. 49). Errata e pericolosamente fuorviante è, invece, quella traduzione che trasforma il libero arbitrio nel «libero giudizio della volontà»; oppure, peggio ancora, quella per cui esso consisterebbe nel «giudizio dato liberamente dalla volontà». Questo modo di intendere (o meglio, di fraintendere) il pensiero di Boezio si incontra già in alcuni commentatori del *Liber Sententiarum* di Pietro Lombardo (fra i quali Riccardo di Middleton ed Egidio Romano). Non solo: come lamenta il Nardi, anche alcuni commentatori moderni del testo dantesco sono caduti in errore, scambiando le competenze della ragione con quelle della volontà; a questi ultimi, con la sua solita *verve*, il Nardi chiede: «Ma quando s’è mai udito che il giudicare sia una funzione della volontà? La volontà segue o non segue il giudizio, ma il giudicare è funzione propria dell’intelletto. Della volontà, invece, è proprio il desiderare, il tendere, il fare» (*Il libero arbitrio e la storiella dell’asino di Buridano*, p. 288). A ben vedere, anche le formule «libero giudizio intorno al volere/volontà» e «libero giudizio sul volere/volontà», nonostante siano formalmente corrette, sono traduzioni potenzialmente ambigue: queste, infatti, sono pericolose nella misura in cui possono indurre nell’errore di pensare che il giudizio di ragione intervenga in un momento successivo alla determinazione della volontà, cioè a sanzionare o a rettificare un suo orientamento precedentemente acquisito. Questa eventualità è da escludere in quanto costituisce un’impossibilità logica: l’intervento della ragione, infatti, si pone a monte dell’intero processo, prima cioè che avvenga la determinazione della volontà, poiché è la ragione stessa che la informa, conferendole la sua inclinazione appetitiva. Prima e a prescindere dal pronunciamento razionale semplicemente non c’è la volontà, ma solamente l’appetito, ovvero una tensione desiderante moralmente neutra che si trasforma in volontà solamente se trova accoglienza favorevole nella formulazione del giudizio pratico. Data la facilità con cui la sentenza boeziana si presta a cattive interpretazioni di vario genere, ritengo che le traduzioni migliori siano: «il libero giudizio nell’ambito in cui opera la volontà», oppure: «il libero giudizio sulle cose di pertinenza della volontà» (formule che, purtroppo, perdono la sintetica pregnanza semantica del latino, ma hanno dalla loro il pregio della chiarezza).

⁷⁹ Cfr. *Purg.* XVI, vv. 79-81 e *Par.* VII, vv. 64-72, dove la libertà dell’anima umana è fatta dipendere dal suo essere creata direttamente da Dio, cui *libera soggiace*.

⁸⁰ Cfr. *Purg.* XVI, v. 76. I sostenitori del volontarismo dantesco sono soliti citare, a questo proposito, anche *Par.* V, v. 22, che però non risulta un esempio pertinente se interpretato nell’accezione di complemento di limitazione (si veda la precedente nota).

a ogni atto di volizione è l'atto dell'elaborazione e della determinazione della specie intelligibile a opera della facoltà apprensiva (la quale provoca, secondo la lezione di Virgilio, il *volgersi* dell'animo); fa seguito il momento della valutazione morale, di competenza della ragione, la quale è tenuta a sottoporre l'intenzione a *iudicium* (quel giudizio riflessivo che, come abbiamo visto, provoca il *piegarsi* dell'animo). Nell'enunciazione estremamente sintetica è omessa la descrizione del procedimento sillogistico, di cui tuttavia possiamo avere conoscenza tramite una breve nota esplicativa, di poco successiva a questo brano: l'intelletto pratico – che Dante, sulla scia di Alberto, definisce come un'*estensione* dell'intelletto speculativo⁸¹ – riceve da quest'ultimo le conoscenze universali che vanno a costituire la premessa maggiore del sillogismo, alla cui formulazione esso partecipa attivamente introducendo la premessa minore, che fornisce l'applicazione della regola generale al caso operativo particolare; come nella teoria aristotelica del ragionamento pratico, anche qui la conclusione del sillogismo, cioè il giudizio pratico⁸², si identifica con la decisione di compiere o meno una determinata azione, che a sua volta si traduce immediatamente nell'azione corrispondente⁸³. La ragione deliberante si esprime allora in un giudizio, che sentenzia se la cosa appresa è *buona o cattiva*; da questo pronunciamento finale, e da esso soltanto, dipendono poi la scelta o il rifiuto dell'oggetto in questione, che sempre si accordano al parere dell'intelletto. Proprio come in *Purg.* XVIII, anche qui risulta evidente che l'unico criterio che presiede alla scelta o al rifiuto di perseguire l'oggetto è individuato da Dante (che in ciò si dimostra allievo fedele di Aristotele) nel pronunciamento del giudizio pratico: fra la conclusione del sillogismo e l'esecuzione dell'azione, infatti, non è prevista alcuna consultazione ulteriore finalizzata ad approvare o a respingere la decisione razionalmente presa. In altre parole, ciò che la ragione detta si comunica direttamente alla volontà, la quale prontamente sceglie in conformità al suo pronunciamento⁸⁴.

⁸¹ Cfr. *Mn.* I, III 9: «Potentia etiam intellectiva de qua loquor non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere».

⁸² Come è stato puntualizzato nel primo capitolo, non bisogna identificare il giudizio razionale con il giudizio pratico, come fossero due sinonimi: laddove il primo si fonda su considerazioni squisitamente razionali, e dunque si fa rappresentante della voce della ragione in senso stretto, il secondo è invece un giudizio onnicomprensivo, in cui possono convergere motivazioni di carattere extra-morale, provenienti da istanze di natura emotivo-passionale. I due termini, pertanto, non sono coestensivi: il giudizio razionale si configura, infatti, come una specie di giudizio pratico, il quale può sì coincidere con il giudizio pratico stesso, ma solamente nel caso in cui la deliberazione sia stata orientata solamente da considerazioni di natura razionale. Il giudizio razionale si identifica, allora, con quel giudizio libero che solo, per Dante, può individuare l'azione moralmente buona, e che pertanto deve tenere il monopolio del giudizio pratico (ossia *la soglia dell'assenso*, per dirla con Virgilio).

⁸³ Cfr. *Mn.* I, XIV, 7: «[...] intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo, et sub illa particularem, que proprie sua est, assummit et particulariter ad operationem concludit».

⁸⁴ Che il parere della volontà non abbia alcun rilievo ai fini della scelta risulta confermato dall'inazione che, per Dante, necessariamente segue all'impossibilità di individuare un criterio razionale di scelta: se l'intelletto si trova in una situazione di stallo o di sospensione del giudizio (è quanto accade quando, di fronte a due alternative

Collocato fra l'*apprehensio* e l'*appetitus*, il *iudicium* si pone così come termine medio, la cui funzione è decisiva ai fini della determinazione della *voluntas*, stante la piena e immediata adesione di quest'ultima al pronunciamento del giudizio pratico. Per questo suo ruolo cruciale, è importante che la ragione non sia in alcun modo impedita nel corretto svolgimento della sua attività deliberativa, e che quindi possa esprimersi in un giudizio libero, cioè formulato alla luce di considerazioni puramente razionali; e questo è possibile, secondo Dante, solamente se il giudizio non si lascia anticipare dalle inclinazioni dell'appetito, il quale per sua natura è sempre portato ad assecondare gli istinti passionali, potenzialmente opposti al perseguimento di quel bene di cui la ragione è norma e pietra di paragone. Se accade che l'appetito, anziché seguire il giudizio, lo anticipi (e quindi lo condizioni, compromettendone l'esito), allora quest'ultimo, incapace di auto-determinarsi e di essere *causa sui*, non sarà più libero, ma verrà fatto prigioniero dell'elemento passionale, che lo assoggetterà ai suoi scopi concupiscibili. Di conseguenza, anche la volontà, determinata da un giudizio pratico corrotto, diverrà a sua volta preda degli irrazionali impulsi sensibili, e dunque ne subirà la tirannia, piegandosi ad assecondare quei disordinati appetiti che la ragione non è stata in grado di contenere e di frenare. È evidente, allora, che per Dante il libero arbitrio si risolve completamente in questo prevenire del giudizio sull'appetito, nel rispetto di quella giusta sequenza di atti che sola è in grado di garantire che la volontà persegua il bene e rifugga il male: l'apprensione, il giudizio, l'appetito e, dunque, la volontà⁸⁵. Se questo ordine non viene rispettato, nel senso che l'appetito previene

perfettamente equipollenti, esso non è in grado di preferirne una), la volontà è con esso costretta in un'inerte paralisi, risultando così incapace di scegliere un'azione. È proprio questa la situazione psicologica che, riformulando un famoso esempio di carattere scolastico, il Poeta propone in *Par. IV*, vv. 1-9 per spiegare l'*impasse* in cui si trova il pellegrino che, alle prese con due dubbi di uguale intensità, non sa risolversi a parlare, e dunque finisce col tacere: «Intra due cibi, distanti e moventi | d'un modo, prima si morria di fame, | che liber'omo l'un recasse ai denti; || sì si starebbe un agno intra due brame | di fieri lupi, igualmente temendo; | sì si starebbe un cane intra due dame: || per che, s'i' mi tacea, me non riprendo, | da li miei dubbi d'un modo sospinto, | poi ch'era necessario, né commendo». L'argomento, molto discusso dagli scolastici in riferimento al problema dell'essenza della libertà, era confutato dai volutaristi, per i quali il pericolo dell'inazione sarebbe scongiurato dall'intervento della volontà, capace di scelta nonostante la mancanza di un pronunciamento razionale. L'inerzia obbligata rappresentata in queste terzine suggerisce, invece, che una tale capacità di scelta libera non sia contemplata nella concettualizzazione dantesca, dove alla volontà è riservata la funzione di obbediente esecutrice dei comandi del giudizio pratico, sui quali essa non ha alcuna voce in capitolo. Molti studiosi, poco propensi a riconoscere l'ispirazione intellettualista dell'etica dantesca, tendono a sottovalutare il carattere probante di questo riferimento testuale, attribuendogli una funzione «più narrativa che teorica». Così A. M. Chiavacci Leonardi: «è questa la classica similitudine dantesca che mira a ritrarre un atteggiamento psicologico dell'uomo [...]. Che essa denunci l'opzione di Dante per la teoria averroista sembra arrischiato pensare, anche se in altri luoghi egli sottolinea l'importanza della ragione nell'esercizio della libertà [...]. Dante si avvicina su questo problema piuttosto a Tommaso che, col solito equilibrio, riconosce nell'atto libero i due ruoli compresenti delle due facoltà proprie dell'uomo [...]» (*Purgatorio*, p. 125). Chi, invece, ha fatto leva su questo passo per argomentare in favore della radicalità dell'intellettualismo dantesco – in esplicita contrapposizione alla posizione tomistica – è stato B. Nardi (cfr. *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*). È all'interpretazione di quest'ultimo che va la mia preferenza, cui più in generale si accorda l'orientamento ermeneutico complessivo della presente ricerca.

⁸⁵ In linea con la concettualizzazione tradizionale, anche per Dante la volontà è un *appetitus intellectivus*, cioè un appetito deliberato che, in quanto tale, non può avere una sua determinazione prima o prescindere dal

in qualsiasi modo il giudizio⁸⁶, allora è l'elemento passionale che, impadronendosi del giudizio pratico, determina la volontà, soffocando il libero arbitrio⁸⁷.

Coerentemente con lo schema delineato nella *Monarchia*, anche nell'enunciazione del *Purgatorio* il giudizio di ragione viene posto come termine medio fra l'apprensione e l'appetito, inserito quindi fra il *volgere* dell'animo alla forma intenzionale dell'oggetto appreso e il suo implacabile *piegare* verso essa, nel caso in cui l'oggetto in questione superi l'esame della ragione. Ciò che qui la spiegazione di Virgilio integra alla lezione di *Mn* I, XII è una più precisa qualificazione dell'*apprehensio* come apprensione "desiderante": che tale apprensione, lungi dall'essere il prodotto della fredda astrazione della specie intelligibile dell'oggetto, implichi uno spontaneo e indeliberato desiderio per esso (è infatti il *piacer* che, come ha spiegato Virgilio, ha la capacità di *destare* l'animo), rende più arduo il compito della ragione, che inevitabilmente si trova a deliberare in un contesto psicologico "passionato", in cui l'oggetto, benché non ancora "amato", si è già guadagnato un'accoglienza favorevole. Risulta difficile, pertanto, comprendere in che modo Dante concepisse che il giudizio possa (e quindi debba) esprimersi liberamente, prevenendo l'appetito: se la stessa apprensione implica una reazione affettiva, come è possibile che il giudizio (che necessariamente segue l'apprensione dal punto di vista logico e causale) abbia la precedenza su ogni istanza passionale? Non sono in grado di risolvere questa tensione interna alla concettualizzazione dantesca (ammesso che ciò sia possibile); per dare soddisfazione alle nostre esigenze di coerenza e sistematicità, si può tutt'al più suggerire una diversa interpretazione del passo della *Monarchia*, pur senza la pretesa di offrire un'esegesi migliore o alternativa rispetto a quella tradizionale: affermando che il giudizio è libero «si [...] moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo»⁸⁸ forse

pronunciamento della ragione (essendo per sua natura indeterminata, infatti, la volontà riceve sempre dal giudizio pratico la sua particolare inclinazione affettivo-desiderante). Sarà bene, allora, non confondere la volontà con il semplice appetito: quest'ultimo, infatti, è un'appetizione naturale e non vagliata dalla ragione, la quale si trasforma in volontà solamente se trova accoglienza favorevole nel giudizio pratico. Più precisamente, occorre precisare che c'è una differenziazione interna alla categoria dell'appetito, distinguendo fra il "talento", cioè l'appetito che previene la deliberazione della ragione, compromettendone il corretto svolgimento; e la "voglia", ovvero l'appetito naturale e orientato al bene che – come è spiegato nella *Commedia* – causalmente e logicamente viene prima della deliberazione razionale.

⁸⁶ G. Stabile osserva che, con questo escludere perentoriamente che l'appetito preceda *quocunque modo* il giudizio, «Dante prende consapevolmente le distanze da tutte le posizioni attenuate e concordistiche che cercavano di mediare i contrasti fra volontaristi e intellettualisti» (*ED*, voce "Volontà").

⁸⁷ Sarebbe sbagliato, tuttavia, concludere che Dante, alla maniera degli Stoici, abbia attribuito alle passioni una funzione eminentemente negativa: piuttosto, – come spiega I. Sciuto – egli le intese al modo di Aristotele e Tommaso, cioè come inclinazioni dell'appetito che, in sé moralmente neutre, sono qualificabili solamente in rapporto alla ragione: buone quando la seguono (in questo caso addirittura accrescono la virtuosità dell'azione), cattive quando le si oppongono – e ciò accade quando prevengono il giudizio (cfr. *La moralità è bellezza della filosofia*, p. 62 e p. 65). È per questa ragione che, tanto la cupidigia viene vituperata da Dante come la principale causa dell'offuscamento dell'intelletto, quanto il retto amore (*karitas*) è elogiato in quanto passione buona, che fortifica il giudizio (cfr. *Mn* I, XII 13 e *Par.* XV, vv. 1-3).

⁸⁸ *Mn* I, XII 4.

Dante intende dire non che il giudizio deve precedere logicamente e temporalmente qualsiasi istanza affettiva (impossibile!), ma che esso deve fare astrazione dai condizionamenti appetitivi, già presenti e causalmente operanti, pronunciando una sentenza che, formulata alla luce delle sole considerazioni razionali, prescindendo dalle influenze passionali. Se accade che l'appetito intervenga *troppo presto*, ovvero che, non restando circoscritto al momento dell'apprensione, interferisca con la deliberazione anziché attenderne il pronunciamento e poi accomodarvisi, ecco che il giudizio sarà tratto in prigionia. Da questa lettura del passo deriva che la "medietà" del giudizio si risolve, di fatto, nel suo essere incastonato fra due desideri, ovvero fra le due inclinazioni dell'appetito che si pongono agli estremi della catena: l'apprensione desiderante e l'appetito deliberato, che rispettivamente costituiscono la condizione del giudizio e la sua conseguenza.

Quale che sia l'esatta ricostruzione delle dinamiche psicologiche che intervengono fra l'apprensione e la determinazione della volontà, certo è che Dante ha riservato al libero arbitrio una funzione sostanzialmente negativa: la libertà della ragione, infatti, si concretizza nella sua possibilità di opporre resistenza, mediante lo strumento del giudizio razionale, alla forza causale esercitata dagli oggetti dell'apprensione sulla volontà. In altre parole, noi siamo liberi solamente nella misura in cui siamo in grado di impedire a un certo oggetto "piacente" di esercitare il suo effetto, interrompendo un'azione causale che, se non ostacolata nel suo svolgimento meccanico, necessariamente determinerebbe il nostro volere. Pertanto, la libertà umana si risolve tutta nella possibilità che ci è data di dire "no", di porre quindi un freno a stimoli che provengono da fuori e che forniscono i contenuti delle nostre volizioni. L'attività della ragione dipende dunque da quella della facoltà apprensiva, dal momento che il giudizio non può esercitarsi su un oggetto che non sia stato preliminarmente appreso; e quindi la ragione non può scegliere da sé gli oggetti su cui deliberare, ma li riceve passivamente dalla apprensiva, che a sua volta è soggetta a quella causalità naturale che gli oggetti esercitano su di essa, e su cui non ha alcun potere. A ben vedere, allora, nonostante quell'accorata esaltazione della libertà che attraversa tutta l'opera di Dante e tocca i vertici più alti della sua poesia⁸⁹, bisogna riconoscere che il Poeta ha riservato alla libertà umana spazi di manovra molto angusti, ritagliandole un piccolo recinto entro un quadro altrimenti determinato da quella causalità determinante che è la legge stessa del cosmo, e che attraversa tutte le dimensioni dell'essere, dagli astri, supremi e inaccessibili, fino agli umili oggetti della nostra quotidianità. D'altra parte, proprio perché l'intera nostra possibilità di libertà si risolve nell'esercizio del giudizio razionale, quest'ultimo si profila come una risorsa

⁸⁹ Essa è definita niente meno che «Lo maggior don che Dio per sua larghezza | fesse creando, e a la sua bontate | più conformato, e quel ch'e' più apprezza» (*Par.* V, vv. 18-21).

massimamente preziosa: è per il giudizio libero, e per esso soltanto, che noi uomini ci distinguiamo dagli animali. Anche i *bruti* – spiega Dante – agiscono previo giudizio⁹⁰, ma il loro non può certo dirsi un giudizio libero, posto che il determinante dei loro comportamenti è sempre un appetito di natura istintiva, radicato nella percezione sensibile. All’opposto, gli angeli e i beati, le cui volontà sono immutabilmente orientate al sommo bene, non sono perciò stesso privati del libero arbitrio, il quale, anzi, è da loro posseduto al massimo grado⁹¹: infatti, se il fondamento della libertà è individuato nel potere che la ragione ha di determinare se stessa, allora l’anima è tanto più libera quanto più la volontà aderisce al dettato razionale e da esso *non si torce*⁹². Insomma, se la libertà si realizza nella volontaria obbedienza a un superiore principio razionale, allora la libertà della volontà deve risolversi tutta nella libertà dell’intelletto, dalla quale interamente dipende e senza la quale non sussiste⁹³. Ne risulta così che per Dante l’essenza della libertà umana viene a identificarsi con la determinazione della volontà a opera della ragione, la cui causalità necessitante non solamente è compatibile con la libertà, ma costituisce la sua stessa condizione di possibilità.

⁹⁰ Da questa concettualizzazione della psicologia animale risulta più chiara la distinzione fra giudizio razionale e giudizio pratico: escludendo che le bestie possano esercitare il primo (esse sono infatti prive della facoltà razionante), Dante ritiene tuttavia che le loro azioni siano comunque determinate da un giudizio, che in quanto rivolto all’azione è di natura pratica. A differenza del giudizio pratico umano, che a seconda dell’esercizio o meno del libero arbitrio può essere determinato da istanze razionali o di natura passionale, quello animale è sempre necessariamente determinato dalle passioni istintive, che immediatamente lo informano.

⁹¹ S. Vanni Rovighi osserva che questa è una tesi tipica della tradizione agostiniana, ripresa con particolare vigore da Anselmo. Da questa considerazione, la studiosa conclude che «Sembra dunque che nella concezione dantesca del libero arbitrio riecheggi la dottrina scolastica nelle sue diverse voci: sia quella aristotelico-boeziana, che vede nella ragione la radice della libertà; sia quella agostiniana, che vede nella volontà orientata immutabilmente al bene la forma più alta di libertà» (*ED*, “Arbitrio”). Non si può certo escludere che ci sia Agostino dietro a questa considerazione dello *status* morale di angeli e beati; ma, a ben vedere, una conclusione del genere è anche del tutto coerente con una nozione marcatamente intellettualista di libero arbitrio, qual è non soltanto quella dantesca, ma anche, come si è visto, quella di un Goffredo di Fontaines.

⁹² È con questa stessa mossa argomentativa che Dante asserisce la piena realizzazione della libertà umana nella sottomissione all’autorità del monarca universale: lungi dall’implicare una restrizione della libertà individuale, assoggettarsi alla volontà dell’Imperatore significa sottoporsi al governo della ragione, e quindi vivere nel pieno possesso di sé. Nell’obbedienza alle leggi imperiali, fatte a immagine delle leggi di natura, si realizza così quella *determinatio ad unum* del libero arbitrio da cui dipende la concordia, la quale è l’imprescindibile condizione di attuazione della libertà.

⁹³ Così anche per G. Stabile: «Fondata com’è sul giudizio di ragione, la libertà in Dante non consiste né nel potere della volontà di sollecitare l’intelletto a giudicare in merito all’oggetto dell’appetizione, né nel potere di non voler appetire l’oggetto giudicato conforme al bene dell’intelletto, ma nel fatto che l’intelletto ha potestà – prevenendo l’appetito – di analizzare discorsivamente tale oggetto, in quanto ordinato a un fine e, sulla base della regola tratta da quel fine, intendere ciò che è meglio quanto alla volizione. Non quindi libertà della volontà di determinarsi rispetto agli appetiti, ma libertà della ragione da ogni appetito per determinare rettamente la volizione» (*ED*, voce “Volontà”).

3.5 La natura umana fra provvidenza e autodeterminazione. Per un intellettualismo libertario (*Par. I e Par. VIII*)

Contrariamente all'opinione comune, il potersi volgere al bene o al male non è quindi la condizione essenziale del libero arbitrio: paradossalmente, una volontà immutabilmente rivolta a Dio, e divenuta perciò incapace di peccare, è pienamente e autenticamente libera, dal momento che essa asseconda, senza possibilità d'errore, il giudizio della ragione, il quale a sua volta è sempre conforme alla volontà divina, e quindi all'ordinamento razionale del creato⁹⁴. In questa prospettiva, la volontà libera è quella che, mediante il giudizio razionale, si uniforma al naturale desiderio di aderire al Sommo Bene⁹⁵, sottomettendosi così volontariamente a quella finalità universale che l'uomo può cogliere e apprezzare grazie alla sua capacità discretiva di *cognoscere ordinem*, ed esercitando dunque un arbitrio che, lungi dall'esplicare la propria libertà dirigendosi indifferentemente verso gli uni o gli altri oggetti, la manifesta in maniera piena e autentica nel suo essere teleologicamente orientato dalla ragione.

Concepita come piena determinazione in direzione del bene, la libertà è dunque intesa da Dante nei termini di un pieno dominio delle componenti extra-razionali del volere⁹⁶, che a sua volta si esprime nell'esercizio di un arbitrio che, libero da ogni condizionamento passionale, risulta necessitato ad aderire a quel bene che la ragione individua come ciò che perfeziona l'essere, appagando così la naturale inclinazione dell'appetito umano. Ecco allora che, incompatibile con il determinismo astrale e con quello delle passioni, la libertà umana deve tuttavia essere conciliabile con quella forma di finalismo ontologico che è la legge interna dell'ordine naturale, e che presiede all'inclinazione teleologica della volontà umana: come si legge nel *Convivio*, «ciascuna cosa, da provvidenza di propria natura impinta, è inclinabile a la sua propria perfezione»⁹⁷. Ontologicamente predisposto a voler ritornare a Dio come al suo principio-fine, l'uomo vi si dirige per una tendenza spontanea e innata, che non dipende dalla sua volontà, poiché fa parte di quel movimento universale che, manifestandosi come *speciale*

⁹⁴ Secondo la felice sintesi di E. Fenzi, ciò che qui Dante esprime è «Il paradosso, per dire così, di un libero arbitrio che è tale precisamente quando non è libero e cessa per l'appunto di essere un mero "arbitrio"» (*Dante e il «Roman de la Rose»*, p. 239).

⁹⁵ Più precisamente, dovremmo parlare di "sommi beni" al plurale, stante la dottrina dantesca dei *duo ultima*, che individua la doppia radice del finalismo ontologico umano nella felicità temporale e nella beatitudine sovranaturale.

⁹⁶ Come osserva il Nardi, è proprio al raggiungimento di questa emancipazione dalla tirannia degli impulsi concupiscibili che è finalizzato l'itinerario ascensionale seguito dal pellegrino nella *Commedia*: «Il fine cui tende nel faticoso viaggio il poeta attraverso i due regni del peccato è proprio la riconquista della piena signoria su se stesso, sì che libero ormai da ogni passione, il suo arbitrio torni a sentirsi *dritto e sano*» (*Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, p. 294).

⁹⁷ *Cv I*, I 1.

*amore*⁹⁸, fa dirigere tutte le cose al loro luogo naturale (fisico o metafisico che sia)⁹⁹. Insomma, «s'il échappe au déterminisme astral – osserva F. X. Putallaz – l'esprit humain reste cependant bel et bien enraciné dans une nature»¹⁰⁰.

Secondo una recente e accattivante interpretazione, il finalismo che soggiace alla visione etico-metafisica di Dante metterebbe capo a una forma di determinismo teologico in grado tuttavia di preservare la libertà umana¹⁰¹. Chi difende questa posizione fa infatti osservare che si tratta di una concezione filosofica che permette sia di mantenere il principio del necessario ordinamento delle creature a Dio (la *necessitas finis*), sia quello, apparentemente incompatibile, che rivendica agli uomini il possesso del libero arbitrio, e con esso la piena responsabilità per i loro peccati. Lungi dal rifiutare ogni causalità che non sia quella esercitata liberamente dalla ragione, Dante avrebbe così sposato una concezione compatibilista della nostra libertà¹⁰², ben sintetizzata nel «liberi soggiacete» proferito da Marco Lombardo (il cui discorso, a questo punto, non sarebbe più da intendersi al servizio della causa libertaria)¹⁰³. Benché sia senz'altro

⁹⁸ C_v III, III 2-5: «[2] Onde è da sapere che ciascuna cosa, come è detto di sopra, per la ragione di sopra mostrata ha 'l suo speziale amore. Ché le corpora semplici hanno amore naturato in sé allo luogo proprio, e però la terra sempre discende al centro; lo fuoco ha [amore al]la circonferenza di sopra, lungo lo cielo della Luna, e però sempre sale a quella. [3] Le corpora composte prima, sì come sono le minere, hanno amore allo luogo dove la loro generazione è ordinata, e in quello crescono e [d]a quello [ricevono] vigore e potenza: onde vedemo la calamita sempre da la parte de la sua generazione ricevere virtù. [4] Le piante, che sono prima animate, hanno amore a certo luogo più manifestamente, secondo che la complessione richiede; e però vedemo certe piante lungo l'acque quasi cansarsi, e certe sopra li gioghi de le montagne, e certe ne le piagge e da piè de' monti: le quali se si transmutano, o muoiono del tutto o vivono quasi triste, sì come disgiunte dal loro amico. [5] Li animali bruti hanno più manifesto amore non solamente alli luoghi, ma l'uno l'altro vedemo amare. Li uomini hanno loro proprio amore a le perfette e oneste cose».

⁹⁹ Come spiega S. Gentili, questa idea dell'amore come motore del finalismo universale ha chiaramente la sua origine nella metafisica aristotelica, opportunamente recepita e rielaborata dalla filosofia cristiana. A proposito della dottrina dell'amore espressa nel *Paradiso*, la studiosa osserva che «in questa cantica tutto corre ad unificarsi nella contemplazione finale del Creatore, l'*amor che move 'l sole e l'altre stelle* (Par. XXXIII, 145), secondo il principio cosmologico contenuto in *Metaphysica* 72b 3 (il primo motore immobile *muove in quanto è amato*) [...]. Questo principio, che nell'interpretazione cristiana è al contempo cosmologico e teologico, fonda la relazione ontologica fra il Dio neotestamentario e le sue creature. Tale relazione consiste in un doppio movimento, di andata e di ritorno: amando, Dio conferisce essere – cioè essenza e finalità – alle singole creature; ad esse compete la realizzazione – attraverso il proprio libero arbitrio – di questa essenza, che è tensione amorosa di ritorno al Creatore» (*L'arco di Cupido*, p. 87).

¹⁰⁰ Nota poi lo studioso svizzero che, in questo modo, «Dante situe sa pensée aux antipodes d'une philosophie de la pure volonté qui, de Pierre de Jean Olivi à Guillaume d'Ockham, s'emploie à dégager l'acte libre de tout finalisme ontologique et à établir le primat de la liberté sur tout ordre de nature» (*Insolente liberté*, p. 272).

¹⁰¹ L'argomento è di H. Ballesteros; cfr. *The Commedia's Metaphysics of Human Nature*, pp. 98-112.

¹⁰² Ricordo brevemente che per *compatibilismo* si intende quella concezione dell'agire umano che è incline a concedere che il libero arbitrio sia conciliabile (*compatible*) con il determinismo, ossia con l'idea per cui ogni evento e/o stato di cose è causalmente necessitato da precedenti eventi e/o stati di cose. Ho ricavato queste definizioni dallo stesso Ballesteros, che le utilizza nella loro corretta accezione. Per l'approfondimento del concetto, si rimanda al primo capitolo.

¹⁰³ Così argomenta H. Ballesteros: «[...] God is the source and ultimate end of all being and action. Determinism lies at the core of any truly theological view of the world. [...] Thus Christian philosophers endeavour to reconcile that theological determinism with the idea of the freedom of the human will, which is equally necessary for their worldview. [...] Marco Lombardo can say that we are "freely subjugated" to "a greater force and a better nature". A greater force, the divine, and a better nature, God's own, whose imprint we carry within, have given us a primordial goal, namely to love the Good; and no matter what we do, that pull is so ingrained in us that we cannot

corretto ascrivere a Dante la dottrina del finalismo universale, ritengo che ciò non fornisca un argomento sufficiente in difesa di un'interpretazione di tipo compatibilista. A mio avviso, il punto debole di questa posizione consiste nel fatto che la *necessitas finis*, a dispetto del suo nome, non esercita di fatto alcuna causalità propriamente necessitante sulle azioni umane: come si è visto, infatti, tale prerogativa è di competenza della ragione, la cui *innata libertate* le assicura sempre, in linea di principio, la possibilità di determinarsi *ad opposita*. Ma si veda come lo stesso Dante si premura di fare chiarezza su questo punto, affidando a Beatrice il compito di delineare, nel suo primo solenne sermone del *Paradiso*, la relazione che intercorre fra il finalismo universale e la libertà umana:

[...] «Le cose tutte quante
hanno ordine fra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa somigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
del'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma.

Nell'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature, per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;

onde si movono a diversi porti
per lo gran mar dell'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti.

Questi ne porta il foco inver' la luna;
questi ne' cuor mortali è per motore;
questi la terra in sé stringe e aduna;

help but obey it. Independently of the manifest nature of our actions, we are always already looking for our own perfection, pursuing our own happiness and pleasure. And if in the end we sometimes fail to reach those goals, it is because, in the long path of return towards the Good, we encounter many minor goods, and we are always free to decide that we prefer them. [...] Indeed, in Dante's (and Augustine's) view, every human action *is* causally necessitated by an original impulse provided by God: lo ciel vostri movimenti inizia [the heavens begin your motions] (v. 73). However, after receiving that first impulse, every person has the power to deviate from the course. Therefore, all human beings have the possibility to act otherwise. In consequence, against the reading of this kind of argument as a direct rejection of determinism, I argue that it is more precise to view it as stating that human affairs are dictated by a type of theological determinism that is not incompatible with metaphysical freedom. Dante's is, in short, a compatibilist argument». (*The Commedia's Metaphysics of Human Nature*, pp.101-103). Su questa stessa linea, mi sembra, si pone anche l'interpretazione di Putallaz: «Pour Dante en effet, l'esprit humain est déterminé à vouloir retourner vers sa fin; il est nécessité: cette tendance innée ne dépend pas de son bon vouloir. L'esprit participe au mouvement plus général de toutes les choses qui recherchent leur lieu naturel [...] Jusqu'ici, on a seulement tronqué une nécessité pour une autre, et nous sommes remontés de Scylla en Charybde: soulignant l'autonomie de l'esprit, Marco Lombardo n'a fait qu'assujettir la liberté à une force plus haute (*liberi soggiacete*), et à tracer avec décision la structure finaliste de l'esprit humain. Nous ne savons toujours pas ce qu'est la liberté, car nous avons pas quitté la nécessité. En réalité, Dante nous a fait passer d'un déterminisme astral qui, dans l'ordre de l'efficience, serait destructeur de toute liberté, à une nécessité dans l'ordre de la finalité qui sera la condition de possibilité de la liberté; cette finalité-là n'est pas seulement compatible avec la liberté, elle sera requise comme sa condition: il y a toujours quelque nécessité dans l'acte libre». (*Insolente liberté*, pp. 272-273).

né pur le creature che son fore
d'intelligenza quest'arco saetta,
ma quelle ch'hanno intelletto e amore.

La provedenza, che cotanto assetta,
del suo lume fa il ciel sempre quieto
nel qual si volge quel ch'ha maggior fretta;

e ora lì, come a sito decreto,
cen porta la virtù di quella corda
che ciò che scocca drizza in segno lieto.

Vero è che, come forma non s'accorda
molte fiata al'intenzion dell'arte,
perch'a risponder la materia è sorda,

così da questo corso si diparte
talor la creatura, c'ha podere
di piegar, così pinta, in altra parte;

e, sì come veder si può cadere
foco di nube, sì l'impeto primo
l'atterra torto da falso piacere.
(*Par. I, vv. 103-135*)

Tutte le cose esistenti – attacca Beatrice – sono armoniosamente ordinate da un principio informatore che governa l'universo e lo rende simile a sé, suo creatore. Gli esseri intelligenti (*l'alte creature*) sono in grado di riconoscere in questo ordine l'impronta di Dio (*l'orma de l'eterno valore*), il quale è il fine stesso che presiede alla *norma* qui menzionata. Sulla base della natura ricevuta in sorte (a seconda, cioè, del diverso grado di somiglianza a Dio), ciascuna creatura è variamente diretta al suo particolare fine ontologico (il suo proprio *porto*), assecondando docilmente l'istinto che la guida attraverso l'universo (*per lo gran mare de l'essere*). Il concetto è poi chiarito ricorrendo a tre esempi: questo istinto – spiega Beatrice – è l'impulso che porta il fuoco in alto, verso la sfera della luna, suo luogo naturale; esso inoltre presiede ai movimenti degli esseri viventi (*ne' cor mortali è permotore*), nonché alle leggi fisiche, come la forza di gravità (quella che *la terra in sé stringe e aduna*). Ma non soltanto le creature irrazionali soggiacciono a questa norma, poiché anche quelle dotate di *intelletto e amore* sono ugualmente indirizzate dall'*arco divino* a realizzare la propria natura. La provvidenza divina, che predispose tale ordine (*cotanto assetto*), perpetuamente appaga della sua luce l'immobile Empireo (*il ciel sempre quieto*), nel quale gira, più veloce di tutti, il Primo Mobile (*nel qual si volge quel ch'a maggior fretta*); ed è proprio lì, a quel cielo dall'essenza puramente spirituale, che ora i due sono diretti col loro stupefacente volo – durante il quale, in barba a ogni legge fisica, al pellegrino è concesso di *trascendere* col suo pesante corpo terrestre

quei *corpi lievi* composti di aria e fuoco (cfr. vv. 97-99). Termine del moto ascensionale, l'Empireo è dunque la destinazione prefissata (*sito decreto*) che la provvidenza divina stabilisce non soltanto per il pellegrino Dante, ma per l'umanità tutta: esso rappresenta infatti il bersaglio di felicità (*segno lieto*) al quale è infallibilmente teso l'*arco divino*, il quale, per il tramite dell'inclinazione naturale presente in ogni essere, *scocca* ciascuna cosa al proprio traguardo ontologico. Tuttavia – puntualizza Beatrice – in questo ordine dove tutto è immancabilmente predeterminato, c'è una vistosa eccezione: l'uomo, dotato di libero arbitrio, è infatti l'unica creatura che ha il potere di sottrarsi alla spinta dell'istinto naturale, che pur le imprime una prima inclinazione al fine-bene, deviando dalla sua rotta (*da questo corso si diparte*). Questo, ovviamente, dipende non da un'inefficienza del divino artefice, bensì dall'imperfezione della *materia* (la creatura-uomo) che ne riceve la *forma*, la quale, dimostrandosi restia (*sorda*) a lasciarsi plasmare dalla sua sapiente mano, pregiudica con la sua resistenza la buona riuscita dell'opera¹⁰⁴. Accade allora che l'impulso primario al bene (*l'impeto primo*) venga forzato, contro la sua innata inclinazione a salire a Dio, a dirigersi verso il basso, seguendo una traiettoria innaturale che assomiglia a quella segnata dalla caduta di un fulmine. Ma il paragone col fulmine – osserva giustamente la Chiavacci Leonardi – «è solo nell'effetto, in ciò che è visibile, non nella causa, che per il fulmine è sempre dovuta a leggi fisiche, per l'uomo alla libertà del volere»¹⁰⁵: come Virgilio ha già spiegato in *Purg.* XVII, Beatrice qui ribadisce che è sempre a causa della fascinazione di un *falso piacer* che la volontà umana *si torce* dal suo fine, lasciandosi *atterrare* dal richiamo di quei beni che, in sé buoni, si trasformano in non-beni quando interferiscono con il perseguimento del Sommo Bene. Anche se qui non è specificato, dalla lezione di *Purg.* XVIII noi sappiamo che è alla *virtù che consiglia* che deve essere imputata questa peccaminosa deviazione di rotta: grazie alla sua costitutiva libertà di determinarsi *ad opposita*, essa ha infatti il potere di contrastare quell'innata vocazione ontologica che pur ci predispone operativamente a perseguire il nostro bene-fine, imponendosi così come l'unico fattore causalmente determinante del nostro agire. A ben vedere, abbiamo allora che un tale *podere di piegar in altra parte* si configura come una facoltà paradossale:

¹⁰⁴ Il ricorso all'immagine dell'opera d'arte imperfetta in connessione con il tema del libero arbitrio è presente anche in *Mn* II, II 3: « Et quemadmodum, perfectio existente artifice atque optime organo se habente, si contingat peccatum in forma artis, materie tantum imputandum est, sic, cum Deus ultimum perfectionis actingat et instrumentum eius, quod celum est, nullum debite perfectionis patiat defectum (ut ex hiis patet que de celo phylosophamur), restat quod, quicquid in rebus inferioribus est peccatum, ex parte materie subiacentis peccatum sit et preter intentionem Dei naturantis et celi, et quod quicquid est in rebus inferioribus bonum, cum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente, per prius ab artifice Deo sit et secundario a celo, quod organum est artis divine, quam naturam comuniter appellant».

¹⁰⁵ A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 38. Anche G. Inglese rimarca che fra la generazione del fulmine e l'*electio peccaminosa* si deve cogliere solo un'analogia, e non già un'autentica omologia (cfr. *Paradiso*, *Nota integrativa* pp. 45-46).

contraria alla natura umana dal punto di vista teleologico della vocazione “tradita”, questa capacità di deviazione è tuttavia perfettamente “normale” nella prospettiva libertaria, la quale prevede che la ragione, abusando delle proprie prerogative, possa fallire di dirigersi verso il suo proprio bene-fine. È infatti la stessa provvidenza divina a stabilire che gli uomini, unici fra tutte le creature, debbano autodeterminarsi per mezzo del libero arbitrio, decidendo perciò da sé se mantenersi sulla traiettoria ascensionale segnata dall’arco divino, oppure se disattendere all’*imprinting* ontologico ricevuto e virare verso il basso, invertendo la rotta. Pertanto, lungi dal contravvenire all’ordine provvidenziale, questa possibilità di deviare rispetto all’itinerario programmato è in realtà un’eventualità contemplata da quello stesso ordine, come un prevedibile effetto collaterale che si produce dall’esercizio di quell’eccezionale prerogativa (*lo maggior dono*) che gli uomini hanno ricevuto in sorte dalla bontà divina: la libertà di volere, e dunque la libertà di scegliere – e di *scegliere male*.

Ne risulta quindi che per Dante l’esistenza di un ordine provvidenziale non esclude l’esistenza della libertà; e di una libertà da intendersi non soltanto nell’accezione intellettualista di “capacità di autodeterminazione razionale”, ma anche e soprattutto in senso più marcatamente libertario, vale a dire come “possibilità di fare altrimenti”, a rivendicare perciò che, anche rispetto al fine universale, la volontà umana rifugge a qualsivoglia causalità di tipo deterministico. Su questo punto cruciale – e spesso frainteso – della sua concezione etico-metafisica, ritengo che la posizione libertaria del Poeta sia sostanzialmente assimilabile a quella dell’Aquinata, la quale è tutta tesa a dimostrare che, a dispetto dell’apparente incompatibilità, è in realtà possibile salvaguardare il carattere libero e contingente delle scelte umane pur mantenendo, nel contempo, il principio teologico dell’onnipervasività dell’ordine provvidenziale¹⁰⁶. In breve, ciò che Tommaso d’Aquino sostiene a tal proposito è che, sebbene nulla possa sfuggire a tale ordine (niente infatti è accidentale o indeterminato rispetto alla provvidenza), non per questo bisogna concludere che tutto avviene di necessità. È infatti Dio stesso a volere che alcune cose, fra cui le scelte operate dalla volontà umana, si producano in modo contingente; sicché ciò che la provvidenza realmente implica, di fatto, non è la necessità *tout court* degli effetti a essa ordinati, bensì soltanto una necessità “in senso composto o congiunto”: è *necessario* che l’effetto sia *o in modo contingente, o in modo necessario (lex necessitatis vel contingentiae*¹⁰⁷). Pertanto – secondo il parere dell’Aquinata – non si può dire

¹⁰⁶ Per la ricostruzione e la valutazione della posizione tomistica, faccio qui riferimento all’ottimo contributo di P. Porro, *Contingenza e impeditività delle cause*.

¹⁰⁷ Cfr. T. d’Aquino, *In Metaph.*, VI, lect. 3: «Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed necessarium est effectus esse contingenter, vel de necessitate. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet in divina providentia. Reliquae enim causae non constituunt legem necessitatis vel contingentiae, sed constituta a superiori causa utuntur. Unde

né che la provvidenza annulli la contingenza, né che quest'ultima renda inoperante o inefficace la volontà di Dio: conferendo agli uomini la possibilità di scelta libera, Dio ha attribuito loro lo statuto modale della contingenza; sicché possiamo concludere – per usare un'espressione d'effetto – che Egli li ha *necessitati alla libertà*. Posto però che anche ciò che è contingente risulta poi di fatto ricompreso, in virtù della *lex necessaria*, nell'ordine provvidenziale, avremo che le scelte umane saranno contingenti non in senso assoluto (*simpliciter*), bensì soltanto *secundum quid*, relativamente cioè all'azione delle loro cause prossime: la contingenza è perciò effettivamente tale soltanto rispetto all'influenza dei corpi celesti, ossia a quelle cause di secondo grado che, a differenza di Dio/Causa Prima, sono *causae impedibilis*¹⁰⁸. Per Tommaso – nonché, come si è visto, per lo stesso Dante –, la contingenza della volontà è dunque resa possibile dal fatto che gli astri, cui Dio delega l'esercizio della sua causalità mediata, non esercitano su di essa alcuna causalità di tipo deterministico: come già abbiamo appreso dagli insegnamenti di Marco Lombardo, è infatti possibile che la volontà, in virtù del potere di veto esercitato dalla ragione, opponga resistenza alla loro azione causale, impedendo ai corpi celesti di esercitare un'influenza che, qualora non incontri ostacoli nel suo normale svolgimento, determina necessariamente, sebbene solo *ex conditione*, la volontà.

La questione della causalità secondaria esercitata dai corpi celesti è ripresa e ulteriormente approfondita in *Par. VIII*, dove il problema dell'ordinamento provvidenziale va a intercettare, ancora una volta, quello della libertà umana. Impiegando quello stesso armamentario metaforico-concettuale già sfoderato da Beatrice nel grande *sermone* di *Par. I* (si noti, in particolare, il comune ricorso all'immagine dell'*arco divino*), la lezione teologica qui tenuta da Carlo Martello ha per scopo non soltanto la soddisfazione del particolare interrogativo sollevato da Dante (come può accadere che da una buona stirpe possa nascere un rampollo di tutt'altra indole? *Com'essere può, di dolce seme, amaro?*; cfr. v. 93)¹⁰⁹, ma è finalizzata anche a precisare

causalitati cuiuslibet alterius causae subditur solum quod eius effectus sit. Quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quae est causa entis in quantum est ens; a qua ordo necessitatis et contingentiae in rebus provenit».

¹⁰⁸ Cfr. T. d'Aquino, *Expositio libri Peryermenias*, I, 14, ed. Leon., pp. 78-79, l. 437-461: «Similiter etiam ex parte uoluntatis diuine differencia est attendenda. Nam uoluntas diuina est intelligenda ut extra ordinem entium existens, uelut causa quedam profundens totum ens et omnes eius differencias; sunt autem differencie entis possibile et necessarium, et ideo ex ipsa uoluntate diuina originatur necessitas et contingencia in rebus, et distinctio utriusque secundum rationem proximarum causarum: ad effectus autem quos uoluit necessarios esse disposuit causas necessarias, ad effectus autem quos uoluit esse contingenter, ordinauit causas contingenter agentes, < id est > potentes deficere; et secundum harum condicionem causarum, effectus dicuntur uel necessarii uel contingentes, quamuis omnes dependeant a uoluntate diuina, sicut a prima causa que transcendit ordinem necessitatis et contingentie. Hoc autem non potest dici de uoluntate humana nec de aliqua alia causa, quia omnis alia causa cadit iam sub ordine necessitatis uel contingentie, et ideo oportet quod uel ipsa causa possit deficere, uel quod effectus eius non sit contingens, set necessarius. Voluntas autem diuina indeficiens est, tamen non omnes effectus eius sunt necessarii, set quidam contingentes».

¹⁰⁹ L'allusione, qui, è probabilmente alla proverbiale avarizia del fratello di Carlo, il re di Napoli Roberto d'Angiò (il rampollo *parco* proveniente da stirpe *larga*; cfr. vv. 76-84). Come nota la Chiavacci Leonardi, il problema qui

meglio in che modo la provvidenza divina si comunica alla *virtù* dei corpi celesti, e come questi, a loro volta, esercitano la loro azione causale sui corpi sublunari, influenzando così i destini umani:

Lo ben che tutto il regno che tu scandi
volge e contenta, fa esser virtute
sua provvidenza in questi corpi grandi.
E non pur le nature provvedute
sono in la mente ch'è da sé perfetta
ma esse insieme con la lor salute:

per che quantunque quest'arco saetta
disposto cade a provveduto fine,
sì come cosa in suo segno diretta.

Se ciò non fosse, il ciel che tu cammine
produrrebbe sì li suoi effetti,
che non sarebbono arti, ma ruine;

e ciò esser non può, se l'intelletti
che muovon queste stelle non son manchi,
e manco il Primo, che non li ha perfetti.

Vuo' tu che questo ver più ti s'imbianchi?».
E io: «Non già, che impossibil veggio
che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi».

[...]

Sempre natura, se fortuna trova
discorde a sé, com'ogni altra semente
fuor di sua regione, fa mala prova;

e se 'l mondo là giù ponesse mente
al fondamento che natura pone,
seguendo lui avria buona la gente:

ma voi torcete ala religione
tal che fia nato a cignersi la spada,
e fate re di tal ch'è da sermone –

onde la traccia vostra è fuor di strada».

sollevato dal pellegrino si richiama, nella metafora del seme, all'immagine evangelica dell'albero buono che dà buoni frutti (cfr. *Matth.* 7, 17-18; *Luc.* 6, 43). La risposta di Carlo – che qui possiamo trascurare di analizzare nel dettaglio – è tutta tesa a confutare la concezione genealogico-naturalistica delle inclinazioni individuali: le diverse qualità degli uomini – spiega infatti il principe angioino – non si trasmettono tramite il sangue o la stirpe, poiché discendono direttamente, tramite la mediazione degli influssi celesti, dal *proveder divino*, il quale interviene sulle singole persone senza curarsi dei vincoli di parentela e delle appartenenze familiari. Cfr. vv. 127-135: «La circular natura, ch'è suggello | a la cera mortal, fa ben sua arte, | ma non distingue l'un da l'altro ostello. || Quinci addivien ch'Esaù si diparte | per seme da Iacob; e vien Quirino | da sì vil padre, che si rende a Marte. || Natura generata il suo cammino | simil farebbe sempre a' generanti, | se non vincesses il proveder divino». Questo punto, particolarmente caro al Poeta, è ribadito anche in *Cv* IV, XX 5: «'l divino seme non cade in ischiatta, cioè in istirpe, ma cade nelle singolari persone».

(Par. VIII, vv. 97-114; 139-148)

Emulando, sia nei toni sia nei contenuti, l'attacco trionfale del discorso di Beatrice, anche il giovane principe angioino muove dalla constatazione dell'esistenza di un ordine universale che, voluto e custodito dalla provvidenza divina, si estende per il tramite della mediazione astrale a tutto il creato: Dio, quel bene supremo che fa volgere e appaga di sé tutto il regno celeste, fa sì che la sua *providenza* si trasformi in *virtute* (vale a dire in influenza astrale) in questi *corpi grandi* che costituiscono i diversi cieli attraversati dal pellegrino (*il regno che tu scandi*). Come nota G. Inglese, riducendo la causalità operativa dei cieli a effetto del volere divino, Dante vuole evidentemente «cancellare ogni eventuale dubbio circa la subordinazione delle influenze celesti alla Provvidenza»¹¹⁰; e più esattamente, ciò che qui il Poeta probabilmente sottintende è l'identificazione della *virtus coelestis* con la nozione filosofica di *natura universalis*, concepita dai pensatori medievali (in particolar modo da Alberto Magno, che a sua volta si rifà all'insegnamento di Avicenna¹¹¹) come una forza cosmica che, diffusa e comunicata da Dio al complesso delle sfere celesti, agisce da ministra del Suo volere, realizzandone i fini nel mondo sublunare¹¹². Questa *circular natura* (Par. VIII, v. 127) o *natura superior* (Mn I, I 1) rappresenta dunque la *virtus regitiva universi*¹¹³, ossia un principio cosmologico-metafisico «quod continet omnia quaeque in suo ordine»¹¹⁴: governando il ciclo delle generazioni e delle corruzioni, e conseguentemente tutti i mutamenti del mondo inferiore, essa opera infatti come un principio di ordine generale entro il quale ogni essere raggiunge il suo compimento e la sua perfezione ontologica¹¹⁵. A tal proposito, Carlo Martello si premura infatti di precisare che Dio

¹¹⁰ G. Inglese, *Paradiso*, p. 121.

¹¹¹ Sulla nozione medievale, e in particolar modo albertina, di *natura universalis*, nonché sulla presenza di questo concetto nell'opera dantesca (con particolare riferimento alla *Quaestio de aqua et terra*), rimando alla tesi di laurea di N. Ryssov, *Natura universalis*.

¹¹² Cfr. *ED*, voce "Natura".

¹¹³ Come spiega N. Ryssov, nella teoria albertina la natura universale, in qualità di virtù celeste, presenta gli attributi del "movere" e del "regere": *in primis*, essa è fonte di un movimento che, in senso stretto, si identifica col moto verso la forma che costituisce la struttura profonda del dinamismo del mondo sublunare; essa è detta inoltre virtù "regitiva" (da *rex*) poiché il suo ordine consiste in una riduzione dei diversi fini particolari al fine ultimo cui sono architettonicamente subordinati, e dunque «allo stesso modo in cui diversi ministri e ufficiali si adoperano ognuno nel suo ambito per soddisfare al comando del sovrano, che, seppur temporalmente attuato per ultimo, è tuttavia presupposto perché ogni operazione inferiore possa svolgersi in sinergia con le altre» (p. 75).

¹¹⁴ Avicenna Latinus, *De causis et principiis naturalium*, I, 7, p. 67.

¹¹⁵ A tal proposito, N. Ryssov specifica però che, sebbene l'ordine della natura universale si eserciti in maniera forte sugli individui particolari, esso ha di mira non il fine-bene dei singoli esseri in quanto tali (questi sussistono infatti accidentalmente), bensì il fine universale della conservazione della specie. Ragione per cui la natura universale, per attingere a una finalità più alta, può talvolta interferire con le nature particolari, inducendo in queste ultime delle deviazioni dal fine loro proprio: avremo allora che tutto ciò che può risultare contrario o estraneo rispetto alla natura particolare sarà tuttavia conforme alle finalità della natura universale, al cui ordine superiore nulla sfugge. A tal proposito, Ryssov fa osservare che quello albertino è un «potente modello esplicativo che poteva soddisfare le aspirazioni al "panfinalismo" degli autori scolastici, poiché riguadagnava alcune eccezioni non soltanto alla natura (evitandone lo scivolamento nel miracolo), ma anche al suo ordine e al suo reticolo di finalità. [...] [esso è inoltre] un modello causale in cui Dio istituisce la natura conferendole l'autonomia causale

non provvede soltanto all'essere di ciascuna natura, ma anche al suo proprio fine-bene (la sua *salute*); e questo vale – come osserva G. Inglese – non soltanto in termini generali (come nel caso della natura umana, la cui perfezione è nella conoscenza), ma anche nella più ristretta prospettiva delle diverse indoli o temperamenti individuali, la cui differenziazione si rende indispensabile all'adempimento dei vari compiti sui quali si regge l'ordinata convivenza umana¹¹⁶. Affinché a ciascuno sia assicurata la possibilità di realizzare compiutamente la sua propria natura, ogni individuo, nel momento del suo concepimento, viene munito dal cielo di un corredo di doti che, se correttamente individuate e messe a frutto, consente il perfetto raggiungimento del fine predestinato¹¹⁷. Come nota S. Gentili, il movimento del finalismo universale si concretizza efficacemente, nel discorso di Carlo Martello, in un'immagine che condensa, di tale movimento, «molteplicità e precisione»¹¹⁸: *quantunque quest'arco saetta* (tutto ciò che proviene dalla virtù celeste) *disposto cade a provveduto fine* (raggiunge le diverse persone a seconda dei vari fini che la provvidenza ha assegnato loro). Nulla è perciò affidato al caso: ogni cosa nell'universo è infallibilmente diretta da Dio *in suo segno*: del resto – fa osservare il principe angioino, argomentando per assurdo – se così non fosse (se i cieli, cioè, non operassero su mozione della provvidenza), le influenze astrologiche non sortirebbero effetti benefici e ordinati, bensì opererebbero in maniera scriteriata e dannosa (producendo perciò non

che la contraddistingue, agendo così come *Deus* – con tutta la separatezza e l'alterità che gli sono proprie – ma nel contempo *naturans*, fondatore della causalità astrale che della natura è colonna portante» (*Natura universalis*, p. 14 e p. 162).

¹¹⁶ Cfr. *Par.* VIII, vv. 115-126. Questa seconda parte del ragionamento di Carlo Martello – che qui possiamo accontentarci di riassumere – è tesa a dimostrare che alla vita comunitaria (alla quale, secondo l'insegnamento aristotelico, l'uomo è disposto per sua natura: *homo natura civile animal est*) è necessaria una differenziazione delle attitudini individuali, dal momento che vari e molteplici sono gli *offici* richiesti dalla società civile: «[...] “Or di’: sarebbe il peggio | per l’omo in terra, s’e’ non fosse cive?” | “Sì, – rispuos’io – e qui ragion non cheggio”. || “E può elli esser, se giù non si vive | diversamente per diversi officii? | Non, se ’l maestro vostro ben vi scrive”. || Sì venne deducendo infino a quinci; || poscia conchiuse: “Dunque esser diverse | convien di vostri effetti le radici: || per ch’un nasce Solone e altro Serse, | altro Melchisedèch e altro quello | che, volando per l’aere il figlio perse». Cfr. anche *Cv* IV, IV 1-2, dove è ribadita «la necessità della umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, alle quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale».

¹¹⁷ È così anche secondo Brunetto Latini, il quale non ha dubbi che l'influsso degli astri debba essere sempre assecondato: «Se tu seguì tua stella – così assicura al pellegrino – non puo’ fallir a grorioso porto» (*Inf.* XV, vv. 55-56). Coerentemene, in *Par.* XXII, vv. 112-114 Dante riconosce il suo debito nei confronti degli astri per il grande *ingegno* scientifico e letterario toccatogli in sorte per esser nato sotto la costellazione dei Gemelli («O gloriose stelle, o lume pregno | di gran virtù, dal quale io riconosco | tutto, qual che sia | il mio ingegno»). Ma si veda soprattutto *Purg.* XXX, 109-117, dove Beatrice, ascrivendo la qualità delle inclinazioni umane all'azione congiunta dei cieli e della grazia divina, rende il suo rimprovero ancora più aspro insistendo sulla riuscita mirabile che in Dante avrebbe fatto ogni suo *abito destro*, se soltanto lui, anziché coltivare il seme del vizio, avesse assecondato le sue innate disposizioni virtuose: «Non pur per ovra delle rote magne | che drizzan ciascun seme ad alcun fine | secondo che le stelle son compagne, || ma per larghezza di grazie divine, | che sì alti vapor hanno a lor piova, | che le nostre viste là non van vicine, || questi fu tal ne la sua vita nova | virtüalmente, ch’ogne abito destro | fatto averebbe in lui mirabil prova. || Ma tanto più maligno e più silvestro | si fa ’l terren col mal seme e non còlto, | quant’elli ha più di buon terrestre».

¹¹⁸ Cfr. S. Gentili, *L'arco di Cupido e la freccia di Aristotele*, p. 107.

arti, ma ruine); e questo, evidentemente, *esser non può*, dal momento che implicherebbe la presenza di qualche manchevolezza o difetto nelle intelligenze angeliche (*li 'ntelletti che muovon queste stelle*), nonché nella stessa intelligenza divina (il *primo intelletto*), cui andrebbe ascritta la responsabilità di non averle create perfette. Questo argomento è talmente cogente a giudizio del pellegrino, che alla proposta di ulteriori chiarimenti da parte dell'interlocutore (*Vuo' tu che questo ver più ti s'imbianchi?*), il suo rifiuto suona secco e risoluto: *Non già, giacché mi risulta inaccettabile che la natura universale possa fallire nell'adempimento dei suoi compiti (impossibil veggio che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi)*. Come molti osservano¹¹⁹, qui è l'*auctoritas* aristotelica, opportunamente recepita dalla filosofia scolastica, che rende Dante sufficientemente edotto sull'argomento: «Natura nihil facit frustra neque deficit in necessariis», sentenza a tal proposito l'Aquinate¹²⁰; e a lui fa eco lo stesso Dante che, con altrettanta perentorietà, ribadisce nella *Questio de aqua et terra* che «Natura universalis non frustratur suo fine»¹²¹.

Ne risulta perciò che, entro l'onnicomprensivo e infallibile ordine della natura universale, ogni creatura “diviene” e si compie secondo una graduale esplicazione dalla potenza all'atto o perfezione suoi propri¹²². Tuttavia – puntualizza Carlo Martello, aggiungendo alla sua spiegazione un importante *corellario* (v. 137) – la natura umana, benché sia predisposta dal cielo al raggiungimento del suo fine ontologico, è destinata a fallire se è costretta a svilupparsi in circostanze accidentali sfavorevoli (*se fortuna trova discorde da sé*): in ciò, essa va incontro alla stessa sorte del seme che, caduto fuori dal terreno adatto alla sua crescita (*fuor di sua region*), fa sempre una cattiva riuscita (*fa mala prova*), ossia non dà frutto. C'è dunque una variabile che, interferendo con l'ordine teleologico del creato (ma senza sovvertirlo o sabotarlo, trattandosi di un elemento che, come insegna l'Aquinate, risponde anch'esso alla *lex necessaria*), ha la capacità di pregiudicare quella buona riuscita esistenziale cui pur ciascun uomo è originariamente disposto dalla provvidenza: e questa variabile – come è ormai evidente

¹¹⁹ Cfr. ad esempio G. Inglese, *Paradiso*, p. 122.

¹²⁰ Cfr. T. d'Aquino, *SCG*, III 129, nonché l'originaria enunciazione del principio aristotelico contenuta in *De Anima*, III 9, 432b.

¹²¹ *Questio*, par. 44, dove l'autore precisa però che, a differenza della *natura universalis*, la *natura particularis* (vale a dire la *virtus activa* nei singoli individui) può invece mancare di realizzare il suo proprio fine: «licet natura particularis aliquando, propter inobedientiam materie, ab intento fine frustretur, Natura tamen universalis nullo modo potest a sua intentione deficere». Sulla base di un'accurata disamina dei diversi luoghi dell'opera dantesca in cui è presente, in maniera implicita o esplicita, questa distinzione (cfr. ad es. *Mn* II II, 2-3, *Cv* I I, 1; III IV, 9-10; I VII, 9) G. Inglese giustamente conclude che «gli svolgimenti ulteriori del discorso sono complessi e non privi di tensioni interne» (*Paradiso*, p. 122; ma si veda soprattutto Id. *Intelletto e amore*, pp. 79-97); e ciò è particolarmente vero – aggiungerei – quando dal piano squisitamente fisico-naturalistico della *Questio*, Dante trasla il discorso sul piano etico-metafisico, facendo entrare in rotta di collisione questa nozione di natura, così chiaramente connotata in senso deterministico, con l'istanza “ribelle” e potenzialmente sovversiva di ogni ordine precostituito rappresentata dal libero arbitrio.

¹²² Cfr. *ED*, “Natura”.

– non può che essere la libertà umana. Nello specifico caso qui considerato da Carlo (il quale, più che i destini individuali, sembra avere a cuore le sorti socio-politiche della *umana civiltade*), l'umanità esce dal seminato quando, anziché porre attenzione alla particolare inclinazione naturale posta da Dio in ciascun individuo (il *fondamento che natura pone* e che, opportunamente assecondato, rende *buona la gente*), essa contrasta le disposizioni celesti, costringendo le persone a ricoprire ruoli e funzioni sociali che non si addicono alla loro indole. È quanto accade, ad esempio, quando chi nasce con un'attitudine a regnare (*tal che fia nato a cignersi la spada*) è deviato dalla sua carriera naturale e costretto a prendere i voti; oppure quando, al contrario, chi manifesta un'inclinazione alla vita religiosa (*tal ch'è da sermone*) viene nominato re¹²³. Per non andare *fuor di strada* – questo è il senso ultimo del lungo discorso di Carlo – è dunque necessario che gli uomini riconoscano e assecondino quell'inclinazione innata che, presente in ciascun individuo e variamente declinata in funzione delle diverse esigenze della società civile, funge da norma ontologica del loro proprio sviluppo: acconsentendo all'ordinamento naturale amministrato dagli astri, ogni uomo può quindi conseguire quel fine che, in quanto stabilito da Dio, è di per sé il Bene e, in quanto tale, non può che costituire la realizzazione di un processo perfettamente razionale e conforme alla finalità dell'universo¹²⁴.

Si conclude così la spiegazione di Carlo Martello sull'ordinamento provvidenziale, e con essa termina il canto VIII del *Paradiso*, lasciandoci tuttavia con delle questioni ancora aperte e qualche motivo di perplessità. Nonostante la lezione del principe angioino sia impeccabilmente coerente e sequenziale nella sua articolazione interna, a ben vedere essa non può che risultarci difficilmente armonizzabile con gli insegnamenti che, sulla medesima questione delle influenze astrologiche, ci erano stati impartiti nel canto XVI del *Purgatorio*. Come si è visto, l'appassionato discorso proferito da Marco Lombardo era tutto teso a rivendicare che, nonostante gli astri spesso condizionino di fatto le nostre scelte, gli uomini hanno sempre la possibilità, in linea di principio, di contrastare la loro influenza, facendo così valere la loro autonomia decisionale e volitiva per mezzo del libero arbitrio: «Lo cielo – aveva sentenziato il *savio* uomo di corte – i vostri movimenti inizia; | non dico tutti, ma, posto ch'i 'l dica, | lume

¹²³ Come osserva, ad es., G. Inglese, l'allusione qui è probabilmente ai due fratelli di Carlo Martello: il re *da sermone* è senz'altro Roberto d'Angiò, il cui regno era considerato da Dante una vera e propria sciagura per la casa di Francia (un duro giudizio che, come nota la Chiavacci Leonardi, ha a che vedere col fatto che Roberto fu a capo la lega guelfa antimperiale ai tempi della discesa di Arrigo VII); meno sicuro, invece, è il riferimento all'altro fratello di Carlo, Lodovico, il quale si fece francescano e divenne poi vescovo di Tolosa, ma che, stando alle fonti di cui disponiamo, non manifestò mai una particolare inclinazione per il governo e le armi (cfr. *Paradiso*, p. 124).

¹²⁴ A proposito della natura intrinsecamente razionale di tale ordine, cfr. *Cv* IV XXIV 8, dove Dante afferma che «la nostra buona e diritta natura ragionevolmente procede in noi»; su questo punto, cfr. anche “Natura”, *ED*.

v'è dato a bene e a malizia, || e libero voler; che, se fatica | ne le prime battaglie col ciel dura, | poi vince tutto se ben si notrica»¹²⁵. Nel Cielo di Venere, Carlo Martello sembra invece sostenere un'idea diversa e apparentemente incompatibile: mentre il Lombardo aveva difeso la libertà morale degli uomini facendo leva sulla loro capacità di opporre resistenza ai nefasti condizionamenti astrologici, ora il principe angioino sostiene invece la necessità di assecondare senza indugi quell'influenza celeste che, essendo strumento della provvidenza divina, non può che essere naturalmente positiva e promotrice del bene di ciascun individuo. Nella prospettiva di quest'ultimo, il male e il disordine scaturiscono infatti non dalla passività degli uomini rispetto a tale condizionamento esterno (come aveva sostenuto invece Marco), bensì, al contrario, dalla loro ostinata opposizione alla benefica influenza astrologica, la quale, rispettando la diversità delle indoli individuali, infallibilmente inclina ognuno al suo proprio fine-bene, provvedendo nel contempo all'ordine e all'armonia sociali. Che i due abbiano un diverso punto di vista sulla questione, risulta piuttosto evidente anche dal fatto che, mentre Marco Lombardo aveva asserito con decisione che gli uomini sono liberamente assoggettati al solo Dio, che creando direttamente le anime razionali non si avvale della causalità intermedia delle sfere celesti («A maggior forza e a miglior natura | liberi soggiacete; e quella cria | la mente in voi, che 'l ciel non ha in sua cura»¹²⁶), qui Carlo Martello, al contrario, afferma che il divino artefice si serve della mediazione ministeriale dei cieli per creare e indirizzare al fine loro proprio le suddette anime, rivendicando così la costitutiva e strutturale dipendenza dei destini umani dalle influenze astrologiche. Va tenuto in debito conto, d'altra parte, che i due personaggi sono indotti ad affrontare la questione astrologica muovendo da contesti teorico-dottrinari differenti, che motivano ben distinte prospettive di indagine e finalità didattiche: se il Lombardo – come abbiamo visto – poteva porsi dal punto di vista del singolo individuo per illustrare in chiave anti-deterministica le modalità di interazione fra le influenze celesti e il libero arbitrio, ora a Carlo Martello compete invece il compito di porre la questione della causalità celeste nella prospettiva dell'ordinamento provvidenziale, spiegando quindi in che modo essa opera in funzione del fine-bene dell'umanità complessivamente considerata. Insomma, se al personaggio di Marco Lombardo è stata assegnata la difesa della causa libertaria, a quello di Carlo Martello è toccata la tutela del finalismo universale: due fondamentali istanze etico-metafisiche che, come si è visto, sono parimenti care alla sensibilità filosofica del Poeta. Sicché, a ben vedere, le due prospettive si richiamano l'una con l'altra e finiscono per integrarsi e ridimensionarsi a vicenda: alla libertà della volontà umana proclamata

¹²⁵ *Purg.* XVI, vv.73-78.

¹²⁶ *Ivi.*, vv. 79-81.

dal Lombardo fa da contraltare l'esaltazione dell'ordinamento provvidenziale celebrato da Carlo Martello; a controbilanciare l'infalibile operato del divino arciere di *Par. VIII* ci sono le scelte scriteriate di quell'*anima semplicetta* tanto *vagheggiata* in *Purg. XVI*. E tutto questo a sottintendere, ancora una volta, che alla comprensione dell'agire umano si rivelano inadatti i modelli esplicativi monolitici e unilineari, poiché è solo entro una complessa e irriducibile dialettica di contingenza e necessità, di ordine e libertà, che esso può trovare un'adeguata comprensione. Ma al di là di queste suggestioni – che qui mi limito ad abbozzare, ma che richiederebbero un'attenta considerazione – resta comunque innegabile che vi sia una certa tensione concettuale fra i due insegnamenti (in qualsiasi modo si voglia porre la questione, rimane sempre il fatto che i due personaggi esprimono dei pareri opposti sulla valenza morale delle influenze astrali, e quindi sulla qualità delle nostre risposte alle loro sollecitazioni¹²⁷); e trovo piuttosto sorprendente che nessun commentatore, a quanto mi risulta, abbia segnalato il problema. Fra le due, la prospettiva che più mi sembra in linea con la generale impostazione etico-valoriale della *Commedia* è forse quella di Marco Lombardo, così efficace nel rigettare ogni forma di fatalismo deresponsabilizzante (è infatti la sua lezione, piuttosto che quella di Carlo Martello, che mi pare riesca a giustificare con maggior forza argomentativa la rivendicazione di quella *innata libertate* tanto cara al Poeta); ma trattasi, qui, di una preferenza tutta personale – una scelta, sicuramente opinabile, di “palato filosofico”.

Quale che sia la prospettiva da prediligere, ciò che davvero conta, ai fini della posizione che qui vorrei difendere, è che né la concezione finalistica di *Par. VIII*, né tantomeno quella libertaria di *Purg. XVI*, prestano il fianco a letture di tipo compatibilista. In entrambi i casi, infatti, ciò che preme a Dante è rivendicare che, nonostante i cieli esercitino un'azione causale capace di condizionare i destini degli uomini, questi ultimi sono in possesso della libertà di scelta, e sono dunque capaci di autodeterminazione. È così, evidentemente, per Marco Lombardo, che nell'esercizio del libero arbitrio vede la possibilità stessa della responsabilità morale (e che, di conseguenza, ritiene che sia da *ciechi* pensare che tutto accada *di*

¹²⁷ Si potrebbe obiettare che, in realtà, mentre Carlo Martello si riferisce agli influssi astrologici operanti al momento in cui gli uomini vengono al mondo, Marco Lombardo ha invece di mira i condizionamenti celesti che si manifestano nei momenti successivi alla loro nascita: se i primi sono naturalmente buoni e promotori del bene dell'individuo, i secondi possono rivelarsi benefici o nefasti a seconda sia delle modalità della loro azione (tempo e luogo del loro manifestarsi), sia delle risposte soggettive alle loro sollecitazioni (reazioni adatte o inadatte all'*input* ricevuto). Ma, a ben vedere, non è con ciò neutralizzata l'incompatibilità fra le due prospettive: Carlo Martello è infatti perentorio nel rivendicare che *tutte* le influenze celesti, in quanto controllate dalla provvidenza divina, sono per loro natura buone – dal loro operato devono prodursi sempre e solo *arti*, e giammai *ruine* (cfr. *Par. VIII*, vv. 100-111). Il suo discorso non lascia dunque spazio a un'influenza astrologica che, indipendente e autonoma rispetto al volere divino, possa risultare potenzialmente nefasta per l'umanità. Nemmeno con questa precisazione è dunque possibile, a mio giudizio, riconciliare i due insegnamenti.

*necessitate*¹²⁸); ed è così, a ben vedere, anche per Carlo Martello, nonostante quella sua accorata insistenza sull'ordine provvidenziale: lamentandosi di quegli uomini che, ignorando il *fondamento che natura pone*, tradiscono la propria vocazione esistenziale, il principe angioino è chiaramente propenso a concedere che la libertà umana non si esaurisca nella nostra volontaria adesione a un ordine prestabilito (come sostengono i compatibilisti), poiché ciò che propriamente la qualifica è, al contrario, la capacità di ignorare quell'ordine, misconoscendo l'*imprinting* divino e deviando rispetto alla rotta segnata (ma non imposta) dalla provvidenza¹²⁹. Occorre chiarire, perciò, che nella concezione etico-metafisica dantesca il finalismo universale non implica alcuna forma di determinismo: benché vi sia una predisposizione ad agire conformemente alla propria natura, non per questo gli uomini sono necessitati ad assecondare tale predisposizione; anzi, la loro libertà è tale che essi possono giungere a trascurare completamente il perseguimento del loro proprio fine-bene, rimanendo irretiti nella ricerca di quei beni imperfetti che, lungi dal favorire il processo di perfezionamento ontologico, irrimediabilmente ne compromettono l'esito¹³⁰. È dunque sbagliato concludere – come fa F. X. Putallaz – che la necessità nell'ordine della finalità è la condizione di possibilità stessa della

¹²⁸ Cfr. *Purg.* XVI, vv. 65-72: «[...] Frate, lo mondo è cieco | e tu vien ben da lui. || Voi che vivete ogni cagion recate | pur suso al cielo, pur come se 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».

¹²⁹ Questa possibilità di disattendere alle disposizioni della provvidenza è chiaramente prospettata anche da Beatrice, la quale, come si è visto, è proprio di ciò che incolpa il pellegrino nella sua rampogna di *Purg.* XXX, denunciandone tutta la stoltezza.

¹³⁰ L'argomento addotto a sostegno dell'ipotesi compatibilista si regge, a mio parere, su un grave errore di concetto, che consiste nel mancato riconoscimento della differenza che passa fra l'essere *inclinati* al bene e l'essere *necessariamente determinati* al bene. In questa fallacia, che porta ad attribuire all'*impeto primo* una causalità necessitante che non gli compete, incorrono sia Ballesteros sia Putallaz, il primo affermando che «every human action is causally necessitated by an original impulse provided by God», e il secondo quando sostiene che «l'esprit humain est déterminé à vouloir retourner vers sa fine; il est nécessité» [corsivi miei; cfr. *supra*, n. 101]. Entrambi, sembrerebbe, fraintendono il significato tecnico e le implicazioni logiche delle espressioni qui utilizzate: quando Marco Lombardo afferma che il cielo *inizia* i movimenti dell'animo, o quando Beatrice spiega che l'*impeto primo pinge* (“spinge”, “sospinge”) la volontà, intendono dire soltanto che i cieli e Dio hanno la capacità di innescare o attivare il processo psicologico della volizione, predisponendo il soggetto ad agire in conformità all'*input* che ne riceve; il che non comporta affatto che, in questo modo, la volontà ne risulti *necessitata* o *determinata*. Un'azione causalmente necessitata è infatti un'azione che non solo è innescata da una certa causa, ma che anche necessariamente si realizza in conformità all'*input* conativo ricevuto. Per il fatto che la volontà, potendo scegliere di non porre in essere l'azione in questione, ha sempre la possibilità di disattendere a questo *input*, ne deriva che l'azione in questione non sia causalmente necessitata. Del resto, mi sembra una contraddizione in termini affermare – come fa Ballesteros – che «every human action is causally necessitated by an original impulse provided by God», concedendo tuttavia che «However, after receiving that first impulse, every person has the power to deviate from that course». A meno che non si ricorra alla soluzione compromissoria della tomistica *lex necessitatis vel contingentiae* (opzione che Ballesteros, a quanto mi risulta, non prospetta), occorre scegliere, delle due l'una: o l'azione è causalmente determinata in modo necessario da Dio, o l'uomo ha il potere di deviare rispetto alla spinta iniziale. *Per la contraddizione che nol consente*, dobbiamo perciò concludere che Dante ha risolutamente escluso che un qualsiasi *imprinting* iniziale possa necessitare la volontà: questa, infatti, non risulta determinata se non dopo il pronunciamento della ragione, che sola ha la prerogativa di dirigere, in tutta libertà, la condotta degli uomini. È per la causalità necessitante della ragione, e non – come ritiene F. X. Putallaz – per il presunto determinismo ontologico, che l'assioma goffrediano “c'è sempre qualche necessità nell'atto libero” può essere correttamente applicato alla concezione dantesca della libertà umana.

libertà: per Dante, l'uomo è libero in quanto può deviare rispetto al suo proprio fine-bene – o meglio: può deviare rispetto al suddetto fine in quanto è libero – e quindi è libero per il fatto che, data una norma che lo indirizza al bene ma non lo necessita a perseguirlo, egli ha il potere di cambiare rotta. Il finalismo universale, insomma, presuppone soltanto che ci sia un *telos* naturale proprio dell'agire umano, non che la volontà ne risulti necessariamente determinata. Vero è che la “devianza” non è mai scelta in quanto tale, poiché risulta sempre da un errore, a un tempo cognitivo e morale, imputabile alla *virtù che consiglia* (è in quanto vittima dell'inganno dai *falsi piaceri* che l'uomo finisce, suo malgrado, con l'allontanarsi dal suo vero fine, tradendo la propria vocazione ontologica); ed è altresì vero che, una volta riconosciuto il Sommo Bene come tale, la volontà non può più *torcersi* da esso (è quanto segue necessariamente al *perfetto veder* che informa la volontà di angeli e beati). Fatte salve queste precisazioni, ritengo che ci siano gli estremi per ascrivere a Dante una concezione della libertà umana che, ferma restando l'impostazione marcatamente intellettualista, rivela un'ispirazione genuinamente libertaria, tutta incentrata com'è su quella “libertà di fare altrimenti” che, posta a condizione di possibilità della responsabilità morale, incarna esattamente quella nozione di libertà che i sostenitori del compatibilismo risolutamente rifiutano.

3.6 Intellettualisti a confronto: Dante e Goffredo

Da questo tentativo di ricostruzione della psicologia morale dantesca e dall'analisi delle sue implicazioni etico-metafisiche, si evince che la totale subordinazione della volontà alla ragione non comporta affatto la negazione, e nemmeno la svalutazione, della libertà umana, che anzi può essere coerentemente celebrata dal Poeta come «Lo maggior don che Dio per sua larghezza | fesse creando»¹³¹. Tuttavia – osserva P. Porro – questa conclusione è accettabile soltanto se si è disposti a riconsiderare la collocazione psichica della libertà, spostandola dalla sfera della volontà, solitamente concepita come la sede sua propria, a quella della ragione¹³². Se, al contrario, si vuole mantenere il punto di vista tradizionale, negare che la libertà sia essenzialmente una prerogativa della volontà non può che implicare *ipso facto* la negazione dello stesso libero arbitrio, mettendo capo perciò a una visione determinista dell'agire umano. Sappiamo che è proprio quest'ultimo il paradigma di libertà che, avallato dall'*auctoritas* dell'Aquinate, è riuscito a imporsi tanto sul piano del dibattito teologico quanto su quello

¹³¹ *Par.* V, vv. 18-19.

¹³² P. Porro, *Canto XVIII*, p. 559.

dell'opinione comune, soppiantando pressoché completamente quello alternativo¹³³. In questa vistosa presa di distanza dall'ortodossia religiosa (nonché dalla consuetudine filosofica, come abbiamo già avuto modo di rilevare in riferimento all'impiego della definizione boeziana di *liberum arbitrium*), possiamo dunque ravvisare «uno degli elementi in assoluto più originali del discorso dantesco sull'amore e il libero arbitrio»¹³⁴. Infatti, si è visto che, per Dante, è solamente grazie all'esercizio della ragione che le azioni umane sfuggono a ogni causalità necessitante¹³⁵: con buona pace dei teologi francescani, del vescovo Tempier e finanche di Tommaso d'Aquino, Dante ha perciò difeso una dottrina strettamente razionalistica del libero arbitrio. In controtendenza rispetto alle posizioni ideologiche dominanti dopo la Censura del '77, Dante non ha esitato ad accogliere le istanze più radicali dell'intellettualismo tardomedievale, addirittura enfatizzando la passività della volontà: persa infatti la sua qualifica di forza volitiva cooperatrice e causalmente decisiva, essa è concepita da Dante come la docile e obbediente esecutrice dei comandi del giudizio pratico, sul cui pronunciamento non ha alcuna possibilità di influenza, stante la sua estraneità al processo deliberativo. Oltre ad averla estromessa dal *consilium*, negandole così ogni causalità *quantum ad determinationem actus*, pare che Dante le abbia tolto ogni potere anche *quantum ad exercitium*: non soltanto la volontà non ha voce in capitolo sulla qualità della scelta, ma nemmeno presiede all'attivazione della disposizione a volere, posto che il meccanismo della volizione è innescato dall'oggetto dell'apprensione, nel suo ruolo di causa efficiente oltre che formale. La distinzione tomistica fra esercizio e specificazione dell'atto che, come si è visto, permette di preservare un margine di attività alla volontà, sembra così inoperante all'interno del pensiero dantesco: non c'è insomma nessun accenno né all'auto-movimento della volontà, né alla sua capacità di condizionare in qualche modo il giudizio pratico, né tanto meno alla possibilità che la volontà disattenda ai comandi dell'intelletto. Se è così, non soltanto Dante deve essere escluso dal novero dei volontaristi, ma va tenuto separato anche da Tommaso, dal quale – come si è visto – pure attinge a piene mani

¹³³ Così infatti argomenta F. X. Putallaz: «C'est donc l'interprétation thomiste (pour qui la liberté réside formellement dans la volonté, même si sa cause est l'intelligence) qui a servi de critère de discernement historique [...]. Si être libre est essentiellement une qualification de la volonté, toute position accentuant le rôle de l'intellect au point d'en faire dépendre totalement la volonté serait déterministe et hérétique. On a donc proposé tout naturellement d'appeler cette doctrine un 'déterminisme psychologique', sans se demander un seul instant si un rapport de nécessité 'psychologique' entre l'intellect et la volonté était forcément 'déterministe'» (*Insolente liberté*, p. 22).

¹³⁴ P. Porro, *Canto XVIII*, p. 559.

¹³⁵ E si noti bene che è di una ragione attiva ed effettivamente operativa che qui si parla: il semplice possesso del raziocinio, infatti, non è condizione sufficiente della libertà, come dimostrano quegli uomini, tanto disprezzati nel *Convivio*, che «vivono secondo il senso» (*Cv* I, IV, 3); dei quali, a rigore, non si dovrebbe dire che fanno un "cattivo uso" del libero arbitrio, poiché è piuttosto di un suo mancato utilizzo che si tratta.

per elaborare la sua teoria dell'appetizione¹³⁶. Gli antecedenti filosofici più prossimi della psicologia morale dantesca andranno quindi cercati altrove, fra la compagine degli intellettualisti meno inclini ad attitudini conciliatrici e compromissorie con il *Diktat* ecclesiastico: il candidato più papabile sembra essere allora Goffredo di Fontaines, che sarebbe tuttavia velleitario considerare alla stregua di plausibile “fonte” del pensiero dantesco¹³⁷. Lungi perciò dal voler suggerire dei rapporti di dipendenza testuale diretta, ritengo piuttosto che un richiamo alla sua *auctoritas* sia funzionale soltanto a fornire alla dottrina del Poeta una più adeguata contestualizzazione teorico-concettuale, entro la quale i suoi personali contributi intellettuali possano spiccare in tutta la loro indipendenza e originalità. Può valere la pena, perciò, provare a operare un più puntuale raffronto fra la concettualizzazione dantesca dei rapporti ragione-volontà e il pensiero di questo alfiere dell'intellettualismo tardomedievale, avendo cura di rimarcarne non solo i punti di contatto, qui in parte già anticipati, ma anche le non trascurabili divergenze filosofiche.

Il *trait d'union* che sancisce e suggella l'affinità intellettuale fra il maestro di Liegi e il poeta fiorentino va individuato senz'altro nel comune riconoscimento dell'indiscusso primato della ragione nelle dinamiche psicologiche che presiedono all'agire volontario, nonché, più in generale, nella rivendicazione dell'antecedenza logica e causale della conoscenza sull'amore. Agli occhi di Goffredo e di Dante, la ragione si profila infatti come la radice della libertà umana, la norma della moralità, il supervisore delle nostre inclinazioni affettivo-desideranti, nonché il principale fattore motivazionale del nostro agire volontario. Necessariamente determinata dalla *scientia contrariorum* che liberamente la informa, la volontà – tanto per l'uno quanto per l'altro – è perciò passiva non soltanto rispetto alla specie intelligibile che innesca il meccanismo della volizione, ma anche rispetto al giudizio razionale; e ciononostante (anzi, proprio in virtù di ciò), si può affermare che noi siamo liberi e padroni dei nostri atti.

Si ponga mente alla questione dell'auto-movimento della volontà: direttamente provocato dalle rivendicazioni volontaristiche di Enrico di Gand, si è visto che Goffredo ha giustificato

¹³⁶ Così secondo P. Porro, *Canto XVIII*, p. 55; e si può rimandare anche a P. Falzone (*Psicologia dell'atto umano*, pp. 331-332), G. Stabile (*ED*, “Volontà”) e F. X. Putallaz (*Insolente liberté*, p. 280). Ma questa idea è già chiaramente presente in B. Nardi, il quale, forse più di chiunque altro, si è vigorosamente battuto per la demistificazione del “mito del tomismo dantesco”; cfr. ad es. *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, pp. 287-303.

¹³⁷ A tal proposito, P. Porro osserva che «sarebbe straordinariamente prezioso poter disporre di qualche indicazione in più su come Dante sia pervenuto, nel corso della sua biografia intellettuale, a questa posizione così peculiare – se egli abbia ad esempio mai avuto fra le mani i testi degli “intellettualisti”; se abbia mai effettivamente letto Sigieri; se abbia mai avuto qualche eco delle posizioni di un teologo comunque di grandissima importanza e influenza come Goffredo di Fontaines; se abbia avuto la possibilità di frequentare o ascoltare dei *lectores* domenicani più propensi ad accentuare, in risposta agli attacchi dei francescani, l'intellettualismo di Tommaso, avvicinandolo allo stesso Goffredo» (*Canto XVIII*, p. 559).

questa posizione, richiamandosi al principio metafisico universale dell'*aliquid movere seipse effective est impossibile*. Sappiamo che questa strategia argomentativa (tanto invisa ai volontaristi, che la tacciavano di riduzionismo materialistico) presuppone una sostanziale equiparazione della sfera spirituale e di quella dei corpi fisici, entrambe parimenti assoggettate – secondo Goffredo – alle medesime leggi di causalità. E abbiamo anche notato che questo insistito parallelismo fra le due dimensioni è una costante del procedere argomentativo di Dante, che ricorre con gran disinvoltura all'utilizzo di similitudini o metafore naturalistiche per descrivere le dinamiche proprie della sfera spirituale.

Si è poi visto che, rivisitando l'insegnamento di Sigieri di Brabante, Goffredo ha trasferito le categorie concettuali di *necessitas absoluta* e di *necessitas conditionata* dall'originario ambito cosmologico-metafisico a quello psicologico-morale, applicandole alla considerazione dei rapporti intra-psichici intercorrenti fra ragione e volontà. La necessità per la volontà di seguire i giudizi razionali – sostiene il maestro di Liegi, introducendo una piccola modifica terminologica – non è *absoluta*, bensì del tipo *ex suppositione*: dal momento che la ragione è libera di determinarsi *ad opposita*, il giudizio che determina la volontà può vertere su oggetti diversi, risultando in esiti opposti, ed è perciò sempre contingente. Questo non toglie, tuttavia, che la volontà sia comunque necessitata dal pronunciamento razionale: «Non quaecumque necessitas excludit libertatem» sentenziava Goffredo; e Dante, come si è visto, sembra proprio fargli eco.

Il terzo elemento che accomuna i due filosofi nel segno di un marcato intellettualismo può essere colto nell'idea per cui è nel carattere indeterminato del giudizio razionale, concepito da entrambi come termine medio fra l'apprensione e la volontà, che va individuata la radice della libertà: con la stessa mossa argomentativa di Goffredo, abbiamo visto che Dante contrappone il giudizio razionale, proprio delle creature dotate di intelligenza, al giudizio sensibile degli animali, riconoscendo soltanto al primo la possibilità, grazie alla facoltà di dirigersi *ad opposita*, di “liberare” la volontà da quei condizionamenti sensibili che altrimenti la determinerebbero in maniera necessaria. Tanto per Goffredo quanto per Dante, la libertà dell'intelletto consiste nel fatto che questi, valutando le diverse premesse dell'azione, non è determinato verso un'unica opzione, ma è capace di determinarsi *ad opposita* rispetto a varie possibilità operative. Il giudizio che informa la volontà non risulta perciò causalmente necessitato dalle proprietà intrinseche dell'oggetto appetibile, ma è il risultato, oltre che delle disposizioni morali dell'agente, della libera deliberazione dell'intelletto: sebbene – concedono sia Goffredo sia Dante – non dipenda da noi il modo in cui gli oggetti ci appaiono di primo acchito (questi, spiega Dante, fanno *volgere* l'animo prima e a prescindere dal parere razionale), il processo

deliberativo che risulta nella *sententia* finale (ossia il solo atto che, per dirla ancora con Dante, ha il potere di far *piegare* l'animo) è posto sotto la diretta supervisione dell'intelletto, il quale ne controlla lo svolgimento selezionando le premesse del sillogismo pratico.

Ancora per quanto riguarda poi il primato della ragione nella psicologia dell'atto volontario, è stato osservato che, per escludere risolutamente che la volontà possa godere di un qualsiasi margine di autonomia o autosufficienza, il maestro di Liegi ha portato alle sue estreme conseguenze il principio del *nihil volitum nisi cognitum*, sostenendo che *tutti* gli atti volitivi, tanto quelli relativi alla scelta quanto quelli che presiedono all'inizio della deliberazione, devono dipendere da un preliminare atto cognitivo, mediante il quale la ragione sentenza l'opportunità di esprimere la particolare volizione in questione. Che la volontà non possa fare alcunché di sua propria iniziativa, pare sia stata anche l'opinione di Dante; e sembrerebbe che quest'ultimo abbia ulteriormente rincarato la dose di intellettualismo, rigettando un'eventualità che pur Goffredo era disposto a concedere: che la volontà sia in grado di indirizzare la deliberazione dell'intelletto verso i fini a lei più congeniali (secondo l'adagio aristotelico *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*). Non così secondo il Poeta, il quale – lo abbiamo visto – fa dipendere la volizione del fine ultimo non dalla disposizione della volontà (cosa peraltro impossibile per lui: non c'è volontà prima e a prescindere dal giudizio pratico), bensì dall'inclinazione naturale e infallibile della *prima voglia*¹³⁸. Da *Mn* I, XII 4, si evince infatti chiaramente che gli unici fattori potenzialmente in grado di interferire con il corretto svolgimento del *consilium* sono quegli appetiti disordinati che, nel caso prevengano il pronunciamento della ragione, traggono in loro prigionia il giudizio, impedendo così l'esercizio del libero arbitrio. Se è così, si può sostenere che Dante ha ulteriormente esasperato la passività della volontà, addirittura superando in razionalismo la posizione del maestro di Liegi, che pure siamo soliti ascrivere alla frangia più radicale dell'intellettualismo tardomedievale. A riprova di ciò, basti considerare che, tanto nella *Commedia* (con l'identificazione del libero arbitrio con

¹³⁸ Come nota P. Falzone, viene così introdotta, sulla scia della dottrina albertina della *sinderesi*, una variazione sostanziale alla struttura del sillogismo pratico quale è stata originariamente teorizzata da Aristotele: per lo Stagirita, infatti, la premessa maggiore è fornita dalle massime morali del soggetto, ed è perciò virtuosa o viziosa a seconda delle qualità caratteriali di quest'ultimo; secondo Alberto Magno, invece, essa esprime la regola fondamentale della *sinderesi*, la quale, in qualità di scienza dei principi primi dell'agire, «numquam errat» (cfr. *Psicologia dell'atto umano*, p. 351). A onor del vero, P. Falzone li sostiene – se non l'ho frainteso – che nella teoria aristotelica, quale la si può ricostruire dalla spiegazione dell'agire dell'incontinente illustrata in *EN* VII, 5, la premessa maggiore è fornita dalla decisione virtuosa. Ciò che P. Falzone però non considera, mi pare, è che in quel paragrafo Aristotele descrive il particolare sillogismo dell'incontinente, e non la sua teoria sillogistica generale: l'identità di premessa maggiore e massima virtuosa si dà infatti soltanto nei casi in cui il soggetto sia, oltre che un saggio, un continente oppure un incontinente; nel caso in cui il soggetto in questione sia invece votato al vizio, la sua premessa maggiore esprimerà la massima empia cui di norma il suo agire coerentemente si conforma, e non quella virtuosa (della quale egli, corrotto dalle cattive abitudini, nemmeno sa riconoscere la valenza prescrittiva).

la virtù che *consiglia*) quanto nella *Monarchia* (dove è fatta valere la definizione boeziana di *liberum de voluntate iudicium*), Dante ha dimostrato di essere l'unico fra i suoi contemporanei che, portando alle sue estreme conseguenze la tesi del primato della ragione, è giunto al punto di relegare il libero arbitrio all'interno della sola sfera razionale, negando così alla volontà qualsivoglia compartecipazione e corresponsabilità nella determinazione dell'atto libero. Nemmeno Goffredo – lo abbiamo visto – si è mai spinto così in là: benché anche lui abbia concepito la libertà della volontà in funzione della libertà della ragione che necessariamente la determina, il libero arbitrio, dal suo punto di vista, doveva pur sempre rimanere una *facultas rationis et voluntatis*. Come sostiene M. Leone, la principale preoccupazione goffrediana è sì quella di assicurare la libertà della facoltà razionale, ma soltanto per eguagliarne il valore a quella della volontà: si è visto infatti che Goffredo, a ben vedere, non sembra affatto intenzionato a privare la facoltà volitiva della libertà, così da sminuire la sua importanza nella dinamica della scelta etica. Per quanto riguarda il nostro Dante, non sarei sicura di poter affermare lo stesso: su questo punto la sua posizione mi sembra forse più vicina a quella di Sigieri di Brabante, per il quale la libertà appartiene totalmente ed esclusivamente all'intelletto, e niente affatto alla volontà.

4. *Akrasia* come *praevolatio*

4.1 *Quella disposizione che 'l ciel non vole*

Se dal piano delle osservazioni generali sull'intellettualismo dell'etica dantesca restringiamo ora il *focus* dell'indagine a una considerazione più circoscritta e puntuale della nozione di incontinenza, si può provare a proporre un suo tentativo di inquadramento nel macrocontesto filosofico in cui è stato tematizzato il più ampio problema dei rapporti ragione-volontà. Ma sarà opportuno, per prima cosa, offrire una definizione quanto più possibile esatta ed esaustiva del fenomeno in esame.

Nel pensiero di Dante, che in ciò non si distanzia dalla concezione tradizionale, l'incontinenza si profila come l'attitudine moralmente deprecabile ad assecondare con slancio smodato ed eccessivo quegli istinti e quegli appetiti naturali che, se mantenuti entro limiti ragionevoli, sono di per sé sani e legittimi¹. Concepita come peccato *ex passione*, l'incontinenza dantesca ha quindi la sua radice nell'incapacità di assumere il criterio razionale a norma del perseguimento delle cose dilettevoli, che di conseguenza vengono ricercate e coltivate con *troppo di vigore*². Il necessario presupposto dell'azione incontinente è così ravvisato da Dante nel fattore concupiscibile, assecondato da una volontà che, non essendo posta sotto la sorveglianza della ragione, è portata a soggiacere alle passioni; e questo è proprio ciò che accade – come abbiamo visto – quando l'*appetitus*, anziché seguire il *iudicium*, lo previene. L'ottundimento delle capacità di giudizio implicato nel compimento dell'azione incontinente è

¹ Cfr. *ED*, voce "Incontinenza e Incontinenti". Osserva il Busnelli che Dante, seguendo il dettato aristotelico, ha distinto due forme di incontinenza: una propria (*simpliciter*), che ha per oggetto i piaceri propri del gusto e del tatto, cioè quelli che presiedono ai peccati carnali di lussuria e gola; e un'incontinenza impropria (*secundum quid*), che ha per oggetto le ricchezze, i guadagni, l'onore e l'ira, ovvero quei piaceri che stanno alla base dei peccati spirituali di avarizia, prodigalità e ira. Sulla traccia del commento tomistico all'*Etica Nicomachea* (cfr. *SLE VII*, 1-6), lo studioso individua poi un'ulteriore differenziazione con conseguente gradazione nella gravità della colpa, per cui le prime due, afferendo a forme di concupiscenza naturali e necessarie, sarebbero meno gravi delle rimanenti, che invece ineriscono a brame non indispensabili e non comuni a tutti gli uomini. Sotto tale profilo di gradazione, l'avarizia, che pur acceca l'intelletto più dell'ira, è considerata da Dante meno dannosa in quanto reca alla ragione un minor turbamento di quanto non ne procuri l'ira, che con il desiderio sfrenato della vendetta causa al prossimo un danno maggiore. È stato poi osservato che il sistema morale dantesco si allontana dalla dottrina aristotelica e da quella cristiana sia nella valutazione dell'incontinenza concupiscibile come un peccato meno turpe e grave rispetto a quella irascibile, sia nella considerazione della minor gravità della lussuria rispetto alla gola (cfr. *L'Etica Nicomachea nell'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*, pp. 66-68).

² *Purg.* XVII, v. 96. Alcuni studiosi ritengono che Dante abbia annoverato fra i peccati di incontinenza anche quelli causati da *lento amore* per il bene (quali la pusillanimità, l'accidia e la pigrizia), e quindi che la categoria debba estendersi a comprendere ogni abito *che corre al ben con ordine corrotto*, sia esso per eccesso o per difetto di desiderio. È vero che anche in quest'ultimo caso il peccato dipende dall'inefficienza della ragione nell'orientare e misurare l'appetito; tuttavia, le forme di tiepido amore mi risultano difficilmente spiegabili secondo la fenomenologia della tentazione concupiscibile che ottenebra l'intelletto (non vedo in che modo si possano definire come peccati compiuti sull'onda di travolgenti passioni), e pertanto non possono rientrare nella casistica dei comportamenti incontinenti, che si qualificano come tali proprio in riferimento alla dinamica psicologica dell'assalto concupiscibile.

dunque concepito da Dante secondo le dinamiche psicologiche della *praevolatio* aristotelico-tomistica, ovvero quella specie di incontinenza che è tipica di coloro che si precipitano verso il proprio oggetto di piacere senza aspettare che la ragione abbia deliberato sull'opportunità di perseguirlo: impedito dalla foga dell'appetito nella formulazione del giudizio razionale, l'incontinente precipitoso agisce seguendo le dilettazioni immediatamente offerte dai suoi sensi, in conformità al pronunciamento del suo corrotto giudizio pratico³. Ciò significa che, a rigore, non soltanto il *praevolante* non può agire in maniera contraria al suo giudizio pratico, ma non può nemmeno contraddire il suo giudizio razionale dal momento che, a causa delle passioni, la sua stessa formulazione è impedita: sedotto dal piacere e in balia delle tentazioni concupiscibili che rendono *captivum* il *iudicium*, l'incontinente precipitoso manca delle facoltà cognitive necessarie per portare a termine con successo il processo di deliberazione razionale che conduce alla corretta conclusione del sillogismo, e quindi alla scelta a essa conforme. Se vogliamo preservare la coerenza interna del sistema psicologico dantesco, dobbiamo allora concludere che per il Poeta l'incontinenza non può identificarsi con l'abdicazione al pronunciamento razionale, ma piuttosto con l'impossibilità di pervenire a tale pronunciamento⁴. Ciò accade perché l'istanza passionale, soffocando la voce della ragione prima ancora che questa abbia la possibilità di esprimersi, la scalza dal suo ruolo di principio guida dell'azione, estromettendola completamente dal processo decisionale. La subordinazione della ragione alla passione non deve dunque essere concepita nei termini di un asservimento o di una strumentalizzazione della prima agli scopi concupiscibili, ma piuttosto come lo scavalcamento di ogni criterio razionale da parte del cieco impulso passionale. Accade infatti che quest'ultimo, disarcionando la ragione, assuma esso stesso le redini del giudizio pratico e presieda così al compimento di azioni che, perso ogni connotato di umanità, legittimamente e in senso pieno sono definite *bestiali*, come Dante fa confessare al Guinizzelli, incontinente pentito: «non

³ Significativamente, P. Falzone fa osservare che è proprio col termine *praevolantes* che Dante, nel terzo libro della *Monarchia*, si riferisce a coloro che, sopraffatti dalla passione, nella disputa sull'indipendenza del potere imperiale lasciano che il desiderio precorra l'analisi razionale (cfr. *Ignoranza, desiderio, giudizio*, pp. 298-315).

⁴ Con questa proposta di lettura della psicologia dell'incontinente mi discosto da quella suggerita da G. Inglese, il quale afferma che «Francesca e gli altri [lussuriosi] sono condannati perché hanno sottoposto lo *iudicium* all'*appetitus*: non il *talento* ha "legato" la ragione, ma la ragione – come sdoppiandosi – ha conosciuto nell'oggetto "appreso" sia il male morale (*iudicium conscientiae*), sia il bene terreno appetibile (*iudicium de hoc particulari operabili*), e ha voluto che l'appetito del bene terreno prevalesse sulla rinuncia al male. [...] quando Francesca ha peccato, il suo arbitrio non era *ligatum*, ma *liberum*» (*Francesca e le regine amoroze*, p. 50). Adatta a descrivere la situazione psicologica di coloro che soggiacciono alla passione per *infirmetas*, questa spiegazione mal si presta a rappresentare la condizione degli incontinenti danteschi, il cui assoggettamento alla tirannia della passione è presentato secondo lo schema – così chiaramente delineato in *Mn* I, XII 1-5 – dell'antecedenza dell'appetito sul giudizio, con conseguente impedimento di ogni possibilità di discernimento corretto. Diremo, allora, che per Dante l'incontinente è colui che *normalmente* (cioè quando non è in balia delle passioni) è in possesso della giusta conoscenza pratica, cui coerentemente adegua le sue azioni; conoscenza che però inevitabilmente viene meno nel caso in cui l'*appetitus* precorra la deliberazione razionale.

servammo umana legge | seguendo come bestie l'appetito»⁵. Come gli animali agiscono sulla scorta di un giudizio pratico determinato da cieche passioni istintive, allo stesso modo «i peccator carnali che la ragion sommettono al talento»⁶ trascurano di esercitare la loro capacità raziocinante, lasciandosi guidare dalla concupiscenza. Il dato allarmante è che, secondo le stime di Dante, buona parte dell'umanità verte in questa miserabile condizione di assoggettamento ai sensi, come è denunciato senza mezzi termini nel *Convivio*: «La maggior parte de li uomini vivono secondo senso e non secondo ragione»⁷; su tutti costoro (la maggioranza degli uomini!) Dante esprime una condanna che non potrebbe essere più severa: sono da considerarsi *come morti*. Infatti, spiega sillogizzando con rigorosa (e sconcertante) sequenzialità:

[11] [...] vivere ne l'uomo è ragione usare. [12] Dunque, se 'l vivere è l'essere [delli viventi, e vivere dell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] de l'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. [...] [14] Potrebbe alcuno dicere: Come? è morto e va? Rispondo che è morto [uomo] e rimaso bestia. Ché, sì come dice lo Filosofo nel secondo dell'Anima, le potenze dell'anima stanno sopra sé come la figura dello quadrangulo sta sopra lo triangulo, e lo pentangulo, cioè la figura che ha cinque canti, sta sopra lo quadrangulo: e così la sensitiva sta sopra la vegetativa, e la intelletiva sta sopra la sensitiva. [15] Dunque, come levando l'ultimo canto del pentangulo rimane quadrangulo e non più pentangulo, così levando l'ultima potenza dell'anima, cioè la ragione, non rimane più uomo, ma cosa con anima sensitiva solamente, cioè animale bruto⁸.

Dante ha evidentemente una concezione molto alta ed esigente della dignità umana, cui non è estraneo un certo sapore “averroistico”⁹. Il tratto propriamente umano, ossia la differenza specifica che permette di collocare l'uomo in una categoria ontologica diversa da quella degli animali bruti, è individuato da Dante nell'effettivo utilizzo della capacità raziocinante: come si evince da questo passaggio, la semplice disposizione potenziale all'esercizio della ragione non

⁵ *Purg.* XXVI, vv. 84-86. L'interpretazione opposta a questa è invece sostenuta da S. Bellomo, per il quale il *talento* non annullerebbe la ragione dell'incontinente, ma piuttosto la piegherebbe al perseguimento del piacere, torcendola a turpi scopi (cfr. *Inferno*, p. 91). Una tesi che, tuttavia, mi sembra sia implicitamente smentita da Bellomo stesso quando correttamente afferma che nell'azione incontinente, a differenza di quella maliziosa, non c'è un'attiva collaborazione della ragione all'atto peccaminoso, dal momento che essa «viene semplicemente tacitata, non avendo la forza di reagire agli istinti» (p. XLV).

⁶ *Inf.* V, v. 39.

⁷ *Cv* I, IV 4.

⁸ *Cv* I, IV 11-15. Il concetto è ribadito anche in *Cv* II, VII, 3-4: «[3] [...] quando si dice l'uomo vivere, si dee intendere l'uomo usare la ragione, che è sua speciale vita e atto della sua più nobile parte. [4] E però chi dalla ragione si parte, e usa pure la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia; sì come dice quello eccellentissimo Boezio: “Asino vive”». Questa è probabilmente la ragione per cui gli ignavi della *Commedia* sono presentati, in segno di massimo disprezzo, come degli «sciaurati, | che mai non fur vivi». Infatti – come commenta S. Bellomo – «Il rifiuto dei pusillanimità di impiegarlo [il libero arbitrio] [...] li sottrae alla stessa umanità, di cui il libero arbitrio è peculiare privilegio, e alla vita, che per l'uomo consiste nell'usare la ragione al fine di scegliere» (*Inferno*, p. 51).

⁹ Qui il pensiero non può che andare a Sigieri di Brabante e alle parole lapidarie (letteralmente!) che concludono il suo *De anima intellectiva*: «[...] cum vivere sine litteris mors sit et vivi hominis sepultura); *De an. intell.*, IX, I, 24.

è sufficiente a sancire la preminenza ontologica della specie umana, poiché è soltanto in virtù di una ragione attiva ed effettivamente operativa che gli uomini possono vantare una qualche superiorità rispetto agli altri animali¹⁰. Da ciò, l'equiparazione degli incontinenti alle bestie; con l'importante differenza, però, che mentre all'animale è ontologicamente precluso l'uso della ragione, l'uomo che soccombe alle passioni sacrificando la ragione si auto-priva della sua capacità di discernimento, e con essa del libero arbitrio. Per questo motivo è stato opportunamente osservato che l'incontinenza dantesca ha alla sua radice una «affezione che menoma e devia la normale umanità»¹¹, e che quindi rappresenta la patologia morale propria di coloro che, incapaci di vivere secondo ragione, «non sono malvagi per deliberata volontà, ma per passione o impulso ribelle al freno della ragione»¹². Poiché il fine dell'azione incontinente non è malvagio (in termini più attuali, diremo che non c'è l'intenzione di compiere il male¹³), anche nel pensiero dantesco, in linea con la concettualizzazione aristotelico-tomistica, l'incontinenza sembra configurarsi come un peccato *sine electione, non ex electione* oppure *praeter electionem*. Per questo suo carattere “passionale”, l'incontinenza si configura, agli occhi dell'autore della *Commedia*, come un peccato meno grave rispetto agli altri: infatti,

¹⁰ Ritengo che sia qui implicato quello che – per usare la terminologia tecnica della moderna antropologia filosofica – possiamo definire un concetto *fasale*, ossia funzionale, di “uomo”. L'essere “uomo”, per Dante, non si definisce sulla base della semplice appartenenza a una certa categoria ontologica (considerazione *sortale* o “sostanzialistica”), bensì presuppone una verifica delle “funzioni” o capacità che sono ritenute essenziali a tale predicato: nella fattispecie, è “uomo” soltanto l'essere umano che manifesta la facoltà di esercitare in atto la capacità raziocinante (ossia quella capacità da cui, come si è visto, Dante fa dipendere interamente l'esercizio del libero arbitrio). In questa prospettiva, non tutti gli appartenenti alla categoria *homo sapiens sapiens*, benché tutti parimenti dotati di intelletto, sono considerabili “uomini” in senso stretto. A volerlo prendere sul serio, questo modo di pensare ha delle implicazioni davvero pesanti: se l'umanità dell'uomo consiste essenzialmente nella sua effettiva capacità razionale, allora soltanto il filosofo potrà essere considerato integralmente uomo, e dovrà perciò collocarsi al vertice di un'ideale gerarchia socio-antropologica. Di più: sembra che ci siano gli estremi per distinguere fra una umanità “di serie A” (quella degli uomini-uomini) e una di “serie di B” (quella degli uomini-bruti), e – perché no? – per assoggettare la seconda alla prima. *Ça va sans dire* che si tratta di una posizione pressoché indifendibile su basi etico-teologiche (tanto per capirci: che ne è del precetto evangelico dell'universale fratellanza degli uomini?). Il problema, complicatissimo e di enorme interesse, è seriamente affrontato da L. Bianchi. Dopo aver sostenuto che un siffatto intellettualismo era percepito tanto “averroista” quanto “albertista” o semplicemente aristotelico, Bianchi afferma che, nonostante sia innegabile che vi sia sotteso un certo elitarismo o aristocratismo, dichiarazioni di questo tenore «tuttavia non implicavano la credenza nella disuguaglianza fra gli uomini, o almeno nell'esistenza di differenze *essenziali* fra di loro». Questo significa che «La ricorrente identificazione fra ignoranti e bruti non mirava quindi a definire una “classe” di persone per natura inferiori, bensì a evidenziare l'animalità di chi si dedicasse ai godimenti fisici, quindi a ribadire che solo i filosofi, capaci di sperimentare le gioie sublimi della contemplazione, realizzavano pienamente la loro umanità». Secondo la ricostruzione di Bianchi, una vera e propria “teoria averroistica della disuguaglianza” si consolidò solo in pieno Rinascimento (*Filosofi, uomini e bruti*, pp. 110-111; p. 121).

¹¹ A. Pagliaro, “Le tre disposizioni che l'ciel non vole”, p. 247.

¹² B. Nardi, *Il canto XI dell'Inferno*, p. 78.

¹³ A questo proposito, il Nardi osserva opportunamente che il criterio dell'intenzionalità, rigidamente applicato, «avrebbe dovuto condurre il poeta a liberarsi da ogni e qualsiasi classificazione morale, giuridica e teologica delle colpe, ossia di ogni schematismo pseudo-morale». A ben vedere, infatti, dal punto di vista soggettivo ogni classificazione dei reati risulta un'irreale astrazione, «comoda solo per i trattatisti ma fatta apposta per mettere in imbarazzo chi deve giudicare non la colpa ma il colpevole» (*Il canto XI dell'Inferno*, p. 75). La deduzione logica delle diverse specie di colpa *ex obiecto* operata nella *Commedia* sembra così contraddire il criterio dell'intenzionalità fatto valere dal Poeta per definire i peccati di incontinenza.

pur potendo comportare la dannazione eterna laddove non vi sia nell'anima il sincero e tempestivo pentimento, rispetto ai peccati che sono puniti nella città di Dite (*malizia e matta bestialitate*¹⁴), essa costituisce una minore offesa a Dio, che la punisce pertanto con minore durezza. Gli studiosi ritengono che a questa valutazione concorrano probabilmente due diversi ordini di considerazioni¹⁵. La prima, di carattere giuridico: in quanto atto peccaminoso che si esaurisce nel soggetto stesso, non causando alcun tipo di dolo o di lesione del diritto altrui, l'incontinenza può essere annoverata fra i peccati più lievi. La seconda, di carattere morale – e più interessante ai fini del nostro discorso –: è plausibile che Dante, per calibrare la gravità della colpa, abbia fatto ricorso a un criterio finalistico-volitivo, di derivazione tomistica, in cui la partecipazione della volontà e della ragione all'atto peccaminoso appare come un fattore eticamente rilevante¹⁶. Se – come sembra – la condizione della pienezza del peccato è ravvisata dal Poeta nella volontà di fare il male, allora l'incontinente, che non opera con intenzioni cattive ma solamente cede al richiamo della concupiscenza, non è un malvagio in senso pieno. Si può dire che il male che risulta dal suo agire è solo una conseguenza accidentale di quell'offuscamento delle sue capacità di giudizio a opera delle passioni; e che pertanto, in una condizione di piena lucidità e di equilibrio psico-fisico, egli agirebbe diversamente¹⁷. Ma anche con questa attenuante, gli incontinenti sono pur sempre dei peccatori, e in quanto tali meritano che *la divina vendetta, benché men crucciata, li martelli*¹⁸. Allo scopo di meglio precisare la qualifica morale dell'incontinenza sembra essere espressamente finalizzato il riferimento alle aristoteliche *tre disposizioni che 'l ciel non vole*, cioè quelle attitudini del carattere che, concretandosi in comportamenti che violano la legge divina, offendono Dio e quindi gli sono sgraditi¹⁹. Il richiamo all'insegnamento del Filosofo è dunque funzionale a chiarire che, sebbene

¹⁴ Per *malizia* qui si deve intendere non il peccato in senso generico, bensì «la colpa il cui fine consapevolmente voluto è l'ingiustizia, ossia la violazione del diritto, sia di quello divino sia di quello naturale e umano» (B. Nardi, *Il canto XI dell'Inferno*, p. 74). Il fine di ogni azione intenzionalmente cattiva è dunque ravvisato da Dante nell'ingiuria, la quale *altrui contrista o con forza o con frode*. Nel primo caso, meno grave, la malizia si identifica con la *matta bestialitate*, ovvero con la lesione del diritto altrui provocata dall'insorgere di istinti animaleschi e di irrefrenabili passioni accecanti che offuscano la coscienza. Per il suo carattere "passionale", essa da un lato è avvicinata all'incontinenza (dalla quale però si differenzia per l'aggravante del dolo, e forse anche per la maggior brutalità dell'impulso passionale) e dall'altro si distingue dalla malizia *simpliciter*, che Dante fa coincidere con l'inganno e il raggio del prossimo, ovvero con quella forma di suprema e raffinata malvagità che, accompagnata dal calcolo razionale e perciò assistita dalla consapevolezza dei mezzi più adatti al raggiungimento dello scopo malvagio, è considerata *de l'uom proprio male*.

¹⁵ Per una più dettagliata disamina delle opinioni proposte, rimando a ED, "Incontinenza e Incontinenti".

¹⁶ Cfr. *ivi*.

¹⁷ Così anche per Aristotele, cfr. EN 7.8.

¹⁸ Anche secondo l'Aquinate i peccati di incontinenza, nonostante siano meno gravi degli altri, possono comunque rivelarsi mortali: cfr. ST I-II, 77, 8.

¹⁹ Cfr. *Inf.* XI, 77-82. L'adesione, più o meno fedele, della topografia morale della *Commedia* al modello dell'*Etica* aristotelica è questione molto controversa e dibattuta. Grossomodo, nel *mare magnum* delle opinioni dei dantisti si possono individuare tre posizioni di fondo: 1) La struttura dell'*Inferno* dantesco riflette perfettamente la distinzione aristotelica fra *incontinenza*, *malizia* e *matta bestialitate* (G. Busnelli); 2) essa vi si rifà, ma solo in

l'incontinente non rechi danno ad altri e non persegua l'intenzione di compiere il male (caratteristiche che definiscono e contraddistinguono i peccati di malizia e bestialità), egli deve essere comunque condannato per la sua viziosa disposizione d'animo. Il suo peccato, pertanto, deve trovare collocazione non nel contesto di un sistema giuridico-penale, bensì «nel più ampio quadro di un sistema etico, come quello aristotelico, in cui anche il reato trova la sua definizione umana»²⁰. Più precisamente, nella prospettiva dell'*Etica Nicomachea* la valutazione morale dell'atto volontario deve assumere a criterio la ragione, ovvero quel parametro che, per Aristotele così come per Dante, funge da contrassegno della natura umana: l'incontinente risulta meritevole di biasimo e di punizione per la sua incapacità di assumere la ragione a principio guida delle sue azioni, lasciandosi trasportare dal furore passionale.

Da questo motivo di continuità con il punto di vista aristotelico sarebbe tuttavia errato concludere che la concettualizzazione dantesca dell'incontinenza sia sostanzialmente assimilabile a quella operata dallo Stagirita: a ben vedere, infatti, nonostante il collegamento esplicito all'*auctoritas* del Filosofo, le numerose discrepanze e le incongruenze concettuali che si possono ravvisare nella rielaborazione del Poeta sono tali da suggerire che il trattamento dantesco del fenomeno, lungi dal presentarsi come una pedissequa riproposizione del dettato aristotelico, configuri una rielaborazione tutta personale, fortemente eclettica e, per certi aspetti, problematica²¹. Il più vistoso elemento di rottura rispetto all'impianto dell'*Etica Nicomachea* è ravvisabile nell'assenza di una distinzione concettuale che, nell'economia del sistema morale aristotelico, è di fondamentale importanza: quella fra la l'incontinenza, classificata come una disposizione semi-viziosa, e il vizio in senso pieno dell'intemperanza. È proprio in riferimento al comportamento tipico degli intemperanti che Aristotele – come si è visto – ha puntualmente definito le peculiarità morali degli incontinenti, giustificando così il giudizio più clemente riservato a questi ultimi. Che questa distinzione sia inoperante all'interno della rielaborazione dantesca sembra potersi evincere da due considerazioni: la prima inerente alla topografia morale dei regni dell'aldilà ritratti nella *Commedia*; la seconda relativa alla trattazione del tema nel

parte, poiché non tutte le partizioni del regno del peccato rispondono a quel criterio (L. Pietrobono); 3) il richiamo all'*auctoritas* del Filosofo è funzionale soltanto a porre la distinzione morale fra i peccatori alloggiati fuori dalla città di Dite e quelli ospitati al suo interno, e pertanto non ha lo scopo di enunciare la norma generale che presiede all'ossatura complessiva della creazione dantesca (B. Nardi, A. Pagliaro). Ai fini del nostro discorso non è necessario prendere posizione in questo dibattito; ciò che personalmente ritengo significativo è che nel trattare del peccato di incontinenza qui vi sia un esplicito riferimento all'*auctoritas* di Aristotele.

²⁰ A. Pagliaro, *Le tre disposizioni che 'l ciel non vole'*, p. 248.

²¹ Stupisce che la critica dantesca, in altri casi molto intransigente nel mettere alla prova la coerenza dell'adesione del Poeta all'impianto aristotelico (si pensi alle obiezioni intorno alla riformulazione dantesca della matta bestialità, oppure alla discussione relativa alla forzata collocazione degli eretici nello schema tripartito dell'*Etica Nicomachea*) abbia trascurato questo tema, pur così importante ai fini di una corretta valutazione della fedeltà di Dante al suo modello.

Convivio. Per quanto riguarda la struttura del poema, osserviamo che la costruzione dei due regni della dannazione eterna e dell'espiazione non prevede che vi siano distinte regioni dell'Inferno e del Purgatorio riservate alle due categorie degli intemperanti e degli incontinenti, che, a rigore, dovrebbero essere sottoposte a pene di natura diversa, o quantomeno alla stessa pena ma calibrata in proporzione alla maggiore o minore gravità del loro peccato. Sembra legittimo pensare che, se Dante avesse sottoscritto la classificazione aristotelica, allora avrebbe certamente distinto fra i peccatori che, da un lato, hanno ceduto alla tentazione passionale in preda a un offuscamento transitorio del lume della ragione, dovuto al momentaneo prevalere delle forze irrazionali; e, dall'altro, i corrotti, soggetti a un accecamento continuo, totale e irrimediabile. Naturalmente questa semplificazione strutturale potrebbe essere giustificata in nome di ragioni puramente artistiche e compositive, indipendenti dalla considerazione filosofica del fenomeno (non si dimentichi che la *Commedia* è innanzitutto una creazione poetica); tuttavia, il fatto che questa distinzione concettuale non trovi spazio nemmeno nel *Convivio* (che invece è un'opera squisitamente filosofica) tradisce in maniera inequivocabile l'allontanamento di Dante dal suo modello. A un'analisi attenta, infatti, è possibile appurare che in entrambi i testi Dante ha operato una commistione delle due disposizioni morali, fondendole in una creazione ibrida, variamente definita incontinenza o intemperanza, in cui viene meno la purezza categoriale della trattazione aristotelica. Questa contaminazione, che parallelamente interessa anche i rispettivi opposti positivi di continenza e temperanza, è manifesta in quel passo del *Convivio* in cui Dante, illustrando il catalogo delle virtù morali desunto da Aristotele, definisce la temperanza come la virtù «che è regola e freno de la nostra gulositate e de la nostra soperchievole astinenza ne le cose che conservano la nostra vita»²². A chi ha letto il libro VII dell'*Etica Nicomachea* dovrebbe saltare subito agli occhi l'incongruenza col dettato aristotelico: per lo Stagirita, non la temperanza, ma la continenza è la qualità morale che, fungendo da *regola e freno*, permette di mantenere entro limiti ragionevoli l'appetito naturale. Il temperante, secondo Aristotele, nemmeno ha bisogno di questo strumento di autocontrollo, stante il possesso dell'*habitus* morale che, affermatosi in maniera stabile e permanente come *medietas* fra i due estremi, lo rende immune di fronte alla minaccia della tentazione concupiscibile²³. La concettualizzazione dantesca della temperanza sembra piuttosto conformarsi allo spirito dell'eredità agostiniana, in cui – come si è visto – viene attenuato il

²² Cv IV, XVII 4.

²³ Ricordo che la continenza, sia per Aristotele sia per Tommaso, non è propriamente una virtù, benché sia una disposizione moralmente buona: è vero che essa partecipa della virtù, nella misura in cui fa sì che la ragione non ceda al richiamo passionale; tuttavia, non raggiunge la perfezione dell'abito virtuoso, dal momento che l'appetito sensitivo non è sufficientemente educato a non subire la fascinazione delle pulsioni concupiscibili, cui è chiamato a opporre strenua resistenza per non soccombere.

divario morale fra la virtù della saggia ed equilibrata moderazione e la meno lodevole, ma pur sempre apprezzabile, capacità di dominio sui propri impulsi irrazionali, fino a neutralizzare la differenza specifica che distingue l'una dall'altra. Eppure l'*auctoritas* di riferimento, sia nel *Convivio* sia nella *Commedia*, è evidentemente Aristotele, non Agostino²⁴; e che il trattamento dantesco dell'incontinenza sia fortemente dipendente dal libro VII dell'*Etica Nicomachea* sembra d'altra parte indirettamente confermato anche nella *Monarchia*, dove – come è stato osservato da P. Falzone – trova compiuta applicazione la dottrina aristotelica delle diverse gradazioni di ottenebramento cognitivo²⁵. Di fatto, tuttavia, bisogna riconoscere che non ci sono luoghi dell'opera dantesca in cui incontinenza e intemperanza vengono presentate come disposizioni morali fra loro distinte; piuttosto pare che i due termini siano utilizzati da Dante, in variazione sinonimica²⁶, a configurare un profilo morale in cui si assommano e si confondono fra loro sia i tratti dell'intemperante sia quelli dell'incontinente. Il che, a ben vedere, ha delle ripercussioni non trascurabili sul piano dottrinario. Sappiamo infatti quanto è cruciale, nella prospettiva aristotelica, la valutazione dell'atto dal punto di vista soggettivo, cioè in relazione alle dinamiche psicologiche che lo determinano: ciò che lo Stagirita considera l'incarnazione del vizio non è la persona che, più o meno saltuariamente, abdica ai suoi buoni principi; quella davvero grave, a suo avviso, è la condizione del soggetto la cui concezione della vita buona è

²⁴ Nel *Convivio* Dante dichiara esplicitamente di non voler nemmeno prendere in considerazione, in materia di virtù morali, l'opportunità di rifarsi a modelli che non siano l'insegnamento dello Stagirita, dal momento che «in quella parte dove aperse la bocca la divina sentenza d'Aristotile da lasciare mi pare ogni altrui sentenza» (*Cv* IV, XVII 3). Allo stesso modo, è all'insegnamento dell'*Etica Nicomachea* (*la tua Etica!*) che Virgilio, nella *Commedia*, invita Dante a porre mente per chiarire i propri dubbi in merito alla qualifica morale dell'incontinenza (cfr. *Inf.* XI, vv. 77-82).

²⁵ Cfr. P. Falzone, *Ignoranza, desiderio, giudizio*, pp. 299-311. Nel terzo libro del suo trattato politico Dante propone una rassegna degli avversari che pretendono di confutare la sua tesi in merito ai rapporti fra Impero e Papato. Presupponendo, a partire dal solito punto di vista intellettualista, che in ognuna delle tre categorie in cui possono essere classificati gli oppositori dell'Impero vi sia alla base una forma di ignoranza, si tratta per Dante di separare gli "ignoranti invincibili", cui sarebbe inutile rivolgersi, dagli ignoranti che ancora possono essere ricondotti a una corretta valutazione del problema – un ravvedimento di questo genere è infatti da ritenersi possibile solo in quegli individui nei quali la passione, per quanto intensa, non abbia ancora estinto la disposizione alla virtù. Come nota P. Falzone, «tutto il ragionamento di Dante sembra presupporre il capitolo 8 del libro VII dell'*Etica Nicomachea*» (p. 304): secondo lo studioso, infatti, nella distinzione fra ignoranza incurabile e ignoranza reversibile vi sarebbe in gioco la divisione aristotelica fra intemperanza e incontinenza. Questo sembrerebbe suggerire che, seguendo il Filosofo, Dante abbia mantenuto la distinzione fra l'intemperanza e l'incontinenza, e che abbia altresì riconosciuto che l'ignoranza che affetta la facoltà razziocinante dell'intemperante non è della stessa specie di quella che offusca la mente dell'incontinente. In maniera analoga, questa distinzione fra diverse sfumature di cecità morale è fatta valere nel *Convivio*, sempre in riferimento alla discriminazione fra coloro che possono essere ricondotti alla *vera opinione* e i corrotti irrecuperabili. Rassegnandosi all'impossibilità di recare giovamento ai secondi, Dante li dichiara di voler *drizzare* solamente «coloro [...] ne' quali alcuno lumetto di ragione per buona loro natura vive ancora, ché de li altri tanto è da curare che di bruti animali; però che non minore meraviglia mi sembra ridurre a ragione [quelli in cui è ragione] del tutto spenta, che ridurre in vita colui che quattro di è stato nel sepolcro» (*Cv* IV, VII 4).

²⁶ Si può osservare che nel *Convivio* è sempre utilizzata la coppia temperanza / intemperanza (cfr. *Cv* III, VIII 17; IV, XVII 4; IV, XXVI 7), mentre nella *Commedia*, al contrario, la preferenza del Poeta va al termine di *incontinenza* (cfr. *Inf.* XI, v. 82). Nonostante questa diversa scelta semantica, ritengo che non ci siano ragioni per supporre che Dante intendesse riferirsi a due distinte disposizioni morali nell'una e nell'altra opera.

completamente corrotta, cioè di colui che, anche in assenza di stimoli passionali, coerentemente agisce in accordo alle proprie perverse norme morali. Questa discriminante per Aristotele è talmente decisiva da comportare la collocazione degli intemperanti entro il dominio morale della malizia, cioè nel regno del vizio in senso pieno, nettamente separato da quello dell'incontinenza, la quale non è certo virtù ma nemmeno autentico vizio. Insomma, nonostante i comportamenti degli uni e degli altri siano gli stessi (entrambi sono dissoluti nel perseguimento dei piaceri), il giudizio che ricade su incontinenti e intemperanti – secondo Aristotele – deve essere differenziato. Bisogna quindi riconoscere che è destinato al fallimento ogni tentativo di ricondurre alla logica di questo schema il criterio che presiede all'edificazione del sistema morale dantesco: abbiamo osservato, infatti, che nella *Commedia* la malizia non è concepita, alla maniera aristotelica, come patologia del carattere, ma è giuridicamente identificata con l'*iniuria*; da una siffatta concettualizzazione deriva, evidentemente, che l'intemperanza non può essere considerata una forma di malizia, e che pertanto deve essere accorpata all'incontinenza, con la quale si fonde. Forse, allora, la commistione fra intemperanza e incontinenza operata da Dante è in qualche modo correlata alla mutata concettualizzazione della malizia, e in generale è adeguata al nuovo criterio che presiede alla topografia morale del poema, il cui ossequio all'insegnamento aristotelico trova il suo limite nella consueta libertà con cui il Poeta si appropria delle sue fonti, adattandole alle sue esigenze espressive.

Nonostante queste significative divergenze, resta tuttavia innegabile che il modello più prossimo alla concettualizzazione dantesca dell'incontinenza, così incentrata sulla dicotomia morale ragione-passioni, sia quello aristotelico. Appurato ciò, rimane ora da chiedersi che cosa comporti esattamente, a livello di auto-percezione psicologica, questo soccombere alla passione: che cosa *pensa* l'incontinente nell'atto stesso in cui si abbandona al piacere? Quale consapevolezza ha di sé e del suo agire? È questa una questione cruciale (se non addirittura *la* questione) su cui, come abbiamo visto, intellettualisti e volontaristi si sono trovati maggiormente divisi. Sebbene Dante non abbia mai affrontato direttamente il problema, non mancano certo gli elementi per congetturare, sulla base di quanto sostenuto finora e previo ricorso a puntuali riferimenti testuali, quale sia stata verosimilmente la sua opinione in proposito.

4.2 L'errore dell'incontinente. Auto-inganno cognitivo e seduzione dei falsi beni (Purg. XIX)

Variamente indicato come *imperfetto giudizio*²⁷, *giudicio falso e vile*²⁸, oppure giudizio tratto in prigionia (*captivum*²⁹), il giudizio sensibile che presiede all'azione incontinente è sempre qualificato da Dante come un giudizio parziale, affrettato e superficiale, che si basa sull'apparenza ed è perciò portato a ingannarsi sulla qualità morale degli oggetti offerti dall'apprensiva, i quali non vengono sottoposti ad alcun vaglio selettivo. E questo avviene perché «Questi cotali [cioè coloro che vivono secondo il senso e non secondo ragione] non conoscono le cose se non semplicemente di fuori, e la loro bontade, la quale a debito fine è ordinata, non veggiono, per ciò che hanno chiusi li occhi della ragione»³⁰. È per mancanza della capacità razionale di discernimento (*cechitade di discrezione*) che questi si lasciano dominare dalle passioni, dedicandosi al perseguimento dei piaceri più bassi e vili, cui aderiscono in maniera scriteriata. Ecco allora che, nonostante tutti gli uomini, per norma ontologica, abbiano come loro fine e loro perfezione il conoscere (come recita l'*incipit* del *Convivio*, «tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere»³¹), nei fatti la maggior parte di loro non raggiunge nemmeno lo stadio dell'uso della ragione, rimanendo al livello ferino della sensibilità. Questo dipende – apprendiamo ancora dal *Convivio* – dal disordinato rapporto che molti uomini hanno coi loro *amori*: benché lo *speziale amore* degli esseri umani sia diretto alle *perfette e oneste cose*, vale a dire alla *veritade* e alla *vertude*, essi sono inclini ad assecondare anche le tendenze proprie delle nature sottostanti alla forma razionale, che con essa formano un'unica sostanza e sono disposte fra loro in ordine gerarchico (dal basso verso l'alto: la natura dei corpi semplici, quella dei corpi composti, quella delle piante, quella degli animali e quella loro propria, cioè la natura razionale). Se accade che la gerarchia non venga rispettata e che l'amore della *natura quarta*, quella sensitiva, non si sottoponga al freno e alla guida della ragione, allora l'uomo si riduce ad amare esclusivamente *secondo la sensibile apparenza, sì come bestia*: questo amore, determinato dai piaceri corporei e naturalmente connesso all'attività dei sensi (soprattutto del gusto e del tatto) può così giungere ad avere *mestiere di rettore*, inibendo lo slancio della natura suprema verso i beni superiori, che pertanto rimane soggiogata alla tirannia degli impulsi

²⁷ Cv I, IV 4

²⁸ Cv IV, II 14.

²⁹ Mn I, XII 5.

³⁰ Cv I, IV 4.

³¹ Cv I, I 1. In maniera ancora più incisiva nella *Commedia*: «Fatti non foste a viver come bruti, | ma ' perseguir virtute e canoscenza» (*Inf.* XXVI, vv. 119-120).

concupiscibili³². Proponendo delle variazioni sul tema, Dante ricorre talvolta al paragone con gli animali, talaltra coi bambini³³: in questo secondo caso, viene rimarcata l'incostanza e la volubilità con cui costoro si attaccano ai diversi beni che gli capita di incontrare, per i quali tanto si esaltano nell'adesione iniziale, quanto presto manifestano tedio e insoddisfazione, rivolgendo la loro attenzione ad altro³⁴. Di nuovo, osserviamo che l'unico antidoto alla causalità naturale esercitata dagli oggetti del desiderio è individuato nel criterio razionale di discernimento, e quindi in senso ampio nella ragione, chiamata a *cavalcare* l'appetito, dominandolo col freno della temperanza e con lo sprone della fortezza³⁵. Ma prima ancora che delle virtù morali, l'uomo ha bisogno di conoscere quale sia il suo vero bene per potersisi

³² Cfr. *Cv* III, III 2-11: [2] Onde è da sapere che ciascuna cosa, come detto è di sopra, per la ragione di sopra mostrata ha 'l suo speciale amore, ché le corpora semplici hanno amore naturato in sé allo luogo proprio, e però la terra sempre discende al centro; lo fuoco ha [amore al]la circonferenza di sopra, lungo lo cielo della luna, e però sempre sale a quella. [3] Le corpora composte prima, sì come sono le minere, hanno amore allo luogo dove la loro generazione è ordinata, e in quello crescono e [d]a quello [ricevono] vigore e potenza; onde vedemo la calamita sempre dalla parte della sua generazione ricevere virtù. [4] Le piante, che sono prima animate, hanno amore a certo luogo più manifestamente, secondo che la complessione richiede; e però vedemo certe piante lungo l'acque quasi cansarsi, e certe sopra li gioghi delle montagne, e certe nelle piagge e da piè de' monti: le quali se si transmutano, o muoiono del tutto o vivono quasi triste, sì come cose disgiunte dal loro amico. Li animali bruti hanno più manifesto amore non solamente alli luoghi, ma l'uno l'altro vedemo amare. [5] Li uomini hanno loro proprio amore alle perfette e oneste cose. E però che l'uomo, avvegna che una sola sustanza sia, tutta fia[ta la] forma, per la sua nobilitade, ha in sé [e] la natura d'ognuna [di] queste cose, tutti questi amori puote avere e tutti li ha. [6] Che per la natura del semplice corpo, che nello subietto signoreggia, naturalmente ama l'andare in giuso; e però quando in su muove lo suo corpo, più s'afatica. [7] Per la natura seconda, del corpo misto, ama lo luogo della sua generazione, e ancora lo tempo; e però ciascuno naturalmente è di più virtuoso corpo nello luogo dove è generato e nel tempo della sua generazione che in altro. [...] [9] E per la natura terza, cioè delle piante, ha l'uomo amore a certo cibo, (non in quanto è sensibile, ma in quanto è notribile), e quello cotale cibo fa l'opera di questa natura perfettissima, e l'altro non così, ma falla imperfetta. E però vedemo certo cibo fare li uomini formosi e membruti e bene vivacemente colorati, e certi fare lo contrario di questo. [10] E per la natura quarta, delli animali, cioè sensitiva, hae l'uomo altro amore, per lo quale ama secondo la sensibile apparenza, sì come bestia; e questo amore nell'uomo massimamente ha mestiere di rettore per la sua soperchievole operazione, nello diletto massimamente del gusto e del tatto. [11] E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore alla veritade e alla vertude; e da questo amore nasce la vera e perfetta amistade, dell'onesto tratta, della quale parla lo Filosofo nell'ottavo de l'Etica, quando tratta dell'amistade».

³³ Cfr. *Cv* I, IV 4 e IV, XII 16, dove il paragone è con i fanciulli; per la similitudine con gli animali, rimandiamo a: *Cv* I, XI 9; II, VII 4; III, X 2; IV, VII 4. Mentre l'assimilazione alle bestie suggerisce una condizione patologica, ossia cronica e irreversibile, di assoggettamento ai sensi, l'esempio dei fanciulli mi pare meno pessimistico, in quanto non esclude in linea di principio che questi, crescendo, possano uscire dal loro stato di minorità, diventando finalmente in grado di esercitare la loro natura razionale. Come osserva G. Fioravanti, la missione del *Convivio* consiste proprio in questa opera di emancipazione intellettuale dei *pargoli* d'animo (cfr. *Convivio*, p. 123).

³⁴ Cfr. *Cv* I, IV 4: «Questi cotali tosto sono vaghi e tosto sono sazi, spesso sono lieti e spesso sono tristi di brevi dilettaçioni e tristizie, tosto amici e tosto nemici; ogni cosa fanno come pargoli, senza uso di ragione».

³⁵ Cfr. *Cv* IV, XXVI 6-7: «[6] Veramente questo appetito conviene essere cavalcato da la ragione; ché sì come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sè, senza lo buono cavalcatore, bene non si conduce, così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sia nobile, alla ragione obedire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere. [7] Lo freno usa quando elli caccia, e chiamasi quello freno Temperanza, la quale mostra lo termine infino a[ll] quale è da cacciare; lo sprone usa quando fugge, per lui tornare allo loco onde fuggire vuole, e questo sprone si chiama Fortezza, o vero Magnanimitate, la quale vertute mostra lo loco dove è da fermarsi e da pugnare». La metafora del cavaliere e del cavallo è un *topos* dantesco ricorrente, che si presta a essere declinato sia in chiave più strettamente etica – come in questo caso, a descrivere la sottomissione della volontà alla ragione – sia in chiave politica, dove il *cavalcatore de la umana voluntade* viene identificato con l'Imperatore, il quale svolge per Dante la funzione riservata alla ragione nel teatro dell'anima (cfr. *Cv* IV, IX 10 e *Mn* III, XVI 9-10).

dirigere adeguando a esso l'inclinazione della volontà³⁶: è per un fondamentale difetto di conoscenza³⁷, a sua volta radicato in un *iudicium captivum*, che gli uomini che vivono secondo il senso rimangono irretiti nel perseguimento dei beni minori, i quali, pur essendo in sé buoni, diventano falsi e ingannevoli se bramati con slancio eccessivo, fino ad essere assunti come fine supremo dell'esistenza umana. Che il fattore cognitivo sia l'elemento centrale della teoria dantesca della volizione umana risulta evidente dalla concettualizzazione dei rapporti intelletto-volontà: stante l'antecedenza causale del *iudicium* sulla volontà, ne consegue che ogni cattiva inclinazione del volere ha la sua causa nel pronunciamento del giudizio pratico, che a sua volta risulta corrotto per un'inefficienza della ragione, che non ha opportunamente vigilato sulle operazioni del *consilium*. Questo significa che chi trascura il perseguimento dei beni superiori per darsi al piacere offerto da quelli inferiori è vittima di un traviamiento morale che ha la sua radice in un errore cognitivo, cioè nell'incapacità di riconoscere quel vero e autentico bene che solo può condurre alla felicità³⁸. Come osserva T. Barolini, l'allontanamento del peccatore da Dio (*l'aversio a Deo*) presuppone sempre in Dante un atto di *conversio* verso una qualche

³⁶ Cfr. *Cv* IV, XXII 2-3: «[2] Ché, sì come dice lo Filosofo nel primo de l'*Etica* e Tulio in quello del *Fine de' Beni*, male tragge al segno quelli che nol vede; e così male può ire a questa dolcezza [l'umana felicità] chi prima non l'avvisa. [3] Onde, [...] utilissimo e necessario è questo segno vedere, per dirizzare a quello l'arco de la nostra operazione».

³⁷ Per "difetto di conoscenza" si intende qui sia la lacuna cognitiva che dipende dal mancato possesso dell'informazione, sia la convinzione errata, causata da un possesso parziale di quest'ultima o da una sua cattiva interpretazione. In questa prospettiva, sono difettive sia la conoscenza dell'*anima semplicetta* del fanciullo (infatti, «È perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta né dottrinata, che piccioli beni le paiono grandi» – *Cv*, IV, XII 16), sia quella corrotta dei viziosi, in cui «la malizia vince in essa [anima], sì che si fa seguitatrice di viziose dilettazioni, ne le quali riceve tanto inganno che per quelle ogni cosa tiene a vile» (*Cv* I, I 3).

³⁸ L'insistenza sul difetto conoscitivo come presupposto dell'azione moralmente riprovevole è l'argomento tipico dell'intellettualismo etico, per il quale – come sappiamo – non sono ammesse discrepanze fra il pronunciamento razionale e la determinazione della volontà: a una conoscenza piena e perfetta del bene segue necessariamente la corrispondente inclinazione del volere; se la ragione è retta, retta è anche la volontà. L'allineamento dottrinale di Dante a questa posizione si può evincere dalla sua spiegazione della genesi e del processo di progressiva specificazione dell'appetito d'animo naturale, dove sono ben evidenziate sia l'antecedenza causale della conoscenza sull'amore, sia l'immediato adeguamento della volontà al dato conoscitivo: «Dico adunque che dal principio se stesso ama, avegna che indistintamente; poi viene distinguendo quelle cose che a lui sono più amabili e meno, e più odibili [e meno], e seguita e fugge, e più e meno, secondo [che] la conoscenza distingue non solamente nell'altre cose, che secondamente ama, ma eziandio distingue in sé, che ama principalmente. E conoscendo in sé diverse parti, quelle che in lui sono più nobili, più ama quelle; e con ciò sia cosa che più [nobile] parte dell'uomo sia l'animo che 'l corpo, quello più ama. E così, amando sé principalmente, e per sé l'altre cose, e amando di sé la migliore parte più, manifesto è che più ama l'animo che 'l corpo o che altra cosa: lo quale animo naturalmente più che altra cosa dee amare» (*Cv* IV, XXII 7-8). In maniera ancor più inequivocabile, lo stesso punto di vista intellettualista sorregge la spiegazione dantesca del desiderio dell'anima umana di unirsi a Dio: «[7] E però che naturalissimo è in Dio volere essere – però che, sì come nello allegato libro si legge, "prima cosa è l'essere, e anzi a quello nulla è" –, l'anima umana essere vuole naturalmente con tutto desiderio; e però che 'l suo essere dipende da Dio e per quello si conserva, naturalmente disia e vuole essere a Dio unita per lo suo essere fortificare. [8]. E però che nelle bontadi della natura [e] della ragione si mostra la divina, vene che naturalmente l'anima umana con quelle per via spirituale sé unisce, tanto più tosto e più forte quanto quelle più appaiono perfette: lo quale apparimento è fatto secondo che la conoscenza dell'anima è chiara o impedita. [9] E questo unire è quello che noi dicemo amore, per lo quale si può conoscere quale è dentro l'anima, veggendo di fuori quelli che ama» (*Cv* III, II 7-9).

creatura (vale a dire verso un non-Dio), e più precisamente si configura nei termini tomistici di una *inordinata conversio ad commutabile bonum*³⁹. È perché subisce l'illusoria fascinazione dei beni secondi che l'uomo, per sua vocazione ontologica orientato a Dio, inverte il senso di marcia e a questi "si converte" prendendo a idolatrarli. Ed è secondo la fenomenologia del tradimento e dell'inganno che il Poeta spiega le dinamiche psicologiche che stanno alla base di questa peccaminosa conversione: il potere ammaliante esercitato dai piaceri più bassi, cioè quelli legati alla sensibilità e al possesso delle ricchezze, fa insorgere negli uomini quel *mal amor* che, se non viene prontamente soffocato dalla ragione, *fa parer dritta la via torta*⁴⁰, nel senso che, operando un vero e proprio raggiri, li porta a convincersi che il loro massimo bene si identifichi con quei falsi piaceri che, anziché garantire la felicità, ne compromettono fatalmente il raggiungimento. Accade così che, nei casi più gravi, l'abbaglio dei falsi beni porti le persone a rifiutare ciò che dà loro salvezza, rendendole simili a quello sciocco *fantolino* che *muor per fame e caccia via la balia*⁴¹. Il male morale è così concepito da Dante, in prima istanza, come una malattia della ragione, una patologia che affetta sia l'intelletto speculativo sia quello

³⁹ La Barolini svolge questa considerazione nell'ambito della sua brillante analisi della parabola di *Cv IV*, XII 15-16, dove è ben drammatizzata la condizione dell'anima umana che, a mano a mano che si avventura nel mondo, subisce l'attrazione di beni sempre diversi e tutti ugualmente incapaci di soddisfarne la brama infinita. Rimarcando il sostrato tomistico di questo passo, la Barolini afferma che «Dante dramatizes inordinate conversion through time, showing the soul as it moves progressively from one *bonum* to the next, figuring human desires as successiveness, as successively we are seduced – “converted” in Aquinas’s language – by the various objects of desire along the path [...] Had Aquinas been given the possibility to read this passage, he would have recognized an extraordinary dramatization of what he calls *inordinata conversio ad commutabile bono*, the disordered turning toward a changeable good, rendered with a precision that forecasts it as embodied narrative» (*Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, p. 115). Ma si rilegga per intero, a questo punto, il bellissimo passo: «[15] E sì come peregrino che va per una via per la quale mai non fue, che ogni casa che da lungi vede crede che sia l'albergo, e non trovando ciò essere, dirizza la credenza all'altra, e così di casa in casa, tanto che a l'albergo viene; così l'anima nostra, incontanente che nel nuovo e mai non fatto cammino di questa vita entra, dirizza li occhi al termine del suo sommo bene, e però, qualunque cosa vede che paia in sé avere alcuno bene, crede che sia esso. [16] E perché la sua conoscenza prima è imperfetta, per non essere esperta né dottrinata, piccioli beni le paiono grandi, e però da quelli comincia prima a desiderare. Onde vedemo li parvuli desiderare massimamente un pomo; e poi, più procedendo, desiderare uno augellino; e poi, più oltre, desiderare bel vestimento; e poi lo cavallo; e poi una donna; e poi ricchezza non grande, e poi grande, e poi più. E questo incontra perché in nulla di queste cose truova quella che va cercando, e credela trovare più oltre».

⁴⁰ Cfr. *Purg.* X, vv. 2-3. L'immagine della *via* come metafora della vita morale (*via* che è *diritta* o *torta* a seconda dell'orientamento della condotta) attraversa tutta la *Commedia*, e sempre si accompagna al tema del pericolo dei *falsi beni*, capaci di dirottare il pellegrino fino a fargli smarrire la meta. A titolo esemplificativo, rimando a *Purg.* XXX, vv. 130-132: «e volse i passi suoi per via non vera, | imagini di ben seguendo false»; *Purg.* XXXI, vv. 34-35 «Piangendo dissi: 'Le presenti cose | col falso lor piacer volser miei passi». In maniera analoga, si veda anche il *Convivio*: «[18] Veramente così questo cammino si perde per errore come le strade della terra. Che sì come d'una cittade a un'altra di necessitate è una ottima e dirittissima via, e un'altra che sempre se ne dilunga (cioè quella che va nell'altra parte) e molte altre quale meno alungandosi e quale meno appressandosi, così nella vita umana sono diversi cammini, delli quali uno è veracissimo e un altro è fallacissimo, e certi meno fallaci e certi meno veraci. [19]. E sì come vedemo che quello che dirittissimo vae alla cittade, e compie lo desiderio e dà posa dopo la fatica, e quello che va in contrario mai nol compie e mai posa dare non può, così nella nostra vita avviene: lo buono camminatore giugne a termine e a posa; lo erroneo mai non l'aggiugne, ma con molta fatica del suo animo sempre colli occhi gulosi si mira innanzi».

⁴¹ *Par.* XXX, v. 141.

pratico⁴², e che di conseguenza corrompe anche la volontà, che diviene irrimediabilmente incapace di perseguire il bene.

Questa concezione risolutamente intellettualista della genesi del peccato è chiaramente implicata nell'allegoria della *femina balba*, quell'*antica strega* di *Purgatorio* XIX che, oltre a simboleggiare i peccati di avarizia, gola e lussuria, con la sua apparizione onirica suggerisce anche la chiave di interpretazione delle dinamiche psicologiche sottese all'agire incontinente. Come si ricorderà, il pellegrino, abbandonatosi al sonno in prossimità dell'accesso alla quinta cornice, sul fare dell'alba è colto da un sogno di carattere divinatorio:

mi venne in sogno una femmina balba,
nelli occhi guercia e sovra i piè distorta,
colle man monche e, di colore, scialba.

Io la mirava; e, come il sol conforta
le fredde membra che la notte aggrava,
così lo sguardo mio le facea scorta

la lingua, e poscia tutta la drizzava
in poco d'ora, e lo smarrito volto,
com'amor vuol, così lo colorava.

Poi ch'ella avea 'l parlar così disciolto,
cominciava a cantar sì che con pena
da lei avrei mio intento rivolto.

«Io son – cantava – i' son dolce serena
che i marinari in mezzo mar dismago,
tanto son di piacere e di sentir piena.

Io volsi Ulisse del suo cammin, vago,
al canto mio! E qual meco s'aùsa
rado s'en parte, sì tutto l'appago».
(*Purg.* XIX, vv. 8-24)

Sull'identità della *femmina balba* / *dolce serena*, così come su quella della *donna santa e presta* che farà la sua comparsa fra poco, sono stati versati i proverbiali fiumi di inchiostro; fortunatamente, ai fini dei nostri scopi non è indispensabile esprimere un parere critico a riguardo. Sia sufficiente qui assumere che, in entrambe le sembianze, la donna del sogno rappresenta verosimilmente l'attrattiva dei sensi, ossia la concupiscenza, declinata nella triplice forma di avarizia, gola e lussuria⁴³. Più interessante, a mio parere, è concentrarsi sulla dinamica

⁴² Cfr. *Mn* I, XVI 5: «[4] O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est [...] [5] Intellectu egrotas utroque, similiter et affectu».

⁴³ Così secondo i più. Secondo alcuni studiosi, che ne evidenziano i connotati marcatamente sessuali, ella rappresenterebbe propriamente la lussuria (cfr. C. Nardi, *Sul diciannovesimo canto del Purgatorio*, pp. 59; Bosco-

dell'adescamento, analizzando soprattutto le risposte cognitive ed emotive del pellegrino sedotto. Si noti, innanzitutto, che la *femmina balba* si presenta ai suoi occhi per ciò che realmente è: una creatura deforme, sgradevole, ripugnante (*guercia, storta, monca, scialba*); insomma, un mostro indesiderabile. Dante la vede nel suo originale e autentico aspetto, è dunque pienamente consapevole della sua bruttezza, e tuttavia ne subisce la fascinazione: assistendo alla sua metamorfosi in donna bellissima e attraente, ne viene fatalmente sedotto, al punto che a fatica riesce a distogliere la sua attenzione da lei (*con pena da lei avrei mio intento rivolto*). Ma a ben vedere, il pellegrino non assiste semplicemente alla sua trasformazione, quasi ne fosse la vittima inerme: è lui stesso che, guardandola con insistenza (*Io la mirava*), ne corregge tutti i difetti e ne elimina le brutture; è proprio lui che, fissando il suo *sguardo* su di lei, opera quel radicale stravolgimento estetico. C'è dunque un'attiva partecipazione, da parte del pellegrino, nella realizzazione di questa ingannevole e pericolosa trasfigurazione: lungi dal subire passivamente un raggirio sapientemente orchestrato da un'astuta *femme fatale*, è Dante in prima persona che, sabotato dalla sua stessa psiche, provoca l'illusione malefica e la pone in essere, finendo così nella trappola che si è teso da solo. Se è così, non è corretto affermare – come solitamente si fa – che Dante qui cade vittima di un inganno a opera dei *falsi beni*: è piuttosto la dinamica di un auto-inganno quella che qui, rimarcando le condizioni soggettive del raggirio, viene compiutamente descritta. Più precisamente, suggerirei che sia qui implicato un elementare meccanismo di proiezione psicologica: l'auto-inganno in questione sembra

Reggio, *Purgatorio*, p. 344), mentre altri, al contrario, tendono ad ampliarne il significato, rendendolo più generico e inclusivo. Quest'ultimo è il caso, ad esempio, della Chiavacci Leonardi, la quale, insistendo sulla matrice essenzialmente boeziana della figurazione, ritiene che ella rappresenti «l'attrattiva dei falsi beni della terra, quei beni che sembrano promettere la felicità, e che sono invece soltanto un inganno» (*Purgatorio*, p. 548). Similmente, anche L. Tonelli, concentrandosi sul simbolismo tradizionale della sirena, la interpreta come immagine dell'agostiniana *ambitio mundi*, e perciò la assume a emblema di beni terreni quali «le ricchezze, la potenza, la dignità, i piaceri volgari e le voluttà raffinate» (*Purgatorio*, p. 379). Per una rassegna delle diverse proposte esegetiche, si veda M. De Bonfils Templer, *Il Virgilio dantesco*, n. 3, p. 50. La sola lettura dalla quale mi dissocio espressamente è quella di G. Sasso, per il quale «coi suoi due volti (il suo e quello della Sirena), la femmina balba rappresenta la schietta negatività, l'intrinseca bruttezza dei beni mondani nascosti da belle e ingannevoli apparenze. [...] è la vana apparenza dei beni mondani che, desiderati, rendono attraente ciò che è in se stesso ripugnante» (cfr. *Un sogno di Dante*, pp. 19-20). Come ho argomentato nel precedente capitolo, per Dante i beni mondani, per quanto irrimediabilmente parziali e difettivi se paragonati al Sommo Bene, sono pur sempre dei beni-in-sé, e in quanto tali sono perciò meritevoli di essere perseguiti, nella giusta misura e nel rispetto del loro valore strumentale. Pur riconoscendo che, considerata isolatamente, la cruda descrizione della *femmina balba* può prestarsi a una lettura risolutamente negativa qual è quella di G. Sasso, ritengo che siano comunque da respingere quelle interpretazioni che, insistendo su una loro presunta ripugnanza intrinseca, considerano i beni mondani come dei mali-in-sé. Se così fosse, l'intero discorso si risolverebbe in una celebrazione dell'ascetismo che, a mio parere, mal si sposa all'orizzonte etico-valoriale di Dante (mi sembra che quest'ultimo, nel suo complesso, sia più improntato all'ideale aristotelico dell'*aurea mediocritas* piuttosto che a una morale dell'astensione e della rinuncia). Sono dunque dell'avviso che, anziché ricorrere a un'interpretazione in chiave strettamente allegorica del sogno, sia più opportuno restare sul livello simbolico della lettura: con questo sogno Dante vuole verosimilmente drammatizzare la potenza trasfigurante dell'illusione malefica, senza stabilire tuttavia una perfetta corrispondenza biunivoca fra gli attributi estetici della *femmina* (il significante) e le qualità morali dei beni mondani (il significato).

infatti causato dal fatto che il soggetto, suscettibile al richiamo di certi piaceri, è portato a proiettare i suoi sregolati desideri sull'oggetto che gli si para di fronte, il quale viene perciò idealizzato e caricato di un fittizio potenziale appetibile che finisce col trasfigurarne i reali connotati⁴⁴. Ma non è certo il caso di addentrarsi sullo scivoloso terreno dello psicologismo analitico: ciò che qui vorrei sostenere è soltanto che, insistendo sulla forza creativa dello sguardo e sulla sua capacità di manipolare la realtà (*Io la mirava; lo sguardo mio le facea scorta la lingua...*)⁴⁵, Dante ha voluto ascrivere al pellegrino la responsabilità ultima di quella peccaminosa metamorfosi, rivendicando così una sua "agentività". Se questa lettura ha colto nel segno, si potrà apprezzarne la coerenza con l'ispirazione complessiva dell'etica dantesca: l'allegoria della *femmina balba* verrebbe infatti a configurarsi come un ulteriore episodio di quella crociata che l'autore della *Commedia*, mosso dalle ormai note preoccupazioni morali, ha strenuamente condotto contro la minaccia (ma qui si vorrebbe dire la tentazione) di qualsivoglia determinismo deresponsabilizzante.

Un secondo elemento di continuità rispetto ai motivi toccati in precedenza è ravvisabile nell'alto coefficiente di intellettualismo che presiede alla logica dell'adescamento qui ritratta. È a causa di un *giudicio* pratico manifestatamente *falso* che il pellegrino cede alla seduzione ammaliatrice dei sensi: si è visto infatti che la distorsione estetica operata dal suo occhio vizioso fa sì che quella *femmina*, che nessuna persona sana di mente potrebbe mai desiderare, venga giudicata come un oggetto di piacere massimamente appetibile. È dunque per un errore cognitivo di valutazione che i bassi piaceri, anche i più turpi e meschini, vengono trasfigurati nella nostra mente, la quale ce li presenta come degli autentici beni, che noi non possiamo che desiderare *sub ratione boni*. Sappiamo che la causa di questo stravolgimento valutativo è da

⁴⁴ Questa ipotesi, che qui presento senza alcuna pretesa di scientificità, mi è stata suggerita dalla lettura di un interessante studio di T. Kay sulla cosiddetta "sequenza della Pargoletta". Questo suo lavoro – se non l'ho frainteso – muove non tanto dalla volontà di acclarare quale sia l'esatta identità della fanciulla lì celebrata (figura storica o allegorica?), quanto piuttosto dall'urgenza di sondare la questione, ancora largamente inesplorata, della sua presunta natura angelica. T. Kay infatti si chiede: «Should we readily accept her heavenly origin and promises of divine revelation, her "Beatricean" qualities? Or does the lover instead "project" these divine qualities onto a mortal figure, so that a mere "pargoletta" is transformed into an "angioletta" under his desiring gaze, [...]? Rather than the advent of a divine figure, are we not dealing with a paradigmatic case of a lyric pathology that Giorgio Agamben terms "l'esaltata sopravvalutazione dell'oggetto d'amore"»? Propendendo decisamente per la seconda opzione, Kay istituisce poi una serie di parallelismi stilistico-tematici fra il gruppetto di liriche in esame e l'episodio di *Purg. XIX*, e conclude affermando che «The siren episode figures physically (a transformation of ugliness into beauty) what is figured metaphysically (a transformation of "pargoletta" into "angioletta", of mortality into sempiternity) in the ballata. The two transformations originate in the indolent psyche of the lover, whose distracted gaze ("Io... mirai fiso"; "Io la mirava") serves to idealize the lady's nature so that a "via non vera" (*Purg. 30.130*) is legitimated» (*Dante's Cavalcantian Relapse*, p. 80 e p. 82).

⁴⁵ Similmente, anche D. Bowe rivendica il carattere attivo, e più precisamente performativo e trasformativo (in senso austriaco), dello sguardo del pellegrino durante il sogno purgatoriale, sostenendo che «egli non si limita semplicemente a guardare la metamorfosi della femmina in sirena, ma invece la fa svolgere, e questo è un aspetto dell'episodio che va enfatizzato perché finora non è stato molto discusso nelle letture di questo passo» (*Dante e la serena*, p. 190).

imputarsi all'azione perturbatrice di un *appetitus* fuori controllo, il quale – come è spiegato nella *Monarchia* – ha la capacità di esautorare la ragione e di assoggettare a sé la volontà. Trasposto sul piano dell'allegoria, qui il potenziale corruttore del desiderio si rende manifesto attraverso le ammalianti parole della *dolce serena*, sulle quali grava – a ben vedere – il peso di una doppia menzogna: la prima, la più palese, è quella relativa al millantato travimento di Ulisse (tutti sanno che l'eroe omerico non si lasciò sedurre delle sirene, ma riuscì a resistere loro grazie al suo proverbiale ingegno)⁴⁶; la seconda, più subdola e insidiosa, inerente alla sua presunta capacità di dare piena soddisfazione ai desideri viziosi. In entrambi i casi, lo scopo perverso della maliarda è di far credere a Dante che è vano resisterele; e possiamo stare certi che Dante non le avrebbe dato credito (ha appena appreso da Virgilio che la ragione ha sempre la *podestate* di respingere i *rei amori*), se solo il suo intelletto non fosse stato accecato dalla passione. È vero che la *serena* non ha affatto mentito sul fatto che, come insegnava già Aristotele, chi si abitua al vizio ben raramente riesce a distaccarsene (*qual meco s'aùsa rado sen parte*); ma è un vanto clamorosamente falso che ella riesca ad appagare interamente le brame di chi diventa suo schiavo. Non soltanto i *falsi beni* «nulla promession rendono intera» – come ammonirà presto Beatrice nella sua aspra requisitoria⁴⁷ –, ma addirittura, nei casi più gravi, giungono a trascinare l'uomo nel baratro della *cupiditas*, di modo che – come è sentenziato nel *Convivio* – «sommiettendo ciò che promettono, apportano lo contrario»⁴⁸. Ma una riprova del carattere menzognero della *serena* possiamo trovarla all'interno dello stesso canto XIX: a smascherarla ci penserà pochi versi più avanti papa Adriano, il quale, da avaro pentito, ora può riconoscere amaramente che in quella sua *vita bugiarda non s'acquetava il*

⁴⁶ Così, ad esempio, anche per F. Tateo (cfr. *Il canto XIX del Purgatorio*, pp. 345-346). Altri commentatori, meno disposti a concedere che la sirena sia una bugiarda, ritengono che Dante avesse una conoscenza imprecisa o errata del mito, oppure che abbia deliberatamente operato una commistione dei tratti caratteristici dei vari personaggi femminili (le sirene, Circe e Calipso) che, secondo il racconto dell'*Odissea*, intervengono in vario modo a ostacolare o dirottare il viaggio dell'eroe. Si veda a tal proposito L. Pertile, *Il cigno e la sirena*, p. 4 e T. Caligiure, *La 'femmina balba' e la 'dolce serena'*, pp. 349-350.

⁴⁷ Cfr. *Pur.* XXX, v. 32.

⁴⁸ *Cv* IV, XII 3-5. Per Dante sono soprattutto le ricchezze le *false traditrici* per eccellenza: promettendo una felicità proporzionale al loro accrescimento, esse ci rendono bramosi di guadagni sempre maggiori, e perciò perennemente insoddisfatti: «E per questo modo le ricchezze pericolosamente nel loro accrescimento sono imperfette, che, sommittendo ciò che promettono, apportano lo contrario. [4] Promettono le false traditrici sempre, in certo numero adunate, rendere lo raunatore pieno d'ogni appagamento; e con questa promissione conducono l'umana volentade in vizio d'avarizia. [...] [5] Promettono le false traditrici, se bene si guarda, di torre ogni sete e ogni mancanza, e aportare ogni saziamento e bastanza; e questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promissione in certa quantità di loro accrescimento affermando: e poi che quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio danno e recano sete di casso febricante intollerabile; e in loco di bastanza recano nuovo termine, cioè maggiore quantitate a[l] desiderio, e, con questa, paura grande [e] sollicitudine sopra l'acquisto. Sì che veramente non quietano, ma più danno cura, la qual prima senza loro non si avea».

core⁴⁹.

Sulla base dell'analisi qui proposta, si può notare ora che l'episodio in esame, benché veicolato da un linguaggio allegorico di non facile decifrazione, è in grado di restituire con esattezza la psicologia dell'incontinente quale è stata tematizzata prima da Aristotele e poi dagli intellettualisti tardomedievali. L'incontinente, prima di cadere in balia delle passioni che ne ottenebrano il giudizio, vede i piaceri sensibili per ciò che essi effettivamente sono, in tutta la loro effettiva imperfezione e manchevolezza; a differenza dell'intemperante, egli è quindi del tutto consapevole che essi non rappresentano il vero bene, e che perciò non devono costituire il fine dell'agire. Tuttavia, quando l'incontinente, per la sua vulnerabilità ai diletti della carne, si abbandona all'attrattiva dei sensi e lascia che sia la passione a guidarne le scelte, accade che questi piaceri vengano trasfigurati dalla sua mente in qualcosa di massimamente desiderabile e, perciò, degno di scelta. L'allegoria, però, non finisce qui: a questa prima parte del sogno, incentrata sulla dinamica della "caduta", segue il momento del ravvedimento e del ritorno dell'incontinente alla ragione. La scena onirica, da statica, acquista ora un certo dinamismo:

Ancor non era sua bocca richiusa
Quando una donna apparve, santa e presta,
lungh'esso me per far colei confusa;

«O Virgilio, Virgilio! Chi è questa?»
fieramente diceva; ed el veniva,
cogli occhi fitti pur in quella onesta:

l'altra prendeva e dinanzi l'apriva,
fendendo i drappi, e mostravami 'l ventre;
quel mi svegliò col puzzo che n'usciva.

Io mossi li occhi, e 'l buon maestro: «Almen tre
voci t'ho messe! – dicea – Surgi e vieni;
troviàn l'aperta per la qual tu entre».
(*Purg.* XIX, vv. 25-36)

Se il significato allegorico della *femmina balba / dolce serena* non è molto chiaro, quello della *donna santa e presta* lo è ancor meno⁵⁰. Senza voler entrare nel merito di questa tormentatissima

⁴⁹ Cfr. *Purg.* XIX, vv. 106-111: «La mia conversione, omè, fu tarda: | ma, come fatto fui roman pastore, | così scopersi la vita bugiarda || Vidi che li non s'acquetava il core, | né più salir potiesi in quella vita: | per che di questa in me s'accese amore».

⁵⁰ Per alcuni, ella sarebbe da identificare con la Filosofia (così ad esempio per G. Sasso, il quale è pur consapevole dei limiti di questa interpretazione; cfr. *Un sogno di Dante*, pp. 31-47). Per altri, fra i quali L. Tonelli, si tratterebbe invece di Beatrice, «la quale significando anche qui, come sempre, la sapienza divina, la teologia, e insomma la fede, può ben ispirare Virgilio, ossia la ragione umana, a rivelare la vera natura peccaminosa dei beni e dei piaceri mondani» (*Purgatorio*, p. 379). Non Beatrice, bensì un'altra donna celeste, verosimilmente la Grazia, secondo G. Bosco e U. Reggio (cfr. *Purgatorio*, p. 353). È stato poi proposta l'identificazione con la Giustizia che garantisce l'esercizio del *liberum iudicium*; così secondo G. Paparelli: «L'intervento della donna santa e presta non è altro che il *iudicium* cioè l'atto del libero arbitrio, insomma la scelta consapevole del vero bene, mediante la quale l'uomo "si slega" dalla cupidigia» (*Il canto XIX del Purgatorio*, p. 282). Ma sono stati fatti anche i nomi di Maria

questione, mi limito qui a sottoscrivere il parere della Chiavacci Leonardi, per la quale la *donna* che accorre in soccorso di Dante, non identificabile con precisione, è comunque una persona celeste (non sarebbe chiamata *santa*, altrimenti), è di rango superiore a Virgilio-ragione e ha senz'altro il compito di riscuotere quest'ultimo affinché smascheri la megera⁵¹. Abbiamo allora che la *femmina / serena* sta alla seduzione dei sensi come la *donna santa e presta* sta alla grazia divina (e più precisamente all'agostiniana grazia cooperante) che scende a ridestare la *virtù che consiglia* dal suo momentaneo torpore. A tal proposito, G. Inglese osserva che l'intervento decisivo di questa creatura sovranaturale va a integrare la lezione filosofica di Virgilio sul libero arbitrio, introducendo un importante corollario teologico⁵²: la grazia divina si rende indispensabile in quei casi in cui la ragione, cui compete la responsabilità di respingere gli assalti della concupiscenza, si dimostra inefficace nell'adempiere ai suoi doveri, lasciandosi sedurre essa stessa dall'attrattiva dei sensi⁵³. Non deve stupire che l'assistenza provvidenziale della grazia sia considerata indispensabile proprio in relazione ai peccati più lievi: come notano G. Bosco e U. Reggio, sono soprattutto i peccati di incontinenza che, per la loro apparente inoffensività, si rivelano i più insidiosi e difficili da prevenire, come lo stesso Dante ammonisce nel *Convivio*⁵⁴. Può capitare dunque che, dinnanzi all'attrattiva di dolci e apparentemente incolpevoli allettamenti, la ragione manchi di *prendere guardia*, autorizzando con il suo malriposto *placet* quei *falsi beni* che, se solo essa avesse vigilato con maggiore attenzione, non avrebbero varcato la *soglia dell'assenso*⁵⁵. Ma è sufficiente una *fiera* imbeccata dall'alto

e di Lucia, e c'è chi ha suggerito le virtù ipostatizzate di Carità, Temperanza, *etc.* Per una disamina abbastanza esauriente, rimando di nuovo alla De Bonfils Templer (*Il Virgilio dantesco*, n. 4, pp. 50-51).

⁵¹ Cfr. *Purgatorio*, p. 549 e p. 560. Diversamente, G. Sasso, che ritiene inammissibile che Virgilio possa aver avuto un momento di distrazione, suggerisce che la *donna santa e presta* gli abbia rivolto non un rimprovero, ma un semplice richiamo (cfr. *Un sogno di Dante*, pp. 31-33).

⁵² *Purgatorio*, p. 239. G. Inglese nota inoltre che la *donna santa* del sogno, pur non essendo identificabile con Beatrice, svolge una funzione simile a quella assolta da quest'ultima in *Inf. II*, dove interviene a muovere Virgilio in soccorso di Dante.

⁵³ Il concetto è chiaramente espresso in *Ep. V*, 13: «Nec seducat alludens cupiditas, more Sirenum nescio qua dulcedine vigiliam rationis mortificans».

⁵⁴ «[2][...] le cose difettive possono aver li loro difetti per modo che nella prima faccia non paiono, ma sotto pretesto di perfezione la imperfezione si nasconde; [...] [3] E quelle cose che prima non mostrano li loro difetti sono più pericolose, però che di loro molte fiato prendere guardia non si può; [...]» (*Cv*, IV, XII 2-3).

⁵⁵ Non è tuttavia il caso di porre un'enfasi eccessiva sul dispositivo sovranaturale della grazia divina, al cui cospetto le competenze e le responsabilità della ragione, tanto elogiata da Virgilio nel canto precedente, rischierebbero ora di subire un drastico ridimensionamento al ribasso. Quella qui descritta non è affatto, come alcuni ritengono, una «parabola sull'insufficienza in sé della *recta ratio*» (cfr. E. Király, *Peccato e libero arbitrio*, p. 12): la *ratio*, se non si lascia ammaliare dai sensi e si preserva intatta nella sua *rectitudo*, è del tutto capace di discernere in piena autonomia il bene dal male, dirigendo correttamente la volontà verso i soli fini buoni – *si ratio est recta, voluntas est recta*. Per Dante, l'intervento di un ausilio divino si rende indispensabile soltanto nei casi in cui, sviata dalle passioni, essa si dimostra una guida incerta e inaffidabile. È sufficiente concedere questa accidentale vulnerabilità della ragione per mettere al riparo Dante dalle accuse di pelagianesimo o semi-pelagianesimo? Personalmente ritengo di sì, ma se ne potrebbe senz'altro discutere. Ciò che invece mi pare fuori da ogni dubbio è che è assolutamente essenziale all'etica dantesca che la ragione rimanga, nel bene e nel male, *il principio là onde si piglia ragion di meritare*.

affinché la ragione, richiamata ai suoi doveri, riacquisti piena lucidità e riaffermi con decisione la sua autorità: e infatti Virgilio, illuminato dalla luce divina che promana dallo sguardo della *santa donna* (*con li occhi fitti pur in quella onesta*), si precipita a svelare l'inganno – e si noti che è lui che prontamente interviene, in prima persona: lei si limita a esortarlo all'azione. Grazie all'energico provvedimento del maestro, il quale, mettendo letteralmente a nudo la megera (*dinanzi l'apriva, fendendo i drappi*), ne rivela l'orripilante e fetido aspetto, l'incontinente Dante può *svegliarsi* dall'incubo e riacquistare una corretta valutazione della sua situazione: come l'akratiko-beone del paragone aristotelico⁵⁶, anch'egli si ridesta, non senza fatica (Virgilio deve *mettergli almen tre voci*), dall'ubriacatura dei sensi che ne ha gravemente compromessa la facoltà di giudizio, e finalmente è in grado di prendere atto dell'auto-inganno cognitivo di cui è caduto vittima.

Una volta che il suo intelletto è stato risanato, il pellegrino, sebbene sia ancora turbato per la recente esperienza onirica, è pronto a rimettersi in viaggio e, soprattutto, a ricevere l'ammaestramento di Virgilio. Ha così inizio il momento più esplicitamente pedagogico-didattico dell'episodio:

Su mi levai, e tutti eran già pieni
dell'alto di i giron del sacro monte,
e andavamo col sol novo alle reni.

Seguendo lui, portava la mia fronte
come colui che l'ha di pensier carca,
che fa di sé un mezzo arco di ponte,
[...]

«Che hai, che pur invèr la terra guati?»
la guida mia incominciò a dirmi,
poco amendue dall'angel sormontati.

E io: «Con tanta sospeccion fa irmi
novella vision ch'a sé mi piega
sì ch'io non posso dal pensar partirmi».

«Vedesti – disse – quella antica strega
che sola sovra noi omai si piagne;
vedesti come l'om da lei si slega.

Bastiti, e batti a terra le calcagne;
gli occhi rivolgi al logoro che gira
lo rege eterno con le rote magne».
(*Purg. XIX*, vv. 37-63)

Scopo della *novella vision* – spiega il maestro – è stato quello di mostrare, da un lato, quant'è

⁵⁶ Cfr. *EN VII*, 1147b9-18.

facile cadere nel sortilegio di quell'*antica strega* che *si piagne*, espiando, nelle tre cornici rimanenti; e, dall'altro, in che modo la ragione, opportunamente assistita dalla grazia divina, può far sì che l'uomo se ne liberi (*vedesti come l'uom da lei si slega*). Il *savio* Virgilio avrebbe potuto senz'altro aggiungere qualche altra chiosa; ma evidentemente non lo ha reputato opportuno: accontentati di questo (*bastiti*) – gli dice – e non rimuginarci su più del necessario. Un'esortazione che – come osserva la Chiavacci Leonardi – ha un suo senso ben preciso: «l'uomo non deve fermarsi troppo a considerare *l'antica strega*, anche se vinta, ma procedere avanti, volgendo lo sguardo in alto, alle realtà celesti. Non il meditare sul peccato, ma guardare a Dio, è ciò che lo salva»⁵⁷.

Noi invece vogliamo sostare ancora un po' sul problema in esame, provando ora a svolgere qualche considerazione di carattere generale. Sappiamo che l'insistenza sul disordine, a un tempo cognitivo e morale, causato dalle passioni (Dante sembra ossessionato soprattutto dalla *cupiditas*⁵⁸) è il *Leitmotiv* di alcune fra le più vibranti pagine dell'opera dantesca⁵⁹: si può comprendere l'entità della minaccia se si considera che la loro forza, talvolta, è tale da ottenebrare completamente il *lumen* razionale, fino a compromettere l'intelligibilità degli stessi principi morali e a torcere al male *l'affetto dei primi appetibili*, causando così un accecamento intellettuale che è tanto più totale quanto più intenso è il desiderio concupiscibile⁶⁰. Come osserva G. Stabile⁶¹, ciò significa che il potenziale corruttore delle passioni non consiste tanto

⁵⁷ A. M. Chiavacci Leonardi, *Purgatorio*, p. 565.

⁵⁸ La *cupiditas* dantesca è una nozione piuttosto ampia e tendenzialmente onnicomprensiva. Parafrasabile con espressioni del tipo “brama corrotta”, “smania di possesso”, “avidità di beni materiali”, “amore smisurato dei beni terreni”, essa denota non tanto una particolare attitudine viziosa o una specie di peccato, bensì la generale disposizione a peccare che, come si è visto, sempre scaturisce da un *amor inordinatus*. Come spiega P. Boyde, per *cupiditas* Dante intende «the inclination ingrained in a fallen nature to seek transient goods immoderately. [...] it is something more fundamental than the capital vices. It embraces not only avarice and simony, but a great many vices and sins relative to sensual pleasures, [...]» (*Human Vices and Human Worth*, p. 153). Si può concludere, perciò, che la *cupiditas* dantesca assommi in sé tanto la definizione paolina, che la addita come *radix omnium malorum*, quanto quella agostiniana, che la identifica con l'*amor rerum transeuntium* che si oppone diametralmente alla *charitas*. Cfr. *ED*, “Cupidigia”.

⁵⁹ A titolo esemplificativo, questi sono solo alcuni dei luoghi in cui il Poeta mette in guardia dalla commistione delle inclinazioni affettivo-passionali con le istanze razionali: *Cv* I, II 9; *Cv* I, III 7-10; *Cv* I, IV 6-8; *Cv* III, X 1-2; *Mn* I, XI 6; *Mn* I, XI 11; *Mn* I, XIII 7; *Mn* III, III 4-5; *Mn* III, III 8. Per la più specifica e mirata condanna della cupidigia, rimandiamo invece a: *Mn* I, XVI 3; *Mn* II, V 5; *Mn* III, III 17; *Mn* III, XVI 9-10; *Inf.* XII, v. 49; *Purg.* VI, vv. 104-106; *Par.* V, vv. 79-80; *Par.* XV, vv. 1-3; *Par.* XXVII, vv. 121-123; *Par.* XXX, vv. 139-141.

⁶⁰ Cfr. *Mn* III, III, 17: «Nam cur ad eos ratio quereretur, cum sua cupiditate detenti principia non viderent?». Faccio notare che nel pensiero dantesco l'accecamento della ragione a opera delle passioni interessa sia l'intelletto pratico sia quello speculativo, e pertanto compromette non solamente la conoscenza morale, ma anche la capacità di comprendere e apprezzare la *veritas* in senso ampio. A proposito del rapporto di proporzionalità diretta fra la forza della passione e l'offuscamento della ragione, spiega Dante che «[...] quanto l'agente sé al paziente più unisce, tanto più forte è però la passione, sì come per la sentenza del Filosofo in quello Di Generazione si può comprendere; onde, quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più passionata, più si unisce a la parte concupiscibile e più abbandona la ragione. Sì che allora non giudica come uomo la persona, ma quasi come altro animale pur secondo l'apparenza, non discernendo la veritate» (*Cv* III, X 2).

⁶¹ Cfr. *ED*, “Volontà”.

nel loro essere un appetito eccessivo, quanto piuttosto nel fatto che, non avendo limite e misura, le passioni guastano il meccanismo del *iudicium*: dal momento che «questi passionati mal giudicano»⁶², ne consegue necessariamente che la loro volontà sia diretta verso degli oggetti che sono buoni solamente «secondo l'apparenza, discordante dal vero per infermitade de l'anima, che di troppo disio è passionata»⁶³. L'intervento destabilizzante delle passioni introduce così un'alterazione nelle dinamiche del ragionamento pratico, il quale, se non intervengono gli impulsi irrazionali a interferire col normale svolgimento del *consilium*, si conclude con il corretto discernimento di ciò che è bene, e quindi con la conseguente realizzazione delle sole azioni buone. Se avviene che qualcosa si inceppi nel meccanismo sillogistico di inferenza, e che dunque si verifichi quell'avaria cognitiva che si riflette in un giudizio corrotto, ciò è da imputarsi alla resistenza opposta dalla sfera emotivo-passionale, che preme nel senso contrario a quello della ragione. Ma si ricordi che la ragione, se si mantiene attenta e vigile, può sempre respingere quei piaceri disordinati che la corteggiano, dal momento che essa è in grado, mediante l'esercizio del libero arbitrio, di prevenire la corruzione del giudizio, allontanando prontamente la minaccia.

Se questa ricostruzione è corretta, si può concludere che, enfatizzando la capacità perturbatrice delle passioni, Dante ha concettualizzato il peccato di incontinenza come una patologia morale che, prima che una malattia della volontà, è diagnosticata come malattia dell'intelletto. Alla radice del peccato di chi *sommette la ragione al talento* pare infatti che il Poeta abbia ravvisato non la debolezza del volere nel tradurre in atto ciò che la ragione ha consigliato, ma piuttosto la vulnerabilità della ragione, tentata e infine sconfitta dalle *false immagini di bene* con cui la concupiscenza la assoggetta a sé. Pertanto, se accade che qualcuno soccomba al richiamo concupiscibile, nella prospettiva dantesca ciò non può che avvenire in accordo al pronunciamento del suo giudizio pratico, fatalmente compromesso da un'avaria cognitiva innescata dall'impulso passionale. Insomma, sembra proprio che anche Dante, unendosi alla schiera degli intellettualisti tardomedievali, abbia sottoscritto l'opinione per cui «Qui vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actus, et sub specie boni ipsum eligit»⁶⁴. Forse, allora, non è solo per ragioni di natura estetico-letteraria che il Poeta ha scelto di rappresentare la folla dei dannati come una masnada di guerci e di non vedenti, inscenando una rappresentazione capace di tradurre in immagini fortemente evocative la cecità morale di quelle «genti dolorose | ch'hanno

⁶² Cv I, IV 8.

⁶³ Cv III, X 2.

⁶⁴ T. d'Aquino, *QDV*, q. 24, 2.

perduto il ben dell'intelletto»⁶⁵. È giunto il momento, allora, di lasciare la montagna purgatoriale per compiere all'inverso il cammino ultramondano del pellegrino, discendendo a quel «loco d'ogne luce muto»⁶⁶ dove sono tristemente alloggiare le anime degli incontinenti impenitenti.

4.3 «A conoscer la prima radice...». L'incontinenza nel girone dei lussuriosi (*Inf. V*)

Per quanto l'episodio di Paolo e Francesca continui a essere oggetto di instancabili analisi letterarie, storico-critiche e filologiche, si riscontra un'inveterata tendenza a trascurarne l'indagine propriamente filosofica, solitamente limitata a osservazioni generiche e approssimative intorno al ritratto psicologico e all'identità morale dei due sfortunati amanti. Ci si accontenta di ribadire che la vicenda si presenta come la drammatizzazione e la presentazione *in exemplo* della palinodia di Dante, ossia del suo abbandono degli errori giovanili, del mondo della lirica cortese e della dottrina stilnovistica della fatalità d'amore, magistralmente incarnati nel personaggio di Francesca; poco o nulla, invece, si prova a ipotizzare in merito alla genesi psicologica, alla *prima radice* di quel fatale peccato di incontinenza. Il fascino aneddotico della lettura galeotta e dei suoi illustri antecedenti, nonché un certo gusto *noir* per le macabre circostanze del crimine passionale, sembrano aver messo in ombra l'interesse, più squisitamente filosofico, per le dinamiche interiori di quell'amore peccaminoso cui Dante, a differenza degli interpreti, è massimamente attento: qual è stata l'origine psicologica di quel loro fatale abbandono alla tentazione carnale? È stata una scelta consapevole e deliberata, imputabile alla debolezza della volontà di fronte al seducente richiamo delle passioni? O piuttosto si è trattato di un'azione irriflessa, non mediata dal giudizio razionale e causata da una momentanea perdita di autocontrollo? Di che cosa, esattamente, sono colpevoli Paolo e Francesca? Nell'atteggiamento del pellegrino che, senza nascondere la sua forte partecipazione emotiva, interroga i due dannati sui loro trascorsi amorosi, ritengo sia da ravvisare, infatti, non tanto il desiderio (forse indiscreto) di farsi raccontare le circostanze contingenti in cui il sentimento si è concretizzato nell'azione illecita, quanto piuttosto la ben più pressante curiosità intellettuale, strettamente inerente alle preoccupazioni filosofiche del Poeta, di comprendere le dinamiche interiori di quella peccaminosa *amoris accensio*, in modo da poter penetrare nella profondità della coscienza morale dei due cognati, valutando di conseguenza la gravità dell'atto compiuto. Sono perciò convinta che, a dispetto delle migliaia di pagine critiche che sono venute

⁶⁵ *Inf.* III, v. 18. Sul tema del legame fra la *cupiditas* e il motivo della cecità umana, cfr. *ED*, "Cupidigia".

⁶⁶ *Inf.* V, v. 27.

accumulandosi nei secoli, rimanga ancora qualcosa di inesplorato in questa tragica vicenda di amore e morte; e ritengo altresì che il profilo psicologico di Francesca e Paolo, quale lo si può ricostruire dagli elementi narratologici e stilistico-retorici presenti nel canto, si conformi a quell'orientamento marcatamente intellettualista così peculiare dell'etica dantesca, rappresentandone una efficacissima e coerente messa in scena. Più precisamente, è mia persuasione che l'abbandono dei due dannati alla lussuria possa essere compiutamente spiegato secondo la fenomenologia della *praevolatio* aristotelico-tomistica, configurandosi perciò come un peccato che, compiuto in preda a un imprevisto e subitaneo impeto passionale, ha la sua necessaria condizione di possibilità in un momentaneo ottenebramento della facoltà intellettuale⁶⁷.

Prima di dedicarci all'analisi di quello che è probabilmente il più celebre "racconto secondo"⁶⁸ dell'intera *Commedia*, sarà opportuno però considerare con attenzione anche la prima parte del canto, che all'episodio di Paolo e Francesca fornisce la sua imprescindibile contestualizzazione dottrinarie e lirico-narrativa⁶⁹, e che ai fini dei nostri scopi si rivela importante tanto quanto il momento del colloquio coi due dannati. Si rilegga quindi il canto V dall'inizio, ripercorrendo brevemente l'ingresso di Dante e Virgilio nel secondo girone, l'incontro-scontro con Minosse e la descrizione della *bufera infernal*:

Così discesi del cerchio primaio
giù nel secondo, che men luogo cinghia
e tanto più dolor che punge a guaio.

Stavvi Minòs orribilment' e ringhia:
essamina le colpe nell'entrata,
iudica e manda secondo ch'avvinghia.

⁶⁷ Qui devo però fare atto di umiltà e ammettere, mio malgrado, che Dante Della Terza ci azzecò proprio quando, riferendosi al canto V dell'*Inferno*, concluse amaramente che «mai, come nel caso in esame, ogni pensiero si rivela come già pensato, ogni scoperta appare al limite come una ri-scoperta» (*Inferno V: tradizione ed esegesi*, p. 255). Infatti, sebbene sia pervenuta da sola a questa ipotesi ermeneutica, ho scoperto di recente che questa stessa proposta di lettura era già stata avanzata da D. Mattalia in una sua brillante *lectura* del canto V. Dopo aver segnalato l'incidenza del IV libro dell'*Eneide* e delle *Eroidi* ovidiane, il Mattalia ha infatti individuato una terza e decisiva fonte dell'episodio di Paolo e Francesca nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*, e più precisamente nella descrizione aristotelica degli incontinenti "excessivi idest praevolantes", alla quale – secondo lo studioso – risulta chiaramente ispirato il profilo psicologico-morale dei due cognati adulteri (cfr. *Moralità e dottrina nel canto V dell'Inferno*, pp. 64-65; e si veda anche *Inferno*, p. 121 e ss.). Ridimensionando perciò le mie velleità ermeneutiche, il contributo che ora ritengo di poter offrire consiste nel più modesto tentativo di esaminare più a fondo l'ipotesi dei *praevolantes*, integrandola nel più ampio contesto teorico-narrativo di *Inferno V* e, soprattutto, comprendendola in stretto riferimento alla concezione aristotelica di intemperanza, rispetto alla quale – come si è visto – l'incontinenza trova, in parte per somiglianza e in parte per contrapposizione, la sua puntuale definizione.

⁶⁸ Seguendo la teoria narratologica di G. Genette, possiamo classificare le storie dei diversi personaggi che il pellegrino Dante incontra nei tre regni ultramondani come "racconti secondi" che si innestano sul "racconto primo" del viaggio del pellegrino protagonista (cfr. L. Renzi, *Le conseguenze di un bacio*, p. 244).

⁶⁹ Sulla strutturale connessione fra la prima e la seconda parte del canto, con conseguente necessità di inquadrare la vicenda di Paolo e Francesca nel più ampio contesto del secondo girone infernale, si veda, fra gli altri, L. Caretti, *Il Canto V dell'Inferno*, p. 5.

Dico che, quando l'anima mal nata
li vien dinanzi, tutta si confessa;
e quel conoscitor delle peccata

vede qual luogo d'inferno è da essa:
cignesi con la coda tante volte
quantunque gradi vuol che giù sia messa.

Sempre dinanzi a lui ne stanno molte;
vanno a vicenda ciascuna al giudizio:
dicono e odono e poi son giù volte.

«O tu che vieni al doloroso ospizio, –
disse Minòs a me quando mi vide,
lasciando l'atto di cotanto officio –

guarda com'entri e di cui tu ti fide:
non t'inganni l'ampiezza del'entrare!»
E 'l duca mio a lui: «Perché pur gride?

Non impedir lo suo fatale andare:
vuolsi così colà dove si puote
ciò che si vuole, e più non dimandare».

Or incomincian le dolenti note
a farmisi sentire: or son venuto
là dove molto pianto mi percuote.

Io venni in loco d'ogni luce muto,
che mugghia come fa mar per tempesta
se da contrari venti è combattuto.

La bufera infernal, che mai non resta,
mena li spirti con la sua rapina:
voltando e percotendo li molesta.

Quando giungon davanti a la ruina,
quivi le strida, il compianto, il lamento:
biasteman quivi la virtù divina.

Intesi ch'a così fatto tormento
ènno dannati i peccator carnali,
che la ragion sommettono al talento.
(*Inf.* V, vv. 1-39)

Come è stato notato, i primi 24 versi, realizzando il passaggio dal vestibolo del *doloroso ospizio* all'Inferno vero e proprio, assolvono essenzialmente a una funzione narrativa di transizione⁷⁰. L'unico particolare per noi degno di nota è l'ammonimento che Minosse, interrompendo brevemente l'esercizio del suo alto compito (*lasciando l'atto di cotanto officio*), rivolge a

⁷⁰ Cfr. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 137.

Dante: come tutti ritengono, con quel «guarda com'entri e di cui tu ti fide» il giudice infernale, ignorando il mandato divino, insinua l'inadeguatezza di Virgilio-ragione come guida ultramondana del pellegrino; ma forse non si tratta, a ben vedere, della generica denuncia dell'insufficienza dei *documenta phylosophica*, di cui Virgilio è allegoria⁷¹, quanto piuttosto della più specifica e sottile allusione all'eventualità che la ragione, qui intesa come potenza psichica, possa subire la fascinazione dei sensi, rendendosi perciò preda di quelle attrattive della carne che, secondo la fenomenologia dell'auto-inganno allegorizzata in *Purg.* XIX, ne compromettono il *iudicium*. Dopo che Virgilio ha prontamente zittito il demone con la sua inoppugnabile risposta (*vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole*), le *dolenti note* ci segnalano che è qui che il canto V ha propriamente inizio: Minosse, ammutolito, sparisce dalla scena, sulla quale irrompe prorompente la *bufera infernal*. Come nota G. Inglese, la correlazione fra *factio* ambientale e realtà psicologica dei dannati non potrebbe essere più lampante e perfetta: la *bufera*, che con la sua *rapina* vorticoso percuote e tormenta i corpi aerei dei lussuriosi, non soltanto funge da correlativo oggettivo della violenta passione che in vita li travolse, ma è quella stessa passione, si identifica completamente con essa al punto che «la pena continua il peccato come il peccato anticipa la pena»⁷². Il contrappasso analogico è qui talmente evidente – la tempesta della passione è, del resto, frequente metafora del parlar comune – che il pellegrino *intende* immediatamente, senza bisogno di interpellare la sua guida⁷³, che quegli sventurati sono senz'altro dei *peccator carnali*⁷⁴. Lo stesso Aristotele si è avvalso dell'immagine del vento impetuoso per descrivere quelle azioni che, provocate da una forza fuori dal nostro controllo, siamo costretti a subire contro la nostra volontà⁷⁵. Meno scontata è invece la definizione del peccato qui offerta da Dante: i lussuriosi – ma questo vale per gli incontinenti in generale – sono coloro che sottomettono (*sommettono*) la ragione al desiderio (*talento*), lasciando così che la cieca passione prevalga sul giudizio razionale che discerne il bene dal male⁷⁶. Non è vero – come si è soliti sostenere – che qui Dante «non si stacca da

⁷¹ Così secondo G. Inglese, cfr. *Inferno*, p. 83.

⁷² G. Inglese, *Inferno*, p. 87.

⁷³ Cfr. Inglese, *Inferno*, p. 85; Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 143; Bellomo, *Inferno*, p. 73 e 78.

⁷⁴ Più precisamente, spiega G. Inglese che per “peccati carnali” si deve intendere qui non gli atti “contro natura” (questi sono puniti nel basso inferno), bensì soltanto la sessualità extra-matrimoniale, ossia la fornicazione eterosessuale fra persone non sposate, l'adulterio, l'incesto *etc.* (cfr. *Inferno*, p. 84).

⁷⁵ Cfr. *EN* III, 1110a: «Si pensa che siano involontarie le azioni compiute per forza o per ignoranza. È compiuto per forza un atto di cui il principio è esterno, ed è tale che a esso non contribuisce per nulla colui che agisce o subisce, *come per esempio se siamo trasportati da un vento*, o da persone che si sono impadronite di noi» [corsivo mio]. Si noti però che, mentre Aristotele ricorre all'immagine del vento per descrivere i comportamenti compulsivi, qui Dante la adibisce a contrappasso di quelli incontinenti, che al contrario dei primi sono pienamente ascrivibili alla responsabilità del soggetto.

⁷⁶ Cfr. G. Inglese, *Inferno*, p. 84.

formule ordinarie»⁷⁷, quali quella della *Tavola rotonda* («io non voglio sottomettere la ragione alla volontà»; LXXV), quella del “guittoniano” Meo Abbracciavacca («e qual sommette voglia a operazione, [...]»), oppure quella di Folgore da S. Gimignano («che sommette ragione a voluntate»): per Dante *non* è alla volontà che gli incontinenti *sommettono* la ragione, bensì al desiderio concupiscibile, il quale, precorrendo il pronunciamento razionale, corrompe il giudizio pratico e assoggetta a sé la volontà. È dunque sbagliato sovrapporre la definizione dantesca a quelle sopracitate, trattando “talento” e “volontà” come se fossero due sinonimi⁷⁸: se è del tutto verosimile che in nessuna delle presunte fonti qui menzionate vi fosse coscienza della profonda divergenza semantica fra i due termini, dobbiamo invece ascrivere a Dante una sicura padronanza del lessico filosofico specifico, tale da averlo indotto ad apportare una sostanziale correzione alle formule tradizionali. Più acuta e attinente, a mio parere, è l’osservazione di L. Pertile, che in questa definizione ritiene di poter intravedere una «incongruenza logica». Secondo lo studioso, questa formula è «teologicamente ineccepibile» nella misura in cui implica la volontaria e deliberata sottomissione della ragione al desiderio, ma risulta poi in evidente contrasto con gli *exempla* di lussuria punita offerti da Dante nella rassegna dei successivi versi (vv. 52-69): quel catalogo di *donne antiche e cavalieri*, infatti, non rappresenta affatto degli esempi di docile sottomissione ai diletti della carne, bensì vuole essere rivelatore della tragica debolezza della ragione di fronte all’incontrastabile tirannia del desiderio, al punto che si può affermare – a suo parere – che «il canto è, da un capo all’altro, un’illustrazione della potenza del desiderio e dell’impotenza della ragione»⁷⁹. Se non l’ho fraintesa, la critica mossa da L. Pertile presuppone che il verbo *sommettere* abbia un’intrinseca valenza valutativa e discrezionale, per la quale mi sembra che si possa rimandare alla definizione proposta dall’*Enciclopedia dantesca*: «Più che nel senso oggi vulgato di “sottomettere”, “soggiogare”, il verbo era usato nell’italiano dell’epoca di Dante come contrario di “sovrapporre”, “preferire” (in senso traslato); dunque “mettere in secondo piano”, “s subordinare”, “considerare di minore importanza rispetto a qualcosa”, cioè con insita l’idea di paragone; [...]»⁸⁰. Se è così, L. Pertile non ha torto nel ravvisare una certa tensione concettuale interna al canto; ma non ritengo che sia necessario attribuire al verbo in questione il significato

⁷⁷ *Ibid.* Dello stesso avviso, la Chiavacci Leonardi: «Di questo verso sono stati indicati più riscontri in testi contemporanei a Dante, tanto precisi da far pensare a un’espressione di uso comune, o a una fonte comune» (*Inferno*, p. 143).

⁷⁸ Fra quelli solitamente citati, l’unico sottotesto vernacolare che qui potrebbe essere veramente presente è il *Tresor* di Brunetto Latini, il solo in cui si attesta che vi sia una sottomissione della *raisons* al *desirrer* o alla *concupiscence*: «L’en doit contrester au desirrer de deliz, car, qui se laisse vendre, la raisons remaint sous le desirrer [...] l’en se doit estudier que raisons soit sor la concupiscence» (II, 20, 6-7).

⁷⁹ L. Pertile, *La punta del disio*, p. 46.

⁸⁰ *ED*, voce “Sommettere”.

da lui sottinteso: qui “sottomettere” può indicare benissimo un atto di assoggettamento o di subordinazione della ragione che, sebbene scaturisca da un atto di accondiscendenza all’impulso passionale, non presuppone però la deliberata volontà di preferire a esso la ragione. Non vedo infatti alcuna esigenza, né di tipo semantico né logico-concettuale, di interpretare questo asservimento come il risultato di un’intenzionale rinuncia alla ragione, che l’incontinente sceglierebbe di sacrificare in nome della passione: la dinamica della sottomissione è perfettamente intelligibile anche nei termini strettamente intellettualistici dell’assalto concupiscibile che, ottenebrando il giudizio dell’intelletto, pregiudica la possibilità di una libera scelta. Questa lettura ha il doppio vantaggio di salvaguardare, da un lato, la coerenza fra il principio qui enunciato e la qualità degli *exempla* adottati a suo sostegno; e, dall’altro, di iscriversi coerentemente nella psicologia morale dantesca quale è venuta delineandosi nella complessa arcata dottrinarica che copre i quattro canti del *Purgatorio* precedentemente considerati.

Ulteriori elementi utili alla ricostruzione della concezione dantesca dell’incontinenza possono essere ricavati dall’analisi delle prime due similitudini ornitologiche cui il Poeta assimila questo stormo di spiriti volanti:

E come li stornei ne portan l’ali
 nel freddo tempo, a schiera larga e piena,
 così quel fiato gli spiriti mali:
 di qua, di là, di giù, di sù li mena;
 nulla speranza li conforta mai,
 non che di posa, ma di minor pena.

E, come i gru van cantando lor lai
 facendo in aere di sé lunga riga,
 così vid’i’ venir, traendo guai,
 ombre portate dalla detta briga;
 per ch’i’ dissi: «Maestro, chi son quelle
 genti che l’aura nera sì gastiga?»
 (*Inf.* V, vv. 40-51)

Lungi dal costituire dei meri orpelli retorici⁸¹, queste similitudini, oltre a suscitare un’alta malinconia che «ingentilisce e quasi nobilita gli *spiriti mali* di questo cerchio»⁸², assolvono all’importante funzione descrittivo-esplicativa di restituire, seppur soltanto per via metaforica e allusiva, la psicologia dell’incontinente. La scelta di storni (*stornei*) e *gru*, così come quella delle *colombe* dei successivi vv. 82-84, non è affatto casuale: come tutti notano, trattasi infatti

⁸¹ Sulla funzione strutturale delle similitudini avifaunistiche qui impiegate cfr. ad es. M. Picone, *Canto V*, p. 81; Ryan, *Stornei, Gru, Colombe*, p. 27; G. Ledda, *Quali colombe dal disio chiamate*, p. 58.

⁸² A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 144.

di tre specie di uccelli che, per i loro eccentrici comportamenti riproduttivi, nell'immaginario medievale assurgevano ad animali simbolo di una sessualità lasciva, volgare e dissoluta⁸³. Ciò che qui risulta di particolare interesse, però, non è tanto il significato simbolico in sé, quanto piuttosto il fatto che questi uccelli siano qui ritratti in alcuni loro movimenti e atteggiamenti peculiari, che a Dante dovevano ricordare la fenomenologia tipica dell'incontinenza. Il paragone con gli storni, tutto incentrato sulla qualità del loro movimento, è finalizzato a comunicare la passività e il disordine affettivo-volitivo che, come si è visto, sono caratteristici dell'agire incontinente: come gli storni, nel freddo inverno, volano in larga e fitta schiera lasciandosi *portare* dalle proprie *ali*, così le anime dannate, sospinte disordinatamente in tutte le direzioni (*di qua, di là, di sù, di giù*), sono violentemente trascinate, contro la loro volontà, dal *fiato* infernale. Trasportati da un vento turbinoso, a un tempo reale e metaforico, ai dannati del secondo cerchio è preclusa la possibilità di muoversi in autonomia (di essere *causa sui*, secondo la definizione della *Monarchia*), seguendo una rotta ordinata e regolare, vale a dire *razionale*: come in vita non sono stati in grado di porre il libero arbitrio a guida delle proprie azioni, rendendosi perciò schiavi della concupiscenza, così ora sono destinati per l'eternità ad assecondare, del tutto impotenti e inermi, la spinta eteronoma della bufera-passione. Allo svolazzare caotico e irregolare degli storni fa da contraltare la traiettoria ordinata e lineare delle *gru*, qui ritratte nel loro disciplinato disporsi in *lunga riga*: in questa seconda similitudine, l'accento è posto sul loro canto infelice e sofferente, dal quale promana «una dolcezza ignota ad ogni altro lamento infernale»⁸⁴. Con questa nota patetica, ritengo che il Poeta possa aver fatto allusione ai sentimenti di rammarico e di tormentoso rimorso che, come si è visto, subentrano nel momento in cui, dissolti i fumi della passione, l'incontinente ritrova la lucidità e finalmente acquista consapevolezza del male commesso.

Se considerate isolatamente, le due similitudini presentano un significato metaforico piuttosto manifesto e coerente nel suo complesso. Alquanto problematico, invece, è stabilire in che modo i due distinti stormi interagiscono fra loro e si rapportano spazialmente all'interno della *bufera*; e soprattutto, non è affatto chiaro quali fra i dannati che Virgilio fra poco nominerà debbano essere ascritti all'uno o all'altro gruppo. Vediamo infatti qual è la sua risposta all'interrogativo del pellegrino (*Maestro, chi son quelle genti che l'aura nera sì gastiga?*):

«La prima di color di cui novelle
tu vuo' saper – mi disse quelli allotta –
fu imperadrice di molte favelle.

⁸³ Per una puntuale analisi di questa simbologia, cfr. Ryan, *Stornei, Gru, Colombe* e G. Ledda, *Quali colombe dal disio chiamate*.

⁸⁴ A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 145.

A vizio di lussuria fu sì rotta
che libito fé licito in sua legge,
per tòrre il biasimo in ch'era condotta.

Ell'è Semiràmis, di cui si legge
che succedette a Nino e fu sua sposa;
tenne la terra che 'l Soldan corregge.

L'altra è colei che s'ancise amorosa
e ruppe fede al cener di Sicheo;
poi è Cleopatràs lussuriosa.

Elèna vedi, per cui tanto reo
tempo si volse; e vedi il grande Acchille,
che con amore al fine combatteo.

Vedi Paris, Tristano...». E più di mille
ombre mostrommi, e nominòmi, a dito,
ch'amor di nostra vita dipartille.
(*Inf. V*, vv. 52-69)

Secondo la Chiavacci Leonardi, mentre l'immagine degli *stornei* si riferisce genericamente a tutti gli spiriti travolti dalla bufera, la *lunga riga* delle *gru*, alla quale appartengono tutti i dannati qui nominati da Virgilio, è capeggiata dalla dissolutissima Semiramide e raggruppa i soli lussuriosi morti violentemente per amore (*ch'amor di nostra vita dipartille*), configurandosi così come un sotto-insieme della più ampia e onnicomprensiva *schiera* degli storni⁸⁵. Altri commentatori, invece, ritengono che *stornei* e *gru* costituiscano due gruppi indipendenti e ben distinti fra loro: M. Picone, ad esempio, ritiene che fra gli storni siano raccolti i lussuriosi indiscriminanti e libertini che volano al seguito di Semiramide, emblema della più sfrenata promiscuità; di retro a Didone, capofila delle *gru*, sarebbero invece da annoverare i *peccator carnali* discriminanti e selettivi, ossia coloro che per tutta la vita hanno amato un'unica persona, e che per amore di questa sono andati incontro a una morte violenta⁸⁶. Similmente, il Mattalia, fra le diverse soluzioni proposte, suggerisce di identificare con gli *stornei* di Semiramide «i lussuriosi per brutta prevaricazione sensuale», e con le *gru* di Didone «i lussuriosi passionali» o *praevolantes*⁸⁷. Quale che sia la giusta interpretazione, è piuttosto evidente che con questa rassegna Dante ha radunato un gruppo di peccatori che è sì omogeneo per estrazione sociale e *milieu* culturale, ma che appare invece molto vario dal punto di vista morale, «come se non solo l'essere, ma anche la lussuria potesse, aristotelicamente, esser detta *in molti modi*»⁸⁸. Dei *più di*

⁸⁵ A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 145.

⁸⁶ Cfr. M. Picone, *Canto V*, p. 81.

⁸⁷ Cfr. D. Mattalia, *Inferno*, p. 116.

⁸⁸ G. Sasso: «Non fu, per esempio, paragonabile a quella di Semiramide la “lussuria” di Didone che, per amore di Enea, *s'ancise amorosa, / e ruppe fede al cener di Sicheo*; e nemmeno, a rigore, quella di Cleopatra, di Elena, del

mille spiriti dannati che gli si parano davanti, il Poeta ne nomina soltanto sette, lasciando al lettore il compito di distinguerne i “casi”, e finanche di calibrarne la gravità della colpa. E chissà che questa multiforme fenomenologia non sia in qualche modo davvero dipendente dalla teoria aristotelica – non quella ontologica, beninteso, bensì quella morale? Sulla falsariga di D. Mattalia e di M. Picone, si potrebbe allora interpretare la simbologia di *stornei* e *gru* sulla base della distinzione aristotelica fra intemperanza e incontinenza: i primi, capeggiati da Semiramide, col loro svolazzare disordinato potrebbero rappresentare quella stabile perversione della volontà che lo Stagirita attribuiva agli intemperanti, irrimediabilmente corrotti dal vizio; mentre i secondi, al seguito della passionale Didone, col loro lamentoso rammarico rappresenterebbero efficacemente quel saltuario cedimento alla tentazione concupiscibile che si realizza pur nel possesso dei retti principi dell’agire, e che le *gru* testimonierebbero a livello metaforico col mantenimento di una rotta aerea rettilinea. Qui ci muoviamo naturalmente nel dominio della pura congettura, e forse non è il caso di insistere ulteriormente nella ricerca delle corrispondenze, vere o presunte che siano⁸⁹. Non posso tuttavia resistere alla tentazione di interpretare in chiave aristotelica il profondo divario morale che separa Semiramide da tutti gli altri spiriti dannati: una condizione di straordinaria perversione, la sua⁹⁰, e che sembra incarnare tutti i più salienti tratti caratteriali dell’intemperanza aristotelica. Affetta da una cecità morale cronica, radicata nel profondo del suo animo, la regina dell’Assiria fu talmente soggiogata dal vizio al punto da volergli conferire legittimazione giuridica, assecondando con ostinata pervicacia il suo individuale capriccio. Non soltanto il peccato di Semiramide è incomparabilmente più grave di quello degli altri per i drammatici risvolti sociali che ne sono derivati: c’è alla radice di un siffatto comportamento qualcosa di più e qualcosa di diverso rispetto allo “sbandamento” morale causato *ex passione*, e perciò dipendente dall’accidentale offuscamento delle capacità cognitive e di giudizio causato dalla foga di un desiderio fuori

grande Achille, che lui, pure, come gli altri, *con amore al fine combatteo*, di Tristano» (*Dante, Guido e Francesca*, p. 177).

⁸⁹ Come ho già avuto modo di rimarcare, sembra tuttavia che non vi sia in Dante una chiara distinzione concettuale fra incontinenza e intemperanza. In ciò sta dunque il limite della mia proposta ermeneutica, che tuttavia, stante l’indubbia familiarità di Dante con l’etica aristotelico-tomistica, mantiene comunque, a mio parere, una sua plausibilità teorica.

⁹⁰ Così anche secondo G. Sasso: «Ma una parola deve tuttavia essere spesa per Semiramide che, facendo *licito* il *libito*, e questo, nel nome di quello, innalzando a *legge*, è come se a questa avesse sottratto ogni stabilità, l’avesse resa eguale a quel che ne è privo e non ha regola, o sola regola avesse riconosciuta a questa, alla capricciosa mutevolezza con cui trasformava gli amori sotto il segno, questo sì sul serio immutabile, dell’individuale capriccio. Se è così, fra i tanti che Dante raccolse sotto il concetto, o la “classe”, della lussuria, Semiramide rappresenta un caso a parte; e niente c’è, nella sua storia, della cupa tragicità che segna le altre, e che dal capriccio le tiene separate, raccomandandole, in questo atto, se non alla comprensione, alla pietà» (*Dante, Guido e Francesca*, p. 177). Una riflessione analoga è svolta da I. Baldelli, per il quale la dissolutezza di Semiramide è tale da «giunge[re] a scardinare ogni rapporto umano, familiare e civile, il non esser più *cive* di cui non è possibile pensare per l’uomo cosa peggiore» (*Dante e Francesca*, pp. 18-19).

controllo. Nella condotta della moglie di Nino si rivela, infatti, l'insanabile corruzione di chi ha deliberatamente aderito al male, assumendolo a norma morale e a principio guida delle sue azioni, con presenza di spirito e lucido calcolo razionale⁹¹. Ritengo che sia stato per dare risalto alla sua impareggiabile nefandezza che Dante ha assegnato a Semiramide quella posizione di rilievo, all'inizio dell'elenco, riservandole ben nove versi (di contro ai due di Didone, Elena e Achille; e all'unico verso dedicato a Cleopatra, Paride e Tristano, che sono appena nominati). Maggior spazio e visibilità vengono dati solamente a Paolo e Francesca, i quali, dopo le considerazioni appena svolte, sembrano quasi presentarsi in antitesi rispetto alla dissoluta Semiramide: non vi è infatti paragone fra lo spregiudicato comportamento di colei che *libito fé licito in sua legge*, e la condotta di chi, *senza sospetto* di cadere in tentazione, e presumibilmente per una volta soltanto, ha assecondato l'impulso concupiscibile.

Ma si proceda con ordine. Il colloquio con Francesca non ha ancora avuto luogo, e tuttavia Dante è già profondamente turbato per la scena che si è appena dispiegata davanti ai suoi occhi:

Poscia ch'io ebbi il mio dottore udito
nomar le donne antiche e ' cavalieri,
pietà mi giunse e fu' quasi smarrito.

I' 'ncominciai: «Poeta, volentieri
parlerei a quei due che 'nsieme vanno,
e paion sì al vento esser leggieri».

Ed elli a me: «Vedrai quando saranno
più presso a noi: e tu allor li prega,
per quello amor che i mena, ed e' verranno».

Sì tosto come il vento a noi li piega,
mov' i' la boce: «O anime affannate!
venite a noi parlar, s' altri no 'l niega».

Quali colombe dal disio chiamate,
con l'ali alzate e ferme, al dolce nido
vegnon per l'aere, dal voler portate

cotali uscir della schiera ov'è Dido,
a noi venendo per l'aere maligno:

⁹¹ Come nota A. A. Triolo, considerazioni analoghe si applicano anche all'assegnazione, ugualmente discutibile, di un altro impareggiabile peccatore alla categoria degli incontinenti: il nefandissimo Filippo Argenti, *attuffato* nella sozza *broda* della palude Stige. Di costui, A. A. Triolo giustamente afferma che «it is very difficult to imagine him as having been merely an incontinent man in life. Indeed criticism tends to treat him as no different from the malicious, and Dante seems to contribute to this by, for example, having Virgil say that *bontà non è che sua memoria forgi* (v. 47). But if incontinence means anything in its classical and Christian-Scholastic use, it denotes that its subject's right reason is not obliterated by its proneness to passion or weakness and that he's not habitually unjust although it is true that the incontinent anger was thought to be closer to injustice than libidinal incontinence. Still Argenti does not fit the notion of the man who flows up in anger and then returns to a calmer awareness» (*Ira, cupiditas, libido*, p. 13).

sì forte fu l'affettüoso grido.
(*Inf.* V, vv. 70-87)

In mezzo alla processione di *donne antiche e cavalieri*, il pellegrino è colpito dall'eccezionale andatura di due dannati che procedono in coppia e sembrano abbandonarsi alla bufera con straordinaria levità, quasi non avessero peso. Tale "leggerezza" non è, come ritiene G. Inglese, «una nota poetica priva di vera e propria ragione strutturale»⁹², poiché ha al contrario un significato ben preciso: essa sta a indicare – come suggerisce la Chiavacci Leonardi⁹³ – la singolare fatalità di quella passione, che, come in vita li assoggettò a sé, così ora, sotto forma di vento infernale, continua a tenerli in sua balia. Quel loro *andare insieme* assecondando docilmente le raffiche è infatti il segno visibile dell'ostinata pervicacia con cui Paolo e Francesca continuano a essere reciprocamente attratti. E non potrebbe essere diversamente: si consideri che la circostanza violenta del decesso ha negato loro la possibilità di pentirsi *in articulo mortis*; e inoltre si ponga mente al fatto che, al di là delle contingenze, è la stessa condizione infernale che preclude ai dannati ogni possibilità di pentimento postumo⁹⁴. Ma più interessante, dal mio punto di vista, è la considerazione dei presupposti psicologici di quell'*amor che* – come Francesca dichiarerà esplicitamente al v. 105 – *ancor non li abbandona*, e che non soltanto si rivela nel loro stare vicini, ma sembra da quest'ultimo dipendere come dalla sua causa. Quell'unione fisica che in vita ha offuscato la loro razionalità sembra infatti configurarsi sia come la manifestazione esteriore del loro perdurante amore, sia, al tempo stesso, come la condizione di possibilità di quel vincolo passionale. Presentando i due spiriti amanti in quel loro tragico stare abbracciati, forse il Poeta non ha voluto semplicemente fissare (o, ancora meglio, *immortalare*) l'istante della loro uccisione e rendere visivamente l'essenza del loro peccato: al di là di queste letture, senz'altro corrette, si può ipotizzare anche una profonda motivazione di natura filosofica, inerente alle modalità con cui Dante ha concettualizzato il processo psicologico che alimenta l'amore passionale. È infatti dalla vicinanza fisica del soggetto desiderante all'oggetto amato che l'amore-passione scaturisce e trae il suo nutrimento, come si può leggere nel *Convivio*:

Quanto l'agente più al paziente sé unisce, tanto e più forte è però la passione [...]; onde, quanto la cosa desiderata più appropinqua al desiderante, tanto lo desiderio è maggiore, e l'anima, più

⁹² G. Inglese, *Inferno*, p. 87.

⁹³ A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 151.

⁹⁴ La dottrina teologica nega infatti che i dannati possano provare pieno e autentico pentimento per i loro peccati. Come insegna l'Aquinate, è ammissibile solamente un pentimento "accidentale", provocato dall'afflizione per la pena subita, mentre è da escludersi che i dannati possano prendere coscienza del proprio peccato, rinnegando così il loro comportamento (cfr. *Comm. Sent.*, IV, 50).

passionata, più sé unisce alla parte concupiscibile e più abbandona la ragione⁹⁵.

Tanto più vicini, quanto più sopraffatti dalla passione e, di conseguenza, quanto più moralmente ciechi e corrotti: l'ottenebramento che li ha colti in vita è così destinato a perdurare per l'eternità, continuamente fomentato da quella dolorosa unione che, come una pena aggiuntiva (quell'*andare insieme* non è affatto un fattore calmierante della condanna!⁹⁶), è loro imposta dalla giustizia divina.

Che i due amanti siano ancora del tutto sopraffatti dalla passione è perfettamente chiaro anche a Virgilio, il quale, suggerendo a Dante di invocarli nel nome di *quello amor che i mena*⁹⁷, non esita a fare leva sulla componente irrazionalistica; e il consiglio si rivela del tutto appropriato, dal momento che, come osserva L. Pertile, «l'amore, che li ha uccisi e condannati alla bufera, è tuttora l'unico valore cui rispondono»⁹⁸. Eccoli infatti che si dimostrano subito particolarmente recettivi nei confronti di quell'*affettuoso grido*: come *colombe* che, mosse dal desiderio (*dal disio chiamate*), volano con le ali spiegate e tese al loro nido, così le due anime dannate, ora eccezionalmente guidate dalla loro propria volontà (*dal voler portate*)⁹⁹, escono dalla compagine degli incontinenti (*la schiera ov'è Dido*) dirigendosi verso Dante e il suo maestro. Troviamo qui la terza e ultima similitudine avifaunistica del canto, finalizzata anch'essa, al pari delle prime due, a ricostruire la psicologia dell'incontinente: come le *colombe* (qui simbolo non di purezza e castità, bensì di peccaminosa lascivia¹⁰⁰) assecondano docilmente la chiamata del *disio*, così gli incontinenti lasciano che quest'ultimo, precorrendo il pronunciamento razionale, ne determini in maniera immediata la volontà, che dovrebbe invece obbedire alla sola ragione¹⁰¹. Si può concludere allora che, a prescindere dai loro significati

⁹⁵ *Conv.* III, X 2.

⁹⁶ Così anche per G. Inglese (cfr. *Inferno*, p. 90) e per A. M. Chiavacci Leonardi (cfr. *Inferno*, p. 151).

⁹⁷ Nella *Commedia*, la distinzione fra i sintagmi *amor che move / amor che mena* assume un carattere marcatamente oppositivo. Come osserva G. Rossi, "muovere" descrive un movimento naturale, conforme alla finalità ontologica del soggetto (è infatti movimento ascensionale verso Dio, "in suso"); "menare", che è parola chiave di *Inf.* V, indica invece un movimento violento, contro natura, diretto verso il basso ("in giuso"), ossia verso i beni inferiori. Viene così a instaurarsi una "dialettica della direzione del disio" che unisce i due estremi di cielo e terra: "levar suso" vs "levar giuso", con l'atto del volgersi collocabile al centro, all'altezza del purgatorio (cfr. «*Disio*» nella *Commedia*, pp. 109-110).

⁹⁸ L. Pertile, *La punta del disio*, p. 41.

⁹⁹ Come G. Inglese, ritengo anch'io che *dal voler portate* sia meglio riferibile a *cotali* (anime) del v. 85, anziché alle *colombe* (cfr. *Inferno*, p. 88); così anche per S. Bellomo (cfr. *Inferno*, p. 82).

¹⁰⁰ Come spiega L. V. Ryan, è la *turtura* l'uccello simbolo di purezza e castità; le *colombe* che compaiono in questa terzina sono invece i piccioni ordinari, la cui presunta origine etimologica da *colens lumbos* suggerisce già di per sé che la valenza metaforica è diametralmente opposta (cfr. *Stornei, Gru, Colombe*, p. 27).

¹⁰¹ Così anche secondo S. Bellomo (cfr. *Inferno*, p. 82). Un'eccezione a questo schema psicologico è rappresentata da quello straordinario invito che Virgilio rivolge a Dante all'uscita dal Purgatorio, quando, nel prendere congedo da lui, lo autorizza a proseguire il viaggio assecondando liberamente ogni suo desiderio («Lo tuo piacere omai prendi per duce», *Purg.* XXVII, 131). Naturalmente una tale concessione si comprende solo nel contesto dell'avvenuta purificazione di Dante da tutti i suoi peccati, che comporta la rimozione di ogni impulso irrazionale.

particolari, queste reiterate similitudini ornitologiche convergono tutte nell'idea che vi sia, alla base dei comportamenti incontinenti, un processo di regressione animalesca, di involuzione morale se non addirittura ontologica, di cui forse reca traccia anche quella *captatio*, che pur ci suona così elegante e cortese, con cui Francesca si rivolge al pellegrino:

«O animal grazioso e benigno
che visitando vai per l'aere perso
noi che tignemmo il mondo di sanguigno,

se fosse amico il Re dell'universo
noi pregheremmo lui della tua pace,
poi ch'hai pietà del nostro mal perverso.

Di quel che udire e che parlar vi piace
noi udiremo e parleremo a voi,
mentre che 'l vento, come fa, ci tace.

Siede la terra dove nata fui
su la marina dove 'l Po discende
per aver pace coi seguaci suoi.

Amor, ch'al cor gentil ratto s'apprende,
prese costui della bella persona
che mi fu tolta: e 'l modo ancor m'offende.

Amor, ch'a nullo amato amar perdona,
mi prese del costui piacer sì forte
che, come vedi, ancor non m'abbandona.

Amor condusse noi ad una morte;
Cain attende chi a vita ci spense».
Queste parole da lor ci fuor porte.
(*Inf.* V, vv. 88-108)

Con un garbo e una delicatezza del tutto dissonanti rispetto alla temperie infernale, la peccatrice porge il suo saluto ai due visitatori ed esprime una preghiera che, anche se non fosse pronunciata per assurdo, sarebbe comunque vana e illogica – come spiega la Chiavacci Leonardi, è infatti inammissibile che un dannato manifesti pentimento e rammarico per il male compiuto¹⁰². A ben

È in questo caso, e in esso soltanto, che è opportuno che l'*appetitus* determini direttamente l'orientamento della *voluntas* (addirittura al punto che «fallo fora non fare a suo segno», *ivi*, v. 141).

¹⁰² Cfr. A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 154. Similmente, G. Inglese denuncia qui «una certa innegabile tensione fra condizione strutturale [...] e poesia del personaggio» (*Inferno*, p. 88). Questa singolare umanizzazione del personaggio di Francesca, così in contrasto con la *perfecta obstinatio in peccato* caratteristica della condizione infernale, è il frutto dello iato, difficilmente sanabile, che si viene a creare quando la teologia scolastica, astrattamente teorica, si incarna nella *Commedia* in personaggi concreti e reali, trasformandosi in viva teologia esistenziale. L'argomento, di enorme interesse, è stato fatto oggetto di una brillante tesi di laurea che, per gentile concessione dell'autore, ho avuto il piacere di leggere in anteprima. Ecco come si pone la questione nella prospettiva di F. Contin, il quale, ispirandosi a sua volta ad alcune note di di H. U. von Balthasar, pone e affronta il problema nell'ottica dell'antropologia filosofica: «Nella *Commedia* [...] il cortocircuito è dovuto al fatto che

vedere, tuttavia, se da un lato qualsiasi forma di autoconsapevolezza e di ravvedimento è strutturalmente incompatibile con la condizione antropologica dei dannati, dall'altro lato il tratto psicologico più tipico dell'incontinenza deve essere individuato proprio nel rimorso che segue al "risanamento" dell'intelletto, cui la stessa similitudine delle *gru* – come ho sostenuto pocanzi – potrebbe qui velatamente alludere. Abbiamo allora che, per la complessità che le deriva dal suo essere una disposizione non pienamente viziosa, l'incontinenza risulta difficilmente traducibile nella condizione infernale, dove l'assolutizzazione del peccato di cui ci si è macchiati in vita presuppone un processo di "cristallizzazione" dal quale, essendo eliminati ogni dinamismo psicologico e ogni sfumatura caratteriale, il profilo psicologico-morale del peccatore esce inevitabilmente irrigidito, semplificato e appiattito¹⁰³.

Quale che sia il grado di autoconsapevolezza della dannata, è evidente che la sua benevolenza per il pellegrino è suscitata dalla profonda compassione (*pietà*) che questi manifesta di provare per il suo *mal perverso*: dove con questa espressione – come sostiene L. Pertile – Dante vuole riferirsi non alla pena infernale, bensì all'esperienza del loro amore degenerare, che in qualità di amore che «paradossalmente, perversamente, non fa il bene ma il male di chi ama: un amore che è "male"»¹⁰⁴, è stato e continua a essere per loro la causa di uno strazio smisurato. Questa lettura si sposa perfettamente all'interpretazione del v. 102 (*e 'l modo ancor m'offende*) proposta dal Pagliaro: ciò che *offende* Francesca non sarebbe tanto il modo violento in cui le è stata tolta *la bella persona* per mano del marito, quanto piuttosto la smodata intensità dell'amore di Paolo che, come in vita la tenne in sua balia, così nell'inferno continua fatalmente a "menomarla", a vincere cioè ogni sua resistenza¹⁰⁵. Va da sé che, come osserva L.

Dante, dovendo tradurre le dottrine scolastiche concernenti la dannazione in situazione esistenziale concreta, effettivamente esperibile da parte di un *viator*, presenta i reprobici come persone effettive con le quali è possibile imbastire una certa quale comunicazione. Da un punto di vista rigidamente teologico, dunque, egli può condannare senza alcun coinvolgimento emotivo coloro che si sono macchiati di peccato mortale senza pentirsi; ma poiché quegli stessi individui, secondo la narrazione del Poema, spesso sono ancora contraddistinti da nobiltà d'animo, alte aspirazioni e, soprattutto, empatia tra loro e nei confronti di Dante, quest'ultimo, trovandosi faccia a faccia con costoro, non può trattenersi dal provare misericordia, ossia dal sentire la miseria di quegli afflitti come propria. L'empatia è possibile perché quei dannati mantengono ancora intatti dei connotati tipici dell'uomo in quanto *viator* – tratti che, al contrario, la teologia universitaria esclude con assoluta perentorietà» (*Se fosse amico il re dell'universo*. *La pensabilità della dannazione a partire dall'opera di Dante*, p. 106).

¹⁰³ Una considerazione analoga è svolta da A. A. Triolo: «[There is] the genuine artistic difficulty of portraying an incontinent soul in eternal punishment, i. e. preserving a just view of his complex character in life. The task seems in a way easier with the malicious, who were stepped in the habit of vice or were more reflective and purposive, and yet even with some of them Dante obviously wish to give evidence of a non-simplistic depth of judgment. In the final analysis, with a so serious thinker as Dante, we are warranted in holding him responsible for his choice of the category of incontinence and should not fall back on the *nostrum* that the artist may forget what the philosopher-theologian knows. Neither will it suffice to argue that a sinner is in eternity what he was at the moment of death in unrepentance, for in that case no distinction could be made between the incontinent and the malicious» (*Ira, Cupiditas, Libido*, p. 14).

¹⁰⁴ L. Pertile, *La punta del disio*, p. 54.

¹⁰⁵ Cfr. A. Pagliaro, "... e 'l modo ancor m'offende", pp. 333-355. Secondo questa lettura, "modo" va collegato alla proposizione principale (*Amore [...] prese costui*) e deve essere interpretato come la forza travolgente,

Pertile, questo modo di intendere le parole di Francesca presuppone una concezione piuttosto cupa, se non radicalmente pessimistica, della passione amorosa: l'amore irrazionale (quello che, come direbbe il Dante della *Vita Nova*, non è posto sotto *lo fedele consiglio della ragione*¹⁰⁶), non solo offende Dio e il prossimo, ma offende prima e soprattutto lo stesso innamorato, il quale non può che avere una visione negativa e infelice dell'esperienza amorosa¹⁰⁷. A ben vedere, infatti, è tutt'altro che idilliaca la concezione dell'amore che soggiace alle tre celeberrime terzine dell'autoapologia di Francesca: soggetta a un'inesorabile fatalità che, come un vento impetuoso, è sopraggiunta improvvisamente nel suo animo dall'esterno, Francesca si autoritrae come un soggetto del tutto passivo e inerme: non agisce ma, vittima di una forza irresistibile, è *agita*¹⁰⁸; non compie alcuna scelta ma semplicemente si abbandonano alla passione, di fronte alla quale la sua ragione si rivela del tutto impotente. Come tutti notano, questo si evince chiaramente dal suo insistito ricorso a una sintassi squisitamente passiva, in cui è *Amor* che figura in funzione di soggetto, mentre lei e l'amato sono sempre presentati come l'oggetto della sua implacabile azione¹⁰⁹: *Amor* si è acceso istantaneamente (*ratto*) nel *cor gentil* di Paolo, che è stato subito *preso* dalla bellezza fisica di Francesca (la sua *bella persona*); *Amor*, che costringe al contraccambio d'amore (*ch'a nullo amato amar perdona*), ha poi *preso* Francesca dello stesso sentimento per l'aspetto piacente di Paolo (*del costui piacer*), e ancora continua a tenerla nella sua stretta nonostante la corruzione dei loro bei corpi; *Amor*, infine, li ha condotti a una stessa morte per omicidio, per la quale ora lo spregevole assassino è atteso nel fondo dell'Inferno (*Cain attende chi a vita ci spense*). L'amore è dunque presentato da Francesca come una potenza oscura e distruttrice, che addirittura è causa di morte: anche se l'esecutore materiale del delitto è stato il marito Gianciotto, il vero responsabile della morte sua

l'intensità smisurata dell'amore di Paolo che ancora *offende* Francesca. Anche L. Pertile ritiene che tale interpretazione, benché minoritaria, sia «sintatticamente più soddisfacente», e la giustifica sul piano semantico con dovizia di esempi tratti dalla *Commedia* (*La punta del disio*, pp. 47-53). Dello stesso avviso sono anche M. Picone (cfr. *Canto V*, p. 85) e G. Inglese (cfr. *Inferno*, p. 90); non così, invece, per la Chiavacci Leonardi, per la quale "modo" va riferito alla relativa immediatamente precedente (*che mi fu tolta*), e allude alla modalità brutale e cruenta del suo assassinio per mano del marito.

¹⁰⁶ VN, II, 9.

¹⁰⁷ *La punta del disio*, p. 56.

¹⁰⁸ Così, come si è visto, secondo la nota definizione del Damasceno, cfr. *De fide orthodoxa*, II, 27. M. Picone suggerisce che, per l'inesorabilità dell'innamoramento e del conseguente abbandono all'atto passionale, è come se Francesca e Paolo fossero «posti sotto l'influsso di un potere magico, simile al filtro amoroso che aveva unito Tristano e Isotta (la coppia arturiana il cui esempio Paolo e Francesca imitano scrupolosamente)» (*Canto V*, p. 86).

¹⁰⁹ Nei termini della semantica – spiega T. Barolini – *Amor* è agentivo mentre Francesca è paziente (cfr. *Dante and Cavalcanti*, p. 46). Come osserva la Chiavacci Leonardi, «la figura dell'anafora [...] non ha più niente di retorico, perché l'amore è di fatto la realtà che domina quella vita e la conduce alla morte» (*Inferno*, p. 156). Si noti che la stessa passività si riscontra anche nella successiva descrizione dell'innamoramento di Lancillotto, presentatoci nell'atto di subire inerme la "stretta" amorosa (cfr. vv. 127-128: «Noi leggevamo un giorno per diletto | di Lancialotto come amor lo strinse»).

e di Paolo, come lei stessa dichiara, è infatti lo stesso *Amor*¹¹⁰. Si noti però che il *topos*, ereditato dalla poesia erotica pessimistica e materialistica, dell'amore passionale che è causa di morte si arricchisce nel pensiero dantesco di ulteriori e più sottili implicazioni: non soltanto l'*eros* incontrollato può causare la morte fisica e spirituale, ma a un livello più profondo, prima e a prescindere dal decesso biologico e dalla condanna divina, esso decreta la morte del soggetto in quanto essere razionale (abbiamo visto che, per Dante, «vivere nell'uomo è ragione usare»). Non possiamo sapere se quest'ultimo significato sia velatamente espresso in quell'*Amor condusse noi ad una morte* proferito da Francesca, o se piuttosto quel verso non si riferisca semplicemente alla mera realtà empirica dell'uccisione sua e di Paolo; ciò che qui vorrei suggerire è che è quantomeno plausibile che il Poeta, rielaborando con la consueta libertà il binomio classico Amore-Morte, lo abbia reinterpretato alla luce di quella cruda sentenza del *Convivio*, cui nel complesso si conforma l'immaginario poetico dell'intero canto.

Ma che dire della qualità della difesa di Francesca? Senza voler entrare nel merito di quella che è probabilmente la questione più tormentata e controversa dell'intero canto, mi limito qui a sostenere che la sua apologia è senz'altro «psicologicamente sincera ma, nella prospettiva etica del poema, obiettivamente falsa»¹¹¹. Ancora irretita nelle maglie del peccato e con la testa infarcita di dottrine che, se non del tutto erronee di per se stesse, lei ha appreso quantomeno maldestramente, Francesca fornisce al pellegrino la sua personale versione della vicenda, corrispondente al modo in cui il suo animo, compromesso dal vizio, ha effettivamente vissuto e compreso l'accaduto. Non servirà insistere sul disaccordo dell'autore della *Commedia* sull'intera linea difensiva: anche volendo concedere, dandole almeno un minimo di credito, che l'amore si accenda in noi di necessità (ma sappiamo che per Dante non è affatto così), sempre *di ritenerlo è in noi la potestate*. Se il pellegrino, a questa altezza del viaggio, può avere ancora le idee confuse a riguardo (il suo profondo sconvolgimento sembra qui scaturire non solo dalla profonda *pietà* per la sofferenza dei due cognati, ma anche da uno sgomento di tipo intellettuale¹¹²), possiamo stare certi che il Poeta non abbia avuto alcun dubbio sull'imputabilità morale di quella peccaminosa *amoris accensio*. D'altra parte, non si può nemmeno negare che qui Dante, pur rigettando ogni esito deterministico, abbia affermato il carattere irrazionale e potenzialmente violento della passione amorosa, di cui, anzi, mi sembra abbia voluto accentuare

¹¹⁰ Così anche secondo L. Pertile, cfr. *La punta del disio*, p. 44.

¹¹¹ G. Inglese, *Inferno*, p. 90. Così anche per il Mattalia, il quale precisa che «le tre terzine contengono la verità di Francesca; non del poeta-ideatore, non del lettore, momentaneamente ma non totalmente quella del personaggio» (*Inferno*, p. 130).

¹¹² Do quindi ragione al Sapegno, che parla a tal proposito di «perplexità morale e intellettuale» (cfr. *La Divina Commedia*, p. 177). Tornerò sul discorso alla fine del paragrafo, in riferimento al problema dell'intelligenza emotiva del pellegrino.

la capacità distruttiva (*Amor* è nientemeno che causa di morte!). E questo in continuità – a me pare – con la concezione cavalcantiana: perché è senz’altro vero, come sostengono tutti, che Dante si discosta nettamente dal Cavalcanti sulla questione cruciale dell’imputabilità morale della passione amorosa¹¹³; tuttavia, nella concettualizzazione dell’amore sensuale come forza di natura passionale che fuorvia il giudizio della ragione (che lo tiene *for di salute*, come afferma Guido¹¹⁴), mi sembra di poter ravvisare perfetta consonanza dottrinale fra i due poeti. Tanto per l’uno quanto per l’altro, il “passionato” diviene incapace di distinguere correttamente il bene dal male (per dirla col Cavalcanti, egli *discerne male – in cui è vizio amico*¹¹⁵), sopraffatto com’è da quell’impulso concupiscibile che altera le sue capacità cognitive e di giudizio: quando egli si abbandona al piacere, ogni obiezione razionale è tacitata nel suo animo, soffocata da un’istanza più forte. Sennonché, contrariamente a quanto crede il Cavalcanti, Dante ritiene che più forte della passione amorosa sia il libero volere guidato dalla ragione; a condizione, si badi bene, che l’*appetitus* non preceda il *iudicium*: in caso di *praevolatio*, infatti, anche Dante deve ammettere la fatale sconfitta della ragione, ovvero la perdita del libero arbitrio, e quindi la brutta regressione animalesca che ne consegue.

Ma si torni al discorso di Francesca. Per quanto sia fondata su presupposti teorici sbagliati, l’argomentazione della peccatrice è comunque di fondamentale importanza ai nostri fini, in quanto è anch’essa rivelatrice del modo di pensare e di agire tipico dell’incontinente. Un primo elemento a favore dell’interpretazione del peccato dei due cognati in termini di *praevolatio* sembra potersi ravvisare nel carattere fulmineo che Francesca, maldestramente istruita dal Guinizzelli¹¹⁶, attribuisce all’accensione amorosa: l’istantaneità con cui *Amor al cor gentil [...]* *s’apprende* pare implicare, infatti, che l’istanza dell’*appetitus* trovi immediata accoglienza nel giudizio pratico, e quindi nella volontà che presiede all’azione, senza passare per la mediazione della ragione. Di nuovo, questa è solo l’opinione di Francesca, non certo quella di Dante: la ragione, in realtà, ha sempre “tempo” per pronunciare il suo giudizio, respingendo l’istanza

¹¹³ Cfr. ad esempio G. Sasso: «Non giudicabile, questa passione, in termini morali, per Cavalcanti. Giudicabile, in quei termini, per Dante. [...] Il che importava, come è ovvio, la diversa idea che alla passione si potesse o non si potesse resistere; che la ragione fosse in grado di prevalere sul “talento”, o a questo, sempre e necessariamente, dovesse soccombere. E, come conseguenza, importava altresì che, se mai avesse aderito al punto di vista che Cavalcanti aveva delineato nella sua grande canzone [*Donna me prega*], Dante per certo non avrebbe potuto scrivere, e non avrebbe scritta, la *Commedia*; o, quantomeno, non avrebbe potuto sottoporre a giudizio, e condannare, i lussuriosi del secondo cerchio» (*Dante, Guido e Francesca*, p. 147).

¹¹⁴ Cfr. G. Cavalcanti, *Donna me prega*, v. 32.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, v. 34.

¹¹⁶ Come spiega G. Inglese, il verso dantesco nasce da una combinazione di espressioni guinizzelliane: «*Al cor gentil rimpaira sempre amore*»; «*foco d’amore in gentil cor s’apprende*»; «*Amor per tal ragion sta ’n cor gentile*» (cfr. *Inferno*, p. 89). Per l’immediata riconoscibilità della sua ascendenza letteraria, questo verso – nota la Chiavacci Leonardi – «subito ci avverte [...] che questa storia non è soltanto privata, ma si svolge in un ambito più vasto: essa chiama in causa tutto un mondo, tutta una cultura letteraria, a cui pur Dante era appartenuto, e che qui rivela il suo tragico errore e il suo esito di morte» (*Inferno*, p. 157).

amorosa qualora lo ritenga opportuno¹¹⁷. Ciò non toglie, tuttavia, che sia esattamente questa la dinamica psicologica che presiede all'agire dei *praevolantes*: benché in linea di principio la ragione possa sempre rivendicare i suoi diritti, di fatto accade che essa talvolta venga tacitata dalla concupiscenza, che subito la estromette dal processo decisionale, impossessandosi immediatamente del giudizio pratico. Questa repentinità fuori da ogni possibilità di controllo – fa notare il Mattalia¹¹⁸ – è proprio il primo aspetto qualificante della passione che assale i *praevolantes* aristotelico-tomistici, i quali «vincuntur a passione excedente vel secundum *velocitatem* [...]»¹¹⁹. Il secondo – come abbiamo visto – è individuato poi nella sua impetuosità travolgente («[...] vel secundum *vehementiam*») ¹²⁰; e anch'esso, a ben vedere, trova puntuale riscontro nelle parole di Francesca: *sì forte* – dichiara la dannata – *Amor mi prese del costui piacer*, al punto che tale veemente passione *ancor non m'abbandona*. Ciò che fa problema in questa seconda terzina non è tanto la qualità della forza che Francesca attribuisce all'impulso concupiscibile, quanto piuttosto la giustificazione teorica che lei adduce per rendere ragione di una simile intensità: è perché *Amor a nullo amato amar perdona* che lei (o meglio, la sua *bella persona*), divenuta oggetto dell'irresistibile attrazione di Paolo, è a sua volta *presa* da un desiderio sensuale di portata straordinaria. Come puntualizza G. Inglese, il principio del necessario contraccambio d'amore è una massima dell'amore spirituale, e non – come comunemente si sostiene – dell'amore cortese: l'unico amore che costringe a ricambiare è infatti quello divino, che è «insieme fonte reale e archetipo ideale di ogni amore virtuoso»¹²¹. Applicando all'amore sensuale la regola che vale solo per quello mistico-teologico, Francesca ha così operato una scandalosa e blasfema contaminazione dei due piani, dalla quale consegue che la cieca obbedienza all'amore-dio non può che risolversi nella disobbedienza al solo e

¹¹⁷ Il concetto è chiaramente rimarcato da G. Inglese: «Il peccato mortale presuppone, come si suol dire, piena avvertenza della mente e pieno consenso della volontà. La libertà morale ha pertanto bisogno di “tempo” [...], di un intervallo in cui possa esercitarsi la decisione fra bene e male. Senza libertà, niente responsabilità; senza responsabilità, niente condanna. E dunque, a ritroso: se c'è condanna divina, giusta per definizione, c'è stata responsabilità, c'è stata libertà, c'è stato “tempo” utile per rinunciare al male. Qui il contrasto fra la realtà di Francesca, nell'ordine morale della *Commedia*, e la sua dottrina, che nel primo articolo insinua (...ratto s'apprende...) e nel secondo proclama come alla forza dell'amore non ci si possa sottrarre» (*Francesca e le regine amorose*, pp. 48-49).

¹¹⁸ Cfr. *Moralità e dottrina nel canto V dell'Inferno*, p. 64.

¹¹⁹ T. d'Aquino, *SLE*, VII, 8, 5.

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ Cfr. *Purg.* XXII, vv. 10-11: «[...] Amore | acceso di virtù, sempre altro accese». Nell'impropria *variatio* qui proposta da Francesca, il *topos* della tirannia d'amore mette capo a un paradosso che gli interpreti – secondo G. Inglese – hanno forse sottovalutato: «Che l'amore non risparmi la pena di amare [...] a nessuno che sia amato, ossia che amor cagioni *naturaliter* un contraccambio d'amore, è infatti una “regola” dissonante con la situazione tipica della lirica siciliana, toscano-municipale e stilnovistica, situazione in cui il contraccambio è penosamente incerto per la duplice fisionomia, fiera o benigna, della donna. [...] la forma più nota di tirannia d'amore è proprio quella che obbliga un desiderio unilaterale e frustrato. [...] La pseudo-regola appartiene soltanto alla retorica della seduzione, mentre nella parte realmente trattatistica il Cappellano distingue, come è ovvio, fra *amor singularis* non ricambiato e *amor utriusque perfectus*» (*Francesca e le regine amorose*, p. 51).

autentico *mandatum* del Dio-amore¹²². In questa sacrilega reinterpretazione non credo tuttavia che sia da vedere la manifesta volontà di riscrivere, con perversa intelligenza, la dottrina dell'amore profano¹²³: l'asserzione di Francesca è tanto errata sul piano oggettivo quanto schietta e sincera su quello soggettivo, trattandosi non tanto di un principio selezionato *ad hoc* dalla trattatistica d'amore e maliziosamente travisato in funzione apologetica, quanto piuttosto di una conclusione che, formulata su base esperienziale, la dannata deduce a partire dalla sua genuina autopercezione, la quale, compromessa dal vizio e dall'avaria cognitiva che a esso sempre si accompagna, non può che risultare in una massima teorica obiettivamente falsa e insostenibile. Ritengo dunque che la linea argomentativa qui tenuta da Francesca non sia il frutto di un diabolico tentativo, più o meno riuscito, di lucida e consapevole mistificazione della realtà, ma che sia piuttosto da comprendere in funzione di quel profondo disordine, a un tempo cognitivo e morale, che Dante, sulla scia di Aristotele e degli intellettualisti tardomedievali, ha identificato come tratto peculiare della psicologia dell'incontinente. Predisposta a subire lo strapotere di quella passione concupiscibile che si impossessa del suo animo con una velocità e una veemenza inaudite, la *praevolante* Francesca è stata *presa* immediatamente dalle attrattive della carne, autopercependosi come del tutto impotente e inerme di fronte alla tirannia del dio *Amor*. Il determinismo erotico, per lei, non è un raffinato alibi pseudo-filosofico, ma una realtà (la sua realtà!) tragicamente viva e concreta.

L'autentica drammaticità della sua condizione, spesso revocata in dubbio dai commentatori, si manifesta invece in tutto il suo *pathos* agli occhi del pellegrino, che per qualche istante, a causa del forte turbamento, non è più in grado di proferire parola:

Quand'io intesi quell'anime offense,
china' il viso e tanto il tenni basso
fin che 'l poeta mi disse: «Che pense?»

Quando rispuosi cominciai: «Oh lasso,
quanti dolci pensier, quanto disio
menò costoro al doloroso passo!»

Poi mi rivolsi a loro e parla' io.
E cominciai: «Francesca, i tuoi martiri
a lacrimar mi fanno tristo e pio.

Ma dimmi: al tempo d'i dolci sospiri,

¹²² *Ivi*, p. 54.

¹²³ Cfr. G. Inglese, *Dante (ieri) e oggi*, p. 167; ma faccio notare che questa lettura è in contraddizione con quanto affermato dallo stesso G. Inglese a proposito della sincerità psicologia del personaggio (cfr. *supra*). Così anche per S. Bellomo, per il quale Francesca qui si difenderebbe con le armi di una logica stringente e capziosa che, sapientemente combinata all'arte retorica, «mostra nel concreto come il talento non abbia annullato la ragione, ma l'abbia asservita, sottomessa appunto» (*Inferno*, p. 91).

a che e come concedette Amore
che conosceste i dubbiosi disiri?»

E quella a me: «Nessun maggior dolore
che ricordarsi del tempo felice
nella miseria: e ciò sa 'l tuo dottore.

Ma s'a conoscer la prima radice
del nostro amor tu hai cotanto affetto,
dirò come colui che piange e dice.
(*Inf.* V, vv. 109-126)

Di nuovo, in quell'essere *offense* delle due anime dannate bisognerà vedere non soltanto un'allusione alla durezza della pena infernale e alle circostanze brutali della loro morte, ma anche – se non soprattutto – il riferimento alla “offensione” cagionata da *Amor*, che come uno spietato aguzzino continua a infierire su di loro anche *post mortem*¹²⁴. Su mozione di Virgilio, che delicatamente interviene per ridestare il pellegrino dal momentaneo stato di *trance*, Dante riesce finalmente a esternare i suoi turbati pensieri: *oh, lasso!* A quali esiti tragici può condurre un sentimento così naturale e apparentemente innocente come l'amore, quella forza universale, a un tempo dolcissima e tirannica, che alimentandosi di pensieri soavi e palpitanti desideri (*quanti dolci pensier, quanto disio*)¹²⁵ inesorabilmente conduce al *doloroso passo* della colpa, della morte e della dannazione eterna! E poi, rivolgendosi direttamente ai due dannati, pone la domanda che più gli preme: all'epoca dei *dolci sospiri*, quando i reciproci sentimenti erano ancora vaghi, indistinti e non del tutto manifesti (quando i *disiri* erano ancora *dubbiosi*), in che modo *Amore* (si noti che è sempre lui il soggetto logico e grammaticale) favorì concretamente l'occasione dell'*accensio amoris*? Ribadisco qui che con questa domanda è mia persuasione che il pellegrino manifesti non tanto la curiosità (indiscreta? inopportuna?) di approfondire le circostanze contingenti in cui *Amore* si è rivelato, quanto piuttosto la più rispettabile volontà di appurare quali siano «l'origine gnoseologica e la motivazione psicologica di quell'amore colpevole»¹²⁶. Francesca questo lo capisce perfettamente; e infatti, nonostante la rievocazione del passato sia per lei motivo di ulteriore amara sofferenza (*Nessun maggior dolore che ricordarsi del tempo felice ne la miseria*), si rende disponibile a svelare, sempre dal suo personalissimo punto di vista, quale è stata *la prima radice* di quel letale innamoramento – dove

¹²⁴ Così anche secondo L. Pertile, il quale pone l'accento sul fatto che Francesca e Paolo sono gli unici dannati del secondo cerchio a essere ancora *offesi* dall'antico amore (cfr. *La punta del disio*, p. 43).

¹²⁵ Cfr. *Cv* II, II 3: «Non subitamente nasce amore e fassi grande e viene perfetto, ma vuole tempo alcuno e nutrimenti di pensieri, massimamente dove sono pensieri contrari che lo 'mpediscono».

¹²⁶ M. Picone, *Canto V*, p. 84; così anche secondo R. Poggioli: «Dante needs to know everything about Francesca's fall: and such a need is dictated not by a vicarious or morbid curiosity, but by a deep urge for psychological and ethical knowledge» (*Tragedy or Romance?*, p. 334).

il ricorso all'espressione virgiliana, come sostengono G. Bosco e U. Reggio, «ci riporta a tutta la profonda inchiesta del poeta sull'origine dell'amore e si adatta perfettamente, e non solo approssimativamente, alla questione morale che sta alla base dell'episodio»¹²⁷. E così, *come colui che piange e dice*, comincia a raccontare:

Noi leggiavam un giorno, per diletto,
di Lancialotto e come amor lo strinse;
soli eravamo e senza alcun sospetto.

Per più fiate li occhi ci sospinse
quella lettura, e scolorocci il viso:
ma solo un punto fu quel che ci vinse.

Quando leggemmo il disiato riso
esser baciato da cotanto amante,
questi, che mai da me non fia diviso,

la bocca mi basciò tutto tremante.
Galeotto fu il libro e chi lo scrisse:
quel giorno più non vi leggemmo avante».

Mentre che l'uno spirto questo disse,
l'altro piangea: sì che di pietade
io venni men, così com'io morisse,

e caddi come corpo morto cade.
(*Inf.* V, vv. 127-142)

Dando prova di uno squisito talento affabulatorio, la dannata offre un resoconto in cui, senza risparmio dei più vividi particolari erotici (*Quando leggemmo il disiato riso esser baciato da cotanto amante* [...], *la bocca mi basciò tutto tremante*), il *climax* patetico è sapientemente modulato e infine sublimato in quell'eloquentissima reticenza finale (*quel giorno più non vi leggemmo avante*). Ma sotto la patina di questo lirismo sopraffino è possibile ravvisare, anche qui, degli elementi utili alla ricostruzione della psicologia dell'agire incontinente. Senza nulla togliere al suo indiscutibile fascino romanzesco, l'episodio della lettura galeotta può assurgere infatti a esemplare drammatizzazione fenomenologica della *praevolatio*: in ossequio alla teoria aristotelico-tomistica, Paolo e Francesca sono ritratti nel loro approdare al peccato sotto la spinta di una circostanza accidentale e fortuita (la vicenda narrata nel libro, appunto; e più precisamente la scena del bacio, *il solo punto che li vinse*), a causa cioè della mediazione *galeotta* di un fattore che, in maniera del tutto occasionale e imprevista («quasi ex quodam

¹²⁷ G. Bosco, U. Reggio, *Inferno*, p. 82.

extrinseco»¹²⁸), riesce a cogliere di sorpresa e a vincere con facilità ogni resistenza interiore dei due innamorati, i quali, poco avveduti del pericolo imminente, si *dilettavano* nella lettura del romanzo arturiano *senza alcun sospetto* di cadere in tentazione¹²⁹. A ben vedere, allora, la psicologia di Francesca, quale la si può ricostruire dalla descrizione che lei stessa offre della sua sciagurata vicenda amorosa, restituisce in tutta la sua complessità il profilo del *praevolante*, immortalandolo in un'icastica drammatizzazione: predisposta a subire lo strapotere delle passioni, Francesca, per quanto non sia votata al vizio alla maniera dell'intemperante, finisce comunque per cadere vittima di un desiderio concupiscibile che, favorito da una circostanza accidentale non prevista («quasi ex quodam extrinseco») si *apprende* nel suo animo con una tale velocità («secundum velocitatem») e una tale intensità («secundum vehementiam») che lei, senza quasi avvedersene, non può che assecondare con slancio immediato, sacrificando così alla *rapina* della passione il suo libero arbitrio. Soffocato dalla foga di un desiderio fuori controllo, l'intelletto della dannata subisce dunque quel momentaneo (ma per lei letale) ottenebramento cognitivo che, come si è visto, impedisce la formulazione di un *liberum de voluntate iudicium*, precipitando così l'incontinente signora di Ravenna negli abissi psicologici dell'auto-inganno e della seduzione dei falsi beni¹³⁰. Anche nel suo caso, nonché in quello gemello del suo compagno di espiazione, all'origine di quel peccaminoso abbandono concupiscibile si dovrà ravvisare non un cedimento della volontà di fronte alla seducente attrattiva dei sensi, bensì la vulnerabilità dell'intelletto, tentato e infine fatalmente sconfitto dalla falsa immagine di bene (*la bella persona, il costui piacer*) con cui *Amor*, facendo leva

¹²⁸ ST I-II, 78, 4.

¹²⁹ Su questo punto, cfr. D. Mattalia, *Moralità e dottrina nel V canto dell'Inferno*, pp. 64-65.

¹³⁰ Similmente, anche il Mattalia, adottando una chiave di lettura marcatamente intellettualista, ritiene che *la prima radice* del peccato (e non solo di quello di incontinenza, ma del peccato *tout court*), debba essere individuata in un errore dell'intelletto. Ma per quanto riguarda il caso di Francesca, anziché collocare tale difetto di ragione nel particolare giudizio pratico relativo all'azione da compiersi *hic et nunc*, il Mattalia ritiene di doverlo ascrivere, in maniera più vaga e generica, a quel complesso di errate o confuse dottrine erotiche abbracciate dalla donna, la cui mente – secondo lo studioso – risulta infatti fatalmente corrotta. Più precisamente, è sua persuasione che il fatale errore intellettuale della signora di Ravenna sia da ricercarsi nei «miti e motivi di quei moderni “versi d'amore” e “prose di romanzi” che, abbellendo il tutto con le lusinghe dell'arte e della immaginazione, per eccesso di ottimismo (Guinicelli) o per errore o per insufficiente controllo morale, avevano divulgato un voluttuoso fatalismo etico e, collocando l'amore al di là del bene e del male, facendone il palpitante assoluto della vita, bandito o collocato in margine, nella dottrina d'amore, ogni problematica morale» (*Moralità e dottrina nel canto V dell'Inferno*, p. 68). Insistendo sull'ispirazione genuinamente autobiografica ed esperienziale della linea argomentativa tenuta da Francesca, prendo le distanze da tutte quelle letture che, appiattendolo il profilo della peccatrice su quello della letterata (più o meno dilettante, più o meno sincera, più o meno “provinciale”...), tendono a interpretare le sue parole soltanto in funzione delle presunte menzogne poetico-letterarie che ne avrebbero causata la dannazione eterna. Sebbene non sia da escludere la corresponsabilità di una certa letteratura moralmente discutibile (è proprio l'immersione nella lettura di un romanzo che fornisce ad *Amor* la contingenza propizia per il suo assalto), ritengo tuttavia che il fondamentale errore intellettuale che l'ha perduta sia da ricercare non in una sbagliata teoria dell'amore, bensì, in termini più rigorosamente aristotelici (ma si dica pure danteschi), nella dinamica essenzialmente psicologica della *praevolatio*, vale a dire nell'ottundimento cognitivo che sempre consegue, secondo Dante, al prevenire dell'*appetitus* sul *iudicium*.

sull'eccitabile psiche dell'incontinente, lo attira irresistibilmente a sé.

Questa proposta di analisi psicologico-morale si sposa coerentemente, mi sembra, alla valutazione morale che il Poeta esprime sulla condotta dei due cognati adulteri: infiammati da un'indomita passione amorosa (quella che lo stesso Dante ha probabilmente sperimentato nei suoi conturbanti trascorsi giovanili), Paolo e Francesca meritano senz'altro la dannazione eterna perché non hanno voluto opporre resistenza a quell'offuscamento dell'intelletto che, privandoli del libero arbitrio, ha causato la peccaminosa perversione della loro volontà. È fuori di dubbio, perciò, che sia l'istanza "moralistica" a prevalere (del resto, non si può certo insinuare che la sentenza divina possa in qualche modo risultare iniqua): benché l'assenza della deliberata volontà di compiere il male costituisca sicuramente un'attenuante della colpa (la divina giustizia si dimostra infatti *meno crucciata* verso gli incontinenti), resta pur sempre il fatto, gravissimo nell'economia del sistema etico dantesco, che gli incontinenti, auto-privandosi della capacità di raziocinio, abdicano alla loro stessa umanità. Bisogna quindi resistere all'impulso di provare pietà per questi peccatori, e trattarli per ciò che essi veramente sono: animali bruti¹³¹. Per quanto questa conclusione possa risultare oltremodo inclemente e severa, è proprio questa, a ben vedere, la logica implicazione dell'intellettualismo dantesco; e per quanto il personaggio di Francesca possa suscitare tutta la nostra umana simpatia e comprensione, non c'è modo – o perlomeno a me così sembra – di riscattarla da questa inoppugnabile sentenza pronunciata congiuntamente dai due Creatori (quello dell'universo e quello del poema).

E il Dante-pellegrino, che opinione si è fatto lui di tutto ciò? (*Che pense?* gli chiede Virgilio). Risulta piuttosto evidente che qui, come in nessun altro luogo del poema, la scissione fra autore e personaggio viene a radicalizzarsi in una tensione che non potrebbe essere più esasperata: quella condanna pronunciata con voce ferma e sicura dal Poeta suscita nel pellegrino un crescendo di reazioni, a un tempo emotive, morali e intellettuali, di totale sconcerto e sgomento, fino al parossismo dello svenimento finale (*E caddi come corpo morto cade*)¹³². Questo

¹³¹ A tale proposito, trovo molto calzante l'osservazione di F. Contin: «[...] se la compassione è – come dice il termine stesso – una passione, l'autentica pietà è invece una virtù. E la virtù – aristotelicamente – è un certo modo di adeguarsi al giudizio della ragione. [...] La retta pietà viene salvaguardata nella sua autenticità unicamente se non si applica indistintamente a qualsivoglia oggetto – solo, cioè, se si sopprime in se stessi ogni moto compassionevole velleitario, irragionevole perché privo di fondamento reale, nonché di effettiva concretizzabilità. In *Convivio* I, 1, 8, Dante dice [...] che "misericordia è madre di beneficio"; ma, appunto, a beneficio dei dannati, ormai, nessuno può fare alcunché di concreto» (*Se fosse amico il re dell'universo* ", p. 96).

¹³² C. Villa (cfr. *Tra affetto e pietà*, p. 528) evidenzia l'accrescimento progressivo del turbamento del pellegrino secondo un *climax* ascendente che si articola in tre momenti: da un iniziale e fisiologico sentimento di umana empatia per la sorte dei dannati, prima innescato dalla schiera delle *donne antiche e' cavalieri* (*pietà mi giunse, e fui quasi smarrito*, v. 72) e poi fomentato dal colloquio con Francesca (*Francesca, i tuoi martiri a lagrimar mi fanno tristo e pio*, v. 117), si giunge al culmine dello *shock* con quello svenimento, in chiusura di canto, che invece ha dell'esagerato e del patologico (*io venni men così com'io morisse. E caddi, come corpo morto cade*, vv. 141-142).

insanabile iato dipende – come notano in molti – dal fatto che il Dante-personaggio, qui raffigurato nel momento iniziale della sua esperienza ultramondana, è ancora tutto impastato di terrestre umanità¹³³, ed è perciò incapace di comprendere a fondo la *ratio*, sommamente giusta, che presiede all’ordinamento infernale. La forte propensione a lasciarsi turbare dalla sorte ultraterrena dei lussuriosi sembra dipendere perciò dal fatto che l’arbitrio del pellegrino, qui ancora ben lungi dall’essere *libero, dritto e sano*¹³⁴, è esso stesso ancora irretito, non diversamente da quello di Francesca e Paolo, nelle maglie di quelle disordinate passioni che, *sommettendo* la ragione, ne ottenebrano la facoltà di giudizio¹³⁵. Infatti, essendo gravemente compromessa da quel vizio che ha causato lo smarrimento del pellegrino nella *selva oscura*, l’intelligenza di Dante risulta ancora pesantemente invalidata, tanto nell’esercizio delle sue facoltà strettamente teoretiche quanto nell’espletamento delle sue funzioni di *intelletto d’amore*¹³⁶, e si dimostra perciò riluttante a lasciarsi *cavalcare* dalla retta ragione. Allora forse si può concludere che, a questo punto del viaggio, anche il pellegrino è, a suo modo, un incontinente¹³⁷: affinché il suo intelletto possa allinearsi alla ragione divina e apprezzarne compiutamente la perfezione, è necessario che venga opportunamente rischiarato e via via purgato da tutte quelle contaminazioni extra-razionali che, secondo la lezione della *Monarchia*¹³⁸, inevitabilmente rendono *captivum* il *iudicium*. L’emancipazione dalla tirannia delle passioni, che gradualmente si realizza nell’itinerario ascensionale del poema, servirà perciò non soltanto a correggere l’orientamento della volontà del pellegrino, ma anche – e direi addirittura soprattutto – a risanare, previo ricorso a un’adeguata “cura” intellettuale che

¹³³ Cfr. D. Mattalia: «La parte del Dante-ideatore va tenuta distinta da quella del Dante-personaggio oggettivato e figurato in un preciso e determinato momento (iniziale) di una vicenda (il viaggio oltremondano) i cui tempi si scandiscono in una successione rigorosamente concatenata, e sulla linea di una progressiva liberazione etico-intellettuale dai moti aberranti di una umanità ancora impastata di “limo” terrestre, e che perciò solo lì, e non troppo oltre, poteva verosimilmente andar soggetto a reazioni emotive e morali (qui la “pietà”) da cui in altri e ulteriori momenti apparirà effettivamente immune» (*Moralità e dottrina nel canto V dell’Inferno*, p. 48).

¹³⁴ Cfr. *Purg.* XXVII, v. 140.

¹³⁵ Così anche secondo M. Musa: «When he [the pilgrim] aches pity for the grieving Francesca, he too is subjecting reason to his feelings. In this way he is participating to the sin being punished in the second circle» (*Advent at the Gates*, p. 57).

¹³⁶ Mi riferisco qui a quel particolare aspetto dell’intelligenza che oggi chiamiamo “intelligenza emotiva”, la quale, secondo la definizione corrente, «includes the ability to engage in sophisticated information processing about one’s own and others’ emotions and the ability to use this information as a guide to thinking and behaviour» (J. D Meyer, P. Salovey, D. R. Caruso, *Emotional Intelligence*, p. 503).

¹³⁷ Si è visto infatti che, nel pensiero dantesco, l’accecamento della ragione a opera delle passioni può assumere una portata tale da interessare non solo l’intelletto pratico, bensì anche l’intelletto speculativo, pregiudicando così la capacità di comprendere e apprezzare la *veritas* in senso ampio. Con questa specificazione, non mi pare inappropriato parlare di incontinenza, seppur soltanto in senso lato, anche in riferimento all’obnubilamento del pellegrino a questo punto del viaggio; con ciò però sono ben lungi dal sostenere che il Dante-personaggio (e l’autore tanto meno) possa essersi identificato totalmente con la lussuriosa signora di Ravenna, al punto da poter dichiarare – come ritiene ad esempio Ilvano Caliaro – *Francesca c’est moi* (cfr. la *lectura* di Ilvano Caliaro al ciclo di conferenze *Dante a più voci* – Università degli studi di Udine, 21 novembre 2016).

¹³⁸ Cfr. *Mn* I, XII 4.

necessariamente si affianca alla terapia più propriamente morale¹³⁹, quel suo intelletto che, all'altezza del secondo girone infernale, *di troppo disio* è ancora evidentemente *passionato*.

4.4 Il *folle amore* nel Cielo di Venere. Un giudizio alternativo sull'incontinenza? (Par. IX)

Sulla base di quanto sostenuto fino a qui, di primo acchito non può che destare qualche perplessità il fatto che, dopo quel drammatico incontro con i lussuriosi nel secondo girone infernale, si debba ora ascendere fino al Cielo di Venere (Par. IX) per trovare quello che, ai fini della presente ricerca, si presenta senza dubbio come il secondo “caso studio” più significativo della *Commedia*¹⁴⁰. Fra gli *exempla* di beatitudine che irradiano del loro *luculento* splendore la terza sfera celeste, non ci aspetteremmo infatti di trovare, nei personaggi di Cunizza da Romano, Folchetto da Marsiglia e Raab, degli spiriti così sfrontatamente dediti, in vita, a quell'amore sensuale tanto vituperato dall'autore del *Convivio* e della *Commedia*. Eppure quel felice destino ultraterreno, celebrato dagli stessi Cunizza e Folchetto tramite le loro memorabili autopresentazioni, non soltanto non sembra affatto turbato dalla macchia dei peccaminosi trascorsi amorosi – da entrambi rievocati con sorprendente *nonchalance* – ma pare, anzi, che esso dipenda in qualche modo proprio quella prorompente disposizione ad amare, la quale, opportunamente purgata e rettificata dopo il loro tempestivo pentimento, ha assicurato ai due ex lussuriosi un posto in Paradiso. Questo, infatti, sembrerebbe essere il senso delle parole di Cunizza, la sorella del feroce Ezzelino III da Romano che, già nota fra i suoi contemporanei per la licenziosità della sua condotta, nel regno della beatitudine eterna ora sembra guardare con indulgenza, se non addirittura con un certo compiacimento, alla sua passata promiscuità sessuale:

Cunizza fu' chiamata, e qui refulgo
perché mi vinse il lume d'esta stella;

ma lietamente a me medesma indulgo
la cagion di mia sorte, e non mi noia –
che parria forse forte al vostro vulgo.
(Par. IX, vv. 32-36)

¹³⁹ Cfr. D. Mattalia, *Moralità e dottrina nel V canto dell'Inferno*, p. 53.

¹⁴⁰ Meno centrale, se non addirittura del tutto trascurabile, è il trattamento dantesco della lussuria nella seconda cantica (*Purg.* XXVI-XXVII), il cui contributo – come ritiene anche P. Boyde (cfr. *Perception and Passion*, pp. 289-290) – non consiste tanto nell'azione narrativa, nelle immagini o nelle esplicite dottrine filosofiche, quanto nel richiamare l'attenzione al modo in cui il desiderio sensuale, solo parzialmente sublimato, era stato innalzato al livello di valore supremo nella cultura letteraria dell'epoca di Dante e nella sua stessa poesia giovanile. Non essendo mio interesse affrontare il problema dal punto di vista storico-letterario, vi farò qui soltanto qualche sporadico riferimento.

È per il fatto di essersi lasciata dominare dall'influenza di Venere (*perché mi vinse il lume d'esta stella*), in virtù cioè di quello stesso amore smisurato che la indusse a peccare, che Cunizza ora può godere della beatitudine celeste; ragione per cui, come lei dichiara con sconcertante candore, non ha alcun motivo di rimproverare a se stessa quell'eccesso di sensualità che è stato *cagione di sua sorte*¹⁴¹, pur essendo ben consapevole, tuttavia, che tanta autoindulgenza non può che riuscire difficilmente comprensibile al *vulgo* giù sulla terra. Ma ancora più *forte* a intendersi è per noi la sfrontata mancanza di rammarico con cui Folchetto da Marsiglia, paragonandosi ad alcune delle più famose figure passionali celebrate dalla poesia antica, si abbandona alla rievocazione quasi nostalgica di quella passione carnale che tanto lo *arse* nella vita passata:

Folco mi disse quella gente a cui
fu noto il nome mio; e questo cielo
di me s'imprenta com'io fe' di lui:

che più non arse la figlia di Belo,
noiando e a Sicheo e a Creusa,
di me, infin ch'e' si convenne al pelo;

né quella rodopëa che delusa
fu da Demofoonte, né Alcide
quando Iole nel core ebbe richiusa.

Non però qui si pente, ma si ride,
non della colpa, ch'a mente non torna,
ma del valor ch'ordinò e provide;
(*Par. IX*, vv. 94-105)

Allo stesso modo in cui Folchetto, in vita, si è lasciato *imprentare* dall'astro venusiano, che col suo sigillo amoroso ha marchiato la duttile cera del suo animo, così ora il terzo cielo riceve la sua impronta luminosa dallo *splendore* del celebre trovatore provenzale, che lo irradia della sua sfolgorante bellezza. Nessuno – ammette schiettamente – , nemmeno Didone, Filide o Ercole, conobbe una passione bruciante come quella che lo *arse* fino alla soglia della vecchiaia (*infin ch'e' si convenne al pelo*). Eppure tutto ciò, nella condizione paradisiaca, non è affatto causa di dispiacere, bensì, al contrario, di gioia (*non però qui si pente, ma si ride*): ad allietare Folchetto

¹⁴¹ Così secondo la chiosa di Casini-Barbi, che oggi è la più diffusa: «ho ragione di compiacermi della mia forte disposizione ad amare, che volgendosi all'amore di Dio mi ha procurato questa beatitudine ed è lungi dall'essermi cagione di dolore» (cfr. G. Inglese, *Paradiso IX*, p. 129). Questa lettura è stata rilanciata recentemente da P. Allegretti, secondo la quale «la terzina di Cunizza va intesa nel senso che è parte del gaudium paradisiaco aderire al proprio destino: "indulgo" cioè "accetto pienamente" o "mi compiacio"» (*Paradiso IX*, p. 137).

non è, beninteso, la colpa in sé (questa infatti non può più riaffiorare alla coscienza dopo il bagno nel Leté), ma è piuttosto la provvidenza divina (*il valor ch'ordinò e provvide*), la quale, rettificando quella sua naturale disposizione amorosa e trasformandola in amore spirituale, ne ha favorita la tempestiva conversione.

Sembra allora che si debba concludere, come ritengono i più, che con questa sublimazione dell'amore terreno in quello divino il Poeta abbia qui voluto mitigare il suo giudizio, altrove così implacabilmente severo, sulla valenza morale della passione sensuale, rivendicandole un potenziale positivo e addirittura salvifico. Questo è l'implicito, mi sembra, dell'interpretazione della Chiavacci Leonardi:

Qui non solo si afferma che l'amore appassionato dei sensi può trasformarsi nel più acceso amore divino (sulla traccia evangelica dell'episodio della Maddalena), ma anche che di tale loro passato quei beati provano gioia, in quanto fu quella loro disposizione naturale a portarli, una volta pentiti, a un così forte amore per Dio. [...] L'ardimento dell'invenzione propria di questo canto sta nel fatto che i tre personaggi presentati si sono lasciati *vincere*, come dice di sé Cunizza, dall'influsso di Venere non in misura, per così dire, limitata, e in qualche modo comune a tutti gli uomini; tutti e tre sono dei rappresentanti – e di indiscussa fama – di una passione sensuale vissuta in modo sfrenato. [...] La forza e intensità della capacità di amare avuta in sorte dalla natura si trasforma infatti, in un cuore pentito, nel più alto e ardente amore di Dio. È questa del resto la storia di molti grandi santi, tra i quali Agostino, il cui appassionato racconto contenuto nelle *Confessioni* era ben noto a Dante, come del resto a molti dei suoi lettori, di allora e forse anche di oggi. Ma tali realtà, pur note ai cristiani, (come la misericordia divina che salva Buonconte per una sola *lagrimetta*) non cessano tuttavia di stupire e sconcertare gli uomini, chiusi nella gabbia dei loro valori etici, i quali sono sempre quelli che possiamo definire aristotelici¹⁴².

Se è così, fra le righe di quella che è stata definita «una delle grandi pagine anticonformiste di Dante»¹⁴³, si potrà leggere allora non soltanto la ben chiara volontà, da parte del Poeta, di appiappare un bello schiaffo morale ai benpensanti (e fra i meglio assestati, dopo quello della salvezza di Manfredi in *Purgatorio*¹⁴⁴); ma si dovrà intravedere anche una più sottile tensione concettuale, se non una vera e propria incongruenza filosofica: se, come Dante afferma perentoriamente, la disposizione all'amore carnale deve essere considerata come il marchio di un'animalità indegna dell'uomo, com'è possibile che da questa possa scaturire l'amore spirituale? Come può la forma di amore più alta e conforme a ragione avere la sua radice nella cieca passione dei sensi? Ciò che in questo canto risulta davvero *forte* a comprendersi, allora, non è tanto l'autoindulgenza degli *spiriti amanti* rispetto ai loro trascorsi peccaminosi, quanto

¹⁴² A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 240. Cfr. anche Pasquini-Quaglio: «Cunizza ha sublimato l'*eros* terreno in spirituale, levandosi grado per grado dall'amor profano all'amor sacro, dall'inquieta e scandalosa lussuria ad una condizione di carità fervorosa verso il prossimo, proprio grazie alla sua esuberanza affettiva» (*Paradiso IX*, p. 129).

¹⁴³ Cfr. *ivi*, p. 239.

¹⁴⁴ Cfr. *ibid.*

piuttosto il fatto che, a dispetto dell'insistenza con cui Dante sempre rimarca l'insanabile dicotomia morale ragione-passioni, qui sembra che egli sia disposto a concedere (senza meglio specificare, peraltro, in che modo ciò sia possibile) che sia proprio dal peccaminoso abbandono alle dilettazioni dei sensi che può divampare la virtuosissima e tutta spirituale *accensio amoris* per Dio¹⁴⁵. A ben vedere, però, questo cortocircuito concettuale è soltanto apparente: come qui vorrei suggerire, esso si genera innanzitutto da un travisamento generale della condizione beatifica degli spiriti venusiani; e, secondariamente, da un più specifico fraintendimento del senso del discorso che qui Dante mette in bocca a Cunizza e a Folchetto. Dell'uno e dell'altro, perciò, ritengo sia opportuno offrire una lettura meglio compatibile con l'orientamento intellettualista dell'etica dantesca.

Chi, a mio parere, ha colto correttamente il significato di questo episodio del *Paradiso* dantesco è L. Pertile, il quale, in controtendenza rispetto alle interpretazioni maggioritarie, ha rilevato che «Cunizza, Folchetto e Raab [...] sono qui premiati non come eroi d'amore, ma in quanto amanti pentiti. [...] Queste anime si trovano dunque in Paradiso non *perché* hanno amato, ma *benché* hanno amato. Sono personaggi che per virtù di Venere sarebbero finiti in Inferno come Paolo e Francesca, ma che, a differenza di costoro, sono sopravvissuti al loro peccato e l'hanno conquistato»¹⁴⁶. Stando così le cose, L. Pertile può coerentemente concludere che «il cielo di Venere ha perciò la ben strana peculiarità di accogliere soltanto anime che in vita furono capaci di resistere alla sua influenza»¹⁴⁷. Niente affatto l'inclinazione all'amore

¹⁴⁵ Similmente, anche S. Pasquazi ritiene che «ciò che pare *forte* è il fatto che proprio dall'influenza venusiana, inizialmente passionale, sia stato poi reso possibile uno sviluppo morale così alto da portarla all'amore milizia (cfr. *Dall'amore spirituale all'amore milizia*, p. 15).

¹⁴⁶ L. Pertile, *Quale amore va in Paradiso?*, pp. 60-61.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 61. Mi dissocio però dalla tesi principale di L. Pertile, il quale, facendo leva su questa riconsiderazione di *Par. IX* (nonché su altri argomenti, per i quali rimando al suo saggio), ritiene si debba concludere che «Dante non ha pensato a un amore in cui *eros* e *agape* convivono in giusto equilibrio e armonia, [...] [sicché] nella *Commedia* l'amore sensuale rimane essenzialmente e senza distinzioni "folle", una condizione patologica, un *mal perverso* di cui l'anima deve liberarsi per salire in cielo». L. Pertile attribuisce così a Dante una visione rigorosamente ascetica e "platonizzante" dell'esperienza amorosa: rigettando ogni forma di amore che non sia di natura spirituale, il Poeta giungerebbe a condannare come moralmente deprecabili persino la *maritalis affectio* e il *coniugalis amor* dei Padri della Chiesa, eleggendo infatti il castissimo S. Francesco a unico *exemplum* di amante degno di figurare in Paradiso (cfr. pp. 63-64). Come ho già avuto modo di precisare, io non credo che la morale di Dante, in generale, nonché in particolare la sua concezione della sessualità, mettano capo a una celebrazione dell'ascetismo: anziché agli ideali dell'astensione e alla rinuncia, il sistema etico-valoriale di Dante mi sembra piuttosto improntato all'*aurea mediocritas* aristotelica, come lo stesso Virgilio suggerisce nella sua lezione di *Purg. XVII* sull'amore. Riguardo al nostro amore per i *beni secondi* (vale a dire i beni terreni, compreso il piacere sessuale), lì il maestro afferma infatti che se tale amore *se stesso misura*, allora *esser non può cagion di mal diletto* (cfr. vv. 98-99): ciò significa che il peccato non consiste nella ricerca del piacere sessuale *tout court*, bensì soltanto nell'appagamento di un desiderio inappropriato *per troppo di vigore*. Causa di demerito è dunque soltanto l'incapacità di porre un freno e una misura a quegli appetiti sessuali che, se ricercati con moderazione, di per sé non sono affatto biasimevoli. Solamente l'incontinenza, perciò, risulta moralmente deprecabile; il che, tuttavia, non ci legittima nemmeno a saltare alla conclusione opposta, ascrivendo alla sessualità una qualche potenzialità morale positiva: concedere che un'equilibrata ricerca dei piaceri sessuali non sia *cagion di mal diletto*, è ben diverso infatti dal rivendicare che l'amore carnale possa costituire un fattore di elevazione spirituale – come invece vorrebbe suggerire, mi sembra, un'interpretazione come quella della Chiavacci Leonardi.

sensuale, quindi, bensì il tempestivo e sincero ravvedimento, e quindi il risoluto rinnegamento del passato all'insegna della lussuria, hanno provocato la conversione all'amore spirituale, aprendo così agli *spiriti amanti* le porte del terzo regno. Lungi dall'aver favorito l'avvicinamento a Dio, l'amore dei sensi ha semmai inibito o ostacolato per un certo periodo lo slancio spirituale, che infatti si è potuto realizzare soltanto dopo che si è consumata la definitiva rottura con le peccaminose abitudini precedenti, e solo grazie al fatto che tale rottura si è consumata. In questa prospettiva, il senso del discorso di Cunizza deve essere sostanzialmente riconsiderato: affermando che la sua collocazione in Paradiso è determinata dalla sua passata propensione a lasciarsi dominare dall'influsso del cielo che ora la ospita (*qui refulgo perché mi vinse il lume d'esta stella*), ella non intende affatto attribuire ai suoi trascorsi passionali un qualche merito per la sua salvezza, ma vuole piuttosto imputare loro la causa della sua destinazione alla parte più bassa del regno celeste, riconoscendo dunque nella sua incontinenza un fattore di limitazione della beatitudine¹⁴⁸ (il Cielo di Venere è infatti l'ultimo su cui giunge ad *appuntarsi* il cono d'ombra della Terra, a denotare la presenza di qualche debolezza o imperfezione nella virtù dei beati che vi sono alloggiati)¹⁴⁹. È pur vero che Dante, considerando il duplice aspetto mattutino e vespertino dell'astro venusiano¹⁵⁰, riconosce al suo influsso una seconda valenza, di segno opposto rispetto a quella nefasta che inclina al *folle amore*: come insegna la scienza astrologica medievale, dal terzo cielo promana infatti anche un *ardore virtuoso* che, contrario all'irrazionale impulso dell'anima sensitiva che fa divampare la passione carnale, accende gli uomini di un fervore tutto spirituale e caritatevole. Come si legge nel *Convivio*, di questa *accensio* buona sono responsabili *i movitori del terzo cielo*, vale a dire i Troni, «li quali, naturati de l'amore del Santo Spirito, fanno la loro operazione, connaturale ad essi, cioè lo movimento di quello cielo, pieno d'amore, dal quale prende la forma del detto cielo uno ardore virtuoso per lo quale le anime di qua giuso s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione»¹⁵¹. Tuttavia, non è ammissibile, come pure alcuni sostengono¹⁵², che qui Cunizza alluda a questa seconda

¹⁴⁸ Così anche secondo G. Inglese (cfr. *Paradiso*, p. 129).

¹⁴⁹ Cfr. *Par.* IX, vv. 118-119: «Da questo cielo, in cui l'ombra s'appunta | che 'l vostro mondo face [...]».

¹⁵⁰ Pur sapendo che si trattava della stessa stella, gli antichi erano soliti attribuire a Venere due diversi nomi: Vespero e Lucifero, a seconda che l'astro apparisse in cielo alla sera o alla mattina. A questa sua costitutiva "doppiezza" il Poeta fa esplicito riferimento nel canto precedente a questo, dove Venere è descritto come «[...] la stella | che 'l sol vagheggia or da coppa or da ciglio» (*Par.* VIII, vv. 11-12). Come spiega Chiavacci Leonardi, «La dolce immagine del sole che sembra corteggiare Venere [...] avvolgendola con i suoi raggi si riferisce alle due diverse situazioni nelle quali il pianeta appare nel cielo, ora all'alba ora al tramonto: Venere mostra al sole le spalle quando lo precede al mattino, prima che sorga, e il volto quando lo segue alla sera, dopo che è appena sceso sotto l'orizzonte» (*Paradiso*, p. 217). Cfr. anche *Cv* II, II 1: «dico che la stella di Venere due fiata volta era in quello suo cerchio che la fa parere serotina e matutina secondo diversi tempi».

¹⁵¹ *Cv* II, V 13.

¹⁵² Così ad esempio per D. Pirovano, cfr. *Nel cielo del pianeta 'che di foco d'amor par sempre ardente'*, pp. 14-15.

influenza celeste. Dichiarando di essersi lasciata *vincere* dal *lume* di Venere, la beata non può che fare riferimento al suo influsso negativo, il quale, fra i due, è evidentemente il solo cui si possa propriamente attribuire la capacità di *vincere* la resistenza degli uomini: a differenza dell'amore-passione, che si impone con violenza nell'animo e sbaraglia di prepotenza ogni riluttanza interiore, l'*ardore virtuoso* induce invece lo spontaneo adeguamento della volontà, la quale, determinata dal libero arbitrio, docilmente vi si uniforma senza subire alcuna forma di costrizione. È chiaro dunque che qui Cunizza ammette la sua sconfitta soltanto rispetto all'influenza del *folle amore*, e niente affatto rispetto a quella dell'*ardore virtuoso*, che per un intellettualista come Dante non può che scaturire che su mozione del *fedele consiglio della ragione*. Del resto, per escludere questa proposta interpretativa è forse sufficiente una considerazione di natura sintattico-grammaticale: se davvero qui Cunizza facesse menzione all'influsso benefico di Venere, allora non si spiegherebbe il ricorso, nel verso immediatamente successivo, a una congiunzione avversativa: che motivo ci sarebbe di evidenziare un contrasto («*ma* lietamente a me medesima indulgo») fra l'abbandono a un amore virtuoso, voluto da Dio, e l'attuale attitudine auto-indulgente? Al posto di quel “*ma*” sarebbe più logico che figurasse un “*e*”: *mi vinse il lume [positivo] di esta stella, e [perciò, di conseguenza] a me medesima indulgo etc.*; anche se, a ben vedere, resterebbe comunque inappropriato parlare qui di *indulgenza* (non vedo per quale ragione questo presunto “cedimento” di Cunizza all'amore-carità debba richiedere una qualche forma di giustificazione). Pertanto, sulla base di queste osservazioni, ritengo si possa concludere che, riferendosi alla *sua sorte*, Cunizza qui alluda non alla sua beatitudine *tout court*, bensì alla misura “ridotta” di tale beatitudine, la cui *cagione* è chiaramente individuata nella sua tutt'altro che lodevole propensione a lasciarsi *vincere*, prima del provvidenziale ravvedimento che l'ha indotta a convertirsi all'*ardore virtuoso*, dalla nefasta influenza venusiana. Che questa sia l'unica interpretazione plausibile del suo discorso, del resto, mi sembra risulti subito evidente per due ulteriori ragioni. La prima è di natura teologica: come si potrebbe attribuire il merito per la salvezza di un'anima al condizionamento di un fattore naturale come un benefico influsso astrologico?¹⁵³ Nell'ottica cristiana, la redenzione non può che essere ascritta alla responsabilità individuale, e quindi all'esercizio del libero arbitrio, il quale, coadiuvato dall'imprescindibile ausilio della grazia divina, è tenuto a contrastare la pressione delle influenze esterne negative (siano esse di natura astrologica, psicologica, ambientale...), facendo valere su di esse la capacità di autonomia decisionale e volitiva del soggetto. Ciò che è meritevole di lode, quindi, non può essere affatto la docilità a lasciarsi

¹⁵³ Per questa obiezione, si veda anche G. Inglese (cfr. *Paradiso* IX, p. 129).

vincere dagli influssi astrologici, bensì – come ha efficacemente spiegato Marco Lombardo – la capacità, nel caso in cui questi inclinino al male, di dare loro *battaglia* e di assoggettarli, tramite il *lume* razionale, al nostro retto *libero voler*:

Lo cielo i vostri movimenti inizia;
non dico tutti, ma, posto ch'i 'l dica,
lume v'è dato a bene e a malizia,

e libero voler; che, se fatica
ne le prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto se ben si notrica.
(*Purg.* XVI, vv.73-78)

La seconda motivazione, non meno cogente, è di ordine morale: come potrebbe un filosofo (e men che meno un intellettualista come Dante) riconoscere una qualche funzione positiva alla propensione a lasciarsi dominare passivamente dalle passioni? Come si può concedere che Dante, lo stesso Dante che nel *Convivio* ha dimostrato per via sillogistica che l'incontinente «è morto uomo e rimasto bestia», nonché il Poeta che ha condannato Paolo e Francesca alla dannazione eterna, possa qui aver attribuito una valenza moralmente edificante, e addirittura salvifica, all'abbandono concupiscibile?

Da riconsiderare è anche la serena attitudine autoassolutoria (*lietamente a me medesima indulgo*) con cui Cunizza ora guarda alla *cagione* della sua beatitudine “diminuita”. Lungi dallo scorgervi qualche traccia di compiacimento, ritengo che qui sia ravvisabile soltanto la giusta e legittima autoindulgenza di un'anima che, avendo tempestivamente riscattato i suoi peccati ed essendosi dimostrata degna del perdono divino, dall'alto dei cieli può ora guardare con clemenza a quell'umana debolezza che, pur avendole pregiudicato la beatitudine piena e perfetta, non le ha tuttavia precluso l'accesso al Paradiso¹⁵⁴. D'altra parte, come insegna Piccarda Donati, è inconcepibile che un beato possa provare insoddisfazione per la sua destinazione paradisiaca (e che quindi possa provare rammarico per ciò che l'ha determinata), per quanto tale *sorte* possa a noi *parer giù cotanto*¹⁵⁵: infatti, è solo dal nostro limitato punto di

¹⁵⁴ Coniando la felice espressione di *post-palinodic smile*, R. Jacoff ha ben catturato l'attitudine bonaria di queste anime che ora guardano ai loro trascorsi mondani da un'anestetizzante distanza: «the particular backward glancing smile of this canto is one which I would call “post-palinodic” [...] which implies a way of looking at the past equally free from guilt and from nostalgia» (*The Post-Palinodic Smile*, pp. 119-120).

¹⁵⁵ Cfr. *Par.* III, vv. 70-84: «Frate, la nostra volontà quieta | virtù di carità che fa volerne | sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta. || Se disiassimo esser più superne, | foran discordi li nostri disiri | dal voler di Colui che qui ne cerne, || che vedrai non capere in questi giri | s'essere in carità è qui necesse | e se la sua natura ben rimiri. || Anzi è formale ad esto beato esse | tenersi dentro ala divina voglia, | per ch'una fansi nostre voglie stesse: || sì che, come noi sem di soglia in soglia | per questo regno, a tutto il regno piace | come alo re che 'n suo voler ne 'nvoglia;». Da questa spiegazione, Dante ha potuto perciò concludere che «[...] ogni dove | in cielo è Paradiso, etsi la grazia

vista, così incommensurabilmente distante dalla superiore *ratio* celeste, che faticiamo a concepire come ci si possa sentire pienamente appagati dai gradi più bassi di beatitudine. Denunciando la ristrettezza mentale degli uomini (*che parria forse forte al vostro vulgo*), mi sembra dunque plausibile che Cunizza, riecheggiando l'insegnamento di Piccarda, voglia qui alludere non alla nostra incapacità di uscire dalla «gabbia dei valori etici aristotelici» (valori che qui, secondo la mia proposta di rilettura, non vengono affatto messi in discussione), bensì alla nostra difficoltà di emanciparci da quella logica, tutta “terrena”, per la quale non può che sembrarci banalmente ovvio desiderare il grado più alto di una cosa così massimamente desiderabile come la beatitudine.

Similmente, ritengo che anche il discorso di Folchetto debba essere sottoposto a una rilettura che, anziché evidenziare il presunto anticonformismo della morale dantesca, ne sottolinei semmai la fedeltà all'insegnamento aristotelico-tomistico, ponendo così in luce la coerenza di questo episodio con la generale struttura etico-valoriale che sta a fondamento della *Commedia*. Quel suo rievocare con enfasi l'ardente passione di un tempo, entrando quasi in competizione con i più celebri amanti dei poemi antichi, non sottende affatto una scandalosa esaltazione della lussuria, qui chiaramente denunciata come *colpa* (che tale rimane, benché non possa più turbare la coscienza del beato); ma è finalizzata piuttosto a far risaltare, per contrapposizione, l'impareggiabile potere della divina provvidenza, il cui *valore* è tale da favorire la redenzione anche di quelle anime che, come Folchetto, si dimostrano così gravemente avviluppate nei lacci del vizio. Ciò che riempie di letizia l'anima beata del trovatore provenzale (ciò che la fa *ridere*) non è perciò il ricordo della disposizione ad amare (di nuovo: cosa mai può esservi di ammirevole in una tendenza naturale?), bensì l'estatica contemplazione della virtù divina, la quale, *ordinando e providendo* ogni creatura al suo proprio bene, ha dato a Folchetto la forza di voltare le spalle a quella sua sfrenata inclinazione alla concupiscenza per volgersi all'unico amore che sia veramente degno di lode: l'amore spirituale.

Ciò che qui mi preme puntualizzare è che nulla, nella riflessione morale di Dante, ci legittima a concepire il passaggio dall'amore passionale all'amore spirituale nei termini di uno sviluppo potenzialmente continuo e lineare, quasi che il secondo potesse costituire una successiva fase evolutiva del primo: nella concezione del Poeta, infatti, i due amori non si distinguono solamente sulla base dell'oggetto cui sono diretti (rispettivamente, i corpi sensuali e Dio), ma sono essenzialmente diversi, sia per genesi psicologica sia per valenza morale: mentre l'amore carnale scaturisce passivamente da un moto irriflesso dell'animo verso un oggetto percepito dai

| del sommo ben d'un modo non vi piove». Per un'approfondita analisi dei canti III-V del *Paradiso*, si rimanda al prossimo capitolo.

sensi come appetibile, l'amore spirituale è sempre autorizzato da un atto deliberato della volontà, la quale, avvalendosi del giudizio razionale, identifica intellettualmente in Dio l'oggetto del suo desiderio e prontamente lo sceglie in maniera attiva. Se il primo tipo di amore è moralmente deprecabile in quanto frutto di una cieca e sfrenata adesione ai nostri impulsi più bassi, il secondo, essendo pienamente conforme al dettato razionale, è massimamente virtuoso e non può conoscere, a differenza dell'amore-passione, un *troppo di vigore*. Pertanto, affinché si possa passare dall'amore carnale all'amore spirituale, non è sufficiente ri-orientare o cambiare di segno la naturale disposizione ad amare, quasi bastasse sostituire un oggetto d'amore a un altro: non è mediante un graduale processo di sublimazione che dal primo si passa al secondo, ma per mezzo di un deciso atto di conversione con cui si misconosce e si rigetta in *toto* come peccaminosa la precedente scelta di vita. Insomma, fra *concupiscentia* e *caritas* non si dà consequenzialità, bensì rottura radicale, ritrattazione esistenziale: *aut - aut*. Anziché suggerire delle analogie (accattivanti, ma ben poco plausibili) fra questo episodio dantesco e il noto brano evangelico della Maddalena¹⁵⁶, ritengo perciò che si debba piuttosto sottoscrivere il solido parere di L. Pertile, che a conclusione del suo bel saggio asserisce che «*L'amor che move il sole e l'altre stelle* non ha più niente in comune con *l'amor ch'a nullo amato amar perdona*»¹⁵⁷.

Stando così le cose, il divario morale fra la Francesca del secondo girone infernale e la Cunizza pre-palinodia viene ad accorciarsi fino a scomparire del tutto: entrambe poste sotto l'influenza del *bel pianeta che d'amar conforta*, tanto l'una quanto l'altra sono colpevoli di essersi lasciate dominare da quell'influsso venusiano che agisce sui sensi travolgendoli nel *folle amore*. A ben vedere, in quel *mi vinse il lume d'esta stella* proferito da Cunizza riecheggia chiaramente, in tutta la sua tragicità, il ricordo del *punto* che *vinse* Francesca (*e solo un punto fu quel che ci vinse*), a suggellare, pur nell'incommensurabile distanza delle opposte sorti ultraterrene, il profondo legame che unisce le due donne nel segno di una medesima debolezza

¹⁵⁶ Della peccatrice pentita, Gesù aveva sentenziato, scandalizzando i benpensanti farisei: «Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum» (Lc. VII, 47).

¹⁵⁷ L. Pertile, *Quale amore va in Paradiso?*, p. 69. A ben vedere, per un intellettualista come Dante è semplicemente inammissibile che l'amore per Dio possa avere la stessa radice di quello passionale: il primo, essendo amore razionale per eccellenza, non può che scaturire da un atto conoscitivo che, precedendo sia in senso logico sia causale l'inclinazione affettivo-desiderante dell'animo, riconosce in Dio il sommo bene e il fine ultimo del nostro agire, e a Lui fa inclinare prontamente la volontà. Non può essere perciò un irrazionalistico slancio mistico del cuore a indurre gli uomini all'amore di Dio: a tale scopo si rende necessario infatti quel *perfetto veder* che soltanto l'intelletto, opportunamente assistito dalla grazia divina, è in grado di assicurare; ragione per cui – come apprenderemo da Beatrice più avanti – l'essenza stessa della condizione beatifica delle anime (*l'esser beato*) si identifica principalmente con l'attitudine contemplativa (*l'atto che vede*), e solo secondariamente con la disposizione amorosa (*quel ch'ama*), che da quella dipende come dalla sua ragion d'essere: «Quinci si può veder come si fonda | l'esser beato ne l'atto che vede, | non in quel ch'ama, che poscia seconda» (*Par. XXVIII*, vv. 109-111).

morale. La ragione per cui Cunizza è scampata alla *bufera infernal* non va perciò ricercata nel presunto potenziale salvifico della sua sfrenata passionalità, ma sta tutta nella sua tempestiva e sincera conversione; quella conversione che è tragicamente mancata nel caso di Francesca (e non ci sarà mai dato sapere se ciò sia dipeso soltanto dalle circostanze improvvise della sua morte, o se comunque in nessun caso lei sarebbe mai arrivata a pentirsi del suo peccato). Certo, può restarci l'irriverente dubbio che ci sia qualcosa di profondamente ingiusto in tutto ciò: quell'unico e impreveduto cedimento passionale di Francesca ci appare infatti sensibilmente meno grave rispetto alla disinvoltura con cui Cunizza, prima del ravvedimento, era solita abbandonarsi ai piaceri dell'amore carnale; eppure, la prima è severamente condannata alla dannazione eterna, mentre la seconda sconta la sua colpa con una detrazione di beatitudine che, per le regole stesse del Paradiso, non può più causarle nemmeno un'ombra di rammarico. Ed è proprio questo, a mio modo di vedere, l'aspetto di questo episodio dantesco che più di ogni altro appare davvero *forte al nostro vulgo*.

4.5 Di nuovo prigioniero nel cerchio de la sua palestra. Fenomenologia dell'incontinenza nel sonetto a Cino e nella "montanina"

Se nella *fictio* della *Commedia* il pellegrino, sempre assistito e confortato dalle sue fidate guide, si dimostra in grado di perseverare con costanza nel suo programma di riabilitazione morale e intellettuale, sappiamo che il reale percorso biografico-letterario del poeta, al contrario, è tutto segnato da laceranti esitazioni, ripensamenti drastici e peccaminose inversioni di rotta, che interferendo con la promessa di sempiterna fedeltà a Beatrice «intervengono a punteggiare e increspa la linearità di un itinerario maggiore precocemente intuito e perseguito»¹⁵⁸. Non è certo questa la sede per provare a ripercorrere le diverse tappe di questo accidentato e controverso cammino, in cui invenzione poetica e realtà biografica, lettera e allegoria, sempre risultano intimamente fusi e confusi; qui basti perciò rilevare che tanto il vissuto quanto l'opera di Dante rivelano una complessa e sofferta discontinuità di ispirazione artistica, auto-percezione esistenziale e vocazione filosofica, tale da rendere difficile, se non del tutto velleitario, qualsiasi nostro tentativo di razionalizzazione secondo una linea diacronico-evolutiva¹⁵⁹. Mentre nel poema si assiste al progressivo e definitivo superamento della dicotomia ragione-passioni, che si realizza in maniera piena e compiuta col raggiungimento della vetta della montagna purgatoriale (è il motivo per cui Virgilio, nel prendere congedo, può ora autorizzare il

¹⁵⁸ C. Calenda, *Dante e la psicopatologia amorosa*, p. 224.

¹⁵⁹ Cfr. G. Inglese: «la riflessione dantesca ha una drammaticità che non si lascia inscrivere in una linea evolutiva, organica, con l'assegnarsi di ciascuna opera [...] a una data fase» (*Dante (ieri) e oggi*, p. 168).

pellegrino, finalmente “risanato”, a elevare il desiderio a criterio guida delle sue scelte: «Lo tuo piacere omai prendi per duce»¹⁶⁰), sembra che, fuori dalla logica della *Commedia*, non si diano mai le condizioni biografiche e letterarie per una decisiva risoluzione del conflitto, che pare semmai vivere una stagione di recrudescenza in alcune rime che, sicuramente ascrivibili alla fase dell’esilio, appartengono alla produzione dantesca più tarda. È il caso del sonetto responsivo a Cino da Pistoia (*Io sono stato con Amore insieme*, CXI) e della cosiddetta “canzone montanina” (*Amor, da che convien pur ch’io mi doglia*, CXVI), con le relative epistole di accompagnamento (rispettivamente la terza, *Eruclavit incendium*, dedicata all’*exulanti Pistoriensi*; e la quarta, *Ne lateant dominum*, inviata all’amico e ospite Moroello Malaspina)¹⁶¹. Come tutti osservano, i due prosimetri sono strettamente accomunati fra loro, oltre che dalla consustanzialità retorica del macrotesto (secondo lo schema poesia in volgare + prosa latina con funzione di *razzo/glossa*)¹⁶², da una forte continuità tematica, linguistica e filosofica: riabilitando un anacronistico pessimismo erotico di ascendenza cavalcantiana (del tutto sorprendente a questa altezza della parabola letteraria dantesca, che vede il Poeta già impegnato nell’impresa della *Commedia*)¹⁶³, qui Dante torna sul motivo ossessivo della tirannia di *Amore*, nuovamente celebrato come forza indomita che, sbaragliando il libero arbitrio, ineluttabilmente riduce in sua prigionia l’innamorato. È qui ripristinata dunque quella concezione fatalistica e irrazionalistica dell’amore che, risolutamente confutata dal *magister* Virgilio sulla montagna purgatoriale, inaspettatamente ci precipita di nuovo negli abissi infernali, riesumando tutti quei *Leitmotiv* psicologico-morali che, drammatizzati nel girone dei lussuriosi, qui si è proposto di ricondurre alla fenomenologia della *praevolatio* aristotelico-tomistica. Ai fini di una ricostruzione quanto più possibile esatta ed esaustiva della concezione dantesca dell’incontinenza, ritengo perciò opportuno portare ora l’attenzione su questi luoghi

¹⁶⁰ *Purg.* XXVII, v. 131.

¹⁶¹ Si ritiene normalmente che il sonetto e la lettera a Cino risalgano agli anni 1303-1306, e che la “montanina” e la missiva al Malaspina siano da ascrivere al biennio 1307-1308 (cfr. E. Fenzi, *Ancora sulla Epistola a Moroello e sulla “montanina” di Dante*, p. 43). Rispetto a entrambi i dittici, c’è però chi, per varie ragioni di natura filologica, stilistica e contenutistica, mette in discussione la giuntura, generalmente data per assodata, fra epistola e testo poetico: cfr. ad esempio le puntuali osservazioni di M. Baglio (cfr. *Epistole*, pp. 80-81) oppure, limitatamente al prosimetro montaniniano, le nuove ipotesi di C. Villa. *Un oracolo e una ragazza*, pp. 1787-1790). Ai fini della presente ricerca, tuttavia, non si rende necessario un approfondimento della questione: anche nell’eventualità (invero piuttosto improbabile, a mio giudizio) di un’effettiva mancanza di parentela fra le epistole e i componimenti in versi, la proposta interpretativa che qui provo a difendere non risulterebbe sostanzialmente compromessa nelle sue linee generali.

¹⁶² Cfr. N. Tonelli, *Amor da che convien pur ch’io mi doglia*, p. 267.

¹⁶³ Cfr. E. Fenzi, *Ancora sull’Epistola a Moroello e sulla “montanina” di Dante*, pp. 44-45. Mi allineo qui alla prospettiva ermeneutica di Fenzi, il quale, in riferimento alla “montanina” (ma credo che il discorso valga, *mutatis mutandis*, anche per il sonetto a Cino), si dichiara poco propenso a risolvere il problema postulando la presenza di significati reconditi o azzardando improbabili soluzioni allegoriche, e si vede perciò costretto a concludere che «le cose stanno proprio così, e non resta che farsene una ragione» (*ivi*, p. 45). Contro a interpretazioni in chiave allegorica o “mista”, si veda soprattutto N. Tonelli, *Amor, da che convien pur ch’io mi doglia*, p. 264.

“minori” dell’opera del Poeta, i cui motivi di affinità poetico-filosofica con *Inferno* V sono testimoniati dai numerosi contatti intertestuali (di natura lessicale, sintattico-metrica, concettuale...) che – come osserva N. Tonelli – ci risultano «così significativi [...] da costituire sistema»¹⁶⁴. Analizzando questi parallelismi lirico-tematici, di seguito si propone perciò di estendere ai due prosimetri la ricognizione degli elementi utili a delineare il profilo psicologico-morale del *praevolante* dantesco, sulla base dei quali sarà possibile avvalorare ulteriormente l’ipotesi ermeneutica qui suggerita.

Come è noto, l’occasione didattico-poetica del prosimetro a Cino è offerta da un’esplicita richiesta di consulenza filosofica da parte del Pistoiese, che col suo sonetto *Dante, quando per caso s’abbandona*¹⁶⁵ prega l’amico, in nome della sua fama di intellettuale e soprattutto della sua risaputa esperienza in materia amorosa (è quest’ultima che, a detta di Cino, è *maestra di tutte cose* in questo ambito), di dargli un suo parere in merito a una questione per lui molto seria e urgente¹⁶⁶: è possibile che l’anima umana, una volta venuto meno il *disio amoroso* che la legava a una donna, possa ripetere l’esperienza d’amore rivolgendosi a qualcun’altra? In altre parole, è possibile il trapasso d’amore da un’amata all’altra (*l’alma sola [...] si può ben trasformar d’altra persona*)? Lui, personalmente, sarebbe propenso a rispondere positivamente (è ciò che gli è accaduto, di fatto), ma si rimette all’autorevole parere di Dante, dal quale si aspetta una giustificazione teorica atta a soddisfare la sua esigenza di chiarimento intellettuale – nonché a placare, si può supporre, le sue inquietudini morali. L’amico, che non tradisce le sue aspettative, lo soddisfa con una risposta che, secondo la felice definizione di Calenda, si presenta come «un mini-trattato in chiave di puro razionalismo scienziato sull’inevitabilità dell’avvicendamento degli oggetti della passione e sugli effetti dirompenti dell’amore sulla libertà dell’individuo»¹⁶⁷. Così infatti si legge nell’epistola:

¹⁶⁴ N. Tonelli, *Amor, da che convien pur ch’io mi doglia*, p. 278. Secondo la Tonelli, si può affermare che i due prosimetri, da un lato, e il canto V dell’*Inferno*, dall’altro, rappresentino «variazioni a diversa istanza retorica dello stesso tema: riflessione “accademica” in risposta a Cino, versione lirico-soggettiva nel dittico a Moroello, racconto storico “oggettivo” con Paolo e Francesca» (*ivi*, p. 272).

¹⁶⁵ «Dante, quando per caso s’abbandona | lo disio amoroso de la speme, | che nascer fanno gli occhi del bel seme | di quel piacer che dentro si ragiona, || i’ dico, poi se morte le perdona | e Amore tienla più de le due estreme, | che l’alma sola, la qual più non teme, | si può ben trasformar d’altra persona. || E ciò mi fa dir quella ch’è maestra | di tutte cose, per quel ch’i sent’anco, | entrato, lasso!, per la mia finestra. || Ma prima che m’uccida il nero e il bianco, | da te, che sei stato dentro ed extra, | vorre’ saper se ’l mi’ creder è manco».

¹⁶⁶ Convengo con E. Graziosi nel riconoscere che parlare di “pensiero debole” o di “gioco cortese” significherebbe fare ingiustizia al senso e al valore di questa corrispondenza fra i due amici-poeti. La serietà di intenti e di toni è testimoniata, oltre che dalla gravità formulare dell’epistola responsiva di Dante, da tutta una serie di spie linguistiche e concettuali, ravvisabili tanto nella parte in prosa quanto nel sonetto (per una loro completa disamina, rimando al bel saggio della Graziosi), le quali dovrebbero impedirci di sottostimare la portata lirico-filosofica di questo scambio epistolare (*Dante a Cino*, p. 69).

¹⁶⁷ C. Calenda, *Dante e la psicopatologia amorosa*, p. 229.

[1] Eructuavit incendium tue dilectionis verbum confidentie vehementis ad me, in quo consuisti, carissime, utrum de passione in passionem possit anima transformari: de passione in passionem dico secundum eandem potentiam et obiecta diversa numero sed non specie; quod quamvis ex ore tuo iustius prodire debuerat, nichilominus me illius auctorem facere voluisti, ut in declaratione rei nimium dubitate titulum mei nominis ampliases. [2] Redditur, ecce, sermo Calliopeus inferius, quo sententialiter canitur, quanquam transumptive more poetico signetur intentum, amorem huius posse torpescere atque denique interire, nec non huius, quod corruptio unius generatio sit alterius, in anima reformari. [3][...] Omnis namque potentia que post corruptionem unius actus non deperit, naturaliter reservatur in alium: ergo potentie sensitive, manente organo, per corruptionem unius actus non deperunt, et naturaliter reservantur in alium; cum igitur potentia concupiscibilis, que sedes amoris est, sit potentia sensitiva, manifestum est quod post corruptionem unius passionis qua in actum reducitur, in alium reservatur [...].

Richiamandosi puntualmente alla fisica aristotelica¹⁶⁸, qui Dante non soltanto conferma la naturale mutevolezza del desiderio concupiscibile, ma aggiunge che, quando la passione per un certo oggetto illanguidisce fino a scomparire, dal punto di vista fisiologico è addirittura necessario che l'anima sensitiva, la quale è *sedes amoris*¹⁶⁹ e rimane in potenza nonostante l'esaurirsi della passione amorosa, si attualizzi rispetto a un altro oggetto. La corruzione di una passione, che è un accadimento del tutto naturale, comporta dunque inevitabilmente la generazione di una passione nuova: è quindi per la natura stessa dell'anima sensitiva che è necessario trascorrere *de passione in passionem*¹⁷⁰; ne consegue perciò che l'amore, qui spogliato di ogni superiore valenza spirituale o ideologica, «ben può con nuovi spron' punger

¹⁶⁸ Come osserva, fra gli altri, la Graziosi, è sicuramente Aristotele, «nella sua doppia autorità di fisico delle passioni e di metafisico del divenire», che presiede a questa concezione della mutevolezza amorosa (cfr. *Dante a Cino*, p. 63).

¹⁶⁹ Non così, lo sappiamo, secondo la lezione del *Convivio*, dove alla riqualificazione dell'amore come potenza della ragione, che nasce *in nobilissima natura* e scaturisce da *veritate* e *vertute* (cfr. *Cv* III, III 12-13), corrisponde il declassamento degli appetiti irascibile e concupiscibile: «E non dicesse alcuno che ogni appetito sia animo; ché qui si intende animo solamente quello che spetta a la parte razionale, cioè la voluntade e lo intelletto. Sì che se volesse chiamare animo l'appetito sensitivo, qui non ha luogo né istanza puote avere; ché nullo dubita che l'appetito razionale non sia più nobile che 'l sensuale, e però più amabile: e così è questo di che ora si parla» (*Cv* IV, XXII 10-11).

¹⁷⁰ Cfr. E. Graziosi, la quale dimostra come la nozione di *potentia* sia qui impiegata da Dante nel significato filosofico di *principium transmutationis* quale è stato enunciato nella *Metafisica* aristotelica: «Nella duplice accezione tecnica di *potentia sensitiva* e di *potentia concupiscibilis*, il *principium transmutationis* è chiamato a giustificare il passaggio da un amore a un altro, inteso come un processo inevitabile di attuazione di una qualsiasi potenza nell'atto che le è proprio, con forte indicazione delle componenti naturalistiche che presiedono alla trasformazione (*corruptio, generatio, manente organo, per corruptionem, post corruptionem*). Come principio generale del moto e dell'alterazione, la *potentia* è dunque anche principio passivo (*passio*), come è passiva la potenza sensitiva che si realizza nella passione diventando in certo senso simile all'oggetto che la suscita. Si tratta di una concezione che esplicita la passività dell'anima sensitiva rispetto all'oggetto amoroso in cui giunge a trasformarsi e che ben spiega il linguaggio tecnico da cui ha preso avvio la risposta dantesca: *utrum de passione in passionem possit anima transformari*. [...] Aristotele [...] fornisce il quadro concettuale di una concezione deterministica applicabile anche alle vicende amorose, entro la quale l'avverbio *naturaliter*, ripetuto (e sottinteso) tre volte nello stesso contesto, si applica sia al divenire in generale di ogni potenza, sia a quello più specifico della potenza sensitiva, sia a quello ancora più specifico della potenza concupiscibile» (*Dante a Cino*, p. 63). Sul sostrato marcatamente aristotelico di questo passo insiste anche C. Calenda, che rimanda al *De generatione et corruptione* mediato dalla *lectio* VII del relativo commento tomista, nonché ad alcuni brani della *Summa* (cfr. *Dante e la psicopatologia amorosa*, p. 231).

lo fianco», sicché «qual che sia 'l piacer ch'ora n'addestra, seguitar si convien, se l'altro è stanco». Si legga il testo del sonetto:

Io sono stato con Amore insieme
de la circolazion del sol mia nona,
e so com'egli affrena e come sprona
e come sotto lui si ride e geme.

Chi ragione o virtù contra gli sprieme
fa come que' che 'n la tempesta sona
credendo far colà dove si tona
esser le guerre de' vapori sceme.

Però nel cerchio de la sua palestra
liber arbitrio già mai non fu franco,
sì che consiglio invan vi si balestra.

Ben può con nuovi spron punger lo fianco,
e qual che sia 'l piacer ch'ora n'addestra,
seguitar si convien, se l'altro è stanco.

Ai nostri scopi non interessa tanto l'ineluttabilità dell'avvicendamento amoroso in sé, quanto piuttosto il grave presupposto deterministico che vi è sotteso: se la dinamica dell'innamoramento dipende dalla nostra costituzione fisiologica, al libero arbitrio non possono competere alcuna responsabilità o capacità di intervento. Non può che risultare perciò del tutto vano e frustrante il tentativo, da parte dell'innamorato, di esercitare un controllo razionale sulle diverse *accensioni* che prendono a divampare nella sua anima. Infatti – spiega qui Dante – chi crede di riuscire a ostacolare l'indomita potenza della passione con le armi della ragione o della virtù (*chi ragione o virtù contra gli sprieme*) va incontro alla stessa delusione di colui che spera di poter placare la furia del temporale suonando a stormo le campane (*fa come que' che 'n la tempesta sona | credendo far colà dove si tona | esser le guerre de' vapori sceme*): tanto la tempesta meteorologica è indifferente agli scongiuri e ai rituali scaramantici degli uomini (in termini più rigorosi, diremmo che questi non possono esercitare alcuna azione causale su di essa), quanto quella metaforica del cuore è sorda ai richiami dell'intelletto, che nulla può sullo strapotere delle passioni. La conclusione di Dante è perciò categorica: non c'è mai stato libero arbitrio nel dominio di Amore (*nel cerchio de la sua palestra | libero arbitrio già mai non fu franco*), sicché è inutile scagliargli contro i dardi del giudizio razionale (*sì che consiglio invan vi si balestra*). Non il libero arbitrio, quindi, bensì la passione amorosa è l'unica titolare della

facoltà di *affrenare* e *spronare* l'animo umano¹⁷¹, decretando a suo capriccio se l'innamorato, a seconda delle contingenze, debba averne a godere o a soffrire.

Già l'Aquinate, lo sappiamo, aveva stabilito che gli appetiti che hanno origine nella parte sensitiva dell'anima si producono *ex necessitate*, ossia non *ex iudicio libero*¹⁷²; ciò che qui risulta in qualche modo problematico, quindi, non ha tanto a che vedere con questa concezione deterministica dei moti afferenti alla parte concupiscibile dell'anima, quanto piuttosto col fatto che Dante, con mossa anti-tomistica (ma perfettamente cavalcantiana¹⁷³), ha scelto di collocare in essa, anziché in quella razionale, la sede dell'amore, deducendo poi correttamente l'impraticabilità del libero arbitrio in siffatto dominio. Ciò che invece non desta sorpresa è che anche qui, coerentemente con quell'attitudine intellettualista che ormai ci è diventata familiare, questa impossibilità "strutturale" di esercitare il libero arbitrio non è fatta risalire da Dante a una qualche inadeguatezza imputabile alla volontà dell'innamorato, bensì all'incapacità della ragione di formulare senza interferenze passionali il suo pronunciamento pratico: in altre parole, ciò che fa difetto nell'animo "passionato" dell'innamorato è il corretto giudizio razionale (è il *consiglio* che lì *invan si balestra*), non la cattiva disposizione della volontà¹⁷⁴. A impedire all'innamorato di essere libero e padrone dei propri atti (di essere *causa sui*, per dirla con Aristotele) è perciò l'inettitudine della ragione a imporre la sua superiore autorità in un dominio che, governato da ciechi meccanismi di natura fisiologica, è imperturbabile ai suoi ammonimenti e ai suoi comandi¹⁷⁵.

¹⁷¹ Si fa notare che questa metafora equestre, cui Dante ricorre con frequenza per stabilire relazioni gerarchiche e rapporti di potere, è ripresa in questa stessa variante dello *sprone* e del *freno* nel *Convivio*, dove però è fatta oggetto di una sostanziale ritrattazione ideologico-concettuale che ne rovescia il significato. In veste di *cavaliere* dell'animo umano, li infatti non troviamo più la dispotica e feroce passione amorosa, bensì la ragione, che conduce l'agire umano con saggezza ed equilibrio coordinando congiuntamente l'operato della fortezza (la virtù che *sprona*) e quello della temperanza (la virtù che *frena*): «Veramente questo appetito conviene essere cavalcato da la ragione; ché si come uno sciolto cavallo, quanto ch'ello sia di natura nobile, per sé, senza lo buono cavalcatore, bene non si conduce, così questo appetito, che irascibile e concupiscibile si chiama, quanto ch'ello sua nobile, a la ragione obedire conviene, la quale guida quello con freno e con isproni, come buono cavaliere. Lo freno usa quando elli caccia, e chiamasi quello freno Temperanza, la quale mostra lo termine infino al quale è da cacciare; lo sprone usa quando fugge, per lui tornare a lo loco onde fuggire vuole, e questo sprone si chiama Fortezza, o vero Magnanimitate, la quale vertute mostra lo loco dove è da fermarsi e da pugnare» (Cv IV, XXVI 6-7).

¹⁷² Cfr. *ST* I-II, 26, 1 co.

¹⁷³ Cfr. *Donna me prega*, soprattutto la seconda e la terza stanza.

¹⁷⁴ In maniera ancor più inequivocabile, in *Doglia mi reca* (CVI) Dante asserisce che la vera responsabile dei comportamenti dettati dall'avarizia (ma il discorso vale per i comportamenti incontinenti in generale) è la ragione, che si dimostra incapace di far valere la sua forza repressiva contro lo sfrenato impulso all'accumulo delle ricchezze, mancando così di *castigarlo* come dovrebbe: *Colpa è de la ragion che nol castiga* (v. 95).

¹⁷⁵ Similmente, anche per il Cavalcanti l'amore, afferendo all'anima irrazionale, si configura come una forza indomita e oscura che ha la capacità di spegnere il lume dell'intelletto, impedendo al "passionato" di discernere il suo proprio bene. Non così però per Aristotele: lo Stagirita, infatti, pur ascrivendo la funzione concupiscibile alla parte irrazionale dell'anima, le riconosceva tuttavia la capacità di sottomettersi alla *parte che detiene la regola*, rendendosi perciò docile e obbediente ai comandi della ragione. Cfr. *EN* I, 1103a.

Questa stessa inefficienza della ragione rispetto all'insorgenza della passione amorosa risulta ulteriormente esasperata nella canzone cosiddetta "montanina" e nell'epistola che le fa da corredo. Qui, forse ancor più che nel prosimetro a Cino, l'analisi rigorosamente scientifica e "materiale" del fenomeno amoroso mette capo a un cupo pessimismo erotico (E. Fenzi non ha dubbi che questo sia il testo più rigorosamente cavalcantiano¹⁷⁶), e soprattutto induce il Poeta a corteggiare posizioni filosofiche sorprendentemente audaci. Come è stato osservato¹⁷⁷, la propensione per un approccio di tipo naturalistico spinge qui Dante a istituire un perfetto parallelismo fra il processo, tutto fisiologico, dell'innamoramento e il fenomeno meteorologico della *fulminatio*, fino a operare una riduzionistica assimilazione del metaforico "colpo di fulmine" amoroso al suo corrispettivo naturale, che può assurgere così a suo modello esplicativo. Di una simile "folgorazione", del tutto impreveduta e fortemente traumatica, Dante sostiene di aver subito in prima persona gli effetti dirompenti, che così comincia a descrivere nel resoconto epistolare da lui indirizzato al Malaspina:

[2] Igitur michi a limine suspirate postea curie seperato in qua, velut sepe sub admiratione vidistis, fas fuit sequi libertatis offitia, cum primum pedes iuxta Sarni fluentia securus et incautus defigerem, subito heu mulier ceu fulgur descendens apparuit nescio quomodo, meis auspitiis undique moribus et forma conformis. [3] O quam in eius apparitione ostupui! Sed stupor subsequentis tonitruum terrore cessavit. Nam sicut diurnis coruscationibus illico succedunt tonitrua, sic inspecta flam[m]a pulcritudinis huius Amor terribilis et imperiosus me tenuit. Atque hic ferox tamquam dominus pulsus a patria post longum exilium sola in sua repatrians, quicquid eius contrarium fuerat intra me vel occidit vel expulit vel ligavit. [4] Occidit ergo propositum illud laudabile quo a mulieribus suis cantibus abstinebam, ac meditationes asiduas 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. [5] Regnat itaque Amor in me nulla refragante virtute; [...].

Come una saetta che improvvisamente precipita dal cielo (*ceu fulgur descendens*), l'apparizione inaspettata di questa bellissima donna ha letteralmente "fulminato" la mente del poeta, prima abbagliandolo con il suo stupefacente lampo di luce, e poi stordendolo con lo spaventoso tuono che ne è seguito. L'*accensio amoris* si è prodotta così in maniera istantanea e ineluttabile: alla vista di cotanta bellezza, l'animo di Dante, del tutto impreparato a subire un assalto concupiscibile (*securus et incautus*), è stato subito catturato e vinto da Amore, quel signore terribile e imperioso che, dopo un lungo periodo di forzato allontanamento, è tornato a comandare nel cuore del Poeta con la consueta ferocia. Col rientro del tiranno in patria sono

¹⁷⁶ Cfr. E. Fenzi, *Ancora sull'Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante*, p. 68. Così anche per la Tonelli, la quale inoltre fa notare che «un ritorno a un certo Cavalcanti significa il riuso di un contesto psicofilosofico e medico – il che si traduce in una peculiare selezione linguistica e di immagini – che in qualche modo "garantisce" l'autenticità amorosa del testo» (*Amor da che convien pur ch'io mi doglia*, p. 264).

¹⁷⁷ Cfr. G. Stabile, *Modelli naturali e analisi della vita emotiva*, p. 381.

immediatamente ripristinate le condizioni precedenti al suo esilio: è subito estinto il lodevole proposito di smettere con la poesia d'amore; sono perciò respinte con sospetto le assidue meditazioni fisiche e metafisiche (*tam celestia quam terrestria*); e soprattutto, allo scopo di impedire ogni moto di ribellione dell'anima, è fatto prigioniero il libero arbitrio (*liberum meum ligavit arbitrium*), cosicché d'ora in poi la guida dell'agire possa essere esclusivo appannaggio di Amore, monarca assoluto (*ut non quo ego sed quo ille vult me verti oporteat*). In preda al più cupo sconforto, Dante si dichiara così del tutto impotente: se per un certo periodo di tempo era riuscito a opporgli resistenza¹⁷⁸, adesso nessuna sua virtù è più in grado di tenergli testa (*nulla refragante virtute*), tanto la riscossa di Amore è stata imprevista, rapida ed efficiente.

Questa dinamica di assoggettamento a una forza nefasta e implacabile è drammatizzata nel testo della canzone, dove sono approfonditi i risvolti psicologici dell'assalto concupiscibile. In particolare, qui l'analisi si appunta sulla condizione psico-cognitiva dell'*attonitus*, il quale, sebbene sia talmente provato dall'esperienza da sentirsi *d'ogni virtute spento* e ormai prossimo alla morte, ritiene di dover fare uno sforzo estremo per denunciare a chiare lettere il suo *tormento*, perché tutti sappiano quello che gli è accaduto e possano prenderlo sul serio. Affinché gli siano concesse le capacità lirico-espressive necessarie allo scopo, il Poeta si appella alla causa stessa di quella sofferenza apparentemente indicibile, rivolgendosi così direttamente ad *Amore*:

Amor, da che convien pur ch'io mi doglia,
 perché la gente m'oda
 e mostri me d'ogni vertute spento,
 dammi savere a pianger come voglia,
 sì che 'l duol che si snoda
 portin le mie parole com'io 'l sento.
 Tu vo' ch' i' muoia, e io ne son contento:
 ma chi mi scuserà s'io non so dire
 ciò che mi fai sentire?
 chi crederà ch' i' sia omai sì còlto?
 E se mi dai parlar quanto tormento,
 fa', signor mio, che 'nnanzi al mio morire
 questa rea per me no 'l possa udire;
 che se 'ntendesse ciò che dentro ascolto,
 pietà faria men bello il suo bel volto.

Si osservi tuttavia che, a dispetto di quel profondo sconvolgimento – a un tempo emotivo e intellettuale – che lo tiene in sua balia, il Poeta mantiene delle spiccate capacità di introspezione

¹⁷⁸ Come osservano E. Fenzi e N. Tonelli, il riferimento qui è probabilmente all'impresa filosofica del *Convivio*, di cui ora il Poeta riconosce e denuncia il fallimento (cfr. *Ancora sull'Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante*, p. 54; *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia*, p. 259).

e di auto-analisi: è consapevole, innanzitutto, che l'impossibilità di scacciare l'immagine della donna dalla sua mente dipende dall'impossibilità di impedire a se stesso di pensarla (*I' non posso fuggir ch'ella non vegna | nell'immagine mia | se non come 'l pensier che la vi mena*). Dante sa, dunque, che la responsabilità di quella penosa situazione va interamente ascritta alla sua *anima folle*, che si adopera masochisticamente per il suo proprio male (*al suo mal si ingegna*), *dipingendo e formando* nella sua mente quell'*immagine*, insieme *bella e ria* (e più precisamente – come suggerisce la Tonelli¹⁷⁹ – *bella proprio in virtù della sua crudeltà: ché pietà faria men bello il suo bel volto*), che poi si auto-costringe a contemplare in maniera ossessiva. Accade così che questa perversa dinamica si risolva «in un crescendo irrefrenabile di desiderio che sfocia in un impulso autodistruttivo, essendo [Dante] ben consapevole non solo che è sua la responsabilità per aver acceso e alimentato il fuoco che lo brucia, ma addirittura che quell'immagine è così intimamente *sua* che egli può distruggerla solo distruggendo se stesso»¹⁸⁰. Quale *argomento di ragione* – chiede retoricamente il Poeta – potrebbe mai disciplinare e contenere (*raffrenare*) cotanto sommovimento interiore, che non può che riversarsi in un fiume di lacrime e sospiri?

I' non posso fuggir ch'ella non vegna
nell'immagine mia
se non come 'l pensier che la vi mena.
L'anima folle, ch'al suo mal s'ingegna,
com'ella è bella e ria
così dipinge e forma la sua pena:
poi la riguarda, e quand'ella è ben piena
del gran disio che degli occhi le tira,
incontro a sé s'adira,
c'ha fatto il foco ond'ella trista incende.
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.

Questa *nemica figura*, invincibile e feroce (*vittoriosa e fera*), governa la volontà del poeta (la *vertù che vole*) al punto che, bramosa di se stessa e di null'altro, lo costringe a ricercarla nella donna in carne e ossa (*colà dov'ella è vera*), verso la quale è attirato da una forza irresistibile, paragonabile a quella che in natura fa sì che le cose simili si attraggano fra loro¹⁸¹. Ma al suo

¹⁷⁹ Cfr. N. Tonelli, *Amor, da che convien ch'io pur mi doglia*, p. 265.

¹⁸⁰ E. Fenzi, *Ancora sull'Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante*, p. 65.

¹⁸¹ E. Fenzi opportunamente fa notare la natura paradossale di questa similitudine, posto che «nulla è in verità più dissimile del poeta e della donna, rispettivamente neve e sole nella nuova similitudine che immediatamente segue, sì ch'egli, trascinato da un potere a lui esterno, *va co' suo' piedi al loco ov'egli è morto*» (*ivi*, p. 66).

cospetto, il Poeta si riduce come neve al sole: sa che in questo modo andrà incontro a morte certa (*va co' suoi piedi al loco ov'egli è morto*), e tuttavia non può fare a meno di dirigersi verso di lei, trascinato com'è da una cieca e inesorabile spinta auto-distruttiva. Il poeta ha un istante di esitazione allorché gli pare di udire una voce che lo avverte del pericolo; ma è troppo tardi per cercare aiuto: gli implacabili occhi della donna si sono già posati su di lui:

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.
Ben conosco che va la neve al sole;
ma più non posso: fo come colui
che nel podere altrui
va co' suo' piedi al loco ov'egli è morto.
Quando son presso, parmi udir parole
dicer: «Vie via vedrai morir costui».
Allor mi volgo per vedere a cui
mi raccomandì, e 'ntanto sono scorto
dagli occhi che m'uccidono a gran torto.

Soltanto *Amore* può sapere che cosa esattamente sia accaduto nell'istante della *fulminatio*: il Poeta, *feruto* al punto da aver perso momentaneamente coscienza di sé, non è in grado di realizzare nemmeno a posteriori (quando *l'anima torna poscia al core*) quello che è successo, di modo che tutto è destinato a rimanere sommerso nell'*ignoranza* e nell'*oblio*. Questo perché, come nota E. Fenzi, «l'attimo culminante dell'esperienza d'amore è inconoscibile e indescrivibile, coincidendo con un dominio della passione tanto concentrato e assoluto da alienare e spossessare il soggetto da sé, bruciando ogni residuo margine di personale autoconsapevolezza»¹⁸². A testimoniare la gravità del colpo inferto da *Amore*, resta però il segno visibile della *ferita*, la cui vista precipita di nuovo il Poeta in uno stato di sconcerto e di angoscia che si manifesta nel tremore e nel pallore del suo volto. E non giova a *rassicurare lo spirito* il fatto che tale terribile *trono* sia direttamente scaturito dal *dolce riso* di lei: per *lunga fiata* Dante persiste in questa condizione di pauroso sgomento:

Qual io divegno sì feruto, Amore,
sailo tu, non io,
che rimani a veder me senza vita;
e se l'anima torna poscia al core,
ignoranza ed oblio
stat'è con lei mentre ch'ell'è partita.

¹⁸² *Ivi*, p. 69.

Com'io risurgo, e miro la ferita
che mi disfece quand'io fui percosso,
confortar non mi posso
sì ch'io non triemi tutto di paura;
e mostra poi la faccia scolorita
qual fu quel trono che mi giunse adosso;
che, se con dolce riso è stato mosso,
lunga fiata poi rimane oscura,
perché lo spirto non si rassicura.

L'assoggettamento ad *Amore*, dal cui mutevole capriccio dipendono la vita o la morte del Poeta (*vivo o morto come vuoi mi palpa*), getta quest'ultimo nella solitudine e nell'incomprensione: sperduto *in mezzo l'alpi*, lontano da *genti accorte* che possano confortarlo del suo *male*, egli è stretto nella morsa di quella micidiale passione che continua a fiammeggiare dagli occhi di lei (*quel fero lume che fa via alla morte*). A ben vedere, l'unica che potrebbe lenire le sue sofferenze è proprio la donna, ossia colei che meno di chiunque altro si dimostra disponibile a prestargli soccorso: ella infatti, bandita dalla corte di *Amore* (*sbandeggiata di tua corte*) per la sua sdegnosa insensibilità, è del tutto imperturbabile alle sue istanze, al punto che nemmeno si preoccupa degli *strali* con cui *Amore*, nel disperato tentativo di fare breccia nel suo inespugnabile cuore, scaglia contro il suo *petto corazzato di orgoglio*¹⁸³:

Così m'ha' concio, Amore, in mezzo l'alpi,
nella valle del fiume
lungo 'l qual sempre sopra me sè forte:
qui vivo e morto come vuoi mi palpi
mercé del fiero lume
che folgorando fa via alla morte.
Lasso!, non donne qui, non genti accorte
veggo a cui mi lamenti del mio male:
s'a costei non ne cale,
non spero mai d'altrui aver soccorso.
E questa sbandeggiata di tua corte,
signor, non cura colpo di tuo strale:
fatt'ha d'orgoglio al petto schermo tale,
ch'ogni saetta lì spunta suo corso;
per che l'armato cor da nulla è morso.

Nel congedo, rivolgendosi non più ad *Amore* ma direttamente alla canzone, Dante ipotizza che quest'ultima, cui il Poeta ordina di andare nel mondo a farsi conoscere (*O montanina mia canzon, tu vai*), possa giungere anche in quella sua Firenze che, non diversamente dalla donna

¹⁸³ Faccio notare che questa stessa metafora ricorre anche in *Io sono stato con Amore insieme...*, dove però assume un significato ben diverso: mentre nel sonetto a Cino i dardi scagliati senza speranza di successo sono quelli *balestrati* dal giudizio di ragione, che nulla può *nella palestra di Amore* (*sì che consiglio invan vi si balestra*), qui invece l'arciere votato allo scacco è proprio *Amore*, che tanto ha avuto gioco facile a centrare il bersaglio nel cuore del Poeta, quanto è frustrato nel tentativo di penetrare coi suoi strali il *petto schermato* della donna.

che lo ha condannato a un amore così penosamente non corrisposto, è *vota d'amore e nuda di pietate*. Una volta là, ella potrà informare i fiorentini che il suo autore non è più nelle condizioni di poter far loro *guerra*, posto che le *catene* con cui *Amore* ora lo tiene *serrato* a sé nel Casentino sono talmente strette che lui, nemmeno nel caso in cui la sua condanna dovesse essere revocata (è quanto accadrebbe nell'ipotesi in cui la *crudeltà* dei suoi concittadini dovesse finalmente *piegare*), sarebbe in grado di fare ritorno in patria:

O montanina mia canzon, tu vai:
forse vedrai Fiorenza, la mia terra,
che fuor di sé mi serra,
vota d'amore e nuda di pietate.
Se vi vai dentro, va' dicendo: «Omai
non vi può fare il mio fattor più guerra:
là ond'io vegno una catena il serra
tal, che se piega vostra crudeltate,
non ha di ritornar qui libertate».

Tralasciando i non pochi punti oscuri, le difficoltà interpretative e le apparenti contraddizioni di questo prosimetro (mi limito qui a rimandare, fra i molti, ai già citati contributi di E. Fenzi e N. Tonelli), si può procedere ora con la ricognizione di quegli elementi lirico-tematici e filosofici che, come qui si vorrebbe suggerire, concorrono a delineare, in forte continuità con il dettato di *Inferno V*, il profilo psicologico-morale del *praevolante* dantesco.

La costante tematica principale è senz'altro ravvisabile nel motivo dell'irrazionalità della passione amorosa, cui consegue la totale incapacità, da parte del soggetto, di esercitare un qualche controllo sulle attività di *Amore*, che come una forza indomita e spietata si impossessa del suo animo e lo tiene in sua balia. A questa cupa e pessimistica concezione dell'*amoris accensio*, già ben drammatizzata ed esplorata nei suoi tragici risvolti nel canto di Francesca e Paolo, l'epistola a Cino fornisce ora una puntuale e rigorosa giustificazione filosofico-scientifica: tale incapacità di governare la passione amorosa (qui considerata, proprio come in *Inf. V*, alla stregua della mera *passio concupiscibilis*) dipende dal fatto che essa ha sede nell'anima sensitiva, ossia in quella parte dell'anima che, regolata da ciechi meccanismi fisiologici, è sorda ai comandi della ragione. L'ineluttabile fatalità dell'innamoramento che Francesca ha postulato sulla semplice base della sua auto-percezione psicologica, nonché di una maldestra interpretazione di certi principi della trattatistica cortese – base invero piuttosto debole dal punto di vista epistemologico –, si sostanzia qui di una robusta spiegazione naturalistica, dedotta niente meno che dalla fisica del Filosofo e condivisa, oltre che dal

Cavalcanti, da autorevoli medici e scienziati dell'età di Dante¹⁸⁴. Ora apprendiamo che quell'*Amore che prese sì forte* Francesca e Paolo trae la sua indomita potenza dal fatto che, radicato in una parte dell'anima su cui per norma ontologica non può esercitarsi la giurisdizione della ragione, risponde a dinamiche fisiologiche che, del tutto estranee alla dimensione spirituale dell'essere umano, afferiscono esclusivamente alla sua componente biologico-animale. Una specificazione che, a ben vedere, rende ancor più ragione di quell'insistito riduzionismo antropologico che – come è stato osservato – in *Inf. V* tende ad equiparare, tramite le ricorrenti similitudini ornitologiche, i comportamenti sessuali dei lussuriosi e quelli degli animali.

Ancora sulla questione dell'acceccamento dell'intelletto e della privazione del libero arbitrio risulta illuminante l'analisi dell'*amoris accensio* che, sempre su base strettamente materialistico-fisiologica, viene condotta nella “montanina”. Si è visto che qui, operando una scomposizione analitica, quasi “chirurgica”, del fenomeno innamoramento, il Poeta ne considera le due fasi, logicamente e temporalmente distinte, dello stupefacente abbaglio di luce (*baleno*) che promana improvviso dalla donna e incanta la mente, e del fragoroso *tuono* che immediatamente segue e la stordisce, causando una momentanea perdita di coscienza. L'analogia con la *fulminatio*, qui spogliata della sua convenzionale valenza metaforica e assunta nel suo significato pressoché letterale, si presta particolarmente bene a drammatizzare quell'ottenebramento delle facoltà intellettive che, come si è argomentato fin qui, costituisce il tratto più fondamentale e caratteristico della *praevolatio* arisotelico-tomistica: l'incontinente, preso di sorpresa da un improvviso e imprevedibile attacco concupiscibile, non fa nemmeno in tempo a capacitarsi di che cosa gli sta accadendo, ché è subito abbagliato e stordito da una cieca passione che si impossessa, oltre che del suo cuore, della sua mente, soffocando sul nascere ogni possibile obiezione da parte del libero arbitrio. Lo *shock*, a un tempo emotivo e intellettuale, è così forte che l'incontinente non soltanto perde la capacità di *raffrenare* l'impulso passionale con efficaci *argomenti di ragione*, ma risulta asservito alla tirannia dei sensi al punto che la stessa formulazione di quegli argomenti gli è momentaneamente preclusa: sopraffatto com'è dalla passione sensuale e dalle sue lusinghe, egli nemmeno riesce ad avvalersi delle capacità razionali, di cui pur normalmente dispone, per elaborare quel *liberum de voluntate iudicium* che per Dante è espressione e prerogativa del libero arbitrio. In questa prospettiva, l'attonita condizione di *ignoranza e oblio* descritta nella “montanina” può essere considerata come

¹⁸⁴ È il caso, ad esempio, del medico Dino del Garbo, autore di un commento a *Donna me prega*, nonché di una questione quodlibetale sul tema dell'influenza dell'immaginazione sul corpo (*Utrum ymaginatio possit esse causa motus humorum*, edita e commentata da A. Robert (cfr. *Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination sur le corps*).

un'efficace drammatizzazione di quel momentaneo *deficit* cognitivo che, come si è visto, per gli intellettualisti costituisce la condizione di possibilità stessa della *praevolatio*: il colpo inferto a tradimento da *Amore* provoca una totale e immediata, benché solo momentanea, “disattivazione” delle facoltà mentali del soggetto (si dica pure un *black out*), con effetti psicofisici di tale portata da causare non soltanto la sospensione dell'uso della ragione, ma l'interruzione delle stesse funzioni vitali del soggetto, il quale arriva perciò a percepirsi e a dichiararsi *senza vita*. Una diagnosi di “morte provvisoria”, questa, che sarebbe ingeneroso derubricare a *topos* (invero piuttosto trito e convenzionale) del patetismo lirico, poiché trova una sua più seria ragion d'essere in quel fondamentale caposaldo filosofico che, pur nella profonda distanza ideologica che separa l'autore del *Convivio* da quello della “montanina”, non perde mai la sua validità agli occhi di Dante: «vivere ne l'uomo è ragione usare. [...] e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto»¹⁸⁵. Non tanto alla generica morte spirituale, quindi, quanto piuttosto, in senso più tecnico e specifico, alla perdita della facoltà di giudizio mi sembra riferirsi qui il testo della canzone; al punto che nella coppia *ignoranza* – *oblio* si può forse intuire un'allusione ai due diversi aspetti o momenti della disfunzione cognitiva che, secondo la lezione aristotelico-tomistica, presiedono alla genesi dei comportamenti incontinenti: l'*ignoranza* relativa alle circostanze contingenti dell'agire (*de hoc particulari operabili*), che il *praevolante*, preso dalla foga del momento, trascura di considerare con la dovuta attenzione; e il momentaneo *oblio* dei *recta principia* che si realizza nello “sbandamento” provocato dalle passioni, e che causa il mancato rispetto di quei precetti morali universali cui normalmente, in assenza di interferenze passionali, l'incontinente conforma correttamente la sua condotta¹⁸⁶.

¹⁸⁵ Cfr. *Cv* I, IV 11.

¹⁸⁶ Di diverso avviso è invece E. Fenzi, per il quale la passione erotica si limiterebbe qui a rendere impotente e inerme la capacità razionale, senza comprometterne però il corretto funzionamento. La ragione conserverebbe perciò intatta la sua facoltà di discernimento, continuando a formulare giudizi che, per quanto inoperanti, non smetterebbero con ciò di essere retti. Se così fosse, ci troveremmo di fronte non a un episodio di *praevolatio*, bensì di *akrasia* in senso stretto, da comprendere perciò alla luce dell'analisi agostiniana dell'*invitus facere* e da ricondurre – come lo stesso E. Fenzi suggerisce – alla fenomenologia del conflitto interiore esplorata dal Petrarca e sintetizzata in quel suo memorabile «et veggio 'l meglio, et al peggior m'appiglio» (*Rvf* 264, 136). A imporre questa lettura, secondo E. Fenzi, sarebbero l'organizzazione e il contenuto della lettera, dove con lucidità e consapevolezza il Poeta insiste sulla contrapposizione fra un prima e un dopo, fra il passato virtuoso delle meditazioni filosofiche e il presente vizioso dell'asservimento erotico, sicché è «solo in virtù di un giudizio che per essere impotente non cessa di essere retto [che] la lettera intera può assumere la sua struttura antitetica». A ben vedere, tuttavia, una siffatta impostazione del discorso non necessita una conclusione di questo tipo: il fatto che nell'epistola Dante dia chiara prova di una lucida capacità di auto-analisi denota soltanto che *dopo* aver subito l'imboscata di *Amore* (la lettera è stata evidentemente scritta in un momento successivo a quello della *fulminatio*, *poscia* che l'anima è *tornata al core*) il Poeta ha riacquisito piena facoltà di giudizio (pur continuando a restare fatalmente impotente di fronte ad *Amore*, che lo tiene ancora in sua balia); questa sua manifesta ragionevolezza *àpres-coup* non implica affatto che anche *durante* l'assalto concupiscibile, nell'istante cioè della “folgorazione”, egli sia stato nel pieno possesso delle sue facoltà mentali (la sua perdita di coscienza, paragonata a una morte temporanea, suggerisce piuttosto il contrario!). Ritengo pertanto che vadano distinti, tanto sul piano logico-

Ritengo che questa mia proposta di equiparazione sostanziale fra *fulminatio* e *praevolatio* sia avvalorata dal modo in cui Dante, nel testo dell'epistola, inquadra l'assalto di *Amore* nel più ampio contesto delle sue recenti vicissitudini esistenziali, collocandolo così in una dimensione temporale e narrativa che contribuisce a connotare più precisamente l'accaduto sotto il profilo psicologico-morale. Come ha notato E. Fenzi, infatti, mentre la canzone si limita «alla dettagliata analisi di uno stato di asservimento erotico assolutamente considerato, senza alcun riguardo per il complesso e tormentato *iter* spirituale del personaggio», la lettera, al contrario, «ci prospetta la ricostruzione di un percorso fortemente scandito da cesure e capovolgimenti che riguardano lo scontro fra Amore e Filosofia, e cioè fra passioni e affezioni sensibili da una parte, e ragione e libero arbitrio e scelte etiche dall'altra»¹⁸⁷. Dall'epistola apprendiamo infatti che l'inattesa apparizione della donna è provocata dal ritorno, altrettanto inatteso, di *Amore*, che dopo un periodo di allontanamento forzato giunge a prendere nuovamente possesso dell'animo del Poeta, sbaragliando ogni sua resistenza interiore e vanificando così tutti i suoi lodevoli propositi. A ben vedere, la lettera ci offre dunque il puntuale resoconto di una ricaduta akratice¹⁸⁸: dopo un periodo di riabilitazione cognitiva e morale, durante il quale il Poeta, grazie alla terapia filosofica, aveva riguadagnato la signoria sui propri atti e si era votato a più nobili e virtuose speculazioni, l'imprevista e feroce riscossa da parte di *Amore* lo precipita di nuovo nel baratro della dipendenza erotica, annullando d'un tratto tutti i progressi faticosamente conseguiti e ripristinando tale e quale la precedente condizione di assoggettamento. A rendere inevitabile il successo dell'imboscata di *Amore* sono state, da un lato, l'imprevedibilità e la rapidità fulminea della sua azione, e dall'altro l'intensità dell'attacco sferrato. Un *pattern* che, a ben vedere, ormai ci è diventato familiare: come nell'episodio di Paolo e Francesca, torna qui il motivo dell'amante incauto e sprovveduto che si lascia sorprendere da una tentazione impreveduta (si noti che la ripresa, in questo caso, è pressoché letterale: *al soli eravamo e senza alcun sospetto* di *Inf. V* corrisponde qui il *securus et incautus*); e si ripropongono altresì, con lievi variazioni formali, le costanti tematiche dell'istantaneità dell'*amoris accensio* (*Amor [...]*

temporale quanto su quello psicologico-morale, i due diversi momenti del colpo di fulmine, caratterizzato da un momentaneo ma totale accecamento intellettuale; e del successivo risanamento cognitivo, nel quale l'incontinente, tornato in possesso delle sue facoltà mentali, recupera la rettitudine del giudizio, sebbene resti ancora penosamente privato della forza morale necessaria per liberarsi dalla dipendenza erotica (questa verrà riguadagnata, eventualmente, in un terzo e ulteriore momento, a coronamento di un percorso di riabilitazione intellettuale e morale). Cfr. E. Fenzi, *Ancora sull'Epistola a Moroello e sulla 'montanina' di Dante*, pp. 60-61).

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 63.

¹⁸⁸ Che qui si tratti di un episodio ascrivibile alla fenomenologia dell'incontinenza e non a quella dell'intemperanza, è chiaro dal riferimento al penoso fallimento del *propositum laudabile*, nonché dal senso di vergogna e di autocommiserazione che traspare dall'epistola (entrambi elementi che, come si è visto, sono estranei alla psicologia dell'intemperante). Anche E. Fenzi parla qui di ricaduta, ma ritiene di doverla comprendere in chiave volontarista (cfr. *supra*).

al cor gentil ratto s'apprende... ceu fulgur descendens) e della travolgente passione che subito divampa alla vista della bellezza altrui (*Amor [...] mi prese del costui piacer sì forte... inspecta flamma pulcritudinis huius Amor terribilis et imperiosus me tenuit*). Tutte caratteristiche che, come è già stato osservato, sono ascrivibili alla *praevolatio*: è infatti tipico dell'incontinente precipitoso lasciarsi vincere da una passione che, favorita da circostanze occasionali e inaspettate («quasi ex quodam extrinseco»), attecchisce nel suo animo con una tale velocità («secundum velocitatem») e una tale intensità («secundum vehementiam») da sbaragliare immediatamente ogni sua resistenza interiore.

Questa definizione teorica si sostanzia, grazie al genio poetico di Dante, di un corredo di metafore e di immagini potentemente evocative, desunte perlopiù dai campi semantici della prigionia/guerra (le catene del servitore, la balestra, l'esilio e il ritorno in patria di Amore...) e da quello delle calamità atmosferiche (la bufera infernale, la folgore, la tempesta...), e che risultano particolarmente adatte a restituire, sia visivamente sia concettualmente, lo strapotere che la passione concupiscibile può arrivare a esercitare sui soggetti più eccitabili e sensibili alle sue promesse di dilettazione. E tuttavia faccio notare che, sebbene qui l'enfasi sia evidentemente posta sull'ineluttabile fatalità dell'innamoramento, al soggetto incontinente viene comunque rivendicata una qualche forma, seppur drasticamente limitata, di "agentività": come è stato osservato, l'*immagine bella e ria* della "montanina" che tanto lo ossessiona non proviene direttamente né da *Amore* né dalla donna, ma è il frutto perverso della sua *anima folle*, la creazione cioè della sua stessa mente, che *dipinge e forma* da sé il suo idolo malefico. È dunque il Poeta che, dando libero sfogo alla sua fantasia libidinosa, plasma a suo piacimento l'immagine dell'amata, caricandola di un potenziale erotico pericolosamente smisurato. C'è quindi un'attiva partecipazione, da parte dell'innamorato, nell'elaborazione della *nemica figura* che signoreggia così spietatamente la sua mente e la sua volontà: è infatti la sua fervida immaginazione che, non senza un certo sadismo, alimenta il fuoco di quella velenosa passione che divampa nel suo animo (*ha fatto il foco ond'ella triste incende*), favorendo così le mire di riconquista di *Amore*. A ben vedere, si può qui intuire allora la presenza di quello stesso meccanismo di proiezione psicologica che, come ho sostenuto nella mia analisi di *Purg. XIX*, presiede alla produzione dell'immagine, altrettanto allettante e pericolosa, della *dolce serena*: nonostante le due rappresentazioni mentali siano sensibilmente diverse (la *dolce serena* è la trasfigurazione onirica e allegorica della ripugnante *femmina balba*, mentre qui l'*immagine* si produce dall'idealizzazione erotizzante di una donna che, oltre a essere reale, possiamo

supporre sia già di per sé bella e attraente¹⁸⁹), in entrambi i casi è lo stesso Dante che, sabotato dalla sua psiche, si adopera alla costruzione della rappresentazione malefica, proiettando i suoi sregolati desideri concupiscibili su una presenza femminile che, vera o immaginaria che sia, si offre alla forza creatrice e manipolatrice del suo sguardo.

Le analogie dottrinarie col *Purgatorio*, però, finiscono qui: come è stato notato, infatti, sia la “montanina” sia il prosimetro a Cino si costituiscono all’insegna di una marcata (e forse addirittura ostentata) opposizione teorica rispetto agli insegnamenti di Virgilio sulla libertà e sulla responsabilità dell’*amoris accensio*, qui puntualmente ignorati o sconfessati. Persa la distinzione, così essenziale nell’economia del discorso di *Purg.* XVII, fra *amor naturale* e *amor d’animo*, l’amore resta sì, anche qui, la fondamentale determinante causale dell’agire umano (continua dunque a essere *sementa d’ogne operazion*, come aveva sostenuto il maestro); ma, essendo sottratto a qualsiasi possibilità di controllo da parte del libero arbitrio, esso è spogliato ora di ogni superiore valenza metafisico-spirituale (è ridotto infatti alla mera *passio concupiscibilis*), al punto che non soltanto è destituito dalla sua eminente funzione di «chiave di volta dell’etica», ma dal dominio dell’etica deve essere risolutamente estromesso, in quanto passione del corpo ontologicamente non suscettibile di valutazione morale. Ciò significa che, rispetto ai desideri erotici (ma il discorso si applica ai desideri irrazionali in generale, posto che – come ha osservato P. Boyde – Dante «chose desire [...] as the “paradigmatic” passion of the soul in his analysis of a human operation»¹⁹⁰), per “incontinenza” qui non si intende più la deprecabile patologia morale che, causata da un disordine cognitivo e affettivo, irretisce l’intelletto e la volontà nelle maglie di una ossessiva e smodata ricerca del piacere sessuale: da debolezza del carattere che, in quanto imputabile alla responsabilità del soggetto, assurge a oggetto di un discorso prettamente morale (qual è quello che il Poeta svolge nel *Convivio* e nella *Commedia*), qui l’incontinenza subisce una sostanziale riconcettualizzazione in termini rigorosamente fisico-naturalistici, trasformandosi in un disturbo fisiologico che, avendo la sua ineluttabile causa nella costituzione organica della natura umana, deve essere demandato alla competenza scientifica di fisici e medici. Ciononostante, le costanti psicologico-comportamentali che Dante attribuisce al soggetto incontinente, a ben vedere, restano sempre le stesse. Infatti, a prescindere dalla causa (spirituale o fisica?) e dalla valenza morale dell’atto incontinente (passibile o non passibile di giudizio?), l’*identikit* del *praevolante* dantesco, quale

¹⁸⁹ A meno che non si voglia dare credito alla testimonianza del Boccaccio, che nella seconda redazione del suo *Trattatello in laude di Dante* la descrive con l’epiteto (invero poco generoso) di *gozzuta alpigiana*. Se così fosse, il parallelismo con la *femmina balba* trasfigurata in *dolce serena* sarebbe, a ben vedere, ancora più puntuale e calzante.

¹⁹⁰ P. Boyde, *Perception and Passion in Dante’s Comedy*, p. 276.

può essere indifferentemente ricostruito sulla base del *Convivio*, della *Commedia* o degli ultimi componimenti qui presi in esame, risponde con coerenza a un medesimo modello caratteriale e operativo: in balia di una travolgente passione concupiscibile che ne compromette totalmente, seppur solo in via temporanea, le capacità razionali di deliberazione e di giudizio, l'incontinente asseconda con slancio immediato e smodato il desiderio sensibile, soddisfacendo così in maniera irriflessa un impulso carnale che, per la convergenza di ben precisi fattori contingenti (nell'ordine: l'imprevedibilità, la rapidità e l'intensità dell'attacco passionale), rende del tutto vano – se non in assoluto, perlomeno nella percezione che il soggetto in quel momento ha di sé – ogni tentativo di resistenza interiore. Sopraffatto da un'istanza irrazionale che violentemente si impossessa del suo animo e si sostituisce al libero arbitrio nella guida dell'azione, il *praevolante*, che pur non è irrimediabilmente votato al vizio alla maniera dell'intemperante, subisce tuttavia un penoso processo di involuzione ontologica (che per Dante è causato prima e soprattutto dall'ottenebramento dell'intelletto, e solo di conseguenza dalla perversione della volontà), il quale, comportando una regressione dell'incontinente allo stato animale, ne sancisce la morte in quanto uomo.

5. *Akrasia come invitus facere*

5.1 La scelta di Piccarda. Il *manco di voto* nel contesto dell'intellettualismo dantesco (*Par. III – V*)

Non occorre essere lettori della *Commedia* particolarmente attenti e perspicaci per cogliere in Dante una preoccupazione quasi ossessiva, che dall'*auctor* si riflette sull'*agens*, per la condanna delle azioni peccaminose indotte da forza e costrizione. Come nota E. Pasquini, «si intuisce che questo difficile rapporto fra libertà, volontà e violenza, che chiama in causa lo specioso paradosso della “ingiustizia divina”, è problema che ha angosciato a lungo la coscienza del Dante intellettuale cristiano»¹. Di questa inquietudine morale, la spia forse più evidente è quello *shock*, insieme emotivo e cognitivo, che a più riprese sorprende il pellegrino nel secondo cerchio infernale, al cospetto delle vittime dell'implacabile azione del tiranno *Amor*. Come si è visto, lì Dante, sebbene non osi contestare l'insindacabile giudizio del *re dell'universo*, non può tuttavia nascondere il suo sgomento per la sorte escatologica dei *peccator carnali*: se anche i cavalieri più nobili e valorosi possono finire in balia di una forza irrazionale così potente da vanificare ogni loro sforzo interiore di resistenza, come si possono ritenere responsabili, e dunque colpevoli, coloro che peccano sull'onda della passione amorosa? Una domanda che, *mutatis mutandis*, si ripresenta in tutta la sua urgenza *nella spera più tarda* del regno celeste, dove sono confinate Piccarda Donati e le altre anime beate che, come lei, furono costrette dalla prepotenza altrui a venir meno ai voti monacali². È vero che, in questo secondo caso, è di una diversa forma di coercizione che si tratta (alla compulsione psicologica, tutta interiore, si è sostituita qui la causalità esterna e necessitante dell'agire altrui), ma, a ben vedere, la situazione si presta alla stessa obiezione, e di nuovo l'intelligenza etica di Dante non può fare a meno di interrogarsi su quale sia la *ratio* che presiede al decreto divino: se l'inadempienza al voto è dipesa soltanto dal sopruso di altri e non dalla libera scelta della volontà, che mai avrebbe acconsentito a venirvi meno, perché mai questi spiriti non sono considerati degni della piena e perfetta beatitudine? Insomma, per quale ragione «se 'l buon voler dura, | la violenza altrui [...] | di meritar mi scema la misura?»³. Un problema che, a ben vedere, non è soltanto teologico, ma anche filosofico e perfino giuridico, e che Dante, pertanto, non può accontentarsi di

¹ Pasquini – Quaglio, *Paradiso*, p. 55.

² Come hanno osservato diversi studiosi, numerosi e insistiti sono i parallelismi narrativi e stilistico-retorici che connettono *Inf. V* a *Par. III*, a suggerire una forte continuità tematica tra i due episodi e forse finanche a rivelare «[...] il tracciato di una memoria attiva sotto la soglia della coscienza» (*ivi*, pp. 55-56). Su questo punto si rimanda soprattutto all'attenta analisi della Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, pp. 77-78.

³ *Par. IV*, vv.19-21.

derubricare appellandosi in maniera dogmatica all'imperscrutabilità del giudizio di Dio: occorre quindi spiegare razionalmente come sia possibile, a fronte di un'inesorabile necessità che annienta ogni efficacia causale della volontà individuale, preservare il principio della responsabilità morale, che presuppone la libertà di scelta del soggetto ed è a sua volta condizione dell'imputabilità morale dell'azione.

Se la *lectio* tenuta da Virgilio sulla montagna purgatoriale riesce a fugare ogni motivo di dubbio circa il destino ultraterreno dei lussuriosi, respingendo di fatto ogni giustificazione deterministica o fatalistica dell'*amoris accensio*, sembra che poco o nulla abbia da dirci sull'assegnazione di Piccarda al remoto Cielo della Luna. Per illuminare le ragioni profonde di quest'altra sentenza divina bisognerà attendere il pronunciamento di Beatrice, che in *Par. IV* (vv. 64-114) prepara l'atmosfera dottrinale al prorompere di quel «grande inno alla libera volontà dell'uomo»⁴ che verrà declamato nel canto successivo. Ma prima di considerare la qualità della sua argomentazione, sarà opportuno riflettere sul profilo psicologico e morale di Piccarda Donati, quale lo si può ricostruire tanto dalla sua autopresentazione, quanto dalla storia parallela di Costanza di Altavilla, così simile e sovrapponibile alla sua da offrirci «elementi utili a integrare quel suo narrare tanto pudicamente ellittico»⁵:

Io fui nel mondo vergine sorella,
e, se la mente tua ben sé riguarda,
non mi ti celerà l'esser più bella

ma riconoscerai ch'i' son Piccarda,
che, posta qui con questi altri beati,
beata son in la spera più tarda.

[...]

e questa sorte, che par giù cotanto,
però n'è data, perché fuor negletti
li nostri voti, e vòti in alcun canto».

[...]

«Perfetta vita e alto merto inciela
donna più sù – mi disse – ala cui norma
nel vostro mondo giù si veste e vela,

perché fino al morir si vegghi e dorma
con quello sposo ch'ogni voto accetta
che caritate a suo piacer conforma.

Dal mondo, per seguirla, giovinetta

⁴ A.M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 116.

⁵ L. Battaglia Ricci, *Piccarda o della carità*, p. 54.

fuggîmi, e nel suo abito mi chiusi
e promisi la via della sua setta.

Uomini poi, a mal più ch'a bene usi,
fuor mi rapiron della dolce chiostra:
e Dio si sa qual poi mia vita fusi.

E questo altro splendor che ti si mostra
dalla mia destra parte, e che s'accende
di tutto il lume della spera nostra,

ciò ch'io dico di me di sé intende.
Sorella fu, e così le fu tolta
di capo l'ombra delle sacre bende;

ma, poi che pur al mondo fu rivolta
contra suo grado e contra buona usanza,
non fu dal ver del cor già mai disciolta.

Questa è la luce de la gran Gostanza
(*Par. III*, vv. 46-51; 55-57; 97-118)

Volendo imitare la scelta esistenziale di S. Chiara, le due donne decisero di lasciare il *mondo* per darsi in spose a Cristo, *chiudendosi* nell'abito monacale. Un tentativo di emulazione che, per quanto nobile e sincero nelle intenzioni, non può che palesarsi in tutta la sua imperfezione e manchevolezza se paragonato al superiore modello di colei che *perfetta vita e alto merto più su inciela*: a differenza della santa donna, che fino alla fine dei suoi giorni tenne fede alla promessa fatta a Dio, Piccarda e Costanza, per la prepotente ingerenza di *uomini a mal più ch' a bene usi*, non furono in grado di trarre la *spola* fino al termine della loro *tela*, risolvendosi così ad assecondare l'iniqua volontà dei loro sopraffattori, che le obbligarono a spogliarsi delle *sacre bende* e le ricondussero forzatamente nel *mondo*. Ma se la loro vita monacale fu violentemente interrotta, *contra lor grado e contra buona usanza*, non per questo venne meno il patto interiore con Cristo, al quale entrambe continuarono a rimanere spiritualmente devote: *non fummo dal vel del cor già mai disciolte* – assicura Piccarda; ed è per questa inossidabile fedeltà, capace di sfidare anche le contingenze più avverse, che le due donne sono ritenute degne del Paradiso e assunte a *exemplum* di carità cristiana. A intaccare questa loro virtù altrimenti perfetta, c'è però quel piccolo neo del *manco di voto*: una pecca comprensibile e perdonabile, date le circostanze, ma sulla quale la giustizia divina, massimamente equa, non può soprassedere.

Questo è il resoconto di Piccarda, puntuale e affidabile (*alma beata non poria mentire*), che descrive la cifra morale e la parabola esistenziale delle due donne, ma che non entra nel merito della sentenza divina, limitandosi a dichiarare che quella *sorte che par giù cotanto* non è affatto causa di insoddisfazione nei beati della prima sfera, data la piena e perfetta consonanza che in

Paradiso necessariamente si realizza fra la volontà delle anime e quella di Dio, cui la prima prontamente si uniforma. C'è quindi bisogno dell'intervento chiarificatore di Beatrice, chiamata a leggere nella mente di Dante il dubbio che lo funesta:

Tu argomenti: «Se 'l buon voler dura,
la violenza altrui per qual ragione
di meritar mi scema la misura?»

[...]

Se violenza è quando quel che pate
niente conferisce a quel che sforza,
non fur queste 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 ala sua man severo,

così l'avria ripinte per la strada
ond'eran tratte, come fuoro sciolte:
ma così salda voglia è troppo rada!
(*Par. IV*, vv. 19-21; 73-87)

La “colpa” che ha precluso alle due monache l'accesso alle sfere celesti superiori consisterebbe – secondo l'infalibile parere di Beatrice – nell'essersi *piegate* ai loro oppressori, assecondandone in qualche modo la prepotenza: infatti, si parla propriamente di violenza soltanto *quando quel che pate niente conferisce a quel che sforza*, ossia quando la volontà di chi subisce in nulla accondiscende alla forza dell'aggressore. Come tutti i commentatori osservano, qui Beatrice fa valere, riprendendola quasi *ad verbum*, la nozione aristotelica di atto violento, definito come quello in cui «nihil confert operans vel patiens»⁶. Pertanto, affinché un atto sia qualificabile come violento, non è sufficiente che esso venga inflitto da un agente esterno, ma occorre anche che a esso non partecipi in alcun modo la volontà di chi lo subisce: se vi è cooperazione, esso dovrà allora essere considerato volontario. Che vi sia stata acquiescenza da parte delle due monache smonacate si può evincere dal fatto che, dopo il rapimento dal convento, non è seguito alcun tentativo di *rifuggir nel santo loco* non appena

⁶ *EN III*, 1: «Violentum autem est eius principium extra tale existens in quo nihil confert operans vel patiens».

fosse stato possibile; e questo è senz'altro da imputarsi alla debolezza della loro volontà, che non è stata in grado di perseverare nel proposito di consacrare la propria esistenza a Dio, sopportando con fermezza tutti i mali accidentali che ne conseguono. Insomma, se solo la loro volontà fosse stata più forte e decisa, loro avrebbero opposto strenua resistenza alla violenza dei persecutori, anche a costo di perdere la vita – così come fecero Muzio Scevola e S. Lorenzo, il cui eroismo volontarista deve essere d'esempio; ma *così salda voglia*, lo sappiamo, è *troppo rada*.

Stando così le cose, il comportamento delle due monache non può essere del tutto scusato: la violenza, infatti, può sì forzare i movimenti del corpo, ma non ha potere alcuno sui moti della volontà, che *se non vuol non s'ammorza*⁷. La natura del volere umano è infatti paragonabile a quella del fuoco: una fiamma può essere deviata dal suo corso naturale e piegata verso il basso, ma non appena il moto violento cessa, ecco che la fiamma subito riguadagna la sua forma e si drizza nuovamente verso l'alto; similmente, la volontà può sì essere violentata e costretta nei suoi atti esteriori, ma mai internamente forzata a volere qualcosa che non vuole, a meno che essa non ceda alla forza e vi si rassegni. La similitudine con la fiamma – già impiegata da Virgilio per descrivere il movimento della volontà⁸ – suggerisce inoltre che il movimento volontario sia essenzialmente un movimento naturale, ossia conforme alla tendenza della natura (*secundum inclinationem naturae*), e in quanto tale incompatibile con la violenza⁹. A ben vedere, allora, la spiegazione qui addotta da Beatrice recupera, riadattandolo al caso in esame, quello stesso argomento sostenuto da Virgilio in *Purgatorio*: siamo sempre noi che scegliamo che cosa volere e che cosa non volere, e di conseguenza siamo noi i diretti responsabili delle azioni che derivano dai nostri atti. Per quanto le contingenze esterne possano condizionare le nostre scelte, inducendoci ad agire *contra grado*, con ciò tuttavia non veniamo mai privati della nostra *innata libertade*, poiché è sempre sulla base di un atto volontario, libero per sua natura, che noi agiamo. Piccarda e Costanza hanno scelto di assecondare passivamente la

⁷ Su questo punto risulta chiarificatore quanto scrive l'Aquinate a proposito della distinzione fra gli atti comandati dalla volontà (i movimenti del corpo) e l'atto che le appartiene direttamente, ossia il volere: «[...] duplex est actus voluntatis, unus quidem qui est eius immediate, velut ab ipsa elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis a voluntate imperatus, et mediante alia potentia exercitus, ut ambulare et loqui, qui a voluntate imperantur mediante potentia motiva. Quantum igitur ad actus a voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, inquantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur. Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri» (*ST II-I*, 6, 4 co.).

⁸ Cfr. *Purg.* XVIII, vv. 28-33: Poi, come il foco movesi in altura | per la sua forma ch'è nata a salire | là dove più in sua materia dura, || così l'animo preso entra in disire, | ch'è moto spiritale, e mai non posa | fin che la cosa amata il fa gioire.

⁹ Così anche secondo Tommaso: «[...] coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quaedam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid naturale quia est secundum inclinationem naturae, ita dicitur aliquid voluntarium quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium». (*ST I*, 82, 1).

violenza dei loro oppressori, e quindi hanno voluto cedere al sopruso anziché resistergli; non diversamente da Paolo e Francesca, che si sono volontariamente abbandonati al desiderio passionale, pur avendo la *podestate di ritenerlo*. Insomma, quali che siano l'origine e la natura della potenza coercitiva che preme sulla volontà, è respinta ogni giustificazione deterministica dell'agire umano: è alla nostra volontà, e a essa soltanto, che ogni nostra azione, in ultima istanza, deve essere imputata.

Questa nozione di volontarietà affonda senz'altro le sue radici nell'etica aristotelico-tomistica, ma – come fa notare S. Vanni Rovighi¹⁰ – era presente nella tradizione del pensiero cristiano anche prima della riscoperta di Aristotele nel XIII secolo; e a tal proposito la studiosa menziona S. Anselmo: «Ligari enim potest homo invitus, quia nolens potest ligari; torqueri potest invitus, quia nolens potest torqueri; occidi potest invitus, quia nolens potest occidi; velle autem non potest invitus, quia velle non potest nolens velle»¹¹. Vanni Rovighi si limita a questa indicazione, ma volendo andare ancor più a ritroso sarà opportuno tenere in considerazione anche Agostino e la sua analisi dell'*invitus facere*:

Etiam quod quisque invitus facere cogitur, si facit, voluntate facit; sed quia malit aliud, ideo invitus, hoc est, nolens facere dicitur. Malo quippe aliquo facere compellitur, quod volens evitare vel a se remove facit quod cogitur. 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 facienti¹².

Il passo citato sembrerebbe scritto *ad hoc* per chiosare l'episodio dantesco qui in esame. Le azioni riluttanti – spiega il vescovo di Ippona – non sono involontarie: esse infatti non subiscono la coercizione di una forza esterna, ma dipendono piuttosto da una decisione della volontà, benché la volontà in questione non sia del tutto *plena et libera*. Se solo l'agente non avesse voluto compiere tale azione, si sarebbe potuto astenersi dal compierla; ma visto che l'ha compiuta, evidentemente l'ha voluta compiere¹³. In quest'ottica, è semplicemente un

¹⁰ S. Vanni Rovighi, *Il canto IV del Paradiso visto da uno studioso della filosofia medievale*, p. 78.

¹¹ A. d'Aosta, *DLA*, c. 5.

¹² Agostino d'Ippona, *SL* 31, 53.

¹³ Questo però non significa che per Agostino non esistono azioni involontarie *tout court*, poiché egli riconosce che vi sono situazioni in cui è effettivamente impossibile resistere alla costrizione. Nel *De civitate Dei* (cfr. I, 16), ad esempio, Agostino assolve da ogni colpa le vergini consacrate che sono state vittime di stupro durante il sacco di Roma: «Magnum sane crimen se putant obicere Christianis, cum eorum exaggerantes captivitatem addunt etiam supra commissam, non solum in aliena matrimonia virginesque nupturas, sed etiam in quasdam sanctimoniales. Hic vero non fides, non pietas, non ipsa virtus, quae castitas dicitur, sed nostra potius disputatio inter pudorem atque rationem quibusdam coartatur angustiis. Nec tantum hic curamus alienis responsionem reddere, quantum ipsis nostris consolationem. Sit igitur in primis positum atque firmatum virtutem, qua recte vivitur, ab animi sede membris corporis imperare sanctumque corpus usu fieri sanctae voluntatis, qua inconcussa ac stabili permanente, quidquid aliud de corpore vel in corpore fecerit, quod sine peccato proprio non valeat evitari, praeter culpam esse patientis. Sed quia non solum quod ad dolorem, verum etiam quod ad libidinem pertinet, in corpore alieno

controsenso sostenere che qualcuno può essere costretto, contro la sua volontà, a volere qualcosa: espressioni come *cogi velle* o *invitus velle* sono perciò da ritenersi ossimoriche¹⁴. «Omnis volens ipsum suum velle vult» concluderà qualche secolo più tardi S. Anselmo¹⁵.

C. Kirwan ha posto in luce che questa analisi dell'*invitus facere* presuppone la cosiddetta *libertà di fare altrimenti* o *libertà di secondo grado*¹⁶, che nel primo capitolo abbiamo definito come la capacità, in accordo alle determinazioni della volontà, di agire o di non agire, nonché di scegliere questo o quest'altro. Ai fini del nostro discorso, più che le condizioni di possibilità e le implicazioni teoretiche di questo paradigma di libertà umana, sono interessanti le considerazioni che C. Kirwan svolge circa il rapporto fra questa e alcune forme di coercizione:

Although someone exercising the second degree of freedom cannot be compelled in the sense, or to the extent, of being used as an instrument (for his will must be operative [...]), he may be compelled in a different way. For he may be under pressure or duress, as when one says 'The weather compelled me to turn back', or 'The vote forced the government to resign'. These cases are not in conflict with the second degree of freedom provided that, first, the force operates through the will ('Nero forced Seneca to the decision of choosing death', 'ad eligendae mortis coegit arbitrium', Boethius, *Consolatio Philosophiae*, 3.5.28) and, secondly – as may well be the case – it does not remove all possibilities, *facultas*, of doing otherwise. The expression used of people under threat, or pressure of circumstances, that they have 'no option' or 'no choice' are, after all, usually mere bluff, since alternative courses of action usually do remain open, even though not eligible ones. So here is still freedom, of Hume's [and also Augustine's] kind¹⁷.

Secondo C. Kirwan non vi sarebbe dunque incompatibilità fra la libertà di secondo grado e quelle forme di coercizione che operano attraverso la volontà di chi subisce la coercizione e non rimuovono del tutto la possibilità di agire altrimenti. È vero che a volte le possibilità concrete di sottrarsi alla forza portano a conseguenze talmente disastrose da risultare di fatto scarsamente rilevanti, se non addirittura nulle; ma è sufficiente che ciò sia possibile almeno in linea di principio affinché sia fatta salva la libertà della volontà (e con essa la responsabilità morale del soggetto, che sempre dipende da quest'ultima).

Stando così le cose, bisognerà concludere che non vi è alcunché di ingiusto o di ingiustificato nel decreto divino, e che con ciò *l'argomento* del Dante-pellegrino è *casso*; se non fosse che questa spiegazione solleva un altro problema, non meno spinoso del primo: Piccarda non aveva forse assicurato che, anche dopo la fuga dal convento, Costanza *non fu dal vel del cor già mai disciolta*, a significare che la sua volontà sempre rimase inamovibilmente orientata a Dio?

perpetrari potest: quidquid tale factum fuerit, etsi retentam constantissimo animo pudicitiam non excutit, tamen pudorem incutit, ne credatur factum cum mentis etiam voluntate, quod fieri fortasse sine carnis aliqua voluptate non potuit».

¹⁴ Cfr. J. M. Rist, *Augustine of Free Will and Predestination*, p. 422.

¹⁵ A. d'Aosta, *DLA*, c. 5.

¹⁶ C. Kirwan, *Augustine: The Arguments of the Philosophers*, p. 67.

¹⁷ C. Kirwan, *Augustine: The Arguments of the Philosophers*, p. 69.

Come può adesso Beatrice affermare che essa si è *piegata* e ha *seguito* la forza? Naturalmente la contraddizione è solo apparente:

Io t'ho per certo nella mente messo
ch'alma beata non poria mentire,
però ch'è sempre al primo Vero appresso;

e poi potesti da Piccarda udire
che l'affezion del vel Gostanza tenne;
sì ch'ella par qui meco contradire.

[...]

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

Però, quando Piccarda quello sprema,
de la voglia assoluta intende, e io
dell'altra; sì che ver diciamo insieme.
(*Par. IV*, vv. 94-100; 109-111)

Sia Piccarda sia Beatrice hanno perciò detto la verità: occorre infatti distinguere fra la *voglia assoluta* che mai *consente al danno*, cui fa riferimento Piccarda; e una seconda forma o declinazione della volontà, presupposta dal discorso di Beatrice, la quale invece, chiamata a scegliere nella situazione particolare, asseconda il male per evitare di incorrere *in più affanno*. Posta questa distinzione, si può affermare che Costanza (e per estensione Piccarda) ha insieme voluto e non voluto cedere al sopruso: in assoluto la sua volontà non si è mai piegata alla forza, restando sempre spiritualmente fedele all'*affezion del velo*; ma nel concreto essa l'ha assecondata, e infatti si è risolta a lasciare definitivamente il convento per timore di dover subire ritorsioni ancora più negative da parte del suo oppressore. Bisogna sapere infatti che, mentre la volontà assoluta non può mai volgersi al male, l'altra lo può fare quando, *mischiandosi alla forza*, opta suo malgrado per il male al fine di evitarne uno maggiore; ma non per questo la volontà assoluta viene meno: essa infatti perdura anche nel caso in cui la volontà concreta, incline al compromesso, non risulti allineata con la sua inclinazione astratta¹⁸. Tuttavia, per

¹⁸ Si badi bene: qualunque sia la decisione ultima della volontà, è sempre la volontà concreta che effettivamente sceglie, mai quella assoluta. Infatti, come insegna Aristotele, le nostre scelte interessano sempre situazioni contingenti e particolari, che richiedono alla volontà (così come alla ragione pratica) di "particolarizzarsi", ossia di adeguarsi alle esigenze specifiche del momento per valutare che cosa sia più opportuno volere in quel determinato caso. La volontà assoluta, che indica un generale e astratto orientamento del volere dipendente dal carattere morale del soggetto, è quindi incapace di pronunciarsi su cosa sia più opportuno fare *hic et nunc*. La volontà concreta può trovarsi perciò in accordo o in disaccordo rispetto alla volontà assoluta: nel primo caso, essa individua e pone in essere il corso d'azione che, nella situazione presente, meglio risponde all'orientamento generale della volontà assoluta; nel secondo caso, per le ragioni che specificherò nel prosieguo del discorso, la volontà concreta può trovarsi disallineata rispetto alla volontà assoluta, con la quale entra perciò in conflitto. In

quanto l'inclinazione della volontà assoluta sia un parametro essenziale ai fini della valutazione morale, resta il fatto che – come sentenzia il Mattalia – «risulta evidente che la vera misura della forza di volontà è la relatività, quel che l'uomo fa o non fa realmente, in determinate e concrete circostanze. Quel che fecero Lorenzo e Muzio, e non Piccarda e Costanza, o meglio quel che esse, poste al cimento, effettivamente vollero: il male minore; minore ma pur sempre male»¹⁹.

Questa distinzione interna al volere, che arricchisce il profilo psicologico-morale delle due donne e ci rende più complicato giudicare la loro condotta, può essere senz'altro ricondotta, come tutti osservano, alle due categorie tomistiche di *voluntas absoluta* (o *simpliciter*) e *voluntas secundum quid* (o *conditionata*):

[...] aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per poenam aliud bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et vellet ab ea liberari; sed eam supportat; et quantum ad hoc voluntaria dicitur; et sic poena Purgatorii est voluntaria²⁰.

Nella fattispecie, la distinzione è qui introdotta dall'Aquinate per sostenere il carattere volontario della pena purgatoriale, che in assoluto nessuno sopporterebbe certo di buon grado, ma cui le anime dei penitenti volontariamente si sottopongono al fine di guadagnarsi la salvezza eterna. Si noti che il concetto è puntualmente ripreso da Dante in *Purg.* XXI, dove Stazio spiega al pellegrino in che modo le anime espianti, avvedutesi dell'avvenuta purificazione, sono indotte a salire alla cornice successiva:

De la mondizia sol voler fa prova,
che, tutto libero a mutar convento,
l'alma sorprende e di voler le giova.

Prima vuol ben, ma non lascia il talento
che divina giustizia, contra voglia,
come fu al peccar pone al tormento.

entrambi i casi, è sempre alla volontà concreta che spetta la responsabilità della scelta. Pertanto ritengo che non sia corretto affermare, come fanno molti commentatori del passo dantesco in esame, che «la volontà assoluta permane anche laddove sia stata la volontà relativa a determinare l'azione» (A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 120): si dovrà sostenere semmai che la volontà assoluta permane anche qualora la volontà relativa, che sempre è responsabile della scelta particolare, tradisca l'inclinazione della volontà assoluta.

¹⁹ D. Mattalia, *Paradiso*, p. 77.

²⁰ T. d'Aquino, *Sent.* IV, 21, 1, 1, 4 co.

(*Purg.* XXI, vv. 61-66)

Seguendo la teoria tomistica, il Poeta spiega che da nessuno e da nulla le anime sono avvertite che è giunta la fine della loro espiazione, se non dalla loro volontà di salire, che in se stessa è prova della raggiunta liberazione dal peccato²¹. Durante il processo di purificazione, però, la volontà dei purganti risulta essere internamente divisa in due opposte tendenze volitive, di cui una è chiamata *voler* e l'altra *talento*. Mentre il *voler*, prescindendo da ogni considerazione contingente, inclina naturalmente alla scalata del monte purgatoriale, il *talento* è desiderio di purificazione che contrasta la salita, inducendo l'anima a sostare nella cornice fintantoché non avrà espionato tutte le sue colpe. Il *voler* è quindi impedito dal *talento*, posto da Dio nelle anime affinché, in contrasto con la volontà di salire, esse siano anche spontaneamente disposte a sopportare i castighi e i tormenti necessari alla loro salvezza²².

Tanto per Tommaso quanto per Dante²³, occorre quindi distinguere fra una volontà autoreferenziale e indifferente alle contingenze, e una volontà che, al contrario, è sempre calata nelle situazioni particolari ed è da queste condizionata, fino al punto che può arrivare a scegliere ciò che in assoluto le ripugna, facendo valere, seppur contro voglia, quella che comunemente chiamiamo “la logica del male minore”. Con ciò è spiegato come e perché «Molte frate, già, frate, addivenne | che, per fuggir periglio, contra grato | si fé di quel che far non si convenne» (*Par.* IV, vv. 100-102). Aristotele riteneva che azioni di questo genere dovessero essere classificate come “miste”, in quanto in parte volontarie e in parte involontarie, specificando

²¹ Si noti che, anche in questo caso, Dante non perde l'occasione per ascrivere agli uomini la piena responsabilità morale per la loro sorte ultraterrena. A tale proposito, rimando alle conclusioni di A. Bufano: «affidare all'anima la scelta del quando salire fra i beati, non senza opposizione al desiderio istintivo di affrettare l'ascesa, significa renderla, se non artefice del proprio destino (evidentemente già stabilito), certo responsabile del momento in cui tale destino può realizzarsi pienamente» (*Applicazione del libero arbitrio*, p. 197).

²² A ben vedere, è implicato qui un sottile contrappasso, apparentemente paradossale, che interessa il risvolto psicologico della colpa: il *talento* che sulla terra era diretto al peccato, in senso opposto al *voler* razionalmente ordinato al bene, è qui convertito in volontà di espiazione, e quindi è reindirizzato verso il bene, pur restando tuttavia contrario al *voler*. Da desiderio irrazionale (questo è normalmente il significato che Dante attribuisce al termine in questione), nell'aldilà il *talento* si trasforma così in desiderio razionale, ossia volontà.

²³ H. Ballesteros fa notare però che Dante, nell'episodio di Piccarda, opera un rovesciamento della prospettiva tomistica, ribaltando i rapporti fra *voluntas absoluta* e *voluntas conditionata* quali erano stati impostati dall'Aquinate. Per Tommaso, che nel passo citato propone il caso del martirio, è la volontà assoluta quella che spinge in direzione dell'auto-conservazione, mentre quella relativa, all'opposto, induce al sacrificio di sé. Nell'esempio tomistico è dunque la *voluntas conditionata* che garantisce il compimento dell'azione moralmente lodevole, configurandosi come la volontà più “forte” e virtuosa: è dunque dal disaccordo fra le due volontà che, secondo S. Tommaso, si origina l'azione virtuosa. Per Dante, al contrario, è la volontà relativa che fa optare Piccarda e Costanza per la fuga dal convento, pur restando la loro volontà assoluta fedele ai voti: così la *voluntas conditionata* induce le due monache a optare per l'alternativa meno lodevole, e perciò dal disaccordo fra volontà assoluta e relativa si origina l'azione meno virtuosa. Lo studioso ritiene che sia l'analisi dantesca quella che appare più adatta a descrivere il processo psicologico che interessa la situazione in questione: infatti non si capisce perché, nell'ottica tomistica, qualcuno dovrebbe optare per il sacrificio di sé assecondando una *voluntas* che è solo *conditionata* – ha senz'altro più senso che sia la *voluntas absoluta* quella che prescrive il compimento di azioni così estreme. Per una più puntuale disamina dell'argomento rimando a H. Ballesteros, *The Piccarda Donati Thought Experiment*.

però che, fra i due estremi, sono da considerarsi senz'altro più affini alle azioni volontarie²⁴. Se poi siano perdonabili o meno, questo non può essere stabilito a priori, ma occorre valutare caso per caso: lo Stagirita riteneva che sono senz'altro scusabili quelle azioni compiute «per paura di un male che supera la natura umana e che nessuno sopporterebbe»²⁵; ma, d'altro canto, era convinto che vi siano scelte che per nessuna ragione possono essere giustificate: è il caso – che anche Piccarda cita – dell'Almeone di Euripide, il quale «per non perdere pietà si fè spietato» (*Par. IV*, v. 105), uccidendo la propria madre per devozione nei confronti del padre, che la voleva morta²⁶. E a chi volesse obiettare che non si può ritenere volontaria un'azione che non sia voluta per se stessa come fine (*propter seipsum* o *propter finem*) ma solo come mezzo in vista di qualcos'altro (*propter aliud*), Tommaso risponderebbe che «sufficit enim ad rationem voluntarii quod sit propter aliud voluntarium, voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter alium volumus ut propter finem»²⁷; e abbiamo ragione di credere che anche Dante fosse d'accordo con lui.

²⁴ EN III I 1110a 35 – 1110b 9: «Tutte le azioni che si compiono per paura di mali maggiori o in vista di qualche bene è dubbio se siano volontarie o involontarie: ad esempio se un tiranno che sia padrone dei nostri genitori e dei nostri figli ci comanda di fare qualcosa di turpe, sì che se lo facciamo essi si salvano, se non lo facciamo essi devono morire. Un caso simile accade anche quando durante le tempeste si gettano in mare le proprie cose: senza motivo infatti nessuno le getta volontariamente, bensì chiunque abbia senno lo fa per salvare se stesso e gli altri. Tali azioni sono dunque miste, ma sono più simili a quelle volontarie. Esse infatti sono deliberatamente volute nel momento in cui si compiono: e d'altra parte il fine dell'azione è sempre determinato dalle circostanze. Anche del volontario e dell'involontario si deve parlare sempre in relazione al momento in cui si agisce; e qui si agisce volontariamente: infatti il principio del movimento degli organi in siffatte azioni risiede in chi agisce; e avere in sé il principio di un atto significa avere la facoltà di farlo o di non farlo. Perciò tali azioni sono volontarie, per quanto in senso assoluto forse sarebbero involontarie: nessuno infatti di per sé vorrebbe compiere nessuna di esse. [...] In alcuni casi poi [...] si ottiene il perdono, quando qualcuno abbia compiuto cose che non si debbono compiere per motivi tali che oltrepassano la natura umana e che nessuno potrebbe sopportare. [...] Quelle azioni che [...] sarebbero di per sé involontarie, ma che in quel dato momento sono scelte in preferenza di altre e il cui principio risiede in chi agisce, sono di per sé involontarie, ma in quel dato momento e in confronto alle altre sono volontarie. Infatti assomigliano di più a quelle volontarie: poiché le azioni si compiono in casi singoli e in relazione a questi sono volontarie». La stessa posizione è mantenuta da Tommaso, che ripropone l'esempio del marinaio durante il naufragio: «Quae per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario. Id enim quod per metum agitur, in se consideratum, non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur. [...] Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum maioris mali quod timebatur, sicut proiectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis, propter timorem periculi» (*ST I-II*, 6, 6, co.). Cfr. anche *ID*, *SLE*, III, 1, 9.

²⁵ Così Tommaso, che a tal proposito menziona l'eccezionale eroismo di S. Lorenzo: «Et dicit quod in quibusdam operationibus propter metum factis non meretur aliquis laudem, sed solum conceditur venia, ut scilicet aliquis inde non multum vituperetur, quando scilicet aliquis operatur quaedam quae non oportet, puta aliqua non decentia ad statum suum, cum tamen non sint multum gravia, propter timorem aliquorum malorum, quorum sustinentia excedit humanam naturam, et quae nullus posset sustinere, praecipue propter hanc causam, puta si alicui immineret sustinere ignis adustionem, nisi diceret aliquod iocosum mendacium. Vel nisi aliqua vilia et abiecta opera faceret quae non decerent eius dignitatem. [...] Et 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» (*SLE*, III, 2, 3-4).

²⁶ Aristotele nemmeno prova a giustificare tale scelta, asserendo che è stata semplicemente *ridicola* (cfr. *EN III*, I, 1110a 26-29).

²⁷ *ST II-I*, 6, 6 co.

Ancora un paio di considerazioni su questi casi che esemplificano la logica del male minore. Qualcuno ha giustamente osservato che il paragone fra la situazione di Piccarda / Costanza e quella di Almeone è inadeguato in quanto *esagerato*²⁸; e si potrebbe aggiungere che non solo risulta improprio per eccesso, ma che anche qualitativamente è poco pertinente. Infatti, mentre nel caso di Almeone il conflitto fra le due volontà scoppia a causa dell'impossibilità di assolvere a due doveri morali che reciprocamente si escludono (da un lato, l'obbligo di obbedienza al padre e, dall'altro, il divieto assoluto di commettere omicidio), nel caso delle monache dantesche l'incompatibilità non è fra due imperativi etici di segno opposto: qui il dilemma riguarda semmai la necessità di scegliere fra l'ottemperare a un obbligo religioso, tenendo fede al patto con Dio, e l'assecondare un'esigenza che, per quanto sana e legittima, è pur sempre di natura utilitaristica (la volontà di evitare ulteriori minacce e ritorsioni). Resta allora che gli esempi più confacenti al nostro caso sono quelli che Beatrice menziona per antitesi, ossia quelli di S. Lorenzo e di Muzio Scevola: emblemi, entrambi, di una ferrea volontà capace di respingere, in nome dell'assoluto morale, qualsiasi obiezione di natura contingente, rappresentando così un adeguato contraltare a quella «fiacca volontà che non resiste, che si abbandona sgomenta, se non rassegnata, alla fiumana che la trascina»²⁹.

Sarebbe però un errore concludere che questa rinuncia a lottare contro l'ingiustizia subita si sia accompagnata a una pacifica accettazione di un destino di sofferenza considerato come ineluttabile dalle due monache: quel reticente ma tuttavia eloquentissimo «e Dio si sa poi qual mia vita fusi» lascia piuttosto a intendere che *vita natural durante* esse hanno patito un angoscioso conflitto interiore, provocato dall'insanabile scissione venuta a crearsi nel loro animo fra due opposte volontà. Perché se da un lato non si può negare che la loro volontà relativa si sia piegata alla forza, dall'altro bisogna pur sempre tener presente che quella assoluta *non fu dal vel del cor già mai disciolta*: abbiamo allora che da un sì categorico rifiuto dell'effettiva scelta contingente non può che prodursi una condizione di lacerante dissidio interiore, destinato a minare l'unità profonda dell'io. Di nuovo, il più fine ed esperto conoscitore di questa travagliata condizione psicologica è probabilmente Agostino: nella sua drammatizzazione dell'*invitus facere*, così prepotentemente segnata dall'esperienza autobiografica (si fa qui riferimento, naturalmente, all'ottavo libro delle *Confessiones*), il vescovo di Ippona ha insistito sulla capacità destabilizzante di questa tenace volontà avversa, che continua a esercitare una persistente opposizione interna anche *dopo* che il soggetto ha

²⁸ Cfr. G. Bàrberi-Squarotti, *Poesia e filosofia: Paradiso IV*, p. 26.

²⁹ V. Capetti, *Il canto III del Paradiso*, p. 15.

tradotto in atto la sua scelta riluttante, mantenendo così l'animo in quella condizione di scissione e frammentarietà (*partim velle*) che impedisce alla *voluntas* di essere *una, tota e plena*.

Come si è visto, R. Saarinen propone di comprendere la logica di questa dinamica interiore tramite la categoria concettuale di “volere preferenziale”³⁰, che configura un *pattern* psicologico-operativo perfettamente applicabile al nostro esempio dantesco:

0. Piccarda ha la tendenza a voler adempiere ai voti;
1. se Piccarda ritiene che l'inadempienza ai voti sia da considerarsi più promettente dell'adempienza, allora Piccarda non vorrà adempiere ai voti;
2. e Piccarda ritiene che non adempiere ai voti sia da considerarsi più promettente;
3. di conseguenza, Piccarda effettivamente non vuole adempiere ai voti;
4. se la tendenza a voler adempiere ai voti persiste anche dopo che Piccarda ha effettivamente voluto essere inadempiente, allora l'azione di Piccarda che non adempie ai voti è riluttante.

Nel caso di Piccarda, anziché di scelta “più promettente” sarebbe forse più opportuno parlare di scelta “meno compromettente”; ma è una precisazione irrilevante, che non intacca i meccanismi della logica preferenziale esplicitati da Saarinen. In entrambi i casi, il persistere della tendenza volitiva opposta impedisce alla *voluntas* di superare le sue divisioni interne e di ritrovare la sua identità, ridiventando *tota* o *plena*: un concetto che Dante potrebbe aver rievocato nella sua accezione tecnica quando, riferendosi ai modelli di S. Lorenzo e Muzio Scevola, ne celebra il *volere intero* (*Par. IV, v. 82*), rimarcando l'assoluta integrità e solidità di quest'ultimo di contro alle frammentarietà delle *duae voluntates* in conflitto delle monache.

Occorre adesso chiedersi qual è il criterio o il parametro di valutazione che presiede alla preferenza riluttante: in base a cosa si stabilisce che una certa decisione è più promettente / meno compromettente di un'altra? Per Agostino – spiega Saarinen – ciò dipende dalla considerazione dei diversi scopi o fini dell'agire, che secondo il vescovo di Ippona sono classificabili in un ordine gerarchico: è possibile distinguere fra i fini superiori, relativi alla salvezza eterna, e quelli inferiori, concernenti la soddisfazione immediata di desideri contingenti. *Ça va sans dire* che, per Agostino, (e lo stesso vale per Dante, come si è visto) bisogna sempre prediligere il perseguimento dei primi, in quanto sono i soli che meritano di essere voluti *propter se* (a differenza dei beni temporali, che sempre devono essere subordinati

³⁰ Cfr. cap. 1, pp. 41-42.

alla salvezza eterna)³¹. In quest'ottica, Piccarda avrebbe compiuto un errore di valutazione nel considerare prioritario un bene inferiore e *propter aliud* come la salvaguardia della propria vita terrena, antepoendolo alla salvezza eterna garantita dal patto con Dio, sommo bene per definizione. A ben vedere, allora, c'è alla base della scelta di Piccarda quello stesso abbaglio cognitivo che, come abbiamo visto, è elemento strutturale della concezione dantesca dell'incontinenza: perché anche se è evidente che l'*invitus facere* della monaca non può essere ricondotto alla genesi psicologico-morale della *praevolatio* (sarebbe senz'altro una forzatura parlare qui di un momentaneo ottenebramento intellettuale provocato dalle passioni), è altrettanto chiaro, mi sembra, che esso non può essere ascritto nemmeno alla fenomenologia dell'*akrasia* in senso stretto: optando per il presunto male minore, Piccarda non ha affatto disatteso alle direttive del suo *iudicium*, ma ha seguito, seppur con avversione, tali direttive, ponendo così in essere una scelta che, per quanto moralmente sbagliata, risulta tuttavia conforme al suo (corrotto) miglior giudizio pratico – chi applica la logica del male minore opera infatti una scelta razionale: può certamente sbagliarsi nella valutazione, e questo è appunto il caso di Piccarda; ma opera pur sempre sulla base di una scelta razionalmente presa. Nonostante l'apparente patina volontarista, ritengo perciò che si possa concludere che, anche in questo episodio, il Poeta ha fatto in modo di riassorbire il difetto della volontà nel più originario difetto della ragione giudicante, facendo valere, come di consueto, la sua visione marcatamente intellettualista dell'agire umano. A un'accurata lettura risulta infatti che la riluttante accondiscendenza della monaca alla prepotenza dei persecutori sia dipesa, in ultima istanza, dalla sua incapacità di deliberare correttamente sulle opzioni a sua disposizione, fallendo così di riconoscere, *hic et nunc*, che gli obblighi religiosi devono sempre essere anteposti a qualsivoglia esigenza utilitaristica. Insomma, se Piccarda non si fosse ingannata nell'individuazione del male minore, allora il suo voto non sarebbe stato *manco*; e questo – bisogna dargliene atto – già lo aveva ben compreso Francesco da Buti, il quale, a commento di questo episodio, sentenziava opportunamente che «può essere che l'uomo si inganni nel discernere quale sia maggior male e qual minore, e allora si fa quello che non si de', come fece Gostanza, che elesse lo minor bene parendole fuggire maggior male che non fuggitte e che non avrebbe fuggito, se avesse seguitato lo maggior bene»³². L'introduzione qui della distinzione fra volontà assoluta e volontà relativa non comporta affatto – come sostengono alcuni – un

³¹ Agostino d'Ippona, *Serm. Dom. monte* 2, 17, 56: «Ergo quaecumque res propter aliud quaeritur, sine dubio inferior est, quam id propter quod quaeritur: et ideo illud primum est propter quod istam rem quaeris, non ista res quam propter illud quaeris».

³² Cfr. G. Varanini, *Il canto dei dubbi metafisici*, p. 152.

ridimensionamento del paradigma intellettualista³³: a ben vedere, Dante non sta suggerendo la possibilità, da parte della *voluntas absoluta*, di contrastare la *voluntas secundum quid* in nome di una superiore istanza volitiva che, rispondente a un imperativo morale più radicale, sarebbe in conflitto con il giudizio razionale particolare che determina la volontà condizionata. Lungi dal potersi contraddire l'una con l'altra, le due volontà sono infatti ontologicamente assoggettate a uno stesso principio, il quale, sebbene si trovi diversamente declinato nei due casi (secondo la distinzione fra Ragione assolutamente considerata / ragione relativa alle circostanze particolari dell'agire), resta pur sempre l'espressione di un'unica e medesima istanza normativo-discrezionale. Questo significa che se – come nel caso di Piccarda – si dà conflitto fra la volontà assoluta e quella condizionata, ciò non dipende da una strutturale incompatibilità delle due volontà, ma dal corrotto giudizio pratico che informa la *voluntas secundum quid*. In altre parole, la discrepanza fra le due volontà si produce soltanto laddove la ragione, a causa dell'interferenza di istanze *extra*-moralì (secondo lo schema, che ormai ci è familiare, dell'*appetitus* che previene il *iudicium*), fallisca nella formulazione del miglior giudizio pratico, determinando così la volontà a perseguire un fine che risulta incompatibile con l'inclinazione della volontà assoluta. Se però la ragione non si lascia corrompere nello svolgimento delle sue funzioni, avremo che i suoi giudizi particolari, e di conseguenza la volontà relativa che da questi dipende, saranno sempre l'espressione compiuta e coerente della Ragione, e quindi della volontà assoluta. Insomma, la scelta migliore dal punto di vista dell'*hic et nunc* è sempre coerente, in linea di principio, con la scelta migliore in assoluto; se di fatto così non risulta, allora la ragione deve essere caduta in errore nella formulazione del giudizio pratico particolare. Nel caso di Piccarda, a provocare la discrepanza fra volontà assoluta e condizionata è stato perciò un difetto intellettuale, e più precisamente un errore di valutazione che ha indotto la monaca a ingannarsi nell'individuazione del male minore. Stando così le cose, si dovrà concludere che, tutt'altro che ridimensionato dall'introduzione della distinzione fra

³³ È quanto sostiene, ad esempio, H. Ballesteros: «There is a relative will, a *voluntas secundum quid*, which implies a reasoned analysis of alternatives, but limited to the moment and, therefore, determined by the objects and/or specific choices available to the subject in each particular context. [...] And yet, our decisions are not always already determined by whatever we can choose in each particular instance, and by our reason's deliberations regarding those potential choices; for there is *another* instance, namely absolute will, which can force our *voluntas secundum quid*, the will relative to our current situation, to obey its higher call, if its radical and self-forming decision is at odds with whatever our *amore d'animo* has decided to be appropriate in that situation. [...] even if Dante's account of free will is intellectualistic at the level of *voluntas secundum quid*, his subsequent addition of the categories of absolute and relative will proves that such intellectualistic determinism is false. [...] Absolute will, the will *per excellence*, after being determined by reason becomes an entity that can contradict reason itself» (*The Commedia's Metaphysics*). Similmente, anche P. Boyde ritiene che qui Dante abbia voluto denunciare la possibile divergenza fra il giudizio razionale e l'inclinazione della volontà, rivendicando a quest'ultima piena capacità di autonomia rispetto al pronunciamento dell'intelletto: «Solo un atto della volontà può far sì che [la volontà] abbandoni il desiderio verso quegli obiettivi che l'intelletto ha indicato come buoni, o far sì che superi l'avversione verso quegli obiettivi che l'intelletto ha indicato come turpi» (*Lo color del core*, p. 228).

volontà assoluta e relativa, l'intellettualismo etico dantesco ne risulta semmai ulteriormente comprovato e rafforzato.

Fermo restando questo approccio risolutamente razionalistico, qui ho voluto tuttavia suggerire che siano vari e molteplici i paradigmi filosofici che, derivati tanto dalla tradizione aristotelico-tomistica quanto da quella teologico-agostiniana, possono convergere nell'interpretazione dell'episodio dantesco qui in esame, offrendone una lettura integrata che, per quanto complessa e stratificata, riesce a mantenere una forte coerenza interna. Sembra infatti che l'elemento centrale sul quale si fondano tutte le proposte filosofiche qui considerate – che pur muovono da premesse teoriche spesso molto differenti – sia da identificarsi nella libertà della volontà, assunta a dato essenzialmente qualificante dell'agire umano e rivendicata con vigore, di contro a ogni concezione deterministica e fatalistica, anche in quei casi in cui la contingente presenza di fattori causalmente necessitanti sembrerebbe pregiudicarne l'esercizio, annullandone così l'efficacia. Ne deriva che, sebbene gli atti esteriori possano in vari modi essere soggetti a violenza e risultare perciò forzati, la libertà personale non viene mai con ciò costretta o violata, nella misura in cui la volontà può sempre rimanere intatta nel suo atto, tutto interiore, di assoluta affermazione del proprio Sé. Questo, come sappiamo, è il senso profondo dell'episodio dantesco qui in esame, nonché forse – si potrebbe azzardare – dell'intera riflessione morale del Poeta.

Sulla base delle considerazioni appena svolte, sarebbe errato però concludere che tale volontà, assolutamente libera rispetto a ogni accidentale fattore a essa esterno, lo sia anche rispetto a ogni intrinseca istanza normativa: perché se è vero che, da un lato, la volontà può – e quindi deve – resistere alla violenza, dall'altro è necessario che essa – tanto in qualità di volontà relativa quanto di volontà assoluta – si pieghi alla ragione, che dall'interno la guida e ne determina gli atti. Come ho diffusamente argomentato nei precedenti capitoli, è infatti nell'adesione della volontà al comando razionale, a sua volta riflesso della volontà divina, che per Dante va identificata la condizione di possibilità stessa della libertà. Adesso si capisce ancor meglio, allora, perché la libertà più piena e autentica debba essere considerata quella degli angeli e dei beati, la cui volontà – come spiega Piccarda – è necessariamente conforme a quella divina ed è perciò indefettibilmente orientata al bene³⁴:

«Frate, la nostra volontà quieta

³⁴ Il concetto è ribadito anche nella *Monarchia*: «[...] substantie intellectuales, quarum sunt inmutabiles voluntates, necnon anime separate bene hinc abeuntes, libertatem arbitrii ob inmutabilitatem voluntatis non amictunt, sed perfectissime atque potissime hoc retinent» (*Mn* I, XII 5). Si noti la corrispondenza fra la condizione paradisiaca delle anime e la perfetta libertà che, secondo l'autore della *Monarchia*, può realizzarsi già sulla terra nella sottomissione dell'intero genere umano all'autorità dell'unico Imperatore universale, ossia di quel monarca che – come fa osservare la Chiavacci Leonardi – nel prossimo canto verrà celebrato appunto come l'incaricato preposto da Dio al governo del mondo (cfr. *Paradiso*, p. 131).

virtù di carità, che fa volerne
sol quel ch'avemo, e d'altro non ci asseta.

Se disiassimo esser più superne,
foran discordi li nostri disiri
dal voler di Colui che qui ne cerne,

che vedrai non capere in questi giri,
s'essere in carità è qui necesse,
e se la sua natura ben rimiri.

Anzi è formale ad esto beato esse
tenersi dentro ala divina voglia,
per ch'una fansi nostre voglie stesse:

sì che, come noi sem di soglia in soglia
per questo regno, a tutto il regno piace
come alo re che 'n suo voler ne 'nvoglia;

in la sua voluntate è nostra pace,
ell'è quel mare al qual tutto si move
ciò ch'ella cria o che natura face».
(*Par. III*, vv. 70-87)

La volontà dei beati è dunque libera dal peccato, ma non dalla necessità. È qui chiaramente ribadito, perciò, che il potersi volgere indifferentemente al bene o al male non è per Dante la condizione essenziale della libertà: paradossalmente, una volontà immutabilmente rivolta a Dio, e divenuta perciò incapace di peccare, è pienamente e autenticamente libera, dal momento che essa asseconda, senza possibilità d'errore, l'ordinamento razionale del creato. Ecco allora che, incompatibile con qualsiasi forma di violenza o di costrizione, la libertà della volontà è tuttavia conciliabile con quel finalismo ontologico che è la legge interna dell'ordine naturale, e che si manifesta nel suo essere teleologicamente orientata (sebbene non necessariamente determinata, come si è visto) a Dio, *quel mare al qual tutto si move*.

Tutto ciò converge, mi sembra, nella peculiarità che Dante riconosce all'essenza teologica e al significato spirituale dei voti religiosi. Incalzata dal pellegrino, al quale ora urge di sapere se non sia possibile compensare in qualche modo il voto non adempiuto («Io vo' sapere se l'uom può soddisfarvi | ai voi manchi sì con altri beni | ch'ala vostra statera non sien parvi»³⁵), Beatrice prorompe in un *processo santo* in cui – come nota la Chiavacci Leonardi – «sotto il titolo della questione dei voti si celebra di fatto la volontà libera dell'uomo»³⁶:

Tu vuo' saper se con altro servizio,
per manco voto, si può render tanto

³⁵ *Par. IV*, vv.136-138.

³⁶ A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 135.

che l'anima sicuri di letigio».

[...]

«Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando, e ala sua bontate
più conformato, e quel che più apprezza,

fu della volontà la libertate:
di che le creature intelligenti,
e tutt'e sole, fuoro e son dotate.

Or ti parrà, se tu quinci argomenti,
l'alto valor del voto, s'è sì fatto
che Dio consenta quando tu consenti:

che, nel fermar tra Dio e l'omo il patto,
vittima fassi di questo tesoro
tal quale io dico, e fassi col suo atto.

Dunque che render puossi per ristoro?
Se credi bene usar quel ch'hai offerto,
di maltolletto vuo' far buon lavoro»
(*Par. V*, vv. 13-15; 19-33)

Per stabilire se un voto sia permutabile o meno, si dà la necessità, secondo l'infallibile parere di Beatrice, di appurare che cosa esso sia tecnicamente. Procedendo con la consueta razionalità sillogistica, Beatrice dimostra che il voto deve essere considerato come un *patto* bilaterale che, liberamente stipulato fra Dio e l'uomo, risulta categoricamente irrevocabile una volta concluso. Posto infatti che l'essenza del voto consiste nell'offerta a Dio della propria libera volontà³⁷, ossia di quel *maggior don* di cui Lui, per infinita *larghezza* e *bontate*, ha voluto omaggiare *le creature intelligenti*, non possono essere ammesse deroghe di nessun genere: che cosa mai si potrebbe proporre in cambio della restituzione del nostro più prezioso *tesoro* (*che render puossi per ristoro*)? Infatti, nel momento in cui, previo consenso di entrambi i contraenti, *si ferma tale patto*, l'uomo sceglie, esercitando per l'ultima volta un atto della sua libera volontà, di auto-privarsi definitivamente di quella stessa libertà, restituendola interamente a Colui che gliel'ha elargita (*vittima fassi di questo tesoro, tal qual io dico, e fassi col suo atto*); di conseguenza, sarebbe un atto illecito, da parte dell'uomo, servirsi di quella libertà che più non gli appartiene per annullare o modificare le condizioni del suddetto patto: se credi di poter usare a fin di bene quella libera volontà che hai sacrificato in offerta – conclude quindi Beatrice – tu ti illudi di

³⁷ Ma non si sarà mai ribadito abbastanza che per Dante ciò che è propriamente “libero” nelle *creature intelligenti* non è affatto la volontà, bensì il giudizio razionale che necessariamente la informa: come anche G. Inglese qui si premura di precisare, ne deriva che «quest'ultima [la volontà] è libera non *dal* giudizio, ma *nell'*adeguatezza del giudizio» (*Paradiso*, p. 82).

poter compiere un'opera buona e meritoria con il bottino di un furto (*Se credi bene usar quel ch'hai offerto, di maltolletto vuo' far buon lavoro*).

Come tutti osservano, quella qui difesa da Beatrice è una posizione rigorista, che si oppone risolutamente alla possibilità, pur prevista in alcuni casi dal diritto canonico, della *dispensatio voti*³⁸. Ai nostri fini, ciò che è interessante rimarcare è che, sebbene l'intransigenza di Beatrice trovi qui la sua giustificazione formale nella *ratio* giuridico-teologica, essa in realtà si fonda essenzialmente su una più profonda istanza spirituale, che conferisce una forte connotazione etica a questi versi³⁹. A ben vedere, l'indissolubilità del voto religioso è fatta qui dipendere non tanto dalla sua natura giuridica di vincolo contrattuale, quanto piuttosto dalla peculiare essenza dell'oggetto che, sottoponendosi a tale vincolo, l'uomo liberamente offre a Dio: infatti, a sancire l'irrevocabilità del patto è il fatto che a essere sacrificato non è un qualsiasi bene umano, ma è proprio la libera volontà, vale a dire *lo maggior don* ricevuto in sorte dal Creatore; da qui l'impossibilità logica della revoca e, soprattutto, le gravi implicazioni metafisico-morali che, sebbene restino implicite, sono chiaramente sottese alla possibilità di una simile restituzione: come deve essere considerata la volontà che si auto-annulla e si lascia riassorbire nella superiore Volontà che l'ha originata? È corretto affermare che, rinunciando alla possibilità di scelta, tale volontà ha irrimediabilmente perso la sua libertà? O non bisogna piuttosto concludere, al contrario, che per il fatto di aver definitivamente aderito al bene sommo essa è diventata massimamente libera? E ancora: come va giudicata, nella prospettiva del finalismo dantesco, la scelta monacale? È una decisione razionale e conforme alla natura umana, oppure è il risultato di uno slancio mistico? Senza voler screditare l'importanza che Dante senz'altro annette alla particolare questione della permutabilità dei voti religiosi, sono dell'avviso che qui, in realtà, a lui preme soprattutto acclarare, nel più ampio contesto della sua complessa riflessione filosofica sul tema della libertà umana, quali siano il significato e la valenza di questo atto di libera

³⁸ In questo modo Dante rigetta la norma ecclesiastica che ammette la possibilità di un totale annullamento della premessa votiva nei casi in cui quest'ultima risulti «vel simpliciter malum, vel maioris boni impedivitur» (cfr. ad es. *ST* II-II, 88). Il concetto è ribadito nel prosiegua del discorso, dove Beatrice, distinguendo fra l'aspetto materiale del voto (la cosa sacrificata) e quello formale (l'atto sacrificale, ossia il già menzionato *patto*), riafferma perentoriamente che quest'ultimo, ora chiamato *convenenza*, «già mai non si cancella | se non servata» (vv. 46-47). Tuttavia, questa assoluta intransigenza va limitata al solo aspetto formale del voto: per quanto riguarda invece la sua *materia*, Beatrice è infatti disposta a concedere, seppur soltanto a certe condizioni e con vincoli ben precisi, la possibilità, previa autorizzazione della Chiesa, di una *commutatio voti*, ossia di una permuta dell'oggetto del voto con un altro, purché quest'ultimo sia di valore superiore al primo: «Due cose si convengono ala essenza | di questo sacrificio: una è quella | di che si fa; l'altr'è la convenenza. || Quest'ultima già mai non si cancella | se non servata, e intorno di lei | sì preciso di sopra si favella: || però necessitato fu ali ebrei | pur l'offerere, ancor ch'alcuna offerta | si permutasse, come saver dèi. || L'altra, che per materia t'è aperta, | puote ben esser tal ch'e' non si falla | se con altra materia si converta; || ma non trasmuti carco ala sua spalla | per suo arbitrio alcun, senza la volta | e della chiave bianca e della gialla: || e ogni permutanza credi stolta | se la cosa dismessa in la sorpresa | come 'l quattro nel sei non è raccolta. || Però qualunque cosa tanto pesa | per suo valor che tragga ogni bilancia, | sodisfar non si può con altra spesa» (*Par.* V, vv. 43-63).

³⁹ Così anche secondo la Chiavacci Leonardi, cfr. *Paradiso*, p. 128.

sottomissione dell'uomo al Creatore, fornendo così una risposta che, al di là della risoluzione dello specifico problema qui in esame, è essenzialmente finalizzata – come ritiene anche F. Statera – «a trasmettere una maggior coscienza della volontà in tutte le condizioni operative in cui essa si manifesta»⁴⁰. Insomma, ciò che qui il Poeta ha veramente a cuore, mi sembra, è chiarire in che modo la scelta di consacrare a Dio il nostro libero volere debba essere compresa nei termini di quella complessa dialettica di libertà e volontà, di necessità e ragione, che per un intellettualista rappresenta – come si è visto – una chiave concettuale imprescindibile per comprendere l'agire umano nella sua varia e multiforme fenomenologia.

A prima vista, l'enfasi posta da Beatrice sull'aspetto sacrificale del voto⁴¹ ci porterebbero a concludere che nella volontaria rinuncia alla *libertà di fare altrimenti*, chiaramente implicata nell'auto-privazione della volontà, il Poeta abbia visto una rinuncia alla libertà umana *tout court*. Ma se così fosse, la conseguenza di questa scelta, a ben vedere, sarebbe un paradossale impoverimento ontologico della volontà umana: rinunciando infatti all'attributo essenziale della libertà, essa perderebbe proprio quella caratteristica che Dio *più apprezza* e che ha voluto conferirle affinché fosse più *conformata* a Sé, finendo così per rendersi meno degna ai Suoi occhi. Una conclusione che, evidentemente, risulta inaccettabile: dobbiamo quindi concedere che nella totale e incondizionata sottomissione alla volontà divina sancita dal voto, la volontà umana, pur perdendo la capacità di fare altrimenti, possa mantenere, se non addirittura far accrescere, quell'*innata libertate* che tanto piace al suo Creatore. Scegliendo l'assoluta obbedienza a Dio è senz'altro vero che la volontà rinuncia alla cosiddetta *libertà di secondo*

⁴⁰ F. Statera, *Il tema dei voti religiosi*, p. 11.

⁴¹ Per la gravità dell'impegno attribuito alla scelta votiva, è opinione condivisa che la posizione dantesca, pur avendo qualche punto di contatto con quella tomistica, la superi in radicalità. Infatti, pur richiamandosi probabilmente all'Aquinate per l'individuazione della stretta corrispondenza etimologica fra *votum* e *voluntas* («votum a voluntate accipit nomen, quasi a primo movente»; *ST II-II*, 88, 1, ad 2), Dante fa della volontà non soltanto il *primo movente*, bensì lo stesso fondamento essenziale del voto, la cui inscindibilità viene assolutizzata, ben oltre i canoni tomistici, «nel ruolo continuato e concreto della volontà che, nell'osservanza del voto, non può mai trasformarsi in promessa» (F. Statera, *Il tema dei voti religiosi*, p. 13). Si consideri inoltre che l'Aquinate ritiene che il sacrificio della volontà sia implicato soltanto nel voto di obbedienza, che ai suoi occhi risulta perciò superiore a qualsiasi altra promessa votiva, dal momento che con esso «Deo homo offert totam suam voluntatem, quae omnibus corporis et fortunae bonis longe praestantior est» (*ST II-II*, 186, 8 co.). Diversamente, il Poeta rivendica ai voti in generale questo costitutivo aspetto sacrificale, sottoponendoli così, nella loro totalità, a un innalzamento spirituale; e a tanto egli giunge, probabilmente, «perché gli preme sottolineare vigorosamente l'*alto valor del voto*, che vede decaduto nella coscienza dei contemporanei» (*ED*, voce "voto"). Da queste e altre importanti divergenze rispetto all'insegnamento dell'Aquinate, si ritiene che la fonte del discorso qui pronunciato da Beatrice sia da ricercarsi non tanto nella *Summa* tomistica, quanto piuttosto nelle severe disposizioni veterotestamentarie in materia di voto, qui chiaramente alluse – come osserva A. Tartaro – nell'insistito ricorso a un sostrato figurativo e terminologico di chiara ascendenza scritturale (cfr. *La questione dei voti*, p. 29). In questo modo, il Poeta intende evidentemente avvalorare la sua posizione rigorista, polemizzando sia contro le facili dispense e le permutazioni accomodanti concesse da canonisti e decretalisti, sia, più in generale, contro tutti quei *mortali* che, *prendendo il voto a ciancia*, non si impegnano con la dovuta serietà e consapevolezza nelle promesse votive (si veda, a tale proposito, l'aspra invettiva affidata ai seguenti vv. 64-84). Per una più approfondita disamina dell'argomento rimando, oltre ai contributi già citati, agli importanti studi di M. Picone, *Paradiso V*; G. Oliva, *Paradiso V: codici culturali sulla questione dei voti*; M. Pastore Stocchi, *Il canto V del Paradiso*.

grado; ma un tale sacrificio, se adempiuto con fermezza, le assicura la conquista di una forma di libertà che, tanto per gli intellettualisti quanto per i volontaristi, è considerata ben più alta e perfetta di quella di cui ci si priva: la libertà di aderire immutabilmente al sommo bene, assecondando finalmente senza possibilità di errore la voce della Ragione. Una condizione che, a ben vedere, permette agli uomini di guadagnare anticipatamente in Terra quello *status* ontologico, massimamente libero e massimamente necessitato, che è proprio dei beati in Paradiso (Piccarda ha infatti ribadito che è *formale* al *beato esse tenersi dentro ala divina voglia*), sicché si può affermare che «rendendo Dio signore della propria libera volontà, il voto rappresenta una premonizione dell'eterno nel tempo»⁴². Avremo allora che, lungi dal costituirsi come una pratica eccentrica o contraria alla natura umana, il voto rappresenta proprio la scelta di vita che più di ogni altra favorisce la piena e compiuta realizzazione di tale natura, permettendo all'uomo di uniformarsi già in vita a quella perfezione ontologica che gli sarà propria nell'aldilà. È pur vero che, come ha ammonito Beatrice, una simile scelta si confà soltanto a quei pochi individui che, sostenuti da una *voglia* eccezionalmente *salda*, si dimostrano capaci di aderire in maniera totale e incondizionata alla volontà divina, resistendo eroicamente, anche nelle contingenze più avverse, alle tentazioni del *mondo*; ma questo non toglie che, tutt'altro che ascrivibile a un fervente misticismo, questa inossidabile fedeltà a Dio sia, nella prospettiva dantesca, ciò che di più razionale l'uomo possa scegliere per sé: se soltanto egli fosse in grado, in ciascuna sua scelta particolare, di resistere alla pressione di qualsivoglia istanza *extra*-morale, rivelandosi così capace di formulare i suoi giudizi pratici alla luce della sola Ragione, allora – possiamo ragionevolmente ipotizzare – egli non fallirebbe mai, nemmeno nelle situazioni più estreme e difficili, di riconoscere in Dio il suo sommo bene, sacrificando a Lui tutto il resto. Ma – e questo lo deve ammettere anche un intellettualista del calibro di Dante – una ragione così *salda* di fronte alle passioni è, ahinoi, cosa fin *troppo rada*.

5.2 Una ricaduta akratica nelle *prime colpe*. Il consiglio frodolente di Guido da Montefeltro (*Inf.* XXVII)

Oltre che a spiegare la genesi psicologica del *manco di voto* di Piccarda Donati, il paradigma agostiniano della preferenza riluttante può offrirci un'efficace chiave di accesso alla personalità morale di un altro grande personaggio della *Commedia*: l'uomo d'arme e cordelliero Guido da Montefeltro, il quale, pur nell'incommensurabile distanza segnata da un opposto destino ultraterreno (il Poeta lo ha infatti relegato fra i *consiglieri frodolenti*), a ben vedere rivela una

⁴² M. Picone, *Paradiso* V, p. 89.

certa affinità caratteriale, nonché biografico-esistenziale, con la suora smonacata del terzo canto del *Paradiso*.

Accomunati dal motivo narrativo della fuga dal mondo e del forzato ritorno in esso (entrambi i personaggi sono infatti vittime di un “rapimento”: che è tale a tutti gli effetti nel caso di Piccarda, costretta a lasciare fisicamente il monastero; allusivo e metaforico – nonché più difficile da decifrare – in quello di Guido, il cui forzato abbandono del *santo loco* si realizza solo sul piano intimistico e spirituale), i due episodi pongono il problema – cruciale per Dante, come si è visto – della scelta decisiva fra il bene e il male in presenza di forti condizionamenti esterni in favore del secondo. Cedendo alla forza del ricatto e del sopruso altrui, entrambi optano, *contra lor grado e contra buona usanza*, per la scelta sbagliata (il *manco di voto*), macchiandosi di una colpa che, sebbene sia giudicata molto più grave nel caso del montefeltrano, a ben vedere scaturisce – come qui vorrei suggerire – da una medesima radice psicologico-morale. Allora, se è vero che – come ha efficacemente sostenuto, fra gli altri, G. Inglese – «la cognizione del significato “morale” della *Commedia* è aiutata [...] da un sistema di rinvii interni, riprese a distanza e collegamenti tematici», non risulterà affatto balzana l’idea che fra questi due episodi possa sussistere un rapporto di «chiarimento a distanza»⁴³. Più precisamente, è mia persuasione che, come spesso accade nel poema, anche qui spetti al canto del *Paradiso* la responsabilità di illuminare retrospettivamente l’annesso episodio infernale, rivelandone valenze e significati morali che, all’altezza della prima cantica, a causa dell’inospatialità didattica connaturata al regno del peccato e dell’ignoranza, non possono che restare *in nuce*, se non del tutto celati⁴⁴. Per quanto riguarda l’episodio di Guido da Montefeltro, qui ignorerò perciò il più appariscente legame tematico che lo connette, per antitesi, al canto del figlio Buonconte (cfr. *Purg.* V, v. 85 e ss.), prediligendo piuttosto l’analisi di quei tratti psicologico-morali che, entro il paradigma agostiniano dell’*invitus facere* – opportunamente declinato, come si è visto, in una chiave intellettualista più confacente alla visione etica dantesca –, accomunano il dannato dell’ottava bolgia alla beata del Cielo della Luna.

Il *cornu aguto* di Guido da Montefeltro, che fa la sua apparizione dopo la sobria ed elegante uscita di scena di Ulisse, chiede dapprima dei ragguagli sulla situazione politica della sua

⁴³ G. Inglese, *Guida alla Divina Commedia*, p. 87.

⁴⁴ Come osserva G. Inglese, infatti, «L’impronta realistica, che domina la poesia di Dante, esclude infatti che i dannati possano avere piena coscienza del male commesso (che sarebbe comunque un superamento del male stesso, un “progresso” spirituale inconcepibile) e, di conseguenza, esclude che attraverso la soggettiva “verità” delle loro parole il lettore possa ricevere una compiuta lezione etica: questa infatti si perfezionerà nelle cantiche successive, e prima di tutto nel *Purgatorio*, che di fatto ripercorre l’esame dei vizi umani» (*ibid.*). Il caso più emblematico di questa strategia compositiva consiste, come abbiamo visto, nel demandare ai canti centrali del *Purgatorio* la giustificazione della condanna dei lussuriosi (sull’inattendibilità del resoconto di Francesca rimando a quanto ho sostenuto nel capitolo precedente), affidando così alla seconda cantica un’essenziale funzione “retrospettiva” di chiarimento dottrinario.

Romagna (*Inf.* XXVII, vv. 16-55); dopodiché, erroneamente convinto che la sua scabrosa confessione non arriverà mai alle orecchie del *mondo*, si rende disponibile a soddisfare la curiosità del pellegrino (*Ora chi sé ti prego che ne conte*) e, *senza tema d'infamia*, gli narra con toni appassionati la sua drammatica vicenda:

«S'i' credesse che mia risposta fosse
a persona che mai tornasse al mondo,
questa fiamma staria senza più scosse;

ma però che già mai di questo fondo
non tornò vivo alcun, s'i' odo il vero,
senza tema di infamia ti rispondo.

Io fui uom d'arme, e poi fu' cordelliero,
credendomi, sì cinto, far amenda;
e certo il creder mio venìa intero,

se non fosse il gran prete (a cui mal prenda!)
che mi rimise nelle prime colpe:
e come e quare, voglio che m'intenda.

Mentre ch'io forma fui di ossa e di polpe,
che la madre mi diè, l'opere mie
non furon leonine, ma di volpe.

Li accorgimenti e le coperte vie
io seppi tutte, e sì menai lor arte
ch'al fine della terra il suono uscìe.

Quando mi vidi giunto in quella parte
di mia etade ove ciascun dovrebbe
calar le vele e raccoglièr le sarte,

ciò che prima mi piaceva allor mi increbbe,
e pentuto e confesso mi rendei:
ahi miser lasso! e giovato sarebbe.
(*Inf.* XXVII, vv. 61-84)

Uomo d'arme notoriamente esperto e spregiudicato, Guido – per sua stessa ammissione – fu un insuperabile maestro nella deprecabile arte della frode (egli conobbe infatti tutti *li accorgimenti e le coperte vie*), e non esitò, quindi, a mettere la sua natura *volpina* al servizio dei più abietti inganni e tradimenti. Alle soglie della vecchiaia, approdato cioè a quel momento della vita in cui è saggio abbandonare le operazioni mondane (*calar le vele e raccoglièr le sarte*⁴⁵), ritenne

⁴⁵ È qui ripreso quasi alla lettera il luogo del *Convivio* in cui Dante, descrivendo gli atti della *nobile anima* in questa *etade* (il *senio*, quarta parte della vita umana), porta a modello proprio *lo nobilissimo nostro latino Guido montefeltrano*: «[3][...] come lo buono marinaio, come esso appropinqua al porto, cala le sue vele [...] così noi dovemo calare le vele delle nostre mondane operazioni e tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore [...] [7] Rendesi dunque a Dio la nobile anima in questa etade [...] e [...] uscir le pare di mano e tornare a porto. O

però di doversi rendere, *pentuto e confesso*, a Dio: credendo di poter *far amenda* dei suoi peccati, si spogliò dell'abito dell'orditore di inganni e indossò il saio francescano (si fece *cordelliero*), dismettendo tutte le turpi abitudini che prima tanto gli piacevano, ma che da quel momento in poi gli increbbero. E sarebbe senz'altro andata secondo i suoi piani – lui ne è convinto –, se non fosse stato per la *superba febbre* di dominio di Bonifacio VIII:

Lo principe d'i novi farisei,
avendo guerra presso a Laterano
[...]

[...]

né sommo officio né ordini sacri
guardò in sé, né in me, quel capestro
che solie fare i suoi cinti più macri.

Ma, come Costantin chiese Silvestro
d'entro Siratti a guerir dela lebbre,
così questi mi chiese per maestro

a guerir della sua superba febbre;
domandommi consiglio, e io tacetti
perché le sue parole parver ebbre.

E' poi ridisse: «Tuo cuor non sospetti;
fin or t'assolvo, e tu m'insegna fare
sì come Penestrino in terra getti.

Lo ciel poss'io serrare e disserrare,
come tu sai: però son due le chiavi
che 'l mio antecessor non ebbe care».

Allor mi pinser li argomenti gravi
là ove 'l tacer mi fu avviso il peggio,
e dissi: «Padre, da che tu mi lavi

di quel peccato ov'io mo' cader deggio,
lunga promessa con l'attender corto
ti farà trionfar ne l'alto seggio».
(*Inf.* XXVII, vv. 85-86; 91-111)

In guerra contro i Colonesi, il Papa lo convocò per estorcergli un consiglio strategico (*tu m'insegna fare come Penestrino in terra getti*), promettendogli, da un lato, l'assoluzione anticipata per il peccato che avrebbe dovuto commettere, e ricattandolo, dall'altro, con una

miseri e vili che con le vele alte correte a questo porto [...]»[8] Certo lo cavaliere Lanzalotto non volse entrare con le vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido Montefeltrano» (*Cv* IV, XXVIII 3, 3-8). Come ritengono i più (cfr. ad es. A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, pp. 801-802), dobbiamo supporre che la voce della “caduta” del montefeltrano abbia raggiunto Dante in un momento successivo alla stesura di questa pagina del trattato – e possiamo immaginare la cocente delusione con cui Dante recepì tale notizia.

velata minaccia di scomunica nel caso in cui si fosse sottratto alla richiesta (*Lo ciel poss'io serrare e disserrare, come tu sai*)⁴⁶. Sgomento di fronte alle *parole ebbre* di Bonifacio, la cui essenza così potentemente immorale e anticristiana lo lasciò interdetto nel silenzio⁴⁷, e soprattutto terrorizzato dai suoi *argomenti gravi*, Guido ebbe un momento di esitazione; ma poi, rassicurato circa la certezza del perdono (*Tuo cuor non sospetti; fin or t'assolvo*), cedette alle pressioni del Papa. Stretto fra due fuochi – il commettere peccato e l'incorrere nell'ira del *gran prete* –, ritenne che il male minore consistesse nella prima opzione (*'l tacer mi fu avviso il peggio*), e così si convinse a dare il *consiglio frodolente*: assicurare agli avversari la pace, in modo da ottenere senza spargimenti di sangue l'imprendibile Palestrina, e poi non mantenere la promessa (*lunga promessa con l'attender corto*). Soltanto nell'ultima ora della sua vita giungerà a rendersi conto del fatale errore commesso:

Francesco venne poi, com'io fu' morto,
per me; ma un d'i neri cherubini
li disse: «Non portar, non mi far torto.

Venir se ne dèe giù tra ' miei meschini,
perché diede il consiglio frodolente
dal quale in qua stato li sono a' crini:

ch'assolver non si può chi non si pente,
né pentére e volere insieme puossi
per la contradizion che no 'l consente».

Omè dolente! com' mal mi riscossi,
quando mi prese dicendomi: «Forse
tu non pensavi ch'io loico fossi!»

A Minòs mi portò, e quelli attorse
otto volte la coda al dosso duro;
e, poi che per gran rabbia la si morse,

disse: «Questi è d'i rei del foco furo»;
per ch'io là dove vedi son perduto
e, sì vestito andando, mi rancuro
(*Inf. XXVII, 61-129*)

⁴⁶ Concordo con A. Bufano nel ritenere che la facoltà di *serrare e disserrare* le porte del Paradiso qui indichi non soltanto la capacità di concedere o rifiutare l'assoluzione dai peccati (che essendo prerogativa di ogni sacerdote, non era vincolata al capriccio di Bonifacio VIII), ma quella, esclusiva del pontefice e dei vescovi, di togliere o comminare la scomunica. Come nota la Bufano, «Altro è dire: 'se non parli, ti scomunico', altro è dire: 'se non parli, non ti assolvo' (da quali peccati? da quello attuale di disobbedienza? da tutti quelli finora commessi?), argomento assai meno grave dell'altro, e che forse non sarebbe bastato a spingere il conte là 've 'l tacer mi fu avviso 'l peggio» (*I peccati del nobilissimo Guido Montefeltrano*, p. 632).

⁴⁷ Cfr. F. Spera, *Il malo ingegno*, p. 51.

Di fronte a un S. Francesco impotente a salvarlo⁴⁸, il *nero cherubino* ne rivendicò l'anima a sé con un argomento che, come chiosa la Chiavacci Leonardi, «unisce la più nota dottrina cristiana (non si dà assoluzione senza pentimento) alla più elementare logica aristotelica (non si può pentirsi e insieme voler peccare, per il principio di non contraddizione)»⁴⁹. L'inoppugnabile verità del diavolo *loico* risvegliò bruscamente Guido dall'illusione della salvezza (*Omé dolente! com' mal mi riscossi*), della quale, fino a quel momento, non aveva visto ragione di dubitare. Condannato dal giudice infernale alla rapina delle fiamme (*foco furo*) dell'ottava bolgia, Guido da Montefeltro, anima irrimediabilmente perduta, non può che *rancurarsi* eternamente per quell'odioso raggirò nella cui trappola proprio lui, maestro di inganni, si è lasciato prendere.

Come tutti osservano, per la complessità e l'ambiguità psicologica del suo protagonista⁵⁰, il canto in questione rappresenta un caso esemplare di diffrazione o polisemia interpretativa⁵¹: si va dalle letture più diffidenti e colpevoliste, per le quali Guido sarebbe stato fino alla fine un astuto calcolatore convertitosi soltanto superficialmente e per ragioni di opportunità, a quelle che, disposte a credere alla sincerità del suo ravvedimento senile, sono più propense a enfatizzare la corresponsabilità di Bonifacio VIII in quell'ultima e fatale ricaduta nelle *prime colpe*. Se nel primo caso siamo messi in guardia dal «cadere nella trappola dell'eloquenza del montefeltrano»⁵², instancabile tessitore di inganni giustamente punito per non aver mai deposto

⁴⁸ Come è stato osservato, questa scenetta dialogata fra S. Francesco e il diavolo, che dà al racconto un andamento popolare da sacra rappresentazione, è in realtà piuttosto incongruente dal punto di vista teologico: a ben vedere, come poteva il santo, dall'alto dell'Empireo, non sapere che Guido era stato destinato all'Inferno? (cfr. ad es. G. Inglese, *Inferno*, p. 311). R. Fasani suggerisce che, «per quanto ciò possa sembrare incredibile e perfino blasfemo», è plausibile in realtà che anche S. Francesco, *serafico in ardore* ma non splendente di *cherubica luce*, abbia subito l'inganno del pontefice. Se le cose stanno così, allora «il fatto stesso [...] che anche lui sia tratto in errore ha una duplice conseguenza: da un lato, rende più comprensibile, anche se non attenua, la colpa di Guido; dall'altro, aggrava all'infinito quella del pontefice, che si estende dalla terra fino al cielo» (*Canto XXVII*, p. 387). Se è così, J. Markulin non ha tutti i torti a sentenziare che – ma la sua è evidentemente una raffinata *butade* – «Perhaps God should have sent a Dominican» (*Dante's Guido da Montefeltro*, p. 34).

⁴⁹ A. M. Chiavacci Leonardi, *Paradiso*, p. 822. Per essere valida – spiega qui Lucifero – un'assoluzione richiede il pentimento sincero; e non si può essere autenticamente pentiti di un'azione malvagia che, come nel caso del montefeltrano, si vuole comunque commettere. Insomma, delle due l'una: o ci si pente del peccato e non lo si vuole più compiere; o non ci si pente e si vuole continuare a peccare. *Tertium non datur*. La situazione qui descritta, a ben vedere, non soltanto è inaspettata, ma ha del paradossale: qui Dante infatti smentisce il luogo comune per il quale la falsità e l'inganno sarebbero il marchio del diavolo, facendo di quest'ultimo nientemeno che il latore della verità. La figura del *nero cherubino* ne esce dunque sorprendentemente nobilitata: tutt'altro che abietto e meschino, qui Lucifero è assunto a emblema di lucidità e di onestà intellettuale, ed è fatto perciò salire in cattedra per impartire una lezione di morale (e di morale specificamente cristiana), oltre che di logica aristotelica. Del resto, chi più dello *'mperador del doloroso regno* potrebbe essere titolato a dare delucidazioni sulla logica e sulla fenomenologia del peccato? L'unico a saperne tanto quanto lui è forse Dio, che però in questa occasione lascia al suo antagonista gli oneri e gli onori degli ammaestramenti dottrinali, approvando *toto corde* – possiamo desumere – la *lectio* di Lucifero.

⁵⁰ La Chiavacci Leonardi parla, a tale proposito di “duplicità” del personaggio: «da una parte la nobiltà e dignità del cavaliere e del guerriero, dall'altra l'astuzia e il calcolo dell'ingannatore» (*Paradiso*, p. 798).

⁵¹ Per S. A. Chimenez, questo sarebbe addirittura «il più difficile canto della *Commedia* dal punto di vista poetico, in quanto impone l'eccezionale problema di fondo, quale sia esattamente il carattere, la fisionomia del protagonista» (*Il canto XXVII dell'Inferno*, p. 26).

⁵² È la raccomandazione di L. Pertile, convinto sostenitore del carattere subdolo e insincero del personaggio: «Lungi dal costituire il peccato fondamentale di Guido, l'episodio del consiglio ha la funzione esemplare di portare

veramente lo spirito della volpe, la seconda versione ce lo presenta invece come la vittima inconsapevole della malignità del Papa, diabolico tentatore e vero responsabile della sua perdizione⁵³. Sebbene sia da escludere che Dante abbia volutamente incoraggiato una simile anarchia interpretativa (come ammonisce R. Fasani, «la polisemia, come oggi la si intende, è figlia del nostro tempo»⁵⁴), forse non è del tutto sbagliato che ciascun lettore, sulla base del proprio senso critico e della propria sensibilità, si scelga da sé *il suo Guido*. Non c'è che questa soluzione, a ben vedere, posto che non disponiamo di evidenze testuali tali da farci propendere, in maniera sicura (per quanto mai possa considerarsi veramente “sicura” un'interpretazione letteraria), per l'una o l'altra opzione.

Per quanto mi riguarda, posizioni estreme come quelle appena considerate non riescono a cogliere la verità del personaggio, la cui straordinaria complessità non si lascia catturare da giudizi così netti e trancianti, siano essi di segno colpevolista o innocentista. Personalmente, sono propensa perciò per una soluzione più moderata: né genio del male né vittima senza colpa, il Guido dantesco mi sembra piuttosto un peccatore di mediocre entità, capace – un po' come noi tutti – di opere turpi come di sinceri ravvedimenti. Un personaggio che, per quanto possa risultarci spregevole e antipatico, è tuttavia meritevole della nostra fiducia: non foss'altro perché, come notano sia R. Fasani sia S. Bellomo, «la garanzia di non poter essere infamato

alla superficie ciò che l'abito del nuovo francescano sottrae alla vista [...]. Esso [il consiglio fraudolento] è quindi la prova che quella natura non s'era emendata, che la conversione non aveva agito in profondità, affrancando l'anima dall'abito del peccato [...]. Quello di Guido è insomma un altro travestimento, un altro inganno con cui aveva preteso di conquistarsi nientemeno che l'eterna salvezza» (*Inferno XXVII. Il peccato di Guido da Montefeltro*, p. 154, p. 159). Dello stesso avviso sono, fra i tanti, anche il Sapegno («[la conversione] non ha giovato proprio perché non trasformava radicalmente la natura del vecchio uomo d'armi ed era stata intrapresa essa stessa nello spirito del calcolo, di un patteggiamento più o meno consapevole con la giustizia di Dio»; cfr. A. Bufano, *I peccati del nobilissimo Guido Montefeltro*, pp. 638-639), e la Chiavacci Leonardi («il suo cruccio sarà quello di non aver fatto bene i suoi calcoli; della sua colpa non ha la minima coscienza o rimpianto»; *Paradiso*, p. 801).

⁵³ Così è, ad esempio, per il Torraca, secondo il quale «dove sta la ragione della condanna, ivi sta, non dirò la scusa, ma una ragione di compatimento. Guido è caduto all'Inferno per aver dato un consiglio. Ora, il consiglio non solo gli è stato chiesto, ma imposto. Egli non era un teologo; [...] ebbe torto a credere che il papa potesse assolverlo d'un peccato non ancora commesso; ma dubitò, ma esitò, né si risolse se non quando Bonifazio l'ebbe rassicurato. Poteva egli negar fede alle parole pronunziate dal pontefice, col tono dell'autorità, con l'accento della sincerità? [...] Non perverso, ma fiacco e ingannato, Guido non ispira aborrimiento, né disprezzo. Così Francesca, non donna corrotta, ma colpevole per debolezza, ci sembra meritevole di infinita pietà» (*Il canto XXVII dell'Inferno*, pp. 32-33).

⁵⁴ Vale la pena, credo, riportare per intero le brillanti considerazioni di R. Fasani a riguardo: «E qui sorge la domanda: si tratta di vera polisemia o solo di mere divergenze nella sua lettura? La risposta sembra ovvia, in quanto la polisemia, come oggi la si intende, è figlia appunto del nostro tempo, e deriva dalla perdita, se non della *Umwertung*, dei valori. Tutt'altra cosa sono i quattro sensi – letterale, allegorico, morale e anagogico – di cui parla Dante, ciascuno dei quali corrisponde a un valore preciso e a una visione del mondo verticale e differenziata, e non orizzontale e indifferenziata, anzi, indifferente, come la moderna. C'è poi un altro fatto che ostacola, specie in un critico italiano, la retta comprensione di un episodio come questo: intendo la presenza di un pontefice, e con esso della Chiesa, il che porta a sentirsi religioso o laico, e a mettere in primo piano o Guido o Bonifacio. Ma Dante – non si dovrebbe mai dimenticarlo – è religioso e laico al tempo stesso, è forse il primo, dopo i grandi pagani come Platone o Cicerone, a riunire i due abiti mentali» (*Canto XXVII*, pp. 389-390).

certifica l'assoluta sincerità della narrazione»⁵⁵. Una garanzia che di fatto non sussiste (scherzo del destino, Dante si trova lì proprio in veste di *reporter* del mondo dei vivi), ma questo Guido non lo sa, e in nessun modo potrebbe saperlo: la sua proverbiale acutezza di ingegno, così efficiente nella gestione di quelle *mondane operazioni* di cui è sì esperto conoscitore, rivela ora tutta la sua penosa fallibilità in una realtà, come quella ultraterrena, che della saggezza mondana si fa beffe, poiché risponde soltanto all'onnipotente e imprevedibile volontà divina⁵⁶. Volontà divina che, non senza un tocco di amara ironia, decreta che l'insuperabile orditore di inganni debba essere a sua volta ingannato, e per ben due volte: prima dal Papa, secondo le dinamiche drammatiche che Guido stesso ci racconta; ma poi anche dal pellegrino, seppur in maniera involontaria (sicché in questo secondo caso sarebbe forse più appropriato parlare di auto-inganno). La volpe di Montefeltro finisce così per essere vittima della sua stessa astuzia; e in ciò va incontro alla stessa sorte toccata all'ateniese Perillo, l'ingegnoso inventore del *bue cicilian* evocato nella similitudine in apertura del canto⁵⁷:

Come 'l bue cicilian, che muggiò prima
col pianto di colui, e ciò fu dritto,
che l'avea temperato con sua lima,

muggiava con la voce dell'afflitto
sì che, con tutto che fosse di rame,
pur e' pareva dal dolor trafitto,

così, per non aver via né forame,
dal principio nel foco, in suo linguaggio
si convertian le parole grame.
(*Inf.* XXVII, vv. 7-15)

Chiuso all'interno della fiamma che interamente lo avvolge, Guido stenta ad articolare le sue *parole grame*, che escono come soffocate dalla bocca del dannato, accompagnate da un confuso mormorio⁵⁸. Questo rumore indistinto, simile al crepitio del fuoco, ricorda al Poeta gli atroci

⁵⁵ S. Bellomo, *Inferno*, p. 433; R. Fasani, *Canto XXVII*, p. 382.

⁵⁶ Come nota F. Spera, l'emistichio *S'i' odo il vero* «dimostra la sua tendenza a fidarsi troppo della propria intelligenza. Guido è troppo chiuso nella sua esperienza terrena, quindi assolutamente incapace di andare oltre una dialettica razionale e di immaginare invece la possibilità preternaturale voluta dal cielo che ha concesso il privilegio di scendere vivo all'Inferno a un uomo in carne e ossa. Già dall'inizio quindi l'atteggiamento di Guido rivela crepe inquietanti, proprie di chi ha un altissimo concetto di sé e si illude di poter tenere tutto sotto controllo» (*Il malo ingegno*, p. 48).

⁵⁷ Cfr. R. Fasani, che a sua volta riporta un'intuizione del Sermoni (*Canto XXVII*, pp. 378-379).

⁵⁸ C'è in questa difficoltà a esprimersi un importante elemento di contrappasso, come fa osservare G. Bàrberi Squarotti. Dal momento che i consiglieri di frode hanno usato la parola a fini di inganno, la giustizia infernale prevede che, quando vogliono ancora servirsene, essi debbano sopportare atroci sofferenze: «il peccatore, che ha tradito la ragione e la parola che ne deriva e che distingue gli uomini dai bruti, è condannato anche a non riuscire più a parlare se non a costo di sofferenze aggiunte al dolore della pena eterna» (*La voce di Guido da Montefeltro*, p. 97).

lamenti di dolore che provenivano dal terribile strumento di tortura ideato dall'artigiano Perillo per Falaride, il tiranno di Agrigento: un enorme bue di rame, nel cui ventre cavo potevano essere rinchiusi e poi arrostiti i condannati a morte, le cui grida, alterate dalla risonanza del metallo, si propagavano all'esterno in forma di tremendi muggiti. A far *mugghiare* per primo l'animale fu proprio il suo perverso artefice (*colui che l'avea temperato con sua lima*), che Falaride, indignato per la crudeltà della trovata, ritenne di dover giustiziare – con il plauso di Dante, che ne approva la decisione (*e ciò fu dritto*). Similmente, dicevamo, Guido da Montefeltro è punito per aver abusato della sua acutezza di ingegno a fini peccaminosi (non diversamente, in ciò, da Ulisse, suo compagno di dannazione). Non bastano quindi l'acume e l'intelligenza a metterci al riparo dal commettere errori capitali; anzi: se queste capacità non vengono usate *in bono* – è questo, mi sembra, il senso ultimo della punizione dei *consiglieri di frode* – sono esse stesse la causa della nostra rovina.

Da tutto ciò non siamo legittimati però a concludere che anche la conversione debba essere ricondotta al mero calcolo delle opportunità, e che in quanto tale non possa che risultare inautentica e priva di valore. Perché se è vero che Guido ce la presenta come il risultato di una saggia risoluzione, e quindi la fa apparire come una scelta compiuta più sull'onda della ponderazione razionale che del sentimento (ciò che induce il ravvedimento è la consapevolezza che a una certa età è cosa buona e giusta *calar le vele e raccogliere le sarte*), è anche vero, d'altra parte, che a questa presa di coscienza fa subito seguito l'adeguamento del suo animo: la sua volontà prontamente si trasfigura, rinnega il passato, cambia radicalmente di segno (*ciò che prima mi piaceva allor m'increbbe*⁵⁹), e il nuovo Guido, *pentuto e confesso*⁶⁰, si rende a Dio nella più pura e sincera disposizione spirituale. Il fatto che all'origine della scelta ci sia stato un valido argomento razionale, e non un irriflesso slancio del cuore, non inficia affatto il valore della conversione, rendendola meno "sentita": ciò che conta veramente, agli occhi di un intellettualista come Dante, è che alla consapevolezza razionale si accompagni la giusta attitudine affettivo-sentimentale, di modo che il desiderio, *cavalcato* dalla ragione, possa concorrere al perseguimento di quel bene che spetta all'intelletto, e non alla volontà, saper riconoscere e individuare. A ben vedere, il *pattern* psicologico che presiede alla conversione del montefeltrano è la fedele trasposizione, sul piano poetico-narrativo, della dottrina del libero

⁵⁹ Si noti che il ravvedimento qui descritto da Guido segue nientemeno che lo schema agiografico delle vite dei santi, e in particolare quello di S. Francesco, come si può leggere nel suo *Testamento*: «[...] quod videbatur michi amarum, conversum fuit in dulcedinem animi et corporis» (cfr. *Testamentum*, 1-3 [FF 110]).

⁶⁰ Citando il Buti e il Benvenuto, A. Bufano argomenta in favore della sincerità del pentimento, facendo notare che «Guido passa attraverso le fasi "canoniche" del ravvedimento: contritio cordis [...] confessio oris [...] satisfactio operis; in qua tertia parte asserit se impeditum a Bonifacio» (*I peccati del nobilissimo Guido Montefeltrano*, p. 639).

arbitrio espressa nel primo libro della *Monarchia*: lungi dal subire i condizionamenti passionali, il *iudicium*, vero fattore propulsivo dell'azione volontaria, deve sempre precedere e determinare l'*appetitus*, assicurando così la bontà e il carattere libero della scelta.

Vero è che, per quanto sia stata intrapresa con disposizione d'animo genuina e sincera, la conversione non è bastata a mettere al riparo Guido dai colpi di coda delle vecchie abitudini peccaminose. Cos'è che è andato storto, quindi? Cedendo alle pressioni di Bonifacio, ritengo che il montefeltrano non abbia dimostrato l'inautenticità del suo ravvedimento, ma piuttosto abbia reso manifesta la grave mancanza, in lui, di una dote caratteriale indispensabile al mantenimento dei buoni propositi: l'*habitus* della virtù, unica vera rete di protezione dalla ricaduta nelle *prime colpe*. Perché se è vero che non può darsi conversione autentica senza la purezza dell'intenzione, è altrettanto vero che è cosa ardua, se non impossibile, mantenersi stabili nella nuova disposizione d'animo se manca il supporto della virtù morale. E la virtù – come Dante può aver appreso dall'*Etica Nicomachea* – non si acquista dall'oggi al domani, ma è il risultato dell'abitudine (è un *habitus*, appunto), si produce cioè da una ripetizione metodica e costante di atti buoni che, a poco a poco, finiscono col forgiare il nostro carattere. La virtù è, insomma, il traguardo di un apprendistato morale che può durare anche un'intera vita, e che solo gli uomini più tenaci e valorosi riescono a tagliare. Ugualmente – spiega Aristotele – anche il vizio è un abito operativo costante: esso alberga in noi come una “seconda natura” che, inclinandoci in maniera stabile a compiere il male, noi non riusciamo a estirpare se non al prezzo di enormi sforzi, e restando sempre esposti al rischio delle ricadute⁶¹. A perdere l'anima di Guido da Montefeltro è stata perciò quella che volgarmente chiamiamo la “forza dell'abitudine”, e che Agostino, con un'espressione più incisiva, ha denominato *violentia consuetudinis*. Messo alla prova nell'istante decisivo della sua esistenza («quel punto in cui si decide una vita, e che è tipico di tutti i racconti danteschi»⁶²), il montefeltrano, privo del sostegno delle virtù morali, non poté che cedere alla violenza della consuetudine insita nelle sue membra⁶³, ricadendo fatalmente in quella riprovevole natura che, sebbene nascosta dal saio

⁶¹ Come abbiamo ho già avuto modo di rimarcare, è evidente che all'etica aristotelica non è estraneo un certo “determinismo caratteriale”, il quale comporta, se non propriamente la necessità, quantomeno la ragionevole predicibilità dei comportamenti umani. La filosofia cristiana, con la sua concezione più mossa e variegata della psicologia morale, ha introdotto un fattore di imprevedibilità, ampliando così la casistica delle azioni disponibili alla scelta del soggetto. Come spiega T. Hoffmann, infatti, «by means of the will a person has control of character dispositions (*habitus*), even of bad dispositions which Aristotle seems to consider irreversible» (*Voluntariness, Choice and Will*, p. 90).

⁶² A. M. Chiavacci Leonardi, *Inferno*, p. 799.

⁶³ Cfr. Agostino d'Ippona, *Confessioni*, VIII, 5, 12: «Frustra condelectabar legi tuae secundum interiorem hominem, cum alia lex in membris meis repugnaret legi mentis meae et captivum me duceret in lege peccati, quae in membris meis erat. Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabitur».

francescano, gli restò sempre attaccata alla pelle⁶⁴. Se lui non lo ammette, se lui scarica tutta la responsabilità della sua perdizione sul Papa, è probabilmente perché nemmeno riesce ad avvedersene: troppo sicuro di sé per dubitare delle proprie capacità morali, Guido non vede la sua fatale debolezza. La colpa è tutta del *gran prete*, che lo ha messo alle strette costringendolo, di fatto, a riesumare la sua natura di volpe – e quanta poca fatica gli è costata quel dissotterramento: il *consiglio frodolento* gli è uscito di bocca con una prontezza e una naturalezza a dir poco sospette, come se fosse stato sempre lì, in attesa dell'occasione più propizia... Ma, di nuovo, Guido questo non lo vede, e non lo può vedere: non diversamente da Francesca, lui, dannato, non può avere piena coscienza del male commesso.

Senza contare che – come molti fanno notare – tanto è scaltro nelle operazioni mondane, quanto è miope e ottuso nelle faccende spirituali: Guido, così poco avvezzo alle problematiche interiori, è così «formalista e superficiale nelle cose dell'anima»⁶⁵ da non rendersi conto del carattere profondamente blasfemo, oltre che illogico, di quella preventiva assoluzione assicurategli dal Papa. È pur vero che, per l'entità dell'intimidazione, quel suo cedimento non dovrebbe risultrarci poi così scandaloso: preso alla sprovvista da una sì imprevedibile richiesta e obnubilato dalla paura, non stupisce che lì per lì Guido non abbia visto alternativa migliore che assecondare il suo ricattatore (che è nientemeno che il vicario di Cristo di terra, non dimentichiamolo). *I passionati mal giudicano*, si sa. Ciò che deve colpirci in questa vicenda è piuttosto l'incapacità, a un tempo intellettuale e morale, di avvedersi in un momento successivo dell'errore commesso: superato lo *shock*, il lucido ragionatore avrebbe potuto rendersi conto che, in realtà, quel consiglio estorto non poteva servirgli affatto da lasciapassare per il Paradiso (anzi!). Tornato alla tranquillità della sua cella, Guido avrebbe potuto ripensare all'accaduto e, mano sul cuore, *far amenda* per quell'incidente. Ma ciò evidentemente non accadde: sicuro del suo operato (forse addirittura fiero), continuò a condurre pacificamente la sua pia esistenza da francescano, nell'illusione di aver già pareggiato tutti i suoi conti con la giustizia divina. Come una terribile epifania, la consapevolezza dell'errore commesso è giunta a *riscuoterlo* soltanto nell'ultimissimo istante della sua vita terrena, all'inattesa apparizione del diavolo *loico*.

La vicenda spirituale di Guido da Montefeltro è dunque «tutta contrappuntata da questa serie di errori di valutazione, in quell'ambito delle cose dello spirito nel quale ha, evidentemente, scarsa esperienza e scarsa capacità di comprensione»⁶⁶. Ma non si rende giustizia alla

⁶⁴ Così conclude anche il Sapegno (che però è diffidente circa la sincerità della conversione): «Guido intravede la possibilità della salvezza e non la raggiunge [...] perché è risospinto fatalmente alla colpa, non tanto da un'occasione esteriore, quanto dalla forza fatale della sua natura, che egli non ha saputo dominare e trasformare alle radici» (cfr. A. Bufano, *I peccati del nobilissimo Guido Montefeltrano*, p. 640).

⁶⁵ G. Bàrberi Squarotti, *La voce di Guido da Montefeltro*, p. 101.

⁶⁶ *Ivi*, p. 94.

complessità morale del personaggio (né tantomeno all'intelligenza etica del Poeta) se, insistendo sull'ottusità spirituale del montefeltrano, si lascia scivolare in secondo piano il problema più propriamente morale della sua totale mancanza di virtù. Ha senz'altro ragione G. Inglese, infatti, nel puntualizzare che nella sua fatale caduta «bisogna vedere non tanto l'errore dottrinario, quanto l'incompiutezza della conversione morale, e forse l'abitudine mentale al calcolo degli “accorgimenti”»⁶⁷. Pur non dubitando, come invece fa G. Inglese, della sincerità del ravvedimento senile, sono senz'altro d'accordo nel concludere che una simile conversione non poteva che risultare fragile e incompiuta, e quindi insufficiente a mettere il nostro Guido al riparo dalle insidie del diabolico Papa. Se al pentimento non fa seguito l'effettivo e radicale smantellamento delle vecchie abitudini viziose, il rinnovamento spirituale non sarà mai veramente tale. Insomma, le buone intenzioni, per quanto necessarie, non bastano (*la strada per l'inferno è lastricata di buone intenzioni*, sentenza un vecchio adagio): la vita buona richiede, oltre che un'adeguata capacità di discernere il bene dal male, uno sforzo costante nell'edificazione del carattere. Tramite l'*exemplum* di Guido da Montefeltro, qui Dante ci insegna – con buona pace dei volontaristi più incalliti – che solo l'*habitus* della virtù può metterci al riparo dalla ricaduta nelle *prime colpe*. In questa tragica storia, tutta intessuta di errori intellettuali e morali che si presuppongono, si confondono e si rafforzano vicendevolmente, è dunque racchiusa la quintessenza dell'intellettualismo etico dantesco: non si dà peccato senza ignoranza, la quale, a sua volta, è connaturata al vizio, suo inseparabile compagno. Forse più che in qualsiasi altro luogo della *Commedia*, in questo episodio si può toccare con mano il profondo radicamento dell'intellettualismo dantesco nell'etica aristotelica delle virtù.

Ma credo che alla verità psicologica di questo straordinario personaggio dantesco si possa accedere, oltre che per il tramite dell'*Etica Nicomachea* (sussidio sempre indispensabile alla comprensione del pensiero morale di Dante), anche e soprattutto attraverso il paradigma agostiniano dell'*invitus facere* – come ho suggerito in apertura di paragrafo, rimarcando i motivi di continuità fra questo episodio e quello di Piccarda Donati. La riluttanza con cui Guido, sotto ricatto, acconsentì alla perfida richiesta di Bonifacio VIII ricalca infatti quella stessa dinamica del volere preferenziale che, come si è visto, soggiace alla scelta della monaca del terzo canto del *Paradiso*. Anche lui internamente combattuto fra *duae voluntates* di segno opposto (la volontà di non commettere più peccato per piacere a Dio, e quella di commetterlo per non contrariare il Papa), Guido alla fine optò per l'alternativa che in assoluto più lo ripugnava, ma che per le particolari circostanze in cui si trovava gli sembrò essere la più saggia e conveniente.

⁶⁷ G. Inglese, *Guida alla Divina Commedia*, p. 88.

Come Piccarda, il montefeltrano, messo alle strette, non vide altra soluzione che ricorrere alla logica del male minore, fallendo anche lui miseramente nella valutazione: anziché sottrarsi – come avrebbe dovuto – alla folle richiesta del Papa, gli sembrò che il silenzio fosse il partito peggiore (*'l tacer mi fu aviso il peggio*), e quindi si risolse, seppur con riluttanza, a offrire quel *consiglio frodolente* che immediatamente lo precipitò di nuovo nell'abisso del peccato. Un errore tanto tragico nelle conseguenze, quanto comune fra gli uomini: *Molte fiate, già, frate, addivenne | che, per fuggir periglio, contra grato | si fé di quel che far non si convenne* – sentenza Beatrice nel Cielo della Luna⁶⁸. Ma Guido, dall'abisso dell'ottava bolgia nella quale è confinato, non è in grado di afferrare il senso profondo di questo insegnamento: per lui assecondare il volere del Papa non fu propriamente nemmeno una scelta, bensì una fatalità alla quale era di fatto impossibile sottrarsi (*quel peccato ov'io mo cader deggio*). Lui, peccatore mai veramente redento, non può sapere che *volontà, se non vuol, non s'ammorza, | ma fa come natura face in foco, | se mille volte violenza il torza*⁶⁹. Dal suo punto di vista, la colpa della dannazione non può che essere di Bonifacio VIII, che non soltanto lo ha costretto a peccare, ma gli ha fatto anche credere di non aver ragione alcuna di fare un'ammenda "postuma". Da qui la ragione di quella sua implacabile *rancura*, così in contrasto con la pacata compostezza di Ulisse: come osserva R. Fasani, se il personaggio omerico «può mostrarsi calmo, anzi impassibile e insieme rassegnato [...] perché lui stesso è l'artefice del suo male, [...] Guido, al contrario, si mostra agitato, anzi commosso dal risentimento, perché non ha saputo resistere, nel punto decisivo, al male che gli imponeva una volontà esterna, e tanto più se la volontà era quella della massima guida spirituale»⁷⁰.

Tutto giocato sui motivi dell'illusione, del fraintendimento e dell'inganno, l'episodio di Guido da Montefeltro ha dunque per tema centrale quello dell'obnubilamento dell'intelletto, qui esplorato dal Poeta nelle sue più tragiche conseguenze sul piano morale. Ancor più che nel caso di Piccarda, qui risulta infatti evidente che è nella fallibilità della ragione, prima che nell'inadempienza della volontà, che deve essere individuata la responsabilità della scelta peccaminosa. Ne deriva pertanto che neanche questo caso di preferenza riluttante può essere ascritto alla fenomenologia dell'*akrasia* in senso stretto: optando per il presunto male minore, nemmeno Guido ha disatteso alle direttive del suo *iudicium*, ma ha seguito, seppur con avversione, tali direttive, ponendo così in essere una scelta che, per quanto moralmente sbagliata, risulta tuttavia conforme al suo (corrotto) miglior giudizio pratico. Anche in questo caso, nonostante la suggestione del motivo agostiniano dell'*invitus facere*, il Poeta ha perciò

⁶⁸ *Par. IV*, vv. 100-102.

⁶⁹ *Ivi*, vv. 76-78.

⁷⁰ R. Fasani, *Canto XXVII*, p. 388.

fatto in modo di riassorbire il difetto della volontà nel più originario difetto della ragione giudicante, facendo valere, come di consueto, la sua visione marcatamente intellettualista dell'agire umano. A ben vedere, infatti, la riluttante accondiscendenza del montefeltrano è fatta dipendere, in ultima istanza, dalla sua incapacità di deliberare correttamente sulle opzioni a sua disposizione: insomma, se Guido non si fosse ingannato nell'individuazione del male minore, allora – possiamo ragionevolmente ipotizzare – non sarebbe ricaduto nelle *prime colpe*, e quindi non si sarebbe pregiudicato la salvezza eterna (anche se su questo, se vogliamo dare retta a Dante, il *corto vedere* umano è meglio che non si pronunci mai). È su questo punto cruciale che l'*invitus facere* dantesco si distingue da quello teorizzato del vescovo di Ippona: a differenza dell'io agostiniano, sempre dolorosamente conscio del male che, suo malgrado, non può fare a meno di compiere, i personaggi danteschi (Francesca e Guido sono i casi più emblematici) cadono inconsapevolmente nel peccato, rivelando proprio in quella fatale ignoranza la cifra della loro colpa. Se il dramma interiore di Agostino scaturisce dall'incapacità, tutta morale, di emanciparsi dalla prigionia del peccato per convertirsi alla *legge dello spirito*⁷¹, quello di Guido da Montefeltro ha piuttosto la sua prima radice nell'incapacità intellettuale di comprendere a fondo quella santa legge alla quale pur anela. Mentre Agostino sa di non poter giustificare la sua irresolutezza invocando in sua difesa un'incerta percezione della verità⁷², Guido, al contrario, sebbene si illuda di aver tutto compreso, non potrebbe essere più lontano dalla verità – nonché dalla virtù.

Se per Agostino l'inconsapevolezza del male compiuto può fungere, se non proprio da scusa, da attenuante, nell'ottica dell'intellettualismo dantesco essa costituisce, al contrario, il tratto più distintivo e caratteristico della colpevolezza: lungi dal diminuire la responsabilità di Guido, la sua miopia o ottusità spirituale è piuttosto un'aggravante del peccato, in quanto sintomo di un perdurante attaccamento all'*habitus* dell'inganno e della frode. Ritengo perciò che con questo episodio Dante non abbia voluto colpire soltanto il suo acerrimo nemico politico, Bonifacio VIII, ma che abbia voluto anche (e forse soprattutto) «demistificare il comportamento di Guido»⁷³: checché ne pensi di sé, Guido è pienamente meritevole delle Malebolge per non essere stato capace, dopo la conversione, di riedificare il suo carattere nel nome di quella virtù cristiana che sola avrebbe potuto rischiarare il suo intelletto compromesso dal vizio. L'impareggiabile nefandezza del Papa, responsabile dell'inganno «più profondamente

⁷¹ Cfr. *Conf.* VIII, 5, 12.

⁷² *Ivi*, VIII, 5, 11: «[...] Non erat iam illa excusatio, qua videri mihi solebam propterea me nondum contempto saeculo servire tibi, quia incerta mihi esset perceptio veritatis: iam enim et ipsa certa erat. Ego autem adhuc terra obligatus militare tibi recusabam et impedimentis omnibus sic timebam expediri, quemadmodum impediri timendum est [...]».

⁷³ F. Spera, *Il malo ingegno*, p. 52.

blasfemo che sia possibile tramare da parte di chi è depositario del potere di rimettere o non rimettere i peccati»⁷⁴, non neutralizza affatto quella di Guido, che di fronte a un dilemma morale non sa resistere al richiamo delle vecchie turpi abitudini. A ciò, si aggiunga che, come tutti i peccatori (e anche qui il riferimento particolare non può che essere a Francesca), anche Guido ignora quella che A. Bufano ha efficacemente battezzato *la legge fondamentale del libero arbitrio*⁷⁵: quali che siano la natura e l'entità dei condizionamenti esterni, la nostra volontà resta sempre libera, e quindi responsabile, delle scelte che prendiamo. Ancora una volta, gli insegnamenti di Marco Lombardo, di Virgilio e di Beatrice trovano qui, nella vivida concretezza dell'*exemplum*, la loro coerente applicazione.

Resta però ancora da chiarire in che cosa la colpa di Guido da Montefeltro sia infine risultata incommensurabilmente più grave, agli occhi di Dante, rispetto a quella di Piccarda, alla quale pur ci risulta così assimilabile per genesi psicologica. In prima battuta, possiamo supporre che al diverso giudizio abbiano contribuito delle considerazioni, ovvie quanto importanti, di natura pratica e “conseguenzialista”: se la colpa di Piccarda si è interamente risolta in un riluttante *manco di voto* che non ha avuto ripercussioni esterne alla sua persona, il *consiglio frodolente* di Guido, favorendo le mire espansionistiche dell'odiato Bonifacio, ha invece prodotto gravi conseguenze su scala politico-collettiva. Sarebbe però riduttivo, credo, liquidare in maniera così semplicistica una questione che, come si è visto, è di cruciale importanza etica per il Poeta: prima e a prescindere dalla valutazione dei risvolti pratici, ritengo che Dante abbia tenuto in debita considerazione una differenza fondamentale che passa fra il profilo caratteriale dei due personaggi, e che ne determina la ben diversa statura morale. Se Guido ricade nelle *prime colpe* a causa della sua mai dismessa natura volpina, assecondando così in maniera piuttosto prevedibile l'inclinazione di un'indole irrimediabilmente compromessa dalla familiarità col vizio, il cedimento di Piccarda si configura invece come un incidente di percorso, un inatteso “sbandamento” (e questa volta sì, con buona pace del determinismo caratteriale di Aristotele) nel contesto di una parabola esistenziale altrimenti orientata a Dio in maniera ineccepibile. In altre parole, se il montefeltrano elargisce il *consiglio frodolente* proprio perché non è mai riuscito a spogliarsi dell'abito del maestro di inganni per vestire il saio del *cordelliero*, Piccarda, al contrario, viene meno al suo impegno con Dio nonostante un attaccamento vero e sincero alle *sacre bende* – e prova ne è il fatto che, anche dopo l'uscita dal convento, *non fu dal vel del cor già mai disciolta*. Insomma, se per Piccarda commettere peccato ha significato andare contro la sua natura (ma pur sempre, beninteso, tramite un libero atto della

⁷⁴ G. Bàrberi Squarotti, *La voce di Guido da Montefeltro*, p. 101.

⁷⁵ Cfr. A. Bufano, *I peccati del nobilissimo Guido Montefeltrano*, pp. 634-635.

sua volontà), nel caso di Guido, al contrario, il peccato ha svelato il suo vero essere – lo ha “messo a nudo”. Da questo punto di vista si può concordare, credo, che i due personaggi meritino un trattamento differenziato – anche se Guido, con ogni probabilità, non sarebbe d'accordo con noi.

Conclusioni

La tematizzazione dantesca dell'incontinenza va compresa come una tappa o un momento speculativo – invero cruciale, come spero di essere riuscita a mostrare – della più ampia e organica riflessione che, suscitata da impellenti preoccupazioni di natura etica (è sempre questa la molla che innesca la dialettica del filosofare dantesco), ha per centro nevralgico le grandi questioni dottrinarie del libero arbitrio e della responsabilità morale. Non si può accedere a questa nozione del lessico filosofico del Poeta se non tentando di ritessere insieme, in maniera quanto più possibile precisa e accurata, tutti quei fili che, dipanandosi su più livelli (dalla riflessione psicologico-morale, a quello socio-politica, e finanche a quella metafisica), formano il complesso e multiforme ordito entro cui essa acquista piena intelligibilità e rilevanza.

Il primo plesso teoretico è quello costituito dalla triade concettuale *libertà / autonomia / ragione*. Come si è visto, che la libertà esista è per Dante un'evidenza teologica, prima che una verità attingibile per via filosofica: se così non fosse – ci ha insegnato Marco Lombardo – allora «[...] non fora giustizia | per ben letizia, e per male aver lutto». Per il Poeta non si tratta perciò di stabilire se siamo o non siamo liberi – dobbiamo in qualche modo esserlo, pena l'invalidamento della corrispondenza, sancita dall'infallibile giustizia divina, fra virtù e premio, peccato e punizione –, bensì di appurare quali siano la natura e l'origine del libero arbitrio, di stabilire quali facoltà psicologiche siano preposte al suo esercizio (la ragione? la volontà?), nonché di chiarire in che modo esso interagisca con altri fattori causalmente determinanti (le influenze astrologiche, le passioni, la provvidenza divina...).

Per quanto riguarda l'essenza della libertà umana, si è visto che per Dante essa trova compiuta espressione in quel potentissimo e solo apparentemente ossimorico *libero soggiacere* di cui parla il Lombardo in *Purg.* XVI. È a Dio, e a Lui soltanto, che l'anima umana sottostà: Egli l'ha creata direttamente, senza avvalersi cioè della causalità intermedia delle sfere celesti, e l'ha voluta libera di scegliere da se stessa se riconoscere o meno la sua sudditanza al Creatore. Ma a ben vedere – come ho suggerito – il sintagma in questione presta il fianco anche a una seconda interpretazione, filosoficamente più complessa, che non esclude la prima ma, piuttosto, la completa: è in quello stesso *soggiacere* a Dio, ossia nel rapporto di dipendenza ontologica della creatura al suo Creatore, che per Dante vanno individuati il fondamento e la condizione di esistenza della libertà umana. Lungi dal costituire un limite, una restrizione o un impedimento alla nostra libertà, l'assoggettamento a Dio, concepito come sottomissione al supremo criterio di ordine razionale, rappresenta semmai la massima possibilità di realizzazione della nostra libertà. Questo perché, nel suo significato più autentico e originario, per Dante essere liberi

significa vivere nella padronanza dei propri atti, esercitando, tramite la ragione, il pieno dominio su quegli impulsi extra-razionali che, sfuggendo al nostro controllo, minacciano l'autonomia dell'essere umano. In due diversi modi, quindi, ho proposto di chiosare la *iunctura* di *Purg.* XVI: secondo il senso più immediato, l'assoggettamento a Dio può essere considerato libero nella misura in cui sono gli uomini che, in maniera del tutto volontaria (non subendo cioè alcuna forma di costrizione), *scelgono di sottostare alla sua legge*, riconoscendo la propria dipendenza dal Creatore; in una seconda accezione, meno intuitiva, le creature sono dette libere proprio *in quanto sono sottomesse a tale legge*, poiché è solo nel rispetto di essa che può trovare piena realizzazione la libertà umana. Non è necessario operare una scelta fra queste due possibilità: è anzi possibile che fossero entrambe presenti alla mente del Poeta, nella quale – come ho più volte rimarcato – l'istanza libertaria e quella intellettualista, lungi dal presentarsi come alternative auto-escludentisi, si compenetrano e si rafforzano vicendevolmente.

Coerentemente con questa concezione normativa della libertà umana, Dante desume dall'*auctoritas* di Boezio una nozione rigorosamente intellettualista di libero arbitrio, che tematizza i rapporti volontà-ragione a tutto vantaggio delle competenze e delle prerogative di quest'ultima. Abbiamo visto infatti che, anziché definire il *liberum arbitrium* come una *facultas rationis et voluntatis* (formula canonica sottoscritta anche da un intellettualista del calibro di Goffredo di Fontaines), Dante predilige la dicitura di “libero giudizio intorno al volere” (*liberum de voluntate iudicium*, secondo la lezione di *Mn* I, XII, 1): la *radix libertatis* è con ciò chiaramente individuata nella sola ragione pratica, concepita nel ruolo, suo peculiare, di facoltà deliberante che, prevenendo le disordinate inclinazioni dell'*appetitus*, è in grado di determinare rettamente la volontà. È pur vero che spesso Dante riferisce il predicato “libera” all'anima considerata nel suo complesso, e talvolta addirittura alla sola volontà; tuttavia, a una rigorosa analisi delle modalità mediante cui è descritto il processo psicologico che presiede alla determinazione del volere, ci risulta evidente che se l'anima e la volontà possono definirsi libere è solamente grazie alla ragione, della cui libertà costitutiva l'una e l'altra beneficiano per via di partecipazione. Il libero arbitrio si esprime perciò nei giudizi che la ragione, costitutivamente libera di determinarsi *ad opposita*, emette sulla qualità degli oggetti che si presentano al suo cospetto (quegli *appetibili* che, secondo la lezione di *Purg.* XVIII, fanno *volgere* l'animo in attesa che la ragione lo autorizzi a *piegarsi* verso di loro), e niente affatto nella possibilità, da parte della volontà, di seguire o meno tali giudizi: per Dante, infatti, la volontà non ha né il potere di opporsi al giudizio riflessivo, rifiutandone l'esito (come voleva Enrico di Gand); né quello di interferire con l'attività deliberante della ragione, inducendola a formulare una *sententia* condiscendente alle sue inclinazioni e ai suoi scopi (come sosteneva Tommaso

d'Aquino). La volontà, insomma, è fundamentalmente priva di ogni autonomia e di ogni capacità di auto-movimento; ma è perciò stesso priva di libertà (come ha provato a insinuare l'allievo-Dante nella cornice degli accidiosi)? No, niente affatto; e non basti sostenere che essa resta in qualche modo libera *nonostante* la sua necessaria determinazione a opera della ragione, poiché ciò che si può evincere dalla teoria dantesca dell'appetizione e della scelta deliberata è qualcosa di ben più radicale: è proprio in virtù della ragione, ossia *in quanto* condizionata dal suo giudizio riflessivo, che la volontà, di per sé non-libera, può essere considerata tale. Ecco allora che, non senza qualche apparenza di paradosso, il determinismo razionale, lungi dal rappresentare una minaccia per la responsabilità morale, viene piuttosto a porsi come la sua stessa condizione di possibilità: siamo liberi e padroni dei nostri atti – questo è il senso della *lectio* purgatoriale di Virgilio – grazie al fatto che la volontà è necessariamente determinata dai liberi giudizi della ragione. Infatti, perfettamente compatibile con il carattere passivo e causalmente determinato della volontà (Dante sembra addirittura esasperare l'assoggettamento di quest'ultima alla ragione, superando in carica intellettualista non soltanto l'Aquinate, ma anche lo stesso Goffredo di Fontaines), la libertà, per Dante, non implica tanto la facoltà di fare altrimenti (la cosiddetta "libertà di secondo grado" che qualifica la *libertas indifferentiae*), quanto piuttosto, in linea con l'insegnamento di Anselmo d'Aosta, la capacità di operare delle scelte conformi alla natura umana, vale a dire delle scelte razionali. Concepita come autodeterminazione in direzione del bene, la libertà è dunque intesa da Dante nei termini di un pieno dominio delle componenti extra-razionali del volere, che a sua volta si esprime nell'esercizio di un arbitrio che, libero da ogni condizionamento passionale (*libero, dritto e sano*, come lo definisce Virgilio all'ingresso del Paradiso terrestre), risulta necessitato ad aderire a quel bene che la ragione individua come ciò che conserva e perfeziona l'essere.

Stando così le cose, risulta che una volontà immutabilmente rivolta a Dio, e perciò divenuta incapace di peccare, è pienamente e autenticamente libera dal momento che essa asseconda, senza possibilità d'errore, il giudizio della ragione, che a sua volta è sempre conforme alla volontà divina e all'ordinamento razionale del creato (Piccarda Donati *docet*). Dalla psicologia morale siamo così nuovamente sconfinati, assecondando lo scorrevole flusso del filosofare dantesco, nell'ambito metafisico-teologico: in questa prospettiva, la volontà libera è quella che, mediante il giudizio razionale, si uniforma al naturale desiderio di aderire al Sommo Bene, aderendo così a quella finalità universale che l'uomo può realizzare esercitando un arbitrio che, lungi dall'esplicare la propria libertà dirigendosi indifferentemente verso gli uni o gli altri oggetti, la manifesta in maniera piena e autentica nel suo essere teleologicamente orientato. Ecco allora che, incompatibile con il determinismo astrale e con quello delle passioni

(rispettivamente confutati, come sappiamo, da Marco Lombardo in *Purg.* XVI e da Virgilio in *Purg.* XVIII), la libertà umana deve tuttavia essere conciliabile con quella forma di finalismo ontologico che è la legge interna dell'ordine naturale. Tanto la libertà umana quanto il finalismo universale – ho cercato di mostrare – sono istanze etico-metafisiche parimenti care alla sensibilità filosofica del Poeta, e a ben vedere si richiamano l'una con l'altra, integrandosi e ridimensionandosi a vicenda: alla libertà della volontà umana proclamata dal Lombardo fa da contraltare l'esaltazione dell'ordinamento provvidenziale celebrato da Beatrice e da Carlo Martello; a controbilanciare l'infalibile operato del divino arciere di cui si parla in *Par.* I e VIII ci sono le scelte scriteriate di quell'*anima semplicetta tanto vagheggiata* in *Purg.* XVI. E tutto questo a sottintendere – così ho concluso – che alla comprensione dell'agire umano si rivelano inadatti i modelli esplicativi monolitici e unilineari, poiché è solo entro una complessa e irriducibile dialettica di contingenza e necessità, di ordine e libertà, che esso può trovare un'adeguata comprensione. È tuttavia da respingere – come ho diffusamente argomentato – ogni tentativo di lettura in chiave compatibilista del rapporto fra libertà umana e finalismo universale: infatti, pur mantenendo il principio teologico dell'onnipervasività dell'ordine provvidenziale, Dante è sempre massimamente attento a salvaguardare il carattere libero e contingente delle scelte umane, rigettando con risolutezza non soltanto il determinismo astrologico e quello delle passioni, ma finanche quello teologico. A tale proposito, ho insistito sul fatto che la *necessitas finis*, a dispetto del suo nome, non esercita in realtà alcuna causalità propriamente necessitante sulle azioni umane, posto che, come ha insegnato il *magister* Virgilio, tale prerogativa è di competenza esclusiva della ragione. Grazie alla sua *innata libertate*, la *virtù che consiglia* ha infatti il potere di contrastare quell'innata vocazione ontologica che pur ci predispone operativamente a perseguire il nostro fine-bene (come spiega Beatrice, è quanto accade quando la ragione, *atterrata* dal seducente richiamo dei *falsi piaceri*, *si torce* da esso), imponendosi così come l'unico fattore causalmente determinante del nostro agire. Ho suggerito di guardare a un tale *potere di piegar in altra parte* come a una *facoltà paradossale*: contraria alla natura umana dal punto di vista teleologico della vocazione “tradita”, questa capacità di deviazione è tuttavia perfettamente “normale” nella prospettiva libertaria, la quale prevede che la ragione, abusando delle proprie prerogative, possa fallire di dirigersi verso la sua mèta ontologica. Lungi dal contravvenire all'ordine provvidenziale, questa possibilità di deviare rispetto all'itinerario programmato è in realtà un'eventualità contemplata da quello stesso ordine divino, come un prevedibile effetto collaterale che si produce dall'esercizio di quell'eccezionale prerogativa (*lo maggior dono*) che gli uomini hanno ricevuto in sorte dalla bontà divina: la libertà di volere, e dunque la libertà di scegliere – e di *scegliere*

male. Vero è che la “devianza” non è mai scelta in quanto tale, poiché risulta sempre da un errore, a un tempo cognitivo e morale; ed è altresì vero che, una volta riconosciuto il Sommo Bene come tale, la volontà non può più *torcersi* da esso (è quanto segue necessariamente al *perfetto veder* che informa la volontà di angeli e beati, come insegna ancora Piccarda). Fatte salve queste precisazioni, ho concluso che ci sono gli estremi per ascrivere a Dante una concezione della libertà umana che, ferma restando l'impostazione marcatamente intellettualista, rivela un'ispirazione genuinamente libertaria.

È chiaro, del resto, che è soltanto rivendicando con vigore il carattere autenticamente libero e volontario del nostro agire che è possibile rigettare tutte quelle forme di fatalismo o di determinismo deresponsabilizzante che l'autore della *Commedia*, per difendere il fondamento della *ratio* cristiana (e, nondimeno, quella del suo poema, che da questa interamente dipende), si dimostra sempre massimamente attento a combattere. Nel bene e nel male – questo è, credo, il senso ultimo della morale dantesca – siamo noi che, con le nostre libere scelte, ci rendiamo artefici del nostro destino: forse non sempre di quello terreno, soggetto com'è al capriccio delle contingenze, ma senz'altro di quello ultramondano, interamente ascrivibile, quest'ultimo, alla qualità della nostra condotta. Siamo portati così a spostarci verso il secondo ganglio concettuale di questa ricerca: *responsabilità / virtù / amore*.

Che l'amore sia il fulcro della morale dantesca è quanto si evince con chiarezza dalla lezione di *Purg.* XVII: l'amore – ha spiegato lì Virgilio – è nientemeno che l'origine prima (la *sementia*) di ogni virtù e di ogni peccato. Ciò significa che tutte le nostre scelte e le nostre azioni, tanto quelle lodevoli quanto quelle turpi, scaturiscono da un atto di amore: che nel primo caso è orientato al vero bene ed è a esso propriamente commisurato; inadeguato e diretto a un qualche oggetto maldestramente voluto *sub ratione boni*, invece, nel secondo. Ho rimarcato che sarebbe improprio, tuttavia, fare leva su questa centralità dell'amore nella *Commedia* per difendere un'interpretazione filovolontarista dell'etica dantesca: facendo valere la distinzione fra *amore naturale* e *amore d'animo*, ho insistito sul fatto che l'amore su cui Dante costruisce l'edificio della sua morale non è affatto la tensione desiderante istintiva che spinge ogni essere alla sua mèta ontologica, bensì l'amore razionalmente dominato dalla *virtù che consiglia*; sicché è proprio in quanto amore *razionalizzato* dal libero arbitrio, e solo in virtù di questa razionalizzazione, che esso può diventare – per dirla con R. Imbach – la «chiave di volta dell'etica». Vero è che, una volta che la ragione ha dato liberamente il suo *placet*, l'*animo* è irresistibilmente *piegato* all'oggetto amabile da un *moto spiritale* la cui cogenza è tale da potersi paragonare all'impeto con cui il fuoco, assecondando la sua natura essenziale, si protende verso il cielo, suo luogo naturale.

A proposito di questi frequenti paragoni con la realtà naturale, ho fatto notare che in Dante è una costante, nella descrizione delle dinamiche psicologiche che regolano i moti interiori dell'anima umana, il puntuale ricorso alle leggi di causalità che governano il mondo fisico. Si è visto che questi insistiti parallelismi fra la sfera materiale e quella spirituale, perentoriamente rigettati dai volontaristi in nome della natura tutta "speciale" della seconda, sono invece molto frequenti fra gli averroisti e i domenicani: con ciò, ho voluto suggerire che le similitudini naturalistiche della *Commedia*, lungi dal costituire un semplice espediente stilistico-letterario, sono piuttosto le spie rivelatrici di una concezione metafisica che, radicata in una ben determinata tradizione intellettuale, funge da cornice meta-etica entro cui la psicologia morale dantesca trova perfetta contestualizzazione, sistematicità e coerenza. Sempre restando sul piano delle implicazioni metafisiche, ho poi fatto osservare che questa razionalizzazione dell'esperienza amorosa sul piano psicologico-morale ha evidentemente degli importanti risvolti su quello teologico: lungi dall'essere un irrazionale slancio del cuore, quell'amore che permea con la sua dolcezza l'atmosfera purgatoriale e che trionfa in tutto il suo splendore in Paradiso è un sentimento che ha la sua radice e la sua ragion d'essere nell'intelletto, ossia nella capacità di comprendere la bellezza dell'ordine razionale del cosmo e della giustizia divina; è un ardore di carità docilmente rivolto al Vero e al Bene che l'intelletto, coadiuvato dalla fede, è in grado di conoscere e di apprezzare. Ragione per cui – come ha spiegato Beatrice – è prima *ne l'atto che vede*, e solo secondariamente *in quel ch'ama*, che si fonda *l'esser beato*.

Ma, ancor più importante, questa rilettura in chiave intellettualista dell'etica dell'amore ci permette, credo, di apprezzare pienamente la coerenza e la forza dell'argomento con cui Virgilio, denunciando *l'errore dei ciechi che si fanno duci*, confuta il determinismo erotico. Non è affatto vero – spiega il maestro in *Purg. XVIII*, che ogni impulso amoroso, in quanto frutto di una disposizione naturale, sia ontologicamente buono e irresistibile: perché se è pur vero che non abbiamo alcun controllo sui potenziali *amori* che si affacciano al cospetto del nostro animo e a essi lo fanno *volgere*, è altrettanto vero che il suo *piegarsi* verso di loro (il suo "innamorarsi") dipende sempre da un libero atto della ragione, la quale ha la capacità, per mezzo del giudizio riflessivo, di saggiarne la qualità morale. L'amore, insomma, non *surge* mai *di necessitate*: grazie alla *virtù che consiglia* siamo sempre in grado di discriminare fra *buoni* e *rei amori*, e siamo perciò pienamente responsabili di ogni nostra *accensio amoris* – e, più in generale, di ciascuna nostra volizione. Come Marco Lombardo ha rivendicato la sostanziale libertà del volere umano dagli influssi celesti, così Virgilio ne ha dimostrata la capacità di autodeterminazione rispetto all'attrattiva esercitata dagli oggetti del desiderio. Avendo confutato, rispettivamente, il determinismo astrologico e quello delle passioni, i due *savi* sono

pervenuti così a una medesima conclusione: nonostante i condizionamenti esterni, che pure ci possono influenzare, siamo sempre pienamente responsabili, in virtù del libero arbitrio, delle nostre volizioni e delle azioni che ne conseguono. Questo stesso concetto è ripreso e ulteriormente approfondito, come si è visto, nel Cielo della Luna: siamo sempre noi – sentenza Beatrice – che scegliamo che cosa volere e che cosa non volere, e di conseguenza siamo noi i diretti responsabili delle azioni che derivano dai nostri atti. Per quanto le contingenze esterne possano condizionare le nostre scelte, la nostra volontà inducendoci ad agire *contra grado e contra buona usanza*, con ciò tuttavia non veniamo mai privati della nostra *innata libertate*. Piccarda e Costanza hanno scelto di assecondare passivamente la violenza dei loro oppressori, e quindi hanno voluto cedere al sopruso anziché resistergli; non diversamente da Paolo e Francesca, che si sono volontariamente abbandonati al desiderio passionale pur avendo la *podestate di ritenerlo*.

Eppure, a dispetto di queste perentorie proclamazioni teoriche, è innegabile che la *Commedia* sia attraversata, da una cantica all'altra, da una sorta di inquietudine morale che, in maniera più o meno drammatica, affiora ogniqualvolta il pellegrino si trova dinnanzi al problema – cruciale, come si è visto, nell'economia del poema – della scelta decisiva fra il bene e il male in presenza di forti condizionamenti esterni in favore del secondo. Quella per la condanna delle azioni peccaminose indotte da forza e costrizione è infatti una preoccupazione che, evidentemente provocata dalla difficoltà di neutralizzare ogni tensione concettuale fra libertà, volontà e violenza, si riflette ossessivamente dall'*auctor* sull'*agens*, chiamando in causa, come si è visto, lo specioso paradosso dell'ingiustizia divina. Di questa tensione irrisolta, la spia forse più evidente è quello *shock*, insieme emotivo e cognitivo, che a più riprese sorprende il pellegrino nel girone dei lussuriosi e che, *mutatis mutandis*, si ripresenta in tutta la sua urgenza *nella spera più tarda* del regno celeste. È vero che, in questo secondo caso, è di una diversa forma di coercizione che si tratta (alla compulsione psicologica, tutta interiore, si è sostituita qui la causalità esterna e necessitante dell'agire altrui), ma, a ben vedere, la situazione si presta alle stesse obiezioni – insinuate tacitamente, ma pur sempre gravissime – che hanno fatto vacillare le certezze morali del pellegrino dinnanzi a Francesca. E, perché no, fors'anche – ho provato a supporre – al cospetto di Guido da Montefeltro, la cui tragica vicenda, pur nell'incommensurabile distanza segnata da un opposto destino ultraterreno, manifesta a ben vedere una significativa affinità tematica con la storia della suora smonacata di *Par. III*.

Queste persistenti tensioni, drammatizzate e sublimite nella vivida concretezza degli *exempla*, sono rivelatrici – io credo – del profondo realismo con cui, di contro a ogni astrazione idealizzante, il Poeta guarda all'irriducibile complessità della condizione umana. Una tale

capacità di comprensione antropologica, Dante non può che averla appresa – come lui stesso dichiara nel *Convivio* – da quell’insuperabile maestro che è Aristotele, e che, come spero di essere riuscita a mostrare, rappresenta la principale *auctoritas* dantesca in materia di filosofia morale. Con particolare riferimento all’episodio di Guido da Montelfeltro (ma il discorso vale per la *Commedia* in generale), ho sostenuto infatti che l’etica aristotelica delle virtù è un viatico indispensabile per accedere al pensiero morale di Dante. Con buona pace dei volontaristi più incalliti, ritengo che ciò che Dante ha voluto insegnarci tramite il dramma spirituale del montefeltrano è che non bastano le buone intenzioni, per quanto nobili e sincere, a salvarci dalla tentazione del male: soltanto l’*habitus* della virtù, faticosamente coltivato nell’arco di un’intera vita, può metterci al riparo dalla ricaduta nelle *prime colpe*. Come afferma Aristotele, infatti, la vita buona richiede, oltre che un’adeguata capacità di discernere il bene dal male (questa è naturalmente la *conditio sine qua non* per un intellettualista), uno sforzo costante nell’edificazione del carattere. In questa tragica storia, tutta intessuta di errori intellettuali e morali che si presuppongono, si confondono e si rafforzano vicendevolmente, ritengo dunque che sia racchiusa la quintessenza dell’intellettualismo etico dantesco: non si dà peccato senza ignoranza, la quale, a sua volta, è connaturata al vizio, suo inseparabile compagno.

Veniamo così finalmente al principale nucleo concettuale di questa ricerca: l’*akrasia* o incontinenza, che ho proposto di declinare nei due paradigmi alternativi della *praevolatio* aristotelica e dell’*invitus facere* di Agostino.

Che l’unica possibilità di concepire l’azione incontinente sia secondo le modalità e la fenomenologia proprie della cosiddetta *muddy-eyed akrasia* (o *akrasia* “in senso lato”) è – come si è visto – un assunto fondamentale di ogni interpretazione intellettualista dell’atto volontario: l’eventualità di una consapevole e libera abdicazione al dettato della ragione è categoricamente esclusa, posto che l’intero processo psicologico che presiede all’atto libero è impostato a partire dall’assunto della *judgment-volition conformity*; principio dal quale deriva, inevitabilmente, che *si est malitia in voluntate, sit error in ratione*. Se accade che la volontà si rivolga a un oggetto moralmente “cattivo”, ciò deve dipendere da un *deficit* cognitivo, a sua volta causato dalla pressione di istanze passionali che, interferendo col normale e corretto svolgimento della deliberazione, fanno sì che l’oggetto in questione appaia come un bene (o quanto meno come un non-male) da perseguire qui e ora. Sulla base della mia proposta di ricostruzione della psicologia dantesca, ho concluso che è proprio questa la concezione che soggiace al trattamento del fenomeno incontinenza da parte del Poeta: è nei termini di una prevaricazione delle componenti emotivo-passionali sulle istanze razionali, con conseguente ottundimento della facoltà cognitiva, che Dante, in linea con le posizioni degli intellettualisti

della sua epoca, ha concepito la sola possibilità di un agire contrario alla voce della ragione. Enfatizzando la capacità perturbatrice delle passioni, Dante ha quindi concettualizzato il peccato di incontinenza come una patologia morale che, prima che una malattia della volontà, è diagnosticata come malattia dell'intelletto: sicché – ne ho concluso – alla radice del peccato di chi *sommette la ragione al talento* il Poeta deve aver ravvisato non la debolezza del volere nel tradurre in atto ciò che la ragione ha consigliato, ma piuttosto la vulnerabilità della ragione, tentata e infine sconfitta dalle *false immagini di bene* con cui la concupiscenza la assoggetta a sé. Come ho argomentato sulla base di una puntuale analisi dei diversi luoghi danteschi che ritraggono la fenomenologia dell'incontinenza (il girone dei lussuriosi di *Inf.* V, il sogno della *femmina balba* in *Purg.* XIX, il *folle amore* nel Cielo di Venere, la *fulminatio* della “montanina” e la *tempesta* d'amore del sonetto a Cino), se accade che qualcuno soccomba al richiamo concupiscibile, ciò non può che avvenire in accordo al pronunciamento del suo giudizio pratico, fatalmente compromesso da un'avaria cognitiva innescata dall'impulso passionale. Insomma, ho concluso che anche Dante, unendosi alla schiera degli intellettualisti tardomedievali, ha plausibilmente sottoscritto l'opinione per cui «Qui vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi ut tunc bonum esse fornicationis actus, et sub specie boni ipsum eligit»¹.

Più precisamente, è mia persuasione che il principale modello teorico dell'incontinenza dantesca debba essere individuato nella *praevolatio* aristotelico-tomistica, la cui più efficace e compiuta drammatizzazione è senz'altro quella inscenata nel V canto dell'*Inferno*. In linea con la fenomenologia dell'incontinenza precipitosa descritta nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, Paolo e Francesca sono ritratti nel loro approdare al peccato sotto la spinta di una circostanza accidentale e fortuita (la vicenda narrata nel romanzo arturiano, e più precisamente la scena del bacio, *il solo punto che li vinse*), a causa cioè della mediazione *galeotta* di un fattore che, in maniera del tutto occasionale e impreveduta («quasi ex quodam extrinseco», chioserebbe l'Aquinate), riesce a cogliere di sorpresa e a vincere con facilità ogni resistenza interiore dei due innamorati. Come ho spiegato, è mia persuasione che la psicologia di Francesca, quale la si può ricostruire dalla descrizione che lei stessa offre della sua sciagurata vicenda amorosa, restituisca in tutta la sua complessità il profilo del *praevolante*: predisposta a subire lo strapotere delle passioni, la signora di Ravenna, per quanto non sia votata al vizio alla maniera dell'intemperante, finisce comunque per cadere vittima di un desiderio concupiscibile che si *apprende* nel suo animo con una tale velocità («secundum velocitatem») e una tale intensità («secundum vehementiam») che lei, senza quasi avvedersene, non può che assecondare con

¹ T. d'Aquino, *QDV*, 24, 2, co., 79.

slancio immediato, sacrificando così alla *rapina* della passione il suo libero arbitrio. Soffocato dalla foga di un desiderio fuori controllo, l'intelletto della dannata subisce dunque quel momentaneo (ma per lei letale) ottenebramento cognitivo che, come insegna Dante nella *Monarchia*, rende *captivum* il *iudicium*, precipitandola così negli abissi psicologici dell'auto-inganno e della seduzione dei falsi beni.

Ai fini di una ricostruzione quanto più possibile esatta ed esaustiva del profilo psicologico-morale del *praevolante*, ho poi portato l'attenzione su alcuni luoghi "minori" dell'opera del Poeta (il sonetto a Cino e la "montanina" con le rispettive epistole di accompagnamento), i cui motivi di affinità poetico-filosofica con *Inferno* V sono testimoniati – così ho suggerito – da numerosi contatti intertestuali. Come ho posto in luce, la costante tematica principale è senz'altro ravvisabile nel motivo dell'irrazionalità della passione amorosa, cui consegue la totale incapacità, da parte del soggetto, di esercitare un qualche controllo sulle attività di *Amore*, forza indomita e spietata che si impossessa del suo animo e lo tiene in sua balia. Si è visto che questa cupa e pessimistica concezione dell'*amoris accensio*, già ben drammatizzata ed esplorata nei suoi tragici risvolti nel canto di Francesca e Paolo, è declinata nella "montanina" secondo la fenomenologia della *fulminatio*. Spogliata della sua convenzionale valenza metaforica e assunta nel suo significato pressoché letterale, la *fulminatio* si presta particolarmente bene a drammatizzare l'ottenebramento delle facoltà intellettive dell'incontinente: questi, abbagliato e stordito da una cieca passione che si impossessa, oltre che del suo cuore, della sua mente, non soltanto perde la capacità di *raffrenare* l'impulso passionale con efficaci *argomenti di ragione*, ma risulta asservito alla tirannia dei sensi al punto che la stessa formulazione di quegli argomenti gli è momentaneamente preclusa. Questa attonita condizione di *ignoranza e oblio* riflette quel momentaneo *deficit* cognitivo che, come si è visto, per gli intellettualisti costituisce la condizione di possibilità stessa della *praevolatio*: il colpo inferto a tradimento da *Amore* provoca una totale e immediata, benché solo momentanea, "disattivazione" delle facoltà mentali del soggetto (si dica pure un *black out*), con effetti psicofisici di tale portata da causare non soltanto la sospensione dell'uso della ragione, ma l'interruzione delle stesse funzioni vitali del soggetto, il quale arriva perciò a percepirsi e a dichiararsi *senza vita*. Una diagnosi di "morte provvisoria" che, come ho suggerito, sarebbe ingeneroso derubricare a *topos* (invero piuttosto trito e convenzionale) del patetismo lirico, poiché trova una sua più seria ragion d'essere in quel fondamentale caposaldo filosofico che, pur nella profonda distanza ideologica che separa l'autore del *Convivio* da quello della

“montanina”, non perde mai la sua validità agli occhi di Dante: «vivere ne l’uomo è ragione usare. [...] e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto»².

Ho tuttavia fatto notare che, sebbene in tutti questi episodi l’enfasi sia evidentemente posta sull’ineluttabile fatalità dell’innamoramento, Dante rivendica comunque al soggetto incontinente una qualche forma, seppur drasticamente limitata, di “agentività”: come è stato osservato, l’*immagine bella e ria* della “montanina” che tanto lo ossessiona non proviene direttamente né da *Amore* né dalla donna, ma è il frutto perverso della sua *anima folle*, la creazione cioè della sua stessa mente, che *dipinge e forma* da sé il suo idolo malefico. È dunque il Poeta che, dando libero sfogo alla sua fantasia libidinosa, plasma a suo piacimento l’immagine dell’amata, caricandola di un potenziale erotico pericolosamente smisurato. Similmente, nel sogno di *Purg.* XIX il pellegrino non assiste semplicemente alla trasformazione della *femmina balba* in *dolce serena*, quasi ne fosse la vittima inerme: è lui stesso che, guardandola con insistenza (*Io la mirava*), ne corregge tutti i difetti e ne elimina le brutture; è proprio lui che, fissando il suo *sguardo* su di lei, opera quel radicale stravolgimento estetico. Sicché – ho concluso – forse non è del tutto corretto affermare, come solitamente si fa, che l’incontinente cade vittima di un inganno a opera dei *falsi beni*: è piuttosto la dinamica di un *auto-inganno* quella che Dante, rimarcando le condizioni soggettive del raggio, drammatizza nelle sue opere. Se questa lettura coglie nel segno, si potrà apprezzarne la coerenza con l’ispirazione complessiva dell’etica dantesca: ascrivendo all’incontinente la responsabilità ultima di quelle peccaminose metamorfosi morali che avvengono nel suo animo, il Poeta ha ribadito la sua ferma volontà di combattere la minaccia (ma qui si vorrebbe dire la tentazione) rappresentata da un determinismo erotico pericolosamente deresponsabilizzante.

Ribadendo la fedeltà di Dante ai valori aristotelici, ho poi proposto una sostanziale riconsiderazione di quella che, a torto, viene considerata «una delle grandi pagine anticonformiste di Dante»: la rappresentazione del *folle amore* nel Cielo di Venere. Contrariamente a quanto comunemente si sostiene, ho argomentato infatti che in *Par.* IX il Poeta non ha affatto operato una sublimazione dell’amore terreno in quello divino, rivendicando un qualche potenziale positivo, se non addirittura salvifico, alla passione sensuale: ad aprire le porte del terzo regno agli *spiriti amanti* non è stata l’inclinazione all’amore sensuale, bensì il loro tempestivo e sincero ravvedimento, e quindi il risoluto rinnegamento del passato all’insegna della lussuria. Lungi dall’aver favorito l’avvicinamento a Dio, l’amore dei sensi ha semmai inibito o ostacolato per un certo periodo lo slancio spirituale, che infatti si è potuto

² Cfr. *Cv* I, IV 11.

realizzare soltanto dopo che si è consumata la definitiva rottura con le peccaminose abitudini precedenti, e solo grazie al fatto che tale rottura si è consumata.

Ciò che qui mi è stato a cuore puntualizzare è che nulla, nella riflessione morale di Dante, ci legittima a concepire il passaggio dall'amore passionale all'amore spirituale nei termini di uno sviluppo potenzialmente continuo e lineare, quasi che il secondo potesse costituire una successiva fase evolutiva del primo: se il primo tipo di amore è moralmente deprecabile in quanto frutto di una cieca e sfrenata adesione ai nostri impulsi più bassi, il secondo, essendo pienamente conforme al dettato razionale, è massimamente virtuoso e non può conoscere, a differenza dell'amore-passione, un *troppo di vigore*. Insomma, fra *concupiscentia* e *caritas* non si dà consequenzialità, bensì rottura radicale, ritrattazione esistenziale: *aut - aut*. Anziché suggerire delle analogie (accattivanti, ma ben poco plausibili, credo) fra questo episodio dantesco e il noto brano evangelico della Maddalena, ritengo perciò che si debba piuttosto concludere, come fa L. Pertile, che «*L'amor che move il sole e l'altre stelle* non ha più niente in comune con *l'amor ch'a nullo amato amar perdona*»³.

Si farebbe tuttavia violenza al pensiero mobile e inclusivo del Poeta se si cercasse di costringerlo entro un unico schema interpretativo. Come ho suggerito nell'ultimo capitolo, la fedeltà al *maestro di color che sanno* non ha affatto impedito al Poeta di assimilare, con la consueta libertà con cui si relazione alle sue fonti, suggestioni filosofiche desunte, più o meno consapevolmente, dal pensiero dell'altra grande *auctoritas* del medioevo cristiano: Agostino d'Ippona. Fermo restando il mio approccio razionalistico, ho voluto perciò sperimentare su un paio di episodi della *Commedia* (quello di Piccarda Donati e quello di Guido da Montefeltro) la possibilità di una lettura "eclettica" che, facendo reagire fra loro elementi aristotelici e agostiniani, permettesse di avvicinare la nozione dantesca di incontinenza da una diversa e, credo, ugualmente feconda prospettiva ermeneutica. Oltre che per il tramite dell'*Etica Nicomachea*, ho proposto quindi di accedere alla verità psicologica di questi due formidabili personaggi danteschi attraverso il paradigma dell'*invitus facere*, comprendendo il loro travaglio spirituale tramite l'analisi agostiniana del conflitto interiore. A ben vedere, tanto la riluttanza con cui Piccarda abbandona il *santo loco*, quanto la ritrosia con cui Guido acconsente alla perfida richiesta di Bonifacio VIII ricalcano quella stessa dinamica del volere preferenziale descritta da Agostino nell'ottavo libro delle sue *Confessioni*: entrambi internamente combattuti fra *duae voluntates* di segno opposto, sia Guido sia Piccarda alla fine optano per l'alternativa che in assoluto più li ripugna, ma che per le particolari circostanze in cui si trovano sembra loro

³ L. Pertile, *Quale amore va in Paradiso?*, p. 69.

la più saggia e conveniente. Tutti e due, messi alle strette, non vedono altra soluzione che ricorrere alla logica del male minore, fallendo miseramente nella valutazione: anziché sottrarsi – come avrebbero dovuto – alle pressioni dei loro persecutori, sembrò loro che l’accondiscendenza fosse la scelta più opportuna. Ho precisato tuttavia che questa sottotraccia agostiniana non deve indurci a interpretare in termini volontaristici la debolezza morale dei due protagonisti: a ben vedere, infatti, c’è alla base della loro scelta quello stesso abbaglio cognitivo che, come si è visto, è elemento strutturale della concezione dantesca dell’incontinenza. Perché anche se è evidente che il loro *invitus facere* mal si presta a essere ricondotto alla genesi psicologico-morale della *praevolatio*, è altrettanto chiaro, mi sembra, che esso non può essere ascritto nemmeno alla fenomenologia dell’*akrasia* in senso stretto: optando per il presunto male minore, Piccarda e Guido non hanno affatto disatteso alle direttive del loro *iudicium*, ma hanno seguito, seppur con avversione, tali direttive, ponendo così in essere una scelta che, per quanto moralmente sbagliata, risultava tuttavia conforme al loro (corrotto) miglior giudizio pratico – chi applica la logica del male minore opera infatti una scelta razionale: può certamente sbagliarsi nella valutazione, e questo è appunto il loro caso; ma opera pur sempre sulla base di una scelta razionalmente presa. Nonostante l’apparente patina volontarista, ho concluso perciò che, anche in questi episodii, il Poeta ha fatto in modo di riassorbire il difetto della volontà nel più originario difetto della ragione giudicante, facendo valere, come di consueto, la sua visione marcatamente intellettualista dell’agire umano.

Quali che siano le chiavi di lettura che scegliamo di privilegiare, resta il fatto che il nucleo teorico centrale dal quale si diramano le diverse proposte ermeneutiche via via proposte in questo studio è senz’altro da individuarsi nella libertà del volere umano: assunta a dato essenzialmente qualificante del nostro agire e rivendicata con vigore di contro a ogni ipotesi deterministica, la libertà della volontà (che poi è in realtà la libertà della ragione, come si è visto) ci rende padroni dei nostri atti anche in quei casi in cui la presenza di fattori causalmente necessitanti, interni o esterni che siano, sembra pregiudicarne l’esercizio. Ciò che Dante ci insegna – supportato, in ciò, tanto da Aristotele quanto da Agostino – è che sebbene i nostri comportamenti possano in vari modi essere soggetti a violenza e a costrizione, la nostra libertà personale non viene mai con ciò costretta o violata, nella misura in cui la volontà può sempre rimanere intatta nel suo atto, tutto interiore, di assoluta affermazione del proprio Sé: «ché volontà – come sentenza Beatrice – se non vuol, non s’ammorza, | ma fa come natura face in foco, | se mille volte violenza il torza». Questo, io credo, è il principale pilastro teoretico della riflessione dantesca sull’incontinenza, nonché forse – azzarderei – dell’intero pensiero morale del Poeta.

Bibliografia

Letteratura primaria

DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, in *Dante Alighieri. Opere*, vol. II, a c. di G. Fioravanti, Milano, i Meridiani Mondadori, 2014.

DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, a c. di S. Bellomo, Torino, Giulio Einaudi, 2013.

DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, i Meridiani Mondadori, 1991.

DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, a c. di G. Inglese, Roma, Carocci, 2007.

DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, a c. di D. Mattalia, Milano, Rizzoli, 1960.

DANTE ALIGHIERI, *Inferno – Lectura Dantis Turicensis*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2000.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a c. di P. Chiesa e A. Tabarroni, Roma, Salerno editrice, 2013.

DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, i Meridiani Mondadori, vol. III, 1997.

DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, a c. di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016.

DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, a c. di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano, Garzanti, 2014.

DANTE ALIGHIERI, *Paradiso – Lectura Dantis Turicensis*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2002.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, a c. di U. Bosco e G. Reggio, Firenze, Le Monnier, 2013.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, a c. di A. M. Chiavacci Leonardi, Milano, i Meridiani Mondadori, vol. II, 1994.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, a c. di G. Inglese, Roma, Carocci, 2016.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio – Lectura Dantis Turicensis*, a c. di G. Güntert e M. Picone, Firenze, Cesati, 2001.

DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio – The Divine Comedy of Dante Alighieri*, a c. di R. M. Durling e R. L. Martinez, Oxford, Oxford University Press, 2003.

DANTE ALIGHIERI, *Epistole – Egloghe – Quaestio de aqua et terra*, a c. di M. Baglio, L. Azzetta, M. Petoletti e M. Rinaldi, Roma, Salerno editrice, 2016.

DANTE ALIGHIERI, *Vita Nuova – Rime*, a c. di D. Pirovano e M. Grimaldi, Roma, Salerno editrice, 2015.

- AEGIDIUS ROMANUS, *Quodlibeta / Aegidius Romanus*, a c. di Petrus Damasus de Coninck, Francoforte, Minerva, 1966.
- ARISTOTELES, *De coelo*, in *Opere / Aristotele*, vol. VIII – *Fisica*, a c. di A. Russo e O. Longo, Roma, Laterza, 1973.
- ARISTOTELES, *De motu animalium*, in *Opere / Aristotele*, vol. VIII – *Fisica*, a c. di A. Russo e O. Longo, Roma, Laterza, 1973.
- ARISTOTELES, *Ethica ad Nicomachum*, in *L’Ethique à Nicomaque*, a c. di R. A. Gauthier e J. Y. Jolif, Parigi, Louvain, 1970.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, in *Opere / Aristotele*, vol. VI, a c. di A. Russo e O. Longo, Roma, Laterza, 1995.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, in *Confessioni*, a c. di R. De Monticelli, Milano, Garzanti Libri, 2008.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De duabus animabus contra Manichaeos*, in *Opera Omnia di Sant’Agostino – Contro i Manichei I*, a c. di A. Pieretti e L. Alici, Roma, Città Nuova Editrice, 1997.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De libero arbitrio*, in *Opera Omnia di Sant’Agostino – Dialoghi II*, a c. di D. Gentili, Roma, Città Nuova Editrice, 1992.
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De spiritu et litera*, in *Opera Omnia di Sant’Agostino – Natura e Grazia I*, a c. di I. Volpi, Roma, Città Nuova Editrice, 1981.
- AVICENNA LATINUS, *Liber primus naturalium de causis et principiis*, a c. di G. Verbeke, Leuven, Peeters, 1992.
- DAVID HUME, *A Treatise of Human Nature* (1888), a c. di E. C. Mossner, Harmondsworth, Penguin Books, 1987.
- GUIDO CAVALCANTI, *Rime*, a c. di R. Rea, Roma, Carocci, 2011.
- GODEFRIBUS DE FONTIBUS, *Les quatre premiers Quodlibets de Godefroid de Fontaines* (1904), a c. di M. De Wulf e A. Pelzer, in «Les Philosophes Belges», 2, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie.
- GODEFRIBUS DE FONTIBUS, *Les Quodlibets Cinq, Six et Sept de Godefroid de Fontaines* (1914), a c. di M. De Wulf e J. Hoffmans, in «Les Philosophes Belges», 3, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie.
- GODEFRIBUS DE FONTIBUS, *Les Quodlibets onze-quatorze de Godefroid de Fontaines* (1932), a c. di J. Hoffmans, in «Les Philosophes Belges», 5, Leuven, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie.
- HENRICIDE GANDAVO, *Quodlibeta* (1518), Jodocus Badius. Repr., Leuven, Parigi, Bibliothèque

S.J., 1961.

HENRICI DE GANDAVO, *Summa quaestionum ordinariarum* (1520), Jodocus Badius. Repr. S. Bonaventura, New York, The Franciscan Institute, 1953.

HENRICI DE GANDAVO, *Opera omnia* (1979 –), a c. di R. Macken *et al.*, *Ancient and Medieval Philosophy*, s. 2, Leuven University Press, Leiden, Brill.

PLATO, *Protagora / Platone*, a c. di M. L. Chiesara, Milano, BUR, 2010.

PLATO, *Repubblica / Platone*, a c. di B. Centrone, F. Sartori, M. Vegetti, Bari, Laterza, 1999.

SIGERUS DE BRABANTIA, *Impossibilia*, in *Écrits de logique, de morale et de physique*, a c. di B. Bâzan, in «Philosophes médiévaux», 14, Parigi, Louvain, 1974.

SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones Morales*, in *Écrits de logique, de morale et de physique*, a c. di B. Bâzan, in «Philosophes médiévaux», 14, Parigi, Louvain, 1974.

SIGERUS DE BRABANTIA, *Questiones super librum de causis*, in *Les Quaestiones super librum de causis de Siger de Brabant*, a c. di A. Marlasca, «Philosophes médiévaux», 12, Parigi, Louvain, 1972.

THOMAS DE AQUINO, *De malo – Quaestio disputata*, in *S. Thomae Aq. – Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina)*, Roma, 1882 –.

THOMAS DE AQUINO, *De veritate – Quaestio disputata*, in *S. Thomae Aq. – Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina)*, Roma, 1882 –.

THOMAS DE AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, in *S. Thomae Aq. – Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina)*, Roma, 1882 –.

THOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, in *S. Thomae Aq. – Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina)*, Roma, 1882 –.

THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, in *S. Thomae Aq. – Opera omnia, iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum (Editio Leonina)*, Roma, 1882 –.

Letteratura secondaria

Cap. 1 Akrasia. Un inquadramento storico-concettuale

AA. VV., *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, a c. di C. Bobonich e P. Destrée, Leiden – Boston, Brill, 2007.

AA. VV., *Weakness of the Will and Practical Irrationality*, a c. di S. Stroud e C. Tappolet, Oxford, Clarendon Press, 2003.

AA. VV., *Weakness of Will from Plato to the Present*, a c. di T. Hoffmann, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2008.

- ACKRILL, John L., *Aristotle on Action*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, a c. di A. O. Rorty, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 93-102.
- ADKINS, Arthur W. H., *Paralysis and Akrasia in Eth. Nic. 1102b16ff*, in «The American Journal of Philology», 97/1, 1976, pp. 62-64.
- ALESSE, Francesca, *L'errore deliberativo secondo Aristotele*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 4, 2015, pp. 695-716.
- ALLINEY, Guido, *La chimera e il girarrosto. Per una storia della libertà*, in *Liberio arbitrio. Teoria e prassi della libertà*, a c. di C. Tugnoli, Napoli, Liguori, 2014, pp. 185-231.
- ALVAREZ, Maria M., *L'akrasia nell'Etica Nicomachea*, in «Sapienza: rivista internazionale di Filosofia e di Teologia», XLVI/1, 1993, pp. 71-79.
- ANNAS, Julia, *Aristotle on Pleasure and Goodness*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, a c. di A. O. Rorty, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 285-300.
- ARPALY, Nomy, *On Acting Rationally Against One's Better Judgment*, in «Ethics», 110, 2000, pp. 488-513.
- AUDI, Robert, *Weakness of Will and Practical Judgment*, in «Nous», 13, 1979, pp. 173-176.
- AUSTIN, John L., *A Plea for Excuses*, in *Philosophical Papers*, Oxford, Clarendon Press, 1961, pp. 119-167.
- BOBONICH, Christopher, *Akrasia and Self-Control*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 130-156.
- BOBZIEN, Suzanne, *Aristotle's Nicomachean Ethics 1113b7-8 and Free Choice*, in *What is up to us? Studies on Causality and Responsibility in Ancient Philosophy*, a c. di P. Destrée, R. Salles e M. Zingano, Sankt Augustin, Akademie Verlag, 2014, pp. 1-14.
- BOBZIEN, Suzanne, *The Inadvertent Conception and Late Birth of the Free Will Problem*, in «Phronesis», 43/2, 1998, 133-175.
- BRATMAN, Michael E., *Practical Reasoning and Weakness of Will*, in «Nous», 13, 1979, pp. 153-171.
- BROADIE, Sarah, *Nicomachean Ethics VII.8-9 (1151^b-23)-10: Akrasia, Enkrateia and Look-Alikes*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 157-172.
- BUSS, Sarah, *Respect for Persons*, in «Canadian Journal of Philosophy», 29/4, 1999, pp. 68-89.
- BUSS, Sarah, *Weakness of Will*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 78, 1997, pp. 13-44.
- BYERS, Sarah, *Augustine on the "Divided Self": Platonist or Stoic?*, in «Augustinian Studies», 38/1, 2007, pp. 105-118.

- BYERS, Sarah, *The Meaning of Voluntas in Augustine*, in «Augustinian Studies», 37/2, 2006, pp. 171-189.
- CARR, Allen, *È facile smettere di fumare se sai come farlo*, Milano, EWI, 2004.
- CATAPANO, Giovanni, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano, Mimesis, 2016, pp. 13-22.
- CHAMBERLAIN, Charles, *The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics*, in «Transactions of the American Philological Association», 114, 1984, pp. 147-157.
- CHAPPELL, Timothy D. J., *Aristotle and Augustine on Freedom: Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, New York, St. Martin's Press, 1995.
- CHARLES, David, *Nicomachean Ethics VII.3: Varieties of Akrasia*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 41-71.
- CHARLTON, William, *Weakness of the Will. A Philosophical Introduction*, Oxford, Basil Blackwell, 1988.
- COMBETTES, Nicolas – KNUUTTILA, Simo, *Naissance de la logique de la volonté dans la pensée médiévale*, in «Les Études philosophiques», 3, 1996, pp. 291-305.
- COOPER, John M., *Nicomachean Ethics VII.1-2: Introduction, Method, Puzzles*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 9-39.
- COOTER, Robert D., *Justice and Economic Decision Making: a Model of Akrasia*, in «Social Justice Research», 4/4, 1990, pp. 273-283.
- COUENHOVEN, Jesse, *The Necessities of Perfect Freedom*, in «International Journal of Systematic Theology», 14/4, 2012, pp. 396-419.
- D'AVENIA, Marco, *L'aporia del bene apparente: le dimensioni cognitive delle virtù morali in Aristotele*, Milano, Vita e Pensiero, 1998.
- DAHL, Norman O., *Practical Reason, Aristotle and Weakness of Will*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984.
- DAVIDSON, Donald, *Com'è possibile la debolezza della volontà?*, in *Azioni ed Eventi*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 64-88.
- DE CARO, Mario, *Temi scottistici nel dibattito contemporaneo sul libero arbitrio*, in «Quaestio», 8, 2008, pp. 611-623.
- DEMOS, Raphael, *Some Remarks on Aristotle's Doctrine of Practical Reason*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 22/2, dicembre 1961, pp. 153-162.

- DESTRE, Pierre, *Aristotle on Responsibility for One's Character*, in *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, a c. di M. Pakaluk e G. Pearson, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 15-33.
- DIHLE, Albert, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1982.
- FRANCIS, Sarah, *Under the Influence – The Physiology and Therapeutics of Akrasia in Aristotle Ethics*, in «Classical Quarterly», 61/1, 2001, pp.143-171.
- FREDE, Michael, *A Free Will. Origins of the Notion in the Ancient Thought*, a c. di A. A. Long, California, University of California Press, 2011.
- GALLAGHER, David M., *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» 76/3, 1994, pp. 247-277.
- GASTALDI, Silvia, *Aristotele e la politica delle passioni: retorica, psicologia ed etica dei comportamenti emozionali*, Torino, Tirrenia stampatori, 1990;
- GOSLING, Justin, *Mad, Drunk or Asleep? Aristotle's Akratic*, in «Phronesis», 38/1, 1993, pp. 98-104.
- GOSLING, Justin, *Weakness of the Will*, London – New York, Routledge, 1990.
- GOULD, Carol S., *A Puzzle about the Possibility of Aristotelian Enkrateia*, in «Phronesis», 39/2, 1994, pp. 174-186;
- GRGIĆ, Filip, *Aristotle on the Akratic's Knowledge*, in «Phronesis», 47/4, 2002, pp. 336-358;
- HARE, Richard M., *Il linguaggio della morale*, Oxford, Clarendon Press, 1952.
- HARE, Richard M., *La debolezza del volere*, in *Libertà e ragione*, Milano, Il Saggiatore, 1963, pp. 104-125.
- HECHT, John, *Freedom of the Will in Plato and Augustine*, in «British Journal for the History of Philosophy», 22/2, 2014, pp. 196-216.
- HOFFMANN, TOBIAS – MICHON, Cyrille, *Aquinas on Free Will and Intellectual Determinism*, in «Philosopher's Imprint», 17/10, 2017, pp. 1-36.
- HOKWAY, Christopher, *Epistemic Akrasia and Epistemic Virtue, Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*, a c. di A. Fairweather e L. Trinkhaus Zagzebski, Oxford, Oxford University Press, 2001, pp. 178-199.
- HOPKINS, John, *Freedom of the Will: Parallels Between Frankfurt and Augustine*, in Id., *Philosophical Criticism: Essays and Reviews*, Minneapolis, Banning Press, 1994, pp. 3-39.
- HOUSE, Jeffrey, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, in «Medieval Philosophy and Theology», 6/2, 1997, pp. 167-182.

- HUNDERT, Edward J., *Augustine and the Sources of the Divided Self*, in «Political Theory», 20/1, 1992, pp. 86-104.
- IRWIN, Terence, *Some Rational Aspects of Incontinence*, in «The Southern Journal of Philosophy», XXVII, 1988, pp. 49-88.
- KENNY, Anthony, *The Practical Syllogism and Incontinence*, in «Phronesis», 11/2, 1966, pp. 163-184.
- KIRWAN, Christopher, *Augustine: The Arguments of the Philosophers*, London – New York, Routledge, 1989.
- KNUUTTILA, Simo – HOLOPAINEN, Toivo, *Conditional Will and Conditional Norms in Medieval Thought*, in «Synthese», 96/1, 1993, pp. 115-132.
- KNUUTTILA, Simo, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- LAWRENCE, Gavin, *Akrasia and Clear-eyed Akrasia in Nicomachean Ethics VII*, in «Revue de Philosophie Ancienne», 6/1, 1988, pp. 77-106.
- LEMMON, Edward J., *Moral Dilemmas*, in «Philosophical Review», 71, 1962, pp. 12-54.
- LORENZ, Hendrick, *Nicomachean Ethics VII.4: Plain and Qualified Akrasia*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 72-101.
- MACDONALD, Scott, *Aquinas Libertarian Account of Free Choice*, in «Revue Internationale de Philosophie», 52/204 (2), 1998, 309-328.
- MACINTYRE, Alasdair, *Is Akratic Action Always Irrational?*, in O. Flanagan, A. O. Rorty, *Identity, Character and Morality*, Cambridge, MA:MIT Press, pp. 379-400.
- MACINTYRE, Alasdair, *Whose Justice? Which Rationality?* London, Duckworth, 1985.
- MELE, Alfred R., *Irrationality: an Essay on Akrasia, Self-Deception and Self-Control*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1987.
- NATALI, Carlo, *Nicomachean Ethics VII.5-6: Beastliness, Irascibility, Akrasia*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics. Book VII*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 103-129.
- NICKEL, Philip J., *Voluntary Belief and Reasonable Basis*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 81/2, 2010, pp. 312-334.
- O'SHAUGHNESSY, Brian, *The Will*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- PANG-WHITE, Ann A., *Augustine, Akrasia, Manichaeism*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 77/2, 2003, pp. 151-169.
- PANG-WHITE, Ann A., *The Fall of Humanity: Weakness of the Will and Moral Responsibility in the Later Augustine*, in «Medieval Philosophy and Theology», 9/1, 2000, pp. 51-67.

- PEARSON, Giles, *Aristotle on Desire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- PICKAVÉ, Martin, – WHITING, Jennifer, *Nicomachean Ethics 7.3 on Akratic Ignorance*, in «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 34, 2008, pp. 323-371.
- PRICE, Anthony W., *Aristotle on Acrasia*, in Id, *Virtue and Reason in Plato and Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 2011, pp. 281-315.
- RIBEIRO, Brian, *Epistemic Akrasia*, «International Journal for the Study of Skepticism», 1, 2011, pp. 18-25.
- RORTY, Amélie O., *Akrasia and Pleasure: Nicomachean Ethics Book 7*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, a c. di A. O. Rorty, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 267-284.
- SAARINEN, Risto, *Weakness of the Will in Medieval Thought: from Augustine to Buridan*, Leiden – New York, Brill, 1994.
- SANTAS, Gerasimos, *Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action and Akrasia*, in «Phronesis», 14/2, 1969, pp. 162-189.
- SCHAEFER, David L., *Wisdom and Morality: Aristotle's Account of Akrasia*, in «Polity», 21/2, 1988, pp. 221-251.
- SIDGWICK, Henry, *Methods of Ethics* (1893), Londra, McMillan, 1967.
- SORABJI, Richard, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, a c. di A. O. Rorty, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 201-220.
- STARK, Judith C., *The Pauline Influence on Augustine's Notion of the Will*, in «Vigiliae Christianae», 43/4, 1989, pp. 345-360.
- STEPHEN, Finlay – SCHROEDER, Mark, “Reasons for Action: Internal vs External” (2012), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- STOCKER, Michael, *Desiring the Bad: An Essay in Moral Psychology*, in «Journal of Philosophy», 76, 1979, pp. 738-753.
- STROUD, Sarah, “Weakness of Will” (2014), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*;
- TENENBAUM, Sergio, *The Judgment of a Weak Will*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 59, 1999, pp. 875-911.
- TIELEMAN, Teun, *Nicomachean Ethics VII.9 (1151^b-23)-10: (In)Continence in Context*, in *Aristotle's Nicomachean Ethics, Book VII – Symposium Aristotelicum*, a c. di C. Natali, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 173-182.
- TONIETTO, Guido, *La libertà in questione: uno studio su e oltre Aristotele*, Milano, Mimesis, 2008.
- VON WRIGHT, Georg H., *Libertà e determinazione*, Parma, Pratiche Editrice, 1984.

WATSON, Gary, *Skepticism About Weakness of Will*, in «Philosophical Review», 86, 1977, pp. 316-339.

WIGGINS, David, *Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire*, in *Essays on Aristotle's Ethics*, a c. di A. O. Rorty, Berkley – Los Angeles, University of California Press, 1980, pp. 241-266.

WOLF, Susan, *Asymmetrical Freedom*, in «Journal of Philosophy», 77, 1980, pp. 151-166.

Cap. 2 Spiegazioni tardomedievali dell'incontinenza. Tre modelli a confronto

A.A V.V., *The Problem of Weakness of Will in Medieval Philosophy*, a c. di T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams, Peeters, Publishers, 2006.

ALLINEY, Guido, *Goffredo di Fontaines vs. Enrico di Gand. Intellettualisti e volontaristi nel XIII secolo*, in *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, a c. di M. Ferrari, Milano, Mimesis, 2016, pp. 53-65.

ALLINEY, Guido, *Il nodo nel giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*, Bari, Edizioni di Pagina, 2009.

BARAD, Judith, *Aquinas's Assent / Consent Distinction and the Problem of Akrasia*, in «New Scholasticism», 62/1, 1988, pp. 98-111.

BRADLEY, Denis J. M., *Thomas Aquinas on Weakness of Will*, in T. Hoffmann, *Weakness of Will from Plato to the Present*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2008, pp. 82-113.

EARDLEY, Peter S., *The Foundations of Freedom in Later Medieval Philosophy: Giles of Rome and his Contemporaries*, in «Journal of the History of Philosophy», 44, 2006, pp. 353-376.

FEDRIGA, Roberto – LIMONTA, Roberto, *Debolezza di volontà e libertà del volere in Tommaso d'Aquino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», VIII, 13/3, 2017, pp. 468-486.

GALLAGHER, David M., *Free Choice and Free Judgment in Thomas Aquinas*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 76/3, 1994, pp. 247-277.

GILSON, Etienne, *Lo spirito della filosofia medievale*, Brescia, Morcelliana, 2009.

HISSETTE, Roland, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Parigi, Louvain, 1977.

HOFFMANN, Tobias, *Aquinas on the Moral Progress of the Weak Willed*, in *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, a c. di T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams, Leuven – Paris, Peeters, 2006, pp. 221-248.

HOFFMANN, Tobias, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, in via di pubblicazione per la Cambridge University Press, 2020.

- HOFFMANN, Tobias, *Free Will Without Choice: Medieval Theories of the Essence of Freedom*, in via di pubblicazione in *The Cambridge Companion to Medieval Ethics*, a c. di Thomas Williams, Cambridge University Press, 2019, pp. 194-216.
- HOFFMANN, Tobias, *Henry of Ghent's Voluntarist Account of Weakness of Will, Weakness of Will from Plato to the Present*, a c. di Id, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2008, pp. 115-137.
- HOFFMANN, Tobias, *Intellectualism and Voluntarism*, in *Cambridge Companion for Medieval Philosophy*, a c. di R. Pasnau, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 414-427.
- HOFFMANN, Tobias, « *Liberté de qualité* » et « *liberté d'indifférence* » chez Thomas d'Aquin, in « *Etudes d'éthique chrétienne* », NS 5, 2009, pp. 57-76.
- HOFFMANN, Tobias, *Voluntariness, Choice and Will in Ethics Commentaries of Albert the Great and Thomas Aquinas*, in « *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* », Sismel Edizioni del Galluzzo, XVII, 2006, pp. 71-92.
- HOUSE, Jeffrey, *Thomas Aquinas and the Voluntarists*, in « *Medieval Philosophy and Theology* », 6/2, 1997, pp. 167-182.
- KENT, Bonnie, *Aquinas and Weakness of Will*, in « *Philosophy and Phenomenological Research* », 75/1, 2007, pp. 70-91.
- KENT, Bonnie, *Dispositions and Moral Fallibility: The Unaristotelian Aquinas*, in « *History of Philosophy Quarterly* », 29/2, 2012, pp. 141-157
- KENT, Bonnie, *Losable Virtue: Aquinas on Character and Will*, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a c. di T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 91-110.
- KENT, Bonnie, *On the Track of Lust, In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages* a c. di R. Newhauser, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2005, pp. 54-76.
- KENT, Bonnie, *Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence*, in « *The Journal of the History of Philosophy* », 27/2, 1989, pp. 199-223.
- KENT, Bonnie, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1995.
- KENT, Bonnie, *Weakness and Willful Wrongdoing in Aquinas's De Malo*, in *Aquinas's Disputed Questions on Evil: A Critical Guide*, a c. di M Dougherty, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, pp. 34-55.
- LANGEVIN, Paul E., *Nécessité ou liberté chez Godefroid de Fontaines*, in « *Sciences Ecclésiastiques* », 12, 1960, pp. 175-203.

- LEONE, Marialucrezia, *Non quaecumque necessitas excludit libertatem. Goffredo di Fontaines e la libertà della volontà e dell'intelletto*, in via di pubblicazione su «Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale», 42, 2017.
- LEONE, Marialucrezia, *Utrum voluntas moveat se ipsam. Goffredo di Fontaines e l'automovimento della volontà*, in *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, a c. di M. Leone e L. Valente, Roma, Aracne editrice, 2018, pp. 259-307.
- LOTTIN, Odon, *Le libre arbitre chez Godefroy de Fontaines*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 40/2, 54, 1937, pp. 213-241.
- LOTTIN, Odon, *Libre arbitre et liberté depuis Saint Anselme jusqu'à la fin du XIIIe siècle*, in *Psychologie et Morale aux XII et XIII siècles*, Gembloux, Belgium, 1959, t.1, pp. 11-389.
- LOTTIN, Odon, *Le thomisme de Godefroid de Fontaines en matière de libre arbitre*, in «Revue néo-scholastique de philosophie» 40/2, 56, 1937, pp. 554-573.
- LOTTIN, Odon, *Principes de morale – Compléments de doctrine et d'histoire*, Louvain, l'Abbaye de Mont César, 1946, t. 2.
- MICHON, Cyrille, «*Je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais*»: *Thomas d'Aquin sur l'épître aux Romains*, 7, 15, in *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi ; Perspectives antiques, perspectives contemporaines*, a c. di R. Lefevre e A. Tordesillas, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2009, pp. 175-189.
- PERKAMS, Matthias, *Aquinas on Choice, Will and Voluntary Action*, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a c. di T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 72-90.
- PICKAVÉ, Martin, *Aquinas on Incontinence and Psychological Weakness*, in *Aquinas and the Nicomachean Ethics*, a c. di T. Hoffmann, J. Müller e M. Perkams, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 184-202.
- PERTOSA, Alessandro, *La disputa sulla libertà del volere alla fine del XIII secolo: da Guglielmo de la Mare alla reazione dei Correctoria*, in «Divus Thomas», ESD, XIII, 2010, pp. 144-167.
- PERTOSA, Alessandro, *La ricezione della controversa libertà del volere nel Correctorium corruptorii "Circa" di Giovanni Quidort, Filosofia e teologia negli ordini mendicanti (XIII – XV secolo)*, in «Memorie domenicane», Nuova serie / 42, 2011, pp. 315-330.
- PUTALLAZ, François X., *Insolente liberté: controverses et condamnations au XIII siècle*, Parigi, Editions Universitaires, 1995.
- ROBIGLIO, Andrea A., *L'impossibile volere: Tommaso d'Aquino, i tomisti e la volontà*, Milano, Vita&Pensiero, 2002.

- RYAN, Christopher J., *Man's Free Will in the Works of Siger of Brabant*, in «Medieval Studies», 45, 1983, pp. 155-199.
- STEGMAN, Thomas D., *Saint Thomas Aquinas and the Problem of Akrasia*, in «Modern Schoolman», 66/2, 1989, pp. 117-128.
- STEPINOVA, Martina, *Aquinas' Solution of Aristotle's Incontinent Man and Augustine's Two Wills*, in «New Blackfriars», 92, 2011, pp. 322-340.
- STUMP, Eleonore, *Aquinas' Account of Freedom: Intellect and Will*, in «The Monist», 80, 1997, pp. 276-296.
- TROMBONI, Lorenza, *Appunti per una bibliografia ragionata: Intelletto e volontà in Tommaso d'Aquino*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», [S. l.], 2009, pp. 239-257.
- VAN STEENBERGHEN, Fernand, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, Vita&Pensiero, 1991.
- WIPPEL, John F., *Godefrey of Fontaines and the Act-Potency Axiom*, in «Journal of the History of Philosophy», 11/3, 1973, pp. 299-317.

Cap. 3 La psicologia morale dantesca

- AZZETTA, Luca, «Fervore aguto», «buon volere» e «giusto amor». *Lettura di «Purgatorio» XVIII*, in «Rivista di Studi Danteschi», 6, 2006, pp. 241-79.
- BALLESTEROS, Humberto, *The Commedia's Metaphysics of Human Nature. Essays on Charity, Free Will and Ensoulment*, Doctoral Dissertation – Columbia University, 2015.
- BERNABEI, Bruno, «Libertà» (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- BERTUZZI, Roberta, *Il dibattito sul libero arbitrio fra XIII e XIV secolo: la 'nobile virtù' fra prescienza divina e problema del male*, in Atti del convegno internazionale di studio 'Il mondo errante'. *Dante fra letteratura, eresia e storia*, Bertinoro, 15-16 settembre 2010, a c. di M. Veglia, L. Paolini e R. Parmeggiani, Spoleto, Fondazione centro italiano di studi sull'Alto medioevo, 2013 pp. 81-98.
- BIANCHI, Luca, *A 'Heterodox' in Paradise? Notes on the Relationship Between Dante and Siger of Brabant, Dante and Heterodoxy: The Temptations of 13th Century Radical Thought*, a c. di M. L. Ardizzone, Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, pp. 78-105.
- BOLOGNA, Corrado, *Purgatorio XVII (Al centro del viaggio, il vuoto)*, in «Studi danteschi», LXI, pp. 1-22.
- BOLOGNA, Corrado, *Il "punto" che "vinse" Dante in Paradiso*, in «Critica del testo», VI/2, 2003, pp. 7-23.

- BOYDE, Patrick, *Perception and Passion in Dante's Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- CAPASSO, Ideale – TABARRON, Giorgio, “Astrologia” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- CONSOLI, Domenico, “Affetto” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- CONTINI, Gianfranco, *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Milano, Einaudi, 2001.
- CORTI, Maria, *Dante a un nuovo crocevia*, Milano, Sansoni, 1981.
- CORTI, Maria, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Milano, Einaudi, 1983.
- CORTI, Maria, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, Milano, Einaudi, 2003.
- DI GIANNATALE, Giovanni, *Dante e le motivazioni della libertà (Mon. I, 12,9-12)*, Sapienza, 38, 1985, pp. 33-50.
- DI GIOVANNI, Alberto, *L'etica dell'amore nella Commedia di Dante*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 58/4, 1966, pp. 427- 450.
- DI GIOVANNI, Alberto, *Libertà come autodeterminazione razionale in Dante*, «Studia Patavina», 1965, pp. 379-400.
- DI GIOVANNI, Alberto, *Psicologia dell'amore nella Commedia di Dante*, in «Giornale di Metafisica», 22, 1967, pp. 58-81.
- FALZONE, Paolo, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2010.
- FALZONE, Paolo, *Psicologia dell'atto umano in Dante*, in *Filosofia in volgare nel Medioevo*, in «Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale (S.I.S.M.E.L.)», Lecce, 27-29 settembre 2002, pp. 332-366.
- FALZONE, Paolo, *Purgatorio XVIII, o del buon uso degli affetti*, in «Bollettino di Italianistica», 1, 2017, pp. 46-70.
- FAVATI, Guido – PASQUINI, Emilio, “Amore” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- FAVATI, Guido, “Talento” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- FENZI, Enrico, *Dante e il «Roman de la Rose»: alcune note sulla candida rosa dei beati e sulla questione del libero arbitrio*, Roma, Viella, 2016.
- FERRUCCI, Franco, *Il poema del desiderio: poetica e passione in Dante*, Milano, Leonardo, 1990.
- FOSTER, Kenelm, *The Human Spirit in Action: Purgatorio XVII*, in «Dante Studies», 88, 1970, pp. 17-29.
- FOSTER, Kenelm, *The Two Dantes and Other Studies*, Berkley, University of California Press, 1977.

- FRECCERO, John, *Il piè fermo in un viaggio senza guida*, in *Dante: la poetica della conversione*, Bologna, Il Mulino, 1989, pp. 53-90.
- FRECCERO, John, *The Portrait of Francesca: Inferno V*, in «MLN» 124/5, 2009, pp. 7-38.
- GENTILI, Sonia, *L'arco di Cupido e la freccia di Aristotele*, in *Esperimenti danteschi 2010 – Paradiso*, a c. di T. Montorfano, Genova-Milano, Marietti, 2010, pp. 87-112.
- GRAGNOLATI, Manuel, *Politics of Desire*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy – vol. 2*, a c. di G. Corbett e H. Webb, Cambridge, Open Book Publishers, 2016, pp. 101-126.
- GUBBINI, Gaia, *Radix amoris: Agostino, Dante e Petrarca (con Bernardo di Ventadorn)*, in «Critica del testo», XIV, 2, 2011, pp. 465-481.
- HOLMES, Olivia, *Dante's Two Beloveds: Ethics and Erotics in the Divine Comedy*, New Haven – London, Yale University Press, 2008.
- IMBACH, Ruedi, *Dante, la filosofia e i laici*, a c. di P. Porro, Genova-Milano, Marietti, 2003.
- IMBACH, Ruedi, *Filosofia dell'amore. Un dialogo fra Tommaso d'Aquino e Dante*, in «Studi Medievali», 43, 2002, pp. 816-832.
- INGLESE, Giorgio, *Dante (ieri) e oggi*, in «Bollettino di Italianistica», 1, 2006, pp. 5-15.
- INGLESE, Giorgio, *L'intelletto e l'amore: studi sulla letteratura italiana del Due e Trecento*, Venezia, La Nuova Italia, 2000.
- LARAIA, Vincenzo, “Assenso” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- LOMBARDI, Elena, *Syntax of Desire: Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*, Toronto, University of Toronto press, 2007.
- LOMBARDI, Elena, *The Wings of the Doves. Love and Desire in Dante and Medieval Culture*, Montreal, Mc Gill's – Queens University Press, 2012.
- MAIERÙ, Alfonso, “Giudizio” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- MALATO, Enrico, *Amor cortese e amor cristiano. Da Andrea Cappellano a Dante*, in *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Roma, Salerno editrice, 1989, pp. 126-227.
- MALATO, Enrico, *Dante e Guido Cavalcanti: il dissidio per la “Vita Nuova” e il «disdegno» di Guido*, Roma, Salerno editrice, 1997.
- MALATO, Enrico, *Dottrina e poesia nel canto di Francesca. Lettura del canto V dell'Inferno*, in Id, *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di Letteratura italiana*, Roma, Salerno editrice, 1989, pp. 66-125.
- MALATO, Enrico, *‘Sì come cieco va dietro a sua guida | per non smarrirsi [...]’*. *Lettura del canto XVI del Purgatorio*, *Studi su Dante: Lecturae Dantis, chiose e altre note dantesche*, Assisi, Cittadella, 2005, pp. 9-49.

- MARSHALL, Wallace W., *Dante and the Doctrine of Original Sin. A Theological Gloss on Purgatorio XVI, 80-105 and Paradiso XXVII, 121-141*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», III, 2006, pp. 21-40.
- MAZZEO, Joseph A., *Dante's Conception of Love*, in *American Critical Essays on The Divine Comedy*, a c. di R. J. Clements, New York, New York University Press, 1967, pp. 140-157.
- MAZZOTTA, Giuseppe, *Dante: Healing the Wounded Will*, in T. Hoffmann, *Weakness of the Will from Plato to the Present*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 2008, pp. 138-158.
- MENGALDO, Pier Vincenzo, "Discrezione" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- MEYER, John D. – SALOVEY, Peter – CARUSO, David R., *Emotional Intelligence: New Ability or Eclectit Traits?*, in «American Psychologist», 63/6, 2008, pp. 503-517.
- MILLER, Edward G., *Sense perception in Dante's Commedia*, Lewiston, Edwin Mellen, Press, 2006.
- MOCAN, Mira, *Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale (Purgatorio, canti XVI, XVII, XVIII)*, in *Esperimenti danteschi 2009 – Purgatorio*, a c. di B. Quadrio, Bologna, Marietti, 2010, pp. 147-174.
- MURARI, Rocco, *Dante e Boezio. Contributo allo studio delle fonti dantesche*, Bologna, Zanichelli, 1905.
- MUSA, Mark, *Advent at the Gates*, in «The Bulletin of the Midwest Modern Language Association», 2/1, 1969, pp. 85-93.
- NARDI, Bruno, *Dal 'Convivio' alla 'Commedia' (Sei saggi danteschi)*, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Nuovi Studi Storici, 18, 1992.
- NARDI, Bruno, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in *Dante e la cultura medievale*, Bari, Laterza, 1985, pp. 10-79.
- NARDI, Bruno, *Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano*, in *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 287-303.
- NARDI, Bruno, *L'amore e i medici medievali*, in *Saggi e note di critica dantesca*, Milano-Napoli, 1966, pp. 238-276-
- NARDI, Bruno, *L'averroismo di Sigieri e Dante*, in «Studi danteschi», 22, 1938, pp. 83-113.
- NARDI, Bruno, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante*, in «Rivista di Neo-scolastica», 3/5, 1911, pp. 526-545.
- NOFERI, Antonio, *Il "recto" e il "verso" dell'amore. Lettura del canto XVIII del Purgatorio*, in Ead., *Riletture dantesche*, Roma, Bulzoni, 1998, pp. 91-112.

- POGGIOLI, Renato, *Tragedy or Romance? A Reading of the Paolo and Francesca Episode in Dante's Inferno*, in «PMLA», 72/3, 1957, pp. 313-358.
- PORRO, Pasquale, *Canto XVIII. Amore e libero arbitrio in Dante*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni – II. Purgatorio / 2 canti XVIII-XXXIII*, a c. di E. Malato e A. Mazzucchi, Roma, Salerno editrice, 2014, pp. 523-560.
- PORRO, Pasquale, *Contingenza e impeditività delle cause. Presupposti e implicazioni di un dibattito scolastico*, in «Rivista di storia della filosofia», LXVIII, 1, 2013, pp. 113-144.
- PORRO, Pasquale, *Lex necessitatis vel contingentiae. Necessità, contingenza e provvidenza nell'universo di Tommaso d'Aquino*, in «Revue des Sciences philosophiques et théologiques», 96/3, 2012, pp. 401-450.
- PORRO, Pasquale, «*O predestinazione, quanto remota è la radice tua*». *Il canto XX del Paradiso*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, 4, a c. di V. Marucci e V. L. Puccetti, Ravenna, Longo, 2015, pp. 91-114.
- REYNOLDS, Barbara, *Dante: The Poet, the Political Thinker, the Man*, New York, I. B. Tauris, 2006.
- ROATTA, Giovanni, *Libero arbitrio, grazia, predestinazione: fondamento dottrinale unitario della Divina Commedia*, Alba, Edizioni Paoline, 1947, pp. 27-72.
- ROSSI, Giuliano, «*Ma come d'animal divegna fante*»: *Dante tra Alberto Magno e Tommaso*, in «Critica del testo», XIII, 2, 2010 pp. 191-209.
- RYSSOV, Nicola, *Natura universalis. Aspetti del naturalismo filosofico nella Quaestio de aqua et terra di Dante Alighieri*, tesi di laurea discussa all'Università degli Studi di Udine nell'a.a. 2016/2017.
- SACCHETTO, Antonio, *Il canto degli accidiosi (XVIII del Purgatorio)*, in Id., *Dieci letture dantesche*, Firenze, Le Monnier, 1960, pp. 133-159.
- SASSO, Gennaro, *Dante: l'Imperatore e Aristotele*, Roma, Istituto storico per il Medio Evo, 2002.
- SCIUTO, Italo, *Etica e politica nel pensiero di Dante*, in *Etica & Politica / Ethics & Politics* IV/2, EUT, 2002.
- SCIUTO, Italo, *L'etica nel Medioevo*, Einaudi, Torino, 2007; pp. 161-239, pp. 277-317.
- SCIUTO, Italo, *La moralità è bellezza della filosofia. Dante e l'etica medievale*, in «Studi danteschi», LXXIV, 2009, pp. 39-70.
- SCOTT, John A., *The Poem's Center, Dante's Political Purgatory*, a c. di Id, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1996, pp. 144-157.

SILVESTRINI, Flavio, *Libero arbitrio e libertà in Dante, Prima di Machiavelli*, a c. di G. Carletti, Pescara, 2007, pp. 13-31.

STABILE, Giorgio, "Volontà" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.

STEINBERG, Justin, *Dante and the Limits of the Law*, Chicago, The University of Chicago Press, 2013.

TIMPE, Kevin, 'Upright, Whole and Free': Eschatological Union With God, in «TheoLogica. International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology», 2018, pp. 1-16.

VANNI ROVIGHI, Sofia, "Appetito" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.

VANNI ROVIGHI, Sofia, "Arbitrio" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.

VEGLIA, Marco, *Due canzoni, il "traviamento" di Dante e la genesi della Commedia*, in *Le rime di Dante*, a c. di C. Berra e P. Borsa, Milano, Cisalpino, 2010, pp. 276-306.

VOLPINI, Enzo, "Natura" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.

Cap. 4 Akrasia come praevolatio

ALLEGRETTI, Paola, *La canzone montanina*, Verbania, Tararà edizioni, 2001.

BALDELLI, Ignazio, *Dante e Francesca*, Firenze, Olschki, 1999.

BAROLINI, Teodolinda, *Dante and Cavalcanti (On Making Distinctions in Matters of Love): Inferno V in Its Lyric Context*, in «Dante Studies», 116, 1998, pp. 31-63.

BAROLINI, Teodolinda, *Dante and the Origins of Italian Literary Culture*, New York, Fordham University Press, 2006.

BAROLINI, Teodolinda, *Dante and Francesca da Rimini: Realpolitik, Romance, Gender*, in «Speculum», 75/1, 2000, pp. 1-28.

BATTAGLIA RICCI, Lucia, *I 'dubbiosi disiri' di Francesca*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XIII, 1-2, 2010, pp. 151-164.

BIANCHI, Luca, *Filosofi, uomini e bruti. Note per la storia di un'antropologia averroista*, «Rinascimento», 32, 1992, pp. 185-201.

BIANCHI, Luca, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le tre corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca e Boccaccio», II, 2015, pp. 71-110.

BOWE, David, *Dante e la "serena": lettura sbagliata, "performance" fallita*, in *AlmaDante: seminario dantesco 2013*, a c. di G. Ledda e F. Zanini, Bologna, Aspasia, 2014, pp. 185-197.

BOYDE, Patrick, *Human Vices and Human Worth in Dante's Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

BOYDE, Patrick, *Perception and Passion in Dante's Comedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

- BUSNELLI, Giovanni, *L'Etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*, Bologna, Zanichelli, 1907.
- CALENDA, Corrado, *Dante e la psicopatologia amorosa*, in *Dante e la scienza*, a c. di P. Boyde e V. Russo, Ravenna, Longo, 1995, pp. 223-232.
- CALIGIURE, Teresa, *La "femmina balba" e la "dolce serena"*, in «Rivista di studi danteschi», IV/2, 2004, pp. 333-366.
- CARETTI, Lanfranco, *Il canto V dell'Inferno*, Firenze, Le Monnier, 1967.
- CASSATA, Lucia, *Il significato di "mi mena"*, in «Studi danteschi», XLVI, 1969, pp. 32-35.
- CIOFFARI, Vincenzo, *Paradiso VIII*, in «Dante Studies» 90, 1972, pp. 93-108.
- CIOTTI, Andrea "Incontinenza e Incontinenti" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- COLISH, Marcia, *Acting Against Conscience: Dante and the Aristotelian, Stoic and Christian Traditions*, in *Dante and the Greeks*, a c. di J. M. Ziolkowski, Washington D. C., Dumbarton Oaks, 2014, pp. 83-104.
- CONTIN, Filippo, *"Se fosse amico il re dell'universo". La pensabilità della dannazione a partire dall'opera di Dante*, tesi di laurea discussa all'Università Ca' Foscari di Venezia nell'a.a. 2011/2012.
- DE BONFILS TEMPLER, Margherita, *Il Virgilio dantesco e il secondo sogno del Purgatorio (Purg. XIX)*, in «Italica», 59/1, 1982, pp. 41-53.
- DRONKE, Peter, *Francesca and Héloïse*, in «Comparative Literature», 27/2, 1975, pp. 113-135.
- FALZONE, Paolo, *Dante e la nozione aristotelica di bestialità*, in *Dante e il mondo animale*, a c. di G. Crimi e L. Marozzi, Carocci, 2013, pp. 37-54.
- FALZONE, Paolo, *Ignoranza, desiderio, giudizio. L'Etica Nicomachea nella struttura argomentativa di Monarchia III 3*, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», vol. XVII, 2006, pp. 299-316.
- FENZI, Enrico, *Ancora sulla Epistola a Moroello e sulla "montanina" di Dante (Rime 15)*, in «Tenzione n° 4», 2003, pp. 43-84.
- FENZI, Enrico, *Dal Roman de la Rose al Fiore alle Rime allegoriche di Dante: sconfitte e vittorie di Ragione*, in *Sulle tracce del Fiore*, a c. di N. Tonelli, Firenze, Le Lettere, 2016, pp. 55-85.
- GRAGNOLATI, Manuel, *Inferno V*, in *Lectura Dantis Bononiensis – 2*, a c. di E. Pasquini e C. Galli, Bologna, Bononia University Press, 2012, pp. 7-22.
- GRAZIOSI, Elisabetta, *Dante a Cino. Sul cuore di un giurista*, in *Lecture classensi, XXVI. Esercizi di lettura sopra il Dante minore*, Ravenna, Longo, 1997, pp. 55-91.
- HOLLANDER, Robert, *Dante and Cino da Pistoia*, in «Dante Studies», 110, 1992, pp. 201-231.

- FRASSO, Giuseppe, *Paolo, Francesca e Ciaccio (Canti V-VI)*, in *Esperimenti danteschi 2008 – Inferno*, a c. di S. Invernizzi, Bologna, Marietti, 2009, pp. 63-80.
- INGLESE, Giorgio, *Francesca e le regine amorose. Per l'interpretazione di Inferno V 100-107*, in «La Cultura», XLII, 1, 2004, pp. 45-60.
- JACOFF, Rachel, *The Post-Palinodic Smile: Paradiso VIII and IX*, in «Dante Studies», 98, 1980, pp. 111-122.
- KAY, Tristan, *Dante's Ambivalence Towards the Lustful*, in *Dante and the Seven Deadly Sins. Twelve Literary and Historical Essays*, a c. di J. C. Barnes e D. O'Connell, Dublin, Four Courts Press, 2017, pp. 271-302.
- KAY, Tristan, *Dante's Cavalcantian Relapse: The "Pargoletta" Sequence and the Commedia*, in «Dante Studies», 131, 2014, pp. 73-97.
- KIRÀLY, Erzsébet, *Peccato e libero arbitrio. Dante nel Paradiso terrestre*, in «Verbum», IV/1, 2002, pp. 5-2.
- LEDDA, Giuseppe, *Per un bestiario dantesco della cecità e della visione: vedere 'non altrimenti che per pelle talpe' (Purg. XVII, 1-3)*, in *Da Dante a Montale. Studi di filologia e di critica letteraria in onore di E. Pasquini*, a c. di G. M. Anselmi, B. Benvogli, A. Cottignoli, F. Marri, V. Roda, G. Ruozi e P. Vecchi Galli, Firenze, Gedit, 2005 pp. 77-97.
- LEDDA, Giuseppe, *"Quali colombe dal disio chiamate": A Bestiary of Desire in Dante's «Commedia»*, in *Desire in Dante and the Middle Ages*, a c. di M. Gragnolati, T. Kay, E. Lombardi e F. Southerden, Oxford, Legenda, 2012, pp. 58-70.
- LEDDA, Giuseppe, *Un bestiario metaletterario nell'Inferno dantesco*, in «Studi danteschi», LXXVIII, 2013, pp. 119-154.
- LOMBARDI, Elena, *"Che libido fe' licito in sua legge". Lust and Law, Reason and Passion in Dante, Dantean Dialogues. Engaging with the Legacy of Amilcare Iannucci*, a c. di M. Kilgour ed E. Lombardi, Toronto, University of Toronto Press, 2013, pp. 125-154.
- LOMBARDI, Elena, *Francesca lettrice di romanzi e il 'punto' di Inferno V*, in «L'Alighieri», 43, 2014, pp. 19-39.
- MARIANI, Andrea, *"Sommettere" (1970)*, *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- MASI, Giuseppe, *'Noi leggiavamo un giorno per diletto': il senso della lettura e della letteratura nel canto V dell'Inferno*, in «Soglie. Rivista quadrimestrale di poesia e critica letteraria», XVII, 1, 2015, pp. 27-46.
- MATTALIA, Daniele, *Moralità e dottrina nel canto V dell'Inferno*, in «Filosofia e Letteratura», VIII, 1962, pp. 41-70.

- MOEVS, Christian, *Triform Love: The Seven Deadly Sins and the Structure of the Commedia*, in *Dante and the Seven Deadly Sins. Twelve Literary and Historical Essays*, a c. di J. C. Barnes e D. O' Connell, Dublin, Four Courts Press, 2017, pp. 187-222.
- NARDI, Bruno, *Il canto XI dell'Inferno*, in «*Lecturae*» e altri studi danteschi, in «Quaderni degli studi danteschi», a c. di R. Abardo, Firenze, Le Lettere, 6, 1990, pp. 70-82.
- NARDI, Carlo, *Sul diciannovesimo canto del Purgatorio. In compagnia dei Padri della Chiesa*, in «Studi danteschi», 71, 2006, pp. 27-86.
- PAGLIARO, Antonino, “... e 'l modo ancor m'offende”, in *Saggi di critica semantica*, Messina – Firenze, D'Anna, 1961, pp. 333-355.
- PAGLIARO, Antonino, *Il canto V dell'Inferno*, in *Nuovi saggi di critica semantica*, Messina – Firenze, D'Anna, 1971, pp. 267-306.
- PAGLIARO, Antonino, “Le tre disposizioni...”, in *Ulisse: ricerche semantiche sulla Divina Commedia*, Messina – Firenze, D'Anna, 1967, pp. 225-252.
- PAPARELLI, Gioacchino, *Il canto XIX del Purgatorio*, in «Nuove letture dantesche», IV, Firenze, Le Monnier, 1970, pp. 254-275.
- PASQUAZI, Silvio, *Il canto IX del Paradiso (Dall'amore passionale all'amore-milizia)*, in “*D'Egitto in Ierusalemme*”. *Studi danteschi*, Roma, Bulzoni, 1985, pp. 157-180.
- PASQUINI, Emilio, “Cupidigia” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- PERTILE, Lino, *Il cigno e la sirena. Lettura del canto XIX del Purgatorio*, in *Esperimenti danteschi – Purgatorio 2009*, a c. di B. Quadri, Bologna, Marietti, 2010, pp. 175-196.
- PERTILE, Lino, *La punta del disio: semantica del desiderio nella Commedia*, Firenze, Cadmo, 2005.
- PERTILE, Lino, *Quale amore va in Paradiso?*, in “*Le donne, i cavalieri, l'arme, gli amori*”. *Poema e romanzo. La narrativa lunga in Italia*, a c. di F. Bruni, Venezia, Marsilio, 2001, pp. 59-83.
- PETERS, Edward, *Human Diversity and Civil Society in Paradiso VIII*, in «Dante Studies», 109, 1991, pp. 51-70.
- PINTO, Raffaele, *Dante e le peripezie della sublimazione pulsionale*, in «Studi e problemi di critica testuale», 90/1, 2015, pp. 129-156.
- PINTO, Raffaele, *Francesca e la persona maltrattata*, in *Francesca je t'aime*, Atti della giornata internazionale di studi dedicata a Francesca da Rimini, Rimini, 30 giugno 2007, Museo della città, Romagna Arte e Storia, Rimini, 2008, pp. 49-66.
- PINTO, Raffaele, *Il disdegno di Beatrice e l'averroismo di Francesca*, in «Tenzione. Revista de la Asociación Complutense de Dantología», 2010, 11, pp. 75-104.

- PIROVANO, Donato, “*Contra questo avversario de la ragione*”: *Dante, Vita Nuova, XXXIX, e Guido Cavalcanti, Rime, XV*, in «*Per beneficio e concordia di studio*». *Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni*, a c. di A. Mazzucchi, Bertinello Artigrafiche, 2015, pp. 755-765.
- PIROVANO, Donato, *Nel cielo del pianeta 'che di foco d'amor par sempre ardente': lettura del canto IX del Paradiso*, in «*Rivista di letteratura italiana*», XXVII, 1, 2009, pp. 9-26.
- PIROVANO, Donato, *Poeti lussuriosi: una lettura di Purgatorio XXVI*, in *Studi linguistici in onore di Lorenzo Massobrio*, a c. di F. Cugno, L. Mantovani, M. Rivoira e S. Specchia, Torino, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, 2014, pp. 1212-1222.
- QUAGLIO, Antonio E. – LUBERTI, Matilde, “*Francesca da Rimini*” (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- RENZI, Lorenzo, *Le conseguenze di un bacio*, Bologna, Il Mulino, 2007.
- SASSO, Gennaro, *Dante, Guido e Francesca*, Roma, Viella, 2008.
- SASSO, Gennaro, *Un sogno di Dante*, in «*La Cultura*», 1, 2007, pp. 5-48.
- SCHILDGEN, Brenda D., *Civitas and Love: Looking Backward from Paradiso VIII*, in *Vertical Readings in Dante's Comedy – 1*, a c. di G. Corbett e H. Webb, Cambridge, Open Book Publishers, 2015, pp. 161-179.
- STABILE, Giorgio, *Modelli naturali e analisi della vita emotiva. Il caso di Dante (Rime CXVI)*, in *Dante e la filosofia della natura. Percezioni, linguaggi, cosmologie*, a c. di A. Paravicini Bagliani, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, pp. 69-83.
- ROBERT, Aurélien, *Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination sur le corps*, in «*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*», 1/81, 2014, pp. 139-195.
- ROSSI, Giuliano, ‘*Disio*’ *nella Commedia*, in «*La parola del testo*», 9/1, 2005, pp. 99-124.
- REA, Roberto, *Dante 'passionato' secondo Boccaccio*, in «*Critica del testo*», XVI, 3, 2013, pp. 163-183.
- REA, Roberto, *Memorie di un lussurioso. Lettura del canto XXVI del Purgatorio*, in «*L'Alighieri*», LVI, 45, 2015, pp. 103-127.
- RYAN, Lawrence V., ‘*Stornei, Gru, Colombe*’: *The Bird Images in Inferno V*, in «*Dante Studies*», 94, 1976, pp. 25-45.
- TATEO, Francesco, *Il canto XIX del Purgatorio*, in «*Italianistica*», 21, 2/3, 1992, pp. 369-377.
- TONELLI, Natascia, *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia. La canzone montanina di Dante Alighieri (Rime, 15): nodi problematici di un commento*, «*Per Leggere*», X, 19, 2010 pp. 7-36.
- TONELLI, Natascia, *Fisiologia della passione. Poesia e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2015.

TRIOLO, Alfred A., *Canto XI. Malice and Mad Bestiality*, in *Lectura Dantis. Inferno: A Canto by Canto Commentary*, a c. di A. Mandelbaum, A. Oldcorn, C. Ross, Berkeley, University of California Press, 1998, pp. 150-164.

TRIOLO, Alfred A., *'Ira, Cupiditas, Libido': The Dynamics of Human Passion in the Inferno*, in «Dante Studies», 95, 1977, pp. 1-37.

VILLA, Claudia, *Tra affetto e pietà: per Inferno V*, in «Lettere Italiane», 50, 1999, pp. 513-554.

VILLA, Claudia, *Un oracolo e una ragazza: Dante fra Moroello e la gozzuta alpigina*, in *Dai pochi ai molti. Studi in onore di Roberto Antonelli*, a c. di P. Canettieri e A. Punzi, Roma, Viella, 2014, pp. 1787-1798.

Cap. 5 Akrasia come *invitus facere*

AGLIANÒ, Sebastiano, "Voto" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.

BAIKA, Gabriella I., *Tongues of Fire and Fraud in Bolgia Eight*, in «Quaderni d'italianistica», XXXII, 2, 2011, pp. 4-26.

BALLESTEROS, Humberto, *The Piccarda Donati Thought Experiment: Dante's Self-forming Absolute Will*, in «52nd International Congress in Medieval Studies – Kalamazoo, Western Michigan University», 2016.

BÀRBERI SQUAROTTI, Giorgio, *La voce di Guido da Montefeltro*, in «Forum Italicum. A Journal of Italian Studies», 21/2, 1987, pp. 165-196.

BÀRBERI SQUAROTTI, Giorgio, *Poesia e filosofia: Paradiso IV*, in *In nome di Beatrice e altri voci. Dalla "Vita Nuova" alla "Commedia"*, a c. di Id, Torino, Genesi, 1992, pp. 197-219.

BATTAGLIA RICCI, Lucia, *Piccarda o della carità. Lettura del canto III del Paradiso*, in «Filologia e Critica», 14, 1989, pp. 27-67.

BOCCASSINI, Daniela, *Dante, la via del cuore e il destino di Guido da Montefeltro*, in *Il mondo errante. Dante fra letteratura, eresia e storia. Atti del convegno internazionale di studio*, Bertinoro, 13-16 settembre 2010, a c. di M. Veglia, L. Paolini e R. Parmeggiani, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 2013, pp. 487-522.

BOYDE, Patrick, *'Lo color del core'. Visione, passione e ragione in Dante*, Napoli, Liguori, 2002.

BUCCI, Federico, *L'ombra del beato regno. Lettura di Paradiso IV*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», VIII, 2011, pp. 69-93.

BUFANO, Antonietta, *Applicazione della dottrina del libero arbitrio nella Commedia*, in *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, a c. di A. Paolelli, Napoli, Federico e Ardia, 1993, pp. 39-57.

- BUFANO, Antonietta, *I peccati del nobilissimo Guido Montefeltrano*, in «Critica Letteraria», 13, XLIX, 1985, pp. 627-643.
- CHIARI, Alberto, *Il canto di Piccarda e il preludio del Paradiso dantesco*, in «Aevum», 14, 2/3, 1940, pp. 348-366.
- CAPETTI, Vittorio, *Il canto III del Paradiso*, Firenze, Sansoni, 1903.
- CHIMENEZ, Siro A., *Il canto XXVII dell'Inferno*, in *Nuova Lectura Dantis*, a c. di A. Signorelli, Roma, Carocci, 1958, pp. 20-38.
- FASANI, Remo, *Canto XXVII*, in *Lectura Dantis Turicensis. Inferno*, Firenze, Cesati 1999, pp. 367-391.
- FUBINI, Mario, "Piccarda Donati" (1970), *Enciclopedia Dantesca Treccani*.
- HATCHER, Anna, *Dante's Ulysses and Guido da Montefeltro*, in «Dante Studies», 88, 1970, pp. 109-117.
- INGLESE, Giorgio, *Guida alla Divina Commedia*, Roma, Carocci, 2002.
- LANSING, Richard H., *Piccarda and the Poetics of Paradox: A Reading of Paradiso III*, in «Dante Studies», 105, 1987, pp. 63-77.
- MARKULIN, Joseph, *Dante's Guido da Montefeltro: A Reconsideration*, in «Dante Studies», 100, 1982, pp. 25-40.
- OLIVA, Giacomo, *Paradiso V: codici culturali sulla questione dei voti*, in *Per altre dimore. Forme di rappresentazione e sensibilità medievale in Dante*, a c. di Id, Roma, Bulzoni, pp. 135-153.
- PASTORE STOCCHI, Manlio, *Il canto V del «Paradiso»*, in *Nuove letture dantesche*, V, a c. di E. Bisanti, Firenze, Le Monnier, pp. 341-74.
- PERTILE, Lino, *Inferno XXVII. Il peccato di Guido da Montefeltro*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. Classe di Scienze morali*, 141, 1982-1983, pp. 147-178.
- PICONE, Michelangelo, *Paradiso V: il voto di Dante*, in «Tenzione», 3, 2002, pp. 169-190.
- RIST, John, M., *Augustine of Free Will and Predestination*, in «Journal of Theological Studies», 20/2, 1969, pp. 377-421.
- PUCETTI, Valter L., *Fuga in Paradiso. Storia intertestuale di Cunizza da Romano*, Ravenna, Longo, 2010.
- SABBATINO, Pasquale, *La "tela" e la "spola". Lettura di Paradiso III*, in «L'Alighieri», 27/2, 1986, pp. 47-62.
- SPERA, Francesco, *Il malo ingegno di un personaggio dantesco: Guido da Montefeltro*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia», 62/2, 2009, pp. 43-57.

- STATERA, Francesco, *Il tema dei voti religiosi nei canti III, IV e V del Paradiso. Tra rivendicazione etica e fondazione teologica*, in «Forum Italicum. Journal of Italian Studies», 31/1, 1997, pp. 5-14.
- TARTARO, Achille, *La questione dei voti. Par. V*, in *Letteratura e società. Scritti in onore di G. Petronio*, I, Palermo, Palumbo, 1981, pp. 21-39.
- TAVONI, Mirko, *Guido da Montefeltro dal Convivio all'Inferno*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», XIII, 2010, pp. 167-198.
- TORRACA, Francesco *Il canto XXVII dell'Inferno letto da F. Torraca nella sala di Orsanmichele*, in *Lectura Dantis*, Firenze, Sansoni, 1900, pp. 1-50.
- VALLONE, Aldo, *Paradiso III*, in «Studi danteschi», LXII, 1996, pp. 69-84.
- VANNI ROVIGHI, Sofia, *Il canto IV del Paradiso visto da uno studioso della filosofia medievale*, in «Studi danteschi», XLVIII, 1971, pp. 67-87.
- VARANINI, Giovanni, *Il canto dei dubbi metafisici e morali*, in *L'acceso strale. Saggi e ricerche sulla Commedia*, a c. di Id, Napoli, 1984, pp. 136-155.
- ZACCARELLO, Michelangelo, *Piccarda, Costanza e l'aristocrazia dello spirito. Lettura di Paradiso III*, in *Lectura Dantis Scaligera*, a c. di E. Sandal, Roma – Padova, Antenore, 2016, pp. 85-110.