

Guest Editor's Preface

Individual and Universal in Latin Medieval Moral Theories

[Guido Alliney](#)

[Luciano Cova](#)

Dipartimento di Filosofia, Università di Trieste

The assimilation of the lesson of the *Nicomachean Ethics*, which took place during the 13th century, gave way to a philosophical theory centred on virtue and happiness (worldly although speculative): this cultural conception seems to constitute a new cultural body in juxtaposition to the religious moral doctrine founded on the rules of the divine law and on the call to a supernatural purpose. This duality however does not exclude the various connections between philosophical and theological ethics, which the present research is trying to underline: from the way in which different issues of the *Nicomachean Ethics* were at first understood (happiness intended as fruition of God, reconduction of *phronesis* to *sophia*), to the comparison (and harmonisation) between the new classification of virtue and the platonic-stoic-Augustinian tradition, to the firm affirmation of the idea of a *lex naturae* within the confrontation with the Aristotelian theleologism, to the discussed connections between knowledge and will within the ambit of action, in a precarious balance of Aristotelian intellectualism and Christian voluntarism.

In the present monographic issue of *Etica & Politica / Ethics & Politics* we have tried to propose a question which involves both ambits and their reciprocal overlaps and which interests the whole development of the moral reflection during the Latin Middle Ages: therefore no bounds of time nor cultural environments are allowed. From an ethical point of view the relations between individual and universal cannot be ignored: in their philosophical fonts medieval authors found such a problematic, and therefore variously developed it. Lets only remember, as for the theological tradition, the Augustinian doctrine of the hereditary character of the sin which brands mankind forever, in relation to one single episode committed by Adam, who broke God's harmonious order of the Universe in an act of self-exaltation. As for Aristotle, lets think of many important passages of the *Nicomachean Ethics*: the relation between political justice and family justice, the (un)resolved tension between the ethical virtues in connection to the corporeal dimension, and the apartness of *nous* (knowledge of all that is good and beautiful), that leads a life of its own.

Many scholars of medieval ethics have been eager to offer their knowledge for the realisation of this project. The first two articles are centred on the structure of the capital vices which, up to the 15th century, constitutes one of the strongest basis of the theological ethics and has proved capable of mutations and developments. Carla Casagrande focuses on the structure's evolution from Cassiano to Gregory the Great and throughout the successive integrations. Born as an exclusively monastic instrument meant to favour a process of individual perfection, the seven vices' scheme becomes expression of a social ethics addressed to everyone and defends a sociopolitical model based on hierarchy and solidarity (particular relevance assumes the vice of envy): the psychological and individual component is however neither rejected nor neglected. Silvana Vecchio, on her side, focuses on the classification of vices in "carnal" and "spiritual" which both Cassiano and Gregory

use in order to explain the different involvement of soul and body in the generative process of vices. During the course of the Middle Ages, however, the rigid chasm between carnal and spiritual vices gradually weakens (particularly towards the 13th century) as a result of the newly acquired medical and psychological knowledge: the "flesh/soul" movement submits to the "inside/outside" dynamic, which sees in the body the visible dimension of a vice, whose roots are however the human soul and will.

In Luciano Cova's contribution some inner tensions of the Thomasian doctrine of lust emerge. Although Thomas, as principle, defines as "permissible" those venereal acts which aim at procreation, he delineates, as fundamental elements of his analysis of lust, various types of injuries to other men: the execrable "sins against nature", although they do not cause an injury to others, are nonetheless considered as injuries to God. Tiziana Suarez-Nani's article is also dedicated to Thomas Aquinas, who in his doctrine of the original sin (characterised both by an evident Augustinian component and by a remarkable anthropological optimism) offers an answer (within the myth of the *Genesis*) to what we could call the problem of universal evil as root of moral evil: if any personal evil is related to the universal evil of the original sin, then evil is never merely individual and, within the solidarity of a common condition, each individual is called to the responsibility of a redemption, made possible by the guide of reason and by following one's humanity. Guido Alliney's essay also focuses on the problem of evil and is centred on an analysis of the limits of human action in Duns Scotus's thought. In spite of some fluctuations, which however are not relevant within his coherent doctrinal scheme, Scotus denies the possibility that man may want evil for itself: it is the immoderate desire of freedom that leads man astray towards universal evil. Evil, therefore, is not purchased as an aim, but as an instrument of a faint experience of freedom: the vacuity of such an act constitutes the worse sin a creature can commit against God.

The last two contributions are more specifically dedicated to politics. Roberto Lambertini follows the development of the Scholastic interpretations of the passage from Book VI of the *Nicomachean Ethics* where Aristotle states an "imperfect identity" between *prudentia* and politics. This overview produces two important results: firstly, a *communis opinio* can not be found for the medieval authors have given different interpretations of the Aristotelian passage. On the other side the authors taken into consideration do not seem eager to renounce to the idea of the unity of practical reason: the medieval thinkers would not even take into consideration an individual *prudentia* disconnected from politics, nor a political *prudentia* disconnected from moral life. Italo Sciuto's essay is centred on Dante's analysis of the relation between political philosophy and ethical reflection. The *Convivio* and the *Monarchia* clearly demonstrate that Dante's philosophy is not simply "for laymen" but is in itself "secular", as it is proved by the priority that the political reflection has in comparison to other philosophical ambits. Dante thus states the superiority of practical reason by presenting, as the highest point of scientific reflection, politics instead of metaphysics. This innovative conception gives birth to Dante's theory of the duality of powers exemplified by the metaphor of the two suns, symbol of the equal balance between imperial and papal power.

I sette vizi capitali: introspezione psicologica e analisi sociale

[Carla Casagrande](#)

Università di Pavia

Secondo lo storico inglese John Bossy i sette vizi capitali sono espressione dell'etica «sociale e comunitaria» con la quale il cristianesimo cercò di contenere la violenza e sanare la conflittualità delle società medievali. Utilizzati per sanzionare comportamenti sociali aggressivi, furono per lungo tempo, dal XIII al XVI secolo, il principale schema di interrogazione del penitente contribuendo così in modo determinante a quell'opera di pacificazione che, secondo lo storico inglese, costituiva lo scopo primario del sacramento della penitenza in epoca medievale. Non a caso, continua Bossy a ulteriore conferma della sua interpretazione, le fortune del settenario finiscono con l'epoca moderna, quando la penitenza, alla fine di un processo che si riconosce essere cominciato già in epoca medievale ma che viene comunque definito come specificamente 'moderno', cessò di essere luogo di risoluzione dei conflitti sociali per diventare occasione tutta psicologica di analisi interiore delle coscienze dei singoli individui; in quella fase i sette vizi capitali vennero abbandonati a favore dei dieci comandamenti che sembravano avere il merito, rispetto ai vizi, di privilegiare i rapporti verticali tra ogni singolo uomo e Dio piuttosto che quelli orizzontali tra gli uomini favorendo così l'introspezione personale a scapito dell'analisi dei comportamenti sociali (1).

Non è mia intenzione discutere qui la tesi generale dello storico inglese che legge il passaggio dal Medioevo all'epoca moderna come un passaggio dal sociale al personale, né esaminare il ruolo giocato in questo passaggio dal sacramento della penitenza e nemmeno, come è stato già fatto in un'altra occasione, verificare per l'epoca medievale le sue suggestive idee sul rapporto 'concorrenziale' tra settenario dei vizi e decalogo (2). Vorrei invece, molto più semplicemente, verificare se le tesi di Bossy sulla vocazione prevalentemente sociale del settenario dei vizi e su una sua debolezza sul piano dell'introspezione psicologica siano sostenibili e in che misura uso sociale e psicologico del settenario siano stati storicamente in alternativa l'uno rispetto all'altro.

Se prendiamo in considerazione, se pur rapidamente, l'insieme della vastissima e variegata produzione dedicata ai sette vizi capitali, che tra XIII e XV secolo comprende centinaia di testi tra somme di vizi e virtù, manuali per confessori, formule confessionali per penitenti, trattati di teologia, cicli di sermoni, raccolte di *exempla*, enciclopedie nonché testi della tradizione letteraria, l'idea dello storico inglese che il settenario dei vizi capitali costituisca una specie di grande *speculum societatis*, nel quale riconoscere tutti i peccati commessi nei diversi ambiti della vita sociale (famiglia, politica, cultura, economia), viene sicuramente confermata da una serie pressoché ininterrotta di esempi: tutti i vizi capitali, nessuno escluso, sono infatti chiamati a individuare e classificare peccati che Bossy definisce «sociali», peccati cioè che coinvolgono i rapporti degli uomini tra loro generando disordine, conflitto e violenza nella comunità. La superbia viene riconosciuta ora

nell'arroganza dei nobili, ora nell'alterigia degli intellettuali, ora nella vanagloria degli ornamenti femminili. L'invidia è la categoria con la quale si interpretano e si condannano varie forme di antagonismo sociale e politico: quelle tra cortigiani, intellettuali, professionisti ma anche quelle tra fazioni, città, stati. All'avarizia vengono ascritti tutti i peccati economici: le rapine dei cavalieri, le frodi dei mercanti, le usure dei banchieri, la simonia dei chierici, la venalità degli avvocati e dei medici, e così via. L'accidia arriva a comprendere tutte le forme di oziosità e di disimpegno religioso e sociale, dalla mancata frequentazione della messa e dei sacramenti all'incuria nello svolgimento del lavoro e nella gestione dei beni. L'ira viene considerata causa di varie forme di conflittualità, dall'insulto personale alla guerra tra popoli. Attraverso la gola vengono condannati gli eccessi alimentari dei ricchi e le turbolenze carnevalesche dei poveri nelle feste e nelle taverne. La lussuria infine: distinta in fornicazione semplice, adulterio, ratto, stupro, incesto e peccato contro natura, cioè in usi della sessualità estranei e contrari a quelli previsti dall'istituto matrimoniale, si configura come un peccato contro l'ordine sociale fondato sulla famiglia e sul sacramento matrimoniale (3).

All'interno del sistema dei vizi capitali passa dunque, come sostiene Bossy, una morale di tipo sociale e comunitario, cioè una morale volta a regolamentare in senso cristiano l'insieme dei comportamenti sociali in vista di un ideale di solidarietà e pacificazione che tende ad escludere ogni forma di conflitto e di violenza. L'interpretazione dello storico inglese se non può essere contestata merita però di essere approfondita. Come e da chi è stato costruito un sistema morale di disciplinamento sociale tanto efficace e duraturo? E inoltre, la forte vocazione sociale del settenario dei vizi implica una sottovalutazione o addirittura un'esclusione della dimensione psicologica e individuale della colpa?

Le domande sono legittime se si pensa che il settenario dei vizi che domina nella pastorale dei secoli tardomedievali ha alle sue spalle una storia molto lunga (4). Quando questa storia comincia il sistema dei vizi capitali non è certamente una classificazione utile per leggere da un punto di vista morale la vita sociale degli uomini. Nella loro prima apparizione in Occidente, che risale, come è noto, agli scritti di un monaco vissuto tra IV e V secolo, Giovanni Cassiano, che a sua volta si rifà ai testi del monaco orientale Evagrio Pontico, i vizi capitali hanno una funzione precisa: indicano ai monaci, ai *renuntiantes*, a coloro cioè che rinunciano al mondo (5), le tappe di un cammino di purificazione e di avvicinamento a Dio. Si presentano secondo un doppio ordine genealogico che prevede una prima sequenza costituita da gola, lussuria (*fornicatio*), avarizia (*philargyria*), ira, tristezza e accidia, la quale, una volta superata, può dare origine a una seconda sequenza costituita da vanagloria e superbia: chi ha saputo resistere alle tentazioni dei primi sei vizi rischia infatti di soccombere, proprio a causa dei successi ottenuti, a quelle degli ultimi due. I vizi capitali, nelle pagine di Cassiano, descrivono dunque le fasi e i pericoli di un processo di perfezionamento individuale che coinvolge il corpo e l'anima del monaco e che si conclude quando costui riesce a raggiungere il completo controllo di sé, dei suoi impulsi, dei suoi desideri, dei suoi pensieri (6). La società, la famiglia, gli amici sono assenti, lontani. Ne restano solo alcune immagini e alcuni ricordi che si presentano alla mente in certe fasi della battaglia: il ricordo della famiglia che si desidera raggiungere nei momenti in cui l'accidia per la solitudine imposta dalla vita monastica si fa insopportabile (7), l'immagine della madre, delle sorelle e di altre figure femminili, che si deve imparare a dimenticare per essere sicuri di vincere anche il più piccolo incitamento alla lussuria (8); il rimpianto per le ricchezze

lasciate nel mondo, fuori dal monastero, che l'avarizia può trasformare in un nuovo desiderio di possesso (9); ma sono solo evocazioni di una realtà ormai lontana. Quando il monaco comincia la lotta contro i vizi capitali e le loro tentazioni la società è già stata abbandonata. I vizi non parlano di ciò che avviene nella società e dei rapporti del monaco può avere con altri uomini ma solo di ciò che avviene nel corpo e nell'anima del singolo monaco cioè dei rapporti del monaco con se stesso. Durante la prima fase della lunga storia dei vizi capitali in Occidente la tesi di John Bossy sui vizi capitali come espressione e veicolo di un'etica sociale e comunitaria può essere completamente ribaltata: i vizi capitali in Cassiano sono infatti espressione e veicolo di un'etica individuale e solitaria.

Certo esiste la comunità dei monaci; il monachesimo di Cassiano è un monachesimo cenobita (10), e in effetti la comunità gioca un ruolo importante nella battaglia del monaco contro i vizi. Costituisce in primo luogo una specie di repertorio vivente delle virtù che consente al monaco di apprendere per imitazione dai confratelli che meglio le incarnano le diverse virtù monastiche, la castità, l'umiltà, la discrezione e così via (11). Talora assume un ruolo più attivo e si fa spettatrice degli *exploits* atletici del singolo sostenendolo nella lotta contro le tentazioni, incoraggiandolo quando si esibisce in prestazioni virtuose, applaudendolo quando si distingue per virtuosismo ascetico oppure biasimandolo e condannandolo in caso di cedimento e di sconfitta (12). Cassiano sostiene esplicitamente che nella lotta contro alcuni vizi, in particolare i vizi spirituali, l'ira, la tristezza, l'impazienza, una certa socievolezza non comporta danno anzi può essere di stimolo alla lotta perché la presenza degli altri aumenta nel combattente la paura del biasimo (13). Insomma, la comunità è uno strumento utile, talora anche necessario, nel processo di perfezionamento spirituale intrapreso dal monaco; tuttavia non appartiene a quella condizione di perfezione che contribuisce a far conseguire. Quella perfezione resta infatti una condizione individuale che non a caso si realizza pienamente solo nella solitudine della scelta anacoretica. Esempio a questo proposito l'analisi che Cassiano riserva alla coppia ira/pazienza. Per il monaco che vuole sconfiggere l'ira conquistando così la contrapposta virtù della pazienza la vita in comunità non solo è utile ma necessaria: solo un rapporto stretto e quotidiano con i confratelli assicura infatti una reale repressione dell'ira e una sicura acquisizione della pazienza là dove una pazienza acquisita in solitudine è invece illusoria e precaria perché nel momento in cui la solitudine viene meno a quella 'facile' pazienza può subentrare una collera selvaggia che, come un cavallo a lungo rinchiuso, è poi difficilmente controllabile. Tuttavia la vittoria sull'ira conquistata in comunità non costituisce ancora la perfezione, ma solo un passaggio necessario, grazie al quale il monaco, divenuto ormai padrone delle sue passioni, può ritirarsi nella solitudine del deserto e dedicarsi alla contemplazione di Dio (14). Non si tratta insomma di evitare l'ira e praticare la pazienza per vivere in pace con il prossimo, ma di imparare attraverso il rapporto con il prossimo a evitare l'ira e praticare la pazienza per raggiungere quel totale controllo di sé che consente poi di avvicinarsi a Dio nella solitudine. Insomma, la lotta contro l'ira insegna certamente a stare insieme agli altri ma unicamente per poi potere stare soli, con se stessi e quindi con Dio.

Il sistema dei vizi capitali ha dunque per Cassiano una dimensione individuale ed interiore; mirato com'è alla conoscenza e al controllo di sé produce un sapere di tipo psicologico che non a caso identifica vizi e passioni, individua nella genealogia dei vizi una catena di stati psicologici che porta al peccato, sottolinea la dimensione mentale delle pulsioni corporee e insiste sulla forza delle immagini

depositate nella memoria. Si tratta ora di capire come questo sistema concepito per insegnare a stare soli con se stessi (e con Dio) sia servito secoli dopo a insegnare a stare insieme agli altri, così come sostiene Bossy e come i testi tardomedievali sui sette vizi capitali in larga misura confermano.

Per questo bisogna andare all'altro evento fondamentale nella storia dei vizi capitali dopo la loro introduzione in Occidente ad opera di Cassiano e cioè al momento in cui, circa un secolo dopo, quel sistema passa nelle mani di un altro monaco, divenuto papa, Gregorio Magno. Quel passaggio è fondamentale: decide infatti della fisionomia successiva del sistema dei vizi capitali e getta le basi della loro straordinaria fortuna. Gli interventi di Gregorio sul sistema dei vizi capitali di Cassiano sono considerevoli e strutturali e riguardano i singoli vizi e il sistema nel suo complesso: viene eliminato un vizio, l'accidia, ne viene introdotto un altro, l'invidia, non si parla più di una doppia genealogia ma di un'unica catena viziosa dominata dalla superbia dalla quale prendono origine uno dall'altro sette vizi, vanagloria, invidia, ira, tristezza, avarizia, gola e lussuria (15).

Dal nostro punto di vista il più rilevante di questi interventi è certamente l'introduzione dell'invidia. Non più, come in Cassiano, filiazione tra le altre della superbia, ma vizio capitale al pari degli altri e come gli altri a capo di una serie di peccati derivati. L'importanza di questa mossa per i futuri destini del sistema dei vizi capitali risulta evidente se si tiene conto della natura del peccato d'invidia (16). L'invidia è sofferenza per il bene degli altri; l'invidioso è colui che guarda di traverso (*invidet*) un altro uomo perché non sopporta che costui goda di un qualche bene che lui non possiede. Nella Bibbia l'invidia è il peccato di Lucifero che non sopporta che l'uomo goda di una vicinanza a Dio ormai a lui negata; il peccato di Caino che non sopporta che Abele sia più amato da Dio; il peccato di Esaù nei confronti di Giacobbe, il fratello favorito nella successione; il peccato di Saul nei confronti di Davide, più amato dal popolo di Israele. L'invidia è dunque un sentimento di malevolenza verso il prossimo che contravviene al precetto evangelico dell'amore verso il prossimo e rompe la solidale fraternità che Dio ha voluto ci fosse tra gli uomini. Raramente resta senza conseguenze; nel migliore dei casi semina sospetto e diffidenza; il più delle volte si traduce in conflittualità e violenza. Caino per invidia uccide Abele; Esaù per invidia semina la discordia in famiglia; Saul per invidia fa guerra a Davide. L'invidia è insomma il peccato sociale per eccellenza, quello che rompe i legami tra gli uomini, distrugge la pace, impedisce la convivenza. Gregorio, in un passaggio della *Regula pastoralis*, ne parla come del peccato che introduce nel corpo sociale l'antagonismo dei piccoli nei confronti dei grandi, degli inferiori nei confronti dei superiori, mettendo così in discussione il modello, nello stesso tempo gerarchico e solidaristico, della *societas christiana* (17). L'elevazione di un vizio così 'sociale', come è l'invidia, da filiazione a vizio capitale orienta il sistema dei vizi capitali in modo sensibilmente diverso rispetto alle sue origini: con Gregorio infatti la battaglia contro i vizi non si svolge più solo sul terreno dei rapporti dell'uomo con se stesso ma anche su quello dei rapporti con il prossimo.

L'introduzione dell'invidia non è l'unica mossa che favorisce un uso sociale, 'mondano', dei sette vizi capitali: molto significativa è l'eliminazione dell'accidia, il vizio dei solitari, come l'aveva definita Cassiano (18). Significative sono anche alcune filiazioni assegnate ai singoli vizi: *inoboedientia*, *contentiones*, *discordiae* attribuite alla vanagloria; *rixae*, *clamor*, *contumeliae* ascritte all'ira; *proditio*, *fraus*, *periuria*, *fallaciae*, *violentiae*, *obduratio cordis* assegnate all'avarizia; tutte filiazioni che mettono in luce la dimensione e la ricaduta sociale dei singoli vizi.

Nello stesso tempo la componente psicologica del sistema non viene meno. Si pensi alla presenza di un vizio come la *tristitia* con il seguito delle sue filiazioni (*malitia, rancor, pusillanimitas, desperatio, torpor circa praecepta, vagatio mentis erga illicita*), tutti peccati che si consumano nell'interiorità del singolo senza coinvolgere necessariamente il prossimo; si guardi alle filiazioni della lussuria che segnalano forme diverse di turbamento e disagio psicologico (*caecitas mentis, inconsideratio, inconstantia, praecipitatio, amor sui, odium Dei, affectus praesentis saeculi, horror vel desperatio futuri*); e, soprattutto, si ricordi che i legami genealogici tra i vizi, soprattutto tra quelli spirituali, sono per Gregorio di tipo psicologico, sono cioè determinati da una sequenza di movimenti dell'anima: «la vanagloria genera l'invidia poiché chi aspira a un potere vano soffre se qualcun altro riesce a raggiungerlo. L'invidia genera l'ira, perché quanto più l'animo è esacerbato dal livore interiore tanto più perde la mansuetudine della tranquillità... Dall'ira nasce la tristezza, perché la mente turbata, quanto più è squassata da moti scomposti tanto più si condanna alla confusione, e, una volta persa la dolcezza della tranquillità, si pasce esclusivamente della tristezza. Dalla tristezza si arriva all'avarizia, poiché, quando il cuore, confuso, ha perso il bene della letizia interiore, cerca all'esterno motivi di consolazione e non potendo ricorrere alla gioia interiore, desidera tanto più ardentemente possedere i beni esteriori» (19). La riconversione sociale del settenario dei vizi non comporta dunque nessuna attenuazione della sua dimensione individuale e psicologica. Per quanto 'sociale' possa essere un peccato, cioè per quanto coinvolga i rapporti tra uomini, esso è sempre comunque riconducibile, attraverso la catena genealogica delle filiazioni e dei vizi, all'interiorità dell'anima di un singolo uomo. Gregorio non si è limitato ad estendere la portata del settenario dei vizi dalla psicologia all'analisi sociale, ma ha ricondotto la seconda alla prima facendo risalire le cause dei conflitti sociali ai conflitti che sconvolgono le anime degli individui.

Se dunque il sistema dei vizi di Gregorio ha in più rispetto a quello di Cassiano una forte valenza sociale, tuttavia la dinamica del sistema resta, come in Cassiano, una dinamica psicologica. Con la differenza che quella dinamica non descrive più i turbamenti di chi ha intrapreso un percorso di rinuncia al mondo e di perfezionamento spirituale ma i movimenti interiori che possono avvenire nel cuore di ogni uomo. La successione dei vizi di Cassiano che cominciava con una prima catena genealogica (gola, lussuria, avarizia, ira, tristezza, accidia) la quale, una volta superata, poteva generarne una seconda (vanagloria, superbia) faceva chiaramente riferimento a un percorso, tipicamente monastico, di repressione dei bisogni del corpo e ai pericoli, tipicamente monastici, del protagonismo ascetico; là dove la genealogia gregoriana, con la superbia posta a origine di tutti i vizi, si richiama all'origine e alla natura del peccato dell'uomo acquistando così una dimensione universale.

Non si deve dimenticare che Cassiano e Gregorio parlano dei vizi capitali in contesti e con finalità diversi: Cassiano ne parla in testi, le *Conlationes* e le *Institutiones coenobiticae*, che sono rivolti esclusivamente a monaci, Gregorio in un'opera esegetica, i *Moralia in Iob*, che è certo una serie di conferenze rivolte ai monaci ma che si presenta comunque come un trattato morale sulla condizione umana, in quanto tale rivolto tendenzialmente a tutti gli uomini. Cassiano si rivolge dunque a interlocutori particolari che vivono una condizione eccezionale di separazione dalla società; Gregorio si rivolge agli uomini in generale; e gli uomini in generale, d'abitudine, come la loro natura richiede, vivono in società. Il sistema dei vizi, che in Cassiano segna le tappe di un processo di separazione dal

mondo, dopo l'operazione di Gregorio è pronto ad essere usato per insegnare agli uomini a vivere nel mondo (20). Un sistema morale costruito per governare le anime è stato insomma trasformato in un sistema capace di governare, attraverso il governo delle anime, l'intero corpo sociale.

Un'operazione geniale e anche provvidenziale, al di là delle intenzioni dello stesso Gregorio. Il settenario dei vizi costruito da Gregorio si rivelò infatti una perfetta macchina di individuazione e classificazioni dei peccati quando, dopo il famoso canone del Concilio Laterano del 1215 che rendeva obbligatoria per tutti i fedeli una volta all'anno la confessione individuale dei peccati, fu scelto per mostrare ai confessori come interrogare i penitenti e ai penitenti come raccontare i loro peccati ai confessori (21). Il successo tardomedievale del settenario a livello pastorale fu dovuto a molti motivi, la semplicità, la flessibilità, la pressoché illimitata capacità tassonomica di cui dette prova, l'efficace iconografia in cui fu rappresentato; accanto a tutti questi motivi, non va però sottovalutata la capacità che aveva acquisito nel corso della sua storia di individuare nello stesso tempo i peccati che si svolgevano sulla scena sociale e quelli che si compivano nel segreto delle coscienze passando, grazie alla catena genealogica dei vizi e delle filiazioni, dagli effetti alle cause dei peccati, risalendo dagli atti esteriori ai movimenti dell'anima che li hanno determinati, trovando nell'interiorità del singolo l'origine dei conflitti e delle violenze che turbavano la comunità.

Il sapere psicologico che in quel sistema si era raccolto e sedimentato nei secoli della sua lunga fortuna monastica veniva in questo modo messo a disposizione di tutti e utilizzato non solo per favorire il rapporto con Dio ma anche per disciplinare quello con il prossimo, come testimonia la classificazione 'peccati contro Dio/il prossimo/se stessi' sempre più frequentemente utilizzata per individuare le diverse specie di peccati riconducibili a ciascun vizio capitale. Insomma, la funzione che nei secoli XIII-XV lo schema dei sette vizi capitali ebbe come strumento di disciplinamento dei comportamenti sociali fu continuamente intrecciata e in buona parte fondata sulla funzione psicologica che quel sistema aveva sempre avuto come guida per penetrare nei recessi dell'anima. È vero che con il tempo la progressiva conversione dell'ordine genealogico in un ordine tassonomico, che trasforma l'"albero monastico" dei vizi in un catalogo delle colpe dove vengono meno i legami di derivazione tra i vizi e i peccati, rende più difficile, in assenza di un quadro psicologico unitario, risalire dai peccati alla catena dei movimenti interiori che li hanno determinati. È vero anche che nella pastorale si tende spesso a ridurre il settenario dei vizi a una rapida formula mnemonica la cui funzione è semplicemente quella di far ricordare al penitente i peccati principali. Tuttavia, se il sistema in quanto tale perde almeno in parte il suo valore di percorso introspettivo, i singoli vizi, quegli stessi che abbiamo visto essere utilizzati per sanzionare comportamenti sociali pericolosi, mantengono una notevole forza di analisi interiore: l'invidia, per esempio, è luogo di minuziosa analisi delle cause e delle forme del dolore; l'accidia, definita come una specie della tristezza, diventa spazio concettuale nel quale definire forme diverse di disagio psichico, il torpore, l'ansia, la vaghezza, la malinconia, la disperazione (22); l'ira è forse il vizio che più di ogni altro ha imposto una definizione dei rapporti tra ragione e passioni e una riflessione sulla dimensione etica dei movimenti affettivi; la lussuria, le cui conseguenze psicologiche, sconsideratezza, incostanza, precipitazione e, soprattutto, perdita di ragione sono sempre attentamente prese in esame, ha dato luogo in ambito penitenziale a forme di inquisizione psicologica molto raffinate. Quello che è interessante, e che merita

ulteriori approfondimenti, è che la forza di analisi psicologica dei vizi capitali è ora garantita certo dall'antico e sperimentato sapere psicologico monastico al quale si aggiungono però talora idee e suggestioni, soprattutto sul tema delle passioni, che vengono dalla "nuova" psicologia greca resa disponibile dalle traduzioni dei secoli XII e XIII (23). Un'altra testimonianza, questa, della capacità del sistema dei vizi capitali di accettare cambiamenti e integrazioni, una capacità che è forse il motivo principale del suo plurisecolare successo.

Note

- (1) J. BOSSY, *The Social History of Confession in the Age of Reformation*, «Transactions of the Royal Historical Society» 25 (1975), pp. 21-38; ID., «Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments», in *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 214-234; entrambi i saggi sono stati tradotti in ID., *Dalla comunità all'individuo. Per una storia sociale dei sacramenti*, Einaudi, Torino 1998, pp. 59-85, 87-116. [back](#)
- (2) Per un approfondimento e una verifica delle suggestive tesi di Bossy riguardo al ruolo del settenario dei vizi capitali e del decalogo nella tradizione teologica e pastorale medievale, vedi C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)*, «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 331-395. [back](#)
- (3) Riassunto qui per sommi capi i risultati dell'analisi dedicata a ogni vizio capitale in C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000. [back](#)
- (4) Il riferimento è ancora all'ormai classico M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State College Press, East Lansing (Mich.) 1952; cfr. anche A. SOLIGNAC, *Péchés capitaux*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, XII.1, Beauchesne, Paris 1984, coll. 853-862 e CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 181-224. [back](#)
- (5) Cassiano definisce più volte la scelta monastica come «rinuncia». Vedi per esempio *Institutiones coenobiticae*, a cura di J.-C. GUY, Sources Chrétiennes 109, Cerf, Paris 1965, IV; *De institutis renuntiantium*, pp. 118-185 e *Conlationes XXIV*, ed. E. PICHERY, Sources Chrétiennes 42, Cerf, Paris 1955, I, III, pp. 138-165, interamente dedicata al tema delle tre rinunce monastiche: alle ricchezze del mondo, a costumi, vizi e affetti mondani, all'attenzione per le cose visibili. [back](#)
- (6) CASSIANO, *Conlationes*, I, V, Sources Chrétiennes 42, pp. 188-217; ID., *Institutiones*, V-XII, pp. 186-501. La sintesi migliore sulla dottrina di Cassiano resta M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien (Jean)», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II, Beauchesne, Paris 1953, coll. 214-276, in particolare sulla lotta del monaco contro i vizi, vedi coll. 235-243. Sulla dialettica anima/corpo, esteriorità/interiorità nel sistema dei vizi di Cassiano, cfr. qui il contributo di Silvana Vecchio. [back](#)
- (7) CASSIANO, *Institutiones*, X, 2, p. 388. [back](#)
- (8) Ivi, VI, 13, p. 276. [back](#)
- (9) Ivi, VII, 14, p. 309. [back](#)
- (10) J. LEROY, *Le cénobitisme chez Cassien*, «Revue d'ascétique et de mystique» 47 (1967), pp. 121-158. [back](#)
- (11) CASSIANO, *Institutiones*, V, 4, pp. 194-196. [back](#)

- (12) Cassiano usa con una certa insistenza le metafore agonistiche. Più volte definisce il monaco *athleta Christi*, cfr. *Institutiones*, V, 17, p. 216, 18, p. 220, 19, p. 222; VIII, 22, p. 364; X, 5, p. 390; XI, 3, p. 428, 19, p. 446; XII, 32, p. 498. In alcuni casi sviluppa a lungo questo genere di metafora per descrivere aspetti e momenti particolari della condizione monastica come quando, per esempio, mostra che i monaci devono affrontare la lotta contro lo spirito della fornicazione con una preparazione e un allenamento simili a quelli cui si sottopongono gli atleti che si preparano a combattere nelle arene: cfr. *ivi*, VI, 7, pp. 270-272. [back](#)
- (13) CASSIANO, *Conlationes*, I, V, 4, p. 192: «In ceteris autem vitiis <spiritualibus> humana consortia nihil obsunt, quin immo etiam plurimum conferunt his qui carere eis in veritate desiderant, quia frequentia hominum magis auguuntur, et dum lacescita crebrius manifestantur, celeri medicina perveniunt ad salutem»; Idem, *Institutiones*, VI, 3, p. 264. “Dein cetera vitia etiam usu hominum et exercitio cotidiano purgari solent et quodammodo ipsius lapsus offensione curari: ut puta irae, tristitiae, impatientiae languor meditatione cordis ac pervigili sollicitudine, fratrum etiam frequentia et adsidua provocatione sanantur, dumque commota manifestantur saepius et crebrius arguuntur, ocius perveniunt ad salutem». [back](#)
- (14) *Ivi*, VIII, 16-19, pp. 356-362. [back](#)
- (15) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, ed. M. ADRIAEN, *Corpus Christianorum*, Series Latina 143 B, Brepols, Turnholti 1985, pp. 1610-1611. [back](#)
- (16) Cfr. M. VINCENT-CASSY, *L’envie au Moyen Age*, «Annales. E.S.C.» 35 (1980), pp. 253-271; CASAGRANDE-VECCHIO, «Invidia», in *I sette vizi capitali*, pp. 36-53. [back](#)
- (17) GREGORIO MAGNO, *Regula Pastoralis*, III, 10. *Qualiter ammonendi sunt benevoli atque invidi*, ed. B. JUDIC, F. ROMMEL, CH. MOREL, *Sources Chrétiennes* 382, Cerf, Paris 1992, pp. 310-314. [back](#)
- (18) CASSIANO, *Institutiones*, X, 1, p. 384: «<acedia> solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis et frequens». Sull’eliminazione gregoriana dell’acedia dal sistema dei vizi capitali, vedi S. WENZEL, *The Sin of Sloth: “Acedia” in Medieval Thought and Literature*, The University of North California Press, Chapel Hill Ca. 1967, pp. 23-28. [back](#)
- (19) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, XXXI, XLV, p. 1611. “Prima namque superbiae soboles inanis est gloria, quae dum oppressam mentem corruperit, mox invidiam gignit; quia nimirum dum vani nominis potentiam appetit, ne quis hanc alius adipisci valeat tabescit. Invidia quoque iram generat, quia quanto interno livoris vulnere animus sauciatur, tanto etiam mansuetudo tranquillitatis amittitur ... Ex ira quoque tristitia oritur, quia turbata mens quo se inordinate concutit, eo addicendo confundit; et cum dulcedinem tranquillitatis amiserit, nihil hanc nisi ex perturbatione subsequens maeror pascit. Tristitia quoque ad avaritiam derivatur, quia dum confusum cor bonum laetitiae in semetipso intus amiserit, unde consolari debeat, foras quaerit; et tanto magis exteriora bona adipisci desiderat, quanto gaudium non habet ad quod intrinsecus recurat”. [back](#)
- (20) Sulla “esportazione mondana” del modello monastico, cfr. C. DAGENS, *Saint Grégoire Le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Etudes Augustiennes, Paris 1977, p. 320, che fa riferimento proprio alla dottrina dei vizi capitali, e C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988, p. 101, 111-112. [back](#)

(21) «Canone 21, Concilium Lateranense IV» (1215), in G. ALBERIGO, G.L. DOSSETTI, P.-P. JOANNU, P. PRODI (ed.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, EDB, Bologna 1991, p. 245. [back](#)

(22) Cfr. B. FORTHOMME, *De l'acédie monastique à l'anxiodépression. Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*, Sanofi-Synthélabo, Paris 2000. [back](#)

(23) Per esempio, nelle questioni che Tommaso d'Aquino dedica ai vizi capitali, prima nel *De malo* poi nella *Summa teologica*, le citazioni dai testi di Cassiano e di Gregorio si intrecciano continuamente con quelle tratte dal *De fide orthodoxa* di Giovanni Damasceno, dal *De natura hominis* di Nemesio d'Emesa (da lui attribuito a Gregorio di Nissa) e, soprattutto, dall'*Etica* e dalla *Retorica* aristoteliche. [back](#)

Etica & Politica / Ethics & Politics, 2002, 2

http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexvecchio.html

Vizi «carnali» e vizi «spirituali»: il peccato tra anima e corpo

[Silvana Vecchio](#)

Università di Ferrara

Il sistema dei vizi capitali, messo a punto tra V e VI secolo in ambiente monastico, rappresenta, come è noto, una delle più fortunate “invenzioni” della cultura medievale (1). Utilizzato sistematicamente e in maniera quasi esclusiva almeno fino al XV secolo, esso non solo costituisce lo schema per eccellenza per classificare i vizi, ma spesso è anche il luogo in cui sviluppare una riflessione sulla natura del peccato e sulle sue dinamiche. La lunghissima durata che lo caratterizza dimostra in maniera evidente l’efficacia ermeneutica e la forza retorica di questo schema, capace di adattarsi senza troppi problemi ai profondi mutamenti che nel corso dei secoli hanno segnato le dottrine morali. La “fortuna” dei vizi capitali risulta in effetti comprensibile solo alla luce di una continua operazione di rimodellamento dello schema sulla base di istanze sempre nuove e sullo sfondo di coordinate di natura psicologica e antropologica assai differenziate.

In questo quadro, porre l’accento sulle dinamiche che, nel sistema complessivo, ma anche all’interno di ogni singolo vizio, si instaurano tra interiorità ed esteriorità, tra anima e corpo, rappresenta una via d’accesso privilegiata per mettere in luce i profondi cambiamenti che, sotto l’apparente immobilità dei termini, attraversano la lunga storia dei vizi capitali.

Alle origini di tale vicenda sta in effetti la distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali. I due “padri” del settenario, Cassiano e Gregorio Magno, ricorrono entrambi a questa scansione per segnalare il diverso coinvolgimento di carne e spirito, di anima e corpo nel processo generativo dei diversi vizi. Cassiano parla di otto vizi principali concatenati l’uno all’altro, ma individua una netta cesura che separa i vizi carnali dai vizi spirituali (2). Carnali sono quei vizi che hanno a che fare con i sensi e con l’ardore della carne, vizi nei quali «il corpo si appaga e si diletta a tal punto da trascinare l’anima a consentire ai suoi appetiti». Sono peccati che non possono essere consumati senza il supporto della carne e che dunque trovano il loro rimedio eminentemente nella repressione del corpo (*castigatio corporalis*). Si tratta di gola (*gastrimargia*) e lussuria (*fornicatio*), peccati carnali, ma anche peccati «naturali», nella misura in cui rispondono entrambi a bisogni radicati nella natura umana, al punto che talvolta insorgono senza alcuna sollecitazione da parte dell’anima. Peccati in qualche modo innati nell’uomo, iscritti in quella natura che, dopo la colpa originale, è inevitabilmente segnata dalla concupiscenza, essi si traducono immediatamente in atti esteriori e si realizzano attraverso l’azione del corpo.

A differenza dai vizi carnali, i vizi spirituali non solo non procurano piacere al corpo, ma anzi lo sottopongono alle prove più estenuanti (*gravissimis languoribus*) pur di alimentare l’anima con gioie miserande. Nati da un impulso che proviene esclusivamente dall’anima, essi sembrano prescindere

completamente dal corpo. Ma quali sono esattamente i vizi spirituali? In base alla definizione di Cassiano i restanti sei vizi sembrerebbero rientrare tutti nella categoria dei vizi spirituali: tutti infatti sono accomunati dalla ricerca di un piacere che non è del corpo, ma dell'anima. Eppure le specificazioni di Cassiano non consentono una distinzione così rigida. Esistono certo due vizi la cui natura è indubitabilmente spirituale: superbia e vanagloria infatti si realizzano senza nessun intervento del corpo. Gli altri vizi invece sono suscettibili di ulteriori distinzioni che in parte li accomunano ai due peccati carnali, in parte ai due spirituali. L'ira ad esempio è un vizio naturale, come gola e lussuria, e come tale si distingue dall'avarizia, che è invece *extra naturam*; ma per un altro verso ira e avarizia sono accomunate dal fatto di trovare all'esterno le cause che le fanno nascere. I restanti due vizi invece, accidia e tristezza, derivano da moti interni all'uomo, simili a quelli che danno origine a gola e lussuria, ma, a differenza dai vizi più carnali, rimangono chiuse entro il perimetro dell'anima (3).

Questo incrociarsi di tipologie e di distinzioni rende difficile appiattare il sistema di Cassiano sulla distinzione vizi carnali/vizi spirituali, e soprattutto impedisce di sovrapporre rigidamente le categorie di corpo, carne e esteriorità. I vizi infatti, tutti i vizi, hanno un'origine comune che è l'anima, ma l'anima è a sua volta suddivisa in parti, e le sue patologie, proprio come i mali del corpo, assumono nomi diversi quando colpiscono le diverse «membra dell'anima»: così vanagloria e superbia sono malattie della parte razionale; ira, tristezza e accidia colpiscono l'irascibile; gola, lussuria e avarizia si riferiscono al concupiscibile (4). Cassiano sa bene e non manca di ricordarlo che, a giudizio di san Paolo, tutti i vizi sono «opera della carne» (Gal, 5,19), ma sa anche quanta ambiguità si nasconde sotto il termine 'carne' (5). Il netto dualismo di carattere etico che nei testi paolini si aggrega attorno ai termini 'carne' e 'spirito' (6) viene riletto da Cassiano all'interno del programma squisitamente monastico di perfezione che anima i suoi scritti: carne e spirito non designano due realtà sostanziali, ma due attività e due desideri perennemente in lotta fra loro, una lotta interna all'uomo che coinvolge anima e corpo. La carne che, secondo l'espressione paolina (Gal 5, 17), «concupisce contro lo spirito» e lo «spirito che concupisce contro la carne» indicano per Cassiano la minaccia ricorrente contro la purezza del cuore del monaco, che proviene sia dalla tendenza ad assecondare gli istinti più bassi, sia dall'aspirazione a superare e ad annullare la stessa natura umana. È proprio grazie a questo doppio conflitto che la volontà dell'uomo si scuote dal pericoloso torpore che la caratterizza, dal desiderio di una riposante apatia che la spinge a cercare una via intermedia tra l'abisso del vizio e la gloria della virtù. Il pungolo della carne ricorda all'anima l'impossibilità di una virtù che non sia lotta, e solo attraverso il conflitto delle due diverse concupiscenze si ristabilisce il giusto temperamento dell'anima, il felice equilibrio tra l'aspirazione alla perfezione e l'inevitabile *infirmetas* della natura umana (7).

Su questo sfondo la distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali risulta pienamente comprensibile: la scansione dei vizi ripropone le fasi della battaglia che l'anima deve combattere, e la contrapposizione tra concupiscenza della carne e concupiscenza dello spirito determina un percorso segnato da una netta linea di demarcazione che separa due differenti modalità di proliferazione dei vizi. I primi sei vizi infatti sono concatenati l'uno all'altro in maniera tale che ciascuno nasce da una sorta di eccedenza del vizio che lo precede: l'eccesso della gola genera la lussuria, questa a sua volta produce l'avarizia, dall'avarizia nasce l'ira, dall'ira la tristezza, dalla tristezza l'accidia. Al contrario i restanti due vizi, superbia e

vanagloria, non sono il prodotto di un eccesso di malizia, ma il risultato dell'eliminazione dei vizi precedenti: è solo dopo aver cancellato tutti i vizi che in un modo o nell'altro sono legati alla concupiscenza della carne che insorgono le tentazioni di ordine spirituale. Questa doppia modalità di generazione e la stessa scansione vizi carnali / vizi spirituali acquistano il loro senso pieno solo alla luce dell'esperienza monastica. La genealogia dei vizi segnala fundamentalmente i pericoli che minacciano la vita del monaco e la gradualità della battaglia che egli deve affrontare per compiere il cammino di perfezione al quale si è votato: dapprima contro la gola, il primo dei vizi e certamente il meno grave, ma in qualche senso il più insidioso, dal momento che la tentazione del cibo apre la porta all'intera genealogia del male; poi via via gli altri vizi, in un processo di progressivo arretramento all'interno di se stesso che finalmente mette il monaco di fronte alla tentazione estrema, quella dell'autocompiacimento per la perfezione raggiunta. E solo nel contesto monastico risulta comprensibile il rapporto di mutua funzionalità, oltre che di netta opposizione che nella concezione di Cassiano lega vizi carnali e vizi spirituali; in una sorta di piano provvidenziale stabilito da Dio essi si equilibrano e quasi si annullano a vicenda, cosicché mentre le sollecitazioni della vanagloria spingono il monaco a rifuggire dai vizi più carnali, le inevitabili cadute della carne sono un utile correttivo contro la superbia di chi pensa di aver raggiunto la perfezione (8).

Ridefinire le tipologie del vizio in relazione ai progressi della vita religiosa comporta un ulteriore arretramento della distinzione carne / spirito all'interno della psicologia dell'uomo e finisce per designare non più soltanto i vizi, ma anche i monaci stessi: carnali sono i principianti, quei monaci che hanno appena intrapreso la vita religiosa o che comunque non progrediscono speditamente nel cammino della perfezione; spirituali sono invece quanti, dopo aver superato le numerose battaglie della carne, vivono una vita molto simile a quella degli angeli e come gli angeli sono esposti soltanto alla tentazione estrema dell'autosufficienza e dell'autocompiacimento. Se dunque la superbia, peccato spirituale per eccellenza, è la colpa tipica dei monaci spirituali, questo non vuol dire che i monaci carnali ne siano del tutto immuni; in loro il vizio spirituale tende ad assumere aspetti carnali e si manifesta in forme più "corporee": tono della voce troppo elevato, risate fragorose, risposte aspre, eccesso di parole, tutti aspetti carnali di un vizio spirituale e segni della sostanziale insofferenza del monaco per la vita claustrale (9).

Rispetto al complesso quadro delineato da Cassiano, la riflessione di Gregorio appare in un certo senso come una "semplificazione" del modello generativo da lui messo a punto, e si accompagna al tentativo di universalizzare il sistema dei vizi capitali e sottrarlo a quella destinazione esclusivamente monastica per la quale Cassiano lo aveva pensato. In due pagine dei *Moralia* destinate ad una fortuna immensa, Gregorio descrive la genealogia dei vizi, distinguendo cinque vizi spirituali e due carnali. Il processo di generazione dei vizi infatti, pur essendo marcato da una sostanziale omogeneità, per cui ciascun vizio si sviluppa naturalmente dal precedente, prevede tuttavia una precisa linea di demarcazione tra spirito e carne. La superbia genera l'invidia, questa a sua volta genera l'ira; dall'ira nasce la tristezza e dalla tristezza l'avarizia: questo perché l'animo, turbato intimamente e ormai privo della gioia interiore, cerca al di fuori di sé la consolazione alla tristezza che lo opprime e si riversa su beni esteriori. Il passaggio dall'interiorità all'esteriorità coincide con un progressivo coinvolgimento del corpo che contrassegna i due ultimi peccati, gola e lussuria,

peccati carnali, radicati in specifici organi corporei; la “corporeità” dei due vizi carnali spiega anche il passaggio dall’uno all’altro, in nome della contiguità fisica degli organi interessati (10). La distinzione di Gregorio segnala dunque nel processo di generazione dei vizi un percorso che conduce dall’interiorità all’esteriorità, dove il ‘fuori’ si identifica con il ‘corpo’ e con la ‘carne’, e la netta bipartizione tra vizi carnali e vizi spirituali sembra sovrapporsi senza sbavature a quella interno / esterno e anima / corpo.

Le differenze del sistema gregoriano rispetto al modello elaborato da Cassiano sono evidenti: la generazione dei vizi appare ora continua e unidirezionale, una sorta di autopropagazione più simile al processo di accrescimento di una pianta che non alla generazione animale. Ma la metafora dell’albero, che nel testo gregoriano si sovrappone alla metafora della battaglia, e che sarà ampiamente sviluppata soprattutto a livello iconografico nei secoli successivi (11), sottolinea quella che è la vera novità del modello gregoriano: l’enfaticizzazione del ruolo della superbia. Reformulando il versetto dell’*Ecclesiastico* 10, 15, che indicava nella superbia l’inizio di tutti i peccati, Gregorio riconosce in questo vizio la radice che alimenta l’intero albero del male, radice sotterranea e nascosta, ma proprio per questo tanto più pericolosa e invadente.

L’enfasi gregoriana sulla superbia riprende un tema che era stato ampiamente sviluppato da Agostino: la superbia è inizio di tutti i peccati in un doppio senso, ontologico e cronologico. Se tutti i peccati infatti sono in qualche misura peccati di superbia è perché all’origine della vicenda umana sta un peccato di superbia, il peccato originale, prototipo e causa diretta di tutti i peccati. La superbia è “il” peccato. È allora nella scena primigenia che va ricercata non solo la spiegazione della peccabilità dell’uomo, ma anche in qualche modo la definizione della natura stessa del peccato. Il peccato di Adamo fu un peccato di superbia, del tutto analogo al peccato dell’angelo ribelle, Lucifero, che nel suo sconfinato orgoglio aveva preteso di innalzarsi fino a Dio. Peccato dunque totalmente spirituale, se poté essere commesso da una creatura priva di corpo come l’angelo, il peccato di superbia gonfiò l’animo di Adamo, rendendolo sensibile alle sollecitazioni del demonio; ma l’aspirazione a essere come Dio segnò la separazione della creatura dal creatore e introdusse nel creato la lacerazione e il conflitto. La cacciata dal paradiso terrestre coincide per Adamo con la scoperta della propria nudità, cioè con la constatazione che la disobbedienza si è introdotta nella sua stessa carne e che gli organi sessuali, che egli prima padroneggiava secondo la sua volontà, si muovono ormai al di fuori del suo controllo: il peccato dello spirito è penetrato nella carne e attraverso quella stessa carne, divenuta disobbediente e “oscena”, si trasmette a tutti gli uomini. Nella rapida successione della colpa e della punizione, la condanna di Dio trasforma la natura umana: «l’uomo che, se avesse rispettato il precetto divino sarebbe diventato spirituale anche nella carne, diventava carnale anche nella mente» (12).

Gregorio riprende alla lettera l’affermazione di Agostino; anche per lui il peccato del primo uomo corrisponde a una caduta nella carnalità e nell’esteriorità: l’anima, ormai internamente accecata, non riesce a vedere che con gli occhi del corpo e non riesce a pensare altro che immagini di corpi (13). Il peccato tutto spirituale della superbia segna la perdita dell’interiorità e precipita l’uomo verso quel “fuori” che finisce per coincidere col peccato stesso (14). Origine e prototipo di ogni altro peccato, la superbia innesca un processo di progressiva esteriorizzazione che è scandito dalla proliferazione dei sette vizi principali e che culmina nei vizi che più direttamente coinvolgono il corpo e la carne. Il

meccanismo del peccato si riproduce all'infinito, ripetendo ogni volta la stessa scansione che ha caratterizzato la colpa del primo uomo: tutti i peccati infatti nascono all'interno del cuore, dove si alimentano di quelle immagini del "fuori" che hanno ormai raggiunto l'anima, trascinano la volontà all'assenso e infine si mostrano all'esterno (15).

In questo complesso sistema, in cui ogni peccato riproduce il primo, ma al tempo stesso scandisce un processo di ulteriore esteriorizzazione dell'anima, appare evidente che tutti i vizi sono di fatto sia interiori sia esteriori. La "spirituale" superbia, ad esempio, invade gradualmente come una malattia tutte le membra dell'anima, per poi manifestarsi apertamente all'esterno nei comportamenti e negli atteggiamenti dell'uomo e nelle membra stesse del suo corpo (16); radice sotterranea che alimenta tutti i vizi, la superbia si sdoppia immediatamente in quella vanagloria che altro non è se non la manifestazione esteriore del gonfiore dell'anima, una sorta di *alter ego* della superbia, destinato nel corso dei secoli a sovrapporsi sempre più spesso o ad assimilarsi a lei (17). D'altro canto un peccato come la gola occulta dietro la sua invadente carnalità il disordine dell'anima mossa da una smodata concupiscenza, dove, «non è il cibo ma il desiderio che costituisce il vizio» (18).

In questo rimescolamento delle categorie carne / spirito e dentro / fuori le polarità sembrano moltiplicarsi (19), fino a mettere in crisi la stessa distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali. Il coinvolgimento del corpo nella dinamica di molti peccati appare come il segno del legame indissolubile che lega l'anima al corpo, e pone il corpo stesso al centro della spiritualità gregoriana. Le riflessioni, tutt'altro che sistematiche, che Gregorio sviluppa attorno a questo tema riprendono molti degli spunti suggeriti sia da Agostino, sia da Cassiano, ma li rileggono, in maniera non sempre univoca, all'interno di una visione del mondo che coglie una sostanziale continuità tra carnale e spirituale (20). Per Gregorio, come per Agostino, il peccato è entrato all'interno dell'uomo trascinandolo fuori da se stesso e rompendo l'equilibrio tra anima e corpo; come per Cassiano, le necessità del corpo rappresentano un ostacolo insormontabile per la contemplazione ed un costante veicolo di tentazione. Strumento e fonte di peccato, il corpo è diventato carne, nemico mortale dell'anima, ineliminabile ostacolo alla realizzazione della perfezione. Punto debole dell'uomo, il corpo è però anche la sua forza, giacché la fragilità della carne che distingue l'uomo dall'angelo da una parte attenua il suo peccato, dall'altra può diventare lo strumento principale per vincere il peccato stesso e per ristabilire un corretto rapporto con l'anima e con Dio (21): la battaglia contro i vizi, tanto quelli carnali quanto quelli spirituali, va combattuta innanzitutto sul terreno del corpo e mortificare il corpo attraverso la sofferenza fisica appare, sul modello della passione del Cristo, l'unica via di redenzione per l'umanità corrotta, l'insospettata possibilità di riscatto che viene offerta agli uomini dalla misericordia divina.

L'enfatizzazione del ruolo del corpo nella dinamica del peccato e l'etica ascetica che ne consegue rappresentano l'eredità più cospicua trasmessa da Gregorio alla cultura medievale. D'altro canto la sovrapposizione della polarità dentro / fuori a quella carne / spirito e l'innalzamento della superbia al rango di supervizio tendono di fatto ad attenuare la netta distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali, del tutto inessenziale per spiegare la genealogia dei vizi. Cancellata l'idea della duplice modalità di generazione che sorreggeva l'impianto di Cassiano, la contrapposizione delle due categorie di peccati appare di fatto poco significativa ed è destinata ad essere puntualmente smentita dalle analisi specifiche dei singoli

vizi. Non a caso, nonostante l'enorme successo che consacra il sistema gregoriano dei vizi capitali, la scansione vizi carnali / vizi spirituali viene spesso lasciata cadere, o viene stancamente riproposta in formule stereotipate, senza suscitare interesse o riflessioni specifiche (22). La contrapposizione tra vizi carnali e vizi spirituali appare sempre più estranea ad una cultura che tende a identificare tutti i peccati con le opere della carne. Quando, nel XII secolo, un monaco, che è probabilmente da identificare con Corrado di Hirsau, compone un breve trattato tutto incentrato sulla classificazione gregoriana dei vizi capitali, lo intitola significativamente *De fructibus carnis et spiritus*: i sette vizi, tutti e sette “carnali” proprio in quanto vizi, si dipartono dal tronco della superbia e si organizzano secondo la metafora dell'albero in tutte le loro svariate ramificazioni, contrapponendosi ad un altro albero, quello dello spirito, che, a partire dalla radice dell'umiltà, sviluppa i fronzuti rami delle sette virtù (23).

Secondo il dettato paolino (Rom 7-8) più volte commentato, la carne sembra compendiare la nozione stessa di peccato; installatosi nel corpo, il peccato impegna l'uomo in una perpetua lotta contro se stesso (24). L'idea che non possa esserci peccato senza la carne finisce per proiettare l'ombra del corpo anche sul più spirituale dei peccati, quello del primo uomo. A dispetto delle autorevoli e definitive conclusioni di Agostino, l'idea che il peccato originale sia stato un peccato della carne non cessa di sollecitare la riflessione dei monaci e di alimentare il repertorio di immagini dei predicatori fino al XIII secolo (25).

Sullo sfondo di questa tradizione che tende a fare della carne tutt'uno col peccato, si comprende appieno la reazione di Abelardo. La definizione del vizio come malattia dell'anima iscrive fin dall'inizio il problema del peccato nello spazio dell'interiorità; dati “naturali”, in qualche modo analoghi ai vizi del corpo, i vizi dell'anima non coincidono immediatamente con il peccato, ma innescano una dinamica tutta psicologica che, ripetendo il modello del peccato originale, si snoda attraverso la suggestione, il piacere e il consenso, per mettere capo finalmente all'atto peccaminoso (26). In questo processo, che affida esclusivamente al “dentro” la moralità dell'individuo, tutto quanto sta fuori appare eticamente indifferente: gli oggetti esteriori non possono contaminare l'anima (27), e le azioni peccaminose non aggiungono nulla ad una colpa che è già completa nel momento in cui la volontà ha dato il suo assenso. Esterno all'anima, il corpo non è in nessun modo coinvolto nella genesi della colpa, ed il suo ruolo si riduce a quello di puro strumento di peccato. In questa ottica la distinzione tra peccati carnali e peccati spirituali appare del tutto priva di fondamento, e anche i più “carnali” fra i peccati perdono la loro corporeità (28): il peccato non è nella carne né nel corpo, e nemmeno nel piacere, che, proprio in quanto piacere “carnale”, cioè iscritto nel corpo dell'uomo, è naturale, e quindi voluto da Dio al momento della creazione (29). Alla luce di queste analisi, Abelardo può sostenere che non è affatto colpevole di lussuria chi, costretto ad un rapporto sessuale contro la sua volontà, e coinvolto con tutto il suo corpo fino al raggiungimento del piacere, continua tuttavia a negare il consenso dell'anima all'atto peccaminoso (30).

La riflessione abelardiana rappresenta il punto di partenza per una reimpostazione radicale del problema del peccato, destinata a svilupparsi nelle scuole teologiche del XII secolo (31). La definizione del peccato come atto della volontà che si impone nella teologia prescolastica e scolastica elimina alla radice la possibilità di pensare un peccato “carnale”, cioè un peccato che abbia origine e sede nel corpo. Ma riconoscere che tutti i peccati sono spirituali non vuol dire estromettere completamente il corpo da ogni possibile classificazione dei peccati. Anzi, proprio

tra la fine del XII secolo e l'inizio del XIII, la distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali sembra ritrovare una sua validità, soprattutto all'interno della letteratura penitenziale. In una delle prime somme per la confessione, il *Liber poenitentialis* di Alano di Lilla, la coppia carnale / spirituale, ormai trasferita dai vizi ai peccati, individua nel maggiore o minore coinvolgimento del corpo un elemento che attenua la gravità delle colpe (32). Qualche anno più tardi Pietro di Poitiers, rileggendo la suddivisione gregoriana alla luce della riflessione sul corpo che da Abelardo ha preso le mosse, riconosce nei peccati carnali i peccati che si commettono attraverso i sensi corporei; suscitati da impulsi del corpo, essi da una parte sono più palesi e visibili all'esterno, dall'altra, proprio perché provocati da stimoli della carne, e quindi da tendenze naturali innate nell'uomo, sembrano essere meno gravi; d'altro canto i peccati spirituali, tutti in qualche modo riconducibili alla superbia, sono quelli che non si manifestano all'esterno e che non sono leggibili attraverso le membra del corpo. La rassegna dei peccati, arricchita rispetto al testo gregoriano, fa spazio anche alla "nuova" classificazione dei peccati della lingua, anch'essi peccati "manifesti" e quindi carnali (33).

Più o meno negli stessi anni, il chierico inglese Tommaso di Chobham riprende la distinzione vizi carnali / vizi spirituali, ma la rilegge e la riformula alla luce di un criterio che non è più quello di Cassiano o di Gregorio: ci sono tre vizi carnali (gola, lussuria e ira) e tre vizi spirituali (invidia, accidia e superbia), e nel mezzo sta l'avarizia, vizio in parte carnale e in parte spirituale (34). Questo ordine, che Tommaso riconosce abbastanza inconsueto, risponde ad un criterio del tutto nuovo: i primi tre vizi sono immediatamente evidenti a tutti quelli che li commettono; i vizi spirituali invece sono «latenti e occulti», e quasi nessuno confessa di esserne preda, tanto essi si presentano in maniera subdola, sotto l'aspetto di comportamenti non colpevoli. L'avarizia poi, perfettamente riconoscibile quando compare come furto, rapina o usura, è molto meno evidente quando assume le vesti di indifferenza o insensibilità ai bisogni altrui.

Nella letteratura pastorale del XIII secolo si fa dunque strada un criterio di distinzione dei vizi che non affonda più le sue radici nella contrapposizione tra anima e corpo, ma nel diverso grado di "visibilità" delle singole colpe: spirituali sono quei vizi che difficilmente vengono percepiti come tali, e che pertanto sono molto più difficili da riconoscere e da estirpare. Il nuovo criterio di classificazione dei vizi appare insomma più legato al problema della loro riconoscibilità e dicibilità, e rinvia direttamente a quello spazio istituzionalmente legato alla enunciazione dei peccati che è la confessione: qui è importante, tanto per il penitente, quanto per il confessore, riuscire a etichettare esattamente i peccati, anche quelli più "spirituali", cioè quelli più nascosti alla coscienza di chi li ha commessi. Le classificazioni di Pietro di Poitiers e di Tommaso di Chobham, poco consistenti da un punto di vista teorico, sono in realtà funzionali proprio a questa esigenza: parlare dei vizi vuol dire saperli identificare, anche quando essi sembrano sfuggire alla vista, e riconoscere nella loro diversa visibilità il tratto distintivo della loro natura ed un elemento per valutarne la gravità.

Classificare i vizi a partire dalla loro visibilità vuol dire allora in qualche modo rimettere in gioco il corpo, ma in termini che non possono più essere quelli della tradizione monastica. Se il corpo in quanto entità metafisica contrapposta all'anima non può più essere considerato origine e causa della colpa, i corpi nella loro dimensione concreta e nella loro ingombrante quotidianità non possono essere esclusi dal discorso del peccato. La perdurante fortuna del sistema dei vizi capitali, che proprio nel XIII secolo sembra toccare il suo apice, impone anzi una

nuova attenzione al problema del corpo ed una ridefinizione dei rapporti corpo / peccato più funzionale alle esigenze classificatorie imposte dal discorso pastorale. Se il corpo è, come sosteneva Abelardo e come affermano concordi tutti i teologi scolastici, puro strumento di un peccato che sta comunque nell'anima, la distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali si sposta all'interno dei singoli vizi, ciascuno dei quali può essere analizzato nella sua natura puramente interiore o nelle sue manifestazioni esterne, come mostrano numerosi esempi della letteratura pastorale. Nel più famoso trattato sui vizi e sulle virtù, quello del domenicano lionese Guglielmo Peraldo, la superbia, vizio spirituale per eccellenza, si sdoppia in superbia interiore e superbia esteriore, dove la prima si insinua nei meandri dell'intelletto e dell'affettività, mentre la seconda si mostra all'esterno nell'ostentazione di abiti, ornamenti, case, ricchezze, e si manifesta "fisicamente" nelle singole membra del corpo (35); ma anche l'ira si suddivide in ira occulta, del tutto priva di manifestazioni esteriori, e ira che invece prorompe all'esterno, assumendo le forme più corpose di parole o azioni aggressive (36). D'altro canto, nei peccati più carnali il ruolo del corpo può affievolirsi fin quasi a scomparire, come nel caso di un peccato di lussuria che consiste solo in un pensiero turpe, o di un peccato di gola che rimane allo stato di desiderio (37).

L'idea che i vizi, tutti i vizi, possano rimanere racchiusi entro il perimetro dell'anima, oppure utilizzare lo strumento del corpo per mostrarsi all'esterno può avvalersi allora anche del supporto di un altro fortunato schema classificatorio assai diffuso nei testi di carattere confessionale, quello dei peccati di pensiero, di parola e di azione. Recepito anche dalla letteratura teologica come schema teoricamente più solido di quello dei vizi capitali, lo schema pensieri, parole, opere segnala in maniera evidente il percorso del peccato dall'interiorità dell'uomo (cuore, mente, anima, ragione) all'esteriorità dell'azione; ma è soprattutto sovrapponendo i due sistemi che è possibile mostrare come la progressione del peccato dall'interno all'esterno scandisca per ciascuno dei vizi capitali le tappe di un processo che rende la colpa sempre più visibile e che coinvolge sempre più profondamente il corpo (38). Emblematico l'esempio dello pseudobonaventuriano *Speculum conscientiae*, che, avvalendosi della metafora dell'albero, mostra come dalla radice comune della superbia pullulino i rami dei sette vizi capitali, che a loro volta producono foglie e frutti, rispettivamente parole o azioni che traducono all'esterno le colpe perpetrate nell'interiorità: la superbia ad esempio passa da un atteggiamento di intima presunzione che sottintende i peccati più gravi quali mancanza di fede (*infidelitas*) e odio di Dio alle manifestazioni verbali della derisione o della bestemmia, per poi tradursi in forme evidenti di disprezzo o di ostentazione; la lussuria, amore disordinato e "carnale", produce scurrilità e incontinenza verbale prima di passare a concreti atti libidinosi; l'invidia si alimenta di gioia per il male altrui e dolore per l'altrui prosperità che traduce poi in parole che seminano discordia o gettano discredito e infine in concreti atti di tradimento o di danneggiamento degli altri; e lo stesso processo si riscontra per i restanti vizi (39).

In questa proliferazione dei peccati il corpo, coinvolto in tutti e sette i vizi, svolge la funzione di strumento e al tempo stesso di luogo in cui si inscrivono i segni del peccato. Privilegiando, in linea con quanto già Gregorio suggeriva, il percorso dentro / fuori piuttosto che la dinamica carne / spirito, confessori, moralisti e teologi individuano nel corpo lo spazio per eccellenza dell'esteriorità e della visibilità, e utilizzano l'analisi fisiognomica come prezioso strumento di diagnosi del peccato. L'operazione non è nuova: da sempre la riflessione sui vizi si è

mostrata particolarmente attenta a cogliere nei tratti del volto o nei gesti del corpo una serie di “segni” che denunciano la malattia dell’anima. Già Seneca aveva fornito ampie descrizioni della fisionomia stravolta e della gestualità scomposta dell’iracondo: il corpo che trema, gli occhi fiammeggianti, il viso arrossato, la lingua che farfuglia ed emette suoni senza senso, insomma l’intera persona resa irriconoscibile e trasformata in una sorta di animale imbizzarrito, sono i segni più evidenti di un vizio che appare assai difficile da nascondere (40). Ma anche per gli altri vizi è possibile individuare una serie di segni, ancorché meno eclatanti e più ambigui: l’accidioso alterna una strana irrequietezza con una sorta di torpore e di sonnolenza (41); l’invidioso mostra un volto minaccioso ma pallido, sguardo torvo, labbra tremanti, denti che stridono, guance cadenti, sopracciglia contratte, occhi bassi e pieni di lacrime (42); l’avaro appare tormentato e macilento; persino il superbo mostra nei tratti del volto i segni del suo vizio “spirituale”: volge gli occhi attorno, drizza la testa, tende le orecchie, ostenta un’allegria innaturale, parla troppo e si dà da fare in mille modi (43).

Nella letteratura morale e pastorale del XIII secolo l’attenzione ai segni dei vizi si colloca in un quadro intellettuale profondamente mutato; i nuovi saperi medici e psicologici che stanno alle spalle del discorso fisiognomico consentono di affrontare il problema in termini più generali, all’interno di una nuova definizione dei rapporti tra anima e corpo (44). I vizi da sempre più “visibili”, più ricchi cioè di manifestazioni esteriori si rivelano quelli a più alto tasso di passionalità, come ira, accidia e invidia, e trovano proprio in una più precisa definizione dei rapporti tra passione e peccato e nell’insostituibile ruolo che il corpo gioca nella dinamica delle passioni la giustificazione della loro visibilità (45). Legati al corpo attraverso la mediazione dell’anima, tali vizi tuttavia non coincidono affatto con i vizi carnali; questi ultimi, a loro volta, possono mantenere il loro rapporto col corpo solo a patto di mettere in evidenza il percorso passionale che li riconduce all’anima.

Alla luce di cambiamenti così radicali, che da una parte rivendicano soltanto per l’anima la funzione di generare i vizi, dall’altra riscoprono il ruolo del corpo nelle dinamiche passionali, cosa resta dell’antica contrapposizione tra vizi carnali e vizi spirituali? Il legame privilegiato con il corpo che Cassiano aveva rivendicato per vizi come gola e lussuria è davvero totalmente svuotato di significato?

Di fatto nella letteratura scolastica la distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali è quasi completamente scomparsa, sostituita da una classificazione che, rimescolando le categorie anima / corpo e interno / esterno, distingue i vizi in relazione ai fini che muovono le azioni umane (46); e anche nei testi di carattere ascetico che puntano al perfezionamento spirituale il doppio percorso individuato da Cassiano appare ormai leggibile secondo modalità meno differenziate (47).

Eppure dell’antico “marchio” dei peccati carnali qualcosa è rimasto: l’ingombrante presenza del corpo si è spostata dalla causa del peccato al suo effetto, e paradossalmente i vizi carnali, quei vizi che, secondo Cassiano, puntavano al piacere del corpo, sembrano invece attentare gravemente proprio alla salute fisica. La nuova attenzione che nel corso del XIII secolo viene rivolta al corpo e al suo benessere non manca di coinvolgere anche il discorso morale: in ossequio alla moda “salutista”, Roberto di Sorbona ricorda le numerose e gravi malattie che minacciano i lussuriosi, dal mal di testa all’astenia, fino alla lebbra (48); Roberto di Flamborough elenca tutti i mali che provengono dagli eccessi alimentari (49); e Egidio Romano passa in rassegna tutti i danni che la crapula produce nelle diverse membra del corpo (50). Certo, spesso l’accento alla salute

del corpo non è che un espediente retorico particolarmente efficace per evidenziare i rischi che i peccati carnali comportano per la salute dell'anima, ma non si tratta solo di questo. Vizi carnali nati dall'anima, gola e lussuria sono colpevoli anche perché danneggiano il corpo, e proprio la mancanza di carità nei confronti del corpo finisce per rappresentare il tratto distintivo della colpa e l'elemento per cui essi sono, appunto, vizi capitali (51).

Note

(1) Sul tema dei vizi capitali nel Medioevo cfr. M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan State College Press, East Lansing Mich. 1952; S. WENZEL, *The seven deadly sins: some problems of research*, «Speculum» 43 (1968), pp. 1-22; R. NEWHAUSER, *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*, Brepols, Turnhout 1993; C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000. [back](#)

(2) CASSIANO, *Conlationes XXIV, Conlatio V*, IV, a cura di E. PICHERY, SC 42, Les éditions du Cerf, Paris 1955, p. 191. [back](#)

(3) *Ibid.*, V, III, p. 190: «Horum igitur vitiorum genera sunt duo. Aut enim naturalia sunt ut gastrimargia, aut extra naturam ut filargyria. Efficientia vero quadripertita est. Quaedam enim sine actione carnali consummari non possunt, ut est gastrimargia et fornicatio, quaedam vero etiam sine ulla corporis actione complentur, ut est superbia et cenodoxia. Nonnulla commotionis suae causas extrinsecus capiunt, ut est filargyria et ira, alia vero intestinis motibus excitantur, ut est acedia atque tristitia». [Back](#)

(4) *Ibid.*, Conlatio XXIV, 15, SC 64, Paris 1959, pp. 186-87. Cfr. M. OLPHE-GALLIARD, «Cassien», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, II, Beauchesne, Paris 1953, coll. 236-242; E. PICHERY, *Les idées morales de Jean Cassien*, «Melanges de science religieuse» 14 (1957), pp. 5-20. [back](#)

(5) CASSIANO, *Conlatio IV*, X, p. 174. [back](#)

(6) Cfr. P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, trad. it. Einaudi, Torino 1992, pp. 43-44; cfr. anche J.-CL. SCHMITT, *Corps et âme*, in J. LE GOFF-J.-CL. SCHMITT, *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*, Fayard, Paris 1999, p. 233. [back](#)

(7) CASSIANO, *Conlatio IV*, VII-XII, pp. 172-178. Sulla concezione di Cassiano e la sua opposizione alle dottrine di Agostino, cfr. BROWN, *Il corpo e la società*, pp. 377-79. [back](#)

(8) CASSIANO, *Conlatio V*, X, pp. 197-99. Cfr. O. CHADWICK, *John Cassian*, Cambridge University Press, Cambridge 1968, pp. 92-96. [back](#)

(9) CASSIANO, *Institutiones coenobiticae*, XII, 29-31, ed. J.-C.GUY, SC 109, Les Editions du Cerf, Paris 1965, p. 484: «Quod superbiae genus [...] illos solummodo pulsare solet qui devictis superioribus vitiis iam propemodum sunt in virtutum culmen conlocati. Quos quia lapsu carnali subtilissimus hostis superare non quivit, spirituali ruina deicere ac subplantare conatur.[...] Ceterum nos, qui adhuc terrenis sumus passionibus involuti, nequaquam hoc modo temptare dignatur sed crassiore et ut ita dicam carnali elatione subplantat»; per i segni della superbia carnale, cfr. pp. 488-496. Sulla distinzione tra monaci carnali e monaci spirituali, cfr. M.

VILLER e J. BONDIRVEN, «Chair», in *Dictionnaire de Spiritualité*, II, coll. 446-47. [back](#)

(10) GREGORIO MAGNO, *Moralia in Job*, XXXI, XLV, 89, a cura di M. ADRIAEN, CCL 143, Brepols, Turnhout 1979-1985, p. 1611. [back](#)

(11) Sull'immagine dell'albero cfr. L. BOLZONI, *La rete delle immagini. Predicazione in volgare dalle origini a Bernardino da Siena*, Einaudi, Torino 2002, pp. 103-144; in particolare sugli alberi dei vizi cfr. C. FRUGONI, *La mala pianta*, in *Storiografia e Storia. Studi in onore di E. Dupré Theseider*, Bulzoni, Roma 1974, pp. 651-59; CASAGRANDE-VECCHIO, *I sette vizi capitali*, p. 185. [back](#)

(12) AGOSTINO, *De civitate Dei*, XIV, 13-15, ed. B. DOMBART-A. KALB, Brepols, Turnhout 1955, CCL 48, pp. 434-38. Cfr. W. M. GREEN, "Initium omnis peccati superbia": *Augustine on Pride as the First Sin*, Univ. of California Press, Berkeley 1949. [back](#)

(13) GREGORIO, *Moralia*, V, 34, 56, p. 261: «Humana quippe anima, primorum hominum vitio a paradisi gaudiis expulsa, lucem invisibilium perdidit, et totam se in amorem visibilium fudit; tantoque ab interna speculatione caecata est, quanto foras deformiter sparsa; unde fit ut nulla noverit nisi ea quae corporeis oculis, ut ita dixerim, palpando cognoscit. Homo enim, qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritalis futurus erat, peccando factus est etiam mente carnalis ut sola cogitet, quae ad animum per imagines corporum trahit». [back](#)

(14) Cfr. C. DAGENS, *Saint Gregoire le Grand. Culture et expérience chrétiennes*, Etudes augustiniennes, Paris 1977, pp. 168-73. [back](#)

(15) GREGORIO, *Moralia*, IV, XXVII, 49-52, pp. 193-97. Sulla dinamica del peccato in Gregorio, cfr. F. GASTALDELLI, *Il meccanismo psicologico del peccato nei 'Moralia in Job' di San Gregorio Magno*, «Salesianum», 27 (1965), pp. 563-605; S. VECCHIO, «Peccatum cordis», in *Le coeur de l'Antiquité au XVIIIe siècle. Physiologie, mystique, images*, Actes du Colloque de Lausanne, 15-18 nov. 2000, (in corso di stampa). [back](#)

(16) GREGORIO, *Moralia*, XXXIV, XXIII, 52, pp. 1769-70. [back](#)

(17) Cfr. P. MIQUEL-J. KIRKMEYER, «Gloire (Vaine gloire)», in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, Beauchesne, Paris 1967, coll. 494-505; Casagrande e Vecchio, *I sette vizi capitali*, pp. 6-10. [back](#)

(18) GREGORIO, *Moralia*, XXX, XVIII, 58-63, pp. 1530-33. [back](#)

(19) Per un'analisi delle categorie di interiorità ed exteriorità nel pensiero di Gregorio, cfr. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand*, pp. 184-210; P. AUBIN, *Intériorité et extériorité dans les Moralia in Job de saint Grégoire le Grand*, «Recherches de science religieuse» 62 (1974), pp. 117-166. [back](#)

(20) Sui rapporti tra anima e corpo nel pensiero di Gregorio cfr. P. DAUBERCIES, *La théologie de la condition charnelle chez les Maîtres du haut moyen âge*, «Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale» 36 (1963), pp. 5-54; C. STRAW, *Gregory the Great. Perfection in Imperfection*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1988, pp. 47-76, 107-146. [back](#)

(21) GREGORIO, *Moralia*, IV, III, 8, pp. 168-69: «Duas vero ad intelligendum se creaturas fecerat, angelicam videlicet et humanam; utramque vero superbia percudit atque ab statu ingenitae rectitudinis fregit. Sed una tegumen carnis habuit, alia vero nil infirmum de carne gestavit. Angelus namque solummodo spiritus, homo vero et spiritus et caro. Misertus ergo creator ut redimeret illam ad se debuit reducere quam in perpetracione culpa ex infirmitate aliquid constat habuisse; et eo altius debuit apostatam angelum repellere quo cum a persistendi fortitudine

caruit, nil infirmum in carne gestavit»; cfr. STRAW, *Gregory the Great*, pp. 141-46. [back](#)

(22) Fra gli autori che riprendono alla lettera le espressioni di Gregorio, cfr. ISIDORO DI SIVIGLIA, *Differentiae*, PL 83, col. 96; PS. RABANO MAURO, *De vitiis et virtutibus*, PL 112, col. 1350, 1367; Alcuino definisce la superbia *vitium spirituale*, la gola *corporale peccatum* e la lussuria *corporalis immunditia* (*Liber de virtutibus et vitiis*, PL 101, 632). Aelredo di Rievaulx riprende invece la scansione di Cassiano, applicandola ai diversi gradi di perfezione dei monaci; *Sermones*, XL, 11, ed. G. RACITI, CCM 2A, Brepols, Turnhout 1989, p. 320: «Carnalia vitia vocamus fornicationem, luxuriam, gulam, ebrietatem et cetera huiusmodi. Haec solent primo impugnare hominem quando exit de saeculo. Quis si postea incipit proficere in virtutibus statim incipiunt eum impugnare spiritualia vitia idest superbia et vana gloria». [back](#)

(23) *De fructibus carnis et spiritus*, PL 176, coll. 997-1010. Per l'attribuzione cfr. R. BULTOT, *L'auteur et la fonction littéraire du "De fructibus carnis et spiritus"*, «Recherches de Théologie ancienne et Médiévale», 30 (1963), pp. 148-154. [back](#)

(24) GUGLIELMO DI SAINT THIERRY, *Expositio super Epistolam ad Romanos*, IV, 17-18, ed. P. Verdeyen, CCM 86, Brepols, Turnhout 1989, p. 100: «In corpore enim habitat peccatum; sed ei non consentiendo vivit ex fide qui invocat Deum, pugnant contra peccatum». Per uno sguardo complessivo sulla concezione del corpo in epoca medievale, cfr. V. FUMAGALLI, *Solitudo carnis. Vicende del corpo nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1990; e. R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde*, IV, *Le XIe siècle*, 1. *Pierre Damien*, Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963, pp. 17-30. [back](#)

(25) Cfr. GREGORIO MAGNO, *In Evangelia, Homilia XVI*, PL 76, col. 1136. Si veda la sequenza del peccato in BERNARDO DI CHIARAVALLE, *Sententiae*, III, 69, in *Opera*, ed. J. LECLERCQ, H. M. ROCHAIS e CH. H. TALBOT, Editiones cistercienses, vol. VI.2, Roma 1972, p. 101: «Primum peccavit spiritus Adae consentiendo et oboediendo voci serpentis vel mulieris; deinde corpus, seipsum exhibendo in peccatum. Adam enim inter Deum et uxorem medius; sursum ad Deum duobus vinculis tenebatur: timore et amore; uno inferius ad uxorem: amore carnali. Prevaluit unum inferius, et, disruptis sursum duobus, carnalem hominem per sensum pondere carnalitatis suae deiecit in uxorem. Qui mox et corporaliter peccavit, cum manum ad pomum, os ad gustum porrexit». Per la ripresa del tema nel XIII secolo, cfr. TOMMASO DI CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, V, ed. F. MORENZONI, Brepols, Turnhout 1997, CCM 82 B, p. 209; LOTARIO DE' SEGNI (Innocenzo III), *De miseria humanae conditionis*, II, XVIII, ed. M. MACCARRONE, Thesaurus mundi, Lugano 1955, p. 52; PSEUDO VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum Morale*, I. III, pars. VIII, d. 1, B. BELLERI, Douai 1624, rist. anast. Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, Graz 1964, col. 1343. L'idea che il peccato originale fu, se non un peccato esclusivamente di gola, quanto meno un peccato che coinvolgeva anche il corpo, affonda le sue radici nella dottrina agostiniana della concupiscenza, che finisce per radicare proprio nella carne la corruzione del peccato originale, demandando alla generazione dei corpi la trasmissione del peccato; cfr. PIER LOMBARDO, *Sententiae in IV libris distinctae*, II, d. XXXI, Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1971-1981, vol. I, pp. 505-509. [back](#)

(26) ABELARDO, *Ethica*, ed. D. E. LUSCOMBE, Clarendon Press, Oxford 1971, pp. 32-34. Cfr. R. BLOMME, *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la*

première moitié du XIIIe siècle, Publications Universitaires de Louvain, Louvain-Duculot, Gembloux 1958, pp. 103-217. [back](#)

(27) *Ibid.* pp. 22-24; ID., *Problemata Eloissae*, PL 178, col. 710. [back](#)

(28) ID., *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, I, II, 9, ed. E. M. BUYTAERT, CCM 11, Brepols, Turnhout 1969, p. 81: «Bene dicit in animam, non in corpus hominis vindictam fieri, quia solius animae est contristari vel delectari, irasci vel gaudere. [...] et sola proprie dicenda est peccare sicut et virtutes habere et sola beata effici ex visione divinae maiestatis, quae oculis tantum mentis non corporis conspicitur. Quod autem quinque animae sensus corporei dicuntur, cum sola tantum ut dictum est anima sentiat, vel quod quaedam peccata carnalia, quaedam spiritualia vocentur, cum sola tantum anima peccet, quae sola rationem habet et velle potest, non ita est accipiendum ut corpus ipsum vel sentiat vel peccet, sed quia per ipsum vel sensus exercentur vel voluntates implentur ut in gluvies gula, libido genitalibus». L'idea di un peccato sempre è comunque spirituale è già presente nelle *Sentenze* di ANSELMO DI LAON; cfr. O. LOTTIN, *Psychologie et morale au XIIIe et XIIIe siècles*, V, Duculot, Gembloux 1959, p. 22: «[...] que omnia si quis animi ex carne credat accidere errat, sed nomine carnis totum hominem significavit qui, vivendo secundum se, in hoc cadit. Quod autem sine carne spiritus etiam, scilicet pars anime superior, peccat, videri potest per angelum qui, licet sine carne, tamen peccavit. Similiter prius peccavit Adam in spiritu quam caro contaminata esset: ex peccato enim precedente in anima contaminata est caro». [back](#)

(29) ABELARDO, *Ethica*, p. 18. [back](#)

(30) *Ivi*, p. 20. [back](#)

(31) Si veda ad esempio UGO DI SAN VITTORE, *De sacramentis*, II, XIII, cap. 1, PL 176, col. 525. Cfr. BLOMME, *La doctrine du péché*, pp. 300-335. [back](#)

(32) ALANO DI LILLA, *Liber poenitentialis*, PL 210, col. 288. [back](#)

(33) PIETRO DI POITIERS, *[Summa de confessione] Compilatio praesens*, I, ed. J. Longère, CCM 51, Brepols, Turnhout 1980, p. 4: «Duo sunt genera peccatorum. Quaedam dicuntur spiritualia, quaedam carnalia. Haec secundum Gregorium plus habent infamiam quia patent, minus culpa quia causam habent impulsivam a carne. Spiritualia vero econtrario. Haec et illa solent sub septenario comprehendi. [...] Spiritualia in quibus communius peccatur et frequentius, reor esse huiusmodi et ex huiusmodi provenire: superbia, invidia, accidia, scilicet taedium boni, cupiditas avaritia, vanagloria, negligentia, ira, tristitia, adulatio, detractio, maledictio, mala cogitatio, prava delectatio, pravusque consensus, et ex his alia fere infinita, ut impatientia, ambitio, simonia et cetera. Haec omnia praescripta spiritualia dicuntur praeter peccata locutionis. Haec sunt species superbiae secundum Gregorium; et ex se pro meritis falso plus omnibus inflant. Spiritualia dicuntur peccata seu spirituales nequitiae, quasi peccatis carnalibus opposita, quia non exercentur per sensus corporis nec per membra. Item peccatur per omnes sensus corporis, et haec pertinent ad peccata carnalia, sic et peccata locutionis». Sulla classificazione dei peccati in relazione ai cinque sensi, cfr. C. CASAGRANDE, «Sistema dei sensi e classificazione dei peccati (secoli XII-XIII)», in *Les cinq sens au Moyen Age*, Colloque International, Lausanne 27-30 ottobre 1999, Micrologus 2002 (in corso di stampa); sui peccati della lingua, cfr. CASAGRANDE e VECCHIO, *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella cultura medievale*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987. [back](#)

(34) TOMMASO DI CHOBHAM, *Summa de commendatione virtutum et extirpatione vitiorum*, V, pp. 242-43: «Set quodam ordine processimus forsitan inusitato, ut

primo de carnalibus viciis, scilicet gula, luxuria et ira ageremus, et postea de spiritualibus prosequeremur. Et huius ordinis rationem supra assignavimus. Tria enim prima vicia, scilicet gula, luxuria et ira, manifesta sunt fere omnibus, nec est aliquis qui ignoret quando per aliquod istorum trium peccet. Tria autem vicia spiritualia ita latentia sunt et occulta, ut vix deprehendat aliquis quando per aliquod istorum peccat.[...] Inter autem haec tria et prima tria media est avaricia, quia partim sibi est manifesta, partim occulta». [back](#)

(35) GUGLIELMO PERALDO, *Summa virtutum ac vitiorum*, A. e J. De Britannicis de Pallazolo, Brescia 1494, VI, capp. 14-36; in particolare per le singole parti del corpo, cfr. cap. 22: «Est enim superbia oris et superbia oculorum et superbia narium et superbia colli et sic de ceteris membris». [back](#)

(36) Ivi, VIII, cap. 6. [back](#)

(37) ROBERTO DI SORBONA, *Ad sanctam et rectam confessionem*, in *Maxima Bibliotheca Patrum*, XXV, Anissonii, Lyon 1677, p. 353: «Item si mente aliquem concupierit ... Videat ergo si habuerit voluntatem in aliquo genere luxuriae. Item si in corde, morosam delectationem, et consensum absque opere habuerit»; PS. VINCENZO DI BEAUVAIS, *Speculum morale*, l. III, pars VIII, d. 1, col. 1341: «[...] nec consistit hoc vitium in substantia vel natura cibi vel potus, quia sicut dicit Salvator Matt. 15: *Non quod intrat in os, hoc coinquinat hominem spiritualiter, sed inordinata ciborum concupiscentia, non regulata ratione coinquinat hominem*». Cfr. CASAGRANDE e VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 131-135; 163-167. [back](#)

(38) Ivi, pp. 207-209; cfr. anche S. VECCHIO, “Peccatum cordis”. [back](#)

(39) *Speculum conscientiae*, in S. BONAVENTURAE *Opera Omnia*, vol. VIII, Coll. S. Bonaventura, Quaracchi 1898, pp. 623-645. Si veda anche la progressione dei singoli vizi dall'interno verso l'esterno in DAVIDE DI AUGUSTA, *De exterioris et interioris hominis compositione*, II, II, XXIX-XLIX, pp. 114-151. [back](#)

(40) SENECA, *De ira*, I, 1; II, 35; III, 4. Per la ripresa degli spunti seneciani, cfr. MARTINO DI BRAGA, *De ira*, ed. P. FARMHOUSE ALBERTO, «Mediaevalia. backos e estudos», IV, 1993, pp. 144-46; RUGGERO BACONE, *Moralis philosophia*, III, 1, ed. E. Massa, Thesaurus mundi, Zürich 1953, p. 73ss. Cfr. CASAGRANDE e VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 63-66. [back](#)

(41) CASSIANO, *Institutiones*, X, 2, pp. 384-88. Sui segni dell'accidia, cfr. CASAGRANDE e VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 80-84. [back](#)

(42) GREGORIO, *Moralia*, V, XLVI, 85, p. 282: «Nam cum devictum cor livoris putredo corruerit, ipsa quoque exteriora indicant quam graviter animum vesania istigat. Color quippe pallore afficitur, oculi deprimuntur, mens accenditur et membra frigescent, fit in cogitatione rabies, in dentibus stridor; cumque in latebris cordis crescens absconditum odium, dolore caeco terebrat conscientiam vulnus inclusum». Cfr. anche CIPRIANO, *De zelo et livore*, 8, ed. M. SIMONETTI, Brepols, Turnhout 1976, CCL 3 A, p. 79. [back](#)

(43) Bernardo, *De gradibus humilitatis et superbiae*, XVIII, 46, in *Opera*, vol. III, Roma 1963, p. 51; GUGLIELMO PERALDO, *Summa virtutum ac vitiorum*, VI, cap. 5. Cfr. CASAGRANDE e VECCHIO, *I sette vizi capitali*, pp. 20-22. [back](#)

(44) Cfr. P. GIL SOTRAS, *Modelo teorico y observación clínica: las pasiones del alma en la psicología médica medieval*, in *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge. Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Droz, Genève 1994, pp. 181-203; J. AGRIMI, “*Ingeniosa scientia naturae*”. *Studi sulla fisiognomica medievale*, SISMEL ed. del Galluzzo, Firenze 2002. [back](#)

- (45) TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, qq. X-XII, in *Opera Omnia*, Editio Leonina Commissio Leonina-Vrin, t. XXIII, Roma-Paris 1982, pp. 217-245; ID., *Summa theologiae*, I, II, q. 37, a. 4, q. 48, a. 2 e 4. [back](#)
- (46) TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae de malo*, q. VIII, a. 1, p. 194: «Bonum autem hominis est triplex: scilicet bonum anime, bonum corporis et bonum exteriorum rerum. Ad bonum igitur anime, quod est bonum ymaginativum, scilicet excellentia honoris et glorie, ordinatur superbia vel inanis gloria; ad bonum autem corporis pertinens ad conservationem individui quod est cibus ordinatur gula, ad bonum vero corporis pertinens ad conservationem speciei sicut est in venereis pertinet luxuria; ad bonum autem exteriorum rerum pertinet avaritia. [...] Quantum igitur ad modum fuge sumuntur duo vitia capitalia prout bonum impeditivum boni cupiti consideratur in ipso vel in alio: in ipso quidem sicut bonum spirituale impedit quietem vel delectationem corporalem, et sic est accidia, que nichil est aliud quam tristitia de aliquo bono spirituali prout est impeditivum boni corporalis; in alio vero secundum quod bonum alterius impedit propriam excellentiam, et sic est invidia que est dolor alieni boni. Insurrectionem vero contra bonum importat ira». La distinzione tra vizi carnali e vizi spirituali rimane come rapida citazione in Bonaventura, *Breviloquium*, III, IX, in *Opera omnia*, vol. V, Collegio San Bonaventura, Quaracchi 1891, p. 238. Per il dibattito scolastico sulla classificazione dei vizi capitali cfr. S. WENZEL, *The seven deadly sins: some problems of research*, pp. 3-12; CASAGRANDE e VECCHIO, *La classificazione dei peccati tra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)*, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale» 5 (1994), pp. 336-343. [back](#)
- (47) Secondo Davide di Augusta ad esempio le due categorie di vizi non si riferiscono ad un duplice processo di generazione, ma piuttosto indicano due differenti strategie di resistenza da parte dell'uomo: lo scontro frontale per i vizi spirituali e la fuga di fronte ai vizi carnali; cfr. *De exterioris et interioris hominis compositione*, II, I, cap. II, p. 75: «Harum tentationum quasdam oportet nos maxime resistendo superare, ut spiritualia vitia, scilicet iram, accidiam, superbiam, invidiam; quasdam vero fugiendo melius evadimus quam pugnando, ut luxuriam, gulam, avaritiam, licet etiam pugna contra ea sit necessaria, sed tamen non est tutum diu cohabitare serpenti [...] Spiritualia autem vitia, etsi quandoque ex fuga videantur quasi remissius et rarius infestare, dum deest occasio impugnandi, tamen postea, orta occasione, durius furere solent, sicut leo diu catenatus amplius fremit, cum fuerit emissus». [back](#)
- (48) ROBERTO DI SORBONA, *Cum repetes (De modo audiendi confessiones et interrogandi)*, ed. F. N. M. DIEKSTRA, «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 46 (1999), pp. 118-125. [back](#)
- (49) ROBERTO DI FRAMBOROUGH, *Liber poenitentialis*, IV, VII, ed. J. J. F. FIRTH, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1971, p. 195. [back](#)
- (50) EGIDIO ROMANO, *Sermones de tribus vitiis mundi*, III, in AEGIDII ROMANI *Opera omnia*, I. *Repertorio dei sermoni*, ed. C. LUNA, Olschki, Firenze 1990, pp. 375-78. [back](#)
- (51) Ivi, pp. 374-75: «Narrat autem Augustinus, in primo *De doctrina christiana*, quatuor diligenda esse ex caritate: unum quod est supra nos, ut deus; aliud quod est infra nos, ut corpus nostrum; tertium quod est iuxta nos, ut proximus; et quartum quod nos sumus. Et quia quatuor diligenda sunt ex caritate, videlicet deus, proximus, nos ipsi et corpus nostrum, illud ergo videtur esse valde detestabile et videtur esse valde contra caritatem quod omnibus hiis quatuor contradicit.[...] Primo enim vitium gule est contra corpus nostrum, quia finis

gulosorum est interitus, id est mors, iuxta illud Ecclesiastici: propter crapulam multi obierunt». [back](#)

Etica & Politica / Ethics & Politics, 2002, 2

http://www.units.it/dipfilo/etica_e_politica/2002_2/indexcova.html

Natura e persona nell'etica sessuale di Tommaso d'Aquino

[Luciano Cova](#)

Università di Trieste

In un saggio dedicato all'invenzione del termine e del concetto di 'sodomia' nel corso del medioevo, Mark Jordan rileva l'assenza in Tommaso d'Aquino di una categorizzazione della sessualità che oltrepassi i limiti di una «teleologia animale»: la categoria di 'lussuria' si costituisce esclusivamente in rapporto alla finalità procreativa, con una restrizione che ai nostri occhi appare «at best quaint, at worse tyrannical» (1). È tuttavia lecito, a mio giudizio, chiedersi se la dottrina tommasiana riguardante l'*usus venereorum* sia sempre rigidamente coerente con questa impostazione biologica, o se invece altri criteri ed esigenze vi entrino, più o meno surrettiziamente. La domanda può riguardare, in positivo, ulteriori fini che eventualmente concorrano a giustificare l'atto coniugale (2) e, in negativo, tutte le proibizioni, i mille tabù teorizzati: se cioè siano effettivamente pensate e logicamente organizzate soltanto in relazione alla conservazione della specie umana, o se in qualche modo entri in gioco, quale limite, anche il bene dei singoli, e in particolare il rispetto delle persone (3).

Si tratta, per la verità, di una domanda pericolosa, in quanto potrebbe dare la stura a letture ideologiche e militanti, o perlomeno attualizzanti, della storia dottrinale: per un verso sforzandosi, con intento apologetico, di cercare in Tommaso le radici di quel tentativo di integrare il concetto di persona nei valori dell'etica sessuale che sembra contraddistinguere parte del pensiero cattolico contemporaneo (4); per un altro, al contrario, polemicamente limitandosi ad enfatizzare, senza sfumature problematiche, l'arcaicità di una dottrina morale che, nel rivendicare i diritti della "natura", mira di fatto – da parte di chi oggi la ripropone – a perpetuare un modello educativo e sociale incapace di accogliere valori ormai largamente condivisi nella nostra cultura.

Tuttavia è una domanda lecita, nel limite in cui non è imposta dal di fuori, bensì sollecitata in qualche modo dai testi stessi di Tommaso: sin dalla *Summa contra Gentiles* (III, cap. 122) viene infatti affrontata in maniera esplicita l'obiezione di chi sembra muoversi nell'ottica di ridurre la *ratio culpae* dei peccati «venerei» all'offesa di un'altra persona. Chiedersi se la «fornicazione» (per continuare a usare la terminologia medievale) costituisca un disvalore anche quando non sia accompagnata da alcuna forma di violenza verso altri non è dunque una nostra indebita proiezione, ma rientra a pieno titolo nell'ambito della cultura medievale, per lo meno come provocazione di un'etica naturalistica, goliardica e libertina,

contrapposta alla morale dominante e ufficiale, radicata nella sacra Scrittura e codificata nelle scuole teologiche.

Scopo del presente lavoro è, perciò, tentare una rilettura in quest'ottica dei più importanti testi tommasiani, dalla quale possano emergere spunti problematici per ulteriori approfondimenti. Per quanto concerne fonti, debiti e innovazioni di Tommaso nei riguardi della tradizione dottrinale del medioevo latino, mi limiterò in questo breve excursus ad alcune notazioni essenziali. Rinuncerò in particolare ad un confronto dettagliato con gli altri teologi parigini duecenteschi, soprattutto con Alberto Magno, che costituirebbe un elemento irrinunciabile se questo aspetto del pensiero tommasiano fosse oggetto di uno studio storico completo.

1. *La fornicatio simplex nella Summa contra Gentiles*

L'obiezione fondata sulla mancanza di un danno inferto ad altri viene riferita e confutata allo scopo di illustrare la ragione per la quale, secondo il maestro domenicano, deve venir considerata sempre peccato la *fornicatio simplex* (e cioè, come vedremo, il rapporto sessuale, praticato nelle modalità dovute ma al di fuori del matrimonio, tra un uomo e una donna liberi e consenzienti). Alcuni, dice Tommaso senza meglio precisare, ritengono non si tratti di peccato perché in tal caso non si fa ingiuria né alla donna né ad altri: ella infatti lo fa di sua volontà e gradimento, e d'altra parte non ci sono uomini (s'intende: il marito o il padre) che vengano offesi in quanto esercitanti una potestà nei suoi confronti (5). Secondo costoro nell'emissione del seme non vi è più peccato di quanto ve ne sia nell'emissione di altri umori superflui (6).

‘Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum’ sarà anche una delle proposizioni (la n° 205) condannate da Stefano Tempier nel sillabo del 1277, la fonte o le fonti della quale non è però facile individuare. Roland Hissette (7) nota che idee di questo tipo sembrano estranee a Sigieri di Brabante e all'aristotelismo radicale, mentre solo in parte si possono richiamare al *De amore* di Andrea il Cappellano (il quale ammette la pratica dell'amore «misto», giudicandolo però inferiore all'amore «puro» e affermando che la fornicazione è lesiva del prossimo e del Re celeste): piuttosto, come fonte filosofica, si potrebbe pensare a Mosè Maimonide, cui Egidio Romano negli *Errores philosophorum* rimprovera di aver insegnato che la fornicazione è peccato *ratione prohibitionis* ma non *jure naturali*, mentre, a livello letterario, nel secondo *Roman de la Rose* (composto comunque negli anni immediatamente successivi alla morte di Tommaso) si lascia intendere che l'unione libera è degna di lode in quanto obbedisce alle leggi della natura.

Si noti in ogni caso che, mentre la proposizione condannata a Parigi si limita a negare il disvalore morale della fornicazione senza darne giustificazione alcuna, l'obiezione affrontata nella *Contra Gentiles* si fonda precisamente sull'assenza di *iniuria* (verso la donna, il padre o il marito). In un'ottica simile si collocano poi anche due possibili risposte, che il maestro domenicano formula ma respinge in quanto insufficienti: vale a dire che nella *fornicatio simplex* vi è perlomeno offesa a Dio (che la vieta), oppure al prossimo che viene scandalizzato. Solamente in quanto contrari al «bene

dell'uomo», rileva Tommaso in coerenza con l'intonazione finalistica e naturale della sua etica, gli atti umani offendono Dio, e d'altra parte lo scandalo altrui, che di per sé può riguardare anche atti leciti, costituisce un elemento meramente accidentale (8): il problema dunque è di dimostrare che la fornicazione in se stessa è peccato, in quanto si oppone al fine stesso della natura umana.

A questo scopo (e perciò in una chiave nettamente contraria a integrare elementi personalistici, considerati del tutto estrinseci) viene delineato, in maniera sintetica ma chiarissima, il quadro di fondo di un'etica sessuale tutta centrata sulla finalizzazione naturale del seme non all'individuo ma alla conservazione della specie. Se il male è quanto allontana dal fine dovuto, ciò vale anche per ogni singola parte e per ogni singolo atto dell'uomo, e dunque anche per il seme e per la sua emissione. Ma mentre per il bene dell'uomo gli altri umori superflui devono semplicemente venire espulsi (in vista della conservazione dell'individuo), il seme dev'essere emesso soltanto *ad generationis utilitatem* (9).

Risulta perciò contraria al bene dell'uomo (e, se volontaria, peccato) ogni emissione di seme dalla quale «non possa seguire una generazione» (se non per motivi accidentali, come la sterilità della donna). Sino a questo punto del ragionamento, è chiaro, non sono ancora condannati gli atti di *fornicatio simplex* (e molti altri, come l'adulterio), bensì soltanto «omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae», i peccati che «contra naturam dicuntur» (10). Con quest'ultima espressione Tommaso dimostra di collegarsi ad una tradizione dottrinale e lessicale, su cui avrò modo di ritornare esaminando alcuni passi della *Secunda Secundae*. Nella *Contra Gentiles* si limita a proporre alcune esemplificazioni, lì dove vuole mostrare che comportamenti di questo tipo non sono soltanto contrari alla ragione, ma vengono anche condannati nelle Scritture (11).

Si noti che i passi citati (tratti dal *Levitico* e dalla prima *Lettera ai Corinti*) vietano gli accoppiamenti tra uomini e con gli animali, oltre a quella «mollezza» che Tommaso verisimilmente identifica con la masturbazione maschile (12). Forse non è casuale l'omissione dei luoghi in cui vengono *divinitus* proibite le pratiche omosessuali femminili, la cui inammissibilità non sembra risultare con evidenza dal quadro «razionale» sopra delineato, se si tiene presente che, nella prospettiva rigidamente aristotelica adottata dal maestro domenicano in campo biologico, le donne propriamente parlando non emettono seme (13). E in effetti (anche a prescindere dalla posizione di Tommaso, che comunque nella *Somma* teologica sarà esplicito nel condannare il «vizio sodomitico» al femminile, con l'opportuna citazione paolina tratta dalla *Lettera ai Romani*) (14) nella cultura medievale si possono trovare tracce di una parziale tolleranza nei confronti di comportamenti devianti, quali i rapporti sessuali tra donne e soprattutto l'autoerotismo femminile, che non comportano alcuna dispersione di seme maschile: questo rimane una sorta di sacrario privilegiato della natura umana anche lì dove, nel solco delle dottrine mediche di Galeno e di Avicenna, si riconosce l'esistenza di uno «sperma femminile» dotato di una certa virtù generativa (15).

Ritornando al filo del discorso tommasiano, perché l'emissione del seme sia completamente ordinata al *bonum hominis* non è però sufficiente che non venga impedita una possibile generazione, ma è necessario che inoltre

possano seguire un'adeguata nutrizione e l'educazione della prole (16). A tale scopo, nel caso di molti animali (come ad esempio i cani) è sufficiente la femmina, ma in altri («alcuni uccelli», dato il modo in cui vengono nutriti i loro piccoli, e soprattutto l'uomo, date le molteplici necessità della vita umana) è necessario che il maschio continui a rimanere insieme con la femmina: «è dunque conforme alla natura umana che, dopo l'accoppiamento, l'uomo conviva con la donna, anziché allontanarsene subito per accostarsi indifferentemente a qualunque altra, come avviene nel caso di quelli che praticano la fornicazione» (17). Tommaso si dilunga nell'illustrare i motivi per i quali è necessaria la compresenza dell'uomo: si tratta non solo di nutrire il corpo, ma di educare l'anima attraverso un lungo processo di istruzione che, tra l'altro, al momento opportuno richiede anche adeguati interventi repressivi. In conclusione, è naturale per l'uomo quella «duratura società» che chiamiamo matrimonio, mentre è contrario al suo bene (ed è perciò peccato) il «coito fornicario» (18). Non mancano, com'è ovvio, i passi biblici per confermare l'illiceità di qualsiasi rapporto sessuale che non sia con la propria moglie (19).

Tommaso precisa che ogni emissione di seme disordinata, vale a dire *praeter debitum generationis et educationis finem*, è peccato grave, poiché arreca (a differenza di quanto avviene nell'uso improprio di altre parti del corpo umano) un forte impedimento al bene dell'uomo, contrastando con la finalità della conservazione della specie: in una scala di gravità, questo genere di peccati occupa il secondo posto dopo l'omicidio, che consiste nel distruggere una natura umana già esistente in atto (20).

Non viene invece qui proposta una graduatoria interna al genere, quale potremo trovare invece nella *Somma* teologica. È chiaro, comunque, che sono considerati più gravi i peccati lesivi della procreazione nel suo aspetto schiettamente biologico. Si possono, a questo proposito, notare alcune sfumature linguistiche con cui sembra affacciarsi una tensione che si avrà modo di rilevare nell'opera maggiore: se in qualche modo tutti i peccati, nell'ottica rigorosamente teleologica del maestro domenicano, dovrebbero essere considerati «contro natura», in quanto contrastano con il fine naturale dell'uomo, questa espressione viene accuratamente riservata ai peccati con i quali s'impedisce la finalizzazione del seme alla generazione, mentre ai peccati che si limitano ad impedire un'adeguata educazione della prole concepita (così come anche al peccato venereo nella sua generalità) viene imputato solamente di «essere contro il bene dell'uomo» o di «ripugnare al bene della natura (umana)». Ciò avviene, chiaramente, allo scopo di isolare alcuni comportamenti umani (masturbazione, omosessualità, «bestialità») in un'area di indicibile, «nefanda» gravità, nel solco – come si sostiene comunemente – di una tradizione religiosa, quella giudaico-cristiana, antica e consolidata (21), o – come vorrebbero alcuni studiosi – sotto la pressione di una svolta culturale abbastanza recente (22).

Si può ancora notare, a proposito del capitolo della *Contra Gentiles* preso in esame, quel riferimento al comportamento monogamo di «alcuni uccelli» («tutti gli uccelli» si dirà nella *Secunda Secundae*) (23) che rivela in Tommaso un interesse morale per il comportamento degli animali: atteggiamento diffuso nella cultura medievale e in sintonia, come avremo occasione di vedere, con la sua fedeltà alla formula di Ulpiano a proposito della «legge naturale», che accomuna uomini e bruti. E si può rilevare, in

conclusione, la ferrea coerenza nella ricerca di una *ratio* propria e specifica per i peccati «venerei», del tutto distinta da quella che caratterizza i peccati contro le persone (contrari al bene dell'uomo in quanto lesivi non della specie ma dei singoli individui) (24). Lo stesso obiettivo di una cura adeguata della prole si situa nella prospettiva della *conservatio speciei*: per questo, come l'unica motivazione razionalmente valida per un atto sessuale è il concepimento, per la fedeltà di coppia sembra esserlo l'educazione dei figli (25). Si tratta adesso di appurare se la trattazione corrispondente della *Summa theologiae* (in particolare le due questioni *De luxuria* della *Secunda Secundae*, che costituiscono un vero e proprio trattato) possa, attraverso la sua ampia articolazione, manifestare qualche cambiamento di rotta, sia pure parziale. Ovviamente non sarà possibile, in questa sede, analizzare un testo di tale portata, ma mi limiterò a mettere a fuoco alcuni tra i passi più significativi nell'ottica del presente studio.

2. La *fornicatio simplex* e le altre specie di *luxuria* nella *Summa theologiae*

Nella Questione 153 della *Secunda Secundae* si tratta della lussuria in generale, intesa, sulla scia di Isidoro, come il vizio di chi è *solutus in voluptates* (*venereas*, precisa Tommaso) (26) e fa uso di questo tipo di dilettazione non secondo la retta ragione (27): la prospettiva psicologica, perlomeno a livello definitorio, integra manifestamente quella biologica, nel senso che si tratta di un abuso del piacere e non (solo) del seme. Nella Questione 154 vengono poi studiate le varie specie di lussuria, a partire dalla *fornicatio simplex* (28).

L'intento, ancora una volta, è di dimostrare che si tratta di un peccato mortale. Qui però (si tratta del secondo articolo) le obiezioni si moltiplicano, e la mancanza di *iniuria* costituisce soltanto una delle sei difficoltà affrontate, perdendo così forse parte della sua pregnanza etico-filosofica. Tra le rimanenti, fondate su varie «autorità» attinte alla Bibbia e alla tradizione patristica ed ecclesiastica, alcune si presentano di grande interesse perché consentono al maestro domenicano di sviluppare discorsi importanti: la contrapposizione tra l'etica giudaico-cristiana e quella greco-romana (che, a causa della «corruzione della ragione naturale», non considerava illecita la fornicazione semplice) (29); l'affermazione della volontà divina come «prima e somma regola» (per cui, se Dio impone a singoli uomini precetti contrari al «comune ordine della ragione», l'obbedienza non contrasta con la «retta ragione») (30); il confronto tra l'atto di gola e l'*inordinatio concubitus* (solo quest'ultima è sempre, *ex suo genere*, peccato mortale, in quanto la generazione di un uomo è possibile in virtù di un singolo atto venereo, mentre perlopiù a una singola assunzione di cibo non segue un impedimento alla vita intera di un individuo) (31). In questa sede, tuttavia, interessa soprattutto esaminare l'obiezione fondata sull'assenza di ingiuria ad altre persone e la relativa risposta, che presentano rilevanti novità rispetto al testo della *Contra Gentiles*.

L'argomento si sviluppa in un'ottica schiettamente teologica: ogni peccato mortale si oppone alla carità, ma questo non è il caso della *fornicatio simplex*, che non contrasta né con l'amore di Dio (non è direttamente

peccato contro di lui) né con l'amore del prossimo (non fa ingiuria ad alcun uomo) (32). La soluzione accoglie implicitamente il principio secondo cui ogni colpa grave comporta un venir meno della *dilectio Dei* o della *dilectio proximi*, ma afferma che la fornicazione semplice, in particolare, costituisce offesa di altri uomini: essa infatti, dice Tommaso, «è in contrasto con l'amore del prossimo, in quanto ripugna al bene della prole nascitura» (33). Nella brevissima risposta a un'obiezione, simile a questa, della XV Questione disputata *De malo* concernente la lussuria (forse di poco precedente) (34), si sostiene addirittura che «sono peccati contro il prossimo tutte le corruzioni della lussuria che si situano al di fuori di un uso legittimo del matrimonio, in quanto sono contro il bene della prole da generare ed educare», comprendendo così implicitamente anche quegli atti «contro natura» che si oppongono direttamente al fine procreativo (35).

Si noti che nella *Somma* teologica il bene da salvaguardare non sembra più presentarsi solo come conservazione della specie umana nella sua generalità, bensì come «ciò che conviene» ai figli che possono nascere (36) (anche se in vari passi viene ribadita la finalizzazione dell'*usus venereorum* al «bonum commune quod est conservatio generis humani») (37). Detto per inciso, si tratta di una prospettiva che anche ai nostri giorni, *mutatis mutandis*, potrebbe incontrare il favore di molti dai quali, per il resto, l'etica sessuale tommasiana non è condivisa un granché: tradotto in termini moderni, è irresponsabile (fuori ma anche nel matrimonio) un rapporto potenzialmente fecondo laddove non ci sia la piena disponibilità a una presa in carico del nascituro da parte della coppia. Non avrebbe senso alcuno, tuttavia, forzare il pensiero di Tommaso in una direzione estranea ai suoi intendimenti (che sono, poi, gli stessi della cultura di cui tale pensiero è espressione altamente rappresentativa): per lui, ovviamente, non si tratta di essere disposti ai doveri della maternità e della paternità “nel caso si accetti” un tipo di rapporto potenzialmente fecondo e anche a prescindere dal quadro giuridico, bensì, data per scontata l'obbligatorietà della finalità procreativa (per cui qualsiasi forma di sessualità non conforme al normale amplesso eterosessuale è bollata come «contro natura») (38), si tratta di garantire con un'unione non solo duratura di fatto, ma legalmente valida, il bene della prole. Nel *respondeo* (39), infatti, non soltanto si afferma che il *vagus concubitus* è «contro la natura dell'uomo» (si noti: ancora una volta, non «contro natura» tout court) mentre il matrimonio è *de iure naturali*, ma si precisa che, trattandosi di un «bene comune a tutto il genere umano», è necessario che questa unione stabile sia determinata da qualche legge (positiva), per cui non è moralmente sufficiente se qualcuno, come «in qualche caso può accadere», provveda all'educazione della prole all'interno di un rapporto fornicario (40).

Che il danno inflitto ad altri, cioè al singolo nascituro, sia costitutivo della *fornicatio simplex* (nel senso che entra in maniera preminente nella *ratio* per cui essa è peccato mortale) non risulta soltanto dalla soluzione del quarto argomento, ma è affermato con chiarezza già nello stesso *respondeo*:

Considerandum est quod peccatum mortale est omne peccatum quod committitur directe contra vitam hominis. Fornicatio autem simplex importat inordinationem quae vergit in nocumentum vitae eius qui est ex tali concubitu nasciturus (41).

Ciò è confermato in pieno dall'articolo successivo, dove si confronta la fornicazione semplice con peccati di altro tipo: per il maestro domenicano essa è di per sé meno grave dei peccati rivolti contro Dio e anche di quelli rivolti contro la vita di un uomo già nato, ma è più grave di peccati, come il furto, che riguardano soltanto beni esteriori, proprio in quanto è contraria al «bene di un uomo che nascerà» (42).

Questa prospettiva, a mio giudizio, non soltanto modifica l'impostazione o per lo meno l'intonazione della *Contra Gentiles*, ma in parte sembra correggere alcune affermazioni del primo articolo, quello in cui Tommaso si sforza di giustificare una divisione della lussuria in sei specie (*fornicatio simplex*, *adulterium*, *incestus*, *stuprum*, *raptus* e *vitium contra naturam*), richiamandosi non del tutto correttamente al *Decreto* di Graziano e presentando di fatto una variante delle classificazioni correnti nella facoltà teologica di Parigi (*Summa halensis* e *Summa de vitiis* di Guglielmo Peraldo) (43). Infatti la fornicazione semplice viene qui formalmente esclusa dall'insieme dei peccati venerei la cui opposizione alla retta ragione si definisce «per comparazione ad altri uomini», ed inserita invece (enfaticandone il contrasto diretto con il fine dell'atto sessuale) in quello contraddistinto da un impedimento nei confronti della finalità procreativa (44).

Bisogna tenere presente che, per Tommaso, la differenziazione dei peccati venerei avviene *ex parte materiae* (45), e il punto di vista, anche se non centrato esclusivamente sul seme, non può essere che quello del *vir* «agente» nei confronti della *femina* «paziente» (46). La materia tuttavia «ha annessa la diversità formale dell'oggetto», e questa dipende dai «diversi modi di ripugnanza alla ragione retta» (47). Nella lussuria i modi sono due: o in riferimento «al fine dell'atto venereo», o «per comparazione agli altri uomini». Nel primo ordine rientra non solo il vizio contro natura (che si ha «in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest»), ma anche la fornicazione semplice, in quanto impedisce la «debita educazione e promozione della prole nata» (48). Nel secondo rientrano invece i peccati che recano offesa o alla donna cui ci si unisce o all'uomo «sotto la cui potestà si trova la femmina» (49). Per quanto possa sembrare sorprendente (se si fa riferimento ai nostri schemi mentali e ai nostri valori), l'offesa alla donna sembra non avere a che fare per Tommaso con la violazione della sua volontà: si dà infatti nel caso dell'incesto (indipendentemente dalla consensualità, cui non si accenna) (50), in quanto «non si serba il dovuto onore» a donne cui si è congiunti per consanguineità o affinità, e viceversa vengono classificati come costituenti offesa al marito e al padre non soltanto l'adulterio e lo *stuprum* (inteso, secondo un'accezione completamente diversa da quella odierna, come violazione consensuale della verginità) (51), ma anche il «ratto», compresi i casi in cui alla donna viene inferta violenza.

In questo modo, a prescindere dal fatto che alla dignità della donna come elemento moralmente rilevante pare concesso uno spazio minimo (52), tra i peccati di lussuria si presentano di fatto esclusi da un ambito di «peccati contro il prossimo» solamente quelli che rientrano nella specie '*vitium contra naturam*': ai quattro, infatti, che ripugnano alla retta ragione *per comparisonem ad alios homines* (incesto, adulterio, *stuprum*, ratto) si può aggiungere la *fornicatio simplex*, che, forse anche per motivi di equilibrio

nella classificazione, nel primo articolo viene inserita senz'altro all'interno del gruppo contraddistinto dall'opposizione al fine, e tuttavia nel secondo risulta essenzialmente contraria alla *dilectio proximi*.

Guardando al quadro sin qui emerso e agli ulteriori sviluppi della Questione, si affaccia, nella prospettiva che interessa il presente studio, tutta una serie di problemi, indicativi di tensioni all'interno del pensiero tommasiano. Vedremo, anzitutto, che si possono trovare passi in cui l'offesa ad altri uomini, lì dove se ne riconosce la presenza, si presenta come qualche cosa non di costitutivo del peccato sessuale come tale, bensì di "aggiunto", una sorta di aggravante, pur risultando indispensabile per la determinazione delle varie specie. Appare così tutt'altro che sopita la preoccupazione di mantenere in tutti i casi una *ratio* propria, peculiare dei peccati (che noi chiameremmo) sessuali, quale si presenta precipuamente negli atti che si oppongono direttamente al fine procreativo. Mi sembra poi di grande rilevanza chiarire il senso esatto e l'articolazione di quella *iniura proximi* (oltraggio alla dignità, costrizione o inganno) la cui idea, in prima approssimazione (come abbiamo visto), sembra quasi trascurare l'aspetto di *violentia* assimilabile alla nostra nozione di rapporto imposto ad una persona con la forza, e tradurre piuttosto l'istanza di proteggere un preciso ordine sociale, fondato sulla predominanza assoluta del maschio, padre e marito, e sulla sottomissione della donna.

Infine – ed è questo, forse, il problema decisivo, o piuttosto sempre lo stesso problema nella sua espressione più radicale –, quando la classificazione delle varie specie di peccato venereo si traduce in un ordine di gravità, vengono collocate al vertice della malizia proprio quelle azioni che sono accusate di violare la natura, ma nelle quali si riconosce l'assenza (effettiva o per lo meno possibile) di offesa nei confronti di altre persone umane (53): e così comportamenti come l'*immunditia* o *mollities* (la masturbazione, che per definizione non implica rapporto *ad alterum*), o amplessi, anche se matrimoniali, che non rispettino il *debitus modus concumbendi*, o atti, anche se consensuali, che non serbino il *debitus sexus* (rapporti omosessuali, detti da Tommaso 'sodomitici' nella loro generalità) (54) sono considerati non solo peccati pur non comportando «ingiuria», ma peccati moralmente più gravi di tutte le altre forme di lussuria, compresi gli atti eterosessuali «secondo natura» imposti con la forza. La parte restante del presente studio si propone di affrontare questi problemi sotto la scorta dei testi tommasiani.

3. L'*iniuria alterius personae* nelle varie specie di lussuria

La preoccupazione di mantenere una *ratio* identica e peculiare per tutti i peccati di lussuria, distinta dalle altre, si manifesta già nel primo articolo, lì dove Tommaso afferma che le «deformità» di altri vizi «concorrono» in certi atti, dimodoché un peccato venereo come l'adulterio «è contenuto» sotto la lussuria ma anche sotto l'ingiustizia: è, potremmo dire, l'una e l'altra cosa insieme, in quanto presenta un duplice tipo di opposizione alla ragione (55). Si tratta della risposta a un'obiezione, secondo cui l'adulterio non dovrebbe essere considerato come una specie di lussuria, poiché differisce dalla semplice fornicazione (e la differenza, si sa, è costitutiva di

ogni specie) soltanto nel fatto «che qualcuno accede ad una donna appartenente ad altri» (56). Per il maestro domenicano la *deformatas iniustitiae* non è certo accidentale bensì essenziale nel determinare come adulterio un atto di lussuria, e tuttavia questo rimane tale pur essendo reso «più grave»: si tratta di una lussuria che si lascia trascinare dalla concupiscenza a tal punto da sfociare in un atto (anche) di ingiustizia (57). E così, nell'articolo dedicato allo *stuprum* (inteso come «illicita virginum defloratio sub cura parentum existentium»), si sostiene che «appare più disordinata la concupiscenza che non si astiene dall'oggetto piacevole per evitare un'ingiuria»: anche in questo (come nel caso dell'adulterio) il peccato di ingiustizia rende più deforme il peccato di lussuria, giacché, in generale, «nulla proibisce che un peccato sia reso più deforme dall'aggiunta di un altro» (58).

Si dà dunque in vari casi, e in modi diversi determinati dai diversi tipi di ingiuria, uno stretto legame, addirittura un intreccio costitutivo, fra peccato sessuale e ingiustizia. Ma riduzione no. La lussuria mantiene sempre una *ratio* propria, che Tommaso a più riprese illustra. Formalmente (com'è spiegato nel primo e, con grande chiarezza, anche nell'ultimo articolo, che avremo modo di esaminare) si definisce per la sua opposizione alla finalità procreativa, presentandosi come vizio contro natura se impedisce direttamente la finalità generativa e come fornicazione semplice se contrasta solo con quella educativa senza inoltre comportare, a parte l'offesa alla prole potenziale, aggravanti dovute all'ingiuria nei confronti di altri. Il suo sostrato si configura invece come un cedimento al desiderio carnale: già nella Questione 153 si afferma che le concupiscenze e le dilettazioni veneree costituiscono la «materia» della lussuria (59). Nel corso della 154, poi, si possono trovare interessanti spunti di approfondimento in questa direzione, come quando, a proposito dell'incesto, si parla di una forte presenza negli atti venerei di una «certa turpitudine» contraria all'onore e di cui gli uomini provano vergogna (60). Ciò, tuttavia, riguarda non solo gli atti peccaminosi, ma – agostinianamente – investe tutta la sessualità decaduta dopo il peccato di Adamo, compresi gli atti coniugali onesti, e non è questo il luogo per approfondire tale aspetto (61).

Detto questo, mi sembra tuttavia degno di nota un fatto: nel discorso tommasiano della *Secunda Secundae*, a partire dalla classificazione delle varie forme di lussuria e poi, via via, nella loro illustrazione, le «deformità» che si sommano a quella del genere '*luxuria*' al punto tale da articolarlo in specie distinte, quelle in altre parole che sono in grado di costituirne una differenza specifica, sono sempre e soltanto del tipo '*iniuria alterius personae*'. Ciò, per la verità, sembrerebbe smentito dal *respondeo* dell'articolo 10, dove, quasi a sorpresa, Tommaso concede (in sintonia con la tradizione agostiniana ed in particolare con la *Summa halensis*) che anche il sacrilegio possa essere considerato come una specie di lussuria, quando si tratti di una lussuria che viola qualche cosa di pertinente al culto divino (62). Tuttavia, subito dopo, si precisa che soltanto quelle enumerate all'inizio sulla falsariga del *Decreto* di Graziano sono «species luxuriae secundum seipsa», mentre il sacrilegio può essere considerato una specie di lussuria solo in quanto viene ordinato al fine di un altro vizio (63), e, di volta in volta, può essere invece di pertinenza della gola, dell'ira, ecc. (64). Mentre, insomma, l'essere una forma di lussuria è accidentale per il

sacrilegio, l'essere insieme lussuria e ingiustizia è essenziale per peccati quali l'adulterio e lo *stuprum*.

L'ingiuria verso altri, nella sua varietà, concorre dunque sotto forme diverse a determinare la lussuria, costituendone le varie specie che rappresentano varianti moralmente più gravi della semplice fornicazione (mentre, come vedremo, sono altri i fattori che producono l'articolazione interna del «vizio contro natura»). Nell'articolo finale Tommaso delinea tra l'altro una graduatoria di crescente gravità, a partire appunto da quel tipo di lussuria che non solo non viola i «principi naturali», ma non reca neppure offesa ad altre persone (se si eccettua la mancanza di cura verso i nascituri, che costituisce – abbiamo visto – *nocumentum* nei confronti della loro vita):

Magis autem repugnat rationi quod aliquis venereis utatur non solum contra id quod convenit proli generandae, sed etiam cum iniuria alterius. Et ideo fornicatio simplex, quae committitur sine iniuria alterius personae, est minima inter species luxuriae (65).

Più gravi della semplice fornicazione sono lo *stuprum* e l'adulterio: di più quest'ultimo, in quanto maggiore è l'offesa che si reca al marito, alla cui potestà la donna è soggetta *ad usum generationis*, rispetto all'offesa che si reca al padre, incaricato soltanto della sua custodia. Ambedue i peccati sono aggravati quando, dice Tommaso, la *violentia* si aggiunge all'*iniuria*: è il caso del ratto di una vergine e del ratto di una donna maritata (66). Più grave ancora l'incesto, collocato (in un ordine decrescente) al secondo posto dopo i peccati contro natura, in quanto si oppone alla «naturale reverenza dovuta alle persone congiunte» (67).

Per quanto preziosa, questa classifica, nella sua formulazione sintetica, non ci consente di rispondere se non in parte ad uno dei quesiti sopra formulati. L'uso della forza, questo è chiaro, costituisce un'aggravante rispetto ad una semplice offesa, e pare chiaro anche che, se si eccettua il caso dell'incesto, a subire l'oltraggio non sia la donna, bensì il marito od il padre (sia pure in riferimento alla donna e alla sua funzione generativa): ma chi è il destinatario della violenza che rende più pesante l'offesa? La risposta, in realtà, Tommaso l'ha già data nel corso della Questione, ed in particolare negli articoli dedicati a *stuprum* e *raptus*. In quest'ultimo si precisa, tra l'altro, che quando una ragazza (*puella*) viene portata via con la forza dalla casa paterna, si dà comunque violenza nei confronti del padre, ma non sempre nei confronti della vergine, in quanto a volte quest'ultima è consenziente (68). La violenza inferta alla donna “può” concorrere con quella inferta al padre; ma da sola (pur essendo violenza fisica e carnale, a differenza di quella subita dal custode) non ha una sua *ratio*, e perciò neppure un nome nel ricco ventaglio dei peccati sessuali (69).

Il maestro domenicano, ancora una volta lucida espressione della cultura del suo tempo, attribuisce invece una maggiore importanza all'«ingiustizia» nei confronti della donna proprio lì dove si tratta di un rapporto non imposto con la forza: lo *stuprum*, vale a dire la deflorazione, illecita ma consensuale, di una donna ancora sotto tutela del padre, comporta sempre anche un'«ingiuria» nei confronti di lei. Tommaso dedica a quest'offesa un certo spazio, decisamente superiore anzi a quello riservato all'oltraggio nei confronti del padre. La ragazza, quando viene violata in assenza di un patto coniugale precedente, è impedita nel conseguimento di un legittimo matrimonio e indirizzata sulla via della prostituzione, «dal che era trattenuta

per non perdere il segno distintivo della verginità» (70); vittima non di una costrizione ma comunque di una seduzione, ha diritto ad una soddisfazione da parte dell'uomo che l'ha offesa (71). Si può notare che invece, nel primo articolo, a proposito dello *stuprum* come a proposito dell'adulterio e del ratto, l'offesa nominata è soltanto quella arrecata all'uomo sotto la cui potestà la femmina si trova. Ma abbiamo già visto (a proposito del ruolo del *nocumentum vitae nascituri* nella definizione della *fornicatio simplex*) che il *respondeo* iniziale della Questione 154 propone una classificazione dei peccati venerei costruita sulla base dei criteri fondamentali e con l'utilizzo degli elementi principali, mentre poi nell'illustrazione analitica il discorso si fa più complesso e articolato.

4. *L'iniuria ipsi Deo nei peccata contra naturam*

Nei peccati che costituiscono una variante della semplice fornicazione, l'elemento aggravante e al contempo specificante è dunque costituito dall'offesa (e a volte anche dalla violenza o dall'inganno) nei confronti di altre persone. La stessa *fornicatio simplex*, a sua volta, contrasta con l'amore del prossimo, in quanto «ripugna al bene della prole» futura. Ciò non vuol dire, si è visto, che la *luxuria* si riduca a una forma di *iniustitia*, senza mantenere una propria peculiarità. La sua *ratio* “allo stato puro”, tuttavia, si può cogliere soltanto altrove, paradossalmente proprio lì dove un'opposizione non solo alla «retta ragione» ma allo stesso «ordine naturale» le conferisce una *specialis ratio deformitatis* (72) e l'unica intenzione, per Tommaso, è quella della «dilettazione venerea» a tal punto da escludere la possibilità stessa della generazione (73): nell'ambito cioè di quel *vitium contra naturam* che viene trattato come se, per principio, i comportamenti anche assai diversi tra di loro stigmatizzati con questa etichetta (74) non potessero avere altri obiettivi oltre al piacere e non dipendessero mai nel loro (dis)valore morale da un eventuale danno inferto ad altri.

Tommaso, proprio dal suo punto di vista, non può certo ignorare che gli atti definiti come peccati contro natura possono, in certi casi, avvenire con l'ingiuria o con la violenza: l'amplesso eterosessuale che, in varie maniere, non segue il *debitus modus concumbendi* può avvenire in una forma “ingiuriosa” di lussuria come l'adulterio, o violenta come il ratto, ed un rapporto con una persona dello stesso sesso può essere imposto con la seduzione o con la forza. Ma non è questo, evidentemente, che interessa il maestro domenicano: il peccato contro natura è tale, nella sua enorme gravità (*gravissimum et turpissimum*), e tale gravità non dipende dall'eventuale offesa arrecata ad altre persone umane: prova ne sia che lo stesso autoerotismo è considerato per sua essenza molto più grave di tutti i peccati di fornicazione anche violenti (e su di esso, detto per inciso, peserà nei secoli l'antica condanna e si tradurrà, nella prassi educativa e medica (75), in violenze fisiche e morali).

L'unico cenno in questa direzione è rappresentato, significativamente, dal problema della “sporcizia” (*pollutio*) prodotta su altri (del tutto a prescindere dalla consensualità del rapporto): il partner viene inquinato in una maniera moralmente più grave nell'incesto o nel peccato contro natura?

Più in quest'ultimo, secondo Tommaso, perché chi lo commette (non solo, s'intende, inquina l'altro come individuo, ma soprattutto) opera contro la natura della specie umana, che gli è «congiunta» più immediatamente di quanto gli sia congiunto qualsiasi membro della famiglia: l'offesa maggiore, insomma, non è alla persona, ma alla natura universale (76). Che tuttavia si possa davvero *polluere* la natura umana il maestro domenicano formalmente non lo dice: sarebbe quasi un attribuire ai peccatori contro natura quella che fu una (triste) prerogativa di Adamo (77).

Quest'assenza della *iustitia* (sul piano filosofico) e (sul piano teologico) della *caritas*, sotto forma di *dilectio proximi*, tra i valori direttamente calpestati dal *vitium contra naturam*, può essere facilmente verificata tanto nella tipologia quanto nella graduatoria interna di gravità che Tommaso propone. Il criterio che presiede all'articolazione di quello è rappresentato infatti dalla molteplicità dei modi in cui può venire violato l'«ordine naturale dell'atto venereo che conviene alla specie umana» (e si noti che risultano contro natura anche atti che di per sé non impediscono la generazione, sicché l'*ordo naturalis* che si difende non è dato soltanto dalla finalità procreativa, ma da certe regole di comportamento nella modalità del coito) (78). A determinare poi l'ordine di gravità – che ricalca quello tradizionale dei Penitenziali (79) – sono i tipi di abuso commessi: gli atti che non coinvolgono altre persone costituiscono di fatto il più grave e il meno grave (quello cioè che non rispetta la *debita species* e quello che si limita a omettere il *concupitus ad alterum*), mentre i due intermedi sono (in ordine decrescente) il rapporto che non mantiene il *debitus sexus* e quello che, in varia misura, viola «la dovuta modalità dell'amplesso» (80). Non mi pare fondato sui testi il tentativo, che è stato fatto, di riconoscere nel disprezzo del prossimo il criterio cui Tommaso si atterrebbe nel formulare l'ordine di gravità fra i peccati contro natura (81).

Tali considerazioni possono sembrare il frutto di una lettura arbitraria, suggerita da una cultura, quale la nostra, che per lo più nei rapporti tra uomo e donna ritiene fondamentali la lealtà e la non-violenza più che l'intenzione procreativa, e tende a riconoscere valore (persino ormai sul piano giuridico) anche all'omosessualità, segnata per secoli da uno stigma di tipo morale, e poi anche di tipo medico. Ancora una volta, tuttavia, è Tommaso stesso che presenta la mancanza di danno ad altri come una difficoltà da affrontare per difendere la scala di (dis)valori morali da lui proposta. E, come a proposito della *fornicatio simplex* si deve rispondere a chi non la ritiene perciò peccato mortale (82), qui si tratta di risolvere l'obiezione secondo cui, a causa di tale assenza, quello contro natura non costituisce il più grande tra i peccati di lussuria:

Videtur quod vitium contra naturam non sit maximum peccatum inter species luxuriae. Tanto enim aliquod peccatum est gravius, quanto magis contrariatur caritati. Sed magis videntur contrariari caritati proximi adulterium et stuprum et raptus, quae vergunt in iniuriam proximi, quam peccata contra naturam, per quae nullus alteri iniuriatur. Ergo peccatum contra naturam non est maximum inter species luxuriae (83).

L'obiezione non nega dunque che quello contro natura sia peccato, e tuttavia propone un ordine di gravità nel quale il fattore determinante sia dato dal livello di allontanamento dalla carità, e perciò dalla presenza o meno di offese nei confronti di altri. Diversamente dal caso della

fornicazione semplice, a questo proposito non troviamo alcun riscontro preciso nel sillabo del 1277: non mi sembrerebbe infatti corretto avvicinare la posizione confutata da Tommaso alla tesi, condannata da Tempier, secondo cui il peccato contro natura si oppone alla natura della specie ma non a quella dell'individuo (problema di tipo diverso, che Tommaso tocca in un'altra sede e con altri intendimenti, giungendo a sostenere che il piacere omosessuale, contrario in assoluto alla natura della specie, in certi individui diventa naturale «per consuetudine») (84). Questo argomento potrebbe semmai riecheggiare una certa morale teologica, ormai desueta nel XIII secolo, rigida con l'adulterio, ma relativamente più tollerante nei confronti della fornicazione anche se praticata con persone dello stesso sesso (85).

La soluzione proposta dal maestro domenicano merita un'attenzione particolare. Ci si potrebbe aspettare un richiamo a quanto affermato nella prima parte del *respondeo*: la corruzione peggiore è quella che riguarda il principio, e «i principi della ragione sono quelli secondo natura» (86), sicché offendere la specie è più grave che offendere un individuo. Una risposta di questo tipo anticiperebbe in fondo quella (già esaminata) relativa al confronto con la gravità dell'incesto, e sarebbe in sintonia con il passo della *Contra Gentiles* in cui, a proposito della fornicazione semplice, si considera insufficiente una prospettiva che ne fondi la colpevolezza sull'offesa arrecata a Dio che la vieta o al prossimo che viene scandalizzato (87). Ma, come si è visto a proposito dell'obiezione del secondo articolo riguardante la *fornicatio simplex*, Tommaso nella *Secunda Secundae* non intende eludere il valore teologicamente centrale della *caritas* (88) e perciò l'imprescindibilità di un soggetto personale quale termine oggettivo degli atti morali. D'altra parte non si affaccia, qui, l'idea di richiamarsi ad un danno nei confronti di un bene umano altrui come quello della prole il cui concepimento è reso impossibile nonostante l'emissione del seme (anche se, come abbiamo visto, nelle Questioni *De malo* incidentalmente vengono giudicati come rivolti *in proximum*, inteso come prole, tutti i peccati di lussuria, compresi quelli che ne impediscono non l'educazione ma addirittura la generazione). L'unica via d'uscita viene allora individuata nell'identificare i peccati in questione con un'offesa diretta allo stesso Dio, in quanto ordinatore della natura. Facendolo consistere in una gravissima violazione dell'amore di Dio, Tommaso d'altra parte sembra implicitamente ammettere quanto sostenuto dall'obiezione, e cioè che il *vitium turpissimum* non contrasta di per sé con l'amore del prossimo:

Ad primum ergo dicendum quod, sicut ordo rationis rectae est ab homine, ita ordo naturae est ab ipso Deo. Et ideo in peccatis contra naturam, in quibus ipse ordo naturae violatur, fit iniuria ipsi Deo, ordinatori naturae. Unde Augustinus dicit, III Confess.: Flagitia quae sunt contra naturam, ubique ac semper detestanda atque punienda sunt, qualia Sodomitarum fuerunt. [...] Violatur quippe ipsa societas quae cum Deo nobis esse debet, cum eadem natura cuius ille auctor est, libidinis perversitate polluitur (89).

La lunga citazione di Sant'Agostino mi sembra molto significativa, come anche la soluzione dell'argomento immediatamente seguente, dove i vizi *contra naturam*, nel loro essere *contra Deum*, sono accostati addirittura al sacrilegio, del quale anzi sono dichiarati più gravi, per il fatto che l'ordine della natura umana ha un primato rispetto a qualsiasi altro ordine di realtà

connesse con il culto divino (90). Tommaso s’inserisce così a pieno titolo in quella tradizione patristica e medievale, brillantemente studiata da Jacques Chiffolleau, che a proposito dei peccati sodomitici continuamente riconduceva la violazione della *natura* (*naturata*) ad un’offesa rivolta alla *Summa Natura* (*naturans*) (91).

Per far ciò, tuttavia, il maestro domenicano introduce una divaricazione tra «ordine della ragione retta» e «ordine della natura», il primo derivante «dall’uomo» e il secondo «dallo stesso Dio», che pone problemi notevoli se posta a confronto con i fondamenti stessi della sua etica e della sua metafisica. Nella parte finale del presente studio intendo perciò risalire ad alcuni aspetti generali del discorso tommasiano sui rapporti fra Dio, natura e ragione, sulla *lex naturae* e sull’offesa di Dio e del prossimo nella definizione dei peccati. Lo scopo è quello di chiarire, all’interno di una cornice più ampia, i problemi e le tensioni che abbiamo visto emergere esaminando la teoria della *luxuria*.

5. *Ordo rationis* e *ordo naturae*: la legge naturale

In questa sede non è possibile, ovviamente, affrontare in maniera analitica una tematica di tale portata. Mi limiterò a proporre alcuni spunti problematici, così come a mio giudizio emergono da diversi passi importanti della *Summa theologiae*, che anche in questo caso rivela tutta la sua ricchezza speculativa e la sua complessità, non scevra di istanze tra di loro contrastanti.

Il primo problema è la netta distinzione, prospettata al termine delle due Questioni sulla lussuria, tra l’ordine della ragione e l’ordine della natura, nel loro essere e nella loro origine. In effetti il punto di vista costante dell’etica tommasiana sembra essere, piuttosto, quello di una sostanziale coincidenza di questi due ordini: natura e ragione derivano entrambe da Dio, chi viola la prima viola anche la seconda, ma anche viceversa. Quello razionale è un ordine che la ragione non “costruisce”, bensì “scopre”, insito per l’opera del creatore nell’essenza di tutte le cose e nell’uomo stesso (92). Basti pensare al terzo libro della *Contra Gentiles*, lì dove, per provare che la rettitudine degli atti umani dipende dalla loro natura e non soltanto dalla legge positiva, Tommaso afferma che «gli uomini ricevono dalla divina provvidenza il criterio naturale della ragione, quale criterio delle proprie azioni», e «a ciascuno si addicono per natura quegli atti con i quali tende al suo fine naturale», sicché ad esempio sono «naturalmente cattivi» tutti gli atti che impediscono il giudizio della ragione, così come quelli che si oppongono alla conoscenza e all’amore di Dio (93). E basti pensare come, all’inizio della trattazione della *Prima Secundae* concernente vizi e virtù, il maestro domenicano confuti l’opinione secondo cui, nella loro generalità, i vizi «non sono contro la natura» bensì contro la legge di Dio, concepita come superiore alla natura, e proponga viceversa una perfetta coincidenza, per l’uomo, tra conformità alla natura e conformità alla ragione, ma anche tra conformità alla ragione e conformità a Dio inteso come «legge eterna»:

Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam

hominis inquantum est homo. [...] Vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis. [...] Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam (94).

Un tentativo di risposta a questo tipo di difficoltà si può di fatto individuare nei passi in cui Tommaso prospetta e giustifica la distinzione tra *ordo naturae* e *ordo rationis* non come la divaricazione di due ambiti diversi, bensì come un'articolazione secondaria all'interno dell'ordine unitario, naturale e razionale insieme, che partecipa dell'eterna *ratio* divina: mentre il livello «naturale» comprende i principi posti direttamente da Dio con la creazione, quello «razionale» verte su quanto, in virtù del lavoro discorsivo umano, da tali principi (già appresi) viene fatto derivare. Così, nel *respondeo* concernente la gravità del *vitium contra naturam*, dove si afferma che «in qualsiasi genere la peggiore è la corruzione del principio», si sostiene che «i principi della ragione sono dati da quanto è secondo natura: la ragione infatti, presupposto ciò che è stato determinato dalla natura, dispone il resto secondo quanto conviene». Si tratta di un «disporre» non arbitrario ma consequenziale, che, nel campo pratico come in quello teoretico, rappresenta – potremmo dire – la continuità ma nello stesso tempo la subordinazione del piano dimostrativo rispetto al piano noetico: per questo *in venereis* il peccato contro «ciò che è stabilito per natura» è il più grande, così come *in speculativis* l'errore più grave è quello concernente ciò la cui cognizione «est homini naturaliter indita» (95).

Tutti gli *agenda*, insomma, derivano da Dio, ma immediatamente solo quelli appartenenti all'ordine «della natura», con la mediazione invece dell'uomo quelli appartenenti all'ordine «della ragione». Un quadro esplicativo di questo tipo, del resto, si trova illustrato già nella Questione della *Prima Secundae* sulla «legge naturale», dove Tommaso afferma che, se da un punto di vista generale tutti gli atti virtuosi rientrano nella legge di natura, in quanto appartiene alla «naturale inclinazione» di ogni uomo l'agire secondo ragione, d'altra parte esulano da tale ambito le molte specie di atti virtuosi che non sono oggetto di una primitiva inclinazione per natura, ma vengono «scoperti» *per rationis inquisitionem* (96).

Ci sono, per la verità, luoghi in cui il maestro domenicano sostiene che anche quanto deriva dai principi comuni della legge di natura a modo di conclusione (e non a modo di «determinazione» applicativa ai casi particolari) riceve vigore dalla legge naturale (97), o addirittura – come si afferma nel commentario all'*Etica Nicomachea* – è esso stesso *iustum naturale* (98): altrimenti un precetto come '*non esse occidendum*' esulerebbe dalla legge di natura, a differenza del principio generale ('*nulli esse malum faciendum*') da cui deriva. In ogni caso Tommaso si preoccupa di delineare i principi morali che la ragione «apprende naturalmente» (prima di qualsiasi deduzione), vale a dire l'articolazione di base dei precetti della legge naturale. Lo fa in relazione a ciascuno dei tre elementi che costituiscono l'ordine discendente (dalla più generale alla più specifica) delle *inclinationes naturales* rinvenibili nell'essere umano: in quanto l'uomo comunica con tutte le sostanze, «*pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur*»; in quanto comunica con tutti gli altri animali, «*dicuntur ea esse de lege naturali quae*

natura omnia naturalia docuit (99), ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia»; in quanto, infine, possiede la propria specifica natura razionale, l'uomo ha una naturale inclinazione alla conoscenza di Dio e alla vita sociale, sicché appartiene alla legge naturale «quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant» (100).

Questa classificazione, come è stato osservato da Michael Crowe, presenta evidenti affinità con l'ordine gerarchico dei significati di 'legge naturale' proposto da vari predecessori di Tommaso, decretisti e teologi, già nel corso del XII secolo (101). L'idea che la legge di natura (concetto ereditato da Agostino, e per suo tramite, da Cicerone e dagli stoici) sia quella comune a uomo e animali costituisce la celebre formula di Ulpiano, che nella cultura medievale si coniuga con un notevole interesse verso il comportamento sessuale animale, considerato esempio di naturalezza (anche se – come è stato rilevato – bestiari ed enciclopedie, paradossalmente, denunciano nello stesso tempo le aberrazioni di donnole, iene e lepri) (102). Tale formula di fatto non viene espunta da Tommaso (secondo una tendenza ad enfatizzare la peculiarità umana che trova completa espressione, invece, in Alberto Magno) (103) ma neppure assolutizzata, bensì collocata come elemento di un quadro più ampio, che trova il suo apice nel livello razionale (104).

La natura comune all'uomo e agli altri animali (lo *ius naturale* dei giuristi) si integra così con la natura propria dell'uomo (lo *ius gentium*) per definire l'ambito preciso della legge di natura (ossia di quel «giusto naturale» che, aristotelicamente, insieme con il «giusto legale» costituisce il «giusto politico») (105), e dunque anche l'ambito dei peccati che vi si oppongono. La difficoltà sopra prospettata pare dunque comporsi: nell'etica c'è un piano naturale in senso stretto, quello dei precetti inseriti direttamente da Dio nella mente umana, e dovrebbe perciò essere ritenuta propriamente «contro natura» ogni *principii corruptio*, tutti gli atti cioè che a tali precetti si oppongono, nel campo riguardante la riproduzione come in tutti gli altri.

Qui però si presenta un ulteriore problema. Basta avere un minimo di familiarità con i testi tommasiani per accorgersi che questo schema, in realtà, non opera in maniera univoca nella classificazione dei peccati. Si pensi ad esempio a come nella *Secunda Secundae* vengono moralmente qualificati suicidio e omicidio (*contra inclinationem naturalem* il primo, e addirittura soltanto *secundum se malum* il secondo) (106); ma – per limitarsi ai vizi che abbiamo esaminato in questo studio – si pensi a tutti i peccati venerei che Tommaso, nella *Secunda Secundae*, non inserisce nell'ambito del *vitium contra naturam*: in conformità al quadro poco sopra esposto, dovrebbero infatti opporsi direttamente alla legge naturale anche la *fornicatio simplex*, che contrasta con l'educazione dei figli (e dunque con la seconda inclinazione), e ancor di più tutte le sue aggravanti come l'adulterio, che, oltre a ciò, presentano offesa nei confronti di altri uomini (e contrastano così pure con la terza inclinazione, quella peculiare dell'essere umano).

Si tengano presenti anche talune sfumature linguistiche, le espressioni '*contra bonum hominis*', '*contra naturam hominis*' e simili, mai confuse con '*contra naturam*' (e con il suo implicito, più ristretto referente ereditato da tutta una tradizione teologica e giuridica) anche in contesti nei quali si

insiste sull'opposizione di ogni peccato alla natura e alla ragione, in quanto violazione del fine stabilito da Dio (107). A questo proposito Leo Elders osserva che «what is against the order of reason is against human nature. Thomas reserves the expression 'against nature' mainly to signify acts against the animal nature of man» (108): e si noti che neppure tutte le violazioni della natura animale sono classificate «contro natura», essendone escluso quel *vagus concubitus* di cui d'altra parte si riconosce il contrasto diretto con la seconda inclinazione fondamentale dell'uomo.

Non è però necessario “navigare” nella *Secunda Secundae* per rendersi conto che i «peccati contro natura» possiedono un ambito molto più delimitato della «legge di natura». Già trattando di quest'ultima, anche se incidentalmente, Tommaso è molto esplicito nel riservare l'appellativo di '*contra naturam*' agli atti contrari alla legge naturale nel senso ulpiano, anzi ad una loro parte. L'occasione è fornita da un'obiezione secondo cui non è possibile collocare tutte le virtù nell'ambito della legge naturale, in quanto ne conseguirebbe che tutti i peccati sono contro natura, mentre questa espressione viene usata per designare alcuni peccati particolari (109). Nella soluzione il maestro domenicano precisa che, se ci si riferisce alla natura propria dell'uomo, «tutti i peccati, in quanto sono contro ragione, sono anche contro natura»; ma ammette che, se ci si riferisce invece alla natura comune all'uomo e agli altri animali, «alcuni speciali peccati sono detti essere contro natura»: natura, evidentemente, intesa non come principio di operazione intraspecifico, ma come l'ordine creaturale per cui Dio è detto ordinatore della natura, ed affine in qualche modo a quell'entità unitaria se non addirittura ipostatizzata e mitologicamente espressa, la cui idea andò affermandosi nel corso del XII secolo. Un'enfasi particolare è riservata qui (a differenza che nella Questione 154) al *concubitus masculorum*, che funge da (unico) esempio in quanto «vizio contro natura» per eccellenza, opposto a quell'unione di maschio e femmina che viene indicata come «naturale per tutti gli animali» (110).

Se si confronta questa risposta con il *respondeo* generale dell'articolo (111), si può notare la significativa differenza che si cela sotto un apparente parallelismo. Lì, come abbiamo visto, al piano generale dell'agire «secondo ragione», che ingloba tutte le virtù nell'ambito della legge naturale, si contrappone la suddivisione specifica delle virtù in immediate (*ad quae natura primo inclinatur*) e mediate (*per rationis inquisitionem*), suddivisione che però interessa tutti i tipi di inclinazione cui le virtù si riferiscono. Qui, invece, al piano generale per cui tutti i peccati, in quanto contrari alla ragione, sono anche contrari alla natura si contrappone un ristretto ambito di atti specifici (se non addirittura un elemento particolare di tale ambito), riferito ad un tipo soltanto di inclinazione. In altre parole: se, tra le virtù, appartengono in senso proprio alla legge naturale tutte quelle che fungono da principi essendo oggetto di una tendenza primitiva, non si può invece affermare che, tra i vizi, siano propriamente contro natura tutti quelli che contrastano con una tendenza primitiva. Non sono detti *contra naturam* tout court gli atti, come l'offesa ad altri uomini, che si oppongono all'«inclinazione al bene secondo la natura della ragione» (che pure è la più alta nell'uomo), e neanche gli atti contrari all'inclinazione naturale nella quale l'uomo «comunica con tutte le sostanze», cioè l'appetito di autoconservazione (che è il più universale); lo sono invece quelli che si

oppongono all'inclinazione conforme a ciò in cui l'uomo «comunica con gli altri animali» a tal punto da impedire la generazione della prole.

È chiaro, a mio giudizio, che proprio l'intento di colpire in una maniera del tutto singolare quella determinata categoria di peccati può contribuire a risolvere il problema sollevato da Crowe, vale a dire perché Tommaso, nonostante le premesse metafisiche operanti nel suo pensiero, si rifiuti di seguire il proprio maestro nell'abbandono della formula ulpiana (112).

6. Peccare *in Deum, in proximum, in seipsum*

Questa forte asimmetria pare anzitutto confermare in pieno la qualificazione di biologismo attribuita all'etica sessuale di Tommaso, interrogandosi sulla quale il presente studio ha preso le mosse (anche se – si è visto – accanto alla preoccupazione di salvaguardare la specie umana si può cogliere quella di consacrare, definendole naturali, certe regole di comportamento). A questo proposito sarebbe interessante analizzare, se questo non costituisse un excursus troppo lungo, quei testi in cui Tommaso si colloca sulla difensiva all'interno della propria stessa concezione della sessualità umana: quando ad esempio, nel solco della tradizione teologica, difende la legittimità di rapporti matrimoniali anche qualora si sappia positivamente che la donna è sterile, per vecchiaia o per malattia (questi, per il maestro domenicano, sono meri accidenti, mentre la legge è data *secundum communem considerationem*) (113); o quando assolve l'astinenza volontaria di chi si vota alla verginità dall'accusa di «essere contraria al precetto della legge di natura» (con motivazioni diverse nella *Summa theologiae* rispetto alle *Quaestiones De malo*, sempre comunque nello sforzo – comune del resto a tutta la tradizione ortodossa, in contrapposizione agli encratismi radicali – di contemperare ascetismo e generazionismo) (114).

Ma lo squilibrio rilevato nel paragrafo precedente sembra prospettare anche un peso morale straordinario per un certo numero di peccati, quelli venerei «contro natura», designabili in quanto atti di lussuria come «carnali», e che perciò – in sintonia con la tradizione teologica e con la stessa dottrina tommasiana – sembrerebbero dover rivestire un'importanza non primaria (115). Qui però si apre un ulteriore problema interpretativo di ampia portata, che riguarda appunto l'assoluta singolarità di tali peccati, la cui riduzione ad una trasgressione meramente biologica (per quanto fondamentale) può a mio giudizio essere messa in dubbio confrontando vari elementi del discorso tommasiano.

Si è visto quanto poco omogeneo si presenti il *vitium contra naturam* nei confronti di tutte le altre forme di opposizione ai precetti «naturali». Ma si è visto anche lo scarto che lo contraddistingue, in quanto atto rivolto direttamente *contra Deum*, se paragonato a tutti gli altri peccati di lussuria. Tale scarto è confermato da quanto Tommaso afferma, nella *Prima Secundae*, trattando del livello di colpa dei peccati carnali rispetto a quelli spirituali:

Peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in

quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, in quantum huiusmodi, sunt maioris culpae (116).

Certamente nella *Secunda Secundae* il maestro domenicano sostiene e difende l'inserimento del «vizio contro natura» nell'ambito della lussuria, che si configura come offesa al proprio corpo (oltre che come dissoluzione del proprio animo) (117). È chiaro però che, qualificandolo come peccato che si oppone direttamente a Dio, lo accosta di fatto ai peccati spirituali e lo differenzia nettamente da tutti gli altri atti di dilettaazione disordinata che semplicemente inquinano il corpo di chi li commette: quasi fosse il volto carnale di una radicale violazione del sacro (anche se, per la verità, per la loro componente di offesa al prossimo persino la semplice fornicazione, o quanto meno le sue aggravanti, dovrebbero rientrare tra i peccati spirituali). Vari elementi, a mio giudizio, confermano questo legame con il sacro, che del resto – come ha mostrato Chiffolleau – caratterizza non solo tutta la letteratura ecclesiastica medievale, ma la stessa legislazione imperiale della tarda antichità, la quale associa alla blasfemia il *nefas* dei peccati *contra naturam* (118). «Iniuria ipsi Deo» (119), addirittura «graviora quam sacrilegii corruptela» (120), per Tommaso i peccati (o il vizio) contro natura costituiscono, paolinamente, «conveniens poena peccati idolatriae», in quanto chi ha pervertito l'ordine dell'onore divino, forgiando un altro dio nel mondo, viene abbandonato ad una condizione nella quale subisce «la vergognosa perversità della propria natura»: quasi la manifestazione nel corpo del radicale sovvertimento in cui l'idolatria consiste (121). Sullo sfondo del discorso tommasiano facilmente s'intravede tutta la cultura teologica dei secoli XII e XIII (da Pier Damiani ad Alano di Lilla, ad Alessandro Neckam) che nel *vitium nefandum* e *ignominiosum* denuncia il *crimen majestatis*, avvicinandolo al delitto di eresia, e induce Innocenzo IV a teorizzare l'universale giurisdizione del papa (regni non cristiani compresi) per punire idolatri e sodomiti (122).

Pare dunque che, per approfondire il significato morale del vizio contro natura, debbano costituire un punto di riferimento imprescindibile quei passi in cui Tommaso, nella cornice della tradizionale distinzione teologica tra «peccare in se, in Deum et in proximum» (123), determina le caratteristiche dei peccati rivolti direttamente contro il primo principio. In polemica con l'opinione degli stoici secondo cui «tutti i peccati sono uguali» (124), il maestro domenicano stabilisce un ordine di gravità in relazione alla dignità della persona nei cui confronti si pecca, la quale costituisce in qualche modo l'oggetto del peccato (125): sicché non possono non essere i più gravi (a loro volta con una scala interna di gravità, riferita al livello di vicinanza a quanto è principale) quei peccati che vengono commessi «immediatamente contro Dio» (126). Come esempio vengono citati «infidelitas, blasphemia et huiusmodi»: sebbene non nominato, dovrebbe potersi comprendere tra questi ultimi anche il vizio contro natura, in quanto ingiuria diretta al supremo ordinatore.

Anche nell'articolo in cui vengono esaminate le caratteristiche di ciascuno dei tre ordini di peccato, non troviamo alcun riferimento esplicito a colui che pecca contro natura, mentre, come esempio di chi si pone direttamente contro Dio, vengono ricordati l'eretico, il sacrilego e il blasfemo (127). Ma qualora (sotto la scorta di II.II. q.154 a.12 ad1) ritenessimo tale riferimento sottinteso, finiremmo per attribuire al vizio venereo «più grave e più turpe»

alcuni tratti sorprendenti: le violazioni dell'ordine divino sono infatti qui presentate come un qualche cosa di radicalmente trascendente rispetto all'ordine della razionalità umana.

La gerarchia dei tre ordini – spiega Tommaso – è tale per cui ognuno «contiene» ma nello stesso tempo «eccede» quello inferiore. Così l'ordine (intermedio) *secundum regulam rationis* per il quale siamo ordinati al prossimo (a cui si oppongono peccati come il furto e l'omicidio) comprende e supera quello inferiore per il quale la ragione ci dirige al rispetto di noi stessi (proibendo la gola, la lussuria e la prodigalità). A sua volta il primo ordine (quello «dello stesso Dio») per un verso contiene anche tutto quanto è inserito nell'ordine della ragione, ma propriamente riguarda un ambito di atti rivolti direttamente contro Dio «che eccedono la ragione umana, come quanto riguarda la fede ed è dovuto al solo Dio, per cui chi pecca in ciò, come l'eretico, il sacrilego e il blasfemo, viene detto peccare nei riguardi di Dio» (128). «“Sicut” ea quae sunt fidei et debentur soli Deo»: dunque c'è spazio per altre possibili offese dirette di Dio, e se anche il *vitium contra naturam* – come sembra – può essere enumerato tra queste, finisce per riguardare cose «quae excedunt rationem humanam».

Paradossalmente, allora, ciò che per definizione contrasta con l'ordine naturale della riproduzione, sembra violare in realtà un ambito di regole soprannaturali, che si colloca allo stesso livello dei dogmi sovrarazionali da accettare per fede e degli atti di culto comandati per divina rivelazione. Una conclusione di questo tipo, tuttavia, se evidenzia le forti tensioni che percorrono l'etica tommasiana, costituirebbe comunque a mio giudizio una forzatura: nella Questione 154 della *Secunda Secundae*, pur affermando che «anche i vizi contro natura sono contro Dio», nel paragonarli al sacrilegio Tommaso precisa che sono più gravi in quanto «ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus» (129). Nonostante tutto, il peccato venereo contro natura è fondamentalmente violazione di un ordine naturale e biologico che si ritiene guidare persino l'istinto degli animali irrazionali, e non è assimilabile del tutto a peccati come l'eresia, che contrasta con l'ordine gratuito della rivelazione e la cui opposizione alla ragione naturale si riduce, come spiega Tommaso, al fatto che appartiene alla «natura umana che la mente dell'uomo non si opponga all'istinto interiore e alla predicazione esteriore della verità» (130).

Rimane il fatto, ciononostante, che il peccato venereo contro natura è presentato come l'unico contro natura in assoluto, e in quanto tale si situa in un'opposizione diretta e totale al supremo ordinatore, al pari dei peccati che violano l'ordine soprannaturale promanante da Dio (e a differenza degli altri peccati contrari alle inclinazioni della legge naturale): bisogna tener presente che la teorizzazione dei legami morali tra sodomia ed eresia è anche avallo ideologico di una prassi giuridica repressiva, che individua e accomuna le devianze più radicali da estirpare come crimini nefandi (131).

E rimane, soprattutto, il fatto che, in riferimento alla gerarchia dei tre ordini, ancora meno pacificamente il peccato contro natura appare associabile ai peccati *in se ipsum*, come invece a rigore dovrebbe essere, tenendo conto che si tratta di un genere di lussuria.

La sodomia e gli altri peccati a questo accomunati non trovano in definitiva alcuna precisa collocazione in una casella predeterminata dell'universo morale. “Contro natura”, sono anche, a vario titolo e in maniera non

uniforme, “contro persone”. Fondamentalmente esclusi, però, nella loro definizione, dall’ambito dei peccati contro altri uomini (a differenza, come si è visto, di ogni altra specie di lussuria, fornicazione semplice di fatto compresa per il suo impatto negativo sui figli nascituri), sono enumerati come se la presenza o l’assenza di violenza o di semplice danno non potessero entrare neppure nei criteri della loro classificazione interna. Nel violare il più sacro degli ordini divinamente stabiliti, quello della vita da perpetuare (o per lo meno le regole di ciò che «est secundum naturam determinatum circa usum venereum»), tale tipo di atti pare ondeggiare tra la (fondamentale e costitutiva) «spirituale» ingiuria blasfema nei riguardi di Dio, condivisa con gli altri peccati *in Deum* – che tuttavia infrangono un ordine propriamente soprannaturale –, e la (secondaria) «carnale» ignominia del disonore verso il proprio corpo, condivisa con le altre specie di lussuria; pare però anche passare, stando a un passo del *De malo*, attraverso il danno radicale (più di quello prodotto dalla *fornicatio simplex*) a quel «prossimo» di cui viene impedita la generazione. Questa multiforme e contrastata fisionomia bene esprime le diverse istanze teologiche e filosofiche operanti nell’etica tommasiana. Si cerca di costruire uno spazio concettuale, invero assai complesso e problematico, perché le sacre proibizioni dell’antico e del nuovo Testamento possano non solo adattarsi agli schemi classificatori della tradizione morale cristiana, ma tradursi anche nel linguaggio della natura e della ragione, prendendo come modello, per un verso, *telos* e *logos* della filosofia aristotelica e, per un altro, la *lex naturalis* della tradizione giuridica.

Note

(1) Cfr. M.D. JORDAN, *The Invention of Sodomy in Christian Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, Ill. - London 1997, p. 156. Secondo l’autore «for us, on the contrary, the category of the “erotic” or even the “sexual” is constituted by the assertion of that there is a distinctive class of pleasures whose members exceed – indeed, precede – the relation of the pleasuring organs to reproduction. [...] This divergence between our terms and Thomas’ does confirm, in a small way, Foucault’s assertion that our category of “sexuality” is itself a fairly recent invention». [back](#)

(2) Non sarà, tuttavia, questo l’oggetto del presente studio. Nel suo studio ormai classico sull’etica matrimoniale dei pensatori medievali, C. Schahl rilevava, comunque, come Tommaso – nel solco del pessimismo agostiniano – non ammetta che il *bonum sacramenti* possa costituire un motivo onesto dell’atto coniugale (cfr. C. SCHAHL, *La doctrine des fins du mariage dans la théologie scolastique*, Editions franciscaines, Paris 1948, pp. 118-119). Diversa si presenta invece, a questo riguardo, la posizione di Alberto Magno: cfr. L. BRANDL, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus*, Friedrich Pustet, Regensburg 1955, pp. 163-164, 172-174. [back](#)

(3) Ovviamente è una domanda che, con i dovuti aggiustamenti, può riguardare tutti i pensatori cristiani della tradizione ortodossa. Così, ad

esempio, ci sono state ampie discussioni (cfr. SAMEK LODOVICI, *Sessualità, matrimonio e concupiscenza in sant'Agostino*, in *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini*, a c. di R. CANTALAMESSA, Vita e Pensiero, Milano 1976, pp. 212-272) sul significato complessivo della concezione agostiniana del matrimonio, nella quale un rigido generazionismo costituisce in ogni caso una componente basilare: basti pensare all'affermazione del *De Genesi ad litteram* (IX, 3.5 e 5.9) secondo cui la donna fu fatta all'unico scopo di aiutare l'uomo nella generazione di figli, giacché per qualsiasi altro motivo (lavoro, convivenza e conversazione) sarebbe stato più conveniente se al primo uomo, come aiuto, ne fosse stato affiancato un altro. [back](#)

(4) Basti pensare a un documento ecclesiastico ufficiale come il *Catechismo della Chiesa cattolica*, che, nell'articolo dedicato al sesto comandamento e particolarmente a proposito di fornicazione, prostituzione, pornografia e stupro, nel ribadire la dottrina tradizionale insiste sulla dignità della persona umana quale valore fondamentale da difendere (Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 570 ss.). [back](#)

(5) THOMAS DE AQUINO, *Contra Gentiles*, Lib. 3, cap. 122, tit. e n. 1 [26747-26748]: «Qua ratione fornicatio simplex secundum legem divinam sit peccatum: et quod matrimonium sit naturale. Ex hoc autem apparet vanam esse rationem quorundam dicentium fornicationem simplicem non esse peccatum. Dicunt enim: sit aliqua mulier a viro soluta, quae sub nullius potestate, ut patris vel alicuius alterius, existat. Si quis ad eam accedat ea volente, non facit illi iniuriam: quia sibi placet, et sui corporis habet potestatem. Alteri non facit iniuriam: quia sub nullius potestate ponitur esse. Non videtur igitur esse peccatum». L'edizione cui si fa riferimento è quella on-line del *Corpus Thomisticum* a cura di Enrique Alarcón: <http://www.unav.es/filosofia/alarcon/amicis/ctcorpus.html> (Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMII), per la quale sono state utilizzate le migliori edizioni correnti (in particolare, per la *Summa Contra Gentiles* e per la *Summa Theologiae* Alarcón ha riveduto il testo leonino ripreso dall'edizione su CD-ROM di Roberto Busa). Per i passi solo citati ma non riportati nelle note del presente studio, ho ritenuto opportuno fornire il relativo link. [back](#)

(6) Ivi, n.12 [26759] : «Per haec autem excluditur error dicentium in emissione seminis non esse maius peccatum quam in aliarum superfluitatum emissione; et dicentium fornicationem non esse peccatum». Si noti la componente naturalistica di questa posizione, ispirata all'idea aristotelica che il seme non sia una parte bensì un residuo dell'animale: cfr. ARISTOTELES, *De gen. an.*, I, 18, 724 b23 - 725 a21. [back](#)

(7) Cfr. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires - Vander Oyez, Louvain-Paris 1977 pp. 294-296. Su Andrea il Cappellano e il *Roman de la Rose* si può vedere anche D. JACQUART - C. THOMASSET, *Sexualité et savoir médical au Moyen Age*, Presses Universitaires de France, Paris 1981, p. 131 ss. [back](#)

(8) THOMAS DE AQUINO, *Contra Gent.*, Lib. 3, cap. 122, n. 2 e 3 [26749-26750]: «Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus ut dictum est. Hoc autem non apparet esse contra hominis bonum. Unde ex hoc non videtur Deo aliqua iniuria fieri.

Similiter etiam non videtur sufficiens responsio quod per hoc fiat iniuria proximo, qui scandalizatur. Contingit enim de aliquo quod secundum se non est peccatum, aliquem scandalizari: et sic fit peccatum per accidens. Nunc autem non agimus an fornicatio simplex sit peccatum per accidens, sed per se». [back](#)

(9) Ivi, n. 4 [26751]: «Oportet igitur ex superioribus solutionem quaerere. Dictum est enim quod Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum. Est autem bonum uniuscuiusque quod finem suum consequatur: malum autem eius est quod a debito fine divertat. Sicut autem in toto, ita et in partibus hoc considerari oportet: ut scilicet unaquaeque pars hominis, et quilibet actus eius, finem debitum sortiatur. Semen autem, etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua, ut egestio, urina, sudor, et similia, ad nihil necessaria sunt: unde ad bonum hominis pertinet solum quod emittantur. Non hoc autem solum quaeritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur [...]». [back](#)

(10) Ivi, n. 5 [26752]: «Ex quo patet quod contra bonum hominis est omnis emissio seminis tali modo quod generatio sequi non possit. Et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum ex quo generatio sequi non potest secundum se: sicut omnis emissio seminis sine naturali coniunctione maris et feminae; propter quod huiusmodi peccata contra naturam dicuntur. Si autem per accidens generatio ex emissionem seminis sequi non possit, non propter hoc est contra naturam, nec peccatum: sicut si contingat mulierem sterilem esse». [back](#)

(11) Ivi, n. 12 [26757]: «Haec autem quae praemissa sunt, divina auctoritate firmantur. Quod enim emissio seminis ex qua proles sequi non potest, sit illicita, patet. Dicitur enim Levit. 18-22 “cum masculino non commisceberis coitu femineo”; et 23 “cum omni pecore non coibis”. Et I Cor. 6-10: “neque molles, neque masculorum concubitores, regnum Dei non possidebunt”». [back](#)

(12) Questa è perlomeno l’accezione di ‘mollities’ che Tommaso – sulla scia della *Summa halensis* – utilizza nella *Summa Theologiae* (cfr. *infra*, nota 78), identificandola con l’*immunditia*, anche se nel suo commento alla prima *Lettera ai Corinti* i *molles* (termine con cui la Vulgata traduce il paolino ‘malakoi’) vengono identificati con i *mares muliebria patientes*, cioè omosessuali passivi, e contrapposti ai *concubitores masculorum* (*arsenokoitai*), cioè omosessuali attivi: cfr. J. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità. La Chiesa e gli omosessuali dalle origini al XIV secolo*, trad. E. LAUZI, (ed. or. Chicago 1980), Leonardo, Milano 1989, pp. 411-412. Sui problemi di interpretazione del passo di san Paolo, cfr. D.S. BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Longmans, Green and Co., Ltd., London 1955, p. 37 ss. [back](#)

(13) Si veda ad esempio THOMAS DE AQUINO, [Super Sent., Lib. 3, d. 3, q. 5, a. 1, resp.](#) [7892]. Cfr. M.D. JORDAN, *Medicine and Natural Philosophy in Aquinas*, in *Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, hrsg. v. A. ZIMMERMANN, *Miscellanea Mediaevalia* 19, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1988, pp. 233-246. [back](#)

(14) V. *infra*, nota 78. [back](#)

(15) Cfr. JACQUART-THOMASSET, *Sexualité et savoir médical*, pp. 213, 219; BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, p. 163. Circa i dibattiti medievali sullo *sperma mulieris* si può vedere R. MARTORELLI VICO, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Guerini e associati, Milano 2002. [back](#)

(16) THOMAS DE AQUINO, *Contra Gent.*, Lib. 3, cap. 122, n. 4 [26751]: «[...] Frustra autem esset hominis generatio nisi et debita nutritio sequeretur: quia generatum non permaneret, debita nutritione subtracta. Sic igitur ordinata esse seminis debet emissio ut sequi possit et generatio conveniens, et geniti educatio». [back](#)

(17) Ivi, n. 6 [26753]: «Similiter etiam oportet contra bonum hominis esse si semen taliter emittatur quod generatio sequi possit, sed conveniens educatio impediatur. Est enim considerandum quod in animalibus in quibus sola femina sufficit ad prolis educationem, mas et femina post coitum nullo tempore commanent, sicut patet in canibus. Quaecumque vero animalia sunt in quibus femina non sufficit ad educationem prolis, mas et femina simul post coitum commanent quousque necessarium est ad prolis educationem et instructionem: sicut patet in quibusdam avibus, quarum pulli non statim postquam nati sunt possunt sibi cibum quaerere. Cum enim avis non nutriat lacte pullos, quod in promptu est, velut a natura praeparatum, sicut in quadrupedibus accidit, sed oportet quod cibum aliunde pullis quaerat, et praeter hoc, incubando eos foveat: non sufficeret ad hoc sola femella. Unde ex divina providentia est naturaliter inditum mari in talibus animalibus, ut commaneat femellae ad educationem fetus. Manifestum est autem quod in specie humana femina minime sufficeret sola ad prolis educationem: cum necessitas humanae vitae multa requirat quae per unum solum parari non possunt. Est igitur conveniens secundum naturam humanam ut homo post coitum mulieri commaneat, et non statim abscedat, indifferenter ad quamcumque accedens, sicut apud fornicantes accidit». [back](#)

(18) Ivi, [n. 7](#) [26754] e [n. 8](#) [26755]. [back](#)

(19) Ivi, n. 11 [26758]: «Quod etiam fornicatio, et omnis coitus praeter propriam uxorem, sit illicitus patet. Dicitur enim Deut. 23-17: “non erit meretrix de filiabus Israel, nec scortator de filiis Israel”. Et Tobiae 4-13: “attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam, non patiaris crimen scire”. Et I Cor. 6-18: “fugite fornicationem”». [back](#)

(20) Ivi, n. 9 [26756]: «Nec tamen oportet reputari leve peccatum esse si quis seminis emissionem procuret praeter debitum generationis et educationis finem, propter hoc quod aut leve aut nullum peccatum est si quis aliqua sui corporis parte utatur ad alium usum quam ad eum ad quem est ordinata secundum naturam, ut si quis, verbi gratia, manibus ambulet, aut pedibus aliquid operetur manibus operandum: quia per huiusmodi inordinatos usus bonum hominis non multum impeditur; inordinata vero seminis emissio repugnat bono naturae, quod est conservatio speciei. Unde post peccatum homicidii, quo natura humana iam in actu existens destruitur, huiusmodi genus peccati videtur secundum locum tenere, quo impeditur generatio humanae naturae». [back](#)

(21) Si veda ad esempio J. CHIFFOLEAU, *Contra naturam. Pour une approche casuistique et procédurale de la nature médiévale*, «Micrologus» 4 (1996), pp. 265-311: 272-273. L'innominabilità dei peccati contro natura

è affermata da Tommaso già nelle *Sentenze*. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *IV Sent.*, d. 41, q. 1, a. 4, qc. 2, resp. [20895] «Ad secundam quaestionem dicendum, quod species luxuriae distinguuntur primo per concubitum secundum naturam et contra naturam. Sed quia luxuria contra naturam innominabilis est, relinquatur. Si autem sit peccatum in concubitu secundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem super luxuriae genus, et sic est fornicatio: aut addit; et hoc dupliciter; quia vel quantum ad modum agendi, et sic est raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione ejus cum qua luxuria committitur; et haec conditio vel est ipsius absolute, sicut virginitas, et sic est stuprum; vel est ipsius in ordine ad alterum; et hoc, vel ad concumbentem cum ea, sicut est conditio affinitatis vel consanguinitatis, et sic est incestus; vel ad alium aliquem, sicut est matrimonium; et sic est adulterium». [back](#)

(22) Cfr. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, pp. 335-362, 413-415. Più recentemente, anche Robert Moore individuava nel secolo XII una tappa fondamentale per la formazione – legata alla crisi del mondo feudale – di una società persecutrice nei confronti di eretici, ebrei, sodomiti ed altre forme di devianza: cfr. R.I. MOORE, *The Formation of a Persecuting Society*, Blackwell, Malden, Massachusetts 1987, p. 91 ss. [back](#)

(23) Cfr. infra, nota 40. [back](#)

(24) Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Contra Gent., Lib. 3, cap. 128* [26808-26815]. [back](#)

(25) D'altra parte è anche vero che nel [cap. 123 n. 6](#) [26766] Tommaso individua nell'«amicizia grandissima» tra marito e moglie, dovuta alla loro unione carnale e alla comunanza di tutta la vita domestica, uno dei motivi che fondano l'indissolubilità del matrimonio. [back](#)

(26) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 153, a. 1, resp., ad 1 [45092, 45093]: «Respondeo dicendum quod, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., luxuriosus aliquis dicitur quasi solutus in voluptates. Maxime autem voluptates venereae animum hominis solvunt. Et ideo circa voluptates venereas maxime luxuria consideratur. [...] Ad primum ergo dicendum quod, sicut temperantia principaliter quidem et proprie est circa delectationes tactus, dicitur autem ex consequenti et per similitudinem quandam in quibusdam aliis materiis; ita etiam luxuria principaliter quidem est in voluptatibus venereis, quae maxime et praecipue animum hominis resolvunt; secundario aut dicitur in quibuscumque aliis ad excessum pertinentibus [...]». Cfr. ISIDORUS HISPALENSIS, *Etymologiae*, ad litt. L, PL 82, 384. La fortuna della categoria di 'lussuria' nelle dottrine morali dell'Occidente cristiano è legato al fatto che Girolamo utilizzò questo termine, attinto alla tradizione etica della Roma antica, per tradurre in latino vari termini, tra di loro diversi, del Vecchio e del Nuovo Testamento: cfr. JORDAN, *The Invention of Sodomy*, p. 37 ss. [back](#)

(27) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 153, a. 3, resp. [45109]: «Respondeo dicendum quod quanto aliquid est magis necessarium, tanto magis oportet ut circa illud rationis ordo servetur. Unde per consequens magis est vitiosum si ordo rationis praetermittatur. Usus autem venereorum, sicut dictum est, est valde necessarius ad bonum commune, quod est conservatio humani generis. Et ideo circa hoc maxime attendi debet rationis ordo. Et per consequens, si quid circa hoc fiat praeter id quod ordo rationis habet, vitiosum erit. Hoc autem pertinet ad rationem luxuriae, ut ordinem et

modum rationis excedat circa venerea. Et ideo absque dubio luxuria est peccatum»; ivi, q. 154, a. 1, resp. [45139]: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuriae consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur [...]». [back](#)

(28) Ivi, q. 154, Prooemium [45131]: «Deinde considerandum est de luxuriae partibus. Et circa hoc quaeruntur duodecim. Primo, de divisione partium luxuriae. Secundo, utrum fornicatio simplex sit peccatum mortale. Tertio, utrum sit maximum peccatorum. Quarto, utrum in tactibus et osculis et aliis huiusmodi illecebris consistat peccatum mortale. Quinto, utrum nocturna pollutio sit peccatum. Sexto, de stupro. Septimo, de raptu. Octavo, de adulterio. Nono, de incestu. Decimo, de sacrilegio. Undecimo, de peccato contra naturam. Duodecimo, de ordine gravitatis in praedictis speciebus». Si noti che nel quarto articolo si tratta della colpevolezza mortale di atti che non comportano un'emissione di seme, e la risposta è positiva qualora «baci, abbracci e cose di questo tipo» non avvengano *absque libidine* bensì *propter delectationem*: ivi, [q. 154, a. 4, resp.](#) [45175]. Cfr. BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, pp. 117-118. [back](#)

(29) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 2, arg. 1 e ad 1 [45146, 45156]: «Ad secundum sic proceditur. Videtur quod fornicatio simplex non sit peccatum mortale. Ea enim quae simul connumerantur, videntur esse unius rationis. Sed fornicatio connumeratur quibusdam quae non sunt peccata mortalia, dicitur enim Act. XV [29], “abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine et suffocato, et fornicatione”; illorum autem usus non est peccatum mortale, secundum illud I ad Tim. IV [4], “nihil reiiciendum quod cum gratiarum actione percipitur”. Ergo fornicatio non est peccatum mortale. [...] Ad primum ergo dicendum quod fornicatio illis connumeratur, non quia habeat eandem rationem culpae cum aliis, sed quantum ad hoc, quod ex his quae ibi ponuntur similiter poterat dissidium generari inter Iudaeos et gentiles, et eorum unanimis consensus impediri. Quia apud gentiles fornicatio simplex non reputabatur illicita, propter corruptionem naturalis rationis, Iudaei autem, ex lege divina instructi, eam illicitam reputabant. Alia vero quae ibi ponuntur, Iudaei abominabantur propter consuetudinem legalis conversationis. Unde apostoli ea gentilibus interdixerunt, non quasi secundum se illicita, sed quasi Iudaeis abominabilia, ut etiam supra dictum est». Si noti che in altri casi invece (lì dove, come a proposito del carattere penale della morte, egli ritiene che solo la luce della rivelazione divina possa darci una risposta certa) Tommaso giustifica i pagani, come Seneca, che non furono in grado di approdare alla verità, mentre Bonaventura di fatto chiama in causa la corruzione postlapsaria della ragione anche per il mancato riconoscimento dell'esistenza di una colpa primitiva: cfr. L. COVA, «Morte e immortalità del composto umano nella teologia francescana del XIII secolo», in C. CASAGRANDE - S. VECCHIO (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, p. 108; ID., *Utrum peccatum originale sit. Le prove di una prima prevaricazione nella riflessione di Bonaventura e nel pensiero francescano del XIII secolo*, «Doctor seraphicus» 45 (1998), pp. 63-97: 79. [back](#)

(30) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 2, arg. 2 e ad 2 [45147, 45157]: «Praeterea, nullum peccatum mortale cadit sub praecepto

divino. Sed Osee I [2] praecipitur a domino, “vade, sume tibi uxorem fornicationum, et fac filios fornicationum”. Ergo fornicatio non est peccatum mortale. [...] Ad secundum dicendum quod fornicatio dicitur esse peccatum, inquantum est contra rationem rectam. Ratio autem hominis recta est secundum quod regulatur voluntate divina, quae est prima et summa regula. Et ideo quod homo facit ex voluntate Dei, eius praecepto obediens, non est contra rationem rectam, quamvis videatur esse contra communem ordinem rationis, sicut etiam non est contra naturam quod miraculose fit virtute divina, quamvis sit contra communem cursum naturae. Et ideo, sicut Abraham non peccavit filium innocentem volendo occidere, propter hoc quod obedivit Deo, quamvis hoc, secundum se consideratum, sit communiter contra rectitudinem rationis humanae; ita etiam Osee non peccavit fornicando ex praecepto divino. Nec talis concubitus proprie fornicatio debet dici, quamvis fornicatio nominetur referendo ad cursum communem [...]». [back](#)

(31) Ivi, arg. 6 e ad 6 [45151, 45161]: «Praeterea, sicut Augustinus dicit, in libro de Bon. Coniug., “quod est cibus ad salutem corporis, hoc est concubitus ad salutem generis”. Sed non omnis inordinatus usus ciborum est peccatum mortale. Ergo nec omnis inordinatus concubitus. Quod maxime videtur de fornicatione simplici, quae minima est inter species enumeratas. [...] Ad sextum dicendum quod ex uno concubitu potest unus homo generari. Et ideo inordinatio concubitus, quae impedit bonum prolis nascituae, ex ipso genere actus est peccatum mortale, et non solum ex inordinatione concupiscentiae. Ex una autem comestione non impeditur bonum totius vitae unius hominis, et ideo actus gulae ex suo genere non est peccatum mortale. Esset tamen si quis scienter cibum comederet qui totam conditionem vitae eius immutaret, sicut patet de Adam. Nec tamen fornicatio est minimum peccatorum quae sub luxuria continentur. Minus enim est concubitus cum uxore qui fit ex libidine». Cfr. AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, 16 (PL 40, 385). [back](#)

(32) Ivi, arg. 4 [45149]: «Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati. Sed fornicatio simplex non contrariatur caritati, neque quantum ad dilectionem Dei, quia non est directe peccatum contra Deum; nec etiam quantum ad dilectionem proximi, quia per hoc homo nulli homini facit iniuriam. Ergo fornicatio simplex non est peccatum mortale». [back](#)

(33) Ivi, ad 4 [45159]: «Ad quartum dicendum quod fornicatio simplex contrariatur dilectioni proximi quantum ad hoc, quod repugnat bono prolis nascituae, ut ostensum est, dum scilicet dat operam generationi non secundum quod convenit proli nascituae». Cfr. anche ivi, resp. [45155], il passo cui siriferisce la nota 41. [back](#)

(34) Mentre la *Secunda Secundae* fu redatta a Parigi tra il 1271 e il 1272, le sedici Questioni *De malo* probabilmente furono disputate intorno al 1270, e le prime quindici pubblicate prima del 1272: cfr. J. P. TORRELL, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, trad. P. GIUSTINIANI – G. MATERA, (ed. or. Fribourg 1993), Edizioni Piemme, Casale Monferrato 1994, pp. 166-184, 228-233. [back](#)

(35) THOMAS DE AQUINO, *De malo*, q. 15, a. 2, arg. 4 e ad 4 [63410-63431]: «Praeterea, omne peccatum mortale contrariatur caritati, per quam est animae vita, secundum illud I Ioan. III, 14: “translati sumus de morte ad vitam quoniam diligimus fratres”. Sed simplex fornicatio non contrariatur

neque dilectioni Dei, quia non est peccatum in Deum, neque etiam dilectioni proximi, quia proximo non facit iniuriam: mulier enim sui iuris existens quae in actum simplicis fornicationis consentit, iniuriam non patitur, quia nullus patitur iniustum volens, ut philosophus dicit in V Ethic. Ergo fornicatio secundum suum genus non est peccatum mortale. [...] Ad quartum dicendum, quod omnes corruptiones luxuriae, quae sunt praeter legitimum matrimonii usum, sunt peccata in proximum, in quantum sunt contra bonum prolis generandae et educandae, sicut dictum est». [back](#)

(36) Nel recente libro dedicato ai sette vizi capitali nel Medioevo, Carla Casagrande e Silvana Vecchio mettono bene in luce come con questa posizione Tommaso esprima un sentire comune nell'orizzonte culturale e religioso (teologi, predicatori e confessori) all'interno del quale è situato: «La fornicazione semplice, un rapporto sessuale tra persone libere da vincoli matrimoniali (*solutus cum soluta*) non è infatti in linea di principio un impedimento alla generazione; non esclude che l'uomo e la donna si congiungano carnalmente per procreare e nemmeno che lo facciano con il freno della temperanza, così come accade tra coniugi virtuosi; eppure, a differenza di quei coniugi, quell'uomo e quella donna, in quanto *soluti*, peccano. La loro colpa sta nello spezzare non tanto il legame tra sesso e generazione, quanto quello tra sesso e società. Uniti da un rapporto occasionale non riconosciuto dalla legge, liberi da ogni obbligo di fedeltà, generano figli dalla paternità incerta che non potranno per questo ricevere dai padri l'educazione di cui hanno bisogno per entrare a far parte della comunità sociale. La fornicazione semplice, spiega Tommaso, è un peccato contro il nascituro, condannato, nel momento in cui viene concepito, a non avere un padre e dunque a non essere da questi difeso, istruito e provvisto dei necessari beni esteriori e interiori». C. CASAGRANDE - S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, p. 177. [back](#)

(37) Cfr. THOMAS DE AQUINO, [Summa theol., II.II., q. 153, a. 3, resp.; q. 154, a. 2, resp.; q. 154, a. 9, ad 3](#). I due aspetti, d'altra parte, si possono considerare convergenti piuttosto che alternativi, se si tiene presente che il provvedere agli altri (singoli) è avvicicabile, per Tommaso, al «provvedere alla natura comune», in quanto contrapposti entrambi al mero «provvedere a se stessi» dell'autoconservazione individuale. Cfr. ID., *Contra impugnantes*, p. 2, c. 4, ad 1 [69424]: «[...] Sunt enim quaedam legis naturae praecepta per quorum impletionem non providetur nisi implenti, sicut praeceptum de manducando. [...] Sunt etiam quaedam praecepta legis naturae quibus homo non sibi providet, sed naturae communi: sicut praeceptum de actu generativae virtutis, quo species humana multiplicatur et salvatur; vel etiam quibus homo non soli sibi, sed aliis providere potest [...]». Sulla centralità, in Tommaso, dell'idea di '*bonum commune*' (fondamentalmente Dio stesso e la comunità politica) come superiore al bene individuale, si veda M.S. KEMPSHALL., *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Clarendon Press, Oxford 1999, p. 102 ss. [back](#)

(38) Cfr. *infra*, note 78 e 80. [back](#)

(39) Tommaso inizia la sua lunga conclusione rilevando come la fornicazione semplice sia sempre peccato mortale, compreso il rapporto con prostitute, che non è *venialis* bensì *venialis*. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 2, resp. [45155]: «Respondeo dicendum quod absque

omni dubio tenendum est quod fornicatio simplex sit peccatum mortale, non obstante quod Deut. XXIII [17], super illud, non erit meretrix etc., dicit Glossa, “ad eas prohibet accedere quarum est venialis turpitudine”. Non enim debet dici venialis, sed venalis, quod est proprium meretricum [...]» (in [De malo](#), q. 15, a. 2, arg. 11 e ad 11, Tommaso rileva che il testo di tale glossa è corrotto). La glossa citata è quella di Agostino: cfr. AUGUSTINUS, *Quaestiones in Heptat.*, V, q. 37, super *Deut.* 23, 17 (PL 34, 763), che anche nell’edizione del *Corpus Christianorum* (CChL 33, 295) presenta ‘venalis’, senza segnalazione di varianti nell’apparato critico. L’unico peccato veniale *in venereis* è possibile, per Tommaso, all’interno del matrimonio, quando l’atto coniugale, pur nel rispetto della finalità procreativa e con l’intenzione di non violare l’ordine del fine ultimo, è compiuto *ex libidine*: cfr. [ivi, resp.](#) e [Summa theol., II.II., q. 154, a. 2, ad 6. back](#)

(40) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 2, resp. [45155]: «[...] Videmus enim in omnibus animalibus in quibus ad educationem prolis requiritur cura maris et feminae, quod in eis non est vagus concubitus, sed maris ad certam feminam, unam vel plures, sicut patet in omnibus avibus. Secus autem est in animalibus in quibus sola femina sufficit ad educationem fetus in quibus est vagus concubitus, ut patet in canibus et aliis huiusmodi animalibus. Manifestum est autem quod ad educationem hominis non solum requiritur cura matris, a qua nutritur, sed multo magis cura patris, a quo est instruendus et defendendus, et in bonis tam interioribus quam exterioribus promovendus. Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu, sed oportet quod sit maris ad determinatam feminam, cum qua permaneat, non per modicum tempus, sed diu, vel etiam per totam vitam. Et inde est quod naturaliter est maribus in specie humana sollicitudo de certitudine prolis, quia eis imminet educatio prolis. Haec autem certitudo tolleretur si esset vagus concubitus. Haec autem determinatio certae feminae matrimonium vocatur. Et ideo dicitur esse de iure naturali. Sed quia concubitus ordinatur ad bonum commune totius humani generis; bona autem communia cadunt sub determinatione legis, ut supra habitum est, consequens est quod ista coniunctio maris ad feminam, quae matrimonium dicitur, lege aliqua determinetur. Qualiter autem sit apud nos determinatum, in tertia parte huius operis agetur, cum de matrimonii sacramento tractabitur. Unde, cum fornicatio sit concubitus vagus, utpote praeter matrimonium existens, est contra bonum prolis educandae. Et ideo est peccatum mortale. Nec obstat si aliquis fornicando aliquam cognoscens, sufficienter provideat proli de educatione. Quia id quod cadit sub legis determinatione, iudicatur secundum id quod communiter accidit, et non secundum id quod in aliquo casu potest accidere». Si noti che l’espressione ‘*vagus concubitus*’ non è usata nella *Contra Gentiles*. In *De malo*, q. 15, a. 2, ad 12 [63439], Tommaso si richiama alla *Politica* di Aristotele: «Ad duodecimum dicendum, quod actus generationis ordinatur ad bonum speciei, quod est bonum commune. Bonum autem commune est ordinabile lege; sed bonum privatum subiacet ordinationi uniuscuiusque. Et ideo quamvis in actu nutritivae virtutis, quae ordinatur ad conservationem individui, unusquisque possit sibi determinare cibum convenientem sibi; tamen determinare qualis debeat esse generationis actus non pertinet ad unumquemque, sed ad legislatorem, cuius

est ordinare de propagatione filiorum, ut etiam philosophus dicit in II Polit. Lex autem non considerat quid in aliquo casu accidere possit, sed quid convenienter esse consuevit; et ideo licet in aliquo casu possit salvari intentio naturae in actu fornicario quantum ad generationem proles et educationis; nihilominus actus est secundum se inordinatus, et peccatum mortale». Nel II Libro della *Politica* Aristotele riferisce, tra l'altro, la legislazione spartana (cap. 9, 1270 a39-b4) e quella tebana (cap. 12, 1274 b1-5) sulla procreazione dei figli. [back](#)

(41) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 2, resp. [45155]. [back](#)

(42) Ivi, a. 3, resp. [45166]: «Respondeo dicendum quod gravitas peccati alicuius attendi potest dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, secundum accidens. Secundum se quidem attenditur gravitas peccati ex ratione suae speciei, quae consideratur secundum bonum cui peccatum opponitur. Fornicatio autem est contra bonum hominis nascituri. Et ideo est gravius peccatum secundum speciem suam peccatis quae sunt contra bona exteriora, sicut est furtum et alia huiusmodi, minus autem peccatis quae sunt directe contra Deum, et peccato quod est contra vitam hominis iam nati, sicut est homicidium». [back](#)

(43) Ivi, a. 1 (*Utrum convenienter assignentur sex species luxuriae*), arg. 1, sed contra [45132, 45138]: «Ad primum sic proceditur. Videtur quod inconvenienter assignentur sex species luxuriae, scilicet, fornicatio simplex, adulterium, incestus, stuprum, raptus et vitium contra naturam. [...] Sed contra est quod praedicta divisio ponitur in decretis, XXXVI Caus., qu. I». Cfr. GRATIANUS, *Decretum*, II, 36, 1, 2 (ed. RICHTER-FRIEDBERG I, 1288), che tuttavia distingue cinque tipi di *illicitus coitus* (i primi cinque della lista presentata da Tommaso), così come fa poi anche Pietro Lombardo in *IV Sent.*, d. 41, cap. 5-9 (ed. Ad Claras Aquas, Grottaferrata 1981, II, p. 500). Cfr. JORDAN, *The Invention of Sodomy*, p. 144. Tommaso, comunque, successivamente riconosce che l'inserimento del *vitium contra naturam* costituisce un'integrazione del *Decretum*: cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 11, arg. 1, ad 1 [45229, 45234]: «Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod vitium contra naturam non sit species luxuriae. Quia in praedicta enumeratione specierum luxuriae nulla fit mentio de vitio contra naturam. Ergo non est species luxuriae. [...] Ad primum ergo dicendum quod ibi enumerantur species luxuriae quae non repugnant humanae naturae. Et ideo praetermittitur vitium contra naturam». Nelle *Quaestiones de malo* il maestro domenicano, per giustificare l'elenco, oltre a ricorrere all'*auctoritas* del *Magister*, presenta (in breve) una strutturazione sistematica che non coincide con quella della *Secunda Secundae*. Cfr. ID., *De malo*, q. 15, a. 3, sed contra, resp. [63451, 63452]: «Sed contra, est quod Magister in IV Sent., has species assignat. Respondeo. Dicendum quod sicut supra dictum est, peccatum luxuriae dupliciter habet inordinationem. Uno quidem modo ex parte concupiscentiae; et talis inordinatio non semper facit peccatum mortale. Alio modo ex parte ipsius actus, qui de se est inordinatus; et sic semper est peccatum mortale. Et ideo ex hac parte, ex qua est maior gravitas peccati, sumuntur species praedictae luxuriae. Est autem actus luxuriae inordinatus aut ex hoc quod non potest sequi ex actu generatio proles: et sic est vitium contra naturam; aut ex eo quod non potest sequi debita educatio, quia scilicet mulier non est determinata viro, ut sit

sua secundum legem matrimonii; et hoc quidem contingit tripliciter. Primo quia simpliciter non est determinata, ut sit sua; et sic est fornicatio, quae est concubitus soluti cum soluta; et sic dicitur a fornice, idest ab arcu triumphali, quia ad huiusmodi spectacula conveniebant mulieres quae se prostituiebant. Secundo, quia non est determinabilis; et hoc vel propter propinquitatem, ex qua reverentia quaedam debetur contraria tali actui; et sic est incestus, qui est concubitus cum consanguinea, vel affini: aut propter aliquam sanctitatem vel puritatem; et sic est stuprum, quae est illicita defloratio virginum. Tertio, quia mulier est alterius, vel secundum legem matrimonii, et sic est adulterium; vel secundum aliquem alium modum, et sic est raptus, puta cum puella rapitur de domo patris, cuius curae subiacet». Già nelle *Sentenze* Tommaso aveva difeso l'articolazione della lussuria in sei specie. Cfr. il passo citato nella nota 21 e, limitatamente ai «concubiti secondo natura», anche *ID. IV Sent.*, d. 41, q. 1, a. 4, qc. 1, resp. [20892]: «Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, circumstantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; et secundum hoc, isti luxuriae modi qui hic ponuntur, differunt specie; quia fornicatio non importat, quantum est de se, aliam deformitatem nisi quae ad genus luxuriae pertinet, est enim soluti cum soluta; et dicitur fornicatio a fornice, quia juxta fornices, idest arcus triumphales, et in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, et ibi polluebantur. Sed stuprum, quod est illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, scilicet damnificationem mulieris violatae, quae non est ita apta ad nubendum sicut ante; et haec damnificatio etiam per se specialem legis prohibitionem habet. Similiter etiam adulterium, quod est alterius tori violatio, addit specialem deformitatem alterius generis, quae est ex usu rei alienae illicito, quod pertinet ad genus injustitiae. Similiter etiam incestus, qui est consanguinearum vel affinium abusus, ab incendio nomen habens, vel a privatione castitatis, quasi antonomastice, quia castitatem violat in illis qui maximo foedere junguntur, addit specialem deformitatem, scilicet naturalis foederis violationem. Similiter etiam raptus, qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, sive vis puellae seu parentibus illata constiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, scilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet; et sic patet quod sunt diversae species peccatorum; unde etiam circumstantiae quibus diversificantur, non sunt in confessione omittendae». Sulla strutturazione della *luxuria* in varie specie a partire dalla metà del XII secolo cfr. CASAGRANDE -VECCHIO, *I sette vizi capitali*, p. 176 ss. [back](#)

(44) Cfr. *infra*, note 48 e 49. [back](#)

(45) Ciò, del resto, vale anche per gli altri peccati: sulla materia-oggetto come criterio di classificazione dei peccati in generale, cfr. ad esempio THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., Proem. [38736]: «[...] Ostensum est enim supra quod vitia et peccata diversificantur specie secundum materiam vel obiectum, non autem secundum alias differentias peccatorum, puta cordis, oris et operis, vel secundum infirmitatem, ignorantiam et malitiam, et alias huiusmodi differentias; est autem eadem materia circa quam et virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt [...]». [back](#)

(46) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 1, resp. [45139]: «[...] Diversificantur autem istae species magis ex parte feminae quam viri. Quia in actu venereo femina se habet sicut patiens et per modum materiae, vir autem per modum agentis. Dictum est autem quod praedictae species secundum differentiam materiae assignantur». [back](#)

(47) *Ibid.*: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, peccatum luxuria consistit in hoc quod aliquis non secundum rectam rationem delectatione venerea utitur. Quod quidem contingit dupliciter, uno modo, secundum materiam in qua huiusmodi delectationem quaerit; alio modo, secundum quod, materia debita existente, non observantur aliae debita conditiones. Et quia circumstantia, in quantum huiusmodi, non dat speciem actui morali, sed eius species sumitur ab obiecto, quod est materia actus; ideo oportuit species luxuria assignari ex parte materiae vel obiecti [...]»; *ivi*, ad 1 [45140]: «Ad primum ergo dicendum quod praedicta diversitas materiae habet annexam diversitatem formalem obiecti, quae accipitur secundum diversos modos repugnantiae ad rationem rectam, ut dictum est». [back](#)

(48) *Ivi*, resp. [45139]: «[...] Quae quidem potest non convenire rationi rectae dupliciter. Uno modo, quia habet repugnantiam ad finem venerei actus. Et sic, in quantum impeditur generatio prolis, est vitium contra naturam, quod est in omni actu venereo ex quo generatio sequi non potest. In quantum autem impeditur debita educatio et promotio prolis natae, est fornicatio simplex, quae est soluti cum soluta [...]». [back](#)

(49) *Ibid.*: «Alio modo materia in qua exercetur actus venereus, potest esse non conveniens rationi rectae per comparisonem ad alios homines. Et hoc dupliciter. Primo quidem, ex parte ipsius feminae cui aliquis commiscetur, quia ei debitus honor non servatur. Et sic est incestus, qui consistit in abusu mulierum consanguinitate vel affinitate iunctarum. Secundo, ex parte eius in cuius potestate est femina. Quia si est in potestate viri, est adulterium, si autem est in potestate patris, est stuprum, si non inferatur violentia; raptus autem, si inferatur [...]». [back](#)

(50) Non mi sembra infatti che ‘abusus’ implichi un’idea di coazione. La violazione, piuttosto, è quella del patto o vincolo naturale della consanguineità: si veda il passo del commento alle *Sentenze* riportato nella nota 43. [back](#)

(51) Che ‘stupro’ significhi illeciti rapporti con una donna, senza necessariamente comportare costrizione, è tradizione consolidata a partire dal diritto romano. L’accezione attuale è invece debitrice del Codice napoleonico (quello stesso, tra l’altro, che per primo espunse la «sodomia» dall’elenco dei reati), ed è codificata persino in documenti ecclesiastici ufficiali: cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, p. 575. Dal 1996 nella legislazione italiana la violenza sessuale è sanzionata nell’ambito dei diritti della persona umana, e non appartiene più alla sfera generica della moralità e del buon costume: cfr. G. AMBROSINI, *Le nuove norme sulla violenza sessuale*, UTET, Torino 1997, p. 4. [back](#)

(52) Spazio che si riduce all’«onore» della donna, a conferma del fatto che, anche a proposito dell’incesto, il punto di vista è sempre quello dell’agens maschile. [back](#)

(53) Si tratta, come vedremo, di un’implicita ammissione che gli atti «contro natura» non comportano di per sé ingiuria al prossimo, e d’altra

parte di un silenzio completo riguardo alle violenze che in certi casi di fatto li accompagnano. [back](#)

(54) Sulla polisemia e sulla complessa storia dei termini ‘sodomitico’ e ‘sodomia’ (al punto che lo stesso peccato biblico degli abitanti di Sodoma fu oggetto nella tradizione cristiana occidentale di interpretazioni assai diverse, inizialmente addirittura in chiave non sessuale) può essere sufficiente rinviare agli studi già citati di Bailey, Boswell e Jordan. [back](#)

(55) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 1, ad 2 [45141]: «Ad secundum dicendum quod nihil prohibet in eodem actu diversorum vitiorum deformitates concurrere, ut supra dictum est. Et hoc modo adulterium continetur sub luxuria et sub iniustitia [...]». [back](#)

(56) Ivi, arg. 2 [45133]: «Praeterea, species vitii unius non videntur diversificari per ea quae pertinent ad aliud vitium. Sed adulterium non differt a simplici fornicatione nisi in hoc quod aliquis accedit ad eam quae est alterius, et sic iniustitiam committit. Ergo videtur quod adulterium non debet poni species luxuriae». [back](#)

(57) Ivi, ad 2 [45141]: «[...] Nec deformitas iniustitiae omnino per accidens se habet ad luxuriam. Ostenditur enim luxuria gravior quae in tantum concupiscentiam sequitur quod etiam in iniustitiam ducat». [back](#)

(58) Ivi, q.6, arg. 3 e ad 3 [45189, 45194]: «Praeterea, inferre alicui iniuriam videtur magis ad iniustitiam quam ad luxuriam pertinere. Sed ille qui stuprum committit, iniuriam facit alteri, scilicet patri puellae quam corrumpit, qui potest ad animum suam iniuriam revocare, et agere actione iniuriarum contra stupratorem. Ergo stuprum non debet poni species luxuriae. [...] Ad tertium dicendum quod nihil prohibet unum peccatum ex adiunctione alterius deformius fieri. Fit autem deformius peccatum luxuriae ex peccato iniustitiae, quia videtur concupiscentia esse inordinatior quae a delectabili non abstinere ut iniuriam vitet [...]». [back](#)

(59) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 153, a. 1, arg. 1 [45088]: «Ad primum sic proceditur. Videtur quod materia luxuriae non sit solum concupiscentiae et delectationes venereae [...]»; ivi, resp.: cfr. *supra*, nota 26. [back](#)

(60) Ivi, q. 154, a. 9, resp. [45217] «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, ibi necesse est inveniri determinatam speciem luxuriae, ubi invenitur aliquid repugnans debito usui venereorum. In usu autem consanguinearum vel affinium invenitur aliquid incongruum commixtioni venereae, triplici ratione. Primo quidem, quia naturaliter homo debet quandam honorificentiam parentibus, et per consequens aliis consanguineis, qui ex eisdem parentibus de propinquo originem trahunt, in tantum quod apud antiquos, ut Maximus Valerius refert, non erat fas filium simul cum patre balnari, ne scilicet se invicem nudos conspicerent. Manifestum est autem secundum praedicta quod in actibus venereis maxime consistit quaedam turpitudine honorificentiae contraria, unde de his homines verecundantur. Et ideo incongruum est quod commixtio venerea fiat talium personarum ad invicem. Et haec causa videtur exprimi Levit. XVIII [7], ubi dicitur, “mater tua est, non revelabis turpitudinem eius”». Cfr. Valerius Maximus, *Factorum et dictorum memorabilium libri novem*, II, 1, 7 (ed. C. KEMPF, Teubner, Leipzig 1888; repr. Stuttgart 1966, p. 59). [back](#)

(61) Si veda, a questo proposito, il contributo di Tiziana Suarez-Nani su questo stesso numero di «Etica e politica». [back](#)

(62) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 10, resp. [45225]: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, actus unius virtutis vel vitii ordinatus ad finem alterius, assumit speciem illius, sicut furtum quod propter adulterium committitur, transit in speciem adulterii. Manifestum est autem quod observatio castitatis secundum quod ordinatur ad cultum Dei, sit actus religionis, ut patet in illis qui vovent et servant virginitatem, ut patet per Augustinum, in libro de virginitate. Unde manifestum est quod etiam luxuria, secundum quod violat aliquid ad divinum cultum pertinens, pertinet ad speciem sacrilegii. Et secundum hoc, sacrilegium potest poni species luxuriae». Cfr. AUGUSTINUS, *De sancta virginitate*, 8 (PL 40, 400).

[back](#)

(63) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 10, ad 2 [45227]: «Ad secundum dicendum quod ibi [in Decretis] enumerantur illa quae sunt species luxuriae secundum seipsa, sacrilegium autem est species luxuriae secundum quod ordinatur ad finem alterius vitii. Et potest concurrere cum diversis speciebus luxuriae». [back](#)

(64) Ivi, ad 3 [45228]: «Ad tertium dicendum quod sacrilegium committitur in re sacrata. Res autem sacrata est vel persona sacrata quae concupiscitur ad concubitum, et sic pertinet ad luxuriam. Vel quae concupiscitur ad possidendum, et sic pertinet ad iniustitiam. Potest etiam ad iram pertinere sacrilegium, puta si aliquis ex ira iniuriam inferat personae sacrae. Vel, si gulose cibum sacratum assumat, sacrilegium committit [...]». [back](#)

(65) Ivi, a. 12, resp. [45242] (e si veda *supra*, nota 21, il passo delle *Sentenze* in cui si sostiene che la fornicazione addirittura «non aggiunge una qualche deformità al genere della lussuria»). In questa conclusione (sulla quale avremo modo di ritornare) il «vizio contro natura» viene contrapposto a tutti gli altri peccati venerei: «[...] Per alias autem luxuriae species praeteritur solum id quod est secundum rationem rectam determinatum, ex praesuppositione tamen naturalium principiorum [...]». Si noti comunque che, come Tommaso spiega altrove allargando di fatto lo schema, meno grave ancora della *fornicatio simplex*, e a determinate condizioni addirittura solo veniale, è il «concubitus cum uxore qui fit ex libidine»: cfr. *supra*, nota 39. [back](#)

(66) *Ibid.*: «[...] Maior autem iniuria est si quis abutatur muliere alterius potestati subiecta ad usum generationis, quam ad solam custodiam. Et ideo adulterium est gravius quam stuprum. Et utrumque aggravatur per violentiam. Propter quod, raptus virginis est gravius quam stuprum, et raptus uxoris quam adulterium. Et haec etiam omnia aggravantur secundum rationem sacrilegii, ut supra dictum est». [back](#)

(67) *Ibid.*: «[...] Post quod est incestus, qui, sicut dictum est, est contra naturalem reverentiam quam personis coniunctis debemus [...]». Questo passo precede in realtà quelli citati nelle note 65 e 66: si noti che l'incesto non è compreso in quell'elenco, essendo stato indicato, alla fine della prima parte del *respondeo*, dedicata al *vitium contra naturam* (cfr. *infra*, nota 86), come quello che segue in ordine di gravità i «vitia quae sunt contra naturam». Esso viene così a costituire una sorta di gradino intermedio tra il vizio contro natura e le specie di lussuria in cui c'è invece «presupposizione dei principi naturali»: tenendo conto anche della graduatoria stilata nell'ad 4 (cfr. *infra*, nota 80), esso si colloca così tra l'*immunditia* e il *raptus uxoris*. [back](#)

(68) Ivi, q. 7, resp. [45200]: «Respondeo dicendum quod raptus, prout nunc de eo loquimur, est species luxuriae. Et quandoque quidem in idem concurrat cum stupro; quandoque autem invenitur raptus sine stupro; quandoque vero stuprum sine raptu. Concurrunt quidem in idem, quando aliquis violentiam infert ad virginem illicite deflorandam. Quae quidem violentia quandoque infertur tam ipsi virgini quam patri, quandoque autem infertur patri, sed non virgini, puta cum ipsa consentit ut per violentiam de domo patris abstrahatur. Differt etiam violentia raptus alio modo, quia quandoque puella violenter abducitur a domo parentum et violenter corrumpitur; quandoque autem, etsi violenter abducatur, non tamen violenter corrumpitur, sed de voluntate virginis, sive corrumpatur fornicario concubitu, sive matrimoniali. Qualitercumque enim violentia adsit, salvatur ratio raptus. Invenitur autem raptus sine stupro, puta si aliquis rapiat viduam vel puellam corruptam. Unde Symmachus Papa dicit, “raptores viduarum vel virginum, ob immanitatem facinoris tanti, detestamur”. Stuprum vero sine raptu invenitur, quando aliquis absque violentiae illatione virginem illicite deflorat». Cfr. SYMMACHUS, *Epist. 5 Ad Caesarium Episc.* (MANSI VIII, 212). [back](#)

(69) Si tratta di un'assenza che, a mio giudizio, può porre dei problemi a chi esamini l'etica sessuale di Tommaso con l'intento di esaltarne il valore. Mi sembra significativo il fatto che, secondo Lorenzo Pozzi, nel ratto «Tommaso considera implicitamente contenute tutte le violenze compiute contro una donna al fine di costringerla a un atto sessuale». Cfr. L. POZZI, *Castità e lussuria in Tommaso d'Aquino*, «Philo-logica. Rassegna di analisi linguistica ed ironia culturale» 5, n. 9 (1996), p. 25. [back](#)

(70) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 6, resp. [45191]: «Respondeo dicendum quod ubi circa materiam alicuius vitii occurrit aliqua specialis deformitas, ibi debet poni determinata species illius vitii. Luxuria autem est peccatum circa venerea existens, ut supra dictum est. In virgine autem sub custodia patris existente quaedam deformitas specialis occurrit si corrumpatur. Tum ex parte puellae, quae, ex hoc quod violatur, nulla pactione coniugali praecedente, impeditur a legitimo matrimonio consequendo et ponitur in via meretricandi, a quo retrahebatur ne signaculum virginitatis amitteret. Tum etiam ex parte patris, qui de eius custodia sollicitudinem gerit, secundum illud Eccli. XLII [11], “super filiam luxuriosam confirma custodiam, nequando faciat te in opprobrium venire inimicis”. Et ideo manifestum est quod stuprum, quod importat illicitam virginum deflorationem sub cura parentum existentium, est determinate luxuriae species». [back](#)

(71) Ivi, ad 3 [45194]: «[...] Habet autem duplicem iniuriam annexam. Unam quidem ex parte virginis, quam etsi non vi corrumpat, tamen eam seducit; et sic tenetur ei satisfacere. Unde dicitur Exod. XXII [16-17], “si seduxerit quis virginem nondum desponsatam, dormieritque cum ea, dotabit eam, et habebit uxorem. Si autem pater virginis dare noluerit, reddet pecuniam iuxta modum dotis quam virgines accipere consueverunt”. Aliam vero iniuriam facit patri puellae. Unde et ei secundum legem tenetur ad poenam. Dicitur enim Deut. XXII [28-29], “si invenerit vir puellam virginem, quae non habet sponsum, et apprehendens concubuerit cum illa, et res ad iudicium venerit, dabit qui dormivit cum ea patri puellae quinquaginta siclos argenti, et habebit eam uxorem, et quia humiliavit

illam, non poterit dimittere eam cunctis diebus vitae suae”. Et hoc ideo, ne videatur ludibrium fecisse, ut Augustinus dicit». Cfr. AUGUSTINUS, *Quaest. in Heptat.*, V, 34 (PL 34, 762). [back](#)

(72) Si veda *infra* la parte iniziale del testo riportato nella nota 78. [back](#)

(73) Anche se, per Tommaso, ogni lussurioso tende non alla generazione bensì al piacere, compreso chi, rispettando i «principi naturali», di fatto non pone ostacolo al nesso tra atto sessuale e procreazione: sul piano dell'*intentio* non sembra dunque sussistere quell'abisso tra i due tipi di violazione dell'ordine morale che il maestro francescano teorizza in rapporto alle conseguenze oggettive dal punto di vista della finalità biologica. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 11, arg. 3 e ad 3 [45231, 45236]: «Praeterea, luxuria consistit circa actus ad generationem humanam ordinatos, ut ex supra dictis patet. Sed vitium contra naturam consistit circa actus ex quibus non potest generatio sequi. Ergo vitium contra naturam non est species luxuriae. [...] Ad tertium dicendum quod luxuriosus non intendit generationem humanam, sed delectationem veneream, quam potest aliquis experiri sine actibus ex quibus sequitur humana generatio. Et hoc est quod quaeritur in vitio contra naturam». [back](#)

(74) Cfr. *infra*, nota 78. [back](#)

(75) Con ciò alludo, in particolare, alla feroce repressione praticata nel corso del XIX secolo, frutto di quella psichiatrizzazione della masturbazione che, per usare le parole di Thomas Szasz, «è semplicemente l'etica cristiana tradizionale tradotta nel linguaggio della medicina moderna». Cfr. T. S. SZASZ, *I manipolatori della pazzia*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 232. [back](#)

(76) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, arg. 3 e ad 3 [45239-45245]: «Praeterea, tanto aliquod peccatum videtur esse gravius, quanto exercetur in personam quam magis diligere debemus. Sed secundum ordinem caritatis magis debemus diligere personas nobis coniunctas, quae polluuntur per incestum, quam personas extraneas, quae interdum polluuntur per vitium contra naturam. Ergo incestus est gravius peccatum quam vitium contra naturam. [...] Ad tertium dicendum quod unicuique individuo magis est coniuncta natura speciei quam quodcumque aliud individuum. Et ideo peccata quae fiunt contra naturam speciei, sunt graviora». In quest'ottica una pratica contraccettiva, anche all'interno del matrimonio, viene ad essere moralmente più grave di un rapporto incestuoso che non viola la modalità normale dell'amplesso. [back](#)

(77) Anche se, per la verità, lo stesso Agostino – citato da Tommaso – usa proprio quest'espressione a proposito dei «flagitia quae sunt contra naturam»: cfr. *infra*, nota 89. [back](#)

(78) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 11, resp. [45233]: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibi est determinata luxuriae species ubi specialis ratio deformitatis occurrit quae facit indecentem actum venereum. Quod quidem potest esse dupliciter. Uno quidem modo, quia repugnat rationi rectae, quod est commune in omni vitio luxuriae. Alio modo, quia etiam, super hoc, repugnat ipsi ordini naturali venerei actus qui convenit humanae speciei, quod dicitur vitium contra naturam. Quod quidem potest pluribus modis contingere. Uno quidem modo, si absque omni concubitu, causa delectationis venereae, pollutio

procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo, si fiat per concubitum ad rem non eiusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio modo, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum vel feminae ad feminam, ut apostolus dicit, ad Rom. I [26-27], quod dicitur sodomiticum vitium. Quarto, si non servetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum; aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos». Se si confronta questo passo con quello riportato nella nota 80, pare che, a dispetto della definizione iniziale (cfr. *supra*, nota 48 – e si veda il passo di *De malo* citato nella nota 43) e anche di successive affermazioni (si veda la parte finale del passo citato nella nota 73), siano di fatto inseriti tra quelli contro natura anche degli atti da cui una generazione può seguire, in quanto, pur violando una posizione ritenuta canonica (con l'uso di posizioni considerate proprie degli animali bruti, che in questo caso cessano di costituire un modello di naturalezza), mantengono comunque il *debitum vas*. Non vale, dunque, tout court l'equazione 'atti contro natura = atti sessuali che non possono causare un concepimento'. E in effetti il tono complessivo dei due ultimi articoli della q. 154 è quello di chi difende non solo la funzione biologica della generazione, ma un insieme di regole di comportamento definite come «ciò che secondo natura è stato fissato riguardo agli atti sessuali»: si veda *infra* il passo citato nella nota 86. [back](#) (79) Cfr. BAILEY, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, pp. 116-117. [back](#)

(80) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, ad 4 [45246]: «Ad quartum dicendum quod gravitas in peccato magis attenditur ex abusu alicuius rei quam ex omissione debiti usus. Et ideo inter vitia contra naturam infimum locum tenet peccatum immunditiae, quod consistit in sola omissione concubitus ad alterum. Gravissimum autem est peccatum bestialitatis, ubi non servatur debita species. Unde super illud Gen. XXXVII [2], “accusavit fratres suos crimine pessimo”, dicit Glossa, “quod cum pecoribus miscebantur”. Post hoc autem est vitium sodomiticum, ubi non servatur debitus sexus. Post hoc autem est peccatum ex eo quod non servatur debitus modus concumbendi. Magis autem si non sit debitum vas, quam si sit inordinatio secundum aliqua alia pertinentia ad modum concubitus». La *Glossa ordinaria* a Gen. 37, 2 di PL 113, 164 (WALAFRIDUS STRABO, *Liber Genesis*) non riporta questa interpretazione; ma cfr. PL 131, 113 (REMIGIUS ANTISSIODORENSIS, *Comm. in Gen.*) e NICOLAUS DE LYRA, *Postilla super totam Bibliam*, I, Straßburg 1492, ripr. Minerva GmbH., Frankfurt/Main 1971, f. hx rb. [back](#)

(81) Secondo Pozzi «l'uomo nella sua unità sente la maggiore malvagità del proprio atto quando esso è causato non solo dal disprezzo di Dio che segue dall'eccessivo amore di sé, ma anche dal disprezzo del prossimo. Di conseguenza tra i vizi contro natura <Tommaso> condanna la masturbazione e la bestialità, ma condanna ancora di più il vizio sodomitico e i modi con cui si hanno rapporti sessuali innaturali, poiché non si usa il debito “vaso”» (Cfr. POZZI, *Castità e lussuria*, p. 31). Non è, però, questo l'ordine di gravità proposto da Tommaso (che pure viene citato in nota): ordine tracciato – come nota Bailey – nel solco di una tradizione che comprende i Penitenziali, Pier Damiani e Leone IX (cfr. BAILEY, *Homosexuality*, pp. 116-117). A sua volta Jordan rileva il “secondo posto”

della sodomia, che sembra escludere una particolare enfasi per questo «peccato contro natura» rispetto agli altri tre (cfr. JORDAN, *The Invention of Sodomy*, p. 145). Riguardo a quest'ultimo punto, si veda però *infra*, nota 110. [back](#)

(82) Cfr. *supra*, note 5 e 32. [back](#)

(83) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, arg. 1 [45237]. [back](#)

(84) Questo è l'articolo 206 del sillabo parigino: «Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui»: cfr. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles*, pp. 296-297. Nella *Questione De delectatione* della *Prima Secundae* Tommaso si propone di difendere l'idea espressa nell'*Etica Nicomachea* (VII, 6, 1148 b18) secondo cui ci possono essere dei piaceri morbosi e contro natura, anche se, per lo stesso Aristotele, tutto ciò che è violento reca tristezza: ciò vale, spiega Tommaso, non soltanto per i piaceri peculiari dell'uomo, ma anche per quelli corporei, compresi quelli derivanti dall'*usus venereorum* (come mangiare altri esseri umani, giacere con animali o con altri maschi). *Simpliciter loquendo* queste dilettazioni sono innaturali, ma per una «qualche corruzione della natura» che si trova in certi individui, succede che per costoro divengano «connaturali»: succede dunque che «ciò che è contro la natura della specie, diventi per accidente naturale per questo individuo». Questa corruzione può derivare da una malattia corporea o da una cattiva complessione, ma nei casi sopra citati dipende da una corruzione a livello dell'anima, *propter consuetudinem*. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 31, a. 7, sed contra e resp. [34883, 34884]: «Sed contra est quod philosophus dicit, in VII Ethic., quod quaedam delectationes sunt aegritudinales et contra naturam. Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur in II Physic. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissime hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur. Et secundum hoc, naturales delectationes hominum dici possunt quae sunt in eo quod convenit homini secundum rationem, sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum, est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod dividitur rationi, id scilicet quod est commune homini et aliis, praecipue quod rationi non obedit. Et secundum hoc, ea quae pertinent ad conservationem corporis, vel secundum individuum, ut cibus, potus, lectus, et huiusmodi, vel secundum speciem, sicut venereorum usus, dicuntur homini delectabilia naturaliter. Secundum utrasque autem delectationes, contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei; et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accidens naturale huic individuo; sicut huic aquae calefactae est naturale quod calefaciat. Ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis, vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale, propter aliquam corruptionem naturae in eo existentem. Quae quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sive ex aegritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara et e converso; sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terrae vel carbonum, vel aliquorum

huiusmodi, vel etiam ex parte animae, sicut propter consuetudinem aliqui, delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum aut masculorum, aut aliorum huiusmodi, quae non sunt secundum naturam humanam». Non mi pare che Boswell colga nel segno, quando inferisce da questo testo un'indifferenza morale degli atti omosessuali, sicché Tommaso finirebbe per condannarli come innaturali solo come «concessione al sentimento e al linguaggio popolare» (BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, pp. 393-395). Più calzanti, anche se forse non tutte condivisibili, mi sembrano invece le osservazioni di Jordan, per il quale Tommaso manifesta una forte tendenza a collegare vizio sodomitico, cannibalismo e rapporti con animali, a tal punto che giungerebbe a raggrupparli tutti sotto la nozione di *bestialitas* o disposizione bestiale (cfr. II.II., q. 154, a. 11, [arg. 2](#) e [ad 2](#) [45230, 45235]), mentre Aristotele – come registra lo stesso Tommaso nell'esposizione dell'*Ethica* – colloca il *concupitus masculorum* tra i desideri innaturali dovuti a malattia o consuetudine: il vantaggio (dal punto di vista del domenicano) di questa cattiva lettura verrebbe ad essere quello di presentare tale comportamento come orripilante e incorreggibile (JORDAN, *The Invention of Sodomy*, pp. 149-150). Sul «pericoloso vicinato» di omosessualità, cannibalismo e bestialità cfr. anche JACQUART-THOMASSET, *Sexualité et savoir médical*, p. 215. [back](#)

(85) Si pensi, ad esempio, ai *Decretorum libri XX* di Burcardo di Worms, citati da Boswell a sostegno della sua tesi secondo cui «l'atteggiamento verso l'omosessualità fu costantemente più tollerante per tutto il primo Medio Evo». Cfr. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, pp. 244-245. [back](#)

(86) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, resp. [45242]: «Respondeo dicendum quod in quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Principia autem rationis sunt ea quae sunt secundum naturam, nam ratio, praesuppositis his quae sunt a natura determinata, disponit alia secundum quod convenit. Et hoc apparet tam in speculativis quam in operativis. Et ideo, sicut in speculativis error circa ea quorum cognitio est homini naturaliter indita, est gravissimus et turpissimus; ita in agendis agere contra ea quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum. Quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum [...]». [back](#)

(87) Cfr. *supra*, nota 8. [back](#)

(88) Si veda ad esempio THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 72, a. 5, resp. [36575]: «[...] Quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unimur per caritatem, tunc est peccatum mortale, quando vero fit deordinatio citra aversionem a Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporalibus deordinatio mortis, quae est per remotionem principii vitae, est irreparabilis secundum naturam; inordinatio autem aegritudinis reparari potest, propter id quod salvatur principium vitae; similiter est in his quae pertinent ad animam [...]»; ivi, II.II., q. 59, a. 4, resp. [41550]: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est cum de differentia peccatorum ageretur, peccatum mortale est quod contrariatur caritati, per quam est animae vita. Omne autem nocumentum alteri illatum ex se caritati repugnat, quae movet ad volendum

bonum alterius. Et ideo, cum iniustitia semper consistat in nocimento alterius, manifestum est quod facere iniustum ex genere suo est peccatum mortale». [back](#)

(89) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, ad 1 [45243]. Cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones*, III, 8 (PL 32, 689). [back](#)

(90) Ivi, arg. 2 e ad 2 [45238, 45244]: «Praeterea, illa peccata videntur esse gravissima quae contra Deum committuntur. Sed sacrilegium directe committitur contra Deum, quia vergit in iniuriam divini cultus. Ergo sacrilegium est gravius peccatum quam vitium contra naturam. [...] Ad secundum dicendum quod etiam vitia contra naturam sunt contra Deum, ut dictum est. Et tanto sunt graviora quam sacrilegii corruptela, quanto ordo naturae humanae inditus est prior et stabilior quam quilibet alius ordo superadditus». [back](#)

(91) Cfr. CHIFFOLEAU, *Contra naturam*, p. 284 ss. [back](#)

(92) Cfr. L.J. ELDERS, *Nature as the Basis of Moral Actions*, Jacques Maritain Center: Thomistic Institute, <http://www.nd.edu/Departments/Maritain/ti01/elders.htm>, il passo del testo che rinvia alla nota 53. [back](#)

(93) Cfr. [Contra Gent., Lib. 3, cap. 129](#) [26816-26827]. [back](#)

(94) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 71, a. 2, resp. e ad 4 [36495, 36499]: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscuiusque rei consistit in hoc quod sit bene disposita secundum convenientiam suae naturae, ut supra dictum est. Unde oportet quod in qualibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit naturae. Unde et de hoc unaquaeque res vituperatur, “a vitio autem nomen vituperationis tractum creditur”, ut Augustinus dicit, in III de Lib. Arb. Sed considerandum est quod natura uniuscuiusque rei potissime est forma secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et ideo id quod est contra ordinem rationis, proprie est contra naturam hominis inquantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis inquantum est homo. “Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est praeter rationem esse”, ut Dionysius dicit, IV cap. de Div. Nom. Unde virtus humana, quae hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, intantum est secundum naturam hominis, inquantum convenit rationi, vitium autem intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis. [...] Ad quartum dicendum quod quidquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, qua artificiatum producitur. Lex autem aeterna comparatur ad ordinem rationis humanae sicut ars ad artificiatum. Unde eiusdem rationis est quod vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanae, et quod sit contra legem aeternam. Unde Augustinus dicit, in III de Lib. Arb., quod “a Deo habent omnes naturae quod naturae sunt, et intantum sunt vitiosae, inquantum ab eius, qua factae sunt, arte discedunt”». Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 14, 15 (PL 32, 1291); DIONYSIUS, *De div. nom.*, 4, 32 (PG 3, 733). [back](#)

(95) Cfr. *supra*, nota 86. [back](#)

(96) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 94, a. 3, resp. [37600]: «Respondeo dicendum quod de actibus virtuosis dupliciter loqui possumus, uno modo, inquantum sunt virtuosus; alio modo, inquantum sunt tales actus

in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturae. Dictum est enim quod ad legem naturae pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem. Et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc, omnes actus virtutum sunt de lege naturali, dicitur enim hoc naturaliter unicuique propria ratio, ut virtuose agat. Sed si loquamur de actibus virtuosus secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturae. Multa enim secundum virtutem fiunt, ad quae natura non primo inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt, quasi utilia ad bene vivendum»; Ivi, a. 2, resp. [37592]: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota [...]». [back](#)

(97) Ivi, q. 95, a. 2, resp. [37642]: «Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in I de Lib. Arb., “non videtur esse lex, quae iusta non fuerit”. Unde in quantum habet de iustitia, in quantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae, ut ex supradictis patet. Unde omnis lex humanitas posita in quantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo, a lege naturali discordet, iam non erit lex sed legis corruptio. Sed sciendum est quod a lege naturali dupliciter potest aliquid derivari, uno modo, sicut conclusiones ex principiis; alio modo, sicut determinationes quaedam aliquorum communium. Primus quidem modus est similis ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativae producuntur. Secundo vero modo simile est quod in artibus formae communes determinantur ad aliquid speciale, sicut artifex formam communem domus necesse est quod determinet ad hanc vel illam domus figuram. Derivantur ergo quaedam a principiis communibus legis naturae per modum conclusionum, sicut hoc quod est non esse occidendum, ut conclusio quaedam derivari potest ab eo quod est nulli esse malum faciendum. Quaedam vero per modum determinationis, sicut lex naturae habet quod ille qui peccat, puniatur; sed quod tali poena puniatur, hoc est quaedam determinatio legis naturae. Utraque igitur inveniuntur in lege humana posita. Sed ea quae sunt primi modi, continentur lege humana non tanquam sint solum lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quae sunt secundi modi, ex sola lege humana vigorem habent». Cfr. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, I, 5 (PL 32, 1227). [back](#)

(98) ID., *Sententia Ethic.*, Lib. 5, l. 12, n. 8 [73727]: «Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali, ut Tullius dicit in sua rhetorica. Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est

quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli esse iniuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod item ad ius naturale pertinet. Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum». Cfr. CICERO, *Rhetor.*, II, 53 (DD I, 165). [back](#)

(99) Cfr. *Corpus Iuris Civilis: Inst.* I, 1; *Dig.* I, 1, 3. [back](#)

(100) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 94, a. 2, resp. [37592]: «[...] Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant». Nel commento all'*Ethica* (di poco successivo alla *Prima Secundae*) le inclinazioni fondamentali sono ridotte a due, quella della «natura comune all'uomo e agli altri animali» e quella «propria della natura umana, in quanto cioè l'uomo è animale razionale»: cfr. *infra*, nota 105. [back](#)

(101) Cfr. M.B. CROWE, «Saint Thomas and Ulpian's Natural Law», in *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1974, pp. 261-282: 276. [back](#)

(102) Cfr. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, pp. 376-387. [back](#)

(103) Cfr. CROWE, *Saint Thomas and Ulpian's Natural Law*, pp. 271-272. Lo sforzo di Alberto è quello di conciliare, riguardo alla legge naturale, gli approcci di Aristotele e di Cicerone, a proposito del quale ultimo egli sottolinea che l'*innata vis* è riferita non alla natura animale bensì a quella razionale dell'uomo (anche se per il suo commento all'*Etica Nicomachea* si danno pure uno *ius naturae* comune a tutti gli esseri ed uno comune a uomo e animali: cfr. L. SILEO, «Natura e norma. Dalla "Summa Halensis" a Bonaventura», in *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e*

Trecento, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 1999, pp. 29-58: 39). [back](#)

(104) La tripartizione (o la bipartizione) delle «inclinazioni naturali» per determinare l'ordine dei precetti è a mio giudizio di grande rilevanza nella dottrina tommasiana della legge di natura, anche se c'è chi – come Ralph Mc Inerny – l'ha decisamente trascurata, sottolineando viceversa il passo di I.II. 91 2 ad3 dove si afferma che le creature irrazionali partecipano della legge eterna, ma nel loro caso si può parlare di *lex* solo per similitudine (cfr. R. MC INERNY, «The Meaning of Naturalis in Aquinas' Theory of Natural Law», in *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del terzo Congresso internazionale di Filosofia medievale*, Vita e Pensiero, Milano 1966, pp. 560-565). Lo stesso Odon Lottin non concede ampio spazio al debito di Tommaso verso la formula di Ulpiano (cfr. O. LOTTIN, «La loi naturelle depuis le début du XIIe siècle jusqu'à Saint Thomas d'Aquin», in ID., *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, II, 1, Abbaye du Mont César - J. Duculot, Louvain-Gembloux 1948, pp. 71-99: 96) e neppure, più recentemente, lo fa Pamela Hall (cfr. P.M. HALL, *Narrative and the Natural Law. An Interpretation of Thomistic Ethics*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1994, p. 32 ss.). Ciò detto, non si può negare che Tommaso, in sintonia con i propri principi filosofici, trovi modo anche di far valere in campo morale il primato della dimensione peculiarmente umana: quando, ad esempio, ispirandosi all'*Ethica* e alla *Rhetorica* di Aristotele, enfatizza il valore dei desideri propri degli uomini, capaci di «pensare qualche cosa come buona e conveniente al di là di quello che la natura (comune all'uomo e agli altri animali) richiede»: si tratta di *concupiscentiae cum ratione* e *supra naturales* che, tra l'altro, possono anch'esse – come quelle *irracionales* e *naturales* – riguardare l'appetito sensitivo. Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 30, a. 3, [sed contra](#), [resp.](#) e [ad 3](#) [34818, 34819, 34822] (dove, a mio giudizio, è notevole l'accezione non teologica, e dunque non negativa di 'concupiscenza'): testo cui, ovviamente, Boswell attribuisce una notevole importanza (cfr. BOSWELL, *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, pp. 392-394). [back](#)

(105) THOMAS DE AQUINO, *Sententia Ethic.*, Lib. 5, l. 12, n. 4 [73723]: «Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur. Attenditur autem in homine duplex natura. Una quidem, secundum quod est animal, quae est sibi aliisque animalibus communis; alia autem est natura hominis quae est propria sibi in quantum est homo, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, in quantum scilicet homo est rationale animal, vocant ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, quod legati etiam apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a philosopho accipitur». [back](#)

(106) Cfr. ID., *Summa theol.*, II.II., q. 64, a. 2, [ad 3](#) [41761], e [a. 5, resp.](#) [41784]]. Non è questo il luogo per un'analisi dettagliata dell'uso dell'espressione '*contra naturam*' lungo tutta l'opera di Tommaso. Certamente non si tratta di un uso univoco e costante, e si danno anche casi

in cui vengono così chiamati peccati non appartenenti all'ambito degli atti venerei non procreativi: così ad esempio in [IV Sent., d. 37, q. 2, a. 2, ad 2](#) [20392] il maestro domenicano afferma che «gravius est occidere matrem, quam uxorem, et magis contra naturam», e ivi, [d. 31, q. 2, a. 3, expos.](#) [19830] dice che è contro natura l'aborto (di un embrione cui non sia stata ancora infusa l'anima razionale), pur dichiarandolo meno grave dell'omicidio; per le [Collationes de decem praeceptis, a. 7](#) [86734] ogni omicidio non soltanto è contro la carità, ma anche contro la natura, in quanto ogni animale ama il suo simile; e a sua volta la menzogna è definita «innaturale» in [II.II., q. 110, a. 3, resp.](#) [43664]. Ciò non toglie, tuttavia, che la tendenza largamente prevalente sia di riservare l'espressione alla sodomia e agli altri peccati di lussuria a questa accomunati. [back](#)

(107) Si vedano, ad esempio, il secondo passo citato nella nta 18 e il testo cui si riferisce la nota 94. [back](#)

(108) ELDERS, [Nature as the Basis of Moral Actions](#), il passo che rinvia alle note 60 e 61. [back](#)

(109) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 94, a. 3, arg. 2 [37597]: «Praeterea, omnia peccata aliquibus virtuosis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturae, videtur ex consequenti quod omnia peccata sint contra naturam. Quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur». [back](#)

(110) Ivi, ad 2 [37602]: «Ad secundum dicendum quod natura hominis potest dici vel illa quae est propria homini, et secundum hoc, omnia peccata, inquantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in II libro. Vel illa quae est communis homini et aliis animalibus, et secundum hoc, quaedam specialia peccata dicuntur esse contra naturam; sicut contra commixtionem maris et feminae, quae est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam». Cfr. IOANNES DAMASCENUS, *De fide orth.*, II, 4, 30 (PG, 94, 876 e 976), citato da Tommaso molte volte, anche se per lo più all'interno di obiezioni. Si noti anche quanto Tommaso, nella *Secunda Secundae*, sostiene alla fine della Questione sulle varie specie di lussuria, e cioè che, «quia ergo in vitiis quae sunt contra naturam transgreditur homo id quod est secundum naturam determinatum circa usum venereum, inde est quod in tali materia hoc peccatum est gravissimum» (cfr. *supra*, nota 86): se l'espressione limitativa 'in tali materia' sembra voler escludere che il *vitium contra naturam* sia il peccato più grave in assoluto, la prima parte conferma che i *vitia contra naturam* s'identificano con quelli che violano le norme naturali in campo sessuale. [back](#)

(111) Cfr. *supra*, nota 96. [back](#)

(112) Cfr. CROWE, *Saint Thomas and Ulpian's Natural Law*, pp. 281-282. Ciò non vuol dire che in Alberto l'abbandono della formula ulpiana comporti una forza minore nel condannare la sodomia, da lui più volte stigmatizzata come contraria alla grazia, alla ragione e alla natura: cfr. JORDAN, *The Invention of Sodomy*, p. 125 ss. [back](#)

(113) *De malo*, q. 15, a. 2, arg. 14 e ad 14 [63420, 63441]: «Praeterea, manifestum est quod ex concubitu mulieris quae est sterilis vel vetula, generatio proles sequi non potest. Sed tamen hoc quandoque fieri potest sine peccato mortali in statu matrimonii. Ergo etiam alii actus luxuriae ex quibus

non sequitur generatio et debita educatio prolis, possunt esse absque peccato mortali. [...] Ad decimumquartum dicendum, quod lex communis datur non secundum particularia accidentia, sed secundum communem considerationem; et ideo dicitur actus ille esse contra naturam in genere luxuriae, ex quo non potest sequi generatio secundum communem speciem actus; non autem ille ex quo non potest sequi propter aliquod particulare accidens, sicut est senectus vel infirmitas». [back](#)

(114) Cfr. *ivi*, q. 15, [arg. 13](#) e [ad 13](#) [63420, 63440]; *Id.*, *Summa theol.*, [II.II., q. 152, a.2](#) [45051] (*Utrum virginitas sit illicita*) e [a. 4](#) [45071] (*Utrum virginitas sit excellentior matrimonio*). Mi sembra fuori strada Mark Jordan quando afferma (*The Invention of Sodomy*, p. 157) che Tommaso, per ammettere la verginità come valore, dovette ricorrere alla legge divina che sospende quella naturale: mi riferisco soprattutto alla *Summa Theologiae*, dove invero la difficoltà non viene risolta contrapponendo un «tempo della grazia» a quello in cui era umanamente e divinamente doveroso per tutti provvedere alla moltiplicazione del genere umano, bensì appellandosi all'*Etica Nicomachea* e al “naturale” primato della contemplazione sugli altri beni dell'uomo, oltre che individuando, quale destinatario del '*Crescite et multiplicamini*', non ciascun individuo bensì la «moltitudine degli uomini», con conseguente divisione delle funzioni. Sul temperamento di generazionismo e ascetismo nel pensiero cristiano dei primi secoli, si possono, tra l'altro, consultare: *La donna nel pensiero cristiano delle origini*, a c. di U. MATTIOLI, Marietti, Genova 1992; P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nei primi secoli cristiani*, (ed. or. New York 1988), Einaudi, Torino 1992; P.F. BEATRICE, *Tradux peccati. Alle fonti della dottrina agostiniana del peccato originale*, Vita e Pensiero, Milano 1978. [back](#)

(115) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 73, a. 5, resp. [36648]: «Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt maioris culpae quam peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum quasi quodlibet peccatum spirituale sit maioris culpae quolibet peccato carnali, sed quia, considerata hac sola differentia spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quam cetera peccata, ceteris paribus. Cuius ratio triplex potest assignari. Prima quidem ex parte subiecti. Nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cuius est converti ad Deum et ab eo averti, peccata vero carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitus, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti. Et ideo peccatum carnale, inquantum huiusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est maioris adhaesionis, sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex qua procedit ratio culpae. Et ideo peccatum spirituale, inquantum huiusmodi, est maioris culpae. Secunda ratio potest sumi ex parte eius in quem peccatur. Nam peccatum carnale, inquantum huiusmodi, est in corpus proprium; quod est minus diligendum, secundum ordinem caritatis, quam Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi. Quia quanto est gravius impulsivum ad peccandum, tanto homo minus peccat, ut infra dicitur. Peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, idest ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam. Et ideo peccata spiritualia, inquantum huiusmodi, sunt maioris culpae». Si noti, tuttavia, che la graduatoria di gravità tra peccati spirituali e carnali è

presentata con una limitazione: ‘*ceteris paribus*’, per cui ci possono essere di fatto peccati classificabili come carnali più gravi di peccati classificabili come spirituali. Che in realtà, già prima di Tommaso, sia entrata in crisi una netta divaricazione tra questi due tipi di peccato, si può trovare illustrato nel contributo di Silvana Vecchio al presente numero di «Etica e politica». [back](#)

(116) Cfr. *supra*, nota 115. [back](#)

(117) Cfr. *supra*, nota 26. [back](#)

(118) Cfr. CHIFFOLEAU, *Contra naturam*, p. 272. [back](#)

(119) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 154, a. 12, ad 1 [45243]: si veda *supra* il testo che rimanda all nota 89. [back](#)

(120) Ivi, ad 2 [45244]: cfr. *supra*, nota 90. [back](#)

(121) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II., q. 94 a. 3 arg. 3, ad 3 [43027, 43034]: «Praeterea, minora mala maioribus malis puniri videntur. Sed peccatum idololatriae punitum est peccato contra naturam, ut dicitur Rom. I [23 ss:]. Ergo peccatum contra naturam est gravius peccato idololatriae. [...] Ad tertium dicendum quod quia de ratione poenae est quod sit contra voluntatem, peccatum per quod aliud punitur oportet esse magis manifestum, ut ex hoc homo sibi ipsi et aliis detestabilis reddatur, non autem oportet quod sit gravius. Et secundum hoc, peccatum contra naturam minus est quam peccatum idololatriae, sed quia est manifestius, ponitur quasi conveniens poena peccati idololatriae, ut scilicet, sicut homo per idololatriam pervertit ordinem divini honoris, ita per peccatum contra naturam propriae naturae confusibilem perversitatem patiatur». Si noti che, di per sé, il peccato contro natura rimane pur sempre meno grave del peccato di idolatria. [back](#)

(122) Cfr. CHIFFOLEAU, *Contra naturam*, p. 292 e passim. [back](#)

(123) Si tratta di una distinzione che Tommaso attribuisce al *De summo bono* di Isidoro (*Summa theol.*, I.II., q. 72, a. 4, [sed contra](#) [36566]). Sostenuta nel XII secolo dalla *Summa Sententiarum*, tale classificazione – come nota Carla Casagrande nel suo contributo al presente numero di «Etica e politica» – viene utilizzata sempre più frequentemente nella trattazione dei diversi peccati riconducibili a ciascuno dei vizi capitali. In Tommaso essa pare rispondere al bisogno di centrare il discorso morale sulla carità e, in virtù del fatto che nelle persone-oggetto del peccato vengono individuati i fini degli atti umani (cfr. *infra*, nota 125), può comporsi con l’istanza, decisamente più “filosofica”, di leggere vizi (e virtù) nell’ottica teleologica di «ciò che (non) conviene alla natura» (cfr. il testo riportato *supra*, nella nota 94). [back](#)

(124) THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, I.II., q. 73, a. 2, resp. [36624]: «Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in paradoxis, quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam haereticorum error, qui, ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes poenas Inferni esse pares. Et quantum ex verbis Tullii perspici potest, Stoici movebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus a ratione, unde simpliciter aestimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria». Cfr. CICERO, *Paradoxa*, III (DD I, 545). [back](#)

(125) Ivi, q. 73, a. 9, resp. [36680]: «Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur, est quodammodo obiectum peccati. Dictum est autem supra

quod prima gravitas peccati attenditur ex parte obiecti. Ex quo quidem tanto attenditur maior gravitas in peccato, quanto obiectum eius est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus, quidquid enim facimus, propter aliquod horum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari maior vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personae in quam peccatur [...]. [back](#)

(126) Ivi, q. 73, a. 3, resp. [36632]: «[...] Unde oportet etiam quod peccatum sit tanto gravius, quanto deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine. Et ideo quanto peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tanto peccatum est gravius. Obiecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supradictis patet. Et ideo secundum diversitatem obiectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis. Sicut patet quod res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem; homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediate contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia et huiusmodi. Et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundum quod est circa aliquid principalius vel minus principale. Et quia peccata habent speciem ex obiectis, differentia gravitatis quae attenditur penes obiecta, est prima et principalis, quasi consequens speciem». [back](#)

(127) Ivi, q. 72, a. 4, resp. [36567]: «[...] Horum autem ordinum secundus continet primum, et excedit ipsum. Quaecumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei, sed quaedam continentur sub ordine ipsius Dei, quae excedunt rationem humanam, sicut ea quae sunt fidei, et quae debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut haereticus et sacrilegus et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum. Quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis, sed in quibusdam dirigimur secundum rationem quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum. Et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de guloso, luxurioso et prodigo. Quando vero peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicida [...].» [back](#)

(128) Si veda il testo riportato nella nota 127. [back](#)

(129) Cfr. *supra*, nota 90. [back](#)

(130) Cfr. THOMAS DE AQUINO, *Summa theol.*, II.II. q. 10, a. 1, ad 1 [39182]: «Ad primum ergo dicendum quod habere fidem non est in natura humana, sed in natura humana est ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra naturam». [back](#)

(131) Cfr. *supra*, nota 122. [back](#)

Universalità e individualità del male: note sul rapporto tra peccato originale e male morale secondo Tommaso d'Aquino

[Tiziana Suarez-Nani](#)

Università di Friburgo

«Non c'è, per noi, una ragione comprensibile che ci permetta di sapere da dove viene il male morale»

I. KANT, *La religione nei limiti della ragione*

Il male è un'evidenza. Il suo perché rimane invece oscuro. Aldilà delle ragioni particolari dei singoli atti moralmente riprovevoli, la radice del male che imperversa tanto a livello individuale che collettivo rimane avvolto nell'ombra e nel mistero, un mistero tanto più denso e fitto che sembra portare con sé, oltre alla ragione del male, quella della sua ineluttabilità. Questo carattere misterioso non significa nient'altro che l'incapacità – come scriveva Kant – di trovare una risposta razionale adeguata al perché del male morale. Il modesto contributo che qui presentiamo non intende, né pretende certo risolvere una problematica che probabilmente non trova alcuna risposta definitiva, ma vuole esaminare il tentativo di soluzione formulato nella seconda metà del XIII secolo da un pensatore che ha marcato la storia della filosofia occidentale: si tratta di Tommaso d'Aquino che, come tanti altri suoi contemporanei, ha affrontato il problema spinoso del male ed ha elaborato una sua risposta, la quale, evidentemente, non poteva che essere profondamente intrisa della cultura del suo tempo (1).

L'intento di queste pagine è di ricostruire e di chiarire un aspetto particolare dell'etica tomasiana: quello del rapporto tra il male morale (2) («peccato», «vizi») commesso a livello individuale e quel «male universale» che sembra starne alla radice e portare con sé il segreto del suo carattere inesorabile. Nell'ottica medievale, e tomasiana in particolare, non c'è infatti spiegazione razionalmente valida che non faccia appello ad un concetto universale: nel nostro caso non è dunque possibile rendere ragione del male morale che si situa sul piano individuale senza far ricorso ad una ragione che ha valore normativo e possiede perciò un carattere universale.

Va da sé che Tommaso discusse questa problematica nei termini in cui essa poteva e andava discussa nel XIII secolo, sicché quello che oggi potremmo chiamare “male universale” veniva indicato come «peccato originale», mentre il male compiuto da ogni singolo individuo era indicato come «peccato (o «vizio») attuale». Cercheremo dunque di far luce sull'articolazione di queste due realtà nel pensiero dell'Aquinate, basandoci essenzialmente sulle analisi presenti nella *Summa theologiae* (I, qu. 95; Ia-IIae, qu. 71-85; IIa-IIae, qu. 163), che

integreremo con altri testi significativi (*Commento al II libro delle Sentenze*, d. XXX, qu. 1; *Summa contra Gentiles*, IV, 50-52; *De malo*, qu. 4).

Ricorderemo dapprima gli elementi salienti della visione tomasiana di Adamo innocente (1), esamineremo in cosa è consistito il suo peccato (2), chiariremo il rapporto tra peccato individuale e peccato originale (3) e formuleremo alcune osservazioni conclusive in merito alla superabilità del male (4).

1. La condizione di Adamo innocente

Quale fu la condizione di Adamo al momento della sua creazione? La chiarificazione di questo aspetto è essenziale per cogliere la natura del suo peccato, essendo questo una trasgressione o una deviazione rispetto allo stato detto appunto di «innocenza». Nella questione 95 della prima parte della *Somma teologica* (3) Tommaso dice che Adamo fu creato giusto, vale a dire retto e onesto, conformemente al versetto dell'*Ecclesiaste* (7, 30): *Deus fecit hominem rectum* (4). Questa giustizia originale (5), propria dello stato di natura, consisteva nella sottomissione della ragione a Dio, dei sensi alla ragione e del corpo all'anima (6). Tali rapporti di sottomissione, nonché la gerarchia delle facoltà da essi implicata, ubbidivano alla finalità ultima cui l'uomo era destinato, e cioè la contemplazione di Dio (7). Questa finalità non poteva essere realizzata che dalla facoltà superiore dell'uomo, cioè dalla sua componente intellettuale: l'adempimento del fine ultimo esige perciò il dominio della ragione sulle altre facoltà dell'anima e, in maniera ancor più accentuata, il dominio sul corpo. Allo stato di natura il primo uomo era giusto proprio nel senso che tutto in lui era orientato verso ciò per cui era stato creato. La giustizia originale era così fondata su una struttura interna al soggetto-Adamo conforme alla sua finalità: in altre parole, la giustizia originale risiedeva nell'articolazione armoniosa delle componenti del primo uomo in funzione del fine soprannaturale cui egli era destinato. Ora, secondo Tommaso, la rettitudine dello stato di natura, in quanto orientata verso un bene soprannaturale, non poteva che essere un dono divino, vale a dire un dono gratuito (8). La giustizia iniziale nella quale Adamo fu creato era perciò nel contempo un bene naturale e un dono della grazia divina (9), conferito all'uomo quale sostegno nel suo cammino verso la visione di Dio (10).

Grazie all'ordinamento armonioso delle facoltà proprio della giustizia originale, il primo uomo era privo delle passioni di segno negativo quali la paura e il dolore, ma anche di quelle di segno positivo quali il piacere o il desiderio. Il perfetto assoggettamento delle facoltà inferiori faceva sì che Adamo fosse affetto unicamente da passioni quali la gioia, l'amore e la speranza rispetto al bene - passioni, dunque, in piena armonia con la regola della ragione (11). Occorre precisare che per Tommaso le passioni come tali non rappresentano un male - esse accompagnano infatti ogni essere umano in quanto composto di anima e corpo e sono perciò naturali -, ma diventano un impedimento al conseguimento del fine ultimo se non sono sottomesse alla guida della ragione. Come in altri svariati campi, anche qui Tommaso applica il principio d'ordine - secondo l'adagio: *bonum universi est bonum ordinis* (12) -, che fa di ogni realtà un bene nella misura in cui occupa il posto che gli si addice nella gerarchia del reale. Nel caso specifico, l'applicazione di questo principio permette di non escludere, ma di integrare le passioni situandole al loro giusto posto nella gerarchia degli attributi

dell'anima umana (13). Possiamo così immaginare Adamo innocente come un essere dotato di passioni quali il desiderio, l'amore e la speranza del bene. Queste passioni erano infatti perfettamente compatibili con il possesso delle virtù, essendo quest'ultime delle perfezioni proprio in quanto, grazie ad esse, la ragione è sottomessa a Dio e le facoltà inferiori assoggettate alla ragione. La perfezione dello stato di natura implicava perciò il possesso di tutte le virtù (14), sia allo stato attuale (per virtù come la carità, la giustizia, la fede o la speranza), sia come *habitus* (per virtù come la penitenza o la misericordia).

A questo punto possiamo riassumere i dati fin qui raccolti dicendo che allo stato di natura Adamo possedeva la giustizia originale, le passioni nobili quali l'amore e la speranza, nonché tutte le virtù. La perfezione di questo stato consisteva nell'articolazione armoniosa di tutte le componenti dell'essere umano sotto l'egida della ragione e in funzione della finalità ultima, alla quale egli era destinato fin dalla sua creazione come essere fatto ad immagine di Dio. Vicino alla condizione angelica, il primo uomo se ne distanziava solo per la sua componente corporea, che era tuttavia perfettamente sottomessa all'istanza spirituale. Il male e il dolore gli erano estranei ed il suo essere era pervaso unicamente dal desiderio e dall'aspirazione verso il bene.

2. Il peccato di Adamo

Come si sa, secondo il mito biblico trasmesso dal libro della *Genesi* (15), la condizione di perfezione e di armonia dello stato di natura venne meno a causa del peccato di Adamo, che cedette alla tentazione e al desiderio di un bene creato. Quale fu la natura di questo peccato, di questo primo male che avrebbe segnato l'intera umanità?

I pensatori medievali diedero svariate risposte a questo interrogativo. La più diffusa fu quella di matrice agostiniana, che considerava la concupiscenza come l'elemento costitutivo e formale del peccato originale (16). Da lì, compresa come tendenza verso il male insita nelle facoltà sensitive, la concupiscenza venne adottata quale spiegazione del peccato di Adamo lungo tutto l'arco del XII secolo e godette di parecchi consensi anche durante la prima metà del XIII secolo, grazie, tra l'altro, al sostegno datole da Pietro Lombardo (17). Accanto a questa teoria ci furono però altre tendenze e soluzioni: la scuola di San Vittore, ad esempio, introdusse il motivo dell'ignoranza quale ulteriore causa del peccato del primo uomo, mentre Abelardo – seguito poi dalla scuola porretana – innovava radicalmente, considerando che il peccato originale presente in ogni individuo non implicava una vera e propria colpa, ma significava soltanto la necessità di subire la dannazione eterna a causa della colpa del primo uomo. Anselmo di Canterbury, dal canto suo, interpretava il peccato originale come privazione della rettitudine di cui Adamo innocente godeva allo stato di natura (18). I grandi maestri del XIII secolo rielaborarono questi dati della tradizione e formularono teorie di ascendenza sia agostiniana che anselmiana.

La prospettiva anselmiana fu ripresa in particolare da Tommaso d'Aquino, che fece della rettitudine e della giustizia originale il termine di confronto della sua posizione. Conformemente al suo procedere analitico, Tommaso solleva una serie di interrogativi la cui risposta permetterà via via di comporre il quadro della sua concezione. Alla domanda se il peccato originale sia consistito nell'orgoglio, l'Aquinate risponde con un esame alquanto significativo per la nostra

problematica. Il peccato - egli precisa – consiste nell'una o nell'altra forma di disordine (*inordinatio*) e, prima ancora di sfociare in un atto concreto, si realizza quale movimento dell'anima rispetto ad un fine. Di conseguenza, il primo peccato risulta essere anch'esso il prodotto di un desiderio disordinato. Secondo Tommaso non si trattò però di un desiderio carnale - essendo il corpo, allo stato di natura, perfettamente sottomesso all'anima -, bensì del desiderio disordinato di un bene spirituale – un desiderio disordinato poiché non commisurato alla propria natura (19). Più precisamente, questo desiderio fu quello della propria eccellenza, ovvero della somiglianza con Dio quanto alla conoscenza del bene e del male. Nel caso specifico si trattò dunque di un peccato di orgoglio, sorto dall'anelito verso un bene smisurato e inadeguato alla natura umana (20). Ora, quello che per Tommaso conta e costituisce l'esemplarità del peccato originale risiede proprio nel disordine e nel funzionamento sregolato delle facoltà rispetto al fine ultimo. Per questo, il peccato originale risultò in definitiva dalla dissoluzione dell'armonia e della rettitudine che caratterizzava lo stato di natura. Il primo peccato sovvertì l'ordine delle facoltà dell'anima, il loro orientamento e la loro sottomissione al fine ultimo: «est enim quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae» (21). La dissoluzione di quell'armonia aprì la porta all'orientamento di ogni facoltà verso il proprio bene particolare, sovvertendo così l'ordine gerarchico che le guidava al conseguimento del bene supremo (22).

Il peccato originale non è dunque, per Tommaso, principalmente o essenzialmente dovuto alla concupiscenza: questa interviene come elemento materiale, ma non definisce formalmente la trasgressione adamitica. Dal punto di vista formale, la causa del peccato di Adamo va cercata in relazione alla giustizia che caratterizzava lo stato di natura. Consistendo questa nella sottomissione dell'uomo a Dio, il peccato che ha corrotto lo stato di natura non può essere derivato che dal distogliersi della volontà dal fine ultimo e dal suo tentativo di sottrarsi a quella sottomissione. L'elemento formale del peccato originale è dunque la privazione della rettitudine e della giustizia originale, mentre l'elemento materiale risiede nella concupiscenza intesa come desiderio disordinato (23).

Questa precisazione – che avvicina la soluzione tomasiana a quella di Sant'Anselmo – è importante per quanto riguarda l'esemplarità e la trasmissione del peccato originale: non essendo questo principalmente un disordine insito alle facoltà sensitive, ma il sovvertimento dell'ordinamento ordinato di tutte le facoltà, il suo elemento formale è riconoscibile in ogni peccato individuale, in ogni trasgressione e in ogni atto malvagio come loro causa ultima.

3. Peccato individuale e peccato originale: elementi di un rapporto

Giungiamo così al nostro quesito principale: qual'è il rapporto del male di ogni individuo rispetto al peccato di Adamo? Qual'è l'articolazione tra i mali particolari commessi dai singoli individui e il male che ha lasciato un'impronta indelebile sull'umanità?

Un importante chiarimento si trova nell'analogia dei rapporti tra peccato attuale e peccato originale da un lato, peccato personale e peccato di natura dall'altro. Peccato in senso stretto è il peccato attuale, compiuto cioè volontariamente da un soggetto: il peccato attuale è perciò sempre un peccato personale, commesso da un individuo ben preciso. Il peccato originale è stato anch'esso un peccato personale,

poiché commesso dall'individuo Adamo. Tuttavia, in quanto capostipite del genere umano, Adamo non fu solo un individuo particolare, ma anche la realizzazione della natura umana quale fu voluta da Dio, e come tale egli rappresenta l'origine ultima di ogni essere umano. Adamo fu dunque nel contempo persona e natura: per questo ogni singolo individuo si riallaccia ad Adamo come capostipite dell'umanità e come rappresentante dell'unità della specie: «omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, inquantum conveniunt in natura» (24). In virtù di questo legame - platonicamente inteso - di partecipazione ad una stessa natura, la condizione di Adamo è esemplare della condizione umana tanto nel bene quanto nel male.

Nell'ambito della nostra problematica questo significa che il peccato di Adamo non fu solo un peccato personale, ma anche un peccato di natura: «primum autem peccatum primi hominis non solum peccantem destituit proprio et personali bono, scilicet gratia et debito ordine animae, sed etiam bono ad naturam communem pertinentem» (25). Per questo il peccato originale viene trasmesso di generazione in generazione ad ogni individuo, sicché ognuno lo porta con sé, iscritto nella propria natura come un marchio indelebile (26). Questa trasmissione è ineluttabile: ciò significa che la volontà di ogni individuo è per natura priva della rettitudine e della giustizia originale (elemento formale del peccato), e che di conseguenza le facoltà sensitive si orientano disordinatamente verso i propri beni particolari (elemento materiale).

Ora, la privazione della rettitudine originale sta alla radice di ogni peccato e di ogni male: ogni peccato attuale e personale presenta infatti lo stesso elemento formale, vale a dire il disordine e lo sregolamento delle facoltà che non sono più sottomesse alla ragione e che non ricercano più il vero bene (27). Il male individuale è dunque strettamente legato al male universale che colpisce l'intera umanità: il loro è un rapporto di derivazione per quanto riguarda l'aspetto formale del vizio o del peccato (cioè il disordine e lo sregolamento), mentre l'aspetto materiale rimane personale in quanto prodotto dal libero agire dell'individuo. L'universalità del peccato di Adamo si iscrive perciò nella condizione di ogni singolo individuo: il peccato attuale e personale (*culpa personae*) porta sempre con sé il peccato originale e universale (*culpa naturae*), anche se non vi si esaurisce. Occorre rilevare come in quest'ambito Tommaso d'Aquino faccia prova di un realismo molto accentuato - soprattutto se confrontato con il «realismo moderato» della sua teoria degli universali -: il peccato di natura commesso da Adamo esercita infatti una vera e propria causalità sull'individuo, che ne dipende formalmente nel suo destino morale.

In base all'articolazione dell'individuo con la propria natura, questo significa che il male dell'uomo presenta un carattere di ineluttabilità. Il peccato originale è in un certo qual modo sempre presente - come un *languor naturae*, dice Tommaso (28) - e condiziona perciò in permanenza l'agire dell'individuo. La finitezza della natura umana che esso rappresenta è infatti un dato irriducibile. Questa conseguenza è ammessa da buona parte dei pensatori medievali (29), e con essi da Tommaso d'Aquino. Nessuna creatura - egli dichiarava -, se considerata sul piano della sua condizione naturale, può non peccare (30). E questo perché in ogni creatura può venir meno la rettitudine dell'agire, quando esso non fosse orientato verso il fine ultimo e guidato dalla volontà divina. In questa prospettiva, solo Dio può non peccare, perché la sua volontà è l'unica a non sottostare ad alcuna regola superiore (31). La finitezza ontologica e morale che caratterizza ogni creatura si ripercuote invece sul suo agire almeno sotto forma di potenzialità della volontà:

pur essendo ordinata al bene, essa può fallire nella scelta dei mezzi e dei metodi per conseguirlo. Questo venir meno sfocia in un agire disordinato e difettoso, cioè nel peccato e nel male (32). Ogni creatura è dunque fallibile e può compiere il male, cioè venir meno alla conformità con il bene e con il fine ultimo richiesti dall'agire morale.

Ma questa possibilità di compiere il male – fondata ontologicamente su una potenzialità rispetto al bene che può non essere attualizzata, e derivata, sul piano morale, dall'*inordinatio* del primo peccato – rimane nell'ambito del possibile o sfocia in una forma di necessità? Dalla risposta a questo interrogativo dipende il carattere ineluttabile del male commesso dall'uomo e di conseguenza la questione – essenziale in ambito morale – della sua responsabilità: sarebbe infatti problematico considerare l'uomo responsabile di un agire che fosse in qualche modo necessario. Se la risposta a questo interrogativo può sembrare ovvia, poiché per i teologi medievali, e per Tommaso in particolare, è impensabile privare l'essere umano della propria libertà e della propria responsabilità, vale comunque la pena considerare da vicino l'argomentazione tomasiana, poiché essa permetterà di chiarire ulteriormente l'articolazione del male morale individuale con il peccato universale o di natura trasmesso da Adamo a tutto il genere umano.

Rispondendo alla domanda se l'uomo possa, in base alle sue capacità naturali, evitare di compiere il male (33), Tommaso distingue tra lo «stato di natura integra» e lo «stato di natura corrotta», vale a dire tra la condizione di Adamo innocente e quella facente seguito al primo peccato. Allo stato di innocenza l'uomo poteva effettivamente non peccare, poiché, essendo in possesso della giustizia originale, egli agiva in modo conforme alla gerarchia ordinata delle sue facoltà e in obbedienza al fine ultimo (34). Dopo il peccato di Adamo invece, la natura essendo ormai corrotta dalla prima *inordinatio*, l'uomo non è più in grado, in base alle sue sole capacità naturali, di evitare totalmente di compiere il male. Egli può altresì evitare di peccare mortalmente facendo un uso retto della ragione, cioè orientando la propria mente ed il proprio agire verso il fine ultimo (35). Non può tuttavia astenersi totalmente dal peccare venialmente, cioè dall'agire in modo disordinato nel conseguimento del bene, pur rimanendo la ragione orientata verso il fine ultimo (36).

A questo punto occorre constatare che siamo in presenza di una forma di necessità: l'uomo non può non peccare in alcun modo, ma è portato a compiere il male e lo compie effettivamente, poiché è incapace di agire in maniera sempre perfettamente conforme alla regola della ragione e del fine ultimo (37) – accordargli una simile prerogativa significherebbe del resto farne un essere perfetto, del tutto simile a Dio. Tommaso fornisce due ragioni di questa necessità *sui generis*: la prima è la corruzione delle facoltà sensitive, le quali – come si è visto – dopo la prima *inordinatio* si dirigono verso i loro beni particolari; qui la ragione può certo intervenire e correggere l'orientamento dei sensi, ma non lo può fare sistematicamente in tutti i casi (38). Il secondo motivo risiede nel fatto che la ragione non è sempre sufficientemente vigile da poter controllare e correggere tutti gli atti delle facoltà inferiori (39). L'argomentazione tomasiana giunge così alla conclusione che se l'uomo non è, ovviamente, obbligato a peccare, egli non può tuttavia astenersene completamente: possiamo considerare questa situazione dell'essere umano rispetto al proprio agire come una «necessità di fatto», che va riportata, in ultima analisi, alla finitezza intrinseca ad ogni creatura tanto sul piano ontologico che su quello morale (40).

Occorre sottolineare che nell'ottica tomasiana questa necessità non compromette in alcun modo la responsabilità dell'agire e non rende l'uomo impotente di fronte al proprio operare: essa sta piuttosto a significare che l'essere umano non è sempre e totalmente signore della propria condotta, anche quando la sua ragione aderisce al bene supremo. Tommaso evidenzia così lo scarto o il divario tra la conoscenza della verità e del bene da un lato, e l'agire volto al suo conseguimento dall'altro, o ancora, sul piano delle facoltà, tra la conoscenza dell'intelletto e l'adesione della volontà: questo scarto fornisce lo spazio in cui si gioca la libertà umana che sta a fondamento dell'agire morale e della responsabilità. L'individuo che commette il male è così, nel contempo, spinto a farlo dallo sregolamento iscritto nella sua condizione a seguito del peccato di Adamo, e libero di opporvisi agendo all'insegna della ragione. Viene in tal modo alla luce la dialettica tra la condizione di natura e la libertà della persona: l'agire di ogni singolo individuo non può sottrarsi a questa dialettica, ma può superarla arginando e correggendo l'impatto dell'*inordinatio* provocata dal peccato di Adamo. Indipendentemente da questo superamento, rimane tuttavia il fatto che nell'etica tomasiana l'essere umano è sempre e comunque in uno stretto rapporto con il peccato originale, il quale, in quanto peccato di natura, sta a fondamento di tutte le forme di disordine e con il quale la libertà dell'uomo è chiamata costantemente a misurarsi (41).

4. L'individuo con e oltre la propria natura

La dialettica del particolare e dell'universale, della persona e della natura sta dunque al cuore della problematica morale nella prospettiva di Tommaso d'Aquino. Ogni individuo, che lo voglia o no, porta con sé una natura di cui è partecipe e nella quale trova tanto la sua ragione di essere quanto le determinazioni che segnano la condizione del suo essere uomo. Queste determinazioni sono duplici: da un lato, la natura umana è immagine di chi l'ha creata, ed in quanto tale è chiamata a realizzare l'unione con Dio nella visione della sua essenza; d'altro canto, la natura umana porta con sé la traccia del peccato di Adamo che l'ha privata della rettitudine e della giustizia originali (42). Ci sembra importante sottolineare che l'agire morale si iscrive nella dinamica di questo duplice rapporto dell'individuo con se stesso. Il male universale significato dal primo peccato sta ad indicare la discrepanza tra l'individuo e la propria umanità. La teoria tomasiana del peccato originale esteriorizza dapprima il rapporto di ogni individuo con la propria capacità di fare il male, associandola al peccato di Adamo, e la interiorizza poi nel divario tra il singolo individuo e l'umanità che porta in sé. L'individuo non è l'umanità: egli, tuttavia, è chiamato ad aderire alla propria umanità in quanto immagine del creatore e a superare l'ostacolo dell'*inordinatio* iniziale che determina la sua condizione (43). In tal modo l'uomo è chiamato nel contempo ad «essere con» e ad «andare oltre» la propria umanità. La prima è la dinamica del ritrovamento di sé e del riconoscimento del valore normativo della propria umanità, la seconda è la dinamica di un superamento volto a ristabilire l'ordine delle facoltà ed il loro orientamento verso il fine ultimo. L'agire morale si configura così come il superamento dello scarto tra una natura intrinsecamente buona e la condizione umana divenuta ormai fallibile. In questo scarto sta il fondamento di quel male universale che impedisce all'uomo di fare solo e unicamente il bene.

La strada da percorrere per realizzare questo superamento è quella del ristabilimento dell'ordine delle facoltà e dell'adeguamento alla regola della ragione. Per Tommaso, sul piano delle capacità naturali dell'uomo, non c'è altra via che questa: ridare alla ragione il suo posto e riconoscerne il valore normativo e universale. In quest'ottica egli fa sua la teoria aristotelica della temperanza, poiché «la misura della virtù non si situa sul piano quantitativo, ma risulta dall'adeguamento alla regola della ragione» (44). Il male, in definitiva, risulta sempre da un allontanamento dalla regola dettata dalla ragione, cioè dal non dare la priorità a ciò che, nell'ottica di Tommaso, costituisce il proprio dell'essere umano e riassume l'umanità dell'uomo (45). Questo implica però che agire moralmente è alla portata di tutti, e che è anzi il compito di ogni singolo individuo tanto rispetto a se stesso quanto rispetto all'umanità (46). Ne risulta così che, come il male morale sul piano personale è sempre in rapporto con il male universale significato e trasmesso dal primo peccato, così il bene compiuto a livello individuale non può essere svincolato dal rapporto con l'universalità della regola della ragione da un lato, e con l'universalità dell'umanità dall'altro.

Riassumendo, possiamo dunque osservare come nell'ottica tomasiana la radice del male stia in una condizione che determina, ma non necessita l'agire dell'uomo: costui può decidere di andare oltre la sua condizione ed aderire più fermamente alla propria umanità. Se compiere il male significa scadere dalla propria umanità, combatterlo vuol dire riconciliarsi con essa e perciò stesso con l'umanità tutta. Con e oltre la propria finitezza e fallibilità, l'uomo è un essere libero: libero di orientare la sua esistenza nell'uno o nell'altro senso (47). Il motivo dell'uomo-microcosmo, orizzonte del mondo corporeo e di quello spirituale, fornisce qui il supporto alla libera scelta di vivere da bestie, da angeli o semplicemente da uomini. Secondo Tommaso, nell'ambito delle capacità naturali quest'ultima scelta è quella a cui ogni individuo è chiamato, poiché, oltre ad essere alla sua portata, essa risponde alla sua natura di essere razionale (48).

Questa sembra dunque essere la risposta di Tommaso d'Aquino al mistero del male: sebbene iscritto nella condizione finita dell'uomo, esso non esaurisce la natura umana, ma può e va superato, nella misura data ad ogni individuo, attraverso una dinamica di ritrovamento e di adesione alla propria umanità.

Fondata nel racconto del libro della *Genesi*, elaborata in perfetta armonia con la tradizione cristiana e integrata da motivi aristotelici (la regola della ragione) e dionisiani (la natura come essenzialmente buona), la posizione dell'Aquinate, con il suo ottimismo antropologico, sembra forse lasciare sostanzialmente intatto lo scandalo del male di cui siamo testimoni. L'etica di Tommaso d'Aquino, come quella dei suoi contemporanei, non poteva pensare il male al di fuori del mito della *Genesi*, e la risposta alla domanda del suo perché ne era quindi interamente condizionata. Oggetto di un parziale recupero nella ragione dell'origine, il mistero del male di cui ogni individuo fa l'esperienza rimaneva così, tutto sommato, confinato nell'oscurità. Rimane il fatto che, associando indissolubilmente l'individuo alla propria natura di uomo e all'umanità tutta, la risposta tomasiana squarciava, almeno in parte, il velo della solitudine di fronte al male: il male dell'individuo non è solo suo. La solidarietà che ne conseguiva nella condizione comune di uomini, nonché la responsabilità che essa doveva suscitare rispetto ad un compito tanto individuale che collettivo, manteneva allora aperta la prospettiva verso un certo superamento - sempre possibile e mai interamente realizzato - del male, poiché esso, benché profondamente umano, non è ineluttabile.

Friburgo, marzo 2002

Note

(1) Una rielaborazione della posizione tomista sul problema del male – integrata dal contributo delle scienze umane – è proposta da L. B. GEIGER, *L'expérience humaine du mal*, Paris 1969. [back](#)

(2) Non ci occuperemo dunque qui del male come sofferenza subita o inflitta ad altri. [back](#)

(3) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 95: «De hiis quae attinent voluntati primi hominis, gratia scilicet et iustitia». La condizione di Adamo rispetto alla conoscenza è presentata nella *quaestio 94*: a questo proposito rimandiamo all'articolo di B. FAES DE MOTTONI, *La conoscenza di Dio di Adamo innocente nell'In II Sententiarum, d. 23, a. 2, qu. 3 di Bonaventura*, «Archivum franciscanum historicum» 91 (1998), pp. 3-32, dove si troverà un'ampia bibliografia sul tema. [back](#)

(4) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 95, a. 1. [back](#)

(5) Il termine di «originalis iustitia» risale ad Anselmo di Aosta (*De conceptu virginali et originali peccato*), alla cui concezione Tommaso d'Aquino era molto vicino: cfr. O. LOTTIN, *Le péché originel chez Albert le Grand, Bonaventure et Thomas d'Aquin*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 13 (1941), p. 328. [back](#)

(6) Cfr. *ibid.*: «Erat enim haec rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires et animae corpus». [back](#)

(7) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 93; *Summa c. Gent.* III, 26. [back](#)

(8) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 95, a. 1: «Sed quod etiam fuerit [scilicet Adam] conditus in gratia, [...] videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit. [...] Unde manifestum est quod illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae». [back](#)

(9) Cfr. *Summa c. Gent.* IV, 52: «[...] gratuiti doni quod naturae humanae in sui institutione fuit collatum. Quod quidem donum quodammodo fuit naturale: non quasi ex principiis naturae causatum, sed quia sic fuit homini datum ut simul cum natura propageretur». [back](#)

(10) Cfr. *De malo*, qu. 5, a. 1: «Sed circa hoc considerandum est, quod aliquod divinum auxilium necessarium est communiter omni creaturae rationali, scilicet auxilium gratiae gratum faciens [...]. Sed praeter hoc necessarium fuit homini aliud super naturale auxilium ratione suae compositionis. [...] Hoc autem auxilium fuit originalis iustitia». [back](#)

(11) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 95, a. 2: «Illa vero passiones quae possunt esse boni praesentis ut gaudium et amor; vel quae sunt futuri boni ut suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiae. Aliter tamen quam in nobis. [...] In statum vero innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus: unde non erant in eo passiones animae, nisi ex rationis iudicio consequentes». [back](#)

(12) Cfr. *De malo*, qu. 16, a. 9. [back](#)

(13) Cfr. *Summa theol.* I, qu. 95, a. 2: «Ad tertium dicendum quod perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas: “temperate enim est concupiscere sicut oportet, et quae oportet”, ut dicitur in III Ethicorum». [back](#)

(14) Cfr. *ibid.*: «Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliququaliter omnes virtutes haberet». [back](#)

(15) Cfr. *Genesi* 2, 17; 3, 1-24, un testo poi rinforzato dalla *Lettera ai Romani* 5, 12-19. Per una lettura dettagliata di questi passi biblici si veda L. SERENTHÀ, «Peccato originale», in *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, Torino 1977, pp. 674-680. [back](#)

(16) Cfr. AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, X, XI, 19-XIII, 22; a questo proposito si veda l'ampia presentazione della concezione agostiniana in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12, Paris 1933, coll. 371-402. Sulla concupiscenza e la «storia dei peccati nel Medioevo» rimandiamo a C. CASAGRANDE – S. VECCHIO, *I sette vizi capitali*, Torino 2000, e allo studio di L. COVA, *Peccatum originale e concupiscenza in Riccardo di Mediavilla. Vizio ereditario e sessualità nell'antropologia del XIII secolo*, Roma 1984. [back](#)

(17) Per un panorama delle concezioni del peccato originale lungo il XII e XIII secolo rimandiamo alla sintesi di O. LOTTIN, *Les théories du péché originel au XII siècle*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 11 (1939), pp. 17-32; 12 (1940), pp. 78-103; 13 (1941), pp. 236-328; alla voce «Péché originel» curata da A. GAUDEL in: *Dictionnaire de théologie catholique*, coll. 275-606, e a M. FLICK-Z. ALSZÉGHY, *Il peccato originale*, Brescia 1972 (in cui si troverà un'ampia bibliografia). Una presentazione completa, che va dai testi biblici alle problematiche discusse nella teologia contemporanea, si trova in: AA.VV., *La culpabilité fondamentale. Péché originel et anthropologie moderne*, Gembloux 1975. [back](#)

(18) Cfr. LOTTIN, *art. cit.* [back](#)

(19) Cfr. *Summa theol.* IIa-IIae, q. 163, a. 1: «Ille habet rationem primi peccati in quo primo inordinatio invenitur. [...] Relinquitur igitur quod prima inordinatio appetitus humani fuit ex hoc, quod aliquod bonum spirituale inordinate appetiit [...]. Peccatum eius fuit in hoc quod appetiit aliquod spirituale bonum supra suam mensuram. Quod pertinet ad superbiam». [back](#)

(20) Si veda in proposito GAUDEL, «Péché originel», col. 471 ss. [back](#)

(21) *Summa theol.* Ia-IIae, q. 82, a. 1; o ancora: «Causa autem huius corruptae dispositionis quae dicitur originale peccatum est una tantum, scilicet privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad Deum», *ivi*, a. 2. [back](#)

(22) Cfr. *ivi*, ad 2um: «Soluta harmonia originalis iustitiae, diversae animae potentiae in diversa feruntur». [back](#)

(23) Cfr. *ivi*, a. 3: «Sic ergo privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali: omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. [...] Ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia; formaliter vero, defectus originalis iustitiae»; *De malo*, q. 4, a. 4, ad 2um: «concupiscentia est peccatum originale materialiter et quasi per derivationem a superiori». Questa concezione del peccato originale è perfettamente conforme alla tesi del male come privazione, sviluppata in *De malo*, q. 1. [back](#)

(24) Cfr. *Summa theol.* Ia-IIae, q. 81, a. 1; e ancora: «Aliter enim est in hiis quae sunt unius individui et aliter in hiis quae sunt totius speciei: nam participatione

speciei sunt plures homines velut unus homo, ut Porphyrius dicit», *Summa c. Gent.* IV, 52. [back](#)

(25) *Ibid.* Il testo prosegue: «Sic igitur peccatum primi hominis, a quo omnes alii secundum doctrinam fidei sunt derivati, et personale fuit [...] et naturale, inquantum abstulit sibi et suis posteris consequenter beneficium collatum toti humanae naturae». Si veda anche *In II Sent.*, d. 30, q. 1, a. 2; *De malo*, q. 4, a. 2 e q. 5, a. 2. [back](#)

(26) Cfr. *Summa c. Gent.* IV, 52: «Sic igitur huiusmodi defectus in aliis consequens ex primo parente, etiam in aliis rationem culpae habet, prout omnes homines computantur unus homo per participationem naturae communis»; *Summa theol.* Ia-IIae, q. 81, a. 1, ad 2um: «Unde per virtutem seminis traducitur humana natura a parente in prolem, et simul cum natura, naturae infectio: ex hoc enim fit iste qui nascitur consors culpae primi parentis, quod naturam ab eo sortitur per quandam generativam motionem». Questo aspetto particolarmente problematico ha suscitato ampie discussioni nella teologia contemporanea: cfr. SERENTHÀ, «Peccato originale», p. 674. [back](#)

(27) Cfr. *Summa theol.* Ia-IIae, q. 71, a. 2: «Vitium intantum est contra naturam hominis, inquantum est contra ordinem rationis»; *ivi*, ad 3um: «Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis»; si veda anche *Summa theol.* I-IIae, 84, 1. [back](#)

(28) Cfr. *Summa theol.* Ia-IIae, q. 82, a. 1. [back](#)

(29) Si veda, ad esempio, ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica* I, II, n. 508; BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 24, p. 1 a. 1, q. 1; RICCARDO DI MEDIAVILLA, *In II Sent.*, d. 23, princ. 1, q. 1: per la dottrina di Riccardo di Mediavilla rimandiamo allo studio di COVA, *Peccatum originale e concupiscenza*. [back](#)

(30) Cfr. *Summa theol.* I, q. 63, a. 1: «Quaecumque creatura rationalis, si in sola sua natura consideratur, potest peccare; et cuicumque creaturae hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiae, non ex conditione naturae». Si veda anche *In II Sent.*, d. 23, q. 1, a. 1. [back](#)

(31) Cfr. *ibid.*: «Divina autem voluntas sola est regula sui actus, quia non ad superiorem finem ordinatur». [back](#)

(32) Cfr. *De veritate*, q. 24, a. 7: «Nihil enim est aliud peccatum [...] quam defectus vel inordinatio propriae actionis, cum aliquid agitur non secundum quod debitum est agi [...]. Creatura vero quaelibet, cum in natura sua habeat permixtionem potentiae, est bonum particulare. Quae quidem permixtio potentiae ei accidit per hoc quod est ex nihilo. Et inde est quod inter naturas racionales solus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabilem et confirmatum in bono: creaturae vero hoc inesse impossibile est, propter hoc quod est ex nihilo [...]». [back](#)

(33) Cfr. *Summa theol.* Ia-IIae, q. 109, a. 7: «Utrum homo sine gratia possit non peccare». [back](#)

(34) Cfr. *ibid.*: «Secundum statum quidem naturae integrae, etiam sine gratia habituali, poterat homo non peccare nec mortaliter nec venialiter: quia peccare nihil aliud est quam recedere ab eo quod est secundum naturam, quod vitare homo poterat in integritate naturae». [back](#)

(35) Il peccato mortale consiste infatti nello sregolamento della ragione rispetto al fine ultimo: «inordinatio corrumpens principium spiritualis vitae, quod est finis ultimus, causat mortem spirituales peccati mortalis. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solum rationis. [...] Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solum in ratione», *Summa theol.* I, q. 74, a. 4. [back](#)

(36) Il peccato veniale consiste in uno sregolamento dell'agire che non implica tuttavia il distogliersi dal fine ultimo: «Contingit autem quod inordinatio actum in quem [ratio] consentit, non contrariatur rationibus aeternis, quia non est cum aversione a fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis: sed est praeter eas, sicut actus peccati venialis», *Summa theol.*, q. 74, a. 9; si veda anche *Summa contra Gentiles* III, 160. [back](#)

(37) Sull'etica tomasiana come «teoria della retta ragione» vedasi: J. BOURKE, *Storia dell'etica*, Roma 1972, p. 163-166. [back](#)

(38) Cfr. *Summa theol.* Ia-IIae, q. 109, a. 8: «Non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali, propter corruptionem interioris appetitus sensualitatis, cuius motus singulos quidem ratio reprimere potest [...], non autem omnes: quia dum uni resistere nititur, fortassis alius insurgit». [back](#)

(39) Cfr. *ibid.*: «et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad huiusmodi actus vitandos». [back](#)

(40) Questa necessità di fatto non concerne del resto solo i peccati veniali, ma anche quelli mortali: «non necesse quod [homo] continue peccet in actu. Sed quod diu maneat absque peccato mortali, esse non potest. [...], quia, ratione hominis non existente subiecta Deo, consequens est ut contingant multae inordinationes in ipsis actibus rationis», *ibid.* [back](#)

(41) Alla luce della distinzione leibniziana (cfr. *Saggi di teodicea* I, § 21) tra male metafisico (come imperfezione sul piano ontologico) e male morale (peccato), possiamo dire che nella prospettiva tomasiana il male morale individuale è sempre in rapporto con il male metafisico che ha una portata universale. [back](#)

(42) A questo proposito, in un saggio di grande interesse Paul Ricoeur considera che il mito adamitico ha prodotto un'«antropologia dell'ambiguità», nella quale la grandezza e la colpevolezza dell'uomo sono ormai inestricabili: cfr. *Finitude et culpabilité*, Paris 1960; 1988 (2a ed.), p. 387. [back](#)

(43) Nella teologia contemporanea è stata messa in evidenza una forte tensione tra queste due eredità dell'uomo, cioè l'essere nel contempo peccatore e immagine di Dio: queste due componenti della condizione umana essendo giudicate incompatibili, il loro esame ha dato luogo ad una revisione critica del dogma del peccato originale e ad una rilettura dei passi biblici cui esso fa appello: si veda in proposito A. DE VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca 1999. [back](#)

(44) Cfr. *Summa theol.* IIa-IIae, q. 147, a. 1: «medium virtutis non accipitur secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam, ut dicitur in II Ethicorum». [back](#)

(45) Cfr. E. GILSON, *Saint Thomas moraliste*, Paris 1974, p. 99 ss. e 209 ss.; L. LEHU, *La raison règle de la moralité d'après St. Thomas*, Paris 1930. [back](#)

(46) Ne risulta che il bene è una responsabilità non solo individuale, ma anche collettiva. Il motivo del contributo che ogni uomo può e deve dare al compimento dell'umanità presenta una certa analogia con quello di derivazione averroista - che sarà ripreso da Dante Alighieri nella *Monarchia* - secondo il quale le conoscenze particolari dei singoli individui contribuiscono, nel loro insieme, all'attualizzazione dell'intelletto possibile unico per tutti gli uomini. Questa possibile analogia si fonda sulla commune ascendenza neoplatonica delle due concezioni, che pongono l'individuo - seppur in modo diverso - in un rapporto di dipendenza da un universale al quale partecipa. [back](#)

(47) Al livello superiore delle creature spirituali non si riscontra più una simile libertà di fronte al bene e al male: gli angeli e i demoni infatti hanno aderito in

modo fisso, una volta per tutte, alla conoscenza fornita loro dall'intelletto; di conseguenza, come gli angeli buoni hanno aderito al bene e permangono in questa loro scelta, così i demoni permangono nella scelta iniziale per il male: «Ad inquirendum ergo causam huiusmodi obstinationis [daemonum], considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivae a qua movetur, sicut mobile motori [...]. Differt autem apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc, quod angelus apprehendit immobiliter per intellectum [...], homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de uno ad aliud [...]. Unde et voluntas hominis adhaeret alicui mobiliter [...], voluntas autem angeli adhaeret fixe et immobiliter. [...] Sic igitur boni angeli, semper adhaerentes iustitiae, sunt in illa confirmati, mali vero, peccantes, sunt in peccato obstinati», *Summa theol.* I, q. 64, a. 2. [back](#)

(48) In questa sede abbiamo volutamente limitato il nostro esame alle capacità naturali dell'uomo: per Tommaso, evidentemente, la ragione naturale deve a sua volta essere piegata e superata nella dinamica che porta al fine soprannaturale e che introduce all'ordine della grazia. [back](#)

Velle malum ex pura libertate: Duns Scoto e la banalità del male

[Guido Alliney](#)

Università di Trieste

1. Il problema

L'evidente citazione del titolo di un famoso volume di Hannah Arendt posta in testa a questo studio vuole certamente ricordare come la Arendt abbia dedicato pagine intense alla dottrina della volontà di Duns Scoto; ma vuole, anche, porre un punto prospettico dal quale riflettere sul significato per l'etica della modernità di alcuni aspetti particolari, e non troppo studiati, della dottrina del teologo scozzese. Per prendere avvio dalla fortuna del volontarismo scotiano nella riflessione della Arendt, basterà ricordare, nelle opere di Hannah Arendt, ma anche in quelle di un pensatore a lei affine quale Hans Jonas, i giudizi espressi su Duns Scoto, da ambedue i filosofi riconosciuto artefice di un fondamentale snodo del pensiero occidentale. Anche se, come vedremo brevemente, le valutazioni non sono nei due casi identiche, resta fermo che alcuni aspetti della teoria della volontà del teologo scolastico sono sembrati, ai due fra i più importanti allievi di Martin Heidegger, meritevoli di essere ripresi nel tentativo di ripercorrere lo sviluppo del pensiero occidentale. È noto che sia Jonas sia Arendt non sono tuttavia filosofi heideggeriani, rimproverando al maestro il primo di essere 'pagano', ovvero di non prendere sul serio le esigenze etiche della filosofia (1); non diversamente la seconda di voler fare dell'uomo Dio, e di mancare perciò di coscienza responsabile (2). Ciò che li allontana da Heidegger, e al tempo stesso li accomuna, è l'esigenza di volgere nuovamente la filosofia al mondo, disancorandola dalle secche dell'astratta speculazione fine a se stessa: e non a caso le loro opere solo recentemente hanno trovato una eco significativa nella filosofia accademica (3).

Si è ricordata la propensione per una filosofia etica della storia dei due pensatori, perché in essa va vista la motivazione dell'interesse per Scoto. Non è certo la sede per esporre nella sua ampiezza la lettura che di Scoto offre Hans Jonas in alcune pagine di «Elementi ebraici e cristiani nella filosofia: il loro contributo alla nascita dello spirito moderno», capitolo di *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, uscito negli Stati Uniti nel 1974, anche se pubblicato in traduzione in Italia solo nel 1991 (4); e, soprattutto, Hannah Arendt, la cui frequentazione dei testi scotiani si snoda almeno per gli ultimi quindici anni della sua vita, dal saggio *Freedom and Politics: A Lecture* pubblicato nel 1960 sulla «Chicago Review», e rielaborato poi per divenire il capitolo «Cos'è la libertà» in *Fra passato e futuro* dell'anno successivo (5), al suo ultimo libro *La vita della mente*, terminato per la seconda parte, «Il volere», nel dicembre del 1975, per uscire in italiano nel 1987 (6). Nel caso della Arendt una tale esposizione ci imporrebbe di ricostruire i mutamenti teorici della sua posizione speculativa intrinsecamente intrecciati con i

diversi giudizi espressi a distanza di quindici anni nei confronti del teologo francescano (7).

Nei limiti dunque di un'introduzione ad uno studio su Duns Scoto, allo scopo cioè di isolare il plesso teorico da mettere a tema, sarà sufficiente ricordare brevemente in quale senso, nei due volumi usciti a distanza di un anno l'uno dall'altro, sia Jonas sia Arendt riconoscano nella dottrina della volontà di Scoto un momento centrale della storia della filosofia occidentale. Jonas vede come «gravida di conseguenze filosofiche» (8) la teoria della volontà in Dio, e precisamente la convinzione scotiana che il volere divino non abbia altra causa che se stesso, e che non sia perciò subordinato all'intelletto. A parere di Jonas, l'importanza di questa posizione esuberava dal campo strettamente teologico in cui nasce per investire interamente l'ambito della moralità nella successiva secolarizzazione del pensiero moderno: se infatti precetti e valori hanno come unico fondamento la scelta volontaria di Dio, e non sono tali per una precedente connessione al bene, essi perdono validità se privati del loro «elemento divino». Con il passaggio all'età moderna, dunque, e l'abbandono di ogni prospettiva teologica nella riflessione etica, si assisterebbe ad un crollo dei valori, se non intervenisse la volontà umana a garantir loro protezione. In definitiva, «l'uomo eredita il ruolo di creatore e protettore dei valori, senza alcuna luce che guidi la sua scelta [...]. Fu questo l'effetto potenzialmente dirompente della svolta determinata dal confluire di scotismo e nominalismo, che segnò il passaggio dal Medioevo all'Età Moderna» (9). Come si è già detto, non è compito del presente studio saggiare la validità storica della ricostruzione di Jonas. Per i nostri scopi vale notare come il centro dell'interesse di Jonas per Scoto sia l'autonomia umana nel porre valori orientativi del proprio agire morale.

Più complesso l'approccio di Hannah Arendt, che ne *La vita della mente* dedica molte pagine al teologo scozzese. Si può tuttavia vedere il perno di sua ogni considerazione nel riconoscimento scotiano della contingenza come fondamento della libertà della volontà (10). La Arendt intende con questo indicare in Scoto il primo, e inascoltato, filosofo cristiano che, prendendo sul serio la questione della libertà della volontà, non si limita a considerarla, alla stregua dell'etica antica e aristotelica, come disposizione alla scelta fra possibilità già date, bensì come autonoma capacità progettuale.

Si tratta di superare il predominio storicamente concesso al pensare, cioè all'eterno presente dell'io che pensa nella quiete dell'Ora ai margini dell'esistenza umana incalzata dal tempo, e l'implicita concezione del futuro come mera conseguenza del passato, della storia come attualizzazione di ciò che già esiste in potenza, e dove perde quindi pregnanza ogni differenza fra cause naturali e causalità umana. Poiché invece rivolgersi autenticamente al futuro significa occuparsi non più di oggetti, bensì di progetti, la Arendt contrappone a tutto ciò il primato della libertà dell'azione, che si prefigura in una concezione contingente del mondo dove si possano aprire spazi per progetti che neghino la forza coercitiva del presente e del passato sul futuro, dove insomma si dia inizio ad una nuova serie di eventi tramite la volontà, «il nostro organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile e pertanto foriero di novità» (11).

Se in Paolo e in Agostino vede coloro che per primi colsero la complessità del volere, e le implicite possibilità di questa facoltà, la Arendt si sorprende tuttavia per la persistente considerazione, anche in epoca cristiana, della volontà come puro organo esecutivo della ragione (12). La questione, nei termini dei limiti dell'autonomia della volontà, è se essa sia atta unicamente a deliberare «sui mezzi

di un fine già scontato, che non possiamo scegliere» (13), perché i fini ineriscono alla natura dell'uomo; o se invece possa attualizzare un progetto che «nega tanto l'adesso quanto il passato, minacciando così il presente che dura dell'io pensante» (14). Solo Duns Scoto, ritiene la filosofa tedesca, «non cercò un compromesso tra la fede cristiana e la filosofia greca» (15) indicando invece come specifico del cristianesimo proprio il fatto che Dio agisce contingentemente. Scoto è dunque l'unico pensatore disposto a pagare «il prezzo per la libertà», cioè ammettere «che la parola 'contingente' non abbia nessuna connotazione spregiativa» (16). In accordo con la Arendt, Scoto svilupperebbe la propria dottrina affermando che la volontà libera non è tale per la scelta dei mezzi volti a conseguire un fine già dato alla natura umana, ma proprio per la capacità di agire liberamente verso tutto ciò che le viene presentato. Conseguentemente, l'uomo può odiare Dio e trovare in ciò la propria soddisfazione (17). Parrebbe logico che, fosse tale la posizione di Scoto, questi assegnasse alla volontà anche la capacità di porsi dei fini autonomi, e dunque anche malvagi. La Arendt ritiene però che lo scozzese, pur avendo pensato a questa possibilità come alla vera perfezione della volontà, non abbia poi sviluppato tale idea per non riconoscere all'uomo la creatività, prerogativa divina. «Se così fosse – conclude infatti la Arendt – la creatura sarebbe realmente una sorta di “dio mortale”» (18).

Se si vuole raccogliere quanto è stato detto in poche righe, si può dire che sia per Hans Jonas, sia per Hannah Arendt l'importanza storica del pensiero di Scoto risiede in quella positiva considerazione della contingenza come piena autonomia della volontà rispetto all'intelletto che, storicamente, sfocerà poi nel conferimento alla volontà della facoltà di perseguire fini o valori liberamente posti. Tale autonomia, se pur in modo diverso nei due pensatori, va infatti a fondare la modernità dell'uomo, che, non più costitutivamente ordinato ad un fine investigato dalla ragione, e perciò necessariamente voluto, diviene artefice della storia, solo responsabile del proprio futuro. Jonas, tuttavia, vede in Scoto un momento del divenire storico del nostro pensiero, sicché solo con il successivo superamento dell'ordinamento divino postulato invece dal teologo scozzese la modernità assegnerà all'uomo il ruolo, come si è detto, di «creatore e protettore dei valori». Per la Arendt, al contrario, il pensiero di Scoto non rappresenta un passaggio necessario della storia del pensiero: anzi, la sua lezione non fu ascoltata, ed egli rimase «il solitario paladino del primato della volontà sull'intelletto» (19) sino a che Bergson prese nuovamente sul serio la questione della libertà come inizio, premessa, secondo la Arendt, alla possibilità di «aprire una breccia nel muro del tempo» (20), per dirla con Alessandro Dal Lago, di abitare cioè il presente, scrigno del passato e scaturigine del futuro, come il luogo miracoloso in cui, come la filosofa tedesca scrive in *Tra passato e futuro*, «quando l'azione riesce a crearsi uno spazio nel mondo, la libertà può “apparire”, uscendo dal proprio nascondiglio» (21).

Questo, come è evidente, non vuole essere uno studio sulla lettura di Scoto nella filosofia del novecento, né sulla concezione della libertà in Hannah Arendt. Le belle pagine dedicate a Scoto dalla Arendt ci aiutano però a porre la questione che qui, in sede di storia della filosofia, si vuole affrontare. Nella sua articolata analisi del pensiero di Scoto la Arendt assegna, come si è detto, alla volontà la capacità di odiare Dio, ma non la libera concezione di disegni, il potere cioè di fissare da sé i propri fini. Questa conclusione, per quanto giustificata dalla Arendt dalla

prudenza di Scoto a non avvicinare l'uomo a Dio, non sembra troppo in sintonia con l'assoluta autonomia della quale è fatto portatore il volere, né è del tutto chiaro cosa intenda la filosofa tedesca affermando che Scoto «non sviluppò l'idea» di un fine liberamente posto. Per avvicinarsi allora al tema specifico della ricerca, conviene notare che Hannah Arendt, qui come altrove, non fa riferimento diretto ai testi scotiani, ma si affida alla letteratura allora esistente. In particolare, è il libro di Walter Hoeres, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, tuttora fondamentale riferimento per chi voglia affrontare lo studio della teoria della volontà di Scoto, la fonte dell'allusione alla capacità di progettare fini autonomi.

Rivolgendosi direttamente allo scritto del filosofo austriaco non si ha però una trattazione più convincente della questione. Hoeres sostiene che per Scoto esiste la possibilità che la volontà possa evitare di basarsi sulla conoscenza intellettuale dei valori e porsi il proprio fine del tutto liberamente, dove 'liberamente', precisa Hoeres, deve essere inteso come 'negativamente indeterminato' (22). Tuttavia, prosegue lo studioso, va ricordato che Scoto non intende come imperfezione la capacità di autodeterminazione che qui si rende manifesta perché essa è un elemento costitutivo della volontà in quanto perfezione pura. Se nel caso in esame la volontà ha perso ogni collegamento con la valutazione razionale dell'oggetto, proprio per questo la sua facoltà di autodeterminazione «esiste in tutta la sua purezza in quanto non è più legata alla razionalità dell'uomo» (23). Hoeres conclude che il libero progettare fini rappresenta la perfezione della volontà più della capacità di peccare, perché «non è assolutamente necessario che lo scopo sia cattivo, ed inoltre la vera e propria capacità di peccare, per la quale si parla di *recte malitia* (sic) è [...] solo un caso particolare della libera progettazione di fini» (24). Sorprendentemente tuttavia lo storico austriaco continua rilevando come la razionalità della volontà, «costituendo un momento intrinseco all'essenza della volontà, non può mai svanire senza che venga tolta la stessa volontà» (25), non facendo più intendere a questo punto il senso della precedente affermazione per la quale l'autodeterminazione pura potrebbe esistere slegata dalla razionalità. D'altra parte, Hoeres sembra confermare questa concezione della libertà come pura autodeterminazione affermando più oltre che la volontà non è portata a seguire sempre la propria inclinazione al bene, «altrimenti sarebbe impossibile progettare con perfetta libertà, cioè arbitrariamente, il *finis praestitutus*» (26), cioè il fine autodeterminato.

Tuttavia egli scriverà, ancora nello stesso volume, che la volontà, nonostante possa appagarsi solo nel bene infinito, «presupposto il suo orientamento al bene, pone a se stessa il proprio fine» (27). Hoeres, sostenendo ora che anche un bene intermedio può essere desiderato e voluto per sé in base alla tendenza al bene e all'autodeterminazione che congiuntamente governano la volontà, lascia dunque intendere che i fini posti liberamente possono essere solo beni parziali, nei quali comunque non vi è pieno appagamento della volontà.

Si tratta, come è chiaro, di una questione complessa, che mette in campo l'autonomia della volontà in rapporto alla sua razionalità e alla sua propensione al bene, intrecciata infine con la possibilità di peccare e con la definizione stessa di peccato, la quale rimanda poi a quella capacità di odiare Dio ammessa dalla Arendt, e che invece Hoeres considera esclusa, seppure con «esitazioni e tentennamenti», da Scoto (28). Per quanto non di importanza marginale, il tema qui delimitato non è stato oggetto di studi particolari, ed è stato normalmente trattato solo tangenzialmente in opere spesso volte allo studio complessivo della

dottrina della volontà scotiana (29). Dato dunque il rilievo del soggetto sia per una ricostruzione del pensiero scotiano in ambito storico-filosofico, sia per una più esatta collocazione di tale pensiero in sede di storia delle idee, vale invece la pena di avvicinarsi ai principali testi dedicati da Scoto all'argomento e sulla scorta di questi tentare una ricostruzione organica della sua posizione.

2. Il *finis praestitutus*

Duns Scoto affronta il problema della determinazione autonoma dei fini nella prima distinzione del primo libro dell'*Ordinatio*, dove, discutendo se l'oggetto della fruizione sia in sé il fine ultimo, pone tre tipi di fine ultimo inteso in generale, a prescindere cioè dalla sua adeguatezza all'ordine divino: il vero fine, il fine apparente, determinato da un errore della ragione, e il fine stabilito (*finis praestitutus*), l'oggetto cioè che la volontà, in base alla propria libertà, vuole come fine ultimo (30). Attestando la possibilità di un fine autonomamente progettato dalla volontà, il passo è di evidente rilevanza, ed ha perciò avuto debita considerazione dagli studiosi di Scoto (31). Tuttavia esso non può essere preso in esame astratto dal contesto, come invece è stato fatto (32): di seguito Duns Scoto precisa che, se i primi due casi in esame sono per sé evidenti, il terzo va provato. Così come la volontà ha in proprio potere volere o non volere, essa può anche riferire o meno il proprio atto a qualcosa di ulteriore rispetto all'oggetto immediato della volizione. Tuttavia, conclude il ragionamento, come la volontà può astenersi dal volere, così è in suo potere non riferire ad altro il proprio atto: stabilendo (*praestituendo*) in tal modo a se stessa un bene come fine, essa lo vuole per sé medesimo, e non più in vista ad un bene superiore (33). Si tratta, in ogni caso, non dell'elezione a fine ultimo di qualcosa di malvagio, segno di disordine della volontà, ma della scelta di un bene intermedio come oggetto di fruizione.

Scoto intende dire che, considerando la volontà come perfezione, l'autodeterminazione dei fini sottolinea sia l'autonomia di questa potenza dell'anima dal giudizio estrinseco della ragione, sia la capacità, fondata sulla propria intrinseca razionalità (34), di fruire, e quindi trovare momentaneo riposo, anche in beni parziali che, in quanto buoni, sono di per sé desiderabili. In questo senso l'argomento si dimostra in linea con la tendenza operante all'inizio del XIV secolo a reinterpretare Agostino in base al passo di *De doctrina christiana*, dove l'Ipponate ammette che vi siano enti che possono essere oggetto al tempo stesso di utilizzo e di fruizione (35), per cui anche cose diverse da Dio, tramite gli atti medi della volontà, possono essere amate per loro stesse (36).

Scoto qui si spinge oltre sottolineando la possibilità che il bene intermedio sia addirittura considerato il fine ultimo dell'agire, e a ragione Hannah Arendt e Hans Jonas hanno rilevato la modernità di quest'aspetto della dottrina del volere: l'uomo che sceglie il proprio fine assume delle reali responsabilità etiche nei confronti del futuro e della storia, indirizzando il proprio agire non solo alla determinazione dei mezzi in vista di un fine già dato, ma anche alla fissazione di valori che ne orientino la prassi.

Va tuttavia ricordato come Scoto spieghi poco oltre che solo i primi due tipi di oggetti fruibili sono considerati fini ultimi dal soggetto non a seguito dell'atto di volizione, ma già nel momento stesso in cui sono voluti – attirano cioè la volizione grazie alla caratteristica di sommo bene, vero o presunto, che mostrano possedere. Non così il fine stabilito, precisa Scoto, che è tale solo a seguito

dell'atto di cui è oggetto – è cioè fine solo a causa della scelta della volontà, che si mostra così capace di indicare al soggetto fini orientativi per la sua vita morale (37). Dunque la libertà, che è ragione ultima del *praestituere* il fine, rappresenta qui la capacità della volontà di agire in maniera non perfettamente ordinata al bene: l'indeterminazione si pone così come caratteristica deteriore dell'atto della volontà, che ora sembra allentare i legami con la propria intrinseca tendenza al bene. È evidente l'apparente tensione con la precedente affermazione per la quale il fine stabilito è comunque un bene intermedio, che si risolve però considerando, come faremo meglio poi, che nessun oggetto volubile è assolutamente malvagio, e dunque può sempre essere considerato in quanto bene parziale. Questi fini possono quindi essere detti valori perché, se pur non scelti primariamente a cagione della loro bontà, sono in sé buoni, e ritagliano così uno spazio di agibilità etica coerente alle esigenze che la concreta situazione storica determina.

Proseguendo l'analisi dei testi, nella distinzione 36 del terzo libro dell'*Opus oxoniense*, luogo deputato alla discussione sull'eventuale connessione delle virtù morali volontarie con la prudenza, virtù morale intellettuale e regolativa, citando il precedente passo del primo libro dell'*Ordinatio* Scoto afferma che la volontà può «assegnare a se stessa un fine malvagio, come è stato detto nella prima distinzione del primo libro» («sibi praestituere malum finem, sicut dictum est dist. 1 primi») (38). In realtà nella prima distinzione, come abbiamo visto, Scoto non dice che la volontà può assegnarsi un fine malvagio, ma che può stabilire a se stessa un fine autonomamente posto, specificando che in questo caso si tratterebbe di un bene intermedio. Il teologo scozzese sembrerebbe allargare, nel passo del terzo libro, l'autonomia della volontà ben oltre i limiti stabiliti dalla dottrina dell'atto medio della volontà.

È tuttavia importante ricostruire il contesto di questa affermazione per comprenderne il senso esatto. Al fine di rendere chiaro, in polemica con Enrico di Gand, come la volontà possa indurre l'intelletto a deliberare su mezzi tesi a fini malvagi, Scoto spiega che, se la volontà si pone, così come è in suo potere, un fine malvagio, assegnerà poi all'intelletto il compito di trovare i mezzi necessari per perseguire le cose piacevoli, ed evitare quelle spiacevoli (tali in funzione del fine). Infatti, se dal comando della volontà che sceglie rettamente si genera nell'intelletto, nei confronti dei mezzi per conseguire il fine, un abito acquisito che è la prudenza, similmente dal comando della volontà che sceglie il male si genera nell'intelletto un analogo abito acquisito, teso però a perseguire il fine malvagio. Data la sua disposizione al male, conclude Scoto, è meglio tuttavia chiamare tale abito imprudenza, o stoltezza (39). L'opzione terminologica (*prudencia/imprudencia*) indica come Scoto non dimentichi che l'autonomia della volontà nel porsi fini malvagi si staglia pur sempre sullo sfondo della sua originaria ordinazione retta, e rappresenta un atto di ribellione alla naturale disposizione al bene che attraversa tutto il creato.

Questa considerazione etica non toglie però forza all'argomento, perfettamente coerente con la metafisica scotiana: l'intelletto è una potenza naturale che agisce sempre con necessità, al meglio delle sue possibilità; dunque i mezzi per raggiungere un fine perverso non derivano, come riteneva Enrico di Gand, da un errore di ragionamento, ma da una difettiva orientazione estrinseca dell'intelletto stesso. Dal punto di vista della dinamica delle potenze attive dell'anima, quindi, prudenza e imprudenza non differiscono in nulla, anche se l'esistenza della seconda è prova sia dell'autonoma capacità progettuale che caratterizza la volontà, sia di quella debolezza ontologica della volontà creaturale che tende a far

decadere la libertà razionalmente ordinata della volontà ad una forma deteriore di autodeterminazione che, se prende il sopravvento sull'intrinseca razionalità del volere, può anche orientarsi verso il male.

Il pensiero di Scoto potrebbe tuttavia sembrare non del tutto coerente, dato che nel primo libro egli intende come fine ultimo stabilito un bene intermedio, mentre nel terzo libro afferma che il fine stabilito può essere anche un male. Si tratterebbe però di un errore prospettico, determinato dal rimando dello stesso Scoto dal terzo libro al primo. Per comprendere la diversità dei due contesti si può volgere l'attenzione ad un terzo passo dove Scoto riprende brevemente in esame il rapporto fra virtù, prudenza e fini (40). Nella *Collatio* 1 il francescano dimostra che, poiché atti specificamente diversi non possono essere causati da una sola prudenza secondo specie, vi deve essere una prudenza distinta per ogni virtù. Infatti, argomenta Scoto, si possono moderare le passioni per vivere castamente, ma in tal modo non si potrà essere dotati della fermezza necessaria per difendere, *aggrediendo et bellando*, la repubblica (41). L'argomento del francescano va a concludere che non solo vi è una prudenza distinta per virtù diverse, ma anche prudenze diverse per la medesima virtù. Infatti, il ragionamento prosegue, altra è la prudenza circa il fine, e altra circa i mezzi per raggiungerlo, dato che secondo una prudenza si stabilisce il fine («*praestituat finem secundum unam prudentiam*»), e secondo un'altra si dirigono le virtù verso il fine fissato (42).

Tenendo in debito conto che nella distinzione 36 Scoto non parla di fine ultimo, ma solo di fine fissato dalla volontà, e che nel testo in esame Scoto si riferisce ai fini parziali che, per ogni virtù, sono indicati dalla rispettiva prudenza, il passo della *Collatio* 1 sembra porsi in un certo modo come *explicatio* del precedente: il fine malvagio può essere solo quello parziale assegnato dalla volontà ad una singola virtù, che può così trasformarsi in vizio. Data l'indipendenza delle singole virtù teorizzata da Scoto, questo disordine del fine particolare, per quanto significativo all'interno della vita morale, non implica dunque l'assunzione di un fine ultimo malvagio, cioè di una cattiva orientazione della moralità complessiva del soggetto.

Alcune difficoltà della dottrina potrebbero derivare dalla considerazione che la prudenza è un abito intellettuale acquisito: in quanto tale è il risultato di azioni precedenti, o almeno di una azione normativa, e perciò non è idoneo ad indicare fini che non possono essere desunti dall'azione, ma ne sono la regola prospettica; per di più, la prudenza è una virtù intellettuale predisposta a ragionare sui singoli casi dell'agire morale, mentre il fine specifico delle singole virtù è determinato dall'assenso della volontà all'oggetto proposto dalla scienza morale e da questa ricavato dai principi primi. Sembra insomma che Scoto non distingua con la precisione abituale ai pensatori a lui precedenti la prudenza (attività dell'intelletto pratico) dalla scienza morale (di pertinenza dell'intelletto speculativo), che qui parrebbe più indicata a stabilire il fine delle azioni virtuose, stante l'ambito maggiormente teorico del suo impegno.

Tali apparenti difficoltà derivano dalla radicale redistribuzione dei singoli momenti che compongono l'azione morale operata da Scoto (43). Secondo la dottrina di molti scolastici del periodo, infatti, l'intelletto speculativo (la scienza morale) propone il fine in base alla deduzione sillogistica dai primi principi morali, successivamente la volontà li assume come propri in base alla loro stessa forza attrattiva, e infine l'intelletto pratico (la prudenza) propone i mezzi idonei a perseguire il fine prefissato, e solo in questo ultimo momento dell'agire morale ha effettivo corso la libera determinazione della volontà. Come è noto, Scoto rifiuta

una distinzione netta fra intelletto pratico e speculativo, e anticipa l'agire della prudenza al momento della determinazione dei fini, rinunciando di conseguenza alla connessione, tipica della tradizione precedente, della prudenza con le altre virtù morali: si può essere prudenti senza essere virtuosi, afferma il teologo scozzese, perché la volontà non è costretta a seguire le indicazioni razionali della virtù intellettuale che precedono l'azione propriamente virtuosa.

Questa operazione è tesa ad ampliare l'autonomia della scelta volontaria agli stessi fini particolari, così come è evidente dal problema in analisi; rende tuttavia praticabile con fatica la classica distinzione fra scienza morale come indirizzata a questioni generali di etica, e la prudenza mirata a guidare l'azione nei casi particolari, e di questo è testimonianza il nostro tema. Ma, poiché questa diversa disposizione, come si è appena accennato, consente alla volontà di accettare o meno gli stessi fini delle virtù proposti dalle rispettive prudenze, sembra chiaro il passo della *Collatio* 1 si riferisce al momento precedente all'elezione volontaria di cui tratta la distinzione 36. Coerentemente all'ampliamento del valore semantico del termine, nella *Collatio* le due prudenze di cui si parla si devono intendere nell'un caso come virtù abituale direttiva nelle singole azioni alla luce del fine, nell'altro come virtù intellettuale in grado di indicare il fine stesso in base a valutazioni di ordine generale. La volontà che pone il fine stabilito, dunque, agisce a seguito delle proposte della prudenza intesa nel secondo senso. Nella distinzione 36, invece, 'prudenza' conserva il valore tradizionale del termine, e indica quindi l'*habitus* ricavato dalla prassi in grado di risolvere singoli casi di dubbio morale.

I due testi sono quindi in perfetto accordo, e, tornando alla questione principale, si riferiscono solo a fini particolari delle singole virtù, e non al fine ultimo che indirizza tutta la vita morale del soggetto, come invece accade nel passo del primo libro, a cui Scoto si riferisce per ricordare la generale pertinenza all'agire volontario della elezione dei fini, e quindi solo per analogia. In definitiva, questo percorso analitico ci porta a concludere che per Scoto la volontà può porsi solo fini buoni, può cioè scegliere un bene parziale come fine ultimo, e ciò non a causa di un giudizio ingannevole della ragione, ma in piena autonomia, scegliendo di non riferire la propria scelta ad un bene superiore, e quindi quietandosi in un oggetto che, pur essendo buono, non è il massimo bene in assoluto. La volontà può invece porre un fine cattivo in relazione alla singola virtù: qui infatti si tratta di un male relativo unicamente ad un ambito specifico, e quindi non del male assoluto, come sarebbe invece nel caso del fine ultimo.

Questa ricostruzione sembra in grado di rendere conto della posizione scotiana in maniera coerente con le due caratteristiche costitutive e dialetticamente connesse che contraddistinguono la volontà in quanto potenza razionale attiva, ovvero la sua assoluta autonomia, e la sua generale orientazione al bene: se la volontà in quanto libera potrebbe esercitare qualsiasi scelta nei confronti di ogni oggetto presentatole dall'intelletto, in quanto orientata al bene impone però dei limiti al proprio stesso agire. Le due facoltà sono tuttavia identiche all'essenza stessa della volontà, e rappresentano due aspetti solo logicamente distinti di una unica perfezione che solamente in Dio si realizza compiutamente. A livello di perfezione assoluta non vi è dunque più contrapposizione tra razionalità e autonomia, che si armonizzano nella libera necessità dell'atto divino; nel caso della volontà umana, invece, il disordine creaturale tende a predominare sull'ordinamento al bene, definendo così il luogo dell'azione morale.

3. *Velle malum sub ratione mali*

Rimane dunque fissato con chiarezza il nocciolo della posizione di Scoto: la volontà può, in determinate circostanze, autodeterminare il proprio fine, divenendo così non solo strumento esecutivo rivolto ai mezzi dettati dalla ragione per conseguire un fine già posto, ma potenza dell'anima perfettamente autonoma e, di conseguenza, «l'organo spirituale di un futuro per principio indeterminabile, e pertanto virtualmente foriero di novità», per dirla con Hannah Arendt. Scoto sembrerebbe tuttavia escludere la possibilità di una volontà completamente degenerare perché implicherebbe la capacità ad orientarsi al male scelto proprio in quanto tale, cioè un'assoluta capacità di autodeterminazione non più guidata dalla propria intrinseca, e dunque ineliminabile, propensione al bene.

La nostra indagine deve però proseguire per giungere a comprendere più in dettaglio l'essenza del pensiero scotiano: dove e perché si arresta la capacità di autodeterminazione della volontà nei confronti del male? Il limite della volontà non nasce, come è chiaro, da suoi eventuali vincoli in quanto potenza attiva, ma dalla più complessa questione del rapporto fra volontà creata e bene. In una parola: che la volontà sia potenza autonoma capace di autodeterminarsi è, per Scoto, assodato; individuare però i limiti intrinseci posti alla spontaneità del volere è faccenda diversa, che mette in campo la questione se la volontà umana possa o meno volere, oltre al male presentato dalla ragione errante come un bene apparente, e al piacere sensibile a cui le passioni possono trascinarla, il male per se stesso. La risposta di Scoto alla questione ora posta in esame è complessa, e nei vari passi dove affronta l'argomento, assumendo prospettive differenti, esprime conclusioni non sempre identiche (44).

Nella *Collatio* 17 Scoto afferma con forza che, perché esista il peccato, la volontà deve volere il male in quanto tale (*malum sub ratione mali*) (45). È chiaro, precisa Scoto, che se potesse volere solamente il bene vero o apparente, e né il male per sé, né il disordine stesso dell'atto di peccare, la volontà umana non potrebbe realmente peccare. Infatti, se la volontà umana volesse qualcosa che è anche parzialmente un bene, l'oggetto della sua volizione sarebbe virtualmente il medesimo della volizione divina, e dunque, volendo lo stesso oggetto, la volontà umana non potrebbe peccare più di quanto lo possa la volontà divina (46). L'obiettivo di Scoto è qui di contrastare dottrine morali che collocano il peccato nel cedimento della volontà ai sensi, o in errori della ragione: è solo la volontà, senza giustificazioni, per quanto parziali, di motivazioni esterne ad essa, che è scaturigine del peccato tramite il proprio volgersi verso ciò che non è un bene neppure per un falso giudizio. Si tratta del luogo dove Scoto assume la posizione più estrema sull'argomento, perché, non concentrando la propria attenzione sulla motivazione interiore dell'azione volontaria riduce la malvagità dell'atto alla malvagità dell'oggetto.

Una riflessione maggiormente articolata si trova nel più esteso testo della distinzione 43 del secondo libro dell'*Opus oxoniense*, dove il teologo, pur confermando la conclusione generale della *Collatio* 17, affronta con un più ampio respiro argomentativo la questione se la volontà possa volere qualcosa non presentatole come bene, vero o apparente che sia. Qui Scoto classifica il peccato in tre categorie, riferendone ciascuna ad una delle figure trinitarie. A volte la volontà, predisposta per natura a compiacersi con l'appetito sensitivo, spiega Scoto, pecca seguendo per debolezza e impotenza l'inclinazione di questo: tale peccato è contro il Padre, che rappresenta la potenza divina. Vi è poi il peccato

che nasce da un errore della ragione, cioè dall'ignoranza: si tratta di un peccato contro il Figlio, simbolo della sapienza. Ma il peccato in senso proprio (*peccatum secundum se*) è solo quello causato dalla libertà stessa della volontà, e che in quanto tale nasce direttamente dalla malvagità (*recte ex malitia*), ed è perciò rivolto contro lo Spirito Santo, cioè contro il bene stesso (47).

Le due trattazioni si dimostrano dunque fin qui coerenti, ma resta aperta una questione di fondo, che solo nell'*Opus oxoniense* Scoto affronta esplicitamente: concesso che la volontà pecchi veramente solo scegliendo il male in sé, senza essere allettata dai sensi o ingannata dalla ragione, quale è l'origine di questa scelta? Perché la volontà, in altre parole, giunge a un atto così grave e sconsiderato? Nella classificazione stesa nel secondo libro Scoto, come si è appena visto, ritiene che il peccato contro lo Spirito Santo, il più grave, o meglio l'unico vero peccato, derivi solamente dalla malvagità del soggetto. In base a quanto detto, dunque, la volontà peccatrice è una potenza spirituale che sceglie di volere il male in quanto tale in base alla propria stessa malvagità («velle malum sub ratione mali recte ex malitia»).

Vi sarebbe perciò una doppia determinazione al male: una prima, estrinseca, che riguarda l'oggetto del volere, che in questo caso è il male in senso proprio, tale perché nessuna distorsione prospettica dei sensi o dell'intelletto lo ha trasformato se pur erroneamente in un bene apparente. Ma vi è anche una seconda determinazione, che concerne invece la motivazione interiore del volere, che risulta essere la pura malvagità della volontà. Si tratta evidentemente di una conclusione gravissima: se, volendo ciò che è e appare male, il peccatore disattende l'ordinamento divino non solo nell'agire, ma anche nelle motivazioni che portano all'agire, determinato da una intima e perversa tendenza al male, della propensione al bene che informa tutta la creazione non resterebbe traccia alcuna proprio nella creatura mortale più vicina a Dio.

In realtà una tale conclusione è esclusa da Scoto stesso che, nel paragrafo successivo, nega valore all'ipotesi di un'azione volontaria dettata dalla pura malvagità. Il teologo scozzese precisa il senso della precedente affermazione spiegando che, se non si vuole porre che la volontà creata possa volere il male proprio per il suo essere male (*malum sub ratione mali*), si può assegnare alla volontà il peccato per la sua ferma malvagità (*ex certa malitia*, ma non *recte ex malitia*) quando essa, senza errori intellettuali e passioni sensibili, pecca per la propria libertà (*ex libertate sua*). Resta nell'atto la caratteristica del peccato in senso stretto, poiché, dato che agisce senza alcuna motivazione estrinseca, null'altro che la volontà conduce se stessa al male; essa dunque vuole il male in quanto tale (*malum in quantum malum*) certamente a causa della propria malvagità, e quindi colpevolmente; tuttavia tale malvagità non si pone come origine immediata dell'atto, che invece risiede nella pura libertà del volere. Per questo Scoto può concludere senza contraddizione che la volontà «ex pura libertate [...] eligit sibi malum velle, non tamen ex malitia» (48).

Scoto, come si è detto, vuole definire il peccato contro lo Spirito Santo come un'interiore trasgressione volontaria all'*ordo Dei*, dunque come il volgersi della volontà al male in quanto tale (*malum in quantum malum*), cioè non in quanto travestito da bene dalla ragione o dalle passioni. Nella *Collatio* 17 Scoto guadagna sillogisticamente tale conclusione: la volontà non può essere condannata per aver voluto in modo accidentale qualcosa; poiché la volontà è dannata per aver voluto il male, consegue allora che tale atto non è esercitato accidentalmente nei confronti del male, ma per sé (49): in una parola, se la volontà agisse condotta da

motivazioni estrinseche e non da una precisa cognizione della gravità del proprio atto, non sarebbe compiutamente colpevole e non meriterebbe perciò la condanna divina. Scoto tuttavia non ritiene che la volontà possa volere il male proprio perché male, dato che questa volizione richiederebbe una causa perfettamente malvagia, che nel creato non si dà.

Infatti, il peccato certamente consiste nella scelta volontaria del male in quanto tale (*malum in quantum malum*), cioè del male senza alcun aspetto di bene che possa giustificare la scelta volontaria; questo però non implica che la volontà si volga al male in base alla sua essenziale malvagità (*malum sub ratione mali*), e che lo voglia quindi proprio perché oggetto perfettamente empio. La differenza deriva dalla motivazione dell'atto: si sceglierebbe il male a causa della sua stessa malvagità se la volontà agisse a sua volta in base ad una propria intrinseca perversità che non potrebbe trovare riposo in null'altro – possibilità esclusa da Scoto; si sceglie invece il male in quanto tale, considerato cioè come privo di ogni residuo di bene capace di giustificare surrettiziamente tale scelta, in base alla pura libertà del volere che, se è qui accompagnata dalla malvagità, la sostituisce tuttavia nella radicalità dell'atto. Scoto vuol insomma dire che in nessun caso la volontà può esercitare un consapevole atto di aperta avversione nei confronti dell'essere e del bene, cioè di Dio stesso – perché tali sarebbero gli esiti della scelta estrema qui prospettata ed esclusa, il «*velle malum sub ratione mali recte ex malitia*».

La volontà tuttavia, disarticolato l'ordine dei valori posto da Dio, può scegliere il male in base alla propria costitutiva libertà, che diviene così una capacità vuota e priva di valori di determinare gli atti volontari, e proprio in questo sta la gravità dell'atto, come si può comprendere ripercorrendo per contrasto i punti essenziali dell'azione volontaria nei confronti del bene sommo (50). L'azione volontaria nella sua ultima perfezione – la beatitudine – per Scoto è contingente solo nel senso che la volontà può astenersi dall'esercitare qualunque atto verso l'oggetto beatifico conosciuto intuitivamente, ma diviene necessaria non appena la volontà vuole volere: in questo caso la volontà vuole il bene perché esso è il proprio oggetto adeguato, e ancora per questo essa si dimostra poi incapace di trovare motivo per cambiare la propria determinazione. La necessità della fruizione beatifica è però costitutivamente diversa dalla necessità di un agente naturale, anche se tale diversità, che riguarda i principi primi, non può proprio per questo essere oggetto di ulteriori spiegazioni. Ogni uomo, tuttavia, è in grado di distinguere un'azione necessitata da un impulso naturale da una azione libera, perché quest'ultima implica un compiacimento interiore che il soggetto riconosce come libero: in ultima analisi, l'atto volontario è vissuto come libero perché diviene atto d'amore verso il bene assoluto, cioè verso Dio. L'amore, e non l'analisi metafisica dei principi, nella beatitudine suggella in un unico atto la libertà e la necessità della volontà divina come della volontà creata, che con l'aiuto della grazia giunge al livello di perfezione di cui difettava nell'agire mondano.

Se questo è il senso più profondo della concezione scotiana di libertà, che trova il proprio compimento nella retta connessione con la razionale disposizione al bene che rappresenta l'altro aspetto costitutivo dell'agire volontario, e si trasforma così in amore, è chiaro in cosa consista il peccato in senso proprio. Non nell'agire per una assoluta malvagità, che non è data nel creato orientato all'essere e al bene, ma nell'immoderato uso della libertà che, sciolta dalla ragione, diviene puro arbitrio. La volontà allora non agisce più in base ad una autonoma progettualità che, pur

ammettendo l'errore, resta inscritta alla propensione al bene, quella progettualità che si è visto Scoto indicare come possibilità di *praestituere* fini non assolutamente empi. Nel peccato la volontà invece si avvilita a potenza autodeterminata inseguendo il vuoto compiacimento della propria libertà: si volge cioè al male non per una assoluta propensione ad esso, ma perché è in grado di farlo («ex experientia propriae libertatis»), compiacendosi così nell'effimero piacere del sentirsi libera. La gravità della colpa sta dunque nell'uso improprio, irrazionale di una libertà diventata causa unica e autoreferenziale di scelte che, proprio per non avere altra motivazione, segnano il massimo distacco da Dio della creatura.

A questo cattivo uso della propria libertà si deve attribuire la gravità del peccato, e da questo punto di vista esso è un disordine che la volontà persegue nella propria vacuità di valori, e dunque un male per sé, e non certo un bene apparente – quantomeno se si vuole considerare bene apparente, in accordo con Scoto, un bene indicato come tale da un errato giudizio della ragione. Se invece, andando oltre le parole di Scoto, con questo termine si intende qualsiasi oggetto che viene erroneamente valutato, non solo dalla ragione ma anche dalla volontà stessa, come vantaggiosa fonte di piacere, allora anche l'esercizio della libertà può rientrare in questa categoria (51).

Nella sostanza, in ogni caso, ciò che Scoto vuol significare è che nel caso di peccato contro lo Spirito Santo il disordine al quale siamo esposti come creature limitate penetra nella struttura più intima della volontà, che si riduce così ad una potenza priva di direzione e di valori, pura capacità di autodeterminarsi preda di ogni allettamento, e principalmente di quello, interno a se stessa, dell'esperienza della propria libertà. La gravità dell'atto viene dunque solo parzialmente attutita dalla motivazione, che è diversa dalla malvagità pura. Se Scoto non giunge ad ammettere questa eventualità, non è certo per ridefinire in termini più blandi il peccato, ma per salvare, come si è già accennato, il senso della creazione, che, per la convertibilità dell'essere con il bene, è costitutivamente buona proprio in quanto è, e non può di conseguenza ammettere al proprio interno una creatura perfettamente malvagia.

4. L'*odium Dei*

Per rendersi conto della saldezza della precedente ricostruzione è sufficiente prendere in esame la soluzione scotiana alla questione della possibilità per una creatura di odiare Dio, cioè il bene stesso. Se questa possibilità fosse ammessa, Scoto ammetterebbe anche la possibilità di agire *recte ex malitia*: solo chi è compiutamente malvagio può infatti odiare il bene.

Nei vari passi dedicati all'eventualità dell'odio di Dio Scoto assume una posizione che appare più coerente di quanto non sia forse sembrata ad alcuni studiosi del suo pensiero (52). Nella lettura parigina del Lombardo, nel passo parallelo a quello sopra esaminato pertinente alla possibilità di peccare contro lo Spirito Santo, Duns Scoto prosegue la sua analisi dell'atto peccaminoso. Qui il francescano approfondisce ancora il significato di peccato in senso stretto, ora in relazione all'oggetto dell'atto, e non più in funzione della motivazione dell'agente. Da questo punto di vista anche i peccati *ex certa malitia*, cioè i *peccata propriae*, sono classificabili in tre categorie. Quelli contro i precetti della seconda tavola – cioè contro gli ultimi sette comandamenti che, in accordo con Scoto, non sono

desumibili in maniera necessaria dall'essenza di Dio stesso, ma sono frutto di una Sua libera scelta – non sono gravissimi perché allontanano dal fine solo virtualmente, non sono cioè atti diretti di opposizione a Dio, ma solo indiretti, poiché rivolti alla Sua opera. Neppure i peccati contro la prima tavola sono però i peccati più gravi, poiché sono superati da quelli in cui ci si oppone con atto perfettissimo a Dio stesso. Scoto intende che l'atto peccatore è perfezionato quando si rivolge non contro i principi primi della morale, per quanto desumibili dall'essenza di Dio, bensì contro l'essenza stessa in modo diretto, e infatti conclude che in questa prospettiva il massimo peccato sarebbe l'odio di Dio (53). Tuttavia tale peccato non potrà mai essere commesso, perché nessuna volontà può odiare Dio («non potest Deus odiri ab aliqua voluntate»), e dunque esso non è neppure formalmente il peccato contro lo Spirito Santo (54).

La spiegazione di questa impossibilità si trova in un passo dell'*Opus oxoniense* dove Scoto, trattando del tipo di peccato imputabile al primo angelo, ribadisce che, fra i vari atti inordinati dell'angelo caduto, il più grave consistette nel volere che Dio non fosse, poiché formalmente nessun atto è peggiore dell'odiare Dio («formaliter nullus actus peior est quam Deum odire») (55), per concludere poco oltre che bisogna tuttavia ammettere che l'odio di Dio non è il massimo peccato (56). La spiegazione di questa conclusione apparentemente sorprendente è della massima importanza, ed illumina tutta la materia che stiamo indagando. Scoto approfondisce l'iniziale affermazione riguardo all'*odium Dei* come al peggiore degli atti volontari chiedendosi se sia realmente possibile desiderare che Dio non sia, dato che la volizione può indirizzarsi solo verso un oggetto considerato in quanto bene (*obiectum sub ratione boni*), e analogamente la *nolitio* (atto positivo di rifiuto espresso della volontà) solo verso un oggetto considerato in quanto male (*obiectum sub ratione mali*); ma l'angelo non coglie in Dio nulla che possa essere considerato male. Se ciò è vero, prosegue Scoto, bisogna allora dire che l'odio di Dio da parte dell'angelo non è rivolto a Dio in sé, né alla sua giustizia, ma piuttosto all'effetto della giustizia divina in quanto vendicatrice dell'offesa subita dall'angelo stesso. Ancora, bisogna anche ammettere che non è l'odio di Dio il massimo peccato, perché non si rivolge a Dio in sé, e perciò non è direttamente il contrario dell'amore di Dio (57).

Vi sono in realtà passaggi dell'opera scotiana in cui il teologo non tiene in debito conto le considerazioni ora riportate, e sembra difendere la possibilità dell'*odium Dei*, come la *Collatio* 17, della quale abbiamo già esaminato alcuni passi dove sembrava concedersi l'eventualità di volere il male *sub ratione mali*. Ma nella conferenza in esame Scoto si pone in una prospettiva dove l'unica alternativa risulta essere fra volere il male in quanto male, o volerlo in quanto bene apparente per un errato giudizio della ragione. In un'ottica così angusta la soluzione risulta obbligata, per cui egli concede che gli angeli dannati vollero l'odio di Dio in quanto male (58).

Anche se è corretto ricordare queste oscillazioni del pensiero scotiano, non vi sono dubbi sulla sua risposta definitiva, che consiste nell'esclusione di atti assolutamente malvagi dal creato. Un'ulteriore breve analisi della struttura metafisica della volontà consentirà di rendere maggiormente manifesta questa conclusione. Un buon accesso alla questione può essere, fra i tanti, un passo delle sue lezioni parigine sul secondo libro del Lombardo dove Scoto chiarisce la duplicità dei principi causativi nella volontà: chiedendosi se la capacità di peccare derivi da Dio, Scoto osserva che la *potentia peccandi* è costituita da due principi distinti: l'uno causa la sostanza dell'atto, l'altro la sua deformità. La libertà è il

principio sostanziale che istituisce l'ordine all'atto retto, mentre il libero arbitrio della creatura è il principio della limitazione che fonda l'orientazione alla deformità dell'atto, e toglie perfezione alla potenza (59).

Per quanto il passo, utilizzando l'opposizione fra libertà e libero arbitrio, opti per una terminologia non particolarmente congeniale a Scoto, esso ci introduce nel cuore del problema. Scoto qui ci dice che la volontà (la potenza che, nell'uomo, può peccare, come sappiamo) va considerata in due modi diversi. Se presa in sé, come potenza spirituale comune all'uomo, all'angelo e a Dio, si può dire che essa è libera in quanto ha un ordine all'azione positiva – ha cioè una capacità di agire rivolta verso il bene. Come si è già accennato, in questo caso spontaneità e razionalità si integrano a vicenda nella perfezione dell'atto d'amore verso il bene. Se considerata in quanto pertinente alla creatura, subentra nella volontà un diverso impulso all'azione, qui chiamato libero arbitrio, che limita il primo. Il libero arbitrio nasce dall'inadeguatezza della creatura che, a causa della sua costitutiva tendenza al nulla da cui proviene, non è in grado con le proprie forze di mantenersi al livello di perfezione a cui per altro è destinata, e diventa così in grado di fondare la deformità dell'atto volontario.

Nonostante ciò, tuttavia, la volontà creata, per quanto defettibile per la propria debolezza ontologica, mantiene sempre una traccia della originaria disposizione al bene evidente nella propria costitutiva impossibilità di volere il male, e di odiare il bene. Questi punti sono per altro ripetuti frequentemente nei testi scotiani. Se la volontà può non volere la beatitudine persino in patria, senza l'aiuto divino che si esplica nella grazia della carità e nel sostegno della confermazione, questo significa solo che la volontà può rifiutarsi di agire nei confronti del bene sommo, imperando all'intelletto di rivolgersi ad altro. Dunque i limiti della libertà umana sono precisati nettamente: l'atto positivo di *velle* non può essere indirizzato che verso il bene («bonum est obiectum huius actus qui est *velle*»), mentre analogamente il *nolle* non può riguardare che il male o la mancanza di bene; l'atto neutro del *non velle* può invece riguardare il bene assoluto come, ovviamente, il male assoluto. Astenendosi dall'agire l'uomo può non-volere il bene in sé, mai però esercitare un atto positivo di repulsione nei suoi confronti (60).

5. Conclusioni

Tornando dunque al tema iniziale della nostra ricerca, sembra di poter dire che, in accordo con Scoto, il fine liberamente progettato (*finis praestitutus*) allarga l'autonomia del volere, includendo nel suo potere anche la determinazione di fini ultimi passibili di una fruizione autonoma che divengono tali a seguito della scelta volontaria. L'imposizione di valore all'oggetto della volizione in conseguenza della volizione stessa sembrerebbe attività riservata alla creazione divina, dove gli enti creati sono buoni per l'essere stati scelti, e non viceversa. Se la possibilità di creare fini alternativi pare però indicare, come aveva notato la Arendt, un apparente avvicinamento fra Dio e uomo, si tratta comunque di un incontro da versanti opposti: Dio può scegliere i valori per la perfezione pura del suo volere, l'uomo, viceversa, lo può fare per il disordine del proprio volere. Nel primo caso si ha una libertà di elezione che riposa nella assoluta necessità dell'atto divino, che è libero in quanto non rimanda, per la propria determinazione, ad altro dalla stessa essenza divina, dove il bene e l'essere sono perfettamente convertibili. Nel secondo caso la libertà di elezione si fonda sulla miseria dell'uomo, che vuole

imitare Dio e porsi fondatore di valori: qui già il desiderio di autonomia rappresenta un uso inordinato e inautentico della libertà, che troverebbe invece perfetta autorealizzazione nell'ascolto della parola divina, e nell'acquietarsi nel bene sommo. Tuttavia l'indipendenza e la vertibilità del volere creaturale rappresentano una perfezione dell'uomo, perché lo distinguono dagli agenti irrazionali, governati in quanto tali da una necessità di natura che ne indica la mancanza di responsabilità etica.

Ecco allora che un'imperfezione assoluta, come la propensione al disordine della volontà dell'uomo caduto, può rappresentare una perfezione in relazione allo stato dell'agente: la reale autonomia verso i fini evidenzia incisivamente l'estraneità dell'uomo dagli agenti naturali, e quindi la sua dignità all'interno della creazione. Il punto segna una fondamentale divergenza fra Scoto e la tradizione precedente: la volontà non vuole più la beatitudine, che è la contemplazione del bene sommo, con una necessità dettata dalla propria stessa natura, perché tale azione, per Scoto, sarebbe appunto naturale, e dunque non libera. La possibilità di trasgredire anche nei confronti del fine, certo non contemplata dall'etica aristotelica, e solo parzialmente considerata dal pensiero di Agostino, sottolinea qui da un lato la debolezza della volontà umana, incapace di cementarsi nella scelta del bene assoluto quanto quella divina; dall'altro l'autonomia dell'uomo che si dimostra capace di scegliere i valori che illuminano il proprio agire storico. L'uomo diviene così soggetto autonomo in grado di dare corso a nuove serie di eventi, e, in definitiva, responsabile fattore della storia e custode del mondo. In ogni caso, vale ripeterlo, anche quando si indirizza autonomamente verso fini diversi da Dio stesso l'uomo non può disattendere del tutto l'ordine all'essere e al bene che attraversa tutto il creato, e che rende impossibile una positiva scelta della malvagità nel senso che si è cercato di chiarire in questa ricerca

Scoto concede comunque molto all'autonomia umana perché l'unico limite che le è posto, come si è visto, è l'impossibilità di volere il male assoluto per pura malvagità («velle malum sub ratione mali recte ex malitia»), cioè di odiare Dio. Il peccato in senso stretto non è, dunque, un caso particolare di *praestitutio finis* dove il fine è malvagio – come aveva sostenuto Hoeres – perché il fine non può mai essere perfettamente malvagio, neppure nel peccato più grave, quello contro lo Spirito Santo. Infatti, proprio perché in questo caso il *finis praestitutus* non è il male, ma la libertà stessa, e dato che essenzialmente l'agire liberamente non è in sé un'attività empia, ma lo diviene solo per mancanza di misura, neppure quando la volontà sceglie il male per vana esperienza della propria libertà («velle malum in quantum malum ex pura libertate») essa si volge veramente al male assoluto,.

Ritornando infine, in queste righe conclusive, a ciò che ha mosso questa ricerca, cioè il rapporto privilegiato intrattenuto con Scoto da Hannah Arendt, ma anche da Hans Jonas, mi sembra di poter concludere che esso è fondato su una lettura corretta, nei tratti di fondo e nelle principali nervature teoretiche, del pensiero di Scoto. Che il fine capace di orientare la vita morale del soggetto possa essere posto dal soggetto stesso, se pur con i limiti chiariti ora, rappresenta sicuramente un elemento di novità nel panorama etico medievale, novità che Arendt e Jonas salutano con una certa gioia; bisogna però ricordare che questa concezione dell'uomo produttore di valori nasce da una accentuazione della distanza fra Dio ed uomo, e dall'insuperabile deiezione dell'umanità, che acquista tanta più libertà quanto più è lontana dall'intima unione con il divino che contrassegnava lo stato edenico.

Un'ultima notazione: Scoto, tematizzando questo nostro stato di miseria, giunge ad una concezione dell'azione malvagia che pare sorprendentemente attuale. Quando sostiene che la colpa più grave possibile all'uomo è volere il male solo per la propria libertà, il teologo francescano prende congedo da quelle formulazioni etiche del suo tempo che ascrivevano il peccato ad una volontà prona alle tentazioni esterne della ragione errante o delle passioni sensibili: la volontà trova il motivo di peccare nella propria stessa interiorità, cioè in quella intima indeterminazione che, basata sulla costitutiva finitezza del soggetto, è in grado di fargli trascendere i limiti della sua autonomia ordinata al bene. Ma, con questa operazione, Scoto esclude anche ogni grandiosità dall'azione malvagia. Non è in arditi progetti razionalmente empì che si manifesta massimamente il male, ma piuttosto, come è esperienza comune del nostro tempo, nella vacuità di senso dell'individuo pronto a compiere azioni malvagie per vana esperienza di sé come libero. Il peccato più grave *ad mentem Scoti* è la mancanza di senso della scelta, che non si potrebbe neppure definire propriamente tale, stante la sua estrema lontananza dalla progettualità, e quindi dalla ragione; in modo diverso, ma nella sostanza non opposto, Hannah Arendt chiama "banale" e grottesca la mancanza di idee del nazista Eichmann, malvagio perché «non capì mai quello che stava facendo» (61).

Note

- (1) A. DAL LAGO, *Introduzione*, in H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 15. [back](#)
- (2) F.G. FRIEDMANN, *Hannah Arendt. Un'ebrea tedesca nell'era del totalitarismo*, Giuntina, Firenze 2001, p. 116. [back](#)
- (3) DAL LAGO, *Introduzione*, p. 10. [back](#)
- (4) H. JONAS, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, Il Mulino, Bologna 1991. [back](#)
- (5) H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Valecchi, Firenze 1970. [back](#)
- (6) H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987. [back](#)
- (7) La differenza fondamentale fra i due studi è che in *Tra passato e futuro* la libertà non è attribuita né all'intelletto né alla volontà, ma invece all'azione, che risulta libera per essere realizzazione concreta di principi: «la comparsa della libertà, come la manifestazione dei principi, coincide con l'atto realizzatore», scrive la Arendt, e dunque «gli uomini "sono" liberi – ciò che occorre distinguere dall'aver la facoltà di esserlo – nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: "essere" liberi e agire sono la stessa cosa» (ARENDR, *Tra passato e futuro*, p. 167). Data l'esclusione della libertà dall'interiorità del soggetto, ed una diversa conoscenza dell'autore, anche il giudizio su Duns Scoto è assai differente da quello che si può ricavare da *La vita della mente*: «L'azione viene guidata da un fine futuro che l'intelletto ha colto come desiderabile prima che la volontà l'abbia voluto: per questo l'intelletto ricorre alla volontà, che sola può comandare l'azione (ho parafrasato qui la caratteristica descrizione di questo processo fornita da Duns Scoto) [...] saper riconoscere un fine non è una questione di libertà, bensì di giudizio giusto o sbagliato» (ivi, p. 166). [back](#)
- (8) JONAS, *Dalla fede antica*, p. 91. [back](#)
- (9) Ivi, pp. 92-93. [back](#)
- (10) ARENDT, *La vita della mente*, p. 456. [back](#)

- (11) Ivi, p. 329. Per lo sviluppo di questa concezione del ‘volere’ contrapposto al ‘pensare’ si vedano in particolare le pp. 321-329. [back](#)
- (12) Ivi, p. 329. [back](#)
- (13) Ivi, p. 377. [back](#)
- (14) Ivi, p. 351. [back](#)
- (15) Ivi, p. 345. [back](#)
- (16) Ivi, p. 456. [back](#)
- (17) Ivi, p. 458. [back](#)
- (18) Ivi, p. 457. [back](#)
- (19) Ivi, p. 345. [back](#)
- (20) A. DAL LAGO, *Introduzione*, in ARENDT, *La vita della mente*, p. 52. [back](#)
- (21) ARENDT, *Tra passato e futuro*, p. 185. [back](#)
- (22) W. HOERES, *La volontà come perfezione pura in Duns Scoto*, Liviana, Padova 1976, pp. 141-142. [back](#)
- (23) Ivi, p. 142. [back](#)
- (24) *Ibid.*. [back](#)
- (25) Ivi, p. 143. [back](#)
- (26) Ivi, p. 197. [back](#)
- (27) Ivi, p. 270. [back](#)
- (28) Ivi, pp. 137-138. [back](#)
- (29) Non è qui possibile offrire una se pur incompleta indicazione bibliografica sulla dottrina della volontà in Scoto, data la vastità della produzione anche recente. A titolo di esempio si possono segnalare: J. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus*, München 1938; HOERES, *La volontà*; B.M. BONANSEA, «Duns Scotus’ Voluntarism», in J.K. RYAN, B.M. BONANSEA (eds.), *John Duns Scotus, 1265-1965*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1965; R. PRENTICE, «The Voluntarism of Duns Scotus, as seen in his Comparison of the Intellect and the Will», *Franciscan Studies* 38 (1968), pp. 63-103; A.B. WOLTER, *Duns Scotus on the Will and Morality*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 1986; B.M. BONANSEA, *L’uomo e Dio nel pensiero nel pensiero di Duns Scoto*, Jaca Book, Milano 1991. È utile poi consultare gli Atti dei vari Congressi Internazionali Scotistici. [back](#)
- (30) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16 (Opera Omnia*, studio et cura Commissionis Scotisticae, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1950 ss [d’ora in poi: Vat.], II, 10): «[...] dico quod obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui scilicet ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finem ultimum». [back](#)
- (31) Si veda ad esempio HOERES, *La volontà*; BONANSEA, «Duns Scotus’ Voluntarism». [back](#)
- (32) In particolare da Hoeres nei passi presi precedentemente in considerazione. [back](#)
- (33) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord. I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16 (Vat. II, 10)*: «Duo prima membra satis patent. Tertium probo, quia, sicut in potestate voluntatis est velle vel non velle, ita in potestate eius est modus volendi, scilicet referre vel non referre; ergo in potestate sua est aliquod bonum velle propter se, non referendo ad aliud bonum, et ita praestituendo sibi in eo finem». [back](#)

(34) È bene ricordare che l'intrinseca razionalità della volontà implica la capacità di apprezzare ogni singolo bene, conseguenza della sua innata propensione al bene; la capacità di confrontare fra loro beni diversi, anteponeandone uno all'altro; e infine la capacità di preferire un bene ad un'altro. Quest'ultima capacità, in quanto conseguenza delle precedenti, non è solo un agire pratico, ma anche una valutazione comparativa dei singoli beni (Cfr. HOERES, *La volontà*, pp. 286-287).

[back](#)

(35) AURELIUS AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, I, 3 (CCh 32, 8). Lo si può confrontare con ARISTOTELES, *Ethica ad Nichomacum*, I, 6-7, 1097a33-35. [back](#)

(36) Cfr. W.J. COURTENAY, «Between Despair and Love. Some Late Modifications of Augustine's Teaching on Fruition and Psychic States», in K. HAGEN (ed.), *Augustine, the Harvest, and Theology (1300-1650). Essays Dedicated to Heiko Aug. Oberman in Honor of his Sixtieth Birthday*, Brill, Leiden 1990, pp. 5-19. [back](#)

(37) IOANNES DUNS SCOTUS, *Ord.* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 17 (Vat. II, 11): «Respectu ergo fruitionis ordinatae ratio finis secundum veritatem non est propria ratio obiecti fruibilis, sed est concomitans obiectum fruibile; in fruitione inordinata finis apparentis ratio finis concomitatur obiectum fruibile [...], sed in fruitione finis praefixi ratio finis sequitur actum, [...] quia voluntas volendo illud propter se tribuit sibi rationem finis». [back](#)

(38) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* III, d. 36, q. un., n. 14 (*Opera Omnia*, ed. L. WADDING, Lugduni 1639, Rist. an. Olms, Hildesheim 1969 [d'ora in poi: WADDING], VII/2, 806). [back](#)

(39) *Ibid.*: «[...] sicut voluntas recte eligens finem praecipit intellectui considerare illa, quae sunt necessaria ad illum finem, et intellectum sic inquirendo media ordinata ad illum finem rectum generat in se habitum prudentiae, ita voluntas eligens sibi malum finem (potest enim sic sibi praestituere malum finem, sicut dictum est dist. 1 primi) praecipit intellectui considerare media necessaria ad consequendum illum finem [...] ad delectabilia prosequenda, et tristitia opposita fugienda. Et sicut ex imperio voluntatis bene eligentis generatur <in> intellectu bene dictante circa media ad illum finem bene electum perquirendum, habitus, qui est prudentia, ita in voluntate male eligente, habitus acquisitus ex dictamine circa ea quae ordinantur ad malum finem electum, est error, et habitus directe oppositus habitui prudentiae, et potest vocari imprudentia, vel stultitia, [...] quia, sicut prudens habet habitum quo recte eligit ordinata ad finem debitum, ita imprudens vel stultus habet habitum quo prompte eligit ordinata ad finem praestitutum a voluntate mala». L'integrazione nel testo segue, oltre che il senso, il testo stabilito da Wolter sulla scorta di una lettura diretta del codice 'A': WOLTER, *Duns Scotus on the Will*, p. 402. [back](#)

(40) Per un'introduzione alla posizione scotiana riguardo alla definizione delle virtù morali, e ai loro reciproci rapporti, e per una valutazione delle novità di tali posizioni, si veda WOLTER, *Introduction*, in ID., *Duns Scotus on the Will and Morality*, pp. 3-122. Si prenda poi in considerazione S. DUMONT, «The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - revisited», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50 (1988), pp. 184-206; e, fra gli altri, i due recenti studi contenuti in L. HONNEFELDER, R. WOOD, M. DREYER (eds.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996: M.E. INGHAM, «Practical Wisdom: Scotus's Presentation of Prudence», pp. 551-571; M. MCCORD ADAMS, «Scotus and Ockham on the Connection of the Virtues», pp. 499-522. [back](#)

(41) Cfr. IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 1, n. 13 (WADDING III, 348). La stessa conclusione è raggiunta anche in *Op. oxon.* III, d. 36, q. un., n. 22 (WADDING VII/2, 823). [back](#)

(42) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 1, n. 19 (WADDING III, 350): «[...] in operabilibus et agibilibus alius erit habitus secundum speciem de fine, et de his quae sunt ad finem, ut sic alia sit prudentia circa finem, et alia de his quae sunt ad finem, ut praestituat finem secundum unam prudentiam, et secundum aliam dirigat virtutes in finem praestitutum». [back](#)

(43) È utile consultare sull'argomento, oltre ai testi suggeriti in nota 40, G. SONDAG, *Commentaire continu*, in DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Prologue de la Lectura)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1996 pp. 80-81. Mary Elisabeth Ingham suggerisce che il *finis praestitutus* dalla prudenza sia lo stesso atto della volontà in quanto passibile di scelta (HINGHAM, «Practical Wisdom», p. 567). [back](#)

(44) Su questo punto si può vedere G. PIZZO, «'Malitia' e 'odium Dei' nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto», *Rivista di Filosofia neoscolastica*, 81/3, pp. 393-415. [back](#)

(45) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 11 (WADDING III, 385): «[...] actus malus peccati, in quantum peccatum est, aut est voluntarium, aut non; si sic, habetur propositum, quod voluntas velit malum sub ratione mali; si non sit voluntarium, ut malus: ergo actus ut malus non est peccatum». [back](#)

(46) Ivi, n. 12 (WADDING III, 385): «[...] si voluntas creata et humana non posset velle nisi bonum verum, aut bonum apparens, et non malum per se, nec per se deordinationem in actu peccandi, tunc non posset plus peccare voluntas creata quam voluntas divina et increata [...] probatio consequentiae: omnia volubilia a nobis sunt etiam volubilia a Deo; ergo quicquid bonitatis et entitatis substratae est in quocumque actu volendi vitiose, est volitum a Deo sicut a nobis; si igitur voluntas nostra creata non potest velle per se deordinationem et deformitatem in actu volendi vitioso, [...] non potest plus peccare in volendo illam deformitatem, quam voluntas divina». [back](#)

(47) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* II, d. 43, q. 2, n. 2 (WADDING VI/2, 1072-1073): «Voluntas enim quia coniuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, quod dicitur peccatum ex infirmitatem, sive ex impotentia, et est appropriate in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum eius ex errore rationis dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium, cui attribuitur sapientia. Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua, non condelectando appetitui sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, et appropriate contra Spiritum Sanctum, cui appropriatur bonitas». [back](#)

(48) Ivi (WADDING VI/2, 1073): «Si tamen non ponatur voluntas creata posse velle malum sub ratione mali, adhuc potest assignari peccatum ex certa malitia, quando voluntas ex libertate sua absque passione in appetitu sensitivo, et errore in ratione, peccat. Ibi enim est plenissima ratio peccati, quia nihil aliud est a voluntate alliciens eam ad malum, sed ex pura libertate sine alia occasione extrinseca, eligit sibi malum velle, non tamen ex malitia, ita quod voluntas sic peccans tendat in malum in quantum malum». Si veda anche, a nota 57, il passo dove Duns Scoto afferma esplicitamente che non si può volere nulla se non *sub ratione boni*. [back](#)

(49) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 13 (WADDING III, 385): «[...] non videtur quod voluntas sit per se principaliter damnata propter illud quod est per accidens volitum per voluntatem, cum potentia correspondeat actui culpabili; cum igitur voluntas damnetur propter volitionem malum, sequitur quod ille actus non sit respectu obiecti mali per accidens, sed per se». [back](#)

(50) Su questo punto si può vedere G. ALLINEY, «La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto», in L. SILEO (ed.) *Via Scoti. Methologica ad mentem Joannis Duns Scoti*. Atti del Congresso Scotistico Internazionale, Roma 9-11 marzo 1993, Roma, PAA – Edizioni Antonianum 1995, II, pp. 663-660. [back](#)

(51) Così intende BONANSEA, «Duns Scotus' Voluntarism», p.89. [back](#)

(52) BONANSEA, «Duns Scotus' Voluntarism», p.89, nota 28; HOERES, *La volontà*, pp. 137-138. Di parere opposto PIZZO, «'Malitia' e 'odium Dei'», pp. 415. [back](#)

(53) IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 43, q. un., n. 5 (WADDING XI/1, 416): «Dico tamen breviter quod omne peccatum, quod est in voluntate, non precedente perturbatione, nec passione, nec ignorantia in ratione, est peccatum ex certa malitia, et sic forte peccavit Adam, quia in eo non fuit perturbatio ex passione praecedente, nec ignorantia. Sed tamen non omne peccatum ex malitia nec sine perturbatione voluntatis, est peccatum in Spiritum Sanctum, quia sic peccatum in Spiritum Sanctum non esset gravissimum. Peccata enim ex certa malitia possunt esse contra praecepta secundae tabulae, quae non sunt gravissima, quia tantum virtualiter avertunt a fine: oportet ergo quod peccatum sit contra praeceptum primae tabulae, quia tunc actualiter et formaliter avertit ab obiecto illo perfectissimo, et ultimo fine. Nec adhuc omnia peccata contra praecepta primae tabulae sunt in Spiritum Sanctum, quia oportet ad hoc quod sit peccatum gravissimum, quod opponatur actui perfectissimo conversivo ad Deum, et sic quia actus charitas, ut dilectio Dei, et est actus perfectissimus conversivus ad Deum, si haberet oppositum, scilicet odium Dei, hoc esset maximum peccatum». [back](#)

(54) *Ibid.*: «Sed non credo quod actus charitas habeat actum contrarium oppositum, quia non potest Deus odiri ab aliqua voluntate. [...] Non ergo peccatum in Spiritum Sanctum est odium Dei, quia formaliter non potest odiri». [back](#)

(55) IOANNES DUNS SCOTUS, *Op. oxon.* II, d. 6, q. 2, n. 13 (WADDING VI/1, 543): «[...] <angelus> habuit in ordinata 'nolle' [...] nolendo Deum esse, in quo tamquam in summo malo consummata videtur malitia: sicut enim formaliter nullus actus est melior quam Deus diligere, ita nullus peior est quam Deus odire». [back](#)

(56) *Ibid.*: «Si hoc est verum, tunc est dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum». [back](#)

(57) *Ibid.*: «Sed hic est dubium, an scilicet aliquis posset appetire Deum non esse, quia, sicut nihil potest esse obiectum volitionis nisi sub ratione boni, sic nec nolitionis nisi sub ratione mali; in Deo autem nulla apprehenditur ab angelo ratio mali [...]. Et si hoc est verum, tunc est dicendum quod odium non est respectu Dei in se, nec respectu iustitiae eius; sed quantum ad effectum appropriatum perfectioni iustitiae, et per hoc potest dici [...] non quantum ad ipsum se, sed volendo iustitiam eius non esse vindicantem [...]. Sed si hoc verum sit, tunc est dicendum quod odium Dei non est maximum peccatum, quia non respicit Deum in se, sed est contra ipsum in comparatione ad effectum; similiter tunc sequitur quod amare Deum non habeat actum directe contrarium sed tantum contrarium dilectioni effectus». [back](#)

(58) IOANNES DUNS SCOTUS, *Collatio* 17, n. 14 (WADDING III, 385): «[...] in angelis malis et damnatis Deum odientibus, odium Dei est apprehensum et ostensum volutati eorum odienti Dei. Aut igitur volunt odium Dei sub ratione mali, et habetur propositum; aut est volitum sub ratione boni [...] tunc enim errarent in intelligendo, et sic plus errarent quam nos». [back](#)

(59) IOANNES DUNS SCOTUS, *Rep. Par.* II, d. 44, q. un., n. 1 (WADDING XI/1, 417-418): «Si autem accipiatur ‘potentia peccandi’ pro principio potenciali [...] dico quod in ipsa, ut sic, sunt rationes distinctae correspondentes duobus quae sunt in actu, scilicet substantiae actus, et deformitati. Ratione libertatis quae est in ipsa fundat ordinem ad actum positivum in se; libertati autem arbitrii in creatura annexa est limitatio ratione cuius fundat ordinem ad deformitatem in actu. Nam ista limitatio tollit perfectionem quae est in Deo». [back](#)

(60) Per tutti si veda il seguente testo fondamentale: IOANNES DUNS SCOTUS, *Quodlibet*, q. 16, n. 5 (WADDING XII, 450): «[...] ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab obiecto, in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus bonus quia, sicut bonum est obiectum huius actus qui est *velle*, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est *nolle*; et non sequitur ultra: non potest nolle hoc: igitur necessario vult hoc, quia potest hoc obiectum neque nolle, neque velle». [back](#)

(61) H. ARENDT, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 290. [back](#)

Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus: appunti sul rapporto tra prudentia e politica in alcuni interpreti medievali del VI libro dell'Etica nicomachea (da Alberto Magno a Buridano)

[Roberto Lambertini](#)

Università di Macerata

«Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis»: così suona, nella traduzione di Grossatesta, il secondo periodo di un brano del VI libro dell'*Etica nicomachea* dedicato all'analisi dei rapporti tra politica e prudenza (1). Anche se in questa sede non si potrà far spazio ad una discussione del significato del testo originale nel contesto dell'opera dello Stagirita, ma si tratterà solamente della sua ricezione medievale, non si può fare a meno di osservare che forse non è solo colpa dei traduttori medievali se esso non risultava immediatamente perspicuo. In effetti, anche il resto dell'argomentazione rimane relativamente oscura ed ha affaticato non poco gli interpreti (2). Il prosieguo del brano, infatti, non offre in verità una spiegazione dell'affermazione sopra riportata, ma preferisce proporre una suddivisione della *prudentia* (che potrebbe però valere anche come suddivisione della *politica*) e passa subito, dopo alcune osservazioni sull'uso del termine '*prudentia*', ad un nuovo tema. Parrebbe – osserva Aristotele – che solo coloro i quali si occupano delle loro questioni personali possano essere detti '*prudentes*' (3). Secondo questa opinione, i politici non sono *prudentes*, ma soltanto *polipragmones*. A favore di questa tesi Aristotele cita perfino Euripide, con un verso dalla tragedia perduta *Filottete*, dove Odisseo si autoaccusa di non essere prudente perché si è dedicato alle fatiche della guerra invece di occuparsi dei propri *negotia*. Al lettore sembrerebbe che questa posizione – che chiamerò per pura comodità, prendendo spunto da Guido Terreni e Jean de Pouilly, '*dictum Euripidis*' – contraddica l'identità, asserita da Aristotele, tra politica e *prudentia*. Lo Stagirita, però, non la affronta direttamente, lascia affiorare solo implicitamente la sua opinione, preferendo passare ad un altro tema, vale a dire perché i giovani possano essere buoni matematici, ma non veramente *prudentes*.

Nelle brevi osservazioni che seguono non affronterò questo secondo problema, concentrandomi piuttosto sui commenti e prese di posizioni relative alla prima questione. Al centro della mia attenzione saranno gli sforzi dei commentatori impegnati a chiarire il senso della 'identità imperfetta' tra *prudentia* e politica, ma anche a reagire all'atteggiamento implicito nei versi di Euripide, dai quali pare di poter ricavare che i politici sono solo persone sconsiderate, che si occupano di ciò che non li riguarda, mentre i veri *prudentes* si occupano solo di ciò che è bene per sé. Per il periodo che si estende dalla traduzione di Grossatesta alla metà del XIV secolo ricorderò le prese di posizione di una decina di autori di commenti letterali o per questioni all'*Etica nicomachea*, offrendo anche alcune indicazioni relative

alla discussione del tema nel contesto di questioni disputate, ordinarie e quodlibetali.

In questo modo si evidenzierà uno dei possibili angoli visuali a partire dal quale alcuni autori medievali hanno cercato di affrontare il problema del rapporto tra vita morale del singolo e vita politica: la prospettiva secondo la quale ci si chiede se esista un'unica virtù responsabile di entrambi i campi o se invece le differenze tra i due ambiti portino necessariamente con sé una differenziazione degli *habitus* morali rilevanti per ciascuno di essi (4). Nel corso della trattazione, che intende essere una prima esplorazione, emergeranno connessioni con altri ambiti problematici, come per esempio quelli del rapporto tra suddito e sovrano, o dei doveri del singolo nei confronti della comunità, che confermano l'interesse di questi dibattiti anche nell'ottica di future, più vaste ricerche. Nel medesimo tempo, sarà possibile riconoscere alcuni tratti del formarsi, in questo come in altri casi, di una sorta di 'tradizione di commento' che costituisce lo sfondo insostituibile sul quale proiettare i contributi dei singoli autori. Si potrà constatare che questi commentatori medievali avvertivano molto nettamente la potenziale differenziazione tra ambito della morale del singolo e quello della politica, ma hanno tendenzialmente tentato – in diversi modi – di ricomprenderla in una struttura concettuale che ne sottolineasse il coordinamento.

La 'svolta' di Eustrazio

Si accennava sopra all'oscurità della traduzione latina del brano che ci interessa, per tacere del tutto dell'originale greco. Per alleggerire il loro non facile compito ermeneutico, i commentatori medievali (5) potevano però fare uso di strumenti, tra i quali ha assunto una notevole rilevanza il commento di Eustrazio e di altri autori di lingua greca che Grossatesta aveva programmaticamente voluto venisse tradotto insieme con il testo dell'*Etica nicomachea*. Sappiamo da tempo che, per quanto riguarda l'*Etica nicomachea*, Eustrazio ha praticamente sottratto ad Averroè il titolo di *commentator* per antonomasia (6). Anche per quanto riguarda il brano che qui ci interessa, l'influsso esercitato dal commento di Averroè che fu tradotto da Ermanno Alemanno risulta difficilmente percepibile (7), mentre Eustrazio è risultato decisivo per più di un aspetto, in quanto la sua soluzione del problema del rapporto tra *prudentia* e politica ha esercitato un influsso duraturo. In questo contesto Eustrazio afferma che l'identità tra *prudentia* e politica consiste nel fatto che questi *habitus* rendono possibili le medesime operazioni, vale a dire «bene consiliari» e «optimum homini operabilium coniectari». La differenza, invece, consiste nel fatto che la *prudentia* ricerca il meglio per il singolo, mentre la politica si occupa dell'intera città (8). La diversità tra gli oggetti di questi *habitus* porta con sé, quindi, che anche gli *habitus* stessi debbano essere considerati diversi. *Politica* e *prudentia* possono essere considerate due specie del medesimo *genus* (9).

Se seguiamo l'interpretazione di René-Antoine Gauthier, così facendo Eustrazio si sarebbe allontanato non di poco dall'autentica intenzione di Aristotele. Lo Stagirita avrebbe voluto affermare che *phronesis* e *politike* sono veramente la stessa cosa, con l'unica differenza che la prima espressione designerebbe 'la stessa cosa' in quanto proprietà del soggetto, mentre la seconda la significherebbe in modo oggettivo, in quanto disciplina. Secondo questa interpretazione, '*phronesis*' può essere anche intesa in senso individuale; si tratterebbe però di una

forma subordinata di questa virtù, che, come del resto altre, si occupa di aspetti particolari, mentre la *phronesis*, in senso stretto, ha a che fare con la vita morale in generale. Con un significativo ribaltamento di prospettiva, quindi, in Eustrazio quella che era solo una forma secondaria di *phronesis* diventa la *prudentia* in sé (10).

Questa esaltazione del ruolo della *prudentia* individuale, tuttavia, non impedisce ad Eustrazio di riconoscere che Aristotele non intende svalutare la politica. L'opinione che vede nel politico solo qualcuno che si occupa in verità di ciò che non gli competerebbe, non viene attribuita da Eustrazio ad Aristotele, ma considerata una *communis opinio* che egli non condivide. Eustrazio evidenzia con chiarezza che lo Stagirita non accetta la possibilità di una morale individuale che prescinderebbe da *oeconomica* e *urbanitas* (11). Il teologo bizantino è profondamente persuaso da questa tesi, che fonda sul principio dell'uomo come *animal politicum*; arriva al punto di interpretare le linee seguenti, nelle quali il Filosofo verosimilmente voleva invece riconoscere uno spazio autonomo della morale individuale, come un ulteriore argomento a favore dell'insostituibilità della politica. Il testo aristotelico in traduzione suona: «Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere inmanifestum et intendendum»; nel commento di Eustrazio si legge che il *prudens* senza *oeconomica* e *politica* non è in grado di riconoscere il proprio bene (12).

Tra Alberto e Tommaso

Pur facendo spesso uso del commento di Eustrazio, Alberto Magno lo ha seguito solo in parte per quanto riguarda la questione del rapporto tra *prudentia* e *politica* (13). Nella sua *Lectura*, nella quale si succedono questioni e commento letterale, fa già la sua comparsa l'interrogativo «videtur, quod prudentia et politica sint idem habitus». La risposta di Alberto distingue tra due prospettive: *secundum subiectum* e *secundum modum vel rationem*. La tesi è che *prudentia* e *politica* sono identiche quanto al *subiectum*, ma si differenziano quanto alla *ratio*, in quanto la prima svolgerebbe un ruolo di guida razionale, mentre la politica avrebbe piuttosto a che fare con la prassi più concreta (14). Nella traduzione di Eustrazio si incontrava già, a questo proposito, l'espressione '*ratio*', che assumeva però in quel contesto un senso diverso. Alberto nega in tutta chiarezza che diversi *modi* o *rationes* possano fondare una differenziazione in *species*. Il modello concettuale messo in campo è piuttosto quello dell'analogia: in questo brano Aristotele parla di *politica*, *oeconomica*, *legispositiva* ecc., che vanno tutte considerate, secondo Alberto, come *partes* della *prudentia*, che partecipano di qualcosa di comune (15). Con questa mossa, Alberto sottolinea in modo particolarmente forte l'unità della *prudentia*. Questa tendenza emerge anche quando deve confrontarsi con la tesi secondo la quale l'autentica *prudentia* riguarderebbe unicamente il bene dell'individuo (*bona propria*). Secondo Alberto Magno, che interpreta il complesso periodare di Aristotele come se si trattasse di una *quaestio* che contiene una *dubitatio* ed una *determinatio*, nessuno è in possesso di questa virtù *simpliciter* se non è in grado di guidare se stesso e gli altri. Può accadere che qualcuno sappia governare se stesso, ma non gli altri, o – al contrario – che alcuni, «qui se bene habent in regimine communitatis», trascurino ciò che riguarda la loro persona. Per l'ultimo caso Alberto formula anche interessanti proposte interpretative (l'universale sarebbe più facile da

riconoscere che non il particolare, il singolo sarebbe esposto a pericoli ben più numerosi di quanto non accada ad una città), ma il suo giudizio rimane invariato: la *prudentia* di tutti costoro rivela una imperfezione. Tuttavia, va osservato che la *prudentia* politica si vede attribuito un ruolo più importante di quello della *prudentia* individuale, dal momento che la prima ha a che fare con il *divinius bonum* (16). Il secondo commento di Alberto risulta molto meno ricco di informazioni su questo punto. A proposito del rapporto tra *prudentia* e *politica*, si limita ad osservare che la prima comprende la seconda: ‘*sub se continet*’ (17). Solo alla fine della sua esposizione parafrastica del brano che ci interessa Alberto aggiunge un nuovo elemento, che probabilmente è da ricondurre alla sua lettura della *Politica* di Aristotele. La confutazione del *dictum Euripidis*, infatti, solo accennata nel testo aristotelico, è corroborata da Alberto con un rimando al primo libro della *Politica*. Se l’*homo solitarius*, secondo il Filosofo, è o una bestia o un dio, ma non un uomo in senso autentico, allora una *prudentia* puramente individuale è un controsenso (18).

Tommaso d’Aquino, che da parte sua, come ben sappiamo, aveva una conoscenza diretta del primo commento del suo maestro, vale a dire della *Lectura*, occupa con la sua *Sententia libri Ethicorum* (19) e soprattutto con la *Secunda secundae* una posizione molto importante nella discussione. Senza entrare nei particolari esegetici del testo, mi limito ad osservare che Tommaso accetta la soluzione proposta da Alberto, secondo la quale *prudentia* e *politica* sono identiche quanto a *substantia*, ma non quanto a *ratio*, ma procede a determinare la distinzione tra *politica* e *prudentia* secondo il modello proposto da Eustrazio, sostenendo che è la differenziazione tra gli oggetti a causare la distinzione tra gli *habitus* (20). Tommaso considera il ‘*dictum Euripidis*’ un errore, che deriva da un disordinato amor di sè di alcuni uomini e che a ragione è confutato dal Filosofo (21). Tommaso spiega che il bene del singolo non può sussistere senza il bene della casa (vale a dire della famiglia in senso lato) e quello della *civitas* (22). È pronto tuttavia ad ammettere che la vita morale del singolo possiede una sua specificità; per questa ragione, la sua interpretazione delle parole di Aristotele «*Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere inmanifestum et intendendum*» è diametralmente contrapposta a quella di Eustrazio (23). Tenendo presenti queste considerazioni, si coglie che Tommaso mostra maggiore interesse per l’individuo, senza voler rinunciare al principio del primato della totalità. Si coglie anche una certa ambiguità del termine ‘*prudentia*’, usato sia in senso generale che particolare. In parte, la posizione di Tommaso si chiarisce nella *Secunda secundae* della sua *Summa Theologiae*, dove nella questione 47, art. 11, in esplicito riferimento al brano aristotelico che qui ci interessa, viene formulata la seguente questione: «*Utrum prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune*» (24). In questo contesto Tommaso afferma con chiarezza che può essere detta *prudentia simpliciter* solo quella che si occupa dei problemi del singolo, mentre – a quanto pare – gli altri tipi di *prudentia* lo sono solo in un modo generico (25). Da questa affermazione deriva però che il termine ‘*prudentia*’ in effetti è ambiguo, in quanto designa nello stesso tempo un genere ed una delle sue specie. E proprio questa ambiguità semantica consente a Tommaso di affermare, nell’articolo 10, che la *prudentia* estende il suo oggetto fino alla cura del *bonum commune* (26), senza accettare, però, l’identità tra *politica* e *prudentia*. Quando Aristotele afferma che si tratta di un *idem habitus*, non può avere inteso altro che la *politica* si identifica con quella specie di *prudentia* che si occupa del *bonum commune* (27). Con un’interpretazione di

questo genere, però, la tesi aristotelica dell'identità tra *prudentia* e politica perde in forza, dal momento che Tommaso può trovare a ragione argomenti a favore della tesi che la *prudentia* – in senso generale – deve avere anche un aspetto politico. *Prudentia* (in senso specifico) e *politica* rimangono però due *species* ben distinte, che mirano a fini diversi. Forse anche per questa ragione, numerosi autori indirizzeranno il loro dissenso dall'Aquinate nel senso di ricercare una alternativa ad una divisione della *prudentia* (intesa in senso generale) in *species*. Dal canto suo, pur evidenziando la specificità della *prudentia* individuale Tommaso sa trovare anche qui argomenti contro il '*dictum Euripidis*', sottolineando che anche i politici sono *prudentes*, perché, dandosi da fare per il bene comune, necessariamente si occupano anche del *bonum proprium*, dal momento che quest'ultimo sta al primo nel rapporto della parte al tutto (28). Del resto, coloro che negano ai politici la qualifica di *prudentes*, perché l'uomo non deve pensare che al proprio bene personale, compiono affermazioni che sono in netto contrasto con la carità cristiana (29).

Difficilmente ci si stupirà del fatto che la divisione della *prudentia* in *species* proposta dalla *Summa Theologiae* sia stata inserita da Egidio Romano nel suo *De regimine principum* (30). Ancora più interessante risulta la circostanza che sia l'impostazione di Tommaso sia le soluzioni che ha proposto abbiano avuto un grande successo dove meno ce lo si potrebbe aspettare, vale a dire in quei commenti all'*Etica nicomachea*, organizzati per questioni, che sono noti come commenti 'averroisti'. In effetti, gli studi pionieristici di Grabmann, Lottin e Gauthier hanno già evidenziato che gli autori di questi commenti hanno mostrato una grande attenzione sia per la *Summa Theologiae*, sia per la *Sententia Libri Ethicorum* (31). Rimane comunque degno di nota che alcuni di questi commenti sembrano trarre dalla *Secunda secundae* i materiali (vale dire argomenti, citazioni, ecc.) con i quali costruiscono i loro testi. Il commento anonimo tramandato dal manoscritto Erlangen 213 ripete quasi esattamente la formulazione di Tommaso: «Utrum eadem sit prudentia que est respectu boni proprii et que respectu boni alieni sive communis boni» e condivide in pieno la risposta del maestro domenicano (32). Un altro commento, che viene attribuito, in via ipotetica, a Radulphus Brito si chiede «Utrum prudentia et politica sit una» e risponde che la *prudentia* (intesa in senso stretto) e la politica vanno considerate *species* distinte di una *prudentia* intesa in senso generale (33). Nella raccolta di questioni tramandata dal ms. Paris, Bibl. Nat. lat. 16110 l'interrogativo «Utrum prudentia que respectu unius et que respectu multorum sit unius rationis» riceve una risposta decisamente negativa (34), mentre solamente il commento attribuito a Gilles d'Orléans propende piuttosto per la soluzione proposta da Alberto Magno: in effetti, questo testo parla di un'unità della *prudentia* per analogia (35).

Goffredo di Fontaines: la *prudentia* e l'elezione dei governanti

Pare che la discussione di questo problema non fosse limitata alla *routine* del commento del testo aristotelico, che ovviamente tendeva a riproporre quesiti analoghi in riferimento ai medesimi brani testuali. Già tra gli anni Ottanta e Novanta del XIII secolo, quasi contemporaneamente con i commenti appena ricordati, sono registrate dispute pubbliche nelle quali viene affrontato il problema «Utrum prudentia sit una». La questione dell'unitarietà della *prudentia* non è ovviamente limitata alla discussione dei rapporti tra politica e *prudentia*: si

estende, piuttosto, come è noto, al problema del rapporto con le virtù morali e, di conseguenza, al tema della *connexio virtutum* (36). È però significativo che il brano dell'*Etica nicomachea* dal quale abbiamo preso spunto sia molto spesso presente anche nelle trattazioni che affrontano un orizzonte problematico più vasto: un esempio rilevante in questo senso è senz'altro la terza *quaestio* ordinaria di uno dei più acuti testimoni dei dibattiti filosofici e teologici del suo tempo, Goffredo di Fontaines (37). Il noto esponente del clero secolare, infatti, nella *quaestio* «Utrum prudentia sit una virtus», inserisce il riferimento alla prima parte del brano del VI libro tra le *rationes* favorevoli ad una risposta positiva al quesito (38). Dopo aver stabilito che la *prudentia* è una virtù, ed averne dimostrato l'unitarietà rispetto al suo oggetto (unitarietà che è condizione della connessione delle virtù morali), Goffredo volge di nuovo la sua attenzione al rapporto tra politica e *prudentia* per quanto riguarda il rapporto di questa virtù con i suoi fini e con i diversi *status* degli uomini che la posseggono. Il suo intento, per altro, è di difendere la tesi dell'unità della *prudentia*; a questo fine procede in primo luogo ad una distinzione. Quando ci si chiede se sia la medesima *prudentia* quella che riguarda il bene del singolo, il bene della casa (vale a dire della famiglia) e quello della città, il quesito può essere interpretato in due modi, in quanto lo si può intendere come se si chiedesse se con la medesima virtù un individuo guidi se stesso in quanto individuo, in quanto parte di una famiglia ed in quanto parte di una città, o come se ci s'interrogasse sull'identità della *prudentia* grazie alla quale una persona regge se stesso e coloro che fanno parte della famiglia, o della città, cui è preposto. In esplicito riferimento ad Eustrazio, la naturale socievolezza dell'uomo serve da fondamento ad una risposta positiva alla prima possibilità (39). Più complessa è la seconda prospettiva; ciononostante, Goffredo si mostra persuaso che anche in questo caso una sola sia la *prudentia*. Criticando sulla scia di Tommaso il '*dictum Euripidis*' (40), Goffredo ribadisce che la stessa virtù con la quale l'individuo regge se stesso consenta di dirigere gli altri, adducendo come motivazione che se un individuo consegue lo *status* di *pater familias* o principe, questo atto non perfeziona in lui la virtù della *prudentia*: piuttosto, gli consente di acquisire l'*authoritas* e la *potestas* di imporre in modo coattivo e punitivo ciò che prima poteva solo consigliare (41). A questa netta consapevolezza della distinzione tra possesso della virtù della *prudentia* ed effettivo esercizio del potere politico, Goffredo aggiunge l'indicazione che il *regimen* della casa ed il governo della città richiedono anche competenze particolari differenziate, per quanto non essenziali alla *prudentia*. È in questo senso che si può intendere l'affermazione del VI libro dell'*Etica nicomachea*: l'identità tra politica e *prudentia* è essenziale, mentre la differenziazione riguarda aspetti accidentali, che il maestro secolare chiama anche *adminicula instrumenta* (42). Con notevole finezza, poi, Goffredo propone un'ulteriore possibile lettura del medesimo brano aristotelico; dopo aver ricordato che la medesima virtù può inerire a diversi soggetti in misura maggiore o minore, concentra l'attenzione sul rapporto esistente tra la *prudentia* del principe e quella del suddito. Il rapporto tra sovrano e suddito, infatti, può essere fondato sia su di un bisogno irreversibile dal parte del subordinato di essere guidato, nel qual caso le due *prudentiae* differiscono secondo una scala di perfezione, sia su necessità che rilevano unicamente dell'*ordo reipublicae*. In questo secondo caso, suddito e principe possono possedere lo stesso grado di *prudentia* (43). Ammettendo dunque che possa esistere un ordine politico fondato esclusivamente sulla *lex*, e non su differenziazioni delle capacità naturali degli individui (44), Goffredo suggerisce che la non assoluta identità tra *prudentia* e

politica implicata dal brano aristotelico possa essere interpretata anche a partire da una situazione di tal genere, in cui governante e governati possiedono la *prudentia* nella medesima misura. La differenza tra le due *prudentiae*, in tal caso, però, sarebbe soltanto di ragione, nel senso che nel sovrano la virtù è congiunta all'*auctoritas* di applicarla ad altri, nel suddito no (45).

Anche se raramente con la lucidità e la sottigliezza di Goffredo di Fontaines, che merita per questa ragione particolare attenzione, nelle questioni disputate e quodlibetali tra fine del XIII ed inizio del XIV secolo (46) spesso affiora, nel contesto di una discussione sull'unitarietà della *prudentia*, il riferimento al rapporto con la politica. Se ciò avviene in modo molto sintetico nel secondo *Quodlibet* di Giacomo da Viterbo (47), un autore come Thomas de Bailly rivela netti prestiti da Goffredo (48); per limitarsi ad un altro esempio, anche Jean de Pouilly, nel suo quarto *quodlibet*, ha attinto a piene mani alla questione ordinaria di Goffredo di Fontaines (49).

Agli inizi del XIV secolo

Nel suo commento all'*Etica nicomachea* completato il 2 ottobre 1310, Enrico di Frimaria scrive, a proposito della frase aristotelica «idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis»: «Hec littera a diuersis diuersimode exponitur». Al buon conoscitore di Eustrazio, di Alberto Magno e di Tommaso, come anche, a quanto pare, del restante dibattito non sono sfuggiti i dissensi a proposito dell'interpretazione del brano aristotelico. Enrico di Frimaria ha però formulato anche una soluzione personale, secondo la quale è necessario in primo luogo distinguere tra due possibili significati, completamente diversi, delle espressioni '*politica*', '*oeconomica*', '*monastica*'. Esse possono infatti designare *habitus* scientifici, che consistono di conoscenze universali di natura etica: in questo senso, possono essere considerati *partes integrales* della *prudentia*. Con le medesime espressioni, però, si possono anche intendere *habitus*, i quali, oltre a contenere conoscenze, guidano l'agire concreto. Solo in questo secondo senso, a parere di Enrico, si può parlare propriamente di *prudentia politica*, *prudentia oeconomica*, ecc.; in questo caso, si tratta di *partes potentiales* (e non *subiectiuae*) di una *prudentia communis*. Diversamente da quanto pensava Tommaso, quindi, questi *habitus* non sono distinti tra di loro come specie, ma secondo vari gradi di perfezione, in quanto la distinzione non riguarderebbe il loro oggetto primario, che rimane unico, ma piuttosto oggetti secondari (50).

Pur preferendo utilizzare il concetto di *pars integralis*, anche il maestro agostiniano forse ha presenti le proposte interpretativa di Goffredo di Fontaines e comunque ne condivide la preoccupazione, che pare preminente nei testi dell'inizio del XIV secolo, di rifiutare una distinzione specifica tra le diverse *prudentiae*. Lo scopo sembra essere quello di mantenere l'unità della 'ragion pratica' riducendo le differenziazioni per non dover ammettere, per esempio, che la *prudentia* che riguarda l'individuo sia essenzialmente diversa da quella che è necessaria a reggere una comunità. Nel *Quodlibet* di Guido Terreni (51), datato attorno al 1315, questo aspetto emerge molto chiaramente, quando il maestro carmelitano, con tutta verosimiglianza non immemore di Goffredo di Fontaines, argomenta che in assenza di una tale unità della *prudentia* non sarebbe possibile l'elezione di un *rector civitatis* in quella forma di 'costituzione' che Guido stesso chiama *civilis principatus*. Infatti, chi venga eletto a questa carica deve avere

avuto già la possibilità di acquisire la *prudentia* necessaria a governare; dal momento che, però, la *prudentia* viene acquisita solo in forza dell'*experientia*, diviene evidente che non può esistere una *prudentia* specifica, propria solo dei governanti (52). Esistono evidentemente diversi modi in cui si estrinseca una *prudentia* che rimane *formaliter una*, anche in diversi *status* e può articolarsi secondo diversi gradi di perfezione: per esempio, è pensabile un uomo che scelga una vita solitaria, astenendosi dagli affari delle famiglia e e della città: la sua *prudentia* non sarà perfetta, ma pur sempre *prudentia* in senso pieno, e non sostanzialmente distinta dalla *prudentia* che è rivolta anche al bene della *domus*, della *civitas* o del *regnum* (53). Di conseguenza, la differenza *secundum esse* tra *prudentia* e politica cui fa riferimento Aristotele andrà interpretata come una distinzione tra *habitus* più o meno perfetti (54).

Accanto a trattazioni teoricamente impegnate come quelle di Enrico di Frimaria o di Guido Terreni, è possibile, nel XIV secolo, incontrare commenti al testo di Aristotele che si limitano ad una esposizione riassuntiva ed in buona sostanza poco problematizzata del brano, come è il caso di Petrus de Cornuheda, che nel quarto decennio del XIV secolo (55) si accontenta di riaffermare che esiste una identità reale tra politica e *prudentia*, ma che questi due *habitus* si differenziano *secundum esse* perché la prima di occupa dei *bona communia*, la seconda degli *agibilia unius hominis*. Pur mancando di un vero e proprio approfondimento, questo commento potrebbe anche testimoniare una tendenza inversa a quella che abbiamo riconosciuto negli autori precedenti, non fosse altro perché Petrus non dichiara assolutamente che il '*dictum Euripidis*' sia citato da Aristotele per criticarlo, ma si limita a rimandare ad altri luoghi dell'opera aristotelica (56). Altri commenti, composti nel medesimo torno di tempo con ben altro impegno teorico, hanno posto al centro della loro attenzione la discussione sul '*dictum Euripidis*', per esempio quelli di Geraldo Oddone e Giovanni Buridano (57).

Amore di sé e *prudentia*: Geraldo Oddone e Buridano

Il commento di Geraldo Oddone all'*Etica Nicomachea*, composto con grande verosimiglianza prima della sua controversa nomina a ministro generale dell'Ordine dei Minori dopo la deposizione papale di Michele da Cesena (58), ci offre un esempio della preoccupazione di conservare l'unità della *prudentia*. Con decisione il maestro francescano rigetta l'opinione di Tommaso ed afferma che la *prudentia* costituisce un *habitus* unitario (59). Tra i molti argomenti formulati da Geraldo risulta particolarmente interessante la sua osservazione, secondo la quale la stessa argomentazione, che spinge a suddividere la *prudentia* in *species*, implica anche l'imbarazzante conseguenza di una divisione della *iustitia* in più di una 'giustizia' specifica (60). Anche contro il '*dictum Euripidis*' Geraldo sa sollevare un'obiezione che, pur avendo una natura fortemente *ad hominem*, non è priva di un certo interesse. Riprendendo alcune osservazioni di Tommaso, il teologo francescano afferma che coloro che negano ai politici la virtù della *prudentia*, sarebbero individui *vulgares* e *mundani*, preoccupati unicamente del proprio vantaggio personale. Per designare persone di questa risma, a proposito dei quali Paolo ha già espresso il suo giudizio, Geraldo utilizza il termine '*philauti*'. In questo modo, l'esortazione cristiana all'amore per gli altri si mescola inequivocabilmente ad un riferimento alla dottrina del Filosofo (61).

La valenza di questo rimando al nono libro dell'*Etica nicomachea* si apprezza al meglio nel commento di Giovanni Buridano (62). Si sa che il famoso Maestro delle Arti ha conosciuto ed utilizzato l'opera di Geraldo Oddone, come hanno ampiamente dimostrato gli studi di di James Walsh (63). In questo caso particolare, sembra che Buridano abbia colto e sviluppato ulteriormente l'accenno del teologo francescano. Sotto il titolo «Utrum prudentia monastica et prudentia civilis et prudentia economica sint idem habitus aut diversi» Buridano, in maniera conforme alla tradizionale struttura della *quaestio* elenca gli argomenti, ormai divenuti usuali, a favore della soluzione secondo la quale questi *habitus* sarebbero diversi. A proposito di questo problema – osserva Buridano in conclusione di questo brano – il Filosofo dice soltanto «Idem quidem habitus, esse autem non idem ipsis», mentre ogni interprete si sforza di interpretarle secondo la sua opinione: «diversimode autem opinantes hanc auctoritatem diversimode exponunt» (64). Segue una presentazione delle *opiniones*, nella quale fanno la loro comparsa sia difensori della pluralità della prudenza sia sostenitori della sua unitarietà, posizioni che ci sono già note dalle discussioni precedenti. Solo alla fine di questa esposizione Buridano prende esplicitamente le distanze dall'impostazione tradizionale del problema, osservando che le argomentazioni addotte pro o contro sono troppo teoriche per essere decisive in una disciplina etica. Si rende necessario, quindi, investigare la questione *magis particulariter* (65). La risposta di Buridano prende quindi le mosse dalla usuale tripartizione dei *bona hominis*: dal momento che tra questi beni, solo i *bona animae*, vale a dire le virtù e le *opera virtutum* sono beni in sé, un'autentica *prudentia* individuale sarà rivolta a questi beni e non, in primo luogo, al piacere, al guadagno o all'onore. Rifacendosi esplicitamente al IX libro dell'*Etica*, dove il Filosofo parla di autentico ed inautentico amore di sé, Buridano distingue tra *philauti*, ovvero *amatores sui* autentici ed inautentici (66). L'impostazione lascia già intravedere la conclusione: chi ama veramente se stesso vorrà con più forza essere virtuoso. Ma gli *opera virtutis* consistono essenzialmente nel fatto che l'individuo impegni se stesso generosamente a favore dei *vicini*, degli *amici*, e della patria stessa. Non ne può seguire che la *prudentia monastica* (cioè individuale) e quella politica sono il medesimo *habitus* (67). In un certo senso il *vulgus* costituisce un'eccezione, in quanto è limitato alla sensibilità e può concepire il *bonum proprium* solo come piacere e ricchezza. Solo per persone di questo genere *prudentia monastica* e *prudentia politica* divergono necessariamente l'una dall'altra. Non può sfuggire che in questo giudizio svolgono un ruolo determinante sia il pregiudizio sociale, sia il malcelato senso di superiorità del ceto dei 'dotti': certo, la seguente affermazione di Buridano, però, trascende i limiti del contesto socioculturale in cui è formulata: «non enim est bene possibile quod ille sollicitus et fideliter pro utilitate communi laboret, qui multo affectu nititur sibi ipsi proprias acquirere divicias» (68); in effetti, lo stesso maestro, nella questione seguente, sembra in certo modo attenuare la sua chiusura nei confronti del *vulgus*.

Se i molteplici aspetti della *prudentia* manifestano differenze tra di loro – spiega Buridano nella *quaestio* seguente – questo avviene ad un altro livello, vale a dire nella misura in cui *monastica*, *oeconomica* e *politica* designano particolari *artes*. In questo caso però, la differenziazione assume un carattere non etico ma, per così dire, tecnico (69). Così, esiste una *prudentia* che rende il possessore un *bonus homo*, ed è identica a prescindere dallo *status* in cui la persona si trova (70). Se invece si intende la *prudentia* peculiare al suddito o al sovrano, connessa a fini particolari, specifici loro ruolo, allora si può parlare di *prudentiae* diverse.

Buridano si affretta però a specificare che in questo caso il termine *'prudentia'* assume un significato diverso, al punto che non varrebbe più l'inferenza 'se questi è un *prudens subditus*, allora è un *prudens homo*' (71). In questo senso, diciamo che un *nauta* è *prudens*, ma la *prudentia simpliciter*, quella che orienta le nostre azioni alla *felicitas*, è altra cosa, e rimane essenzialmente una (72).

Con Buridano è possibile chiudere questa breve panoramica. È emerso che gli autori medievali, stimolati da un brano aristotelico, hanno cercato in molti modi di interpretare il nesso problematico che ne emergeva. Non sembra di poter riconoscere uno sviluppo univoco, quanto piuttosto il permanere della tensione tra i due poli, una tensione che viene interpretata, anche se non risolta, dai vari autori con diverse accentuazioni, in particolare, come si è visto, in opposizione alla tesi di una divisibilità della *prudentia* in *species*, se intese in senso proprio. In particolare si è potuto constatare che in alcuni autori ha svolto un ruolo fondamentale l'idea secondo la quale l'esistenza di istituzioni in cui i governanti sono eletti in un ambito di 'uguali' spinge a sottolineare il carattere unitario della *prudentia*. Per acquisire un'immagine più completa, sarebbe necessario estendere l'oggetto della ricerca, connettendo per esempio le osservazioni qui proposte alle discussioni più ampie sulla natura della *prudentia* come virtù, alla questione dei rapporti esistenti tra *bonum commune* e bene dell'individuo (73), oppure a nodi problematici più circoscritti ma ugualmente pertinenti come quello della relazione tra *bonus vir* e *bonus civis* (74). Una tale ricerca, per quanto benvenuta, si estenderebbe di gran lunga al di là dei limiti che questo contributo non può ambire di superare. Già da questa indagine a volo d'uccello, tuttavia, mi pare sia risultato abbastanza chiaro che gli autori esaminati non intendevano rinunciare all'idea dell'unità della ragion pratica, ed hanno tentato con tutte le forze di trovare nuovi modi per cogliere concettualmente questa unità. Una *prudentia* individuale priva di connessione con la politica, ma anche una *prudentia* politica che non abbia connessione con la vita morale (75)

Note

(1) *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum'*. B. *Recensio Recognita*, ed. R.-A. GAUTHIER, Leiden-Bruxelles 1973, VI, 1141b23-1142a11, 485 (Aristoteles latinus XXVI, 1-3, fasc. IV): «Erit autem quedam utique et hic architectonica. Est autem et politica et prudentia, idem quidem habitus, esse quidem non idem ipsis. Eius autem que circa civitatem, hec quidem ut architectonica prudentia legis positiva; hec autem ut singularia, commune habet nomen politica; ipsa autem activa et consiliativa. Sententia enim operabilis; quare extrema. Propter quod civiliter conversari hos solum dicunt. Soli enim operantur isti quemadmodum therotemne. Videtur autem et prudentia maxime esse que circa ipsum et unum, et habet ipsa commune nomen prudentia. Illarum autem hec quidem yconomia, hec autem legis posicio, hec autem politica; et huius hec quidem consiliativa, hec autem iudicativa. Species quidem igitur quedam utique erit cognitionis sibi ipsi scire, set habet differentiam multam; et videtur qui circa se ipsum sciens et exercitans prudens esse; politici autem polipragmones. Propter quod et Euripedes. Qualiter autem utique prudens essem, cui aderam innegociose. In multis numeratum, milicia equali participare. Superfluos enim et aliquid operantes amplius; querunt enim sibi ipsis bonum et

existimant oportere operari. Ex hac igitur opinione venit hos prudentes esse, quamvis forte non est quia ipsius sine yconomia neque sine urbanitate. Adhuc autem que ipsius qualiter oportet disponere, inmanifestum et intendendum». Sul rapporto tra questa *recensio* ed il *textus purus* si veda la *Praefatio* di Gauthier a questa sua edizione critica. [back](#)

(2) Si vedano, per esempio, R.-A. GAUTHIER-J.Y. JOLIF, *L'Ethique à Nicomaque*, II, 1, Louvain-Paris 1970, p. 488 ss. [back](#)

(3) Al fine di evitare i problemi che inevitabilmente sorgono a proposito della complessità semantica del termine 'prudenza' in italiano, si userà costantemente il termine latino utilizzato per rendere *phronesis*, vale a dire *prudentia*, che è anche il nome di una delle quattro virtù cardinali. [back](#)

(4) Problemi connessi a questo emergono anche in connessione con altri brani dell'*Etica nicomachea*; per esempio, Kempshall ha saputo valorizzare le discussioni del V libro sul rapporto tra *iustitia* e le altre virtù: M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford 1999; al nesso *tra iustitia specialis e generalis* ho dedicato il breve contributo «Von der *iustitia generalis* zur *iustitia legalis*. Die Politisierung des Gerechtigkeitsbegriffes im 13. Jahrhundert am Beispiel des Aegidius Romanus», in J. A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, Walter De Gruyter 2000 (*Miscellanea Mediaevalia*, 27), pp. 131-145. [back](#)

(5) Una valida introduzione ai problemi della ricezione dell'etica aristotelica nel Medio Evo è G. WIELAND, «The Reception and Interpretation of Aristotle's Ethics», in N. KRETZMANN-J. PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge et alibi, 1982, pp. 657-72; aggiornata agli ultimi, recenti sviluppi la monografia di D. A. LINES, *Aristotle's Ethics in the Italian Renaissance (ca. 1300-1650). The Universities and the Problem of Moral Education*, Leiden-Boston- Köln 2002, in particolare pp. 45-91. [back](#)

(6) Si veda, per esempio, R.-A. GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroistes' sur l'Etique à Nicomaque*, «Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age» 16 (1947-48), pp. 187-336: 245; la ricezione del commento all'*Etica* di Averroè necessiterebbe però di un'indagine più ravvicinata. Da tempo è stata iniziata una edizione critica della traduzione latina: J.B. KOROLEC, *Mittlerer Kommentar von Averroes zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, «Mediaevalia Philosophica Polonorum» 31 (1992), pp. 61-118; ho proposto alcune riflessioni preliminari a proposito di questa ricezione: «Zur Frage der Rolle des Averroes in der praktischen Philosophie des Spätmittelalters: Vorbemerkungen zur Rezeption seines Ethikkomentars, in Averroes (1126—1198) oder der Triumph des Rationalismus», in R.G. KHOURY, *Internationales Symposium anlässlich des 800. Todestages des islamischen Philosophen. Heidelberg 7.-11. Oktober 1998*, Heidelberg 2002, pp. 243-253. [back](#)

(7) Cfr. AVERROIS CORDUBENSIS, *In Moralia Nichomachia Expositio*, l. VI, cc. 7-8, Venetiis 1562, 86K ss. [back](#)

(8) Dal momento che il testo rilevante è ancora inedito, faccio uso del ms. Cambridge, Peterhouse 116 (confrontato con il ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica, Vat. lat. 2171, ff. 116ra-117va); cfr. EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse 116, f. 137ra: «Eadem quidem est politica et prudentia secundum quod utreque habent bene consiliari et optimum homini operabilium coniectari secundum ratiocinationem. Quia autem prudentia quidem secundum se ipsum prudentis est et coniectantis sibi ipsi optimum operabilium, politica autem communiter ciuitati optima coniectatur, propter hoc

differunt adinuicem ratione». La migliore introduzione è per ora costituita dalle introduzioni che Mercken ha premesso alle sue edizioni: H.P.F. MERCKEN (ed.), *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin translation of Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (+1253)*; ID. (ed.), *Eustratius on Book I and The Anonymous Scholia on Books II, III, and IV*, v. 1, Leiden 1973; ID. (ed.), *The Anonymous Commentator on Book VII. Aspasius on Book VIII and Michael of Ephesus on Books IX and X*, Leuven 1991. [back](#)

(9) EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse 116, f. 138rb: «Attende igitur hec omnia que tribus subiacent hiis et cognosce quoniam differente secundum speciem indigent et experientia et cura et cognitione et modo transitus. Si autem hec specie diuersa, qualiter non et ipse secundum speciem? Uniuersaliter enim quarum artium et scientiarum diuersa secundum speciem subiecta et ipse adinuicem secundum speciem diuerse». [back](#)

(10) GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, II, 1, 488 ss. [back](#)

(11) EUSTRATIUS, *In sextum Aristotelis moralium*, ms. Peterhouse, 116 f. 138va: «Quod autem infert videbitur utique manifestare se ipsum non complacentem in hac opinione. In dicendo enim "forte non est hoc ipsius sine oikonomia neque sine urbanitate" manifeste est transmittens intendentem sui ipsius solum bonum oikonomico et politico, uelud non potentem a se ipso scire sed indigentem illorum aliquo, ut ex illo hoc addiscat». [back](#)

(12) *Ibid.*, :«...bene ergo dictum est quoniam sine oikonomia uel sine politeia non possibile scire prudentem sui ipsius bonum». [back](#)

(13) Sul tema dell'evoluzione della concezione della *prudentia* in Alberto Magno si veda da ultimo F.-B. STAMMKÖTTER, «Die Entwicklung der Bestimmung der Prudentia in der Ethik des Albertus Magnus», in *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Berlin 2001, pp. 303-310; nello stesso volume interessante anche M.J. TRACEY, «Albert's Readings of Aristotle's Moral-Philosophical Treatises on Pleasure vis-à-vis Three Recent Perspectives on his Thought», pp. 311-325; più vicini agli interessi di questo F. BERTELLONI, «Regimen ipsius-regimen alterius. Individuum und Gesellschaft in den Quellen des Prologus zu *Super Ethica* des Albertus Magnus», in J.A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York 1996 (Miscellanea Mediaevalia 24), pp. 479-492; e M.S. KEMPSHALL, «The Individual Good in Late Medieval Scholastic Political Thought – Nicomachean Ethics I.2 and IX.8», in AERTSEN-SPEER, *Individuum und Individualität*, pp. 493-510, ma anche la monografia di M.S. KEMPSHALL, *The Common Good*, che parla della dottrina di Alberto in particolare alla pagina 46; LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 463-464 ha raccolto le indicazioni bibliografiche più recenti. [back](#)

(14) ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lib. VI, lectio XI, in ID., *Opera Omnia instruenda curavit Institutum Alberti Magni coloniense*, B. GEYER Praeside, t. XIV/2, ed. W. KÜBEL, Monasterii Westfalorum 1987, p. 467: «Dicendum, quod prudentia et politica sunt idem habitus secundum subiectum, sed differunt secundum modum vel secundum rationem, quia prudentia se magis tenet ex parte rationis dirigentis, quia est cum ratione eligibilium, sed politica se magis tenet ex parte operis; est enim quidam habitus eligibilium, prout sunt operabilia». [back](#)

(15) Ivi, p. 468. [back](#)

(16) Ivi, pp. 469-470: «Dicendum, quod prudentia, si simpliciter habeatur, dirigit in propriis et in his quae ad communitatem pertinent, quia non est perfecte

prudens, qui se et alios regere nescit ... ; sed secundum quid est prudens, qui tantum scit se habere in propriis. Similiter etiam sunt aliqui qui bene se habent in regimine communitatis, sed in propriis nesciunt seipsos regere, et huius ratio est, vel quia contemnunt propria vel quia priorum rationes sunt magis particulares et homo pluribus periculis subiacet quam civitas et universale semper facilius est ad sciendum quam particulare. Tamen inter has duas prudentia principalior est illa quae ordinat bene in his quae sunt communitatis, quae est circa divinius bonum. Tamen etiam qui deficit in altero, non attingit optimum, quod est virtutis». [back](#)

(17) ALBERTUS MAGNUS, *Ethica*, lib. VI, tract. II, cap. 24, in ID., *Operum tomus quartus*, ed. P. JAMMY, Lugduni 1651, 249: «Sunt autem politica et prudentia idem habitus: esse autem non idem ipsis. Homo enim homo est et civis, et ideo conferens homini non perfecte confert nisi conferat et civi et ideo habitus qui est de conferentibus homini, sub se continet habitum qui est de conferentibus civilitati». [back](#)

(18) Ivi, pp. 249-250: «Ex hac igitur opinione venit tales sibiipsis intendentes prudentes esse et non alios, quamvis forte hoc proprium non sit prudentiae quia perficere non potest sine oeconomica et sine urbanitate. Cuius probatio est id quod dicit Aristoteles in Politicis, quod homo solitarius peior est quam esse potest, vel melior homine: erit enim vel Deus, vel bestia. Si enim nullo indiget, Deus est: si autem paucis quae natura ultro offert, contentus est, bestia est». A proposito di questi due commenti e dei loro rapporti con la *Politica* di Aristotele si veda J. DUNBABIN, «The Two Commentaries of Albertus Magnus on the *Nicomachean Ethics*», *Recherches de Théol. anc. et méd.* 30 (1963), pp. 232-250; sul commento di Alberto alla *Politica* G. FIORAVANTI, «*Politia Orientalium et Aegyptiorum*. Alberto Magno e la *Politica* aristotelica», *Annali della Scuola Normale Sup. di Pisa (Lett. Stor. Filos.)* III serie, 9 (1979), pp. 195-246; recentemente anche CHR. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politika im späten Mittelalter*, I, Amsterdam-Philadelphia 1992, in part. pp. 22-30; sui rapporti con Tommaso si vedano anche le osservazioni di F. CHENEVAL, «Considérations presque philosophiques sur les commentaires de la Politique d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), pp. 56-83. [back](#)

(19) Per una recente bibliografia orientativa su questo commento si veda LINES, *Aristotle's Ethics*, p. 465. [back](#)

(20) THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, lib. VI, cap. 7, *Opera Omnia iussu Leonis XIII edita*, t. XLVII, 2, Romae 1969, p. 356: «... politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala, sed differunt secundum rationem; nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, id est sui ipsius, politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis». [back](#)

(21) Ivi, p. 358: «Homines enim propter privatum amorem quem inordinate ad se ipsos habent, quaerunt solum id quod est sibi ipsis bonum et existimant quod hoc solum oportet unumquemque operari, quod scilicet sibi est bonum. Et ex hac opinione hominum venit quod illi soli sint prudentes qui propriis negotiis intendunt». [back](#)

(22) *Ibid.*: «Et dicit quod bonum proprium uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine yconomia, id est recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius». [back](#)

(23) *Ibid.*: «Non tamen sufficit politica et yconomica sine prudentia propriorum, quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quae ad se ipsum pertinent et ideo oportet ad hoc intendere per prudentiam, que est circa proprium bonum». [back](#)

(24) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 11, ed. ex textu leonino, t. III, Taurini-Romae 1948, p. 260: «Ad undecimum sic proceditur. Videtur quod prudentia quae est respectu boni proprii sit eadem specie cum ea quae se extendit ad bonum commune. Dicit enim Philosophus in vi ethic. Quod politica et prudentia idem habitus est, esse autem non idem ipsis». Un'attenta analisi di queste pagine nell'ottica che qui ci interessa si trova in KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 114-117; si rinuncia qui ad una bibliografia sul tema della *prudentia* in Tommaso, che minaccerebbe di estendersi all'infinito. [back](#)

(25) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 11, p. 260: «Unde necesse est quod et prudentiae differant specie secundum differentiam horum finium: ut scilicet una sit prudentia simpliciter dicta, quae ordinatur ad bonum proprium; alia autem oeconomica, quae ordinatur ad bonum commune domus vel familiae; et tertia politica, quae ordinatur ad bonum commune civitatis». [back](#)

(26) *Ivi*, a. 10, p. 259: «prudentia non solum se habet ad bonum privatum unius hominis, sed etiam ad bonum commune multitudinis». [back](#)

(27) *Ivi*, a. 11, p. 260: «Ad primum ergo dicendum quod Philosophus non intendit dicere quod politica sit idem secundum substantiam habitus cuilibet prudentiae: sed prudentiae quae ordinatur ad bonum commune. Quae quidem prudentia dicitur secundum communem rationem prudentiae, prout scilicet est quaedam recta ratio agibile, dicitur autem politica secundum ordinem ad bonum commune». [back](#)

(28) *Ivi*, a. 10, p. 259: «Ad secundum dicendum quod ille qui querit bonum commune multitudinis ex consequenti etiam quaerit bonum suum, propter duo. Primo quidem, quia bonum proprium non potest esse sine bono communi vel familiae vel civitatis aut regni ...». *Id.*, *Sententia libri Ethicorum*, l. VI, c. 7, p. 358: «unde patet quod politici et yconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad se ipsos pertinet». [back](#)

(29) THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II^a-II^{ae}, q. 47, a. 10, p. 259: «haec existimatio repugnat caritati, quae non quaerit que sua sunt, ut dicitur I ad Cor. 13 unde et apostolus de se dicit I ad Cor. 10 non quarens quod mihi utile sit, sed quod multis, ut salvi fiant». [back](#)

(30) A proposito del debito del *De regimine principum* nei confronti di Tommaso rimando al mio lavoro, «Tra etica e politica: la *prudentia* del principe nel *De regimine* di Egidio Romano», *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 3 (1992), pp. 77-144; si vedano anche le sintetiche osservazioni di KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 139-140. [back](#)

(31) Ricordo solo, per fare un esempio, O. LOTTIN, «La liberté chez trois maîtres des arts de Paris au dernier quart du XIII^e siècle», in *Id.*, *Psychologie et morale aux XIII^e et XIII^e siècles*, III, pp. 621-650, e il classico GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroïstes'*; rimando comunque all'ottima messa a punto di R. HISSETTE, «La date de quelques commentaires à l'*Ethique*», *Bulletin de Philosophie médiévale* 18 (1976), pp. 79-83, dove si possono reperire ulteriori riferimenti alla bibliografia precedente; si veda anche A.J. CELANO, «The *finis hominis* in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle *Nicomachean Ethics*», *Archives d'Hist. doctr. et litt. du Moyen Age* 53 (1986), pp. 23-53; molti problemi, tuttavia, restano aperti anche dopo gli studi di quest'ultimo. [back](#)

(32) «Utrum eadem sit prudentia que est respectu boni proprii et que respectu boni alieni siue communis boni», ms. Erlangen, Universitätsbibliothek 213, f. 70rb: «Dicendum quod prudentie communiter accepte diuerse sunt species quarum una dicitur appropriato nomine prudentia, alia yconomica et <alia> politica et illius politice alia est regnatiua siue legispositiua et alia appropriato nomine dicitur politica. Diuersitas autem istorum habituum sic patet, quia diuersitas habituum accipitur a diuersitate actuum seu obiectorum, non secundum quamcumque diuersificationem obiectorum, sed secundum formalem, inquantum sunt obiecta, ut dicitur secundo De anima. Modo obiecta istorum habituum specie distinguuntur, ergo et ipsi habitus quia obiectum istorum habituum [...] est bonum humanum; modo aliud est bonum unius hominis et aliud familie et aliud ciuitatis; in diuersis enim ista bona consistunt et ideo obiecta istorum specie differunt formaliter, ideo et habitus. Unde prudentia est habitus uel recta ratio quo quis bene consiliatur de bonis sibi ...». [back](#)

(33) «Utrum prudentia et politica sit una», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 15106, f. 44va: «Dico ad questionem quod prudentia accipitur in communi uel proprie et stricte; si accipiatur in communi sic sunt eius tres partes, scilicet monostica, yconomica et politica. Si accipiatur proprie et stricte sic distincta est a politica et yconomica, cuius ratio est quod illi habitus sunt distincti quorum sunt distincta obiecta. Sed monostice, cui appropriatur nomen prudentie, et yconomice et politice sunt diuersa obiecta, quia obiectum monostice est bonum unius secundum se et prudentia monostica est recta ratio in operationibus unius hominis ...». Come è stato mostrato da GAUTHIER, *Trois commentaires 'averroistes'*, pp. 189-213, la medesima *quaestio*, con varianti minime, si trova anche nei mss. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Vat. lat. 832, f. 36ra; Vat. lat. 2172, f. 44rb-va; Vat. lat. 2173, f. 44rb-va. [back](#)

(34) «Utrum prudentia que respectu unius et que respectu multorum sit unius rationis», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16110, f. 265ra: «... cum queritur utrum prudentia que est directiua operationum unius hominis et operationum que ordinantur ad communitatem sit eiusdem rationis, dicendum est quod non, quia diuersitas habituum sumitur ex diuersitate obiectorum formaliter; diuersificatio obiectorum ex diuersitate finium ...» ; sulla difficoltà di datare questo testo si veda GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, I,1, p. 133. [back](#)

(35) «Utrum prudentia sit una», ms. Paris, Bibl. Nat., lat. 16089, f. 221rb: «Unde notandum quod prudentia non est una secundum speciem et formam sed secundum analogiam et proportionem; est enim una sicut scientia; dicitur autem una scientia non quia sit unius obiecti secundum speciem et formam, sed quia est unius obiecti secundum attributionem sicut patet de prima philosophia que considerat ens secundum quod ens quod non est unum nisi secundum analogiam et sicut dicitur scientia una ita et prudentia dicitur una; bonum autem hominis scilicet secundum quod est pars ciuitatis ordinatur ad unum sicut ad ultimam hominis felicitatem». [back](#)

(36) Su questo tema, molto rilevante per il dibattito etico medievale, è inevitabile il rimando ai classici lavori di O. LOTTIN, «La connexion des vertus chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs», in ID., *Psychologie et morale*, III, pp. 197-252; ID., «La connexion des vertus morales acquises de Saint Thomas d'Aquin à Jean Duns Scot», in ID., *Psychologie et morale*, IV, pp. 548-663; ma si veda S. DUMONT, «The Necessary Connection of Moral Virtue to Prudence According to John Duns Scotus - revisited», *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50

(1988), pp. 184-206, che riflette sulla crisi dell'idea di unitarietà della *prudencia* nella prospettiva dell'etica di Scoto. [back](#)

(37) GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quaestiones ordinariae*, q. III, in ed. O. LOTTIN (ed.), *Le Quodlibet XV et trois Questions ordinaires de Godefroid de Fontaines*, Louvain 1937, pp. 119-138. Sulla datazione si veda J.F. WIPPEL, «Godfrey of Fontaines: Disputed questions 9, 10 and 12», *Franciscan Studies* 33 (1973), pp. 351-372: 354-355; ID., *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines. A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981, p. XXV ss. [back](#)

(38) GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Quaestiones ordinariae*, q. III, p. 123: «videtur quod non possit hic assignari diversitas secundum speciem et essentiam, sed secundum quemdam modum et relationem, quam forte Philosophus intendit cum dicit VI Ethicorum quod Politica et prudentia est idem habitus, esse autem non idem ipsis». [back](#)

(39) Ivi, pp. 132-133: «Et secundum primum intellectum est dicendum quod per unam et eandem prudentiam dirigit se homo dictis modis; cum enim homo sit naturaliter animal sociale et pars alicuius civitatis, ad bonum et perfectionem eius requiritur quod bene se habeat in seipso et ad omnes cum quibus habet conversationem; unde oportet quod sit perfectus non solum secundum virtutes que sunt circa passiones et quasi ad seipsum, sed etiam secundum illas quae sunt circa operationes quae sunt ad alterum, scilicet amicitiam, liberalitatem, iustitiam legalem, qua homo omnia sua ordinat etiam ad bonum commune etc. [...] quod enim homo bene se habeat ad alios constat quod est bonum suum, et ideo bonum et perfectio hominis secundum se hoc requirit, etc.» [back](#)

(40) Ivi, pp. 133-134; torna infatti qui il riferimento all'*amor inordinatus* e, in contrapposizione a questo, all'atteggiamento di cui parla Paolo, 1 Cor 10 e 13: cfr. sopra, nota 29. [back](#)

(41) Ivi, p. 134: «Ex his patet quod per eandem prudentiam qua homo est bonus ut monasticus et seipsum recte dirigit, aptus est etiam alios dirigere qui directione indigent sive in domo sive in civitate; et etiam hanc directionem secundum modum sui status debet efficere cum effectu, prout potest, ita quod, si assequeretur statum patris familias vel principis, nulla perfectio ad prudentiam vel virtutem per se pertinens in eo fieret, sed consequeretur auctoritatem et potestatem, qua posset facere per modum praeceptoris et coactivi et punitivi quod poterat facere per modum persuasionis et amicalis inductioni». [back](#)

(42) Ivi, p. 135: «Et secundum hoc potest intelligi dictum Philosophi, VI Ethicorum, quod “politica et prudentia sunt idem habitus, esse autem non idem”, quia illud quod per se ad prudentiam et ad eius essentiam pertinet est idem, sive in eo qui regit seipsum, sive in eo qui regit alios, et sic sunt idem habitus, scilicet secundum speciem. Sed quia quantum ad quaedam alia quae sunt extra essentiam et speciem prudentiae quaedam requiruntur in uno, quaedam in alio, ideo secundum hoc quasi accidentaliter dicunt quod differunt secundum esse». [back](#)

(43) Ivi, p. 136: «Si autem loquamur de subdito qui non est subditus sic propter suma indigentiam, sed propter convenientem ordinem reipublicae quod unus principaliter multis principetur, propter quod contingit quod subditus potest esse aequalis in prudentia et virtute cum principe, et talis secundum veritatem non est subditus, sed secundum legem, sed debet dici bonus vir, sic est dicendum quod non differunt realiter sive secundum magis et minus, sed solum ratione sive ex habitudine et ordine ad aliud [...]. Constat enim quod, cum aliquis bonus vir princeps fit, nulla fit mutatio realis circa eius prudentiam vel virtutem sed in quantum ex electione vel institutione principis consequitur auctoritatem et

potestatem super alios, potest uti sua prudentia et virtute aliter quam bonus vir, sicut patet in habente scientiam perfecte absque auctoritate docendi et in habent cum scientia huiusmodi auctoritatem». [back](#)

(44) Ad essere precisi, la terminologia utilizzata da Goffredo suggerisce che, ai suoi occhi, la vera subordinazione sia quella fondata sulle differenze nella capacità degli individui: cfr. p. es. ivi, p. 136: «... respectu eius qui *vere* est subditus, quia scilicet indiget ab alio dirigi», dove il corsivo è ovviamente mio. [back](#)

(45) Ivi, pp. 136-137: «Et secundum hoc exponendum est illud dictum Philosophi, VI Ethicorum: Politica et prudentia sunt idem habitus, esse autem non idem ipsis, quia respectu eius qui principatur et respectu eius qui *vere* est subditus, quia scilicet indiget ab alio dirigi, sic se habent habitus quod sunt unus secundum speciem, differunt autem secundum magis et minus sive secundum perfectum und imperfectum; sed respectu principis et subditi qui non est subditus propter aliquam indigentiam, sic sunt habitus omnino aequales, non differentes secundum magis et minus perfectum, nec sic quod prudentia unius se extendat ad aliqua etiam ad quae prudentia per se se non extendit [non sit] prudentia alterius; sed sola ratione, sic scilicet quod prudentia unius propter auctoritatem annexam potest habere usum super alios, quam non potest habere prudentia alterius». Ad una problematica strettamente connessa in Goffredo di Fontaines ha dedicato pagine penetranti KEMPSHALL, *The Common Good*, pp. 204-263; sulla prudenza in particolare p. 234 e p. 257. [back](#)

(46) Per un panorama complessivo della produzione nel campo di questo genere letterario rimane insostituibile P. GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320*, Kail 1925, e ID., *La littérature quodlibétique*, II, Paris 1935. [back](#)

(47) JACOBUS DE VITERBO, *Disputatio secunda de quolibet*, q. 17, ed. E. YPMA, Würzburg 1969, p. 178: «Potest autem aliter dici quod prudentia, quae est respectu unius et quae est respectu multitudinis, nec est unus specie habitus propter diversitatem agibilibus; nec tamen sunt diversi habitus specie sub uno genere, si proprie sumatur species, quia una prudentia modum trahit ex alia et est via in aliam; quod in specie diversis non contingit. Est igitur dicendum quod sunt diversae, sicut diversi modi sunt sub uno communi analogo; large autem et improprie possunt diversae species dici». [back](#)

(48) THOMAS DE BAILLY, *Quodlibeta*, II, q. 12, ed. P. GLORIEUX, Paris 1960, pp. 118-124; a p. 123 si legge: «Et secundum hoc potest sic exponi dictum Philosophi VI Ethicorum: est autem politica et prudentia idem habitus, esse non vero idem, ut dicatur idem habitus propter unitatem primi et principalis obiecti, sed non idem esse eius propter diuersum esse et propter diuersitatem istorum adminiculantium ...». [back](#)

(49) Si veda JEAN DE POUILLY, *Quodibet IV*, q. 8, (che ho consultato nella copia tramandata dal ms. Città del Vaticano, Vat. lat. 1017, ff. 158rb-161vb): al f. 161vb si legge: «... propter consimilem rationem potest etiam esse perfectior [scil. prudentia] uel eque perfecta in subdito quam in principe alioquin de subdito numquam poterit fieri princeps quod falsum est ...». Su questo autore si può vedere la monografia di R. ZEYEN, *Die theologische Disputation des Johannes de Polliaco zur kirchlichen Verfassung*, Bern-Frankfurt/M. 1976. [back](#)

(50) A proposito della *Sententia libri Ethicorum* si veda C. STROICK, *Heinrich von Friemar, Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Freiburg 1954, in particolare pp. 53-59, ma anche LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 466-467. Cito il commento di Enrico secondo il ms. Bologna, Bibl. Univ. 1572, f.

149rb ss.; all'interno della *quaestio* quattordici, «Utrum legis positua que in tertio politice dicitur regnatiua et politica et yconomica sint partes prudentie in communi», al f. 150ra, si trova la soluzione proposta da Enrico: «Sed quia prudentia monastica yconomica et politica proprie loquendo non differunt formaliter et specificè quantum ad formam et speciem habitus qui sumitur ex obiecto formali et primario, sed solum differunt quantum ad modum dirigendi circa quedam secundaria obiecta que proprie diuersitatem specificam inducere non possunt - ut patet ex dictis - ideo melius uidetur consequenter dictis tenendum quod isti habitus, inquantum inportant habitum prudentie sic diuersimode denominatum et ad diuersos gradus perfectionis contractum, sint partes potentiales ipsius prudentie in communi ...». la medesima soluzione si legge anche nella questione precedente, la dodici, «Utrum prudentia monastica que dirigit bonum unius sit eadem specie cum ea que dirigit bonum yconomicum uel ciuile», ai ff. 147rb ss. [back](#)

(51) A mia conoscenza il commento all' *Etica nicomachea* di Guido Terreni è tramandato in modo frammentario solo in tre manoscritti; tra questi solamente il codice Bologna, Bibl. Univ. 1625, f. 59va (foliazione moderna) contiene l'inizio di una questione («Utrum prudentia sit practicarum uirtutum architectonica et principalissima») sul VI libro, nel quale viene annunciata, ma non portata a compimento, in quanto il testo è mutilo, una discussione del problema che abbiamo preso in considerazione. Su questo autore resta fondamentale B.-M. XIBERTA, *Guiu Terrena, Carmelita de Perpinyà*, Barcelona 1932, in particolare p. 8 e p. 49 ss.; si vedano anche le indicazioni in Ch. H. LOHR, «Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors G-I», *Traditio* 24 (1968), pp. 190-191. [back](#)

(52) GUIDO TERRENI, *Quodlibet III*, q. 10, ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Borghes. 39, f. 158rb: «Preterea, ut dicit Philosophus 6° Ethicorum prudentia fit per experientiam que requirit multitudinem temporis et si prudentia qua aliquis regit ciuitatem non est eadem secundum speciem cum illa qua quis regit se ipsum, tunc oportet quod rector ciuitatis acquirat eam per experientiam exercendo se circa actus regis. Tunc quero: quando acquirit istam prudentiam? Non quando est subditus quia non exerceret actus regis ut circa eos possit //158va// experientiam accipere, ergo in quantum aliquis antequam sit rector poterit habere prudentiam politicam, quia est inconueniens ut primo fiat rector quam sciat regere». Una simile dimostrazione si trova anche in ENRICO DI FRIMARIA, *Sententia libri Ethicorum*, l. VI, q. 12, ms. Bologna, Bibl. Univ. 1572, f. 147va. [back](#)

(53) GUIDO TERRENI, *Quodlibet III*, q. 10, ms. Città del Vaticano, Bibl. Apost., Borghes. 39, f. 158vb: «Preterea 7° Pol. ostendit quod eadem est felicitas unius hominis et ciuitatis sed felicitas practica unius hominis est per prudentiam ut dicit Commentator 1° Eth.; ergo prudentia que respicit bonum unius hominis et tocus communitatis est una secundum speciem unde homo non habet perfectam prudentiam secundum rationem speciei si non habeat eam ad omnem actum qui conuenit nature //f. 159ra// et speciei prudentie scilicet ad dirigendum se in ordine ad se et in ordine ad bonum domus et ciuitatis seu regni unde philosophus 6° ethicorum dicit contra dictum eur<i>pedis». [back](#)

(54) Ivi, f. 160ra: «... propter quod dicit Philosophus: “Est autem politica et prudentia idem habitus” secundum essentiam et specie, “esse non autem idem” quia non <est> sic perfectus omnis habitus sicut alius semper, ut ex dictis patet, unde Commentator dicit ibi quod differunt ratione». [back](#)

(55) Leggo il commento di Petrus de Cornuheda secondo la copia del ms. Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, S. Marco 452, in particolare f. 24ra-b ; per la

datazione si veda A. PELZER, *Etudes d'Histoire litteraire sur la scolastique médiévale, Recueil d'articles mis a jour a l'aide des notes de l'auteur par A. Pattin et E. van de Vyver*, Louvain- Paris 1964, in particolare pp. 151-153; cfr. Ch. H. LOHR, «Medieval Latin Aristotle Commentaries. Authors: Narcissus-Richardus», *Traditio* 28 (1972), p. 350; LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 476-477; a favore della provenienza almeno di questa copia dalla Francia meridionale si può ricordare che al f. 31va si trovano come esempi geografici Tolosa e Parigi; sul commento alla *Politica* conservato in questo stesso manoscritto si veda anche il mio «Notes on Raimundus Acgerii's Commentary on Aristotle's Politics», di prossima pubblicazione in *Vivarium*. [back](#)

(56) PETRUS DE CORNUHEDA, *Sententia libri Ethicorum*, Firenze, Biblioteca Medicea-Laurenziana, S. Marco 452, f. 24ra-b: «... ob hoc Euripides dixit cuidam qui illum appellavit prudentem qualiter est prudens ille qui non curat de egocio proprio //24rb// quasi dicat quod non est prudens; patet ergo testimonio Euripidis quod quedam est prudentia cognoscere que sunt ad se ipsum; hoc etiam patet ex dicto communi: dicitur enim quod homines operantes alia negocia quam pertineat ad sua appellatur superflui. Sed communiter appellatur prudens ille qui de proprio negotio habet curam. Sed utrum aliquis possit esse prudens et bene curare de proprio negotio sine yconomia, hoc est sne recta domus dispensatione, aut sine urbanitate, hoc est sine resta dispensatione ciuitatis, aduc non est manifestum nec est manifestum qualiter quilibet debet diposnere illa que ad suam utilitatem pertinent, sed hoc manifestabitur aliquid infra in X° huius et mas complete in libro politicorum et yconomie». [back](#)

(57) Non prendo in considerazione in questa mia parziale panoramica il commento di Walter Burleigh perché qui il maestro inglese sembra limitarsi a riproporre quanto affermato da Tommaso d'Aquino per (cfr. *Scriptum super ethicam Aristotelis*, l. VI, Venetiis 1521, f. 108 ss.). Non pare, d'altra parte, che Richard Kilvington abbia dedicato al tema che ci interessa qui alcuna delle sue dettagliate questioni morali, cfr. GAUTHIER-JOLIF, *L'Ethique*, I, 1, p. 136. [back](#)

(58) Un recente schizzo bio-bibliografico, con riferimenti alla bibliografia precedente, in GUIRAL OT, *La vision de Dieu aux multiples formes, Edition, traduction, introduction et notes par Ch. Trottmann*, Paris 2001, in particolare pp. 9-22; si veda anche LINES, *Aristotle's Ethics*, pp. 467-468. [back](#)

(59) GERALDUS ODONIS, *Sententia et expositio cum quaestionibus super libros Ethicorum Aristotelis*, l. VI, q. 14, Brixiae 1482, (l'edizione a mia disposizione non ha purtroppo una paginazione): «Sed quia hec positio nec vera nec verisimilis videtur mihi, ideo oppositum teneo»; sull'influenza di quest'opera si veda, tra l'altro J.J. WALSH, «Some Relationships between Gerald Odo's and John Buridan's Commentaries on Aristotle's *Ethics*», *Franciscan Studies* 35 (1975), pp. 237-275. Sulle fonti di Geraldo si veda anche O. LANGHOLM, *Economics in the Medieval Schools*, Leiden-New York- Koeln 1992, pp. 508-533. [back](#)

(60) *Ibid.*: «Et ideo ista ratio non concludit, quia si concluderet necessario sequeretur quod quilibet habitus iusticie essent diversi habitus quia, ut dicitur supra libro 5° cap. 3°, iusticia est bonum alienum nec propter hoc excluditur quin sit bonum proprium. Stultum enim esset dicere quod iusticia iusti esset bonum uel ad bonum proximi et non bonum nec ad bonum ipsius iusti». [back](#)

(61) *Ivi*, l. VI, lectio nona [pro: decima]: «Inducit auctoritatem vulgi dicentis esse superfluos homines eos qui aliquid amplius operantur ultra negotia propria hoc autem dicunt homines vulgares et mundani quia ipsi ut philanti (pro: philauti) querunt bonum sibi ipsis et non communitatis et existimant quod oporteat operari

solum pro commodo proprio, de quibus dicit Apostolus: “Omnes que sua sunt querunt et non que Iesu Christi”». L’espressione ‘*philautos*’ compare, come è noto, in *Etica nicomachea*, IX, 1168a20 ss. [back](#)

(62) La questione della datazione del commento di Buridano all’Etica è assai complessa e certo non riducibile all’indicazione troppo imprecisa che pure si trova nel mio «Felicità, virtù e ‘ragion pratica’: aspetti della discussione sull’etica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, Firenze 1997, p. 313; una discussione del problema con la proposta di vedere nel commento un’opera iniziata al limitare degli anni Trenta del Trecento e rielaborata fino alla morte dell’autore si legge con profitto in B. MICHAEL, *Johannes Buridan: Studie zu seinem Leben, seinen Werken und zur Rezeption seiner Theorien im Europa des späten Mittelalters*, II, Berlin 1985, pp. 824-887, sulla datazione in particolare pp. 871-878; ma la questione è lontana dall’essere risolta; per una versione più concisa delle sue tesi si veda B. MICHAEL, «Buridans moralphilosophische Schriften, ihre Leser und Benutzer im späten Mittelalter», in J. MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München 1992, pp. 139-151; G. KRIEGER, «Die Stellung und Bedeutung der Philosophischen Ethik bei Johannes Buridanus», *Medioevo* 12 (1986), pp. 131-195; G. KRIEGER, *Der Begriff der praktischen Vernunft nach Johannes Buridanus*, Münster i. W. 1986; LINES, *Aristotle’s Ethics*, pp. 470-471. [back](#)

(63) Si veda sopra, alla nota 59. [back](#)

(64) JOHANNES BURIDANUS, *Questiones super decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, l. VI, q. 14, Parisius 1518, f. 125va. [back](#)

(65) Ivi, f. 125vb: «Hec autem que dicta sunt in hiis opinionibus forte magis speculativa sunt quam pertineant ad istam scientiam; sunt etiam multum generalia; sicut autem dicitur in 2° huius sermones quidem universales inaniores sunt, particulares vero veriores. Idcirco magis particulariter de hiis oportet scrutari». [back](#)

(66) Ivi, f. 125vb: «Ex hiis igitur concluditur quod prudentia monastica consistit in bene posse consiliari et discernere ad acquirendum sibi virtutem et opera virtutum et in scire ordinare omnia que sunt corporis et exteriora ad operandum secundum virtutes. Habitus autem quo quis scit bene consiliari ad acquirendum sibi bona corporis vel bona exteriora absque reductione ipsorum in virtutes anime non est prudentia sed astutia que est prava et vituperabilis. Et hoc bene declarat Aristoteles 9° in illo capitulo “dubitatur autem utrum oportet amare seipsum maxime”, ubi dicit quod in opprobrium vocamus illos amatores sui qui sibiipsis tribuunt plus in pecuniis et honoribus et delectationibus corporalibus. Si quis autem superstudet iuste agere ipse maxime omnium vel temperate vel qualiacumque alia eorum que secundum virtutes et totale bonum semper sibi acquirit nullus opprobriose dicit philautum hunc, id est amatorem sui, neque vituperavit. Videbitur utique talis magis esse philautus: secundum rei veritatem tribuit sibi ipsi maxima bona». [back](#)

(67) *Ibid.*: «Ex quibus apparet manifeste quod bene consiliari et operari ad procurandum bona amicis et patriae in quo consistit prudentia politica est idem quod consiliari et operari ad bonum virtutis sibi acquirendum propter quod manifestum est quod iste prudentiae idem habitus sunt et non alius secundum rem. Illo enim habitu et illa operatione quo vel qua aliis bona procuramus, eodem habitu et eadem operatione nobis bonum virtutis acquirimus». [back](#)

(68) Ivi, q. 14, f. 126ra: «Tamen considerandum est quod bona corporum et exteriora sunt vulgo manifestiora quam bona anime quia vulgus magis potest uti

sensu quo nota sunt bona corporum et bona exteriora quam intellectu quo nota sunt interiora bona propter quod vulgus sepe statuit sibi tamquam ultimum finem bona corporis vel exteriora bona unde et secundum vulgus illi dicuntur amatores sui qui sibi ipsi plus tribuunt in talibus bonis ut dicitur 9^o huius amatores enim sui sicut dicit Aristoteles vocant ipsos qui sibi ipsis tribuunt plus in pecuniis et honoribus et delectationibus corporalibus; hec enim multi appetunt et student circa ipsa ut optima bona entia ergo apud tales non est idem habitus prudentia monastica, prudentia yconomica et prudentia politica, quoniam prudentia politica secundum istos consistit in bene posse consiliari ad utilitatem communem procurandum et salvandum, prudentia vero monastica consistit in posse bene consiliari ad sibi acquirendum divicias et delectationes corporales. Hec autem non necessario concurrunt simul». [back](#)

(69) Ivi, q. 15, ff. 126vb-127ra. [back](#)

(70) Ivi, f. 127ra: «Quando vero diximus eandem esse prudentiam principis et subditi et cuiuscumque viri locuti sumus de prudentia simpliciter secundum quam habens dicitur bonus homo, sic scilicet intelligendo quod Sor eadem prudentia erit bonus homo si fuerit princeps et si fuerit subditus et si dives et si pauper et si coriarius et si nauta et si carpentator et universaliter ad quamcumque pervenerit statum». [back](#)

(71) *Ibid.*: «Si autem nos principem et subditum caperemus secundum quod essent diversi officarii et in quantum spectarent ad eos opera exteriora diversa, tunc si per prudentiam principis intelligeremus illam quae opus illud exterius debitum principi statuit sibi tamquam finem et per prudentiam subditi vellemus intelligere illam quae aliud opus exterius debitum subditis statueret sibi tamquam finem oportet concedere prudentias illas esse diversas [...] nec tunc sequitur prudens princeps vel prudens subditus, ergo prudens homo». [back](#)

(72) *Ibid.*: «prudentia vero secundum quid non est secundum quod operationes suas ordinat ad felicitatem, sed secundum quod recte consiliatur et recte suas ordinat operationes ad aliquem finem specialem, sic enim prudentem dicimus nautam [...] hec autem prudentiae non sunt prudentiae simpliciter, sed sunt artes quaedam et hec possunt esse multae». [back](#)

(73) Per la discussione sul *bonum commune*, rimando ancora una volta a KEMPSHALL, *The Common Good*. [back](#)

(74) La discussione su questo nesso si trova inserita nei commenti al terzo libro della *Politica* di Aristotele; si veda, p. es. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation*, pp. 107, 116, 143, 144, 147, 150, 161, per non citare che alcuni esempi, sui quali intenderei tornare in futuro studio. [back](#)

(75) Una prima versione di questo lavoro, presentata alla *Mediaevistentagung* del 1994, è stata pubblicata in lingua tedesca con il titolo *Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkommentaren (von Albert bis Buridan)*, in J.A. AERTSEN-A. SPEER (eds.), *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin-New York 1996, (Miscellanea Mediaevalia 24), pp. 464-478. Viene qui riproposta in lingua italiana con numerose modifiche ed integrazioni, anche se non nella forma di una ricerca esaustiva, che si fa ancora attendere. Voglio cogliere l'occasione di ringraziare il Prof. Dr. J. Miethke ed PD Dr. M. Kaufhold per i loro preziosi consigli, nonché il Prof. Dr. J. Aertsen e il Prof. Dr. A. Speer per la generosa ospitalità presso la *Mediaevistentagung* ed in *Miscellanea Mediaevalia*. Non può essere dimenticata la Alexander von Humboldt-Stiftung, che ha generosamente sostenuto nelle sue varie fasi il progetto in cui si inserisce questo lavoro. Una particolare gratitudine va anche ai redattori di questa rivista, per aver

accettato di pubblicare parziali risultati di una ricerca ancora *in fieri*. Anche per questa ragione ed in considerazione del medium in cui avviene questa pubblicazione, i riferimenti in nota, ad in particolare i rimandi in nota sono stati ridotti al minimo, limitandosi a fornire le ‘pezze d’appoggio’ testuali alle affermazioni contenute nel testo, nonché indicazioni che aprono l’accesso ad una bibliografia ormai assai vasta. [back](#)

Etica e politica nel pensiero di Dante

[Italo Sciuto](#)

Università di Verona

Introduzione: la tonalità etico-politica del pensiero dantesco

Il pensiero etico-politico di Dante si trova sparso in tutte le sue opere, ma specialmente nel *Convivio*, nella *Monarchia*, in alcune lettere e nella *Commedia*; in modo sistematico, però, soprattutto nelle prime due. Prenderemo dunque in considerazione soprattutto le due opere filosoficamente più importanti, *Convivio* e *Monarchia*, con gli opportuni riferimenti alle lettere e ai passi più significativi della *Commedia*. Oltre che per i loro contenuti, le prime due opere sono rilevanti anche perché mostrano la duplice disposizione filosofica dantesca, quella divulgativa e quella creativa, la feconda ripetizione di pensieri già detti e la produzione originale di riflessioni che intendono comunicare nuove e scomode verità. Nella prima opera Dante è divulgatore come filosofo in generale, nella seconda è creativo come filosofo politico. Il che non impedisce, naturalmente, che il pensiero del *Convivio* contenga note originali e personalissime, tali da rendere il suo autore storicamente «un inclassificabile» (1). In entrambe, certamente, l'impegno è militante, intende cioè corrispondere al dovere morale di giovare alla vita sociale degli uomini, ma viene svolto in modi assai diversi. Le solenni frasi iniziali delle due opere enunciano molto efficacemente questa doppia disposizione.

Il *Convivio* inizia con la citazione delle prime parole, a tutti note e spesso ripetute dagli autori medievali, della *Metafisica* di Aristotele: «tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere». Ma ben pochi possono, per vari motivi, coltivare il sapere e quindi sedere «a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca» (Cv I I 7), (2) cioè pochi sono in grado di accedere alla difficile verità filosofica e teologica, (3) intesa qui boezianamente in modo indistinto. D'altra parte, chi sa "deve" dispensare il proprio sapere a chi non sa, in virtù del principio aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo, che Dante però esprime qui ricorrendo al concetto ciceroniano (e dunque aristotelico) di amicizia: chi possiede la ricchezza del sapere la dispensa «a li veri poveri» perché «ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico» (Cv I I 8). In termini leggermente diversi, nell'ultimo trattato del *Convivio* Dante afferma di ricavare da Aristotele l'idea secondo cui l'uomo è per natura «compagnevole animale» (Cv IV IV 1) (4). Durante la crisi che ha seguito la morte di Beatrice, infatti, Dante ha cercato rimedio alla sua «tristizia» leggendo la *Consolatio* di Boezio e il *Laelius* di Cicerone (Cv II XII 2-3), dai quali ha principalmente appreso ad amare quella filosofia che poi ha potuto approfondire nei trenta mesi passati «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (Cv II XII 7). Nel *Convivio*, Dante onora dunque il nome dell'amicizia non in qualità di maestro, perché non siede «a

la beata mensa» dove si mangia il pane degli angeli, ma come un mediatore tra i sapienti e il volgo, cioè come colui che è «fuggito de la pastura del vulgo» e raccoglie le briciole cadute ai sapienti (Cv I I 10), apparecchiando un convito in cui la vivanda è costituita dalle canzoni e il pane dal commento alle canzoni stesse. Lo scopo del commento è specificamente morale, conseguente appunto ai doveri dell'amicizia; senza il «pane», infatti, le canzoni sarebbero ai più oscure e piacerebbero a molti soltanto per la loro bellezza e non per la loro «bontade» (Cv I I 14). Peraltro, Dante è entrato in questa dimensione filosofica nella giusta età della maturità «temperata e virile», dopo quella «fervida e passionata» della *Vita Nuova* (Cv I I 16), di cui è proprio un agire virtuoso e fecondo guidato da due virtù cardinali: per essere moralmente ben riuscita, infatti, dev'essere un'età temperata e forte, oltre che amorosa, cortese e leale (Cv IV xxvi). La disposizione morale è presente anche nello scrupolo di togliere la prima delle tre «macule» che possono danneggiare il «pane», cioè il parlare di sé. Questo è ammissibile soltanto per due motivi: o per evitare infamia e pericolo per ingiuste accuse, come fece Boezio con la sua *Consolatio*, o per essere di utile esempio agli altri, come fece Agostino con le sue *Confessiones*. Dante è appunto mosso da entrambi: dal «timore d'infamia» e dal «desiderio di dottrina dare» (Cv I II 12-15). Due passioni, dunque, rendono moralmente lecito parlare di sé: il timore e il desiderio.

Anche l'inizio della *Monarchia*, opera che a buon diritto si può ritenere «il massimo sforzo della filosofia di Dante», (5) contiene un analogo appello morale, espresso forse con ancor maggiore immediatezza e vigore: la *natura superior* ha impresso in tutti gli uomini un amore per la verità che impone loro il dovere di giovare ai posteri, così come a loro volta hanno tratto vantaggio dalla fatica di coloro che li hanno preceduti. Dante quindi pone subito in evidenza il principio etico fondamentale che muove la sua opera, come appello alla solidarietà e alla responsabilità universale degli uomini. Chi poi sia stato, come lo stesso Dante, istruito nelle dottrine concernenti la vita pubblica (Mn I I 2: *publicis documentis imbutus*) (6), per non essere accusato di sotterrare il talento deve far fruttificare le sue conoscenze e, per essere di pubblica utilità, non deve ripetere cose già note ma deve cercare di scoprire verità nuove, mai prima tentate: *et intemptatas ab aliis ostendere veritates* (Mn I I 3). Sarebbe inutile, infatti, ripetere la dimostrazione di un teorema di Euclide o esporre ancora una volta quale sia il fine ultimo dell'uomo, già perfettamente indicato da Aristotele. Come si dirà meglio in seguito, queste *intemptate veritates*, con le quali Dante si augura di ricavare gloria per se stesso e di giovare all'intera umanità, consistono soprattutto nel "metodo" usato per dimostrare le tre principali tesi della *Monarchia*, cioè nell'uso esclusivo e rigoroso dell'argomentazione filosofica. Le differenze tra l'indagine filosofico-morale condotta nel *Convivio* e quella filosofico-politica svolta nella *Monarchia* sono dunque notevoli, anche soltanto dal punto di vista metodologico. Nella seconda opera non si tratta infatti di provvedere al desiderio conoscitivo dei «poveri» distribuendo loro le briciole cadute dalla mensa ove si elabora il più alto sapere, ma di partecipare alla mensa stessa da protagonista e anzi con alcune rilevanti cose nuove da dire, per le quali è necessario l'uso della più elevata lingua latina.

Che nella *Commedia* il tema etico-politico sia fondamentale non ha bisogno, naturalmente, di essere dimostrato: la visione profetica narrata nel viaggio dantesco rinnova e sottopone a revisione aspetti rilevanti del precedente pensiero, ma ne rimane in continuità per il suo scopo essenziale, quello di far conoscere quali siano i provvidenziali disegni divini perché si possa realizzare il necessario

rinnovamento non solo religioso, ma anche morale e politico dell'intera umanità. Per il nostro tema, sono rilevanti soprattutto due notevoli e problematici cambiamenti, uno etico e l'altro politico, intimamente intrecciati e relativi al tema centrale dei due fini ultimi dell'uomo che danno luogo ai due poteri, spirituale e temporale. Mentre, infatti, nel *Convivio* e nella *Monarchia* viene strenuamente difesa la netta distinzione, se non separazione, dei due fini e dei due poteri, nella *Commedia* Dante sembra decisamente ripiegare sul tradizionale modello della subordinazione: la felicità naturale è finalizzata alla beatitudine soprannaturale e il potere imperiale viene subordinato al potere spirituale.

Comunque, a indicare il valore essenzialmente "pratico" e non speculativo della *Commedia* valgono le parole stesse che Dante usa nella Epistola a Cangrande (ammessa la sua ancor discussa autenticità): «Genus vero philosophie sub quo hic in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis» (Ep. XIII 40-41). Come dice Aristotele, infatti, anche i filosofi pratici sono talvolta indotti all'attività speculativa: *speculantur practici aliquando* (ivi, 41). Non bisogna certo assolutizzare queste affermazioni, anche se in realtà l'intenzionalità prevalente nella *Commedia* si muove *non ad speculandum sed ad opus*, ma non si deve trascurare il fatto che per Dante vale anche il movimento contrario, che prende le mosse dalla speculazione per "giungere" alla prassi. E l'intelletto speculativo diventa pratico non uscendo da sé, ma per sua interna estensione: *intellectus speculativus extensione fit practicus* (Mn I III 9).

In ogni caso, è possibile dire che il pensiero filosofico dantesco è quindi per essenza non soltanto speculativo, ma anche e anzi soprattutto etico-politico. Una delle sue posizioni di fondo, infatti, che ha giustamente attirato l'attenzione filosofica dei critici, è costituita proprio dal problematico primato della ragione pratica. Si può dire quindi che i tratti essenziali del pensiero etico-politico dantesco riguardano due grandi temi, che sollevano al loro interno molti problemi particolari: l'intenzionalità essenzialmente morale di tutte le opere maggiori e la posizione privilegiata che la morale occupa rispetto alle altre scienze. Della prima idea è particolarmente espressivo l'uso, nel *Convivio*, del volgare, che non viene assunto solo per la dichiarata opportunità didattica, ma per comunicare anche, in realtà, un "contenuto" nuovo: non solo un'etica per laici, ma anche un'etica laica. Si tratterà di vedere, naturalmente, entro quali termini e limiti vada presa questa espressione, che cercheremo di esplorare non seguendo in tutti i numerosi e ricchissimi dettagli il pensiero dantesco, ma limitandoci a esaminare alcuni dei luoghi filosoficamente più rilevanti. Da questa esplorazione, ci sembra di poter concludere che la tonalità laica del pensiero dantesco si coglie nel rilievo che hanno, in tutte le questioni affrontate, due concetti chiave: quello di giustizia e quello di libertà. La seconda idea, secondo cui la morale acquista in Dante una posizione superiore a quella della metafisica, ha tuttavia un significato che si potrebbe dire, aristotelicamente, architettonico, perciò verrà esposta preliminarmente.

1. Il primato della morale sulla metafisica

Lanciato a suo tempo da Étienne Gilson, nel suo celebre libro *Dante et la philosophie*, come luogo di grande rilievo nel pensiero dantesco, soprattutto per la sua originalità nel contesto della filosofia medievale, questo tema non ha cessato di interessare la critica e, filosoficamente, è senza dubbio centrale. Secondo Gilson, l'orientamento filosofico del *Convivio* si fonda essenzialmente sulla funzione prima consolatoria e poi apportatrice di felicità della filosofia, che perciò ha una intonazione prevalentemente morale. Qui Dante si rivolge infatti a un pubblico di nobili, politici e uomini d'azione, e non agli specialisti delle scuole che dedicano il loro tempo ai piaceri della speculazione. Del resto, la sua vita di *exul inmeritus* lo costringe a involontarie, ingiuste e continue preoccupazioni pratiche spesso molto gravi, di cui lo stesso *Convivio* fornisce la drammatica testimonianza nel celebre passo: «peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade» (Cv I III 4-5). Queste condizioni, dunque, inducono Dante a mettere in primo piano il problema della prassi. Tuttavia, come sopra si diceva, anche i filosofi pratici *aliquando speculantur*.

Appunto riflettendo su un tema speculativo com'è quello cosmologico, nella «esposizione allegorica e vera» (Cv II XII 1) della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, venendo a spiegare quali siano i «movitori» e il cielo di cui si parla nella canzone, Dante sviluppa una lunga analogia tra cieli e scienze (il significato allegorico di cielo è appunto scienza), assegna a Fisica e Metafisica l'ottavo cielo (delle Stelle fisse), alla Morale il nono (il Primo Mobile o Cristallino) e alla Teologia il decimo e ultimo, l'Empireo (Cv II XIII 8). La scienza morale, quindi, è superiore alla metafisica e seconda soltanto alla scienza teologica. Dopo una dotta riflessione sul numero delle stelle e un complicato calcolo della età del mondo, viene data la spiegazione del privilegio di cui gode la «Morale Filosofia»: come il Primo Mobile *ordina* il movimento degli altri cieli, così la morale «ordina noi a l'altre scienze» (Cv II XIV 14). Così, come tutto l'universo cadrebbe nel *disordine* senza il Primo mobile, senza la «Morale Filosofia» le altre scienze sarebbero inutili, si produrrebbe il disordine della vita umana e perciò non si potrebbe tendere alla felicità, cioè al fine ultimo della vita stessa: «e non sarebbe generazione né vita di felicità» (Cv II XIV 18). La scienza morale detiene dunque un primato «architetonico», simile a quello che Aristotele attribuisce, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, alla politica.

Nella interpretazione di Gilson, questa dottrina «è veramente straordinaria nel medioevo. Presa alla lettera, porta a sostenere il primato della morale sulla metafisica, dottrina che non poteva essere attribuita ad Aristotele e forse meno ancora a san Tommaso» (7). Probabilmente, secondo Gilson, date le premesse del *Convivio* Dante ha svolto un ragionamento implicito di questo tipo: "in sé", come scienza «divina», la metafisica è certamente la più elevata, ma "per noi" essa è troppo alta; molto più valida, per giungere alla perfezione in "questa" vita, e cioè per conseguire il fine ultimo della felicità terrena, è dunque per noi la morale. Dante, quindi, mette coerentemente al vertice della piramide scientifica «non la scienza più divina di tutte, ma la scienza più umana di tutte, non la metafisica, ma la morale» (8).

Questa tesi è nettamente respinta, con la solita e consumata perizia, da Bruno Nardi (9). Rinunciando eccezionalmente alla consueta e pungente ironia (probabilmente per la qualità e l'autorità dell'interlocutore, o forse per effetto del

tempo tragicamente bellico in cui fu scritto il saggio), egli osserva innanzitutto che Dante condivide l'idea tradizionale circa il primato della metafisica su tutte le altre scienze, come si legge esplicitamente nello stesso *Convivio*: «per lunga consuetudine le scienze ne le quali più ferventemente la Filosofia termina la sua vista, sono chiamate per lo suo nome. Sì come la Scienza Naturale, la Morale, e la Metafisica, la quale, perché più necessariamente in quella termina lo suo viso e con più fervore, [Prima] Filosofia è chiamata. Onde [vedere] si può come secondamente le scienze sono Filosofia appellate» (Cv III XI 16-17) (10). Inoltre, e soprattutto, Nardi sottolinea il preciso "motivo" che muove Dante a porre la morale più in alto delle altre scienze, cioè a sostenere e difendere il suo valore architettonico: la morale "ordina", come sopra si è detto, le altre scienze. Non vi è dunque contraddizione tra la posizione più elevata della morale e il primato della metafisica, perché asseriti da punti di vista diversi: la metafisica ha un primato *simpliciter*, la morale invece *secundum quid*, cioè in quanto attività ordinatrice. Del resto, non è vero che si tratta di un'idea straordinaria nel pensiero medievale, perché anche altri autori l'hanno sostenuta: per esempio Alfarabi nel *Liber de scientiis*, accessibile nella traduzione di Gerardo da Cremona, e specialmente Alberto Magno, cui si potrebbero aggiungere altri autori, come l'averroista Giovanni di Jandun e soprattutto il francescano Ruggero Bacone (11).

In realtà, secondo Nardi l'errore di Gilson è dovuto a un equivoco circa il modo d'intendere la filosofia nel *Convivio*, cioè consiste nel supporre che Dante pensi la filosofia come attività scolasticamente distinta dalla teologia, e quindi che distingua la filosofia "umana" da quella "divina". In questa fase, invece, a differenza della *Monarchia*, il pensiero dantesco non è affatto razionalistico e neppure condivide, come invece nella *Commedia*, il concetto scolastico-tomistico del rapporto ancillare, ma è piuttosto profondamente mistico: non distingue ragione e fede, filosofia e teologia, che sono invece fuse insieme a formare in sostanza una cosa sola (12). Non è quindi possibile parlare, a proposito del *Convivio*, come fa Gilson, di una metafisica *en soi* nettamente distinta da una metafisica *pour nous*, e comunque tale distinzione certamente non chiarisce perché Dante ponga la morale al di sopra della metafisica. L'unico motivo, come abbiamo detto, va trovato nel significato e nel valore architettonico della *Morale Filosofia*, il che non toglie che la metafisica rimanga ferma nella sua superiorità e che perciò Dante ribadisca la tradizionale superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva. L'impegno che Gilson profonde per spiegare come mai Dante, dopo aver posto la morale più in alto della metafisica, sostenga tuttavia il primato della vita contemplativa, non è che «inutile sforzo di risolvere un'aporia inesistente» (13).

Il fascino dell'interpretazione gilsonian, tuttavia, non ha cessato di esercitare una forte attrazione. Se ne può infatti ritrovare una cospicua traccia nella recente e importante indagine di Ruedi Imbach, volta a valorizzare il significato "laico" della filosofia dantesca nel *Convivio*. L'uso del volgare, quel «pane orzato» di cui la conclusione del primo trattato del *Convivio* celebra il valore prevedendo che diventerà «luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce» (Cv I XIII 12), costituisce per Imbach l'annuncio non soltanto di nuovi "destinatari" della cultura, i laici appunto, ma anche di nuovi "contenuti" della filosofia stessa. Di tale mutamento è indicativo il passo in cui Dante afferma che «la moralitate è bellezza de la filosofia» (Cv III xv 11), oltre a quello sopra citato sul valore architettonico della filosofia morale. In termini simili a quelli usati da

Gilson, egli afferma quindi che «Per Dante, la morale è la regina delle scienze, essa è la filosofia prima» (14). Come e forse ancor più che in Gilson, anche qui si afferma che in quest'opera Dante sostiene un «primato della ragione pratica» originale e, anzi, rivoluzionario: «In perfetta opposizione alla tradizione aristotelica per la quale la metafisica è la regina di tutte le scienze, questa concezione attribuisce alla filosofia morale il primo posto fra tutte le scienze», cioè realizza una radicale «trasformazione del progetto filosofico» dovuta al nuovo pubblico laico al quale ora la filosofia è destinata (15). L'enfasi posta sulla novità, alla luce delle osservazioni filologicamente vincolanti di Nardi, è forse eccessiva, ma coglie nel segno quando indica la destinazione dell'opera dantesca, pensata come un aiuto per "tutti" gli uomini, affinché possano vivere una vita virtuosa e, quindi, veramente umana e degna di aspirare alla felicità terrena. Per comprendere il senso della tesi dantesca, è dunque necessario chiarire il problema della felicità.

2. Il problema della felicità: vita attiva e vita contemplativa

Particolarmente su questo argomento, la filosofia dantesca si mostra seguace fedele di Aristotele, considerato il *preceptor morum* (Mn III I 3) che ha condotto «a perfezione la filosofia morale» (Cv IV VI 15). Seguendo quindi la filosofia aristotelica, e segnatamente il decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, Dante distingue due diverse forme di felicità ottenibili in questa vita: una felicità «buona» conseguibile con la vita attiva e una felicità «ottima» che soltanto l'attività contemplativa può assicurare (Cv IV XVII 9). Subito dopo (10-11), tuttavia, Dante cita come rinforzo l'episodio evangelico (Lc 10, 38-42) di Marta e Maria che indicano, rispettivamente, la vita attiva e la vita contemplativa, accostando così molto significativamente all'autorità del Filosofo quella rivelata, in un passo peraltro di larga fortuna medievale (16). Nella *Commedia*, il medesimo rapporto è indicato con l'episodio di Lia e Rachele, le due mogli di Giacobbe intente la prima a intrecciare una ghirlanda e la seconda a rimirarsi nello specchio, di cui Lia dice: «lei lo vedere, e me l'ovrare appaga» (Pg XXVII 108) (17). Il contemplare di Rachele rappresenta simbolicamente la concezione riflessiva che Dante ha dell'attività filosofica, intesa come «amoroso uso di sapienza» che «sé medesima riguarda, quando apparisce la bellezza de li occhi suoi a lei; che altro non è a dire, se non che l'anima filosofante non solamente contempla essa veritade, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo» (Cv IV II 18). La filosofia, per Dante, si presenta qui essenzialmente come attività autoriflessiva: essa contempla, innanzitutto, il proprio contemplare.

Dunque Dante afferma chiaramente il primato dell'attività speculativa su quella pratica, sicché «la felicità de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l'attiva» (Cv IV XVII 11), anche se le due attività non vanno separate né tantomeno opposte. Va infatti tenuto presente che «l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo [...], l'uno e l'altro diletto-sissimo, avvegna che quello del contemplare sia più» (Cv IV XXII 10), sicché la felicità umana consiste in questo *duplice* uso: «in questo [come in] quell'altro è nostra beatitudine e somma felicità (ivi, 11). La felicità speculativa consiste nell'esercizio delle facoltà razionali applicate alla conoscenza, cioè consiste nella conoscenza scientifica: tutti gli uomini hanno il naturale desiderio di sapere, come dice il Filosofo, perché «la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima

felicidade» (Cv I 1 1). Il fine stesso della filosofia è l'agostiniano *gaudium de veritate*, la «vera felicità che per contemplazione de la veritate s'acquista» (Cv III XI 14). La felicità della vita attiva consiste invece, secondo la definizione aristotelica, nella «operazione secondo virtù in vita perfetta» (Cv III XV 12). In entrambi i casi, cioè per tutti e due gli usi dell'animo, si tratta di una duplice felicità che l'uomo può raggiungere in questa vita.

Tuttavia, Dante mantiene e anzi ribadisce la distinzione tra questa duplice felicità e quella, suprema e perfetta, che è raggiungibile solo nell'altra vita. Con una originale interpretazione allegorica del passo evangelico sulle tre Marie che vanno al sepolcro di Cristo e vi trovano un angelo da cui apprendono che il Salvatore li precede in Galilea (Mc 16, 1-8), Dante afferma che nelle tre donne «si possono intendere le tre sette de la vita attiva, cioè li Epicurei, li Stoici e li Peripatetici» che «domandano lo Salvatore, cioè la beatitudine, e non la trovano» (Cv IV XXII 15). L'angelo dice che «la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè ne la speculazione», per far capire che «ne la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma» (ivi, 17). Il che significa, dal punto di vista della beatitudine somma, che sono inadeguati entrambi gli usi dell'animo anche se rimane la reciproca differenza, per cui si può dire che la felicità della vita attiva è "quasi imperfetta" e la felicità speculativa è "quasi perfetta": «E così appare che nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtù, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali. Le quali due operazioni sono vie espeditte e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere» (ivi, 18). Con l'eccezione però dell'esperienza evocata nella *Commedia*, di cui l'Epistola XIII dice che ha il fine di condurre, in questa vita, dalla condizione di miseria a quella di felicità: «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (Ep. XIII, 39). Ma si tratta di un'esperienza eccezionale, riservata alla dimensione mistica.

Rimanendo invece sul terreno accessibile a tutti, esplorato nel *Convivio* e nella *Monarchia*, si deve dire che vi sono tre forme di felicità, che Dante pensa in ordine gerarchico ascendente: due per questa vita (attiva e speculativa, rispettivamente quasi imperfetta e quasi perfetta) e una per la futura vita beata (contemplativa perfetta), nella quale si compirà perfettamente quella contemplazione che in questa vita è soltanto iniziata e perciò è "quasi" perfetta. Sembra, dunque, che il primato della morale venga qui negato. In realtà, come spiega bene Gilson, «lungi dal contraddire il primato della morale, la trascendenza della contemplazione lo fonda, perché la morale non è per noi trascendente» (18). Va infatti tenuto presente il fatto che la felicità della vita attiva è quella propriamente umana, in quanto pienamente realizzabile già in questa vita, a differenza della contemplazione che inizia in questa vita e attende il suo compimento nella perfezione futura. Certamente, il riconoscimento di una «felicità mentale» procurata dall'attività speculativa terrena è notevole, e solleva importanti problemi circa le fonti (19), ma altrettanto rilevante è il fatto che non tutti sono chiamati quaggiù alla contemplazione, mentre per tutti vale il dovere di agire secondo le virtù morali.

Nel commento ai versi 81-88 della canzone *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, che impegna il quarto trattato del *Convivio* («Dico ch'ogni virtù principalmente / vien da una radice: / vertute, dico, che fa l'uom felice / in sua operazione. / Questo è, secondo che l'etica dice, / un abito eligente lo qual dimora in mezzo solamente, / e

tai parole pone»), Dante chiarisce che «ogni virtù» significa «le virtù morali», per cui «è da sapere che propriissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto sono in nostra podestade» (Cv IV XVII 2). Giustamente, quindi, egli si riferisce all'*Etica* del Filosofo, secondo cui vive da uomo chi pratica le virtù morali nella vita sociale. Le virtù intellettuali dell'intelletto speculativo sono superiori come valore in sé, ma le virtù morali sono superiori perché realizzabili perfettamente in questa vita e, quindi, *propriissime* attività umane. È specialmente questo punto che rende "inclassificabile" il pensiero dantesco, per il modo con cui rompe il classico rapporto di equivalenza fra gerarchia di valore e gerarchia di autorità: «Questo modo di fondare l'autonomia di un ordine inferiore, per cui esso risulta autosufficiente in forza della sua stessa inferiorità, è tipicamente dantesco [...]. L'universo di Dante, al contrario di quello di san Tommaso d'Aquino, è un universo in cui dalla gerarchia delle dignità non deriva mai alcuna gerarchia di giurisdizione, ma piuttosto la loro indipendenza reciproca» (20). Per questo motivo e su questo fondamento, nell'universo concettuale dantesco il primato della morale può convivere con l'asserita superiorità dell'attività contemplativa, secondo un principio che si deve applicare anche alla questione politica.

3. I due fini ultimi e i due poteri

Effettivamente, questo principio diventa illuminante anche per capire aspetti rilevanti della *vexata quaestio* intorno ai due poteri, quello temporale e quello spirituale. In particolare, serve a comprendere il senso della celebre conclusione della *Monarchia*, croce e delizia dei critici di tutti i tempi, in cui Dante sembra smentire la principale tesi precedentemente svolta nei tre libri della medesima opera, cioè la totale autonomia del Principe dal Pontefice. Dante afferma infatti che la tesi dell'ultimo libro, secondo cui l'autorità del Monarca deriva immediatamente da Dio, senza mediazione alcuna, va intesa *non sic stricte* che il Principe non sottostia per niente al Pontefice, perché la terrena "felicità mortale" in qualche modo è "ordinata" alla celeste "felicità immortale": «non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur» (Mn III XV 17). In realtà, il potere imperiale rimane del tutto autonomo, nel perseguire il suo fine; deve soltanto riconoscere la superiore dignità del potere spirituale, verso il quale deve appunto mostrare la giusta *reverentia* che il figlio primogenito deve al padre, ma decisiva è la motivazione: per esercitare con maggiore efficacia - *virtuosius* - quel potere di governo illuminato al quale è stato preposto "solo" da Colui che tiene il governo di tutte le cose, temporali e spirituali: «ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator» (ivi, 18). Forse, la formula di subordinazione *quodammodo* del potere temporale a quello spirituale non è creazione originale dantesca, dato che si trova già in una anonima *Questio de utraque potestate* precedente la *Monarchia* e ugualmente mossa dal principio della *reductio ad unitatem* (21), ma originale è certamente il trattamento cui Dante la sottopone.

Del resto, il quarto trattato del *Convivio* consente una corretta interpretazione del termine *reverentia*, che non implica per niente la subordinazione totale e l'esclusione di ogni dissenso. Discutendo la definizione, attribuita all'imperatore Federico II, della nobiltà come «antica ricchezza e belli costumi», Dante infatti

mostra come si possa legittimamente dissentire dall'autorità imperiale, distinguendo l'atteggiamento «inriverente», certamente inammissibile perché privativo (nega cioè la "dovuta" reverenza), dal semplice atteggiamento «non riverente» che è meramente negativo e si risolve nel «disdicere non offendendo» (Cv IV VIII 10-13). Infatti, su questo tema è semplice non-reverenza sostenere che «diffinire di gentilezza non è de l'arte imperiale» (IX 16) e, anzi, su ciò «tracotanza sarebbe l'essere reverente (se reverenza si potesse dicere), però che in maggiore e in vera inreverenza si cadrebbe» (VIII 15). Sarebbe cioè contraddittorio usare un atteggiamento di "reverenza" dove fosse richiesta la "non reverenza", perché l'apparente reverenza sarebbe in realtà irriverente. Anche nella *Commedia* si può vedere come Dante mantenga la sua «reverenza delle somme chiavi», nonostante la violenta invettiva contro il papa simoniaco Nicolò III:

«E se non fosse ch' ancor lo mi vieta
la reverenza delle somme chiavi
che tu tenesti nella vita lieta,
io userei parole ancor più gravi» (If XIX 100-103).

Anche senza giungere, dunque, a sospettare che la conclusione della *Monarchia* sia «una tardiva aggiunta» o «una scusa di chi, ritornando sui suoi passi, si accorge di averla fatta grossa» (22), si può dire che la principale tesi della *Monarchia*, il suo coerente averroismo politico, rappresenta una clamorosa rottura con la prevalente tradizione politica medievale, che può in parte giustificare l'efficace formula di Giovanni Gentile, molto apprezzata da Bruno Nardi, secondo cui si deve leggere tale tesi come «il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica», in quanto Dante «nega valore al trascendente nel dominio del diritto umano e del lume naturale» e così «è il primo scolastico, tomista per giunta, che si ribella al trascendente scolastico» (23). Tuttavia, a parte la questione oggi superata del Dante "tomista", questa dottrina va ben compresa alla luce della concezione antropologica dantesca, secondo la quale l'uomo è in se stesso duplice e si pone come un "orizzonte" fra due termini opposti. Per dimostrare *ostensive* che l'autorità dell'Impero deriva direttamente da Dio, senza la mediazione dell'autorità del Pontefice, Dante parte infatti dal celebre assioma tratto dalla seconda proposizione del *Liber de causis* che definisce l'anima *in horizonte aeternitatis*, già largamente usato dai medievali a partire sembra da Alano di Lilla (24), e osserva che soltanto l'uomo, fra gli enti, occupa una posizione intermedia tra le cose corruttibili (in virtù del corpo) e quelle incorruttibili (in virtù dell'anima) (Mn III xv 3-4). Quindi fra tutti gli esseri soltanto l'uomo, avendo in sé una duplice natura, ha un duplice fine ed è ordinato a due mete ultime: *in duo ultima ordinetur* (ivi, 6). Il fine ultimo cui l'uomo tende come ente corruttibile consiste nell'attuare le facoltà che gli sono proprie (*in operatione proprie virtutis consistit*), il che lo porta a realizzare la felicità in questa vita raffigurata nel paradiso terrestre, mentre il fine ultimo che può realizzare come ente incorruttibile consiste nel godimento della visione divina (*in fruitione divini aspectus*), cui la virtù propria dell'uomo non può giungere senza l'aiuto divino e che è raffigurata nel paradiso celeste (ivi, 7).

Va notato che per indicare le due felicità, quella terrena e quella eterna, in questo passo Dante non usa i termini *felicitas* e *beatitudo*, ma il medesimo termine *beatitudo*, per sottolineare probabilmente il valore assoluto dei due fini, cioè il fatto che sono appunto *duo ultima* non subordinati uno all'altro, ma coordinati.

Ciò non toglie, naturalmente, che i due fini differiscano sia in se stessi, quanto alla propria natura, sia in relazione ai mezzi necessari per conseguirli. Alla *beatitudo huius vite* si può infatti pervenire per mezzo della filosofia (*per philosophica documenta*) operando conformemente alle virtù morali e intellettuali, mentre alla *beatitudo vite eterne* si perviene *per documenta spiritualia*, cioè grazie agli insegnamenti divini che trascendono la ragione umana e quindi operando secondo le virtù teologali della fede, speranza e carità (Mn III XV 8). Per questa sua duplice finalità, l'uomo ha bisogno allora di una duplice guida: il sommo Pontefice affinché il genere umano sia condotto *secundum revelata* alla vita eterna, l'Imperatore per dirigere *secundum philosophica documenta* il genere umano alla *temporalis felicitas* (ivi, 10). Oltre al tema del duplice fine, qui, è importante l'affermazione della destinazione universale alla felicità e, quindi, alla filosofia: una posizione assolutamente originale, secondo la quale «il filosofare supera l'atto individuale», sicché «la filosofia è un'opera comune alla quale tutti gli uomini e tutte le donne contribuiscono – e devono collaborare» (25). E poiché sono pochi gli uomini che, in realtà, si possono dedicare alla meditazione filosofica, la quale esige pace e assenza di cupidigia, a creare queste condizioni provvede l'Imperatore che, in qualità di *curator orbis*, assicura che in questa «aiola dei mortali» si possa vivere liberamente in pace: *ut libere cum pace vivatur* (ivi, 11). Ma per comprendere a fondo il senso di questi *duo ultima* è necessario partire dal principio fondamentale che Dante pone alla base della riflessione svolta nel primo libro della *Monarchia* e che ritiene evidente, cioè l'affermazione secondo cui esiste un fine universale dell'intera società umana: *est finis universalis civilitatis humani generis* (Mn I II 8). Per stabilire quale sia questo fine, bisogna tener presente che altro è il fine dell'uomo singolo e altro quello del genere umano preso come totalità, perché Dio e la natura, secondo il principio aristotelico-scolastico spesso ripetuto da Dante, non fanno nulla invano. Ma tale fine è una *operatio* e non solo un essere, quindi esiste un'operazione propria dell'intera umanità: *Est ergo aliqua propria operatio humanae universitatis* (III 4). Per sapere quale sia questa operazione, si deve tener presente che propria dell'uomo è «la capacità di apprendere per mezzo dell'intelletto possibile», sicché ciò che distingue l'uomo sia dagli animali sia dagli angeli è proprio la potenza o *virtus intellectiva*, la quale però non può attualizzarsi tutta quanta insieme per mezzo di un solo uomo, quindi «è necessario vi sia una moltitudine nel genere umano, per mezzo della quale tutta questa potenza venga attuata» (III 5-8). Di questo avviso, dice Dante subito dopo, è anche Averroè nel suo commento al *De anima*; quindi la dottrina è parsa a Guido Vernani, primo acerrimo critico della *Monarchia*, segno evidente di averroismo, come se Dante affermasse l'unità "numerica" dell'intelletto possibile (26). In realtà, Dante altrove critica e condanna la teoria averroistica dell'intelletto separato (per esempio in Pg XXV 62-66), mentre qui nega semplicemente che i singoli possano attualizzare l'intera capacità dell'intelletto; inoltre, la citazione del commento di Averroè richiama evidentemente «il principio di unità che attraversa tutta la riflessione politica medievale» (27) e che da ciò riceve un forte impulso. Si tratta comunque di un punto fondamentale della teoria politica dantesca, la prima e più importante delle *intemptate veritates* con le quali Dante pensa di superare, con un radicale principio filosofico, le dispute meramente giuridiche dei litigiosi fautori dell'Impero e della Chiesa: l'affermazione dell'unità del *genus humanum*, figurata peraltro nella *tunica inconsutilis* di Cristo che ora è lacerata dalla cupidigia (Mn I XVI 3).

Bisogna dunque ribadire questo punto fondamentale, posto come la tesi filosofica su cui poggiano tutte le successive argomentazioni. Essa consiste nel sostenere che l'operazione propria del genere umano preso nella sua totalità è quella di attualizzare in ogni momento (*semper*) l'intera potenza dell'intelletto possibile, prima volgendosi all'attività speculativa e poi a causa di questa, e per sua estensione, all'attività pratica: «*proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem*» (Mn I IV 1). Poco prima (III 9), Dante aveva richiamato il principio aristotelico (*De anima* III 9-10, 432 b 26 – 433 a 30), noto secondo l'errata versione di Giacomo Veneto (*translatio vetus*) poi corretta da Guglielmo di Moerbeke (*translatio nova*) e presente in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (28), secondo cui «l'intelletto speculativo per estensione si fa pratico, il cui fine è quello di agire e di fare» («*unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere*»), appunto per sottolineare che l'attualizzazione dell'intelletto possibile non riguarda soltanto le forme universali colte dall'intelletto speculativo, ma anche le forme particolari attualizzate dall'intelletto pratico nella duplice direzione pratico-poietica dell'*agere atque facere*, ossia in relazione agli *agibilia* regolati dalla *politica prudentia* e ai *factibilia* regolati dall'*ars*. I quali, però, sono ancillarmente subordinati all'attività speculativa: «*que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit*» (Mn I III 9-10).

Il genere umano è stato quindi creato per conseguire l'*optimum* della speculazione, con l'aiuto strumentale dell'*agere atque facere*. Perché ciò avvenga, il genere umano si deve però trovare nella pace, *in quiete sive tranquillitate pacis*, per un'opera che è in effetti quasi divina: *opus fere divinum*; e data l'implicazione di "tutto" il genere umano, dev'essere una *pax universalis*, tale da costituire perciò la cosa migliore fra quelle ordinate alla nostra beatitudine (Mn I IV 2). Alla luce di questo principio fondamentale della pace (29), necessario perché l'umanità come tale e come un tutto possa conseguire il proprio fine ultimo terreno, il primo libro della *Monarchia* procede poi alla esposizione di undici argomenti, con i quali pensa di poter dimostrare in modo inconfutabile che per la realizzazione di questo *ultimum* terreno sia necessario un governo universale del genere umano, sia necessaria cioè la *Monarchia temporalis* o *Imperium*. Si tratta per Dante di argomenti validissimi (*potissimis ac patentissimis argumentis ostendi potest*) (V 2), che il Poeta-filosofo svolge mostrando una consumata perizia logica e che non possiamo qui seguire nei dettagli. Ci limitiamo a osservare la centralità etica di tutta questa impresa, volta a dimostrare la necessità dell'Impero *ad bene esse mundi* (ibid.), al benessere di un mondo che ora vive male, similmente al compito che, nella *Commedia*, Dante riceve da Beatrice nel paradiso terrestre: «in pro del mondo che mal vive» (Pg XXXII 103). Secondo questa prospettiva, sono molto significativi gli argomenti sesto, settimo e ottavo.

Il sesto argomento, svolto nel capitolo X, mette in rilievo un principio tipico e fondamentale in tutta la riflessione dantesca, cioè il richiamo all'ordine del tutto. Lo fa dimostrando la necessità che vi sia un Monarca, in quanto risolutore delle controversie che possono sorgere tra poteri particolari. Che sia possibile risolvere le controversie è necessario, altrimenti vi sarebbe nel mondo una imperfezione costitutiva, il che non è pensabile perché Dio e natura non possono fallire nelle cose necessarie, come si dice anche nella *Commedia*: «ché impossibil veggio / che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi» (Pd VIII 113-114). Se nasce una contesa,

dev'essere possibile trovare una soluzione (*iudicium*) non tanto in termini giuridici quanto in termini etici, non essendo cioè ammissibile che in un mondo morale ordinato vi siano conflitti per principio insolubili, o la cui composizione implichi un rimando all'infinito. Ma questo si può dire solo facendo riferimento a una istanza superiore ai soggetti stessi del conflitto, cioè al Monarca.

Il settimo argomento, svolto nel capitolo XI, tocca il fondamentale tema della giustizia, che è massima soltanto nella Monarchia perché soltanto il Monarca può mettere la potenza interamente a servizio del bene. Come in tutti gli argomenti, anche qui Dante procede in modo sillogistico: il mondo è ordinato nel modo migliore quando in esso la giustizia è massima («*mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est*»), ma la giustizia è massima solo sotto il Monarca, dunque perché il mondo abbia l'ordine migliore è necessaria la Monarchia o Impero (Mn I XI 1-2). Per accettare la minore, è necessario tener presente la definizione dantesca di giustizia come «rettitudine o regola che rifugge da ciò che devia da una parte o dall'altra e, come nel concetto astratto di bianchezza, non accoglie in sé il più e il meno» (XI 3). Il termine *rectitudo*, tipicamente anselmiano, è presente anche nella definizione fornita dal *Convivio*, quando elenca le undici virtù etiche: «L'undecima è la giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose» (Cv IV XVII 6). Benché non abbia in sé il più e il meno, la giustizia è massima (*potissima*) quando è minimo ciò che le si oppone, sia nel volere sia nel potere (Mn I XI 6-7). Cioè la giustizia è massima quando la volontà è perfettamente libera dal desiderio di cupidigia e quando è massimo il potere di dare a ciascuno il suo, è quindi massima quando si trova in un soggetto che ha volontà e potere assoluti (*volentissimo et potentissimo*), ma tale nel mondo è soltanto il Monarca (XI 8). Il solo Monarca, infatti, non può desiderare nulla perché possiede tutto ciò che vuole e, non avendo pari a sé, ha la massima potenza; quindi fra i mortali è l'unico a poter essere il *sincerissimum iustitie subiectum* (XI 12).

La giustizia *potissima*, quindi, si può realizzare soltanto con una radicale *reductio ad unum* del volere e del potere, contro l'illusione che l'ordine e la felicità si possano raggiungere nelle realtà limitate e autonome dei singoli regni o città, ove la pace è irraggiungibile a causa degli inevitabili e interminabili conflitti, come dice bene il *Convivio* (IV IV 3-4). Lasciati a se stessi, gli uomini falliscono nel tentativo di realizzare la giustizia, che va dunque delegata alla suprema autorità, in quanto possiede un potere di coercizione veramente efficace. Nonostante gli accenni alla giustizia commutativa e distributiva (Cv IV XI 6) e al concetto anselmiano di *rectitudo*, in Dante prevale quindi una concezione della giustizia di tipo coercitivo. La stessa giustizia divina, di cui quella del Monarca è riflesso e immagine, richiama la figura del giustiziere e della giusta vendetta, come se Dio fosse più preoccupato di punire i colpevoli che di ricompensare i giusti (30). In effetti, è la giustizia divina a esigere l'esistenza dell'inferno: «Giustizia mosse il mio alto fattore» (If III 4). L'esistenza stessa di Chiesa e Impero si giustifica in questo senso molto vicino alla concezione agostiniana dello Stato, in quanto essi cioè sono stati pensati da Dio come rimedi contro la debolezza e la malattia prodotte dal peccato: *remedia contra infirmitatem peccati* (Mn III IV 14). Per questo aspetto, in Dante convivono dunque le due concezioni antagoniste circa il fondamento del vivere associato: quella aristotelica, secondo cui l'uomo è "per natura" un essere sociale e politico, e quella agostiniana, secondo cui lo Stato è giustificato solo come *remedium peccati*.

L'ottavo argomento, svolto nel capitolo XII, viene costruito intorno al tema del libero arbitrio, tema fondamentale per tutto il pensiero dantesco. La premessa maggiore afferma che il genere umano si trova nella migliore condizione (*optime se habet*), quando è del tutto libero: *potissime liberum* (Mn I XII 1). Si tratta però di comprendere cosa intenda qui Dante col termine libertà, se sia cioè da intendere in senso morale o politico. Sarebbe ovvio pensare alla libertà politica, ma Dante spiega subito che si tratta invece della libertà morale. Il *principium* di quella *libertas* che pone il genere umano nella condizione migliore, infatti, è costituito dalla *libertas arbitrii*, sul cui significato peraltro ci si deve soffermare, perché ben pochi lo comprendono, benché tutti abbiano sulla bocca la parola libertà: *quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci* (XII 2). Tutti ripetono infatti la celebre definizione boeziana di libero arbitrio come libero giudizio riguardante il volere, *liberum de voluntate iudicium*, ma non comprendono il ruolo del giudizio, che sta nel mezzo tra l'*apprehensio* e l'*appetitus*. Il giudizio è libero in quanto non si lascia condizionare e guidare dall'appetito, ma anzi lo muove e quindi muove se stesso, cosa impossibile agli animali che non possono avere un giudizio libero e propria invece delle sostanze intellettuali, anche di quelle separate (XII 4-5). Così inteso, il libero arbitrio è il massimo dono che Dio abbia fatto alla natura umana, al punto che per sua virtù possiamo raggiungere una doppia felicità: in terra come uomini e in cielo come dei (XII 6).

Nella *Commedia*, questo punto viene ribadito con forza mostrando come il libero arbitrio sia il dono più elevato elargito dalla generosità divina, il più vicino alla bontà divina e, quindi, più da essa apprezzato:

«Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando ed alla sua bontate
più conformato e quel ch'e' più apprezza,
fu della volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate» (Pd v 19-24).

Il genere umano, quindi, si trova nella migliore condizione (*optime se habet*) quando può usare *potissime* questa *libertas* della volontà, e può usarla in questo modo soltanto sotto il Monarca: *existens sub monarcha est potissime liberum* (Mn I XII 8). Per esprimere questa condizione, Dante usa insistentemente il concetto anselmiano di *rectitudo*: la Monarchia universale rende buoni e giusti i singoli governi, facendo sì che tendano alla libertà *recte*, cioè in modo che gli uomini loro sottoposti vivano in virtù di se stessi (*ut homines propter se sint*), mentre i governi che dirigono gli uomini *oblique*, cioè democrazie, oligarchie e tirannidi, costringono il genere umano in servitù (XII 9-10). Ignorando la definizione di libero arbitrio come *facultas rationis et voluntatis* con la quale «si sceglie il bene con l'aiuto della grazia, oppure il male senza il suo aiuto», classicamente e canonicamente ribadita nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (*II Sent.*, d. 24, c. 3), Dante qui sembra circoscrivere la libertà alla sola volontà. In questo modo, egli conferisce alla libertà un valore non assoluto, ma essenzialmente legato al potere del Monarca. L'autorità imperiale, infatti, affinché l'umanità possa raggiungere il suo fine ultimo terreno deve regolare tutte le azioni che dipendono dalla nostra volontà, mediante le leggi: l'imperatore è come «lo cavalcatore de la umana volontade», e quel che accade quando il cavallo è privo di cavaliere lo sa «la misera Italia, che senza mezzo alcuno a la sua governazione è rimasa» (Cv IV IX

10). La libertà di cui parla Dante non è, evidentemente, la libertà *negativa* della soggettività moderna, tanto più ampia quanto minori sono i vincoli: senza vincoli si finisce infatti come la

«serva Italia, di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincie, ma bordello» (Pg VI 76-78).

4. Giustizia e libertà nella Monarchia

La possibilità di realizzare concretamente la giustizia e la libertà, nel retto regime della Monarchia, è fortemente limitata dalla condizione decaduta in cui l'umanità si trova, a causa del peccato originale, inevitabilmente impigliata. Su ciò, Dante è del tutto tradizionale. Originale invece è nel pensare che tutti e due i poteri dell'Impero e della Chiesa, potere terreno e potere spirituale, siano legittimati essenzialmente non tanto come valori e realtà in sé, quanto piuttosto come "rimedi" contro le conseguenze del peccato originale. Nel primo argomento addotto per difendere la tesi principale sostenuta nel terzo libro della *Monarchia* (l'autorità dell'Imperatore deriva direttamente da Dio, senza mediazioni), Dante esamina e critica la tradizionale tesi dei *duo magna luminaria* sole e luna che secondo Genesi 1, 16 sono posti per illuminare più e meno il giorno e la notte, e che interpretati allegoricamente indicano appunto la Chiesa e l'Impero. Oltre a rifiutare la falsa interpretazione simbolica di sole e luna svolta dai teorici ierocratici, Dante sostiene che se l'uomo fosse rimasto innocente, non avrebbe avuto bisogno di Chiesa e Impero, i quali perciò non sono per l'uomo "naturali", ma artificiali, essendo stati posti da Dio quali rimedi contro gli effetti del peccato originale: «sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati» (Mn III IV 14). Chiesa e Impero sono dunque mezzi e non fini, appartengono alla natura dell'uomo non in sé ma in quanto essa è decaduta dallo stato originario, in cui non v'era bisogno di tali istituzioni. Che l'uomo sia per natura «compagnevole animale», dunque, non implica la naturalità dello Stato.

Inoltre, molto rilevante è il fatto che in questo modo il potere politico sia strettamente legato a quello religioso, in quanto rimedio "ugualmente" necessario alla salvezza dell'uomo. Non a caso, infatti, nell'ultimo capitolo della *Monarchia* Dante usa, per esporre *ostensive* l'argomento decisivo circa la derivazione del potere imperiale *immediate* da Dio, il medesimo termine *auctoritas* per indicare i due poteri, superando perciò la tradizionale distinzione tra *potestas* e *auctoritas* che, a partire dalla celebre lettera di papa Gelasio I, sono i termini usati tradizionalmente per indicare, rispettivamente, il potere temporale e quello spirituale (31). Perciò Dante collega, in un testo particolarmente originale e fonte di aspre contese, la legittimazione dell'autonoma autorità imperiale con l'opera redentrice del Cristo. Alla fine del secondo libro della *Monarchia*, infatti, Dante sviluppa l'ultimo suo argomento per dimostrare la tesi principale del libro, cioè che l'Impero Romano esercitò *de iure* il suo potere su tutto il mondo, sostenendo che diversamente il peccato di Adamo non sarebbe stato punito in Cristo e quindi non sarebbe stato riparato. Se infatti Cristo non avesse patito sotto un giudice regolare e legittimo, la pena da lui subita non gli sarebbe stata inflitta da chi ha titolo per punire, cioè non sarebbe stata una vera *punitio* subita al posto dell'intera umanità, ma una illegittima *iniuria* che avrebbe trasformato la morte di Cristo in

un sacrificio giuridicamente vano (Mn II XI 4-5). Il medesimo concetto viene espresso anche nella *Commedia*, con un linguaggio da giustizia vendicativa che sorprende per la sua paradossalità:

«chè la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'ï' dico,
gloria di far vendetta alla sua ira.
Or qui t'ammira in ciò ch'io ti replico:
poscia con Tito a far vendetta corse
della vendetta del peccato antico» (Pd VI 88-93).

Questo ragionamento, che «ha fatto perdere addirittura la testa al "più antico oppositore politico" di Dante» (32) portandolo ad assumere un atteggiamento inquisitoriale, serve a Dante per mostrare che la «Monarchia temporale» è in sé pienamente legittima quale rimedio voluto da Dio anche indipendentemente dal rimedio spirituale che, in effetti, è temporalmente successivo. L'aspetto più importante, comunque, non visto dalla «stupidità di fra Guido Vernani da Rimini nell'aspra critica dell'argomento dantesco» (33), sta nel fatto che la validità del sacrificio di Cristo implica il riconoscimento della piena legittimità giuridica dell'Impero. Implica, cioè, l'iscrizione del potere imperiale entro la dimensione della giustizia divina, doppiamente legittimata da Cristo nei due momenti estremi della sua vita: con l'inizio, avendo scelto appunto di nascere sotto l'Impero, e con la sua morte. Contro l'idea agostiniana secondo cui è possibile vedere nell'Impero Romano uno dei *magna latrocinia*, Dante celebra la Monarchia universale, di cui quella realizzata in Roma è stata la prima e più elevata epifania, come realtà utopica voluta dal piano provvidenziale divino.

Il tratto più sorprendente, comunque, sta forse nella concezione vendicativa che Dante mostra di avere della giustizia divina: attento infatti, come si diceva, più alla punizione dei malvagi che alla premiazione dei giusti, egli sembra pensare alla giustizia divina come a una virtù morale che viene rafforzata se accompagnata da una passione, in questo caso dall'ira che, secondo la tradizione aristotelica, è intesa come desiderio di giusta vendetta. Gli autori medievali riprendono questa concezione, distinguendo l'*ira mala*, che è un vizio, dall'*ira bona*, che è una passione praticabile in modo virtuoso col controllo della ragione (34). In questo senso è illuminante la pena inflitta, nell'Inferno, alle «anime triste di coloro / che visser senza infamia e senza lodo» (If III 35-36), indegne persino di ricevere un giudizio di condanna: «misericordia e giustizia li sdegna» (ivi, 50). La misura suprema del giudizio, infatti, esige la sintesi dei due elementi, apparentemente contraddittori, della misericordia e della giustizia: il «rosto» dell'Aquila parlante, nel Paradiso, dice appunto di essere stato elevato a tanta gloria per essere stato «giusto e pio» (Pd XIX 13), mentre le anime del Purgatorio si aspettano di essere liberate da «giustizia e pietà» (Pg XI 37). Ma l'esigenza della giustizia divina può comportare anche i più terribili effetti, come dimostrano le pene dell'Inferno, in cui «si vide di giustizia orribil arte» (If XIV 6). Il modello supremo della giustizia è comunque costituito dal paradosso della morte di Cristo, letta in termini di «giusta vendetta» che dev'essere «giustamente punita» (Pd VII 20-21). Secondo Dante, il paradosso è sciolto pensando alla doppia natura, umana e divina, di Cristo: per la sua natura umana egli ha subito una giusta punizione (vendetta) in quanto ha in sé assunto la colpa del genere umano, ma per la sua natura divina tale

punizione diventa ingiusta e quindi va giustamente punita. La redenzione operata da Cristo viene appunto letta nei termini della «giusta vendetta»:

«La pena dunque che la croce porse
s'alla natura assunta si misura,
nulla già mai sì giustamente morse;
e così nulla fu di tanta ingiuria,
guardando alla persona che sofferse,
in che era contratta tal natura» (Pd VII 40-45).

Il motivo di tale posizione va trovato forse non tanto in un peraltro giustificato risentimento di Dante stesso, ingiustamente perseguitato a morte come il suo modello Boezio, quanto in un movimento di compensazione della ingiustizia che regna ovunque nel mondo presente, governato e dominato dalla cupidigia. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Dante si limiti a enfatizzare la centralità dell'azione divina e trascuri perciò il dovere morale che incombe sull'uomo; non si può dire che «Dante dimentica quasi del tutto il dovere che l'uomo ha di costruire un mondo giusto», lasciando solo all'autorità divina il compito di «prendere in mano le redini» (35). Dante parte certamente dalla irata constatazione che l'ingiustizia regna quasi ovunque nel mondo, a partire dalle città d'Italia che «tutte piene / son di tiranni, e un Marcel diventa / ogni villan che parteggiando viene» (Pg VI 124-126), e soprattutto nella sua Firenze, della cui totale decadenza morale traccia un potente e feroce ritratto (ivi, 127-151), chiama i suoi abitanti «ingrato popolo maligno» (If XV 61), osserva che in essa «Giusti son due, e non vi sono intesi: / superbia, invidia e avarizia sono le tre faville c'hanno i cuori accesi» (If VI 73-75), per cui nella *inscriptio* dell'epistola a Cangrande egli si definisce *florentinus natione non moribus* (Ep. XIII, 1 e 28) (36), con forte accentuazione aggressiva della consueta formula difensiva – *florentinus et exul inmeritus* – che appare nelle *inscriptiones* di varie lettere (III, V, VI e VII). Inoltre non soltanto le città italiane, ma il mondo intero è diventato, se è valida la corrente interpretazione allegorica delle «quattro stelle» che Dante vede nell'altro emisfero come le quattro virtù cardinali, un «vedovo sito» già nella sua origine, dopo il primo peccato; infatti le quattro stelle sono state «non viste mai fuor ch'alla prima gente» (Pg I 22-24). E fra le quattro virtù cardinali, come è noto, la giustizia occupa il primo posto. Sembra, quindi, che soltanto per iniziativa divina la giustizia possa tornare nel mondo.

Tuttavia, l'uomo non è del tutto privo di autonoma capacità di giustizia, come Dante sostiene quando espone il peregrino argomento del duello per provare che Roma conquistò *de iure* l'Impero. Ciò che si conquista *per duellum*, dice Dante, è conquistato *de iure* se vengono rispettate due condizioni: che il duello sia l'*extrema ratio* per dirimere una lite, avendo esperito prima tutte le possibilità pacifiche di composizione, e che il duello venga deciso di comune accordo tra le due parti non per odio né per amore, ma soltanto per il vivo desiderio della giustizia: *non odio, non amore, sed solo zelo iustitie* (Mn II IX 2-3). Al giudizio di Dio attraverso il duello nessuno, al tempo di Dante, crede più e perciò il Poeta filosofo «si arrampica sui vetri per convincerci che non è un reazionario» (37), tuttavia si deve sottolineare il valore che egli attribuisce alla giustizia e alla corrispondenza di questa, e quindi del diritto stesso, col volere divino: «*ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine*

voluntati est consonum, ius ipsum sit» (II, 5). Il concetto viene ripreso, negli stessi termini, dal discorso dell'Aquila nel Paradiso: «Cotanto è giusto quanto a lei consona» (Pd XIX 88). Quando perciò Dante argomenta, con sorprendente deduzione, «per duellum [...] ergo de iure» (Mn II IX 21), lo fa dopo aver detto che affinché si dia un duello come giudizio di Dio bisogna che i duellanti (*pugiles*) combattano *zelo iustitie*, cioè solo per amore della giustizia e non per lucro, altrimenti non si avrebbe un duello, ma un mercato della giustizia: «Unde caveant pugiles ne pretium constituent sibi causam; quia non tunc duellum, sed forum sanguinis et iustitie dicendum esset» (IX, 9).

5. Il problema del libero arbitrio tra i «due soli»

Il motivo di fondo che, in ogni caso, garantisce all'uomo una limitata ma intatta capacità di giustizia è costituito dal fatto che in lui rimane fermo, nonostante tutto, il libero arbitrio. A parte l'iniziale tesi deterministica esposta in un sonetto delle *Rime*, ove si afferma l'impotenza della ragione e perciò dell'arbitrio nella «palestra» della passione amorosa (38), tutta l'opera dantesca è percorsa da una costante e vibrante celebrazione della libertà umana, sì che uno dei motivi di maggior gratitudine verso Beatrice consiste proprio nel riconoscere in lei la causa del proprio movimento di liberazione: «Tu m'hai di servo tratto a libertate» (Pd XXXI, 85). Escluso l'Inferno, dominato dal peccato negatore di ogni libertà, il tema del libero arbitrio è infatti continuamente presente nella *Commedia*. In particolare, il canto XVI del Purgatorio svolge una vera e propria dottrina del libero arbitrio (39). Preso da un dubbio che, se non risolto, lo fa scoppiare, Dante pone a Marco Lombardo la questione decisiva circa la "cagione" per cui tutto il mondo è «diserto d'ogne virtute [...] e di malizia gravido e coverto» (Pg XVI, 58-60). Si chiede infatti se la causa della generale malizia vada ravvisata nella cattiva congiuntura astrale («nel cielo»), oppure nella condotta umana, cioè «qua giù» (v. 63). Che l'agire umano dipenda totalmente e necessariamente dal moto celeste non è sostenibile, altrimenti sarebbe distrutto il libero arbitrio umano e sarebbe inoltre compromessa la giustizia divina, che assegna l'eterna beatitudine a chi agisce bene e l'eterno dolore ai malvagi:

«Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto» (vv. 70-72).

In realtà, i cieli determinano soltanto i movimenti legati alla corporeità umana, mentre l'intelletto con cui si distingue il bene dal male e il «libero voler» sono conferiti all'uomo da Dio, al quale perciò l'uomo è "liberamente soggetto" in virtù della sua razionalità: «A maggior forza ed a miglior natura / liberi soggiacete» (Pg XVI, 79-80). Questo è il tratto che rende "nobile", secondo la dottrina della «donna gentile» esposta nel *Convivio*, l'anima razionale rispetto all'anima sensitiva e appetitiva: «Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno, e libera ne la sua propria potestate, che è la ragione. Onde le altre anime dire non si possono donne, ma ancille, però che non per loro sono ma per altrui» (Cv III XIV 9-10). L'opposizione libertà-servitù viene quindi espressa con la coppia classica, anselmiana e scolastica, dell'agire 'per sé' o 'per altro', anche se l'anima razionale non sempre è «donna» in senso assoluto. Dante ammette infatti che la volontà

umana, pur libera per sua natura, possa dipendere dalla volontà divina in modo necessitante e inconsapevole. In questo caso noi diventiamo ignari strumenti di Dio, *utensilia Dei* che lo servono senza saperlo, *ancillantur ignare*, e allora le nostre volontà propriamente non agiscono, ma anzi sono agite: «Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare» (Ep. V, 25).

Comunque, rimane fermo il fatto che la causa della malvagità presente nel mondo vada interamente attribuita all'uomo: «Però, se il mondo presente disvia, / in voi è la cagione, in voi si cheggia» (Pg XVI, 82-83). Uscita innocente dalle mani del suo Creatore, a causa del peccato l'anima umana si rivolge naturalmente a ciò che le arreca piacere e si inganna facilmente circa i beni veri, se non è guidata e tenuta a freno da una legge efficace. Non si tratta di un difetto di razionalità, ma di volontà e perciò di moralità, anzi addirittura di legalità poiché «Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?» (v. 97). Nessuno si preoccupa di applicare le giuste leggi, dato che il cattivo esempio viene dal pastore stesso che dovrebbe fare da guida. Il che fa comprendere come la malvagità del mondo provenga dal disordine morale di chi non guida bene l'umanità, e non da una presunta corruzione della natura umana, osserva Marco Lombardo in un passo dal forte sapore pelagiano: «Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che il mondo ha fatto reo, / e non natura che 'n voi sia corrotta» (vv. 103-105). E il male appare tanto peggiore in quanto è esistito il tempo felice dell'antica Roma, in cui non vi era commistione dei due poteri, che potevano perciò controllarsi a vicenda:

«Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, 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 convien che vada;
però che, giunti, l'un l'altro non teme» (Pg XVI, 106-112).

In genere, nei commenti viene giustamente sottolineata l'inedita immagine dei «due soli», audace sostituzione della tradizionale metafora dei *duo luminaria magna*, sole e luna, che anche Dante usa nella *Monarchia* (III IV). Non si tratta però di contraddizione e neppure di incoerenza, rispetto alla precedente immagine coltivata dalla letteratura ierocratica, ma anzi di rigorizzazione della tesi esposta nel suo commento critico. Nella *Monarchia*, infatti, Dante sostiene che anche la luna (= potere temporale) ha una luce propria e quindi non riceve "tutta" la sua luce dal sole (= potere spirituale), come secondo lui dimostra il fenomeno dell'eclissi (Mn III IV 18). Inoltre, la maggiore luminosità che la luna riceve dal sole non vuol dire che il potere temporale riceva l'*esse*, quindi la *virtus* e l'*auctoritas* dal potere spirituale; vuol solo dire che riceve un aiuto per agire meglio: *ut virtuosius operetur* (IV 20). Usando l'immagine dei due soli, Dante accentua unicamente e massimamente l'identità ontologica dei due poteri, forse per sottolineare quanto dice subito dopo, e cioè che per la commistione dei due poteri nelle sole mani del Pontefice è venuto meno il reciproco timore, che viene salvaguardato maggiormente se i due poteri sono posti ontologicamente sullo stesso piano: considerandoli, appunto, come «due soli».

Del resto, una traccia molto significativa per intendere come un "sole" anche il potere temporale si trova nelle epistole V e VII, ove l'imperatore Enrico VII viene indicato e atteso, appunto, come un nuovo sole (40). In particolare, l'epistola V è significativa per comprendere come Dante cerchi di tenere insieme le due idee fondamentali e in apparenza contraddittorie: il valore ontologicamente autonomo del potere temporale, rappresentato come un sole, e tuttavia la sua inferiorità funzionale rispetto al potere spirituale. Da una parte, infatti, egli afferma che dopo una lunga notte nel deserto sorgerà un sole (*Titan*) di pace e di giustizia: «Et nos gaudium expectatum videbimus, qui diu pernoctavimus in deserto, quoniam Titan exorietur pacificus, et iustitia, sine sole quasi eliotropium hebetata, cum primum iubar ille vibraverit, revirescet» (Ep. V, 3); dall'altra, Dante conclude la medesima lettera dicendo che Dio stesso ha stabilito per noi un re che Pietro e il suo successore ci invitano a onorare e benedire «affinché dove il raggio spirituale non basta, lì porti la sua luce l'astro minore» («ut ubi radius spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret», ivi, 30). Nella medesima lettera, quindi, l'Imperatore viene indicato sia come un "sole" sia come un "luminare minore", cioè la luna. È perciò legittimo pensare che tra *Monarchia* e *Commedia* vi sia, per questo problema, continuità e non contraddizione.

Preso alla lettera, l'immagine dei due soli pare infatti contrastare con la conclusione della *Monarchia* e con l'ispirazione generale della *Commedia*, in cui Dante sembra abbandonare l'atteggiamento averroistico del primo libro della *Monarchia* (totale autonomia del potere temporale da quello spirituale) e accostarsi a una concezione subordinazionista molto vicina al modello tomistico. La conclusione della *Monarchia*, infatti, sconcerta perché sembra introdurre una chiara limitazione all'equivalenza delle due *auctoritates* e, perciò, alla piena libertà del potere temporale. Dice infatti che l'ultima *veritas* esposta, cioè la dimostrazione del fatto che l'*auctoritas* del potere temporale deriva *immediate* da Dio, non va presa in senso così stretto (*sic stricte*) da escludere che l'Imperatore sia per qualche aspetto (*in aliquo*) soggetto (*subiaceat*) al Pontefice, perché la felicità mortale è in certo senso (*quodammodo*) ordinata alla felicità immortale: «Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur» (Mn III xv 17). La conclusione dunque è che Cesare deve a Pietro il rispetto (*reverentia*) che il figlio primogenito deve al padre non *simpliciter* e in linea teorica, ma *secundum quid* e cioè per poter agire *virtuosius* nel mondo (ivi 18). Nel quarto capitolo sopra citato, Dante aveva aggiunto che l'agire *virtuosius* del romano Principe avrebbe tratto giovamento anche dalla "benedizione" papale: *benedictio summi Pontificis* (IV 20). Giovamento, appunto, e non legittimazione.

Come è noto, la comprensione del senso di questi passi ha fortemente impegnato e diviso i suoi numerosi e sempre più agguerriti interpreti (41). I quali, se non sono affatto giunti a una visione unanime, hanno certo grandemente accresciuto la conoscenza del contesto e delle possibili fonti del pensiero politico dantesco. Senza entrare nel merito di tali questioni, si può tuttavia comprendere, per il punto di vista etico-politico che qui ci deve interessare, quale sia la direzione del pensiero dantesco. A Dante importa mostrare come la malvagità del mondo vada interamente attribuita, innanzitutto, alla responsabilità umana e non al fatalismo deterministico astrologico e neppure a un predestinazionismo irrazionale; se infatti si deve ammettere che talvolta siamo strumenti inconsapevoli della divina provvidenza (*utensilia Dei* che *ancillantur ignare* l'eterna volontà divina), non si

deve dimenticare che rimaniamo pur sempre essenzialmente "liberi" anche in questa dipendenza («liberi soggiacete»), per cui la responsabilità umana rimane intatta e decisiva («in voi è la cagione, in voi si cheggia»). Ma la peculiarità della risposta dantesca sta nel porre tale responsabilità non tanto a livello dei comportamenti individuali, quanto alla radice o meglio al vertice del potere. Se il mondo è «tutto deserto d'ogne virtute e di malizia gravido e coverto», la «cagione» essenziale e radicale sta nel distorto rapporto fra i due massimi poteri, che dovrebbero assicurare i *duo ultima*, le due felicità dell'uomo-orizzonte.

Tale distorsione però non va intesa genericamente, ma in modo ben determinato e precisamente va individuata in un duplice movimento: nella colpevole inerzia del potere temporale, che indugiando in piccoli calcoli di bassa politica ritarda il sorgere del «nuovo sole», e nella prevaricazione del potere spirituale, che pretende di sopprimere l'altro potere e di unificare così «la spada col pastorale». Per sconfiggere i mali del mondo, e porre così le basi per la doppia felicità, nella prospettiva dantesca è necessaria la grande politica, cioè non si deve partire dalla riforma dei comportamenti individuali ma dalla ricostituzione del giusto ordine tra le supreme autorità. Non si tratta però di "separare", semplicemente, i due poteri, come si profila in Marsilio e Ockham, ma di restituire alla politica, in termini aristotelici, il suo intrinseco valore architettonico senza negare, ma anzi esplicitamente riconoscendo, il primato dello spirituale. La formula dantesca per il giusto ordine fra i due poteri non è quella di un divorzio consensuale, del tipo 'libera Chiesa in libero Stato', che è pensabile solo nella modernità. È piuttosto una formula di tipo agostiniano, che si fonda sulla natura intimamente conflittuale dell'uomo e perciò dei due poteri. Nella sua condanna della ierocrazia, infatti, Dante sottolinea il fatto che per un retto ordinamento del mondo i due poteri vanno distinti e non separati, in modo però che "reciprocamente si temano": il disordine deriva dal fatto che i due poteri «giunti, l'un l'altro non teme». E questa distorsione è fatale per entrambi:

«Dì oggimai che la chiesa di Roma,
per confondere in sé due reggimenti,
cade nel fango e sé brutta e la soma» (Pg XVI, 127-129).

Sarà dunque possibile ovviare ai mali del mondo solo ricostituendo non tanto una pace paradisiaca, sul modello di una supposta età dell'oro, quanto piuttosto un realistico equilibrio delle rispettive forze, che devono pur convivere nel conflitto e tuttavia nel reciproco riconoscimento. Seguendo questa interpretazione, è possibile comprendere come l'immagine dei due soli sia quella più adeguata, per esprimere il rapporto tra i due poteri, e come Dante s'impegni, peraltro molto sottilmente e rigorosamente, sulla tradizionale immagine del sole e della luna soprattutto per confutarla, cioè per mostrare quanto la sua tradizionale e tendenziosa interpretazione allegorica, interessatamente coltivata dalla letteratura ierocratica, sia fuorviante e perciò inaccettabile (42). Per questo aspetto, l'idea politica dantesca si avvicina assai più al pessimistico realismo agostiniano, ben consapevole della medietà e insopprimibile conflittualità umana, che alle prospettive utopiche degli spirituali.

Se l'immagine dei due soli appare decisamente più adeguata per esprimere il concetto fondamentale della indipendenza dei due poteri, non è priva tuttavia di possibili difficoltà (a parte il fatto che Dante non riprende altrove e quindi non enfatizza l'immagine). La difficoltà principale, per il nostro tema, riguarda il

problema della libertà, che dovrebbe guidare la soluzione di un ipotetico conflitto tra i due poteri. Come sappiamo, il genere umano si trova infatti nella migliore condizione – *optime se habet* – quando è *potissime liberum*, cioè quando può usare senza impedimenti il libero arbitrio (Mn I XII 1 e 7-8). Si tratta perciò di stabilire in cosa precisamente consista il libero arbitrio. Stando alla celebre definizione sopra citata, Dante segue nettamente la tradizione boeziana, quando afferma che il libero arbitrio è *liberum de voluntate iudicium* e, soprattutto, quando aggiunge che molti ripetono questa formula ma pochi la capiscono veramente: *quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci* (XII 2). Come sopra si diceva, sembra che Dante ignori deliberatamente la definizione del Lombardo e sottolinei nettamente l'attribuzione della libertà alla volontà. D'altra parte, come appare dalla convincente analisi di Bruno Nardi, la formula boeziana può venire intesa in senso averroistico sottolineando il termine *iudicium*, che è una operazione della ragione. Secondo questa lettura, Dante pensa che il libero arbitrio sia il libero giudizio della ragione che, non impedita dalle passioni, indica alla volontà ciò che essa deve fare (43). A differenza dei 'volontaristi', ma anche di Tommaso d'Aquino, per Dante allora il libero arbitrio è un'attività propria soprattutto della ragione e non della volontà, anche se egli non dimentica di affermare che «lo maggior don che Dio per sua larghezza» abbia fatto all'uomo «fu della volontà la libertate» (Pd v, 19-22). Ed è opportuno ricordare, come fa per esempio Sofia Vanni Rovighi, il passo della *Monarchia* in cui Dante sembra seguire Agostino e Anselmo, quando afferma che anche le sostanze intellettuali e le anime separate conservano il libero arbitrio, benché la loro volontà sia immutabile (Mn I XII 5) (44). Questo passo, infatti, conferma il fatto che per Dante il libero arbitrio è un'attività propria della ragione, più che della volontà. La prova più convincente è costituita dai celebri versi che prospettano la situazione del cosiddetto 'asino di Buridano':

«Intra due cibi, distanti e moventi
d'un modo, prima si morrìa di fame,
che liber' uomo 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,
dalli miei dubbi d'un modo sospinto,
poi ch'era necessario, né commendo» (Pd IV, 1-9).

Se il giudizio della ragione, tra due termini opposti, è equivalente, il soggetto si trova in condizione di 'necessità' e perciò di paralisi della volontà. Comunque, ciò che importa sottolineare è che la ragione si costituisce come l'istanza superiore e decisiva. Effettivamente, quanto sopra si diceva circa il potere dell'imperatore come «cavaliere de la umana voluntade» va integrato con la successiva osservazione, secondo la quale il potere imperiale ha un limite invalicabile nella necessità razionale, diversamente da Dio che è infinito e similmente all'uomo che non ha potere di comando su molte operazioni, come quelle fisiologiche, e sulle leggi fisico-matematiche di cui «non fattori propriamente, ma li trovatori semo» (Cv IV IX 6). Per questo motivo, l'imperatore non ha per esempio alcun potere di stabilire la vera definizione di nobiltà, perché «diffinire di gentilezza non è de

l'arte imperiale» (ivi 16). Appartiene all'arte imperiale, invece, guidare le volontà: a patto, appunto, che non contraddica la necessità razionale.

Se quindi, per tornare alla similitudine dei due soli, vi fosse conflitto tra potere spirituale e potere imperiale, e se i due poteri fossero «distanti e moventi d'un modo», se fossero cioè perfettamente identici, la scelta sarebbe impossibile. Perché la volontà possa decidere per l'uno o per l'altro, è dunque necessario che la ragione vi scorga una differenza, sebbene tale da non comprometterne l'identità ontologica. Infatti una tale differenza c'è, ed è quella indicata nella vessatissima conclusione della *Monarchia*, che alla luce delle precedenti considerazioni si può forse interpretare in coerenza con il fondamentale pensiero dantesco: il potere temporale solo «in qualche cosa» (*in aliquo*) e non *absolute* deve sottostare al potere spirituale, esattamente per quel tanto che la felicità mortale è «in qualche modo» (*quodammodo*), e non *simpliciter*, ordinata ma non gerarchicamente subordinata alla felicità immortale (45). La misura della differenza, che non compromette l'identità, viene espressa con la fragile figura della *reverentia*, sulla cui consistenza si deve esprimere appunto la capacità di giudizio razionale propria e costitutiva della libertà.

Conclusione: laicità del pensiero etico-politico dantesco

Non si deve quindi esagerare il tratto di laicità, pure indubbio e fortemente originale, del pensiero etico-politico dantesco, il quale non toglie ma anzi rinnova l'idea medievale dell'equilibrio tra i due poteri: un equilibrio storicamente forse impossibile, ma questa sembra essere stata la prospettiva utopica di Dante. Non si può parlare infatti di un laicismo in senso moderno, come sembra autorizzare la seducente ma fuorviante formula secondo cui nella *Monarchia* dantesca si trova «la prima rivolta contro la trascendenza medievale»: ovviamente, il laicismo dantesco non è immanentismo né tantomeno ateismo. È quindi problematico sostenere che Dante assume, nella *Monarchia*, una posizione laica «estremamente interessante e, dati i tempi, notevolissima per la sua modernità» (46), anche perché si deve poi ammettere che Dante può difendere il suo laicismo «a patto di rituffare il suo imperatore nel sovrannaturale», in quanto «per dimostrare l'indipendenza del potere temporale, non aveva altra via che di sacralizzarlo» (47). Non è però neppure un laicismo di tipo ereticale, volto a distruggere l'*auctoritas* della Chiesa e quindi a romperne l'unità: per Dante si tratta di negare l'"abuso" di questa necessaria, se mantenuta nei suoi giusti limiti e cioè con l'esclusione del potere *in temporalibus*, autorità. L'unità va certamente salvaguardata, non si deve lacerare la «tunica inconsutile» di Cristo. Si potrebbe dire che è un laicismo politico anticlericale, ma nel senso per cui questo termine significa il netto rifiuto del potere che la donazione di Costantino ha reso possibile, nel senso cioè della massima che Dante usa per condannare senza attenuanti (e quindi rifiutando non solo la tesi della *potestas directa* fatta propria dalla ierocrazia estremista, ma anche la tesi moderata della *potesta indirecta*) la pretesa di trarre alcun profitto da un errore: *usurpatio iuris non facit ius* (Mn III X 20). Per quest'ultimo aspetto, la laicità del pensiero dantesco si esprime nel rifiuto di utilizzare in senso agostiniano la figura della *felix culpa*: il potere temporale della Chiesa è per Dante un errore *simpliciter*, che non si può salvare né con la scusa della *pia intentio* né col pretesto che da esso forse è possibile ricavare qualche bene.

La dimensione laica del pensiero dantesco va certamente contestualizzata, come fa Bruno Nardi quando mostra esaurientemente quali siano le condizioni storiche da tenere presenti per comprendere le posizioni che Dante assume (48). Dal punto di vista concettuale, tuttavia, si può forse cogliere nel modo migliore lo spirito laico della *Monarchia* contrapponendo l'immagine dei "due soli" a quella tradizionale dei *duo luminaria magna*, sole e luna. Soltanto l'immagine dei due soli consente infatti di rappresentare simbolicamente in modo veramente adeguato l'idea politica fondamentale, per cui l'Impero non solo ha ricevuto la sua totale e universale *auctoritas* direttamente da Dio, senza mediazioni da cui attendere legittimità e cui perciò rendere conto, ma esercita inoltre il suo potere usando come strumento e guida soltanto i *philosophica documenta*, cioè praticando le virtù morali e intellettuali (Mn III xv 8). In questo senso, l'idea che il «paradiso terrestre» della *Monarchia* sia opera della sola ragione e perciò «di un Virgilio che non aspetta nessuna Beatrice nel fondo del suo limbo per largire all'uomo i suoi *philosophica documenta*», cioè l'idea secondo cui «La *Monarchia* è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica» (49), è sostanzialmente giusta, come ripete spesso Bruno Nardi (50), e non un modo di dire «banalmente retorico» (51), né può venire intesa come «una formula apparentemente mirabile» ma in realtà «letteralmente priva di senso» a causa del suo presunto «immanentismo» (52). Rappresentato come un sole, l'Impero non è titolare solo della mera *potestas*, ma anche della piena e intangibile *auctoritas*, come dimostra il comportamento, decisivo nella interpretazione dantesca, di Cristo che non solo non contesta l'"autorità" di Augusto e di Tiberio, ma anzi la riconosce e convalida.

Inoltre, un aspetto decisivo della laicità del pensiero dantesco è costituito dalla sua critica radicale della *donatio Constantini*, critica vicina alla posizione dei Catari, dei Valdesi e degli Spirituali (53), ma con un tratto di originalità che la supera, quando contro la donazione invoca l'inedita istanza del "diritto umano". Per questo aspetto il pensiero dantesco è laico, cioè, anche nei confronti del potere temporale. La donazione di Costantino fu infatti per Dante (che non ne contesta la realtà storica) un gravissimo errore, perché l'integrità dell'Impero è intangibile, essendo parte costitutiva del "diritto umano" contro cui neppure l'Imperatore può agire; Costantino perciò non poteva alienare neppure la più piccola parte dell'Impero, se non andando *contra ius humanum* (Mn III x 9). Il genere umano ha infatti un inalienabile "diritto" all'unità dell'Impero, come necessaria condizione del suo *bene esse*, quindi che la «tunica inconsutile» non vada lacerata è un diritto dell'umanità assoluto e irrinunciabile. Come la Chiesa ha il proprio fondamento in Cristo, così l'Impero si fonda su questo *ius humanum* (ivi, 7). Compiendo questo atto (Dante non dubita che la *donatio* sia un fatto storico, ne contesta soltanto la legittimità giuridica), Costantino si è reso responsabile di un atto contro cui Dante, nella *Monarchia*, lancia un'invettiva degna della terribilità della *Commedia*: il popolo sarebbe felice, se l'*infirmator Imperii* non fosse mai nato, o se almeno la sua *pia intentio* non l'avesse tratto in inganno (II XI 8). La *donatio*, infatti, è condannata non solo come atto contrario al diritto umano inalienabile, ma anche per il male che ha provocato:

«Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre» (If XIX 115-117).

A maggior ragione, ovviamente, il laicismo di Dante si manifesta nei confronti della Chiesa che ha colpevolmente accettato quella *donatio*. Questa accettazione fu infatti per Dante una colpa ben più grave della donazione stessa, essendo la Chiesa del tutto impossibilitata a ricevere doni temporali per esplicito comando evangelico (Mt 10, 9-10): «Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum» (Mn III x 14). Non può ricevere *temporalia*, certamente, *per modum possessionis*, così come l'Imperatore non poteva donarli *per modum alienationis* (ibid., 15). L'unico modo accettabile di ricevere doni temporali, per la Chiesa, è quello di cui gli apostoli hanno mostrato l'esempio, cioè non per possedere, ma per dispensare ai poveri (ibid., 17). E la sua pretesa, fatta valere con forza degna di miglior causa dalla teocrazia papale e difesa dalla letteratura ierocratica, di possedere la facoltà di attribuire autorità al potere temporale contraddice la "forma" stessa della Chiesa, è quindi una pretesa *contra naturam Ecclesie* (XIV 1-2). La "forma" della Chiesa è infatti costituita dalla vita di Cristo, cioè dalla sua parola e dalle sue azioni, da cui si ricava l'esplicito rifiuto del potere temporale: «Il mio regno non è di questo mondo» (Giov. 18, 36).

In conclusione, l'atteggiamento "laico" del pensiero dantesco si manifesta, essenzialmente, nel rivendicare come ultima istanza l'esigenza della più rigorosa razionalità, in relazione a entrambi i mondi nei cui confronti l'uomo si costituisce come "orizzonte". Si manifesta, quindi, nella difesa dei *duo ultima* non commisti e ugualmente assoluti, da perseguire con le vie diverse, ma non contraddittorie, dei *philosophica documenta* e dei *documenta spiritualia*. Nella *Commedia* non appare più la formula dei *duo ultima* ciascuno assoluto nel proprio ordine, ma si usa la figura altrettanto vincolante dei "due soli", per cui si può dire che il pensiero dantesco non è, su questo punto, sostanzialmente mutato.

Note

- (1) É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987, p. 131. [back](#)
- (2) Il *Convivio* è qui citato, con la sigla Cv, nell'Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana: DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. BRAMBILLA AGENO, Le Lettere, Firenze 1995; si è tenuto presente anche il testo a cura di C. VASOLI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, tt. I, II, Ricciardi, Milano-Napoli 1987. [back](#)
- (3) L'espressione 'pane de li angeli', che Dante usa poi soltanto un'altra volta (Pd II, 11) e che tuttavia è richiamata in espressioni simili come la 'cotidiana manna' (Pg XI, 13) e la 'verace manna' (Pd XII, 84), è stata variamente interpretata dai dantisti, in relazione alla sua derivazione biblica (Salmo 77, 25 e Sap. 16, 20, da Es. 16, 2-36) e alla sua diffusa presenza nella letteratura sia patristica sia scolastica. Cfr. B. NARDI, «Lo pane de li angeli», in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 47-53; B. NARDI, «La 'vivanda' e il 'pane' del *Convivio* dantesco», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 386-390; GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 22-23 e 122-123; A. MELLONE, voce *Pane degli angeli*, in Enciclopedia Dantesca (d'ora in poi ED), vol. IV, Roma 1984, pp. 266-267. [back](#)

- (4) Probabilmente, Dante prende l'aggettivo 'compagnevole' dal volgarizzamento, avvenuto nel 1288, del *De regimine principum* di Egidio Romano, la cui conoscenza è attestata dalla esplicita citazione di Cv IV XXIV 9; cfr. la nota di commento di C. VASOLI a DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, in ID., *OPERE minori* (d'ora in poi le note di Vasoli saranno indicate con la sigla VasCv, seguita dal numero di pagina), p. 550 e la voce *Politica*, a cura di E. BERTI, in ED, vol. IV, Roma 1984, p. 586. [back](#)
- (5) B. NARDI, «Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, p. 56. La *Monarchia* viene qui citata, con la sigla Mn, nell'edizione a cura di B. NARDI (le cui note di commento al testo saranno indicate con la sigla NaMn, seguita dal numero di pagina), in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, t. II. [back](#)
- (6) NaMn 282 ne riporta un elenco essenziale: l'*Etica Nicomachea* e la *Politica* di Aristotele, opere di diritto dei giuristi bolognesi, il *Decreto* di Graziano, le *Decretali* pontificie, il *De regimine principum* e forse il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, vari scritti di gioachimiti francescani. [back](#)
- (7) GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 102-103. [back](#)
- (8) Ivi, p. 104. [back](#)
- (9) Cfr. B. NARDI, *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 211-221. [back](#)
- (10) Cfr. ivi, p. 211; anche B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 303, e VasCv 433. [back](#)
- (11) Cfr. VasCv 221-222. Sul complesso rapporto fra il *Convivio* e l'opera di Alberto Magno, oltre ai continui riferimenti diffusi in quasi tutte le opere di Nardi, cfr. M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, pp. 109-123; TH. RICKLIN, *L'immagine d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri*, «Revue Thomiste» 97/1 (1997), pp. 129-142; G. FIORAVANTI, «Dante e Alberto Magno», in A. GHISALBERTI (ed.), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 93-102. In questi lavori, tuttavia, il tema da noi qui trattato non viene toccato. [back](#)
- (12) Cfr. B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 162-166 e ID., *Tre pretese fasi*, pp. 302-310. [back](#)
- (13) NARDI, *Dante e la filosofia*, p. 221. [back](#)
- (14) R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf-Editions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1996, p. 137. [back](#)
- (15) Ivi, p. 138. [back](#)
- (16) Sulla diffusione del *topos* Marta-Maria nel Medioevo, attraverso specialmente lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, cfr. V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen-âge*, Auxerre-Paris 1959; M. CORTI, *La felicità mentale*, p. 60; VasCv 731. Sul senso e la consistenza di passi biblici nell'opera dantesca cfr. A. PENNA, voce *Bibbia* in ED, vol. I, Roma 1984, pp. 626-629, e C. VASOLI, «La Bibbia nel *Convivio* e nella *Monarchia*», in ID. *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 65-81. [back](#)
- (17) L'uso dei quattro nomi per indicare la vita contemplativa (Rachele e Maria) e quella attiva (Lia e Marta) è già presente in GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 37. Cfr. A. PENNA, voce *Maria di Betania*, in ED, vol. III, Roma 1984, pp. 833-834. [back](#)

- (18) GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 127. [back](#)
- (19) Cfr. CORTI, *La felicità mentale*, p. 115, che sottolinea l'importanza decisiva del commento *Super Ethica* di Alberto Magno, importanza che viene ridimensionata, per le dipendenze testuali, da FIORAVANTI, «Dante e Alberto Magno», pp. 97-98, perché «Dante utilizza i testi di Alberto come fonte di informazioni dossografiche». [back](#)
- (20) GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 133. [back](#)
- (21) Cfr. L. MINIO PALUELLO, «Tre note alla *Monarchia*», in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. II, Sansoni, Firenze 1955, pp. 522-524. [back](#)
- (22) B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 256-257. [back](#)
- (23) G. GENTILE, *Studi su Dante*, vol. XIII delle *Opere*, Sansoni, Firenze 1965, p. 20. [back](#)
- (24) *De fide catholica contra haereticos* I, 30 (PL 210, 332 C). Cfr. H.D. SAFFREY, «L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age», in *Die Metaphysik im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1963, pp. 267-271. [back](#)
- (25) IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, p. 249. [back](#)
- (26) Cfr. NaMn 301 e F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559*, Fink, München 1995. Per il testo di Guido Vernani cfr. N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante. Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De reprobatione Monarchiae»*, Cedam, Padova 1958. [back](#)
- (27) M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 129. [back](#)
- (28) Cfr. MINIO PALUELLO, *Tre note alla «Monarchia»*, pp. 503-511; NaMn 300-301. [back](#)
- (29) Cfr. C. VASOLI, «La pace nel pensiero di Dante, di Marsilio da Padova e di Guglielmo d'Ockham», in ID., *Otto saggi per Dante*, pp. 41-63. [back](#)
- (30) Cfr. PH. DELHAYE, voce *Giustizia* in ED, vol. II, Roma 1984, p. 234. [back](#)
- (31) Cfr. A. DI BELLO, '*Auctoritas*' e '*Potestas*' come termini chiave nell'edificazione della *Monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica*, «Filosofia Politica» XV/2 (2001), pp. 207-232. [back](#)
- (32) NaMn 430. [back](#)
- (33) B. NARDI, «Di un'aspra critica di fra Guido Vernani a Dante», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, p. 378. [back](#)
- (34) Cfr. S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, «Doctor Seraphicus» XLV (1998), pp. 41-62. Sulla passione dell'ira nel pensiero medievale, cfr. C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, pp. 54-77. [back](#)
- (35) DELHAYE, voce *Giustizia* in ED, p. 234. [back](#)
- (36) Sull'origine e i dubbi circa l'autenticità della formula cfr. le note di commento di A. Frugoni e G. Brugnoli alle *Epistole*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, t. II, pp. 598-599. [back](#)
- (37) G. VINAY, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 10. [back](#)
- (38) Cfr. *Rime* CXI 9-11: «Però nel cerchio de la sua palestra / liber arbitrio già mai non fu franco, / sì che consiglio invan vi si balestra». [back](#)

- (39) Cfr. E.N. GIRARDI, «Al centro del *Purgatorio*: il tema del libero arbitrio», in GHISALBERTI, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, pp. 21-38. [back](#)
- (40) Cfr. B. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della *Monarchia* dantesca», in ID., *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1960 (rist. anast. 1992), pp. 206-207. È possibile inoltre che l'immagine dei due soli abbia un'origine astronomica, suggerita forse a Dante attento studioso della natura dal terzo libro delle *Meteorae* di ARISTOTELE, commentato da Alberto Magno, e da SENECA, *Nat. Quaest.* I, 11-13, come suggerisce NARDI, *Nel mondo di Dante*, p. 159. [back](#)
- (41) Cfr., per citare solo pochi testi classici tra loro in forte tensione, M. MACCARRONE, *Il terzo libro della 'Monarchia'*, «Studi Danteschi» 33 (1955), pp. 5-142; NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», pp. 151-313; VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*. [back](#)
- (42) Cfr. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», pp. 185-207. Per una visione articolata e analitica delle discussioni fra letteratura imperiale e letteratura ierocratica, cfr. C. VASOLI, «Il pensiero politico della Scolastica», in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. II, t. II, Utet, Torino 1983, pp. 367-462; C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Pàtron, Bologna 1983; R. LAMBERTINI, «Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 345-385; AA.VV., *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999; R. LAMBERTINI, «Da Egidio Romano a Giovanni di Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento», in C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I: *Età antica e Medioevo*, Utet, Torino 1999, pp. 209-254. [back](#)
- (43) Cfr. B. NARDI, «Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano», in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 287-303. [back](#)
- (44) Cfr. S. VANNI ROVIGHI, voce *Arbitrio* in ED, vol. I, Roma 1984, p. 348. [back](#)
- (45) Cfr. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», p. 302. [back](#)
- (46) VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, p. 37. [back](#)
- (47) Ivi, p. 69. [back](#)
- (48) Cfr. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 96-108. [back](#)
- (49) GENTILE, *Studi su Dante*, p. 50. [back](#)
- (50) Cfr. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 105-106. [back](#)
- (51) VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, p. 41. [back](#)
- (52) Come sostiene GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 152, nota 2. [back](#)
- (53) Cfr. B. NARDI, *La «donatio Constantini» e Dante*, in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 131-136. [back](#)