

«*Malum culpae est in actu voluntatis*»: *Il ruolo della volontà nell'azione umana* nelle *Quaestiones disputatae De malo* di Tommaso d'Aquino

LORENZA TROMBONI*

RESUMO: *O presente artigo analisa a relação que ocorre entre as duas potências superiores da alma – intelecto e vontade – no momento em que se realiza uma qualquer acção, seja positiva ou negativa. Seguindo a análise que S. Tomás de Aquino faz nas Quaestiones disputatae de malo, o artigo mostra o interesse e a profundidade do tratamento que o Aquinate dá à questão, passando em revista, particularmente nas questões 3, 4 e 6, todos os elementos que contribuem para a realização de um acto e evidenciando, nomeadamente de modo diferente a como o faz na Summa theologiae, o papel específico da vontade.*

PALAVRAS-CHAVE: *Aquino, S. Tomás de (1225?-1274); Ignorância; Intelecto; Liberdade; Mal; Paixões; Pecado original; Pecado; Razão; Responsabilidade; Vício; Virtude; Vontade.*

ABSTRACT: *The article examines the link between the higher powers of the soul (intellect and will) in the process of making an action, being it positive or negative. The author shows the special interest and profundity of Aquinas's analysis in the Quaestiones disputatae de malo (especially qq. III, IV and VI), thereby reviewing all the elements that are involved in the process of making an action and emphasizing, in a way that is slightly different from the Summa Theologiae, the peculiar role of the will.*

KEY WORDS: *Aquinas, Saint Thomas (1225?-1274); Ignorance; Intellect; Freedom; Evil; Passions; Original Sin; Sin; Reason; Responsibility; Vice; Virtue; Will.*

In ogni azione, le potenze superiori, intelletto (conoscenza) e volontà (motivazione), muovono le potenze inferiori per dare vita ad un atto che trova il suo compimento all'esterno dell'uomo, ma le circostanze che turbano lo svolgimento corretto dell'azione possono essere molte: alle

* *Università degli studi di Lecce* (Lecce, Itália). – Segundo a autora, “il presente lavoro nasce dal lavoro svolto per la mia tesi di laurea in filosofia, *Il peccato e le potenze dell'anima nelle Quaestiones disputatae De malo* di Tommaso d'Aquino (qq. 3, 4, 6), discussa nel novembre 2001 presso l'università di Firenze, relatore il prof. Gian Carlo Garfagnini. La citazione presente nel titolo è tratta dalla q. 2, a. 3 delle *Quaestiones disputatae De malo*; tutte le citazioni di questo articolo sono tratte dal volume Tommaso d'AQUINO – *Il male*. A cura di F. Fiorentino. Milano, 1999 (traduzione italiana con testo a fronte – edizione leonina)”.

cause esterne, come le tentazioni diaboliche e l'intervento divino, si affiancano cause interne – debolezza, ignoranza e malizia – e cause metafisiche, come l'imperfezione dovuta al peccato originale. Come vedremo nel corso di questo articolo, tuttavia, queste sono mere casualità, che l'uomo può decidere di ignorare e superare, facendo conto sulla propria volontà. Nelle *Quaestiones disputatae De malo*, scritte da Tommaso intorno al 1270, troviamo una dettagliata descrizione dell'azione umana, in particolare dell'azione malvagia; con questo articolo mi propongo di indagare le reali cause del peccato ed il peso che la volontà umana ha, secondo quanto Tommaso espone in questa opera. In particolare saranno rilevanti a questo scopo le questioni 3, *De causa peccati*, la 4, *De peccato originali*, e la 6 *De electione humana*: per quanto riguarda il concetto di volontà, inoltre, sarà utile un paragone tra la questione 6 ed alcuni passi della *Summa theologiae*.

1. De causa peccati (quaestio 3)

L'obiettivo che Tommaso persegue in questa questione è quello di dimostrare la sostanziale influenza di alcuni fattori – intervento divino, presenze diaboliche, ignoranza, debolezza e malizia – nel determinare la responsabilità di un qualsiasi atto umano. Nel primo articolo della *quaestio 3*, *Utrum Deus sit causa peccati*, Tommaso si trova a dover contrastare un'opinione molto diffusa, sostenuta da argomenti biblici, aristotelici ed agostiniani: la convinzione che Dio, creatore dell'uomo e di tutte le cose, sia responsabile anche delle singole azioni umane, presente in due obiezioni:

[obj. 4] *Quicquid est causa causae est causa causati. Sed liberum arbitrium est causa peccati; cuius causa est Deus. Ergo Deus est causa peccati*¹.

[obj. 13] *Preterea. Qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed Deus dedit occasionem peccandi homini per praeceptum quod dedit, ut dicitur Rom. 7. Ergo Deus est causa peccati*².

La risposta di Tommaso mira essenzialmente a dimostrare come l'uomo, essere creato ad immagine e somiglianza di Dio, si distingua dagli altri esseri appunto per il fatto di possedere il libero arbitrio, facoltà di discernimento e scelta, facoltà che si addice ad un essere intellettualmente dotato e libero. La libertà è, tuttavia, per l'uomo un dono difficilmente gestibile, fonte di errori e, nei casi più gravi, di peccati: il mancato ordinamento delle azioni ai fini convenienti trasporta l'uomo lontano da Dio e vicino al male. [...] *non manifeste apparet homini in hac vita quia Deum per essentiam non videt*³. Non solo, quindi, non è possibile imputare a Dio la responsabilità di un'azione

¹ Cf. Thomae AQUINATIS – *Quaestiones disputatae De malo*, (da ora QM) q. 3, a. 1, obj. 4.

² Cf. Ivi, q. 3, a. 1, obj. 13.

³ Cf. Ivi, q. 3, a. 3.

umana, ma non è nemmeno possibile accusare Dio di indurre l'uomo in tentazione, poiché in tal modo il Creatore allontanerebbe da sé, cioè dal bene, la sua creatura; al contrario, per dimostrare quale sia la parte di responsabilità dell'uomo e quale quella di Dio, sia nella risposta all'ottava obiezione, che nel *respondeo* del secondo articolo della terza questione, *Utrum actio peccati sit a Deo*, Tommaso introduce il tema della grazia, di derivazione agostiniana, intrecciato alla dottrina dionisiana dei gradi,

Deus autem est primum movens respectu omnium motuum et spiritualium et corporali-um, sicut corpus caeleste est principium omnium motuum inferiorum corporum... Sed tamen attendendum est quod motio primi moventis non recipitur uniformiter in omnibus mobilibus, sed in unoquoque secundum proprium modum... Cum enim aliquid est in debita dispositione ad recipiendum motionem primi moventis, consequitur actio perfecta secundum intentionem primi moventis. Sed si non sit in debita dispositione et aptitudine ad recipiendum motionem primi moventis, sequitur actio imperfecta... quia talis defectus consequitur in actione ex hoc quod agens deficit ab ordine primi moventis, ut dictum est...⁴

Con questi argomenti Tommaso mette al riparo Dio da ogni accusa, e fa ricadere interamente sull'uomo il *defectus* che genera l'azione disordinata: l'azione creatrice di Dio è scevra da difetti, mentre sin dal primo momento l'uomo si è dimostrato incapace di distinguere il bene dal male, è caduto nel peccato, e dal momento in cui l'intero genere umano ha contratto il peccato originale, è continuamente soggetto all'onere della scelta tra bene e male.

Nel corso della terza questione viene introdotto un altro tema di primaria importanza per lo studio del nostro tema, quello della conoscenza e della funzione dell'intelletto nello svolgimento di un'azione, positiva o negativa che essa sia. Negli articoli successivi⁵, infatti, Tommaso analizza l'impatto delle presenze demoniache sull'intelletto umano, chiedendosi che tipo di influenza esse possano esercitare e con quale intensità. I demoni hanno la capacità di alterare la rappresentazione delle cose e di provocare nella mente umana una sorta di allucinazione; se l'uomo non si accorge di tale inganno, a causa di una temporanea perdita di lucidità, confonde questa allucinazione con la realtà stessa ed opera in modo difforme dalla ragione:

Sic igitur cum offeruntur imaginationi similitudines, inhaeretur eis quasi rebus ipsis nisi sit aliqua alia vis quae contradicat, puta sensus aut ratio; si autem sit ligata ratio et sensus sopitus, inhaeretur similitudinibus sicut ipsis rebus, ut in visis dormientium accidit et in freneticis.⁶

Ligata ratio e *sensus sopitus* sono espressioni estremamente calzanti per indicare una situazione in cui il soggetto non è nel pieno delle sue facoltà, è

⁴ Cf. Ivi, q. 3, a. 2.

⁵ Cf. Ivi, q. 3, a. 3 *Utrum diabolus sit causa peccati*, a. 4 *Utrum diabolus possit inducere hominem ad peccandum interius persuadendo*, a. 5 *Utrum omnia peccata a diabolo suggerantur*.

⁶ Cf. Ivi, q. 3, a. 3, ad 9um.

come interdetto, come un animale privo di razionalità, ed è per questo che gli atti che compie in questo stato, anche se peccaminosi, non gli vengono imputati come tali:

*Ligato autem usu rationis nihil imputatur homini ad peccatum sicut nec bestiae; unde secundum hoc diabolus non erit causa peccati etiam si sit causa actus qui alias esset peccatum*⁷.

C'è un particolare da notare: quando l'uomo è sotto l'effetto del maleficio, ovvero quando percepisce erroneamente la realtà, è ritenuto non-responsabile poiché tale alterazione proviene dall'esterno: il diavolo è ridotto così a mero tentatore, la sua azione è svalutata, impoverita, e l'unico tipo di interferenza che può generare non arriva a modificare la coscienza del soggetto: non ha capacità di creare o di causare in maniera diretta qualcosa all'interno dell'uomo, nemmeno il peccato. Questi articoli mirano, in realtà, a combattere l'idea che il male morale, così come il male metafisico, non possano provenire se non dal male stesso, ovvero da quell'entità che è contraria ad ogni bene, cioè il demonio: tale prospettiva, che a prima vista può sembrare del tutto corretta e logicamente fondata, può indurre a considerare il problema del male da un punto di vista manicheo; la soluzione che Tommaso ci offre taglia via tale inclinazione e apre la strada ad una prospettiva del tutto diversa, che declassa il male a realtà priva di una propria sostanzialità, nonché di qualsiasi potere causale: ciò che di negativo è presente nelle azioni umane nasce dalla stessa volontà che dà vita alle azioni corrette, e la causa di questa volontà non è altri che Dio, che l'ha plasmata come facoltà, o potenza, dell'anima auto-determinantesi.

Esauriti gli elementi estrinseci nel determinare la genesi del peccato, Tommaso passa a considerare, con l'articolo sesto *Utrum scilicet ignorantia possit esse causa peccati*, le cause interne all'uomo, cominciando dall'ignoranza: la *scientia practica*⁸ regola la direzione dei nostri atti e ci impedisce di volgerci al male, ma dal momento in cui se ne ignorano le regole, viene rimosso quell'ostacolo che ci divide dal peccato,

*Sciendum est autem quod cum scientia practica sit directiva in humanis operibus, non solum per huiusmodi scientiam inducimur ad bona, sed etiam revocamur a malis: et sic ipsa scientia est prohibitiva malorum. Ignorantia ergo quae huiusmodi scientiam tollit, recte dicitur esse causa peccati sicut removens prohibens, ut manifeste apparet in operibus artis*⁹.

È necessario che ogni essere, per agire correttamente rispetto al raggiungimento del bene suo proprio, faccia appello a quella scienza pratica che ha dentro di sé, utile a dirigerlo e guidarlo al giusto fine: dal momento in cui

⁷ Cf. Ivi.

⁸ Cf. Ivi, q. 3, a. 6.

⁹ Cf. Ivi, q. 3, a. 6.

tale scienza viene ignorata, volontariamente o involontariamente, privo della sua guida, ogni essere cade in errore. Ancora una volta l'uomo è la creatura più esposta a questo pericolo, poiché gli altri animali vengono come sospinti, grazie alla capacità estimativa, ad agire secondo natura, mentre egli è lasciato in balia di se stesso e della sua coscienza.

In questo articolo ricorre il concetto di peccato come allontanamento da Dio ed avvicinamento ad un bene apparente, derivante dai temi agostiniani della *aversio a Deo* e della *conversio ad creaturas*, entrambi componenti del peccato:

*Praeterea. Cum in peccato sint duo, scilicet aversio et conversio, causam peccato ex parte conversionis oportet accipere: quia ex parte aversionis peccatum habet rationem mali, malum autem non habet causam, ut Dionysius dicit in IV cap. De divinis nominibus. Sed ignorantia non videtur respicere peccatum ex parte conversionis, sed magis ex parte aversionis. Ergo ignorantia non est causa peccati.*¹⁰

Da notare in questa obiezione il tema della non sostanzialità del male e la sua coincidenza con l'infimo gradino della gerarchia degli esseri, legato al concetto di ignoranza, anche se in un'accezione particolare del termine: qui, infatti, ignoranza è intesa come *nescientia*, ovvero semplice negazione della conoscenza. In realtà il caso in oggetto è assai più complicato, dato che accanto ad una mancata conoscenza può esistere anche una negligenza, quindi un'ignoranza volontaria,

*Ad quartum dicendum quod ignorantia etiam ex parte conversionis est causa peccati, in quantum removet prohibens conversionem peccati.*¹¹

A causa di tale ignoranza, viene rimosso il *prohibens conversionem peccati* e l'uomo finalizza la sua azione all'ottenimento di un bene apparente.

Illuminante per distinguere il caso di un uomo che ignora volontariamente ciò che dovrebbe conoscere, da uno che ignora involontariamente, è l'esempio che Tommaso riporta nel *respondeo*: un arciere scaglia una freccia credendo che di fronte a lui stia passando un cervo; al contrario, sta passando un uomo, e l'arciere commette un omicidio, pur se involontariamente. Tuttavia, la parte di responsabilità dell'arciere è calcolabile in base a ciò che avrebbe dovuto sapere e che non si è preoccupato di conoscere, cioè se di fronte a lui stesse passando veramente un cervo e non un uomo. Così, prosegue, se sapesse che sta passando un uomo, non sapendo però che si tratta di suo padre, e scagliasse ugualmente la freccia, si macchierebbe di omicidio ma non di parricidio, poiché [...] *cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium.*¹²

¹⁰ Cf. Ivi, q. 3, a. 6, obj. 4.

¹¹ Cf. Ivi, q. 3, a. 6, ad 4um.

¹² Cf. Ivi, q. 3, a. 8.

Il ruolo della volontà nel peccato, a cui si fanno già degli accenni, ma che sarà descritto ampiamente nella sesta questione, ritorna anche nella seconda obiezione, dove l'autorità presa ad esempio è Agostino, che nel *De libero arbitrio* si dilunga nel dimostrare che l'unica responsabile del peccato è la *improba voluntas*: *Ergo improba voluntas malorum omnium causa est*.¹³

*Praetera. Causa et effectus coniunguntur. Sed ignorantia et peccatum non coniunguntur, quia ignorantia est in intellectu, peccatum autem in voluntate, ut Augustinus dicit. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.*¹⁴

La risposta di Tommaso mette in evidenza il legame che sussiste tra le due principali potenze dell'anima, cioè intelletto e volontà: esse sono distinte, sia per quanto riguarda l'ambito sia per il fine della loro attività, ma i loro ambiti di esercizio hanno comunque delle intersezioni, dato che anche all'interno dell'atto volitivo c'è un momento riflessivo, chiamato *consilium*, ed all'interno del momento intellettuale si conserva la spinta verso l'oggetto:

*Ad secundum dicendum quod quamvis intellectus et voluntas sint diversae potentiae, tamen coniunguntur in quantum intellectus quodammodo movet voluntatem, secundum quod bonum intellectum est obiectum voluntatis. Et per consequens ignorantia peccato coniungi potest.*¹⁵

Anche articolo successivo, *Utrum ignorantia sit peccatum*, ha per argomento quella che Tommaso chiama *ignorantia vitiosa*¹⁶, e nel *respondeo* vengono distinti tre concetti relativi al rapporto tra l'intelletto ed il peccato, cioè *nescientia*, *ignorantia*, *error*:

*Nescientia enim simplicem negationem scientiae importat. Ignorantia vero quandoque quidem significat scientiae privationem, et tunc ignorantia nihil est aliud quam carere scientia quam quis natus est habere: hoc enim est de ratione privationis cuiuslibet. Quandoque autem ignorantia est aliquid scientiae contrarium, quae dicitur ignorantia perversae dispositionis: puta cum aliquis habet habitum falsorum principiorum et falsarum opinionum, ex quibus impeditur a scientia veritatis. Error autem est approbare falsa pro veris; unde addit actum quandam super ignorantiam: potest enim esse ignorantia sine hoc quod aliquis de ignotis sententiam ferat, et tunc est ignorans et non errans; sed quando iam falsam sententiam fert de his quae nescit, tunc proprie dicitur errare. Et quia peccatum in actu consistit error manifeste habet rationem peccati.*¹⁷

Dunque quello che propriamente può chiamarsi peccato è l'errore, poiché coinvolge non solo la sfera intellettuale – pensiamo al cristiano che per negligenza non conosca i dieci comandamenti o il credo cattolico – ma anche quella pratica, attiva, genera cioè un atto esteriore, che implica un rivolgimento verso un oggetto, un bene apparente, diverso da quello autentico. La mera *nescientia* non implica di per sé il peccato, ma quando si abbina alla negligenza e si trascura ciò che si è tenuti a conoscere, allora si entra nell'am-

¹³ Cf. AUGUSTINUS – *De libero arbitrio* 3, 17.48.

¹⁴ Cf. QM, q. 3, a. 6, obj. 2.

¹⁵ Cf. Ivi, q. 3, a. 6, ad 2um.

¹⁶ Cf. Ivi, q. 3, a. 6, obj. 5.

¹⁷ Cf. Ivi, q. 3, a. 7.

bito del peccato. Anche nelle obiezioni di questo articolo è presente l'osservazione che volontà e intelletto, quindi ignoranza, non agiscono nel medesimo campo:

*Omne peccatum vel est actus elicitus a voluntate vel est actu a voluntate imperatus. Sed ignorantia non elicitur a voluntate, quia non est in voluntate sed in intellectu; similiter non imperatur a voluntate: ignorantia enim non potest esse volita, quia omnes omnes naturaliter scire desiderant.*¹⁸

Il rapporto tra intelletto e volontà sarà descritto con precisione nella sesta questione, dove questa "divisione di compiti" sarà abbandonata a vantaggio di una descrizione fluida dell'azione umana.

Con l'ottavo articolo, *Utrum ignorantia excuset peccatum*, Tommaso aggiunge alcuni particolari ai casi discussi fino ad ora.

*Dicendum, quod cum de ratione peccati sit quod sit voluntarium, in tantum ignorantia habet excusare peccatum in toto vel in parte, in quantum tollit voluntarium.*¹⁹

Qui si parla di un tipo di ignoranza che riesce a sopprimere anche la volontarietà dell'azione; il rapporto tra ignoranza e volontà, dandosi che quella pertiene all'ambito intellettuale dell'uomo, è simile al rapporto tra intelletto stesso e volontà, un rapporto descritto qui come gerarchico, in cui l'oggetto conosciuto muove l'atto volitivo: tolto il primo gradino dell'azione cade automaticamente anche il secondo, e non si ha un atto volontario – potremmo dire anche un atto nel pieno senso della parola – senza la retta conoscenza della situazione in cui ci si trova.

Tuttavia, si dà anche il caso in cui sia il moto della volontà a precedere quello dell'intelletto, *sicut cum aliquis vult se intelligere*²⁰, ed è il caso in cui l'ignoranza può essere volontaria, quando cioè si decide di non conoscere quello che si dovrebbe sapere, *et eadem ratione ignorantia sub voluntate cadit et fit voluntaria*²¹.

La seconda delle cause del peccato presa in considerazione da Tommaso è la debolezza, *infirmitas*, una passione, cioè, che impedisce il corretto svolgimento dell'atto volitivo: il processo è descritto nel nono articolo, *Utrum sit possibile quod aliquis sciens ex infirmitate peccet*, attraverso un paragone con la debolezza fisica provocata da una malattia:

[...] primo considerare oportet quid per nomen infirmitatis intelligamus; est autem hoc accipiendum ex similitudine infirmitatis corporis. Est autem corpus infirmum quando aliquis humor non subditur virtuti regitivae totius corporis, puta cum aliquis humor

¹⁸ Cf. Ivi, q. 3, a. 7, obj. 8. Cfr. anche ivi, obj. 9: *Omne peccatum est voluntarium. Voluntarium autem est in cognoscente, ut dicitur in III Ethicorum. Ergo ignorantia, quae cognitionem excludit, non potest esse peccatum.*

¹⁹ Cf. Ivi, q. 3, a. 8.

²⁰ Cf. Ivi, q. 3, a. 8.

²¹ Cf. Ivi, q. 3, a. 8.

*excedit in caliditate vel frigiditate vel in aliquo huiusmodi. Sicut autem est quaedam vis regitiva corporis, ita ratio est regitiva omnium interiorum affectionum: unde cum aliqua affectio non est moderata secundum regimen rationis, sed excedit aut deficit, dicitur esse animae infirmitas.*²²

Dal momento in cui l'armonia tra le passioni dell'anima e la ragione viene meno, così come accade quando c'è uno sconvolgimento morale, i processi interiori non seguono il loro normale svolgimento, e si verificano dei cambiamenti che sono simili alle malattie, *aegretudines animae*: Tommaso parla di affezioni dell'appetito sensitivo, ovvero passioni, particolarmente pericolose, come il timore, l'ira e la concupiscenza. Nel momento di debolezza l'animo viene attaccato da queste passioni che prendono il sopravvento sulla ragione; ora, la particolarità del peccato per debolezza è che, a differenza di quanto si afferma nelle prime obiezioni²³, questa *infirmitas* può verificarsi anche in individui che sono a conoscenza dei principi universali della scienza pratica, ma che, appunto in preda alle passioni, non sanno riconoscere nella situazione che stanno vivendo un caso concreto della regola generale. Da questo stato di offuscamento in cui si trova, inoltre, l'uomo riesce difficilmente ad uscire, poiché mentre è preso da una certa passione, le altre potenze dell'anima sono come inibite:

*Manifestum est enim quod quaecumque una potentia intenditur in suo actu, alia potentia vel impeditur vel totaliter avertitur a suo actu: sicut cum aliquis intentus est ad aliquem audiendum, non percipit hominem pertranseuntem. Et hoc ideo contingit, quia omnes potentiae radicanur in una anima, cuius intentio applicat unamquamque potentiam ad suum actum: et ita, cum aliquis fuerit fortiter intentus circa actum unius potentiae, minuitur eius intentio circa actum alterius. Sic igitur, cum fuerit concupiscentia fortis, aut ira aut aliquid huiusmodi, impeditur homo a consideratione scientiae.*²⁴

Nella settima obiezione viene introdotta l'idea che gli atti devono essere frutto della conoscenza, senza che ci siano scarti tra quello che l'intelletto ha conosciuto e l'azione che si sta per compiere (l'esempio è quello della fornicazione):

[...] *Sed ille qui scit nullam fornicationem esse faciendam, nisi etiam sciret hunc actum esse fornicationem, non reputaretur scienter sed ignoranter peccare.*²⁵

In altre parole è necessario che il soggetto sappia perfettamente quello che sta facendo in ogni determinato istante e sia in grado di applicare le leggi generali della scienza pratica ad ogni circostanza, poiché ogni atto, dichiara Tommaso, è frutto di una specie di deduzione sillogistica. Nel *respondeo* l'Aquinate introduce alcune figure stereotipiche, adatte ad spiegare questa affermazione; *incontinens*, cioè il debole, e *intemperans*, l'esuberante, affiancati

²² Cf. Ivi, q. 3, a. 9.

²³ Cf. Ivi, q. 3, a. 9, obj. 1-4.

²⁴ Cf. Ivi, q. 3, a. 9.

²⁵ Cf. Ivi, q. 3, a. 9, obj. 7.

dai loro rispettivi contrari, il *continens* ed il *temperatus*: quest'ultimo agisce secondo un principio ferreo, *nulla fornicatio est committenda, hic actus est fornicatio, ergo non est faciendum*. Il suo contrario, invece, segue la sua inclinazione alla concupiscenza ed argomenta che *omni delectabili est fruendum, hic actus est delectabilis, ergo hoc est faciendum*. Diversamente da questi, il *continens* e l'*incontinens* sono esposti alla medesima tentazione, *omne delectabile est prosequendum*, con la differenza che il primo le resiste, aggrappandosi a questo sillogismo: *nullum peccatum est faciendum, hoc est peccatum, ergo non est faciendum*; il secondo, al contrario, cede alla tentazione secondo un ragionamento simile all'*intemperans*: *omne delectabile est prosequendum, hoc est delectabile, ergo est prosequendum*. Il caso dell'*incontinens*, come si vede, esemplifica perfettamente quello di chi pecca scientemente per debolezza, perché assorbito da una passione più forte della ragione e della retta volontà. Riprendendo le categorie di ordine e disordine, nella risposta alla quattordicesima obiezione, Tommaso completa il discorso con un paragone ripreso da Aristotele:

*Ad quartum decimum dicendum quod anima praeest corpori sicut servo, qui non potest reniti imperio domini; sed ratio praeest irascibili et concupiscibili, ut Philosophus dicit in 1 Politicorum, regali aut politico principatu, qui est ad liberos. Et ideo potest irascibilis et concupiscibilis etiam rationis imperio obviare, sicut et liberi cives interdum obviant imperio principis.*²⁶

Questa gerarchia interiore, secondo la quale la ragione domina le passioni, come viene detto più diffusamente nella quarta questione, *De peccato originali*, era perfetta in Adamo prima che peccasse: egli aveva in sé la giustizia divina, uno degli effetti della quale era la supremazia assoluta – quasi tiranica, per riprendere il paragone succitato – della ragione sulle parti inferiori dell'anima; dopo la caduta questo ordine viene difficilmente raggiunto, poiché le potenze dell'irascibile e del concupiscibile spingono incessantemente verso la materia, verso il basso: l'uomo è costantemente lacerato, ed in lotta con se stesso; da notare è il fatto che Tommaso, a differenza dei suoi contemporanei, non riteneva le passioni negative in sé e per sé, ma giudicava dannoso soltanto il disordine portato da esse. Vediamo la risposta alla quindicesima obiezione in cui si chiarisce il valore dei moti interiori,

*Ad quintum decimum dicendum quod passionibus neque meremur neque demeremur quasi in eis principaliter meritum vel demeritum consistat, sed tamen possunt adiuvare vel impedire ad merendum vel demerendum.*²⁷

Argomento del decimo articolo è l'imputabilità dei peccati commessi per debolezza verso una certa passione: l'Aquinate resta fedele al principio di

²⁶ Cf. Ivi, q. 3, a. 9, ad 14um.

²⁷ Cf. Ivi, q. 3, a. 9, ad 15um.

responsabilità, affermando che la volontà ha sempre il potere di recidere i legami che tengono ferma la ragione,

*Dictum est enim quod ratio ligatur ex hoc quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi, unde avertitur a considerando in particulari id quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare in potestate voluntatis existit, unde in potestate voluntatis est quod ligamen rationis excludat.*²⁸

Così, come viene ribadito anche nel *respondeo*, se è vero che necessariamente la ragione indebolita dalla passione farà sicuramente delle scelte erranee, è pur vero che la volontà può liberare la ragione da quella stessa passione, perché ne ha la possibilità: in caso contrario, il peccato commesso sarà del tutto imputabile. Il caso estremo in cui la passione sia talmente forte da non poter essere sconfitta, quando, ad esempio essa sfocia nella follia o nella demenza, è risolto con l'osservazione che quando la ragione è irrecuperabile l'uomo non è più responsabile dei suoi atti.

*Sed [si] ligatio rationis per passionem in tantum procederet quod non esset in potestate voluntatis huiusmodi ligamen remove, puta si per aliquam animae passionem aliquis in insaniam verteretur, quicquid committeret non imputaretur ei ad culpam, sicut nec alii insano, nisi forte quantum ad principium talis passionis, quod fuit voluntarium: poterat enim voluntas a principio impedire ne passio in tantum procederet, sicut homicidium per ebrietatem commissum imputatur homini ad culpam, quia principium ebrietatis fuit voluntarium.*²⁹

Interessante la precisazione sul modo in cui questa passione ha preso il sopravvento, per cui il caso dell'ubriaco che commette un omicidio rende pienamente l'idea. Ed è in tal senso che va anche l'undicesimo articolo, *Utrum infirmitas alleviet vel aggravet peccatum*, con il quale si conclude la parte dedicata alla debolezza come causa del peccato.

Tommaso spiega che quando il moto della passione precede quello della volontà il merito o il demerito dell'azione che segue è alquanto attenuato, dato che la volontà non ha agito in piena libertà – vedi il caso dell'ubriaco, al quale il peccato è imputabile nella misura in cui si è ubriacato volontariamente.

Al contrario, quando la passione soggiunge in seguito all'atto volitivo, l'azione in questione aumenta il merito o il demerito, a seconda del caso in cui l'atto sia positivo o negativo: è questo il caso di chi fa l'elemosina con pietà o pecca con libidine.

La terza causa di peccato di cui si tratta in questa terza questione è la malizia, o *industria*³⁰, introdotta nell'articolo dodicesimo, *Utrum aliquis*

²⁸ Cf. Ivi, q. 3, a. 10.

²⁹ Cf. Ivi, q. 3, a. 10.

³⁰ Cf. Ivi, q. 3, a. 12.

possit ex malitia seu certa scientia peccare: si tratta del caso più odioso, di colui che pecca sapendo di farlo e volendolo fare, un atto malvagio volontario che non può trovare giustificazioni. Il caso qui riportato, anche se declinato in vari modi è quello di chi si rivolge ad un bene materiale antepoendolo al Bene autentico, e trascurando le conseguenze di questa scelta: infatti, anche nel caso in cui un individuo sia soggetto ad una determinata passione, è suo dovere staccarsene e non indulgere nell'errore, pena il rischio che una passione momentanea diventi un *habitus*:

*Et similiter voluntas inclinatur in bonum commutabile cui adiunguntur deformitas peccati, quandoque quidem ex aliqua passione, et tunc dicitur ex infirmitate peccare, sicut supra dictum est; aliquando autem ex aliquo habitu, quando per consuetudinem inclinari in tale bonum est ei iam versum quasi in habitum et naturam: et tunc ex se proprio moto absque aliqua passione inclinatur in illud. Et hoc est peccare ex electione sive ex industria aut ex certa scientia aut etiam ex malitia.*³¹

Il peccato per malizia si genera quasi spontaneamente – *ex se proprio moto* – e il cattivo *habitus* si attacca all'anima dando vita ad una sorta di seconda natura parassitaria, che distorce il flusso delle azioni: in questo modo, di fronte a determinate circostanze l'uomo peccherà sicuramente. La gravità sta nel fatto che pur conoscendo il male, (o il bene apparente), lo si persegue ugualmente, perché nel momento in cui si cade in errore, la volontà di ottenere quel piacere è più forte del desiderio di beatitudine e vicinanza a Dio. La ragione, offuscata, anche se diversamente da come era nei casi dell'ignoranza e della debolezza, non è in grado nemmeno di applicare i principi della legge naturale: la *sinderesi*, cioè, alla quale *pertinent universalis principia iuris naturalis*, quella specie di scintilla che Dio ha infuso nell'uomo, non è in grado di impedire che l'uomo pecchi. Un celebre caso di peccato per malizia è quello del furto di pere, riportato da Agostino nelle *Confessiones*³², ripreso da Tommaso nella risposta al secondo argomento in contrario:

*[...] considerandum est quod cum Augustinus dicit quod ipsum defectum amavit, non poma quae furabatur, non est hoc sic intelligendum quasi defectus ipse vel deformitas culpa possint esse primo et per se volita; sed primo et per se volitum erat, vel gerere morem alii, vel experientiam habere alicuius, vel facere aliquid improhite, aut aliquid huiusmodi.*³³

Nel tredicesimo articolo, *Utrum ille qui peccat ex malitia gravius peccat quam ille qui peccat ex infirmitate*, si eslicita ciò che prima si era detto per inciso, ossia che il peccato più grave in assoluto è quello commesso per malizia, cioè in seguito all'acquisizione di un *habitus*,

[...] ille qui peccat ex infirmitate habet voluntatem ordinatam in bonum finem: bonum enim proponit et quaerit, sed interdum recedit a proposito propter passionem; sed ille qui

³¹ Cf. Ivi, q. 3, a. 12.

³² Cf. AUGUSTINUS – *Confessiones* 2, 6.12.

³³ Cf. QM q. 3, a. 12, ad 2um sed contra.

*peccat ex malitia habet voluntatem ordinatam in malum finem: habet enim firmatum propositum ad peccandum.*³⁴

È da precisare il significato che Tommaso dà all'espressione *malum finem*: ogni uomo, come ogni creatura, tende al massimo bene per essa raggiungibile; rispetto agli altri animali l'uomo ha la capacità di rendersi conto di questa tendenza, ed ha anche la facoltà di assecondarla oppure ostacolarla. Talvolta, tuttavia, per un errore commesso dalla volontà e dalla ragione insieme, un oggetto insignificante, se non addirittura negativo rispetto alla beatitudine, sembra l'unico degno di essere perseguito e le concause di questo errore possono essere molte, come abbiamo visto. Nel momento in cui un uomo persegue un bene apparente, tuttavia, non si rende conto che anche per lui è un male, ma presta attenzione soltanto all'aspetto attraente dell'oggetto, che in quel momento gli pare del tutto desiderabile e positivo.

Con questi articoli, dunque, Tommaso è riuscito ad enucleare due caratteristiche principali dell'azione umana: la sua indipendenza, esposta nei primi cinque articoli, in cui ha escluso, passo, passo, la rilevanza degli interventi esterni all'uomo, sia divini che diabolici, al fine di individuare le cause reali del peccato. Ha senso parlare di peccato, ed in generale di moralità, solo quando si tratta di individui nel pieno possesso delle loro facoltà, le cui azioni sono il frutto di deliberazioni. È emersa anche la fondamentale importanza della volontà come momento costitutivo dell'atto stesso: essa ha il potere di dirigere l'uomo verso il bene, ma anche di lasciarlo in preda all'ignoranza o alle passioni dell'irascibile e del concupiscibile, fino a permettere che il desiderio dei beni apparenti superi quello del bene universale.

2. De peccato originali (*quaestio 4*)

Dopo aver considerato alcuni elementi che occasionalmente spingono l'uomo a peccare, Tommaso passa a descrivere quell'aspetto che è indissolubilmente legato all'uomo e che lo muove verso il male, verso la materia: il peccato originale. Non si tratta più, come nei casi sopra ricordati, di circostanze o casi singoli in cui, per vari motivi, l'uomo commette delle azioni malvage, ma – e questo è ben più grave e difficile da evitare – di una caratteristica legata al genere umano fin da Adamo: resta da stabilire quanti e quali siano i residui indelebili di questa colpa – oltre alla pena della mortalità – che nemmeno il sacramento del battesimo riesce a debellare.

Il peccato originale è presente in ogni individuo come male della pena³⁵, cioè in modo passivo, di modo che il peccato è diventato, in un certo senso,

³⁴ Cf. Ivi, q. 3, a. 13.

³⁵ La distinzione tra male della colpa e male della pena è trattata nella prima questione del *De malo*, articolo 5 *Quaeritur quid habeat plus de ratione mali utrum poena vel culpa*.

connaturale all'uomo dopo la caduta, poiché egli ha perso il dominio razionale sulle passioni dell'irascibile e del concupiscibile, cosa che gli permetteva, o gli avrebbe permesso, di agire in linea con la volontà di Dio.

Nel primo articolo della quarta questione del *De malo, Utrum aliquod peccatum ex origine contrahatur* Tommaso fornisce la spiegazione del modo in cui ogni uomo contrae il peccato originale, inserendolo nell'ottica generale di tutto il creato:

[...] *considerandum est quod aliquis homo singularis dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod est quaedam persona singularis, alio modo secundum quod est pars alicuius collegii. Et utroque modo ad eum potest aliquis actus pertinere: pertinet enim ad eum in quantum est singularis persona ille actus quem proprio arbitrio et per se ipsum facit, sed in quantum est pars collegii, potest ad eum pertinere aliquis actus quem per se ipsum non facit nec proprio arbitrio, sed qui fit a toto collegio vel a pluribus de collegio vel a principe collegii, sicut id quod princeps civitatis facit dicitur civitas facere, ut Philosophus dicit.*³⁶

Considerando la specie umana come una comunità, o come un organismo³⁷, risulta più semplice capire come ad esempio, un bambino non battezzato abbia già su di sé l'onere del peccato originale: se un principe prende una decisione riguardo al governo del suo popolo, pur avendola presa da solo, rende partecipe di essa tutta la comunità che gli è sottoposta. Adamo, che è il progenitore del genere umano, è un singolo che, mangiando il frutto proibito, ha commesso un atto volontario, ma nello stesso tempo ha condannato alla sua pena, la perdita dell'immortalità e del dominio della razionalità sulle passioni, tutta la sua progenie. Questa pena del peccato originale si trasmette per via seminale, cioè unitamente alla generazione carnale.

*Defectus igitur huius doni totam eius posteritatem consequitur, et sic iste defectus eo modo traducitur in posteros, quo modo traducitur humana natura. Quae quidem traducitur non quidem secundum se totam, sed secundum aliquam sui partem, scilicet secundum carnem, cui Deus anima infundit.*³⁸

Da notare è la precisazione di Tommaso riguardo alla trasmissione: il peccato originale si trasmette per via carnale, non per volontà di Dio, che crea l'anima e la infonde nel corpo: è il corpo che è portatore di questo peccato, per cui, legandosi l'anima ad esso, viene come contagiata, contaminata dalla materia e da tutto ciò che la penalizza rispetto allo spirito. In questo senso è possibile dire che Adamo è colui *in quo omnes peccaverunt*³⁹.

³⁶ Cf. Ivi, q. 4, a. 1.

³⁷ Cf. Ivi, q. 4, a. 1: *Huiusmodi enim collegium hominum reputatur quasi unus homo, ita quod diversi homines in diversis officiis constituti sunt quasi diversa membra unius corporis naturalis, ut Apostolus inducit de membris Ecclesiae I ad Cor. XII.*

³⁸ Cf. Ivi, q. 4, a. 1.

³⁹ Lettera ai Romani V, 12.

*Et ideo defectus qui est ex parte corporis, sufficit ad integritatem humanae naturae tollendam.*⁴⁰

Come abbiamo visto, la perdita più grave che il genere umano ha subito è quella della giustizia: prima del gesto del primo uomo la razionalità aveva il pieno dominio delle passioni e non si dava mai il caso in cui queste sconvolgessero l'ordine delle azioni; in seguito al peccato originale la natura umana è irrimediabilmente compromessa, deturpata nella sua perfezione, tendente al male a causa della perdita della giustizia divina: ogni uomo generato contrae il peccato originale e si sbaglierebbe a pensare che questo difetto avesse soltanto la natura di pena e non quella di colpa. Adamo, infatti, ha peccato volontariamente, ed i suoi discendenti hanno ereditato anche questa caratteristica:

*Si ergo consideretur iste defectus hoc modo per originem in istum hominem derivatus secundum id quod iste homo est quaedam persona singularis, sic huiusmodi defectus non potest habere rationem culpae, ad cuius rationem requiritur quod sit voluntaria. Sed si consideretur iste homo generatus ut quoddam membrum totius humanae naturae a primo parente propagatae ac si omnes homines essent unus homo, sic habet rationem culpae, propter voluntarium eius principium quod est actuale peccatum primi parentis.*⁴¹

Tommaso prosegue, poi, con un paragone estremamente felice tra l'umanità ed un organismo:

*Sicut igitur homicidium non dicitur culpa manus sed culpa totius hominis ita huiusmodi defectus non dicitur esse peccatum personale, sed peccatum totius naturae, nec ad personam pertinet nisi in quantum natura inficit personam.*⁴²

Con questo articolo Tommaso mette in luce la sua particolare concezione dell'uomo, evidenziando il particolare legame che sussiste tra anima e corpo: l'anima è forma del corpo e non si limita a governarlo, come se fosse soltanto un peso di cui vuole liberarsi, ma gli è, fino al momento della morte, intimamente congiunta. Così come il peccato non può risiedere soltanto nell'arto, ma in tutta la persona, tutto il composto umano, anima e corpo è contaminato dal peccato originale. Questa dottrina non deve indirci a credere che Tommaso voglia in qualche modo giustificare l'uomo con la scusa del "difetto" che gli è proprio: al contrario, la responsabilità e la volontarietà degli atti non sono mai tolte agli individui che li commettono. La volontà è la potenza dell'anima che propriamente guida l'azione, trascinando anche l'intelletto, insieme alle altre potenze, verso il suo fine:

Et sicut ad unum peccatum faciendum diversae partes hominis adhibentur, scilicet voluntas, ratio, manus et oculus et huiusmodi, et tamen est unum solum peccatum propter unitatem principii, scilicet voluntatis, a quo peccati ratio ad omnes actus partium

⁴⁰ Cf. QM, q. 4, a. 1, ad 13um.

⁴¹ Cf. Ivi, q. 4, a. 1.

⁴² Cf. Ivi, q. 4, a. 1.

derivatur, ita et ratione principii in tota natura humana consideratur quasi unum peccatum originale.

L'analisi di Tommaso prosegue con un complesso articolo, *Quid sit peccatum originale*, in cui vengono discusse quattro differenti ipotesi su cosa sia realmente il peccato originale: concupiscenza, ignoranza, privazione della giustizia originale, pena e colpa.

Nel *respondeo* viene ripreso il paragone fatto precedentemente dell'umanità come corpo, e l'operato di un singolo viene assimilato all'azione compiuta da una mano, da un occhio o dalla lingua di un uomo; come Tommaso ha già detto⁴³, quando si pecca è perché nella volontà si è prodotto un certo disordine, che la porta ad aspirare a qualcosa che a lei non conviene: il disordine consiste nell'allontanamento dal bene autentico, con la conseguenza diretta della conversione verso un bene mutevole e non autentico. Nell'*aversio a Deo* e nella *conversio ad creaturas*, secondo il già ricordato schema agostiniano, Tommaso identifica rispettivamente l'elemento formale e quello materiale del peccato. Così, anche nel peccato di Adamo possiamo distinguere un elemento formale, cioè l'allontanamento dalla volontà di Dio, che gli ha procurato la perdita della giustizia originale, ed un elemento materiale, che consiste nella concupiscenza verso un bene non autentico e non conveniente: questa tendenza negativa ed erronea ha procurato all'uomo lo sconvolgimento dell'ordine delle potenze dell'anima, per cui quelle inferiori, dell'irascibile e del concupiscibile, invece di alzarsi al livello della ragione si sono abbassate verso la materia. In altre parole vediamo che il peccato originale non è un fatto di un solo elemento, bensì di elementi differenti, tra i quali troviamo anche l'ignoranza, sotto forma di privazione della scienza divina:

*Dicendum est quod inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur; et sic defectus intellectus etiam continetur materialiter sub peccato originali, qui quidem defectus est carentia illius scientiae naturalis quam homo in primo statu habuisset.*⁴⁴

L'affermazione fatta all'inizio di questa citazione riguarda il movimento reciproco di intelletto e volontà: *inter alias vires etiam intellectus a voluntate movetur*. Per comprenderla a fondo dobbiamo rammentare che intelletto e volontà sono due potenze distinte ma con campi d'azione comuni: l'intelletto presenta alla volontà degli oggetti a cui essa potrà tendere o meno, e la volontà ha la capacità di muovere tutte le potenze dell'anima, compreso l'intelletto stesso, per giungere al suo fine. Si tratta, però, di due movimenti che non sono in successione temporale, pur essendo distinti, ma paralleli e sovrappoentesi, anche se, nel *De malo*, Tommaso conferisce alla volontà una certa superiorità, una forza maggiore rispetto alla potenza intellettuale, come vedremo nella sesta questione.

⁴³ Cf. Ivi, q. 2, a. 2, q. 3, a. 5.

⁴⁴ Cf. Ivi, q. 4, a. 2, II, ad 1um.

Per quanto riguarda la quarta parte dell'articolo – *Item ostendabatur quod peccatum originale sit poena et culpa* – cominciamo con l'analizzare due *sed contra* in cui vengono esposte alcune teorie molto diffuse nel medioevo, l'una di ispirazione biblica e ripresa da Anselmo d'Aosta⁴⁵, l'altra agostiniana. Nella prima è presente il concetto di pena per un peccato che non si è commesso:

*Praeterea. Anselmus loquens de peccato originali comparat ipsum servituti quam patiuntur aliqui pro peccato patris qui peccavit crimine laesae maiestatis. Sed talis servitus est poena tantum. Ergo peccatum originale est poena tantum.*⁴⁶

Mentre qui emerge l'idea del peccato originale come mancanza o come pena che l'uomo sconta:

*Praeterea. Augustinus dicit in xv De civitate Dei⁴⁷ quod peccatum originale est languor naturae. Sed languor nominat poenam. Ergo peccatum originale est poena tantum.*⁴⁸

La risposta ai due argomenti riprende il concetto già espresso nel *respondeo*, dell'uomo come parte dell'intera umanità generata da Adamo,

*Dicendum sicut supra dictum est, quod si comparetur ad istum hominem prout est persona quaedam non habito respectu ad naturam, sic est poena; si autem comparatur ad principium in quo omnes peccaverunt, sic habet rationem culpae.*⁴⁹

3. De electione humana (quaestio 6)

La sesta ed ultima questione qui considerata costituisce una sintesi ed insieme un completamento delle questioni precedenti, poiché è qui che si discute se l'uomo sia effettivamente libero, quando compie i suoi atti, oppure no: si tratta di un tema che viene sottinteso in tutta la prima parte delle *Quaestiones disputate De malo*, ma che fino a questo punto non viene considerato apertamente, anche se gli accenni al tema della libertà e della responsabilità sono continui. Quelle che nelle obiezioni dell'articolo vengono discusse – e successivamente scartate – sono principalmente due ipotesi: l'una propone l'idea che Dio abbia creato la volontà già condizionata a volgersi verso certi oggetti; l'altra verte sulla presunta passività della volontà di fronte all'oggetto appetibile, idea che Tommaso rifiuta nettamente, in linea con la condanna di Etienne Tempier del dicembre del 1270. Del resto tutta la questione è molto legata a questo evento, nato dall'intenzione di colpire la corrente filosofica dell'averroismo latino: tra le dottrine nate all'interno di questo movimento

⁴⁵ Cf. Anselmus Cantuariensis – *De conceptu virginali et originali peccato*. In: F. S. SCHMITT (ed.) – *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia*. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1984, I, p. 171.

⁴⁶ Cf. QM, q. 4, a. 2, IV, *sed contra* 2.

⁴⁷ Cf. AUGUSTINUS – *De civitate Dei*, 14, 19

⁴⁸ Cf. QM, q. 4, a. 2, IV, *sed contra* 3.

⁴⁹ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, ad 2um *sed contra*.

c'era proprio l'idea che la volontà fosse una potenza passiva⁵⁰. Troviamo traccia di questo legame con la condanna di Tempier nella settima obiezione:

*Sed obiectum voluntatis comparatur ad voluntatem ut movens ad mobile [...] Ergo voluntas est potentia passiva, et velle est pati. Sed omnis potentia passiva ex necessitate movetur a suo activo si sit sufficiens. Ergo videtur quod voluntas de necessitate moveatur ab appetibili, non ergo est liberum homini velle vel non velle.*⁵¹

La risposta riprende un principio già enunciato in precedenza, quello secondo cui ci sono beni apparenti ed altri autentici, e chi si lascia affascinare da quelli non raggiungerà mai la beatitudine, ma cadrà sempre nel peccato. L'argomentazione è condotta a partire dall'idea che la volontà può essere mossa necessariamente solo da un oggetto che è positivo sotto tutti gli aspetti:

*Ad septimum dicendum quod activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum, et hoc solum est bonum perfectum quod est beatitudo.*⁵²

Questa questione è fondamentale per lo studio della funzione della volontà e delle altre potenze dell'anima, poiché nel *respondeo* viene data una chiarissima descrizione dei rapporti che intercorrono tra la volontà stessa e l'intelletto, dialettica dalla quale scaturisce la qualità dell'atto che sta per essere compiuto.

*Hoc autem activum sive motivum principium in hominibus proprie est intellectus et voluntas, ut dicitur in III De anima.*⁵³

La particolarità dell'uomo risiede nel fatto che le sue facoltà superiori, intelletto e volontà, agiscono di comune accordo per mettere in relazione l'uomo con gli oggetti: l'intelletto per primo conosce la realtà, sfruttando anche l'azione dei cinque sensi, ed in base a ciò che esso ha conosciuto la volontà assume una determinata inclinazione, che sarà verso la cosa conosciuta se l'intelletto la presenta come un bene, al contrario si tratterà di un moto di repulsione se l'intelletto ha presentato la cosa come negativa, come un male; la conseguenza è che la volontà può tendere o meno verso lo stesso oggetto, a seconda del modo in cui lo considera, e che, nello stesso modo, può scegliere i mezzi per ottenere ciò a cui tende. Il cristiano che tende alla beatitudine sceglierà come mezzi per raggiungerla l'esercizio delle virtù cristiane, ma con la stessa convinzione, il malvivente sceglierà i mezzi più convenienti per mettere a segno il crimine che gli sembra, in quel momento, la cosa migliore da fare.

⁵⁰ La nona proposizione condannata recitava: *necessitate (voluntas) movetur ab appetibili.*

⁵¹ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, obj. 7.

⁵² Cf. Ivi, q. 6 art. unico, ad 7um.

⁵³ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

Come l'intelletto e la volontà, spiega Tommaso, ogni potenza dell'anima può muoversi in due modi, dalla parte del soggetto e dalla parte dell'oggetto; il primo caso si verifica quando è l'organo che esplica l'azione a mutare, ad esempio, quando si esercita la potenza visiva, diremo che muta dalla parte del soggetto quando da vedere chiaramente si passa a vedere in modo confuso a causa di un mutamento avvenuto nell'occhio; diremo che si muove dalla parte dell'oggetto, quando da guardare un oggetto bianco si passa a vederne uno nero: *secunda vero immutatio* – specifica Tommaso per questo secondo caso – *pertinet ad specificationem actus, nam actus specificatur per obiectum*⁵⁴, poiché ogni atto, per compiersi, deve compiersi all'esterno del soggetto.

Applicando questa distinzione alle due potenze maggiori, vediamo che la preminenza è ora dell'una, ora dell'altra:

*Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem. Si autem consideremus motus potentiarum animae ex parte exercitii actus, sic principium motionis est ex voluntate [...] Et hoc modo voluntas movet et se ipsam et omnes alias potentias.*⁵⁵

Considerando il moto delle potenze dalla parte dell'oggetto, è naturale che sia l'intelletto ad avere la preminenza, dato che in esso sta la facoltà conoscitiva, quella che presenta l'oggetto alla volontà; viceversa, dalla parte soggetto, ovvero quanto all'esercizio dell'atto, il principio del movimento risiede nella facoltà volitiva, che spinge il soggetto, in maniera spontanea, a volere. Questa spinta volitiva, poi, innesca un'azione a catena che piega tutte le altre potenze all'azione della volontà,

[...] *intelligo enim quia volo, et similiter utor omnibus potentiis et habitibus quia volo.*⁵⁶

L'esempio che Tommaso riporta, già usato nell'articolo 12 della terza questione, è quello del malato che decide di prendere la medicina.

*Sicut per hoc quod vult sanitatem, movet se ad volendum sumere potionem: ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem.*⁵⁷

In effetti è la volontà che spinge l'intelletto a conoscere ciò che potrà desiderare di ottenere: essa, in un primo tempo, si consiglia in merito al da farsi, e da questa "prima" volontà nasce il *consilium*, cioè un parere (un atto intellettuale) su quali siano i metodi, ad esempio, per guarire dalla malattia: in questo modo si stabilisce che la medicina è il miglior antidoto contro la malattia, ed in seguito a tale consiglio nasce la volontà *accipiendi potionem*. Il *consilium*, definito da Tommaso come *inquisitio quaedam non demonstra-*

⁵⁴ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁵⁵ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁵⁶ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁵⁷ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

tiva *sed ad oppositam viam habens*⁵⁸, è pensabile come un consulto, in merito alla soluzione da adottare per risolvere una questione, che dà luogo alla libera scelta, *electio*, di una delle vie d'uscita: tale scelta non è necessaria, ma del tutto svincolata da qualsivoglia pressione o ingerenza che non provenga dal soggetto stesso. Ricordiamo i casi descritti sopra, (cfr. questione 3), di passioni, ignoranza e malizia, che possono influenzare la volontà; si tratta, tuttavia, di componenti che nascono ed agiscono internamente all'uomo, elementi che egli può decidere di estromettere dalla scelta, trascurando, ad esempio, un desiderio frivolo nel prendere una decisione importante: come Tommaso ha più volte ribadito, niente può veramente influenzare le scelte umane a meno che l'uomo stesso non lo voglia, il che rende nuovamente la scelta volontaria.

In merito all'origine della volontà come facoltà con determinate caratteristiche, quali la libertà di essere in potenza rispetto ai contrari⁵⁹ e l'autodeterminazione, Tommaso precisa che essa ci viene da Dio,

[...] *neesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.*⁶⁰

Quello che l'Aquinate sta dicendo è che c'è un momento, quello in cui per la prima volta la volontà dà inizio alla sua attività in maniera indipendente dalla conoscenza della realtà esterna, e questo avviene secondo la sua natura di potenza dell'anima stabilita da Dio: in questo risiede anche la garanzia dell'indipendenza della scelta, poiché per sua propria costituzione, la volontà tende al fine in maniera molteplice, cioè indeterminata.

*Deus [...] etiam voluntatem movet secundum eius conditionem, non ex necessitate sed ut indeterminate se habentem ad multa. Patet ergo quod si consideretur motus voluntatis ex parte exercitii actus, non movetur ex necessitate.*⁶¹

Consideriamo ora anche la funzione della volontà nell'azione dalla parte dell'oggetto, ovvero l'atto in relazione alla sua specificazione: in questo caso vediamo la volontà mossa dal bene conveniente conosciuto, ed in particolare, mossa da ciò che risulta essere un bene sotto ogni aspetto considerato, vale a dire la beatitudine. In questo caso, quindi, diremo che il movimento dell'intelletto, cioè la conoscenza dell'oggetto, precede quello della volontà, che si innesca a partire dal momento in cui l'intelletto stesso presenta una cosa come bene: precisiamo che anche il modo "necessario" con cui la beatitudine muove la volontà è valido *soltanto dalla parte dell'oggetto*, perché nemmeno la beatitudine può muovere necessariamente la volontà dalla parte del soggetto:

⁵⁸ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁵⁹ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, ad 16um, ad 19um.

⁶⁰ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁶¹ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

*Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum, non autem quantum ad exercitium actus quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine, quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.*⁶²

Naturalmente, avremo che un oggetto che non è conveniente sotto tutti gli aspetti non sarà desiderato necessariamente neanche dalla parte dell'oggetto.⁶³

Il *respondeo* si conclude con un elenco di tre motivazioni secondo le quali l'uomo sceglie un oggetto anziché un altro: il primo punto riguarda il fatto che si può dare la preferenza ad un aspetto che risulta essere più importante di altri,

*Uno quidem modo in quantum una praeponderat, et tunc movetur voluntas secundum rationem: puta cum homo praeeligit id quod est utile sanitati ei quod est utile voluptati.*⁶⁴

Può capitare, inoltre, che si scelga un oggetto in virtù di una sola circostanza che ne riguarda l'esistenza:

*Alio vero modo in quantum cogitat de una particulari circumstantia et non de alias et hoc contingit plerumque per aliquam occasionem, exhibitam vel ab interiori vel ab exteriori, ut ei talis cogitatio occurrat.*⁶⁵

In terzo luogo la scelta può essere guidata dalla disposizione d'animo di un momento particolare: ira-calma, malattia-salute,

*Tertio vero modo contingit ex dispositione hominis: quia secundum Philosophum «qualis unusquisque est, talis finis videtur ei»: unde aliter movetur ad aliquid voluntas irati et voluntas quieti, quia non idem est conveniens utrique, sicut etiam aliter acceptatur cibus a sano et aegro.*⁶⁶

Quest'ultima motivazione sembra quella che riesce meglio a descrivere la condizione in cui si trova l'uomo comune quando deve prendere una decisione: ognuno, spiega Tommaso, ha la sua *dispositio*, potremmo dire ha il suo carattere, in conseguenza del quale il suo comportamento è differente dagli altri: così l'irato preferirà un certo oggetto che ripugna al calmo, come al malato non giova ciò che è salutare per l'uomo in forze. All'interno di questa spiegazione generale rientrano infiniti casi, financo quelli descritti da Tommaso nella terza questione: l'ignorante, il debole, colui che tende al male per *habitus*, sono solo declinazioni di questa regola generale e danno una convincente spiegazione del modo in cui la volontà si dirige verso beni apparenti ed effimeri.

⁶² Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁶³ Cf. Ivi, q. 6 art. unico: *Si autem sit tale bonum quod non inveniatur esse bonum secundum omnia particularia quae considerari possunt, non ex necessitate movebit, etiam quantum ad determinationem actus: poterit enim aliquis velle eius oppositum, etiam de eo cogitans, quia forte est bonum vel conveniens secundum aliquod aliud particulare consideratum; sicut quod est bonum sanitati non est bonum delectationi, et sic de aliis.*

⁶⁴ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁶⁵ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

⁶⁶ Cf. Ivi, q. 6 art. unico.

Questo quadro, dato dall'Aquinate nel *respondeo* della sesta questione, è arricchito da alcune risposte alle obiezioni, in cui vengono alla luce ulteriori caratteristiche della volontà, come la proprietà di essere in potenza ai contrari. Si tratta delle obiezioni 16 e 19, nelle quali la preoccupazione espressa riguarda la possibilità di vedere in atto due contrari.

[obj. 16] *Praeterea. Nulla virtus se habens ad contraria est activa, quia omnis virtus activa potest agere id cuius est activa; possibili autem posito non sequitur impossibile: sequeretur autem duo opposita esse simul, quod est impossibile. Sed voluntas est potentia activa. Ergo non se habet ad opposita, sed de necessitate determinatur ad unum.*⁶⁷

[obj. 19] *Praeterea. Cum potentia dicatur ad actum, sicut se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam. Sed duo actus oppositi non possunt esse simul. Ergo nec potest esse una potentia ad duo opposita.*⁶⁸

Entrambe partono dal punto di vista che se una facoltà dell'anima è in potenza ai contrari, essa possa realizzarli tutti nel medesimo istante: come sappiamo, è vero che la volontà si rivolge a molti oggetti, ma non per ottenerli tutti contemporaneamente, bensì per ordinarli al fine che sta perseguendo.

A far da controparte a queste due obiezioni c'è uno degli argomenti in contrario, il secondo, nel quale, sulla scia di una citazione aristotelica, Tommaso afferma che essere in potenza ai contrari è una prerogativa delle potenze superiori, razionali, e dunque anche della volontà:

*Praeterea. Potentiae rationales sunt ad opposita, secundum Philosophum. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III De anima. Ergo voluntas se habet ad opposita, et non ex necessitate movetur ad unum.*⁶⁹

Tommaso ribadisce che anche se la volontà è una potenza attiva, in potenza ai contrari, essa non produce necessariamente il suo effetto, e che, come è logico, essa non si rapporta a tutti i suoi oggetti contemporaneamente, bensì in tempi diversi:

*Ad sextum decimum dicendum quod Philosophus in VII Metaphysicae ostendit per illud medium, non quod aliqua potentia non sit activa ad contraria se habens, sed quod potentia activa ad contraria se habens non ex necessitate producit suum effectum... Si autem detur quod aliqua potentia activa ad opposita se habeat, non sequitur opposita esse simul: quia etsi utrumque oppositorum ad quod potentia se habet sit possibile, unum tamen est impossibile alteri.*⁷⁰

Nella proprietà di essere in potenza ai contrari rientra anche la possibilità di cambiare prospettiva nella considerazione di un oggetto: la volontà può, cioè, volgere la sua attenzione all'uno oppure all'altro aspetto dell'oggetto in questione, scoprendo che ogni cosa ha un lato negativo ed uno positivo, a

⁶⁷ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, obj. 16.

⁶⁸ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, obj. 19.

⁶⁹ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, sed contra 2.

⁷⁰ Cf. Ivi, q. 6 art. unico, ad 16um.

patto che non si tratti della beatitudine, verso la quale l'uomo nutre un desiderio naturale.

3.1. La mutua implicanza di intelletto e volontà⁷¹

Per completare la descrizione del ruolo della volontà all'interno della struttura che sorregge ogni azione umana, è necessario spiegare anche le molte affermazioni, presenti nella terza e nella quarta questione del *De malo*, riguardanti il rapporto tra intelletto e volontà, che parevano, talvolta dare la preminenza all'una, talvolta all'altra potenza.

Ricordiamo qui il *respondeo* dell'articolo ottavo della terza questione⁷², ed un passo della quarta questione⁷³:

[...] *praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis, quia bonum intellectum est voluntatis obiectum*⁷⁴

*Ad quintum dicendum quod perversum regimen rationis non habet rationem culpaenisi in quantum est voluntarium; et ita enim ratio habet a voluntate quod possit esse subiectum peccato.*⁷⁵

Da questi due passi emergono due prospettive diverse, ma grazie alla sesta questione, ed alle spiegazioni che Tommaso fornisce all'interno del *respondeo* possiamo fornire un chiarimento di questa apparente contraddizione, riprendendo le due prospettive *ex parte obiecti* ed *ex parte subiecti*: è perfettamente vera l'affermazione dell'ottavo articolo, secondo cui *praecedit enim ex necessitate actus intellectus actum voluntatis*, a patto che si consideri il moto delle potenze dell'anima dalla parte dell'oggetto, ovvero quanto alla specificazione dell'atto; ma risulta altrettanto vero che la ragione dipende dalla volontà, in quanto all'esercizio dell'atto, ovvero dalla parte del soggetto: di più, nel caso del secondo passo⁷⁶ la moralità dell'azione dipende dal grado di volontarietà che essa presenta e non da un apporto intellettuale.

Rileggendo altri passi della terza questione possiamo notare come in essi Tommaso avesse già esposto sinteticamente i temi descritti nella sesta questione:

Ad undecimum dicendum quod Deus est universale principium cuiuslibet consilii et voluntatis et actus humani, [...] Sed quod error et peccatum et deformitas accidat in

⁷¹ Cf. L. BOGLIOLO – “La mutua implicanza di intelletto e volontà”. In: *Doctor Communis*. 50 (1997), pp. 197-204; S. PINKAERS – “La structure de l'acte humain suivant saint Thomas”. In: *Revue Thomiste*. 55 (1955), pp. 393-412.

⁷² Cf. QM, q. 3, a. 8, *Utrum ignorantia excuset peccatum, vel diminuat*.

⁷³ Cf. Ivi, q. 4, a. 5, ad 5um.

⁷⁴ Cf. Ivi, q. 3, a. 8.

⁷⁵ Cf. Ivi, q. 4, a. 5, ad 5um.

⁷⁶ Cf. Ivi, q. 4, a. 5, ad 5um.

*consilio, voluntate et actione humana, hoc provenit ex defectu hominis, nec oportet huius aliam extrinsecam causam assignare.*⁷⁷

*Ad duodecimum dicendum quod apprehensum non movet voluntatem ex necessitate, sicut ostensum est. Et ideo quantumcumque apprehensum per sensum vel intellectum subiacet diaboli potestati, non tamen sufficienter potest voluntatem movere ad peccandum.*⁷⁸

Da notare è la menzione del *consilium*, il momento dell'atto umano in cui avviene la valutazione dei mezzi per giungere ad un determinato fine e che dà luogo alla *electio*, la scelta dei mezzi prima valutati; in secondo luogo l'affermazione che la nostra volontà, e ciò che da essa consegue, ha origine in Dio, ma che l'errore, al contrario, si produce o nel momento del *consilium*, oppure nella volontà stessa, e dipende da quel *defectus*⁷⁹ presente nell'uomo dopo il peccato originale.

Nella risposta alla dodicesima obiezione è riportato l'altro concetto fondamentale, espresso nella questione 6, cioè la libertà della volontà di fronte all'oggetto conveniente conosciuto: sia per quanto riguarda l'esercizio dell'atto che la specificazione dell'atto stesso da parte dell'oggetto, la volontà si autodetermina, e non subisce obblighi dall'esterno. Questa vicinanza ha fatto pensare che le prime questioni (1-5) siano state modificate, dopo una prima stesura precedente il 1270, in seguito alla condanna di Tempier: come sostiene Manteau-Bonamy⁸⁰, infatti, in quel periodo Tommaso compose la sesta questione, articolando il concetto di volontà rispetto a quello esposto nella *Summa theologiae*, e può darsi che abbia deciso di ritoccare anche alcuni articoli già scritti per arricchirli di ulteriori elementi.

3.2 Il volontarismo tomistico: Un cambiamento di prospettiva?

Il tema delle potenze dell'anima e della dialettica tra intelletto e volontà occupa le questioni 77-85 della *prima pars* della *Summa theologiae* e 6-21 della *prima secundae*, luoghi in cui gli stessi argomenti presenti nel *De malo* vengono trattati all'interno di un contesto più generale: è noto che, con tutta probabilità, queste parti sono state scritte prima del nostro testo, e che Tommaso ha preferito non modificare l'opera che era destinata ai novizi, per non complicare ulteriormente una teoria già molto articolata. Considerando i testi risulta evidente la grande quantità di passi paralleli tra le due opere, nelle quali, tuttavia, le prospettive adottate sembrano essere differenti: ci sono

⁷⁷ Cf. Ivi, q. 3, a. 3, ad 11um.

⁷⁸ Cf. Ivi, q. 3, a. 3, ad 12um.

⁷⁹ Cf. Ivi, q. 3, a. 3, ad 11um.

⁸⁰ Cf. H. M. MANTEAU-BONAMY – “La liberté de l'homme selon Thomas d'Aquin (la datation de la Q. disp. De Malo)”. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*. 46 (1979), pp. 7-34.

brani in cui la divergenza è meno spiccata, altri in cui lo è maggiormente, come il secondo articolo della questione 80 della *Summa*:

*Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quae nata est moveri ab apprehenso: unde appetibile apprehensum est movens non motum, appetitus autem movens motum, ut dicitur in III de Anima et in XII Metaphysicae.*⁸¹

Questa affermazione, che ricalca una delle proposizioni condannate da Tempier – la nona proposizione recitava appunto *necessitate (voluntas) movetur ab appetibili* – va decisamente contro quanto affermato nel *De malo*, dove leggiamo:

*...activum non ex necessitate movet nisi quando superat virtutem passivi. Cum autem voluntas se habeat in potentia respectu boni universalis, nullum bonum superat virtutem voluntatis quasi ex necessitate ipsam movens, nisi id quod est secundum omnem considerationem bonum...*⁸²

Ritorna il motivo della passività della volontà nel *sed contra* di un altro articolo, dove leggiamo:

[...] *est quod Philosophus dicit, in III de Anima, quod appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum*⁸³.

Il fatto che la volontà sia una potenza soggetta all'oggetto appetibile che l'intelletto le presenta come bene ritorna anche in altri passi:

*Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum obiecti*⁸⁴.

Pur essendo espressa anche nella *Summa* la distinzione *ex parte obiecti / ex parte subiecti*, si tratta di una distinzione più debole rispetto a quella del *De malo*, dove viene ripetutamente affermato che la volontà è mossa necessariamente e giustamente soltanto da quel bene che è tale sotto ogni aspetto considerabile, e sempre *ex parte obiecti*, dato che *ex parte subiecti*, nemmeno la beatitudine stessa riesce a piegare la volontà: inoltre, nel *De malo* la volontà non è mai descritta come potenza passiva, ma sempre come potenza attiva, determinante per la moralità dell'atto compiuto. Abbiamo già accennato al legame tra questo cambiamento di prospettiva e la condanna del vescovo di Parigi, un provvedimento che mirava a colpire il movimento filosofico dell'averroismo latino, allora vivo presso la facoltà delle Arti di Parigi: secondo gli averroisti, che sostenevano l'esistenza dell'intelletto – agente e possibile – separato, le azioni umane erano soggette ad un certo determinismo psicologico, che riguardava sia la sfera intellettuale che quella volitiva; si tratta

⁸¹ Cf. Thomae AQUINATIS – *Summa theologiae* (da ora ST) Ia, q. 80, a. 2, *Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversae potentiae*.

⁸² Cf. QM, q. 6, art. unico, ad 7um.

⁸³ Cf. ST, Ia-IIae, q. 9, a. 1, *sed contra*.

⁸⁴ Cf. Ivi, a. 2.

di un legame forte, sancito nella sesta questione del *De malo*, che coinvolge tutta l'antropologia tomistica, come spiega bene Nardi: "San Tommaso, nella sua critica all'averroismo, si sforza di persuaderci che questo rapporto fra l'intelletto separato e i particolari individui umani è puramente accidentale per gli averroisti, i quali con siffatta teoria verrebbero così a spezzare l'unità indivisibile del composto umano che si riflette nella unità della coscienza... se l'intelletto non è forma sostanziale dell'uomo, l'atto dell'intendere non potrà mai attribuirsi al singolo, sì da poter dire: *hic homo intelligit*, quest'uomo, cioè Socrate e Callia, Pietro e Paolo intendono"⁸⁵, e lo stesso vale per le azioni pratiche, la cui origine è nella volontà. Prendendo le distanze dall'averroismo è proprio questo che Tommaso vuole evitare, di affermare, cioè, che il singolo non è pienamente responsabile dei suoi atti, non è libero.

Tuttavia, la divergenza tra la *Summa theologiae* ed il *De malo* non si riduce a questo aspetto, pur importante, della passività della volontà di fronte all'oggetto appetibile, bensì investe in maniera generale il concetto di volontà, ovvero la sua dignità nel corso dell'azione umana: ho accennato sopra ad una serie di passi paralleli in cui la differenza tra le due opere risulta velata, meno evidente, ed è proprio in questi luoghi che possiamo riscontrare quanto il concetto stesso di volontà risulti arricchito nelle *Quaestiones disputatae De malo*. Prendiamo le questioni che anche Manteau-Bonamy⁸⁶ prende ad esempio per il confronto, cioè la 9 e la 10 della *prima secundae*:

[...] *scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens: aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus.*⁸⁷

Qui si tratta di una distinzione ripresa anche nel *De malo*, perfino con i medesimi termini. Ancora, in un altro passo leggiamo:

[...] *voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto.*⁸⁸

Anche la caratteristica della volontà di essere in potenza ai contrari è presente anche nella *Summa*, addirittura con la citazione della stessa autorità:

[...] *potentiae rationales, secundum Philosophum, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis: est enim in ratione, ut dicitur in III de Anima. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.*⁸⁹

Nel quarto articolo della stessa questione leggiamo:

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum

⁸⁵ Cf. B. NARDI – *Studi di filosofia medievale* Roma, 1960, pp. 213-214.

⁸⁶ Cf. H.-M. MANTEAU-BONAMY – *La liberté de l'homme*, cit.

⁸⁷ Cf. SM, Ia-IIae, q. 9, a. 1 e QM, q. 6, art. unico.

⁸⁸ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 10, a. 2 e QM, q. 6, art. unico.

⁸⁹ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 10, a. 2 e QM, q. 6, art. unico, ad 16um e ad 19um.

*determinat, sed remanet motus eius contingens et non necessarius, nisi in his ad quae naturaliter movetur.*⁹⁰

Queste consonanze tematiche non devono ingannare il lettore: al di là di queste, infatti, si devono tener presenti i concetti di volontà che vengono usati nelle due opere confrontate ed anche i contesti in cui vengono impiegati.

Condiderando, per primo, il concetto usato in quella parte della *Summa theologiae* che è stata redatta prima del *De malo* si può notare che la volontà è definita essenzialmente come un motore mosso, *movens motum*⁹¹, che si dirige verso il fine soltanto in seguito all'azione dell'intelletto: è pur vero che anche qui troviamo, come abbiamo visto nei passi citati sopra, la distinzione *ex parte obiecti / ex parte subiecti*, ma essa non è volta, come nel *De malo*, a dare libertà alla potenza volitiva, bensì ad illustrare il caso in cui la volontà, *ex parte subiecti*, può anche astenersi dall'esercitare la sua azione, cioè non volere⁹². Il moto della volontà non è contraddistinto da quella libertà ed indipendenza di cui si parla nel *De malo*, la sua azione è sempre subordinata alla conoscenza. Osserviamo anche altri passi:

*Finem primo apprehendit intellectus quam voluntas: tamen motus ad finem incipit in voluntate. Et ideo voluntati debetur id quod ultimo consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio vel fruitio.*⁹³

E nel *sed contra* dello stesso articolo, *Utrum, si beatitudo est intellectivae partis, sit operatio intellectus an voluntatis*, si legge:

[...] *Dominus dicit, Ioan. 17, 3: Haec est vita aeterna, ut cognoscant te, Deum verum unum. Vita autem aeterna est ultimus finis, ut dictum est. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quae est actus intellectus.*⁹⁴

Solo dopo essere stata illuminata dall'intelletto la volontà può muoversi verso il fine conveniente, muovendo sé e le altre potenze inferiori. È necessario dire che i passi citati ora sono tratti da una questione intitolata *Quid sit beatitudo*, e che il cambiamento di contesto, dalla beatitudine al peccato, è sicuramente una valida chiave di lettura per capire il cambiamento di prospettiva.

Per completare il confronto prendiamo ora un passo della *Summa theologiae* in cui compare l'esempio del malato che vuole prendere la medicina, e confrontiamolo con quello analogo riportato nel *De malo*:

[...] *sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri... Et quidem, sicut dictum est, ipsa*

⁹⁰ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 10, a. 4 e QM, q. 6, art. unico, ad 16 e ad 19um.

⁹¹ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 9, a. 1, *sed contra*: *Sed contra est quod Philosophus dicit, in III de Anima, quod appetibile intellectum est movens non motum, voluntas autem est movens motum.*

⁹² Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 9, a. 1.

⁹³ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 3, a. 4, ad 3um.

⁹⁴ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 3, a. 4, *sed contra*.

[voluntas] movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante: cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possint, et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente.⁹⁵

Qui si tratta di un passaggio della volontà dalla potenza all'atto, tramite un agente esterno, in funzione del raggiungimento del fine che l'intelletto ha reso noto: l'accento posto sul fatto che la volontà è un *motum*, poi, è piuttosto forte, come se ogni volta che l'uomo vuole qualcosa, fosse solo in conseguenza di un intervento esterno.

Sic igitur ad ostendendum quod voluntas non ex necessitate movetur, oportet considerare motum voluntatis et quantum ad exercitium actus et quantum ad determinationem actus, quae est ex obiecto. Quantum ergo ad exercitium actus, primo quidem manifestum est quod voluntas movetur a se ipsa: sicut enim movet alias potentias, ita et se ipsam movet. Nec propter hoc sequitur quod voluntas secundum idem sit in potentia et in actu... Sicut per hoc quod vult sanitatem, [homo] movet se ad volendum sumere potionem: ex hoc enim quod vult sanitatem, incipit consiliari de his quae conferunt ad sanitatem, et tandem determinato consilio vult accipere potionem; sic igitur voluntatem accipiendi potionem praecedat consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari. Cum igitur voluntas se consilio moveat... non ex necessitate voluntas se ipsam movet... necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipiat.⁹⁶

Qui troviamo la descrizione precisa di una vera azione, che si dipana a partire dalla volontà ed anche l'elemento del *consilium*, di cui abbiamo parlato sopra, è visto da due punti di vista diversi: nella *Summa* si dice che la volontà compie una scelta solo grazie al consiglio (*hoc autem non potest facere nisi consilio mediante*⁹⁷), mentre nel *De malo* è l'azione della volontà che dà vita al consiglio, e che si serve dell'apporto intellettuale per poter prendere la decisione adeguata: *sic igitur voluntatem accipiendi potionem praecedat consilium, quod quidem procedit ex voluntate volentis consiliari*⁹⁸.

Nel secondo passo riportato⁹⁹, la distinzione *ex parte obiecti / ex parte subiecti* è profonda, e divide l'azione in due parti complementari, entrambe con pari dignità: l'esercizio dell'azione, da parte della volontà, si combina con l'attività intellettuale per formare un'azione libera: qui non si parla né di condizionamento da parte dell'oggetto appetibile, né della necessità che la funzione dell'intelletto sia svolta prima di quella della volontà; al contrario, l'unica potenza dell'anima che si muove necessariamente, nel *De malo*, resta l'intelletto, poiché in ambito conoscitivo non si può fare a meno di assentire

⁹⁵ Cf. Ivi, Ia-IIae, q. 9, a. 4.

⁹⁶ Cf. QM, q. 6, art. unico.

⁹⁷ Cf. ST, Ia-IIae, q. 9, a. 4.

⁹⁸ Cf. QM, q. 6, art. unico.

⁹⁹ Cf. Ivi, q. 6, art. unico.

ad un ragionamento che va con rigore dai principi alle conclusioni, e non si dà neanche il caso che la ragione (intellettuale) non riconosca il vero come tale.

Per quanto riguarda la volontà, invece, le cose si svolgono in maniera più articolata, dato che non *ex necessitate voluntas se ipsam movet*, al punto che può arrivare a trascurare anche l'oggetto più desiderabile ed autentico che l'intelletto possa proporle, cioè la beatitudine; oltre all'approfondimento del concetto di volontà, che Tommaso ha cercato nello scrivere le *Quaestiones disputate De malo*, portando fino in fondo la dicotomia *ex parte obiecti / ex parte subiecti*, il cambiamento di prospettiva da lui operato, riguarda il fatto che in quest'opera, egli tiene presente la capacità dell'uomo di allontanarsi dal fine ultimo: il ragionamento parte da una situazione tutto sommato eccezionale, quella cioè in cui, invece di cercare il bene, l'uomo cerca il male, e mentre si sforza di individuare il perché di questa perversione dell'ordine delle cose, Tommaso riporta alla luce anche un'idea di volontà molto più completa e forte.