

A. ROBIGLIO - A. PETAGINE - A. GHISALBERTI -
P. MÜLLER - M. LAFFRANCHI - P. NEGRO - M. FORLIVESI

Dalla prima alla seconda Scolastica

Paradigmi e percorsi storiografici

a cura di A. Ghisalberti



philosophia 28



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

A. ROBIGLIO - A. PETAGINE - A. GHISALBERTI -
P. MÜLLER - M. LAFFRANCHI - P. NEGRO - M. FORLIVESI

Dalla prima alla seconda Scolastica

Paradigmi e percorsi storiografici

a cura di A. Ghisalberti



philosophia 28



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

Estratto da *Divus Thomas* 27 (3/2000)

TUTTI I DIRITTI SONO RISERVATI

© 2000 - PDUL Edizioni Studio Domenicano
Via dell'Osservanza 72 - 40136 Bologna - ITALIA
Tel. 051/582034 - Fax. 051/331583
E-mail: esd@alinet.it - Sito internet: www.esd-domenicani.it

Finito di stampare nel mese di novembre 2000 presso le Grafiche Dehoniane - Bologna

INDICE

PREFAZIONEp. 9

ANDREA A. ROBIGLIO

La nozione di “*velleitas*” in Tommaso d’Aquinop. 15

ANTONIO PETAGINE

**L’intelletto e il corpo:
il confronto tra Tommaso d’Aquino
e Sigieri di Brabante**.....p. 76

85 - 1. Il rapporto tra intelletto e corpo
secondo Sigieri di Brabante

96 - 2. La lettura critica della dottrina sigieriana
da parte di Tommaso d’Aquino

103 - 3. Forma e composto: Tommaso contro Sigieri

109 - 4. Conclusione:
l’emergere di due diverse linee di antropologia

ALESSANDRO GHISALBERTI

**Fine ultimo e conoscenza intellettuale:
una questione della scuola averroista bolognese del sec. XIV** ...p. 120

121 - 1. La questione dell’intelletto negli averroisti bolognesi

130 - 2. Le sostanze separate e il compimento dell’intelletto
in Matteo da Gubbio

PAOLA MÜLLER

Le fallaciae in dictione in Guglielmo di Ockham.....p. 143

- 143 - Introduzione
- 145 - La dottrina di Guglielmo di Ockham
- 148 - *L'equivoco*
- 154 - *L'amfibolia*
- 158 - *L'errore secondo la composizione e la divisione*
- 159 - *L'errore dovuto all'accento*
- 160 - *L'errore dovuto alla forma dell'espressione*
- 166 - Conclusioni

MARCO LAFFRANCHI

**L'interpretazione "retorica"
del linguaggio dei trascendentali
in Lorenzo Valla**.....p. 167

- 167 - 1. Studi, amicizie e ambizioni
- 170 - 2. Aristotele e Quintiliano
- 174 - 3. Il contesto retorico: l'umanesimo del Valla
- 174 - *La lezione di Quintiliano*
- 175 - *La critica al linguaggio filosofico delle università*
- 177 - *Il riordinamento epistemico: il primato della retorica*
- 180 - *Quale retorica?*
- 182 - 4. La continuità culturale
- 182 - *Il problema dell'auctoritas*
- 184 - *Consuetudine e civiltà*
- 186 - 5. La discussione dei *primordia*
- 187 - *Il concetto di verità nella Retractatio*
- 189 - *Il concetto di verità nella Repastinatio*
- 192 - *Il valore partecipiale dell'ens e la sua risoluzione nella res*
- 195 - *Il significato assoluto di esse*
- 197 - *La definizione di res*

PAOLA NEGRO

Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotiusp. 200

- 201 - 1. Il *De iure belli ac pacis* (1625)
- 203 - 2. Evocazioni
- 209 - 3. L'autorevolezza di Tommaso d'Aquino
- 214 - 4. Una galassia di citazioni
- 218 - 5. L'incontro con i gesuiti
- 225 - 6. Un percorso
- 236 - 7. L'ipotesi della non esistenza di Dio
- 240 - 8. Antecedenti

MARCO FORLIVESI

**Materiali per una descrizione della disputa
e dell'esame di laurea in età modernap. 252**

- 252 - Introduzione
- 253 - Testi
- 253 - *Testi di Pedro Hurtado de Mendoza SJ*
- 261 - *Testi dai regesta Ordinis dell'Ordine dei minori conventuali*
- 264 - *Testo di Baltasara Petronila Arce y Suárez*
- 267 - *Testo di Giovanni Franchini OFMConv*
- 274 - *Testo di Tommaso Maria Zigliara o.p.*
- 278 - Conclusioni

PREFAZIONE

L'affermazione secondo la quale i confini tra le epoche storiche hanno, in una certa misura, natura di convenzione, è oggi generalmente accolta dagli studiosi; ciononostante, il darsi di ben individuati confini e, corrispettivamente, di ben individuate età, è una delle tesi storiografiche più solide. Chi mostrasse il desiderio di mettere in dubbio la distinzione tra la filosofia antica e la filosofia medievale o, tema ancor più delicato, tra la filosofia medievale e la filosofia moderna, correrebbe il rischio di vedere la propria proposta accolta con freddezza. L'obiezione più immediata a una tale ipotesi potrebbe essere la seguente: è certamente vero che i confini tra le epoche storiche sono in una certa misura convenzionali, tuttavia, ed è qui il punto, essi sono convenzionali precisamente soltanto in una certa misura. Non pare corretto negare che il diffondersi delle religioni monoteistiche mediorientali nei secoli tra il II e il IV d. C. segni una frattura tra mondo classico e mondo medievale, così come non si può negare che il favore di cui godettero il neoplatonismo e la classicità latina nel XV secolo tracci un solco tra Medioevo da un lato e Umanesimo e Rinascimento dall'altro. Inoltre, la presa di distanza di tanti intelletti nei confronti di Aristotele a partire dal XIV secolo non può essere sottovalutata, né può esserlo la svolta impressa da Martin Luther all'approccio con il testo sacro e alla storia europea in genere, o la profonda diversità della fisica moderna dalla fisica aristotelica.

Si tratta di osservazioni consolidate; ma sono storiograficamente corrette, storiograficamente fruttuose? E, nel caso lo siano, sono tali da garantire incondizionatamente la consueta divisione della storia (presa come oggetto) della filosofia in antica, medievale e moderna? Anche in ambito storiografico, un esercizio di *epoché* può essere foriero di positivi sviluppi.

Chi volesse sollevare obiezioni allo schema canonico, potrebbe iniziare con il metterne in evidenza le ragioni extra-storiografiche. Sono ben noti i fondamenti ideologici e politici della volontà degli storici della filosofia settecenteschi di vedere nel Medioevo un momento di crisi e involuzione del pensiero filosofico, una regione oscura tra un'antichità, anche cristiana, luminosa e una rinascita che nulla deve alle dottrine dell'Età di mezzo, involute e ideologicamente condizionate. Né vanno sottovalutate le situazioni di fatto costituite dalle divisioni delle classi di insegnamento e dalle scansioni della didattica. Gli studi che un antichista volesse dedicare ad Anselmo d'Aosta rischierebbero di non riscuotere l'interesse dei suoi colleghi e di essere percepiti dai medievisti come un'intrusione inopportuna. Il medievista, poi, che volesse occuparsi di Descartes si inoltrerebbe in un terreno insidioso, ove l'accusa di aver difficoltà nel cogliere la specificità del pensiero moderno e il plauso per aver contribuito a metterne in luce i presupposti potrebbero presentarsi entrambi senza conciliarsi. Infine si può osservare che il carattere ancora impreciso delle attuali conoscenze storiche del terreno della Scolastica del XVII secolo è dovuto alla tenace convinzione che in esso non si trovi nulla di diverso dalle vestigia di un mondo avviato al tramonto. Prescindendo dal fatto che un tramonto che si dispiegasse per tre secoli sarebbe un fenomeno comunque degno di interesse, si può rilevare che anche in questo caso vale il detto per cui la consuetudine è quasi una seconda natura e che non sono ancor oggi del tutto cadute le ragioni ideologiche che già operarono negli scritti degli storiografi del XVIII secolo: chi ha seguito i percorsi della modernità potrebbe irrigidirsi nello scoprire di aver debiti nei confronti del pensiero medioevale; viceversa, chi ha nel Medioevo i propri riferimenti potrebbe faticare a convincersi che tra l'Età di mezzo e quella moderna non vi siano "tradimenti", "deviazioni", radicali soluzioni di continuità. Si può comprendere che entrambi siano inclini a vedere nel passaggio dal Medioevo all'Età moderna soltanto il porsi di una frattura.

Un secondo gruppo di obiezioni potrebbe far leva sull'incapacità della divisione classica di adattarsi ad alcuni aspetti delle epoche irregimentate. Non è operazione priva di difficoltà determinare se l'Umanesimo, il Rinascimento e la Riforma appartengano al Medioevo, apparten-

gano all'Età moderna o costituiscano un'età autonoma. Oppure, ci si può chiedere se sia storiograficamente corretto, e proficuo, liquidare gli aristotelici con cui entrò in conflitto Galileo qualificandoli come esponenti di una cultura residuale. Volgendo l'attenzione alla manualistica, si può osservare che la maggior parte degli autori del XV e XVI secolo ricordati nei manuali scolastici di storia della filosofia non furono esponenti della cultura universitaria. La spiegazione di tale dato è tutt'altro che recondita: i manuali scolastici risentono, direttamente o indirettamente, del presupposto secondo il quale il pensiero filosofico elaborato nelle università e nei collegi sarebbe una ripetizione stanca e asfittica del pensiero di Aristotele o di qualche suo interprete medievale; dunque, privo di interesse. Direttamente, dico, perché capita di imbattersi in manuali che abbracciano questa tesi; indirettamente perché, se non altro, proprio questa tesi ha impedito che fosse compiuto sui secoli dal XIV al XVII uno sforzo di sintesi storiografica pari a quello che ha permesso la nascita di sintesi dedicate alla storia della filosofia antica, medievale e moderna. Infine, rovesciando le osservazioni di un ipotetico propugnatore della tesi per cui vi sarebbe frattura tra Medioevo e Modernità, ci si potrebbe chiedere se la rivoluzione nella storia del pensiero costituita dal diffondersi in Occidente delle opere di Aristotele non costituisca una soluzione di continuità più profonda della prima.

Certamente, le questioni sollevate non sono sufficienti per togliere fondamento alla partizione consueta della storia della filosofia. Occorrerebbe, ulteriormente, mostrare che là ove si pretende vi sia distinzione, vi è, ancora più forte, continuità; e che là ove si pretende vi sia continuità, vi è, in realtà, distinzione. Non è questo, tuttavia, lo scopo di questo volume; né, a dire il vero, ritengo sostenibile una tesi siffatta, se presa senza precauzioni.

I saggi raccolti in questo volume non hanno per oggetto la storiografia o la sua storia, né intendono mostrare che non vi è alcuna articolazione nel pensiero filosofico elaborato tra il XIII e il XVII secolo. Essi, tuttavia, documentano qualcosa che va al di là dei singoli temi che essi affrontano. Documentano, ad esempio, che Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante sono incomprensibili se non li si coglie nell'unità della loro polemica; che gli aristotelici latini, i cosiddetti averroisti, sono tutt'altro

che dei semplici ripetitori di Aristotele, o di Averroè; che Ockham è tutt'altro che espressione di un momento di crisi, o un "sigillo" su un'epoca; che neppure Valla può essere compreso se non nel suo opporsi a un aristotelismo dotato di caratteri peculiari e nel suo contribuire a introdurre mutamenti proprio in quell'aristotelismo; che un'indagine seria su Ugo Grozio ha l'obbligo di mettere a fuoco il retroterra deuteroscoldastico cui continuamente egli si riferisce e di cui si alimenta; che, infine, una consistente continuità lega almeno alcune usanze di scuola tardomedioevale con quelle di età moderna. I saggi qui raccolti, dunque, documentano indirettamente i nessi che stringono insieme alcuni secoli; documentano indirettamente che il concepire la storia della filosofia che si dispiega tra il XIII e il XVII secolo come qualcosa di intrinsecamente connesso è storiograficamente fruttuoso almeno quanto lo è il distinguere un Medioevo, un Rinascimento e un'Età moderna. Documentano, in prospettiva, la proficuità di una visione sinottica di quei secoli, e mostrano l'opportunità di evitare di considerare isolatamente anche quei gruppi o correnti di pensatori rinascimentali che talvolta proclamano la propria autonomia rispetto ad alcune dottrine coeve, dal momento che, a ben vedere, risultano meno impermeabili a queste ultime di quanto essi si protestassero.

Il suggerimento storiografico che se ne evince non è, in realtà, meramente continuista. In primo luogo, perché esso non propone l'eliminazione di ogni divisione tra epoche; propone, invece, di considerare un certo periodo, normalmente diviso tra due, o tre, epoche, come unitario. Una tale prospettiva è dunque compatibile con divisioni di altro tipo: ad esempio, si potrebbe concepire la storia della filosofia occidentale dal III al XVIII secolo come articolata in due grandi età: una prima, che va dal III al XII secolo; e una seconda, che va dal XIII al XVIII. In secondo luogo, perché i saggi raccolti in questo volume, tanto sotto il profilo del contenuto, quanto sotto il profilo del metodo, non negano in assoluto il darsi di differenze tra Medioevo, Rinascimento ed Età moderna. Essi, si è detto, documentano indirettamente che considerare con sguardo unitario i secoli dal XIII al XVII secolo è proficuo; ma non smentiscono che sia storiograficamente fecondo tracciare distinzioni in essi. Tra le distinzioni possibili, vi è quella consueta; ma vi è anche, ad esempio,

quella tra una prima e una seconda Scolastica. Negano, dunque, solamente che la divisione canonica sia irrinunciabile e rinvenibile come tale *a parte rei*; affermano, invece, che altre periodizzazioni sono strumenti storiografici altrettanto potenti, e, forse, addirittura più potenti. O, in altri termini, che se la partizione canonica della storia della filosofia è probabile, altre partizioni sono ugualmente probabili, e forse più probabili. Ove, si noti, l'essere più probabile dell'una non toglie l'essere probabile, l'essere storiograficamente efficace, dell'altra.

ALESSANDRO GHISALBERTI

Milano, 12 settembre 2000

LA NOZIONE DI “VELLEITAS” IN TOMMASO D'AQUINO

ANDREA A. ROBIGLIO

§ 1. Il termine “velleità” (da cui il più diffuso aggettivo “velleitario”) è voce piuttosto rara nella lingua italiana. Nell'uso corrente esso designa un'aspirazione vaga, un desiderio senza mordente, una “smania”, che ancora nell'Ottocento era spesso reso con “ticchio”. In questo modo è venuto perdendo pregnanza il suo antico significato, il quale risale al latino della Scolastica ed ebbe, in origine, una determinazione più precisa.

§ 2. Nelle sue *Recherches italiennes et françoises*, pubblicate a Parigi nel 1640, Antoine Oudin registrava la voce “velleità”, scrivendo ch'essa indica una volontà, desiderio o aspirazione irresoluti («*velleité, volonté irresoluë*»)¹.

D'altro canto, pare che prima del sec. XVII la parola non appartenesse al vocabolario volgare degli scrittori italiani. In un caso paradigmatico, ad esempio, qual è quello di Giordano Bruno (fautore, accanto a quella filosofica, d'una vera e propria “riforma” della lingua²), “velleità”

1) A. OUDIN, *Recherches Italiennes et Françoises, ou Dictionnaire contenant outre les mots ordinaires, une quantité de Proverbes et de Phrases, pour l'intelligence de l'une et l'autre langue. Avec un abrégé de Grammaire Italienne*, I, chez A. de Sommeville, Paris 1640, p. 897^b.

2) Cf. M. CILIBERTO, *Lessico di Giordano Bruno*, I, Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, Roma 1979 (Lessico Intellettuale Europeo, 16), pp. XVII-XVIII, XXX, XXXIII.

non sembra comparire, ancorché il lemma “volontà / voluntade” occupi un posto rilevante nel suo lessico³.

È possibile allora che il passaggio dal latino medioevale all’italiano sia avvenuto durante i primi decenni del Seicento, attraverso la mediazione del francese.

Infatti, da uno dei più informati dizionari etimologici della lingua italiana, quello redatto da Cortelazzo e Zolli, apprendiamo che «Dal lat. scolastico *velleitate(m)*, definito da s. Tommaso “volontà incompleta” (*voluntas incompleta*), i Francesi (Francesco di Sales) trassero nel 1600 ca. la vc. *velleité* “desiderio debole” da cui poi, alla fine del sec. XIX, l’agg. e s. *vélleitaire*»⁴. Nel medesimo senso, riceviamo conferma anche dal recente *Trésor de la Langue Française*; esso cita come remota fonte latina Tommaso d’Aquino e segnala la prima attestazione romanza nel *Traité de l’Amour de Dieu* (1616) di Francesco di Sales⁵.

3) Cf. *Id.*, II, pp. 1318-1320. La nozione emergente in Bruno (quello degli *Eroici Furori*) riprende molti aspetti della tradizione, ma non sembra ammettere distinzioni interne alla volontà (come quella, comune nella Scolastica, tra “volontà antecedente” e “volontà conseguente”); secondo Bruno la volontà tenderebbe all’equazione: volere = potere = essere necessario. Ricordo inoltre che il *Vocabolario degli Accademici della Crusca* stampato da Giovanni Alberti a Venezia nel 1612 (e ristampato anastaticamente a Firenze nel 1974 e nel 1976²) non registra la voce “velleità”. Essa compare ormai nell’edizione fiorentina del 1729, stampata “appresso Domenico Maria Manni” (V, p. 217^a), dove viene descritta come «Volere imperfetto»; la prima attestazione, secondo il suddetto *Vocabolario della Crusca*, risalirebbe al gesuita Paolo Sègneri († 1694) e a una sua opera sicuramente posteriore al 1673.

4) M. CORTELAZZO – P. ZOLLI, *Dizionario etimologico della lingua italiana*, 5 S-Z, Zanichelli, Bologna 1988, p. 1419^b. Il riferimento alla *voluntas incompleta* si trova, come vedremo con accuratezza più avanti, in *S. th.*, I-II, q. 13, a. 5.

5) Cf. INSTITUT NATIONAL DE LA LANGUE FRANÇAISE – NANCY, *Trésor de la Langue Française*, Gallimard, Paris 1994. “*Velleité*”, fino e oltre Proust, è parola abbastanza visitata dagli autori di lingua francese. Nel caso della lingua castigliana il termine *veleidad* è invece molto raro. Anch’esso, stando al *Diccionario* detto delle *Autoridades* della Real Academia Española (1726-1739), sarebbe attestato non prima del sec. XVII. L’inglese *velleity*, dal canto suo, compare sicuramente in Thomas Hobbes alla metà del Seicento (cf. Th. HOBBS, *Human Nature or the Fundamental Elements of Policy*, cap. 9, 1640, ora in IDEM, *The English Works*, ed. W. MOLESWORTH, IV,

§ 3. Ora, l'Autore del *Traité*, nel settimo capitolo del primo libro, si richiama esplicitamente ai filosofi della Scuola («comme disent les Scolastiques») e definisce la *velleità* come un desiderio o «augurio» («souhait») di fatto irrealizzabile⁶.

Vediamo più in dettaglio cosa dice Francesco. Egli giunge a parlare del *désir* all'interno della descrizione dei vari *mouvements d'amour*. Si deve chiamare «desiderio», egli spiega, quel moto d'amore che avviene quando, da un lato, il cuore si rivolge intensamente ad un bene, il quale d'altro lato si trova lontano, futuro o assente, tale comunque da non permettere quell'unione che si pretenderebbe⁷. Accade alcune volte che

London 1840 (rist. anast. Scientia, Aalen 1962), pp. 40-42). Oggi esso è termine letterario rarissimo, perlopiù con il significato generico di (*slight*) *wishing*. La definizione dei più recenti dizionari, nondimeno, richiama anche l'accezione di *velleity* utilizzata da Locke alla fine del Seicento: «A low degree of volition not conductive to action» (Cf. *The Oxford English Reference Dictionary*, ed. J. PEARSALL – B. TRUMBLE, Oxford University Press, Oxford – New York 1995). Nella lingua tedesca, infine, compare «*Velleität*», che è chiaramente un prestito. Kirchmann, nella sua traduzione del *Essay* di Locke, rese «*velleity*» con «*Wünschen*»; ma il Boisse ci informa dell'avviso di F. Tönnies, secondo il quale «*Wünschen*» è parola impropria (e ciò – aggiungeva Tönnies – porrebbe una severa ipoteca sul valore di Kirchmann come traduttore dall'inglese!). In altri tentativi di traduzione vennero proposti il termine «*Neigung*» (Tönnies), ovvero «*Begehren*» (Benrubi): «L'un et l'autre – conclude Boisse – concernent d'ailleurs le sens de Locke; mais [...] il ne semble pas qu'il y ait non plus aucun équivalent exact d'origine germanique» (L. BOISSE, osservazioni sulla voce *Velleité*, in *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, par A. LALANDE, Press Universitaires de France, Paris 1947⁵, p. 1168).

6) Cf. SAINT FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'Amour de Dieu*, in IDEM, *Oeuvres*, éd. A. RAVIER – R. DEVOS, Gallimard, Paris 1969 (Bibliothèque de la Pléiade, 212), pp. 333-972. Il *Traité* vide la luce a Lione, per i tipi di Pierre Rigaud, nel 1616, ma l'opera era stata intrapresa da Francesco già dieci anni prima (come spiega Ravier nel *Préface*, p. X); prestissimo seguirono le traduzioni in altre lingue europee. Nel 1630 *A Treatise of the Love of God*, «translated by M. Car», raggiungeva già la diciottesima edizione *outré-Manche*.

7) «Quand le bien devers lequel le coeur s'est retourné, incliné et ému, se trouve éloigné, absent ou futur, ou que l'union ne se peut pas encore faire si parfaitement qu'on prétend, alors le mouvement d'amour par lequel le coeur tend, s'avance et aspire à cet objet absent, s'appelle proprement *désir*» (FRANÇOIS DE SALES, *Oeuvres*, p. 372).

questo desiderio non solo rimanga parzialmente inappagato, ma neppure osi avanzare pretese di appagamento. Esso, in questi casi, sa di rivolgersi a qualcosa di inattendibile. Si è allora in presenza di vaghe affezioni, meri auspici, *désirs imparfaits* che neppure si possono formulare come desideri veri e propri⁸.

Secondo un esempio dell'Autore, un uomo anziano non direbbe mai "io desidero esser giovane", giacché la cosa gli appare evidentemente impossibile; costui si esprimerebbe piuttosto con una forma condizionale del tipo "io desidererei...". Ora, questo bene che si vorrebbe senza pretesa alcuna, può apparire assai gradevole: benché di fatto non lo si possa volere o desiderare, lo si vorrebbe o desidererebbe volentieri. Insomma, questa velleità altro non è che un "piccolo amore": essa può anche venir detta "amore di semplice approvazione", ossia un (debole) indice sentimentale di gradimento⁹.

Ma Francesco non si ferma qui. Secondo lui, vi sarebbe un ulteriore e infimo livello di "amore". Esso sarebbe rappresentato da "moti" ancora più imperfetti della velleità. Il loro movimento, infatti, non si arresta solo a causa dell'estrema difficoltà o addirittura impossibilità dovuta a condizioni esterne al soggetto, bensì è il moto stesso ad essere *intrinsecamente vano*, prima ancora che vengano prese in considerazione le condizioni di realizzazione. In questi casi si desidererebbe qualcosa che, per altro verso, non si vuole¹⁰.

8) «Ce sont désirs, mais désirs imparfaits, ce me semble, à proprement parler s'appellent souhaits [...]. Souhaits, ou, comme disent les Scolastiques, *velleité*, qui n'est autre chose qu'un commencement de vouloir lequel n'a point de suite» (*Ib.*). Si tratta d'una definizione che ricorda, più che altro, l'idea tommasiana di "semplice volontà", come si vedrà più avanti; tuttavia essa si era già affermata nella scolastica e ha tenuto il campo anche nella letteratura neotomistica di Otto e Novecento.

9) «Bref, ces souhaits ou velléités ne sont autre chose qu'un petit amour qui se peut appeler amour de simple approbation, parce que, sans aucune prétention, l'âme agréé le bien qu'elle connaît» (*Ib.*).

10) «Il y a des désirs et souhaits qui sont encore plus imparfait [...] par la seule incompatibilité qu'il ont avec des autres désirs ou vouloirs plus puissant. [...] Pilate et Hérode souhaitaient de délivrer, l'un le Sauveur, l'autre le Précurseur; mais parce que ces souhaits étaient incompatibles, l'un avec le désir de complaire aux Juifs et à César, l'autre à Hérodiade et à sa fille, ce furent des souhaits vain et inutiles» (*Id.*, p. 373).

Francesco di Sales, dunque, ricorre al termine *velléité* in modo preciso: la velleità è un debole desiderio di ciò che, sebbene gradevole sotto ogni punto di vista, *non può* venir ottenuto. Ma esiste un grado ancora più imperfetto del desiderio, l'“augurio vano” di ciò che, gradevole sotto un punto di vista ma sgradevole sotto un altro, *non vuol* per questo essere ottenuto¹¹. Nel caso della velleità, per così dire, l'uomo si scontra con una difficoltà *ab extra*; nell'ultimo caso egli si imbatte invece in una paralisi *ab intra* (quand'anche le condizioni *au dehors* fossero favorevoli).

Ma la sintetica definizione (che pur abbiamo letto nel *Traité*) secondo la quale la velleità è un *petit amour*, sembra essere quella più prontamente raccolta dai lettori che, senza più distinguere gli ultimi due stadi del *désir*, fusero insieme i rispettivi significati. In questo modo, la velleità venne ad indicare il grado infimo del desiderio, “un piccolo amore” senza conseguenze (e senza interesse).

§ 4. Sebbene le parole di Francesco di Sales non autorizzino la genericità semantica, nella lingua letteraria quest'ultima prevalse.

Non è mancato però, nel sec. XVII, un utilizzo più consapevolmente “tecnico” del termine *velléité* / *velleitas*. È quanto avviene, ad esempio, in un autore come Leibniz. Ed è opportuno, a questo punto, interrogare più da presso la terminologia filosofica, tralasciando le pur interessanti avventure letterarie della nostra parola.

Una descrizione nitida di “velleità” (*velleitas*) si trova nell'ormai classico *Dizionario* di Nicola Abbagnano¹².

11) «Or, à mesure que les choses incompatibles avec ce qui est souhaité sont moins amiables, les souhaits sont plus imparfaits, puisqu'ils sont arrêtés et comme étouffés par des si faibles contraires [...]. Et ces souhaits, qui sont arrêtés non point par l'impossibilité mais par l'incompatibilité qu'ils ont avec des plus puissants désirs, s'appellent voirement souhaits et désirs, mais souhaits et désirs vains, suffoqués et inutiles. Selon les souhaits des choses impossibles, nous disons: je souhaite, mais je ne puis; et selon les souhaits des choses possibles, nous disons: je souhaite, mais je ne veux pas» (*Ib.*).

12) N. ABBAGNANO, *Dizionario di Filosofia*, terza edizione aggiornata e ampliata da G. FORNERO, U.T.E.T., Torino 1998³, p. 1146^a (la voce è stata curata da Abbagnano stesso).

Dopo una definizione generale che parla di «sforzo impotente o mal riuscito», il *Dizionario* precisa la nozione rimandando a Locke e al suo contemporaneo Leibniz. «Il termine – leggiamo infatti – ricorre in Locke che indica con esso “la gradazione più bassa del desiderio” (*Saggio*, II, 20, 6)¹³. Con senso analogo il termine ricorre in Leibniz che intende per esso “una specie assai imperfetta di volontà condizionale” cioè una volontà che si impegnerebbe se potesse, ma non può (*Theod.*, III, 404). Questa notazione – conclude il *Dizionario* – è assai più vicina al significato moderno del termine. Ed è d'altronde il significato più antico: s. Tommaso intendeva per velleità una volontà antecedente, che può essere o rimanere sospesa, come la volontà del giudice che vorrebbe che il reo visse [segue cit.] (*S. th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1)».

Notiamo anzitutto che, anche qui, Tommaso d'Aquino viene indicato quale termine *post quem* per la storia di *velleitas*, dal momento che non si suggeriscono fonti a lui precedenti. Viene posta, poi, un'analogia tra il significato di Locke e quello di Leibniz e, inoltre, si afferma l'equivalenza fra il significato leibniziano (“volontà condizionale imperfetta”) e il significato tommasiano (“volontà antecedente”).

¹³) Il passo completo di Locke, che sta disquisendo qui di *amore e odio*, è il seguente: «[...] There is no desire of it, nor endeavour after it; there is no more but a bare *velleity*, the term used to signify the lowest degree of Desire, and that which is next to none at all, when there is so little uneasiness in the absence of any thing, that it carries a Man no farther than some faint wishes for it, without any more effectual or vigorous use of the means to attain it» (J. LOCKE, *An Essay Concerning the Human Understanding*, II, cap. 20, § 6, ed. P. H. NIDDITCH, Clarendon Press, Oxford 1975, pp. 230-231). Il *Saggio* di Locke, com'è noto, fu pubblicato in prima edizione nel 1690, ma la pagina che ci interessa compare solo nella seconda edizione, pubblicata nel 1694. Il significato di *velleity* formulatovi conferma una generalizzazione del significato salesiano, comprensiva anche dell'“augurio vano” ossia del grado infimo («next to none at all») del desiderio. Nel caso di Hobbes, invece, il riferimento al termine *velleity* è erudito e non strutturale. Citando un esempio che era già stato di Francesco Bacone, Hobbes equipara la velleità a una passione di “vana gloria” da ascrivere più all'immaginazione che non alla volontà (*endeavour*): «The *fiction*, which is also imagination, of actions done by ourselves, which never were done, is *glorying*; but because it begetteth no appetite nor endeavour to any further attempt, it is merely *vain* and unprofitable; [...] it is exemplified in the fable, by the fly sitting

§ 5. Il termine “*velleitas*”, tuttavia, prima che in Leibniz, compare in molti altri autori scolastici dei secc. XV-XVIII: da Caetano (e prima di lui) sino al Billuart, e oltre. La fonte, quand'è dichiarata, è primariamente Tommaso d'Aquino, anche se non manca chi faccia risalire la nozione addirittura all'*Etica Nicomachea* di Aristotele.

La letteratura critica, su questo tema, mi consta essere ancora povera. Uno dei pochi studi d'insieme, meritevole d'essere ricordato, è il recente e originale lavoro di Risto Saarinen sulla *Debolezza della volontà nel pensiero medioevale*¹⁴. Saarinen, a differenza di Cortelazzo e Zolli

on the axletree, and saying to himself, “What a dust do I make rise”! The expression of *vain glory* is that wish, which some of the Schools mistaking for some appetite distinct from all the rest, have called *velleity*, making a new word, as they made new passion which was not before» (Th. HOBBS, *The English Works*, op. cit., IV, p. 41). Non può sorprendere allora il modo in cui Hobbes analizza, nella prima parte del *Leviathan* (cap. 6), i principi interni delle azioni volontarie: all'espressione della vana gloria – egli spiega – pertiene il *sermo optativus*, ma quest'ultimo è separato tanto dal *sermo imperativus* (caratterizzante le azioni naturalmente volontarie) quanto dal *sermo subjunctivus* o condizionale (caratteristico delle deliberazioni). Cf. Th. HOBBS, *Leviathan sive de Materia, Forma et Potestate Civitatis Ecclesiasticae et Civilis*, in IDEM, *Opera Philosophica quae latine scripsit Omnia*, ed. G. MOLESWORTH, III, 1839-1845 (ed. anast. Scientia, Aalen 1961), p. 49. In Hobbes manca una strutturazione specifica della volontà e dei suoi atti: l'unica dialettica pensabile rimane così quella tra *endeavour* («terme clef de toute l'oeuvre de Hobbes») e immaginazione, intesa quest'ultima come serbatoio fantastico (e passivo) delle esperienze sensibili. Cf. J. BARNOUW, *Le vocabulaire du 'conatus'*, in *Hobbes et son vocabulaire. Études de lexicographie philosophique*, sous la direction de Y. Ch. ZARKA, Vrin, Paris 1992, pp. 103-124, segnatamente pp. 103, 118-119.

¹⁴) R. SAARINEN, *Weakness of the will in medieval thought from Augustine to Buridan*, Brill, Leiden – New York – Köln 1994 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 44). La ricerca di Saarinen offre un percorso interessante tra i testi degli autori medioevali, tuttavia può solo marginalmente venir utilizzata nel corso della presente indagine. Infatti, la “debolezza della volontà” colà esaminata investe il problema dell’“*akrasia*” aristotelica, il cui corrispettivo tommasiano (e, latamente, medioevale) non è la *velleitas* bensì l'*incontinentia* (come del resto professano le traduzioni latine dello Stagirita). Si veda, a riguardo, l'articolo della B. KENT, *Transitory Vice: Thomas Aquinas on Incontinence*, in «Journal of the History of Philosophy», XXVII/2, 1989, pp. 199-223. Inoltre, per uno stringato confronto tra le nozioni aristotelica e tommasiana di *akrasia* – *incontinentia*, si deve apprezzare la felice chiarezza di J. BARAD, *Aquinas' Assent / Consent Distinction and the Problem of Akrasia*, in «The New Scholasticism», LXII/1, 1988, pp. 98-111. Cf. § 9, nota 38.

(cf. § 2) e di Abbagnano (cf. § 4), non indica più Tommaso come primo (e principale) attestatore del termine “*velleitas*”. Il primo a parlare di velleità, all’inizio del sec. XIII, sarebbe stato invece Guglielmo di Auxerre¹⁵, il quale avrebbe a sua volta fatto tesoro della distinzione tra *voluntas absoluta* e *voluntas conditionalis*, in precedenza formulata da Stefano Langton¹⁶ e Pietro di Poitiers († 1205).

§ 6. Procedendo a raccogliere ulteriori dettagli intorno alla genesi della nozione, consideriamo quale ruolo essa rivesta nel pensiero di Tommaso d’Aquino. L’articolazione di velleità proposta dall’Aquinato è una delle più complesse. Alla sua luce potranno forse essere ritoccati alcuni giudizi recenti a proposito dell’etica tommasiana e perciò dell’eventuale convergenza di questa con quella di altri pensatori moderni.

Stando all’*Index thomisticus* di Roberto Busa, nell’opera di Tommaso “*velleitas*” compare in dodici occasioni. Il termine ricorre otto volte nel giovanile commento alle *Sentenze*, tre volte nella *Summa theologiae* e un’ultima volta nelle *Quaestiones de malo disputatae*¹⁷.

§ 7. < *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2 >¹⁸

Tommaso, partito dalla questione pelagiana discussa nella ventisettesima distinzione, ora – nella trentatreesima – arriva a occuparsi del pec-

¹⁵) SAARINEN, *Weakness... cit.*, 2.5.1., pp. 75-77.

¹⁶) *Id.*, 2.4.4., pp. 69-71. «We can note here – ricorda l’autore a p. 70 – that Stephan Langton’s *Quaestiones theologiae*, written between 1180 and 1200, already employs the *volo-vellem* distinction [...]. “Immo debes querere *quid vellet* et respondeo quod *vellet* peccare; set *vellet* est subiunctivi modi et exigit condicionem, unde est sensus: *vellet peccare in actu si timor permetteret*” (q. 96)».

¹⁷) I passi tommasiani, ordinati cronologicamente così come li verrò analizzando nelle pagine seguenti, sono: 1) *In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2; 2) *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qu.^{la} 1; 3) *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3, qu.^{la} 4, ad 1; 4) *In III Sent.*, d. 31, q. 2, a. 3, qu.^{la} 2, ad 3; 5) *In III Sent.*, d. 34, q. 3, a. 2, qu.^{la} 3, exp.; 6) *In IV Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, qu.^{la} 6, ad 3; 7) *In IV Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, qu.^{la} 1, ad 3; 8) *In IV Sent.*, d. 43, q. 1, a. 4, qu.^{la} 1, ad 2; 9) *S. th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1; 10) *De malo*, q. 16, a. 3, ad 9; 11) *S. th.*, I-II, q. 13, a. 5, ad 1; 12) *S. th.*, III, q. 21, a. 4.

¹⁸) La composizione dello *Scriptum super Sententias* risale alla metà degli anni cinquanta del sec. XIII; secondo il biografo Guglielmo di Tocco, Tommaso avrebbe composto lo *Scriptum* nel periodo in cui era “baccelliere delle Sentenze” e nel primissimo

cato originale. La distinzione è suddivisa in due questioni: «prima de unitate originalis peccati», «secunda de poena eiusdem». La seconda questione, a sua volta, si compone di due *articuli*. Nel secondo di essi, Tommaso si domanda se i fanciulli non battezzati avvertano la pena dell'afflizione spirituale.

Di primo acchito, la risposta sembrerebbe positiva. Infatti, ed è la seconda delle ragioni addotte, non può essere senza afflizione chi desidera avere ciò che a lui manca («carere illo quod quis vult habere, sine afflictione esse non potest»). D'altro canto, è ben vero che i fanciulli vorrebbero (*vellent*) avere la visione di Dio (*visionem divinam*), ancorché la loro volontà sia di fatto (*actualiter*) pervertita nello stato di *natura lapsa*.

periodo del “suo magistero”, quando ebbe, nella primavera del 1256, il titolo di maestro in Teologia. La pagina del biografo, celebre e bella, testimonia la novità del *modus docendi* di Tommaso e credo meriti ancora una rilettura: «Erat enim *novos* in sua lectione movens articulos, *novum* modum et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus rationes, ut nemo qui ipsum audisset *nova* docere et *novis* rationibus dubia diffinire, dubitaret quod eum Deus *novi* luminis radiis illustrasset. Qui statim tam certi cepit esse iudicii ut non dubitaret *novas* opiniones docere et scribere, quas Deus dignatus esset *noviter* inspirare. Unde *scripsit in baccellaria et principio sui magisterii super quatuor libros Sententiarum* opus stilo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentie et *novis* articulis dilatatum. Ad quorum determinationem cum humanas scientias quasi ancillas ad arcem divine sapientie in obsequium adduxisset [...] quibus *noviter* videbatur instructus [...]. Nec absurdum videatur aliquibus quod in sapientie divine sententiis secularibus quis utatur scientiis, cum eodem intellectu divino subiecta omnium scientiarum prodeant a quo divine sapientie veritates emanant, cui omnes scientie iure subserviunt, a qua et humanitas acquisite procedunt» (Cf. *Ystoria sancti Thomae de Aquino de Guillaume de Tocco* (1323), éd. C. LE BRUN-GOUANVIC, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1996 (Studies and Texts, 127), cap. 15, 15-37, p. 122; corsivo mio). Mancando ancora un'edizione critica dello *Scriptum*, mi rifaccio a quella del 1856 stampata a Parma, per i tipi di Pietro Fiaccadori, altresì nota come edizione “parmense”. L'edizione di Mandonnet (libri I e II; Paris 1929) e Moos (libri III e IV; Paris 1933-1947) pur correggendo in certa misura il testo della parmense alla luce di altri manoscritti è, per giudizio largamente condiviso dagli studiosi della Commissione Leonina, tutt'altro che ineccepibile. Dove non sia specificato diversamente, le opere di Tommaso vengono per il resto citate dall'*Editio Leonina*.

Ne conseguirebbe che, siccome manca loro la *visio beatifica*, i suddetti fanciulli dovrebbero avvertire afflizione.

Tommaso, però, cerca di ribaltare la questione, offrendo una risposta diversa. Nella *solutio*, il baccelliere afferma che i fanciulli morti senza battesimo «*nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae*». Essi, infatti, non potevano esercitare il libero arbitrio, per mezzo del quale soltanto la natura umana è proporzionata alla vita eterna (e alla visione beatifica)¹⁹.

Considerando poi l'obbiezione sopra esposta, Tommaso argomenta nel modo seguente. Benché, come dice Aristotele²⁰, la volontà sia tale tanto nei confronti delle cose possibili quanto nei confronti di quelle impossibili, tuttavia la volontà ordinata e completa non riguarda se non le cose possibili verso le quali ciascuno è *aliquo modo* destinato. Qualora gli uomini venissero frustrati in quest'ultimo tipo di volere, ciò procurerebbe loro un acuto dolore. Non così, invece, qualora essi venissero frustrati nel volere che riguarda le cose impossibili (alle quali sarebbe insensato pensarli destinati). Questo tipo di volere deve essere detto *velleitas*,

19) «*Omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo si ab hoc deficient, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem numquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam aeternam haberent; qui nec eis debebatur ex principiis naturae, cum facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate, et perfectionibus naturalibus. Nec potest dici, quod fuerunt proportionati ad vitam aeternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos: [...] sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati vitam aeternam consecuti sunt: hoc enim est superexcedentis gratiae ut aliquis sine actu proprio praemiatur; unde defectus talis gratiae non magis tristitiam causat in pueris decentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis multae gratiae non fiunt quae aliis similibus factae sunt*» (*In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2).

20) *Eth. Nic.*, III, 5 [1111 b 20-23]: «*Eleccio quidem enim non est impossibile; et si quis dicat eligi, videbitur utique insipiens esse. Voluntas autem est impossibile, puta immortalitatis*» (ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea, translatio Roberti Grossatestae Lincolnensis sive 'Liber Ethicorum'*, ed. R. A. GAUTHIER, in *Aristoteles latinus*, XXVI/3, Brill – Desclée de Brouwer, Leiden – Bruxelles 1972, pp. 183-184).

piuttosto che *voluntas*: in questo caso, infatti, uno non vuole qualcosa *simpliciter*, ma vorrebbe qualcosa qualora ciò fosse possibile²¹.

Si può vedere come in questo testo tommasiano, il primo in cui compaia il termine, *velleitas* è definita come *voluntas impossibilium*, volontà di cose *di fatto* impossibili. Di essa si dice che è l'opposto del *velle simpliciter*, il quale si configura invece come *voluntas ordinata et completa*.

L'aggettivo *ordinata* richiama qui, evidentemente, la *proportio* o *commensuratio* al fine da conseguire; l'aggettivo *completa* segnala l'efficacia di questo volere, al quale nulla manca e che può *simpliciter* conseguire il fine. L'avverbio "*simpliciter*", infine, indica la modalità e non la "natura" di questa volontà; l'avverbio, in altre parole, non pare significare "senza condizioni" o "semplice", quanto piuttosto "in modo che tutte le condizioni siano (state) soddisfatte". Una semplicità modale, guadagnata nella singolarità conclusiva dell'atto, non una semplicità come frutto di astrazione ovvero di originaria indistinzione.

§ 8. < In III Sent., d. 17, q. 1, a. 2, qu.^{1a} 1, ad 1 >

In questo testo, Tommaso si interroga sulla volontà umana di Cristo e sulla conformità di questa alla (sua) volontà divina. Il contesto è paradigmatico: Cristo, infatti, in quanto "vero uomo" è il modello dell'umanità; in lui, perciò, si può indagare la struttura del volere umano in modo esemplare. Non a caso, una delle questioni più ricche e calibrate della *Summa theologiae* sul tema della volontà sarà la q. 18 della III pars: *de unitate Christi quantum ad voluntatem*, composta da Tommaso nell'ultimo periodo della sua vita²².

In Cristo solo la *voluntas ut ratio* si è conformata (*in voluto*) all'oggetto della volontà divina. Il Figlio (in quanto uomo), secondo la *voluntas*

21) «*Voluntas ordinata et completa, non est nisi eorum ad quae quis aliquo modo ordinatus est: et si in hac voluntate deficiant homines dolent; non autem si deficiant ab illa voluntate quae impossibilium est, quae potius velleitas quam voluntas dici: non enim aliquis illud vult simpliciter; sed vellet, si possibile foret*» (*In II Sent.*, d. 33, q. 2, a. 2, ad 2; corsivo mio).

22) Mario Gigante ha avuto il merito di sottolineare l'importanza di questa "questione". Cf. M. GIGANTE, *Thelesis e boulesis in s. Tommaso*, in «Asprenas», XXVI/3, 1979, pp. 265-273.

ut natura rifiutava la sofferenza, nonostante che il Padre (e il Figlio in quanto Dio) volesse ch'egli morisse, affinché si compisse la promessa. La morte, presa in sé, è infatti un male, benché essa fosse allora un bene se considerata in relazione al fine (cioè in vista della redenzione dell'umanità dal peccato).

Ora, la *voluntas ut natura* è quel particolare atto di volontà che muove al fine considerato in se stesso (*finis ut finis*), *sine collatione*²³ e senza rapporto ad altri eventuali fini a quello superordinati. Perciò, se la morte è *in sé* un male, la *voluntas ut natura* in nessun caso la può desiderare²⁴. Il non voler morire di Gesù Cristo non era però un volere perfetto, bensì condizionato (*sub conditione*); si trattava d'una "volontà" che *a Magistris velleitas appellatur*.

Cristo, in definitiva, conformò la volontà umana alla volontà divina per quanto concerneva il volere *perfecte et absolute*, non per quel che riguardava l'oggetto voluto *imperfecte* (voluto, cioè, *ut natura* e senza tener conto dell'autentico fine ultimo della vita, che è soprannaturale).

La *voluntas sensualitatis*²⁵ e la *voluntas rationis ut natura* erano certo conformi al volere divino quanto all'atto; la volontà di Dio, infatti,

²³) Cf. *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1.

²⁴) Cf. *In II Sent.*, d. 39, q. 2, a. 2 e, inoltre, *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 4, exp., dove si legge: «*Voluntas sensualitatis semper refugit mortem, similiter voluntas rationis ut natura; sed voluntas rationis ut ratio quandoque appetit mortem; et hoc dupliciter: et propter amorem futurae vitae, et hoc est in sanctis; vel propter remorsum lesae conscientiae, et hoc sit in peccatoribus*». Domando al lettore la bontà di perdonare certe mie approssimazioni espositive: quando, ad esempio, scrivo che la "*voluntas ut natura* può o non può volere / desiderare", non intendo la suddetta volontà come soggetto d'un'azione quasi si trattasse della facoltà. Tommaso, su questo punto non permette dubbi: la *voluntas ut potentia* (= *voluntas rationalis*) è una sola, salvo che in Cristo, in cui vi è anche la volontà divina; la distinzione tra "*thelesis*" e "*boulesis*", tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* è solo una distinzione di atti (inerenti a una medesima facoltà).

²⁵) Mi permetto di precisare che, per Tommaso, la *voluntas sensualitatis* propriamente non è volontà, ma appetito sensitivo: il suo atto, quindi, inerisce a una facoltà diversa. Tuttavia, siccome nell'uomo gli appetiti inferiori partecipano dei superiori (e, in linea di principio, debbono sottomettersi a questi), anche l'atto "animale" partecipa dell'intellettuale e non è mai puro. Cf. *S. th.*, III, q. 18, a. 2 (ma, in guisa meno compendiosa, la stessa dottrina si trova già chiara nello *Scriptum super Sententiis*).

dispone *ab aeterno* che sia naturale per l'uomo rifuggire la morte e, in questo senso, la suddetta "fuga" è conforme al piano divino. Quanto al fine voluto, però, quelle *voluntates* non erano conformi. Dio, allora, voleva ciò (la morte del Figlio) che veniva rifiutato parimenti dalla sensualità e dalla *voluntas ut natura*²⁶.

Rileviamo come Tommaso definisca qui la velleità: essa viene vista come *velle imperfecte, sub conditione*, non *absolute*.

Tuttavia il testo citato presenta un'articolazione della volontà che, prima di continuare, dev'essere chiarita meglio nei suoi elementi; sebbene, non trattandosi del tema specifico di questa ricerca, mi dovrò limitare ad alcune linee generali, che contestualizzino quanto appena detto. Per far questo mi rifaccio all'articolo primo della questione in esame, dove ricorre la distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*.

Per essa Tommaso rimanda a Giovanni di Damasco²⁷. La volontà, se parliamo di facoltà (o *potentia volendi*), è una sola. Se parliamo invece di atti, sono possibili almeno due volizioni distinte: una semplice, immediatamente ed esclusivamente rivolta al fine (*in finem*), e una complessa.

26) «*Voluntas ut ratio conformabatur divinae voluntati in volito; sed voluntas ut natura mota in aliquid non sicut in finem (quod quidem non eodem modo se habet in bonitate et malitia secundum se consideratum, et in ordine ad finem), non conformabatur divinae voluntati in volito: quia Christus volebat non pati, Deus autem volebat eum mori; mors autem secundum se mala erat, sed relata ad finem bona. Hoc autem, ut dictum est, non est perfecte velle aliquid, sed sub conditione, unde a Magistris velleitas appellatur. Patet igitur quod secundum voluntatem rationis conformabatur divinae voluntati in volito quantum ad omne quod perfecte et absolute volebat, non autem quantum ad id quod volebat imperfecte. Similiter etiam nec voluntas sensualitatis conformabatur divinae voluntati [...]. Tamen sensualitatis voluntas et rationis conformabatur divinae voluntati in actu volendi, quamvis non in volito; quia quamvis Deus non vellet hoc quod sensualitas vel voluntas ut natura volebat in Christo, volebat tamen illum actum utriusque, in quantum, secundum Damascenum, permittebat unicuique partium animae pati et agere quod sibi erat naturale et proprium, quantum expediebat ad finem redemptionis et ostensionem veritatis naturae» (In III Sent., d. 17, q. 1, a. 2, qu.^{1a} 1, ad 1; corsivo mio).*

27) *Id.*, a. 1, qu.^{1a} 3, arg. 1: «Videtur quod in Christo sint plures voluntates rationis. Quia Damascenus in II lib. *De Fide Orth.* distinguit duas voluntates rationis, scilicet $\vartheta\acute{\epsilon}\lambda\eta\sigma\iota\nu$, quae est voluntas naturalis, et $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\sigma\iota\nu$, quae est voluntas rationalis».

Questa seconda è sì rivolta al fine (*ad finem*), ma è capace di confrontare il fine inteso con altri fini eventuali e possibili, tenendo conto altresì dei mezzi opportuni al loro conseguimento.

D'altro canto, anche a prescindere dal piano esegetico, si deve riconoscere che, logicamente, il *fine* e i *mezzi* sono concetti *correlativi*, tali che l'uno può stare senza l'altro solo a patto d'essere preso astrattamente, ovvero solo dopo aver lasciato in ombra l'altro polo (ad esempio escludendo la considerazione dei mezzi). Ciò significa che l'atto volontario *ut ratio* precede di diritto quello *ut natura*; quest'ultimo risulta "imperfetto" rispetto al primo e ne è logicamente derivabile.

Ora, dire che l'"oggetto" della *voluntas ut natura* è il "fine" (virtualmente ultimo), mentre l'oggetto della *voluntas ut ratio* sarebbero solo i "mezzi", rappresenta una semplificazione interpretativa che, ancorché

La volontà si dice in tre modi: la volontà in quanto facoltà o *potentia volendi*, la volontà in quanto atto umano e la volontà intesa come ciò che è voluto o *volitum*. Ora (vedi qu.^{la} 1, ad 3) solo rispetto alla *voluntatem ut ipsum volitum* si può verificare l'unione tra la volontà di Dio e la volontà umana. La distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio*, invece, è una distinzione di atti. E alla qu.^{la} 3 leggiamo esplicitamente: «Secundum quae tamen non diversificatur potentia voluntatis, quia ista diversitas est ex eo quod movemur in aliquid sine collatione vel cum collatione. [...] Unde illa divisio voluntatis non est per essentialia ipsius, sed per accidentalia. Et propter hoc non sunt diversae potentiae, sed una differens secundum respectum ipsius ad apprehensionem praecedentem, quae potest esse cum collatione vel sine collatione». Quanto all'opera di Giovanni di Damasco, diffusasi anche grazie all'influsso della scuola di Ugo di S. Caro, Tommaso la conosceva fin dagli anni del suo apprendistato filosofico. D'altra parte, la corrispondenza tra il Padre siriano e il maestro latino è più terminologica che concettuale: Giovanni si preoccupa soprattutto di distinguere tra la facoltà e il suo atto, mentre Tommaso, distingue anche tra gli atti della medesima facoltà. Lo aveva già rilevato, tra gli altri, Ramirez, quando scriveva: «Ait ibi S. Thomas quod Joannes Damascenus vocat simplicem voluntatem θέλησιν; voluntatem vero ut rationem, βούλησιν; at hoc minus recte videtur dictum; quia in terminologia Damasceni θέλησις est facultas volendi; βούλησις vero significat actum quemcumque volendi, indistincte, hoc est volitionem». J. M. RAMIREZ, *De actibus humanis*. In I-II 'Summae theologiae' divi Thomae expositio (qq. VI-XXI), in IDEM, *Opera omnia*, IV, Consejo Superior de Investigaciones Científicas – Instituto de Filosofía 'Luis Vives', Madrid 1972, p. 67. Si vedano anche, più avanti, § 13 nota 65 e § 24 nota 111.

consolidata nella letteratura tomistica²⁸, rischia di travisare il senso dell'intera analisi tommasiana.

L'atto di volontà *ut natura* è, per usare la terminologia tradizionale, un atto elicito ed è perciò un atto "morale" capace di merito o demerito. Siccome è immediato e tuttavia "morale", il moto *ut natura* viene perciò caratterizzato dalla "buona" o più spesso (stante la condizione storica della *natura lapsa*) "malafede" che in esso si trova, a prescindere dalla "situazione". Nondimeno, codesta disposizione non basta per permettere all'uomo di decidere con fermezza (*sententiarè*), almeno fino a quando non abbia considerato il *vero* fine a cui egli deve ordinarsi. L'oggetto della *voluntas ut natura*, in altre parole, per essere voluto *simpliciter* deve prima venire considerato all'interno della gerarchia in cui quel "fine prossimo" viene a trovarsi rispetto ad altri fini possibili.

Ad esempio, un uomo può voler morire per i propri amici ovvero può non voler morire per essi. "In quanto natura" la volontà non vuole la morte in alcun caso, ma *ut ratio* essa può relativizzare la rilevanza del morire e, confrontando quest'ultimo con un male peggiore, decidere infine in quel senso. Tuttavia l'uomo (*l'homo viator*) può non avere il tempo per analizzare i valori in gioco, pur essendo *engagé* e non potendo evitare una scelta; egli s'affida allora alla "semplice volontà", al volere *ut natura* che "punta", senza ambagi e ulteriori domande, su quel fine che era stato dapprima presentato.

28) Esempio, in questo senso, è lo studio di G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983 (Biblioteca di Scienze Religiose, 56). La teoria dell'azione umana elaborata da Tommaso nella seconda parte della *Summa theologiae* – spiega Abbà – «riposa sulla fondamentale distinzione, nell'oggetto del volere, tra *finis* ed *ea quae sunt ad finem*, cui corrispondono, da parte dell'atto del soggetto, i due *momenti* principali della *simplex voluntas* e dell'*electio*. I primi termini della distinzione rappresentano il *polo fisso* [...], il *principio fontale*, in atto, che *sostiene* e stimola il momento della scelta [...]. I secondi termini della distinzione rappresentano il *polo mobile, derivato*, operato, variabile secondo la disposizione interiore dell'individuo e le circostanze esteriori» (*Id.*, p. 168; corsivi miei). Per alcuni rilievi critici (diversi dai miei) a proposito delle tesi di Abbà, cf. ora F. DI BLASI, *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, ETS, Pisa 1999 (Pubblicazioni di Scienze Filosofiche e Politiche, 54), pp. 232-238.

Dall'esempio è facile comprendere come l'atto autentico di autode-terminazione dell'uomo sia quello *ut ratio*, nei confronti del quale l'atto *ut natura* appare incompleto. Quest'ultimo può talora risultare *di fatto* efficace, ma ciò accade in dipendenza d'una esclusione (o più spesso auto-sospensione) dell'atto *ut ratio*²⁹.

Non vi sono però ragioni per credere che esso sia un momento o una condizione di questo: i due atti sono differenti, l'uno è semplice, l'altro è complesso; l'uno non costituisce un elemento dell'altro e neppure lo precede per venirne completato. «Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid et sub conditione, nisi feratur in ipsum sicut in finem»³⁰.

Neppure deve apparire problematica, a questo punto, l'analogia proposta in alcune occasioni da Tommaso tra l'intelletto dei principi e la *simplex voluntas* o volontà *ut natura*³¹. Siccome si sta parlando di atti, si tratta qui d'una similitudine quanto al modo d'esercizio, non quanto alla formalità delle facoltà (e infatti, sul piano operativo, i primi principi sono ottenuti grazie alla *resolutio* delle conclusioni, rispetto alle quali

29) «Nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quae sunt ad finem; sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia: quae *media* dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem. Et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen *non procedit* ad volendum id quod est ad finem» (*S. th.*, I-II, q. 8, a. 3, ad 3; corsivo mio).

30) «Si consideretur hoc quod est ad finem sine ordine ad finem, movetur voluntas in ipsum secundum bonitatem vel malitiam, quam in eo absolute inveniet. Sed quia voluntas non sistit in motu quem habet circa huiusmodi, cum non feratur in ipsum sicut in finem; ideo non sententiat finaliter secundum praedictum motum suum de illo, *quousque finem* in quem illud ordinat, non *consideret*: unde *voluntas non simpliciter vult illud; sed vellet, si nihil inveniretur repugnans*. Voluntas autem ut natura movetur in aliquid, ut dictum est, absolute: unde si per rationem non ordinetur in aliquid aliud, acceptabit illud absolute, et erit illius tanquam finis [...]. Patet igitur quod voluntas ut natura imperfecte vult aliquid, et *sub conditione*, nisi feratur in ipsum sicut in finem» (*In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qu.^{la} 1; corsivo mio).

31) Oltreché in più luoghi della *Prima secundae partis*, il riferimento si trova già nello *Scriptum super Sententiis* (cf. ad esempio, *In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 2, qu.^{la} 1: «Finis, ut dicit Philosophus, VII *Eth.*, se habet in voluntariis sicut principium in speculativis»).

essi sono virtuali e non attuali). Voler provare, alla luce della suddetta analogia, la superiorità costitutiva della *voluntas ut natura* sarebbe un'indebita forzatura.

Pertanto, dire che qualcuno "vuole" *simpliciter et absolute* è segnale del consenso definitivo dell'interessato. Questo consenso ultimativo pertiene alla volontà *secundum rationem*, la quale si attua *in collatione unius ad alterum*³².

32) «Hoc autem dicitur aliquis simpliciter et absolute velle in quo ultimus consensus stat. Ultimus autem consensus est secundum supremam partem appetitus in homine. Appetitus autem rationis est supra appetitum sensus, et in appetitu rationis est supremum quod in finem tendit, vel in aliquod conjunctum fini. Et ideo hoc solum Christus absolute voluit quod secundum rationem voluit ut finem» (*In III Sent.*, d. 17, q. 1, a. 3, qu.^{la} 4). Credo sia utile, a questo punto, far riferimento a qualche studio recente dove vengano esaminate le categorie di *voluntas ut natura* e *ut ratio*. A questo proposito le pagine di A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999 (Studi di Filosofia, 16), cap. 5, pp. 213-258, appaiono tanto più esemplari in quanto l'autore mostra di conoscere i risultati d'una specifica ricerca di Tomás Alvira (cf. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Estudio de los conceptos tomistas de 'voluntas ut natura' y 'voluntas ut ratio'*, EUNSA, Pamplona 1985). Malo parla della *voluntas ut natura* come della tendenza fondamentale, la quale è "condizione" e "radice dell'integrazione" delle inclinazioni; essa non si riferirebbe "a un ambito concreto", bensì "al bene universale dell'uomo". L'autore tende, in verità, a confondere due piani distinti della volontà: quello della potenza e quello dell'operazione. «Il rapporto – leggiamo infatti a p. 234, nota 22 – tra *voluntas ut natura* e bene razionale si afferma [...] nel seguente testo: "Inclinatio naturalis voluntatis non solum est in ultimum finem, sed in bonum quod sibi a ratione demonstratur"». Ebbene, la citazione tommasiana (*Quaestio de virtutibus in communi*, a. 5, ad 2; ed. P. A. ODETTO, in THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae*, II, Marietti, Torino – Roma 1965¹⁰) è invocata fuori luogo e su di essa non è possibile fondare la conclusione prima ricordata. Vediamo perché. Fin dal terzo articolo della questione, Tommaso si era interrogato sulle facoltà («Utrum *potentia* animae possit esse virtutis subiectum»); in a. 4 egli tematizza l'appetito sensitivo distinguendolo nettamente dall'appetito razionale (= volontà) e dagli atti umani; ora, il soggetto della virtù è una potenza, non un atto: «*In eo igitur quod est principium talis actus cuius homo dominus est, potest poni virtus*». In a. 5 Tommaso si domanda allora «Utrum *voluntas* sit subiectum virtutis», e il riferimento è chiaramente al "principio" dell'atto (ossia alla *potentia*), come emerge del resto dagli argomenti a favore (compreso il secondo) e da quelli *contra*; nel *respondeo*, inoltre, si parla di «*potentia quae ei <vir-*

È giunto però il tempo di concludere queste divagazioni e di ritornare ad esaminare come Tommaso parli della *velleitas*.

Per l'Aquinata la *velleitas*, intesa come *voluntas sub conditione*, si contrappone al *perfecte velle*; essa è un atto che tende a “coincidere” con la *voluntas ut natura*. Par di capire, però, che la velleità e la volontà *ut natura* non sono semanticamente coestensive. La prima può essere un caso particolare della seconda, ma solo in determinate situazioni: «nisi feratur [...] in finem». Quando, cioè, dovrebbe prevalere la *voluntas ut ratio* e la *voluntas ut natura* vede il proprio “fine” neutralizzato in linea di diritto, sebbene le sia permesso di perseguirlo (in linea di fatto), in seguito all'arresto del moto *ut ratio*.

Riprendendo l'esempio sopra presentato ed utilizzando altre parole, potremmo dire che la *voluntas ut natura* diviene un atto velleitario, allorché l'uomo, pur avendo il tempo per analizzare le condizioni in gioco, agisce impulsivamente *come se* non potesse fare altrimenti (ma, in realtà, non volendo fare altrimenti).

A questo punto, prima di passare a un ulteriore luogo tommasiano, è importante ritornare al testo da cui si era partiti. Rimaneva, infatti, da registrare il richiamo prima fatto ai *Magistri*, riconosciuti come fonte della nozione di *velleitas*.

Chi sono questi “maestri” alla tradizione dei quali Tommaso, commentando le *Sententiae* di Pietro Lombardo, esplicitamente si ricollega?

§ 9. Per rispondere a questa domanda è utile un breve sondaggio negli scritti di Alberto di Colonia³³, che di Tommaso fu maestro.

tuti> subiicitur». Così pure in ad 2 la «inclinatio naturalis voluntatis», invocata da Malo, è espressamente riferita alla *potentia*, la quale è naturalmente ordinata al bene, «sicut et quaelibet *potentia* in suum obiectum». La *voluntas ut natura* invece, essendo un particolare *atto* della volontà, al livello di discorso su cui si muove qui Tommaso, non ha ruolo.

³³) Per informazioni generali su Alberto, cf. J. A. WEISHEIPL, *La vita e le opere di S. Alberto Magno*, in *Alberto Magno e le scienze*, a cura di J. A. WEISHEIPL, ESD, Bologna 1994 (Lumen, 13), pp. 17-59 (il volume fu dapprima pubblicato a Toronto nel 1980; la traduzione italiana è di A. Strumia).

Alberto non parla quasi mai della *velleità*; lo fa, in una delle rare occasioni, commentando l'*Etica a Nicomaco*. La tradizione narra che il *Liber Ethicorum cum quaestionibus* venne letto da Alberto durante la sua reggenza presso lo *studium* di Colonia, nel tempo in cui Tommaso d'Aquino era suo discepolo³⁴; il commento risalirebbe perciò agli anni 1250-1252. Stando alle pagine di Guglielmo di Tocco sembrerebbe addirittura che il giovane allievo avesse redatto le lezioni del maestro («frater Thomas magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis»³⁵). Almeno un dato, in ogni caso, pare acquisito: Tommaso, all'inizio della sua carriera, poté udire dalle labbra di Alberto Magno la *lectura* sull'*Etica* di Aristotele.

È altresì significativo ricordare come, per la prima volta nel mondo latino, Alberto avesse a disposizione la versione integrale dell'*Ethica*, tradotta da Roberto Grossatesta negli anni 1246-47. «La tentazione di tenere lezioni su questo tesoro – è stato scritto – fu troppo grande per Alberto, e vi cedette [...] nonostante fosse maestro in teologia, incaricato di dirigere

34) «Antiqua traditio – ricorda l'editore Wilhelm Kübel – narrans Albertum “librum Ethicorum cum quaestionibus” legisse eodem tempore quo Thomas de Aquino Coloniae eius discipulus erat» (W. KÜBEL, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia ad fidem codicum*, curavit Institutum Alberti Magni Coloniense Bernharo Geyer praeside, XIV/1 *Super Ethica commentum et quaestiones libri quinque priores*, ed. W. KÜBEL, Aschendorff, Münster 1968-1972, p. V^a [27-30]).

35) *Ystoria sancti Thomae*, cap. XIII [72], p. 118. Uno studio pionieristico e ancor oggi interessante sullo scritto albertino resta quello di A. PELZER, *Le cours inédit d'Albert le Grand sur 'La Morale a Nicomaque' recueilli et rédigé par S. Thomas d'Aquin*, in «Revue Néoscholastique de Philosophie», XXIV/2, 1922, pp. 333-361, al quale faceva seguito una *Appendice* nel fasc. 3, 1922, pp. 479-520. A proposito del cod. Vat. lat. 722 (che era già sfuggito al riconoscimento del Grabmann ed è un manoscritto importante per l'edizione critica), Pelzer, dopo averlo studiato, sostenne ch'esso «peut-être encore du XIII^e siècle» (p. 338); se rimanesse vera questa datazione riacquisterebbe peso documentario l'annotazione del copista (f. 209 r): «Iste sunt questiones ffratris Alberti ordinis predicatorum quas collegit ffrater tomas de aquino». Kübel, dal canto suo, fa invece dipendere da Tocco la suddetta testimonianza (KÜBEL, *Prolegomena*, op. cit., p. V^b [57-58]).

uno *studium generale* teologico dell'Ordine domenicano. [...] L'audacia di Alberto, nel tenere lezioni sulla filosofia di Aristotele in uno studio teologico, è un altro esempio [...] del suo spirito di indipendenza»³⁶.

Orbene, nel terzo libro dell'*Etica*, Aristotele, toccando il problema della *incontinentia*, passa a ragionare della *eleccio*³⁷. Quest'ultima, spiega lo Stagirita, «non est impossibiliū», mentre la volontà³⁸ può essere «autem impossibiliū, puta immortalitatis». Giunto a questo punto, Alberto si domanda, nella quarta *lectio*, se la suddetta *electio* sia l'atto di una o di più potenze dell'anima. Con una soluzione che verrà poi rigettata nettamente da Tommaso³⁹, Alberto pone, accanto alle facoltà dell'intelletto e della volontà, una terza *potentia*: il "libero arbitrio" «participans tamen aliquid utriusque»⁴⁰.

36) WEISHEIPL, *La vita... cit.*, pp. 33-36. Cf. KÜBEL, *Prolegomena*, op. cit., p. VII^b [75-78]. Come già aveva sottolineato PELZER, *Le cours... cit.*, pp. 352-354, le fonti della *lectura* di Alberto sono, oltretutto le *glossule* del Grossatesta e taluni commenti di Averroè, soprattutto opere neoplatoniche: Avicenna, *Liber de causis*, Giovanni Damasceno, Dionigi, Macrobio (citato in realtà come Plotino), insieme a Tolomeo e Maimonide.

37) Cf. *Aristoteles Latinus*, XXVI/1-3, fasc. 4, pp. 413-417. Grossatesta rende sempre con "eleccio" il greco "προαίρεσις", che in precedenza era stato anche tradotto in modo meno preciso ora con "preiudicium" o "eligencia", ora invece con "voluntas". Tutti i traduttori medioevali dello Stagirita, inoltre, interpretano il greco "ἄκρασία" (e l'aggettivo "ἄκρατης") con il latino "incontinentia (incontinens)". Sebbene non sia mancato poi chi abbia letto la medioevale *incontinentia* intendendola equipollente della *velleitas*, quest'ultimo termine, a quanto mi è dato sapere, è un'invenzione medioevale e nell'Aristotele latino non è attestata. Du Cange, lo rilevo per inciso, nel suo *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, non registra "velleitas".

38) "Voluntas", per il Vescovo di Lincoln, traduce perlopiù "βούλησις", ma anche "αἴρεσις". Sempre riferendosi al greco "βούλησις", egli ricorre inoltre al latino "consilium" (cf. *Aristoteles Latinus*, XXVI/1-3, fasc. 5).

39) Cf. THOMAS AQUINAS, *In II Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3; ma si veda anche ID., *De veritate*, q. 24, a. 6.

40) Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica commentum et quaestiones*, lc. 4, nn. 173-179, pp. 154^a-159^a. L'autore mostra di far propria senza riserve la struttura partecipativa della realtà, di stampo neoplatonico (cf. segnatamente n. 173).

Ma in che senso si può parlare di operazioni volontarie *ad impossibilia*?

Il maestro distingue. La volontà può dirsi in due modi: «ab ipsa forma voluntatis propria», che costituisce la mera potenza *ad opposita* e che è presente anche «in pueris et in brutis»; oppure può dirsi «secundum quod est regulata ratione». In quest'ultimo caso chi non agisce (consapevolmente) secondo ragione, propriamente non agisce in modo “volontario”⁴¹.

Ora, chiarisce il maestro, Aristotele parla qui di *incontinentia* a proposito di coloro che non sanno dominarsi e che, anziché seguire le indicazioni della ragione, si abbandonano alla *concupiscentia*. Quest'ultimo appetito si rivolge a ciò che è bene *ut nunc*, a differenza della *electio* che si rivolge al *bonum simpliciter* (il quale non sempre però coincide con il bene sensibile immediato)⁴².

Alcune questioni rimangono tuttavia aperte. Prima fra tutte la seguente aporia: la volontà non può muoversi verso alcunché, fintanto che la ragione non gli mostri un bene da desiderare; la ragione, dal canto suo, «non nuntiat impossibile»; *ergo* la volontà non può muoversi *ad impossibilia*⁴³.

⁴¹) Cf. *Id.*, p. 155^b [75-83].

⁴²) «Et <Aristoteles> dicit hic incontinentem eum qui non tenet se in eo quod est secundum rationem, sed sequitur concupiscentiam. [...] Concupiscentia est respectu eius quod est bonum ut nunc, sed electio respectu eius quod est bonum simpliciter, et haec quandoque sunt contraria» (*Id.*, pp. 156^a [13-15] e 156^b [56-59]).

⁴³) «Ad nihil movetur voluntas, nisi fiat sibi nuntiatio eius a ratione; sed ratio non nuntiat impossibile; ergo etc. Praeterea, in III *de anima* dicitur, quod omnis “voluntas in ratione est”, et Damascenus dicit, quod si non est rationalis, non est voluntas; sed voluntas impossibilium non potest esse in ratione; ergo etc. Praeterea videtur falsum exemplum inducere, quia impossibile sit immortalitatis, cum ipsam consecuturi sumus secundum fidem» (*Id.*, p. 157^a [23-32]). Sull'inclusione della volontà nella “ragione” si veda, più diffusamente, quanto insegna Alberto nel quarto trattato del *De Anima* (in ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, VII/1 *De anima*, ed. C. STROICK, Aschendorff, Münster 1968, pp. 228^a-242^b). Che il commento albertino a *De anima* sia stato grosso modo contemporaneo alla lettura dell'*Etica*, pare essere ipotesi degna, oggi, del miglior credito (cf. P. HOSSFELD, *Prolegomena*, in ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia*, V/II *De natura loci. De causis proprietatum elementorum. De generatione et corruptione*, ed. P. HOSSFELD, Aschendorff, Münster 1980, p. V^b [81]). I rimandi interni tra le due opere appaiono, in ogni caso, frequenti.

Alberto concede che «ad nihil movetur voluntas, nisi praecedat nuntium rationis»; egli, infatti, accetta la dottrina secondo cui «voluntas de se est caeca»⁴⁴. Subito passa, però, a chiarire in che modo possa verificarsi una *nuntiatio* della ragione tale da far muovere la volontà anche verso un fine di fatto irraggiungibile. La conoscenza, ricorda il maestro, trae origine dalla esperienza sensibile; la fantasia accoglie i dati della sensibilità e li mette a disposizione delle facoltà superiori dell'anima. Tuttavia, la suddetta *phantasia*, nella misura in cui mantiene un potere di *adunare et dividere* quanto raccolto dai sensi, è anche in grado di costruire un nuovo *phantasma* «quod non accipit a sensu» (benché in esso non vi sia alcun elemento estraneo all'origine sensoriale). Se la fantasia ha questo potere, tanto più la ragione, che è facoltà superiore a quell'altra. La *ratio* apprende dalle facoltà sensitive (tra le quali la stessa fantasia) ciò che poi offre alla volontà («nuntiat voluntati»). La ragione è perciò in grado di fornire a quest'ultima delle rappresentazioni inedite rispetto alla conoscenza della realtà: «novas compositiones possibiles et impossibiles»⁴⁵.

44) ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, p. 157^b [57-59]. A proposito del tema della *voluntas caeca* (e dell'importante distinzione tra un *velle absolute* e un *velle determinate*), si può considerare il precedente di Alano di Lilla († 1203). Cf. P. GLORIEUX, *La somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille*, in «Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age», XXVIII, 1953, pp. 113-364 (in particolare pp. 305 e 340-341). Si veda al riguardo lo studio di M. ALIOTTA, *La teologia del peccato in Alano di Lilla*, Augustinus, Palermo 1986 (Cristianesimo, 3), cap. 4, pp. 79-113. Una testimonianza della fortunata tradizione della volontà cieca la si incontrerà anche nell'iconografia; Cesare Ripa, all'inizio del Seicento, così illustra la volontà: «Una giovane mal vestita di rosso, & giallo, haverà ali alle spalle, & a' piedi; sarà cieca, sporgendo ambedue le mani avanti [...]. La cecità le conviene, perché non vedendo per se stessa cosa alcuna, v'è quasi tentone» (C. RIPA, *Iconologia*, ed. P. BUSCAROLI, Neri Pozza, Vicenza 2000, pp. 485-486).

45) ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, p. 157^b [45-51]. È palese dal contesto che si parla sempre (come già nel testo aristotelico) di “impossibilità di fatto” o “impossibilità”, non certo di impossibilità logica. Lo stesso avverrà per Tommaso (Cf. P. PAGANI, *Tommaso: la libertà della differenza*, in *La libertà del bene*, a cura di C. VIGNA, Vita e Pensiero, Milano 1998 (Filosofia morale, 3), p. 179). Sarebbe interessante seguire le diverse semantizzazioni di “impossibile” in relazione alla volontà imperfetta, sino a Ockham, che scrive ad esempio: «Ex hoc quod voluntas creata est

Si intende quindi a quali condizioni si possa parlare di *voluntas impossibilium*: «inquantum ratio nuntiat sibi impossibilia sub condicione». Ecco perché gli “antichi maestri” sostengono che non vi sia una “volontà dell'irrealizzabile”, quanto piuttosto una “velleità”, «quia dicimus de eis “vellemus”, quasi: si possibile esset»⁴⁶.

Alberto parla qui di *antiqui magistri*, e noi oggi disponiamo d'una letteratura che ci permette di capire con buona approssimazione a chi egli si stia riferendo. A quei medesimi maestri, con ogni probabilità, pensava anche Tommaso d'Aquino nella pagina letta in precedenza.

Gli “antichi maestri”, come già aveva indicato Chenu, sono: Guglielmo di Auxerre († 1231), Prepositino di Cremona († 1210 ca.), Filippo il Cancelliere († 1236), Roberto Grossatesta († 1253), Adamo di Marsh († 1258)⁴⁷.

defectibilis potest velle impossibile et illud quod includit contradictionem [...]. Sed voluntas Dei non est sic defectibilis, nec potest efficaciter velle aliquod impossibile includens contradictionem; et per consequens non potest velle infinita esse» (GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quodlibeta septem*, ed. J. C. WEY, St. Bonaventure University, St. Bonaventure-N.Y. 1980, Quodl. II [114-120], pp. 154-155; corsivo mio).

46) «Et sic potest esse impossibilium voluntas, inquantum ratio nuntiat sibi impossibilia sub condicione. Propter quod *Antiqui Magistri* dicunt, quod impossibilium non est voluntas, sed *velleitas*, quia dicimus de eis “vellemus”, quasi: si possibile esset» (ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, p. 157^b [52-56]; corsivo mio). Tommaso d'Aquino, quando commenterà questo passo dell'*Etica* (nel 1271 ca.), non parlerà di *velleitas* (cf. THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Ethicorum*, III, l. 5 [155-175]). Tommaso, che cerca qui di esplicitare più il pensiero d'Aristotele che non il proprio, ammette la possibilità per la *potentia volendi* d'avere un oggetto impossibile; ma ciò non riguarderebbe l'agire umano.

47) «Nella prima metà del sec. XIII – è stato scritto –, nelle università di nuova fondazione come Parigi ed Oxford, vengono denominati *antiqui* da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino i maestri che sono stati all'origine della scolastica latina, utilizzando la metodologia dialettica di Abelardo ed il lavoro documentario di Pietro Lombardo; *moderni* diventano i maestri che vengono toccati dalla “nuova filosofia”, ossia gli autori che utilizzano l'aristotelismo in campo filosofico, teologico e letterario» (A. GHISALBERTI, *I moderni*, in *Lo spazio letterario de Medioevo*, I *Il Medioevo Latino*, direttori G. CAVALLO – C. LEONARDI – E. MENESTÒ, vol. 1 *La Produzione del Testo*, tomo 1, Salerno Editrice, Roma 1992, pp. 623-624).

Il significato di “*velleitas*” espresso da Alberto, in effetti, risulta essere consono a quello formulato dal primo dei maestri sopra elencati, Guglielmo di Auxerre⁴⁸. Alberto, come si è appena visto, parla della *velleitas* nei termini d’una *voluntas impossibilium sub condicione*. E Guglielmo, nella *Summa aurea* (I, tract. 12, cap. 4, q. 4), aveva parlato della velleità intendendola come una «promptitudo volendi *sub hac condicione*»⁴⁹.

48) Guglielmo d’Auxerre, «magnus logycus et magnus theologus» com’ebbe a scrivere Fra’ Salimbene da Parma, fu uno dei primi maestri occidentali a promuovere l’assimilazione del “nuovo” Aristotele alla tradizione scolastica precedente (principalmente agostiniana e boeziana) e fu scelto, insieme a Simone d’Authie e Stefano di Provins, quale membro della commissione incaricata dal papa Gregorio IX (con lettera del 23 aprile 1231) d’esaminare con acume e prudenza le opere di Aristotele (cf. L. BIANCHI, *Le università e il ‘decollo scientifico’ dell’Occidente*, in *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, a cura di L. BIANCHI, La Nuova Italia, Firenze 1997 (Biblioteca di Cultura, 216), pp. 36-37). Si veda anche J. RIBAILLIER, voce *Guillaume d’Auxerre*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire*, VI, Beauchesne, Paris 1967, coll. 1192-1199. Siccome il fatto ha una pertinenza, ancorché indiretta, con l’argomento di queste note, mi permetto di ricordare una polemica, svoltasi nei primissimi anni Sessanta, tra John F. Dedek e André Combes: per il primo dei due studiosi, Guglielmo sarebbe stato una delle fonti capitali di Tommaso d’Aquino a proposito del rapporto tra conoscenza di Dio ed esperienza di fede (rapporto, questo, che non può non riguardare quell’altro tra intelligenza e amore, tra ragione e volontà...).

49) MAGISTER GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. J. RIBAILLIER, I, Editions du CNRS – Collègi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Paris – Grottaferrata 1980 (Spicilegium Bonaventurianum, 16), p. 235 [2]. Questa *Summa* è, secondo il curatore, anteriore al 1229, poiché Rolando da Cremona mostrerebbe d’averla utilizzata già da quella data. La spiegazione dell’aristotelica *voluntas impossibilium* per mezzo della categoria della *voluntas conditionalis* (alla quale Guglielmo era ricorso, ma in contesti diversi rispetto a quelli legati all’interpretazione del Filosofo) potrebbe forse aver trovato un suggerimento *ante litteram* nelle *glossulae* di Roberto Grossatesta, conosciute da Alberto di Colonia; come quando il traduttore chiosa il passo aristotelico con una proposizione ipotetica: «*Ut si velit quis de alio aliquo quod ille vincat athletam [...]*». Questa *notula* si legge, come informa Gauthier, in almeno tre codici: in quello conservato alla College Library di Eton, ms. 122, e nel ms. Vat. lat. 2171 come annotazione marginale, in quello conservato presso la Biblioteca Reale di Stoccolma, ms. v. a. 3 come annotazione superlineare.

§ 10. Al di là del puntuale riscontro terminologico, tuttavia, è utile capire quale sia il ruolo realmente giocato dalla nozione di *velleità* nell'opera di Guglielmo d'Auxerre, il quale, tramite il maestro di Colonia, costituisce anche una delle fonti di Tommaso. Non è quindi fuori luogo un breve *excursus* tra le distinzioni della *Summa aurea*.

Dopo aver trattato della scienza e della potenza di Dio, Guglielmo, nel *Tractatus XII* della *Summa*, si interroga sulla volontà divina. Secondo questi tre aspetti (scienza, potenza e volontà) Dio è infatti causa di tutte le cose («*hec enim tria sunt causa omnium rerum*»); la scansione dei capitoli procede quindi, per così dire, dalla Causa all'effetto.

Nel primo capitolo, prendendo spunto dalla tradizione, e segnata-mente dal Lombardo⁵⁰, l'Autore riflette sulla volontà di Dio *ab intra* («*quid sit voluntas Dei secundum quod dicitur beneplacitum Dei aut signum beneplaciti*»)⁵¹. Il “beneplacito”, spiega Guglielmo, è la volontà

⁵⁰) Cf. PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, d. XLV, cap. 6-7, Ed. Collegi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 1971³, I/2, pp. 310-312. Si veda anche la nota seguente.

⁵¹) Cf. GUILLELMUS ALTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, pp. 221-225. La distinzione tra *beneplacitum* e *signum beneplaciti* nacque dapprima all'interno dell'esegesi biblica; già nel Salmo 146 [10] i latini avevano letto l'identità tra volontà e beneplacito divini: «Non in fortitudine equi voluntatem habebit, / nec in tibiis viri beneplacitum erit ei». Ricordo, rapsodicamente, alcune tappe rilevanti nella storia di questa terminologia. Agostino, nel tredicesimo libro delle *Confessioni*, aveva parlato del *beneplacitum* nei termini di una volontà insondabile ed efficace di Dio. Nella *Imitazione di Cristo*, Tommaso da Kempis (autore presunto) ricorre al termine “*beneplacitum*” come sinonimo di *propositum* divino. Ugo di S. Vittore, in modo finalmente diffuso e articolato, ragiona di *beneplacitum* e *signa beneplaciti* già nelle giovanili *Sententiae de divinitate*. La volontà che è detta “beneplacito”, egli spiega, è unica e semplice; ciò ch'essa vuole una volta lo vuole sempre, dal momento che questo volere non può mai capovolgersi in un *non volere*. A venir denominate “segno del beneplacito” sono invece molteplici *voluntates*, poiché molti e vari sono i “segni” attraverso i quali si rivela il “beneplacito” divino. Complessivamente, questi *signa* si possono raggruppare in quattro categorie: l'operazione creatrice, l'autorizzazione, il precetto e il divieto («*Signum beneplaciti Dei, aliud operatio, aliud permissio, aliud preceptio, aliud prohibitio. In his quatuor universa signa beneplaciti Dei continentur*»). Si può allora parlare di cinque volontà divine: una in senso proprio e assoluto, intesa