

Libertà e passioni

Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna

a cura di Virginia Lauria



ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

Costellazioni

8

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

Libertà e passioni

Percorsi tra Medioevo e prima Età Moderna

a cura di Virginia Lauria

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2022 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
www.iisf.it

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press
Via Monte di Dio, 14
80132 Napoli
www.scuoladipitagora.it/iisf
info@scuoladipitagora.it

ISBN 978-88-7723-141-3 (versione cartacea)
ISBN 978-88-7723-142-0 (versione digitale in formato PDF)

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.

INDICE

Prefazione di Gaetano Lettieri	7
Introduzione di Virginia Lauria	17
<i>Libertà e affectio commodi. Le due alternative della volontà in Anselmo d'Aosta</i> di Luigi Oddi	23
<i>Libertà e (pre)passioni. Dante e il dibattito sui primi moti della sensualità</i> di Arianna Brunori	49
«Linguae veluti cordis ac mentis interpreti». <i>Libero arbitrio e passioni nella riflessione erasmiana sulla lingua</i> di Virginia Lauria	75

<i>Il «fuori» e il «mio proprio».</i> <i>Libertà e affezioni negli Esercizi Spirituali</i> <i>di Ignazio di Loyola</i> di Ludovico Nisi	103
<i>Liberi nella passione.</i> <i>Martirio, passioni e libertà negativa</i> <i>nel Leviatano di Thomas Hobbes</i> di Bianca Maria Esposito	133
Indice dei nomi	167

PREFAZIONE

È per me un onore e una profonda soddisfazione introdurre questo volume curato dalla dottoressa Virginia Lauria, che raccoglie i saggi di cinque giovani studiosi, borsisti dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, che ho avuto la fortuna e il piacere di conoscere e apprezzare quali eccellenti, seppure tanto diversi allievi, in miei recenti corsi di Storia del cristianesimo e di Storia delle dottrine teologiche tenuti nel dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo e nel dipartimento di Filosofia della Sapienza, all'interno dei quali si sono laureati sotto la mia supervisione. L'interesse filosofico del tema prescelto, l'immensa questione della libertà umana e del rapporto tra volontà razionale e passioni, è indagato confrontandosi con autori davvero massimi della tradizione teologica e filosofica occidentale medievale e moderna, restituiti con sicura competenza storico-filosofica e originalità di interpretazione. Con rigoroso metodo storico-critico, i cinque autori di questi saggi si rivelano tutti capaci di cogliere nelle questioni teo-

logiche e nelle grandi figure di pensatori qui indagate un profondo e sempre attuale sforzo di razionalità, vita morale, autenticità esistenziale, offrendoci testimonianze altamente rivelative della riflessione sulla libertà di coscienza, sull'ambiguità e fragilità del desiderio umano, sul dovere della tutela e promozione di una ragione aperta dal e al "fuori di sé", irriducibile a qualsiasi sistema di senso chiuso e coattivo, insomma dello storico affermarsi della dignità della persona, che vive della chiamata alla responsabilità singolare di una decisione, sempre rischiosa nel suo dover presupporre la possibilità di scegliere altrimenti.

In effetti, la traiettoria qui proposta, che da Anselmo approda ad Hobbes, pur non essendo certo restituibile come processo lineare continuo e coerente, attesta comunque come sia interna alla razionalità cristiana e al suo stesso secolarizzarsi in età moderna l'emersione di diverse, persino irriducibili interpretazioni della libertà umana e della sua intangibile dignità, insomma delle ragioni irrinunciabili del *relativo*, del valore della contingenza del finito, nel loro difficile e sempre precario coesistere con l'idea di un Dio personale che è Volontà *assoluta* provvidenzialmente onnipotente. Anzi, proprio per la loro capacità di scavare e persino decostruire l'idea assoluta del Dio onnipotente, alla quale pure non riescono a rinunciare, questi diversi tentativi teologici testimoniano la forza con la quale il riconoscimento dell'assolutezza del relativo, l'elezione della singolarità unica e irripetibile siano stati, pure non senza resistenze e ambiguità, accolti e promossi all'interno della razionalità che si è ispirata al Dio della Bibbia.

Oltre al tema decisivo della libertà umana, i saggi condividono, allora, un presupposto comune, che è

opportuno evidenziare: attestare la rilevanza filosofica e la persistente attualità storica della riflessione teologica ebraica e cristiana (essendo il cristianesimo quella paradossale religione “estatica” che ha nell’ebraismo la sua irriducibile radice divenuta *altra*), quindi al tempo stesso il differire e il convergere, insomma l’inseparabilità tra razionalità teologica ebraica/cristiana e razionalità filosofica occidentale, sia in senso reciprocamente genetico, sia in senso polemico, sia nella prospettiva della secolarizzazione come fuoriuscita ambigua, mai del tutto compiuta dal cristianesimo e dalla pretesa assoluta dei tre monoteismi, sia nella prospettiva dell’autoaffermazione moderna, cioè della pretesa di libera autonomia dell’umano rispetto a qualsiasi eteronoma ipoteca teologica, comunque senza ignorare la legittima pretesa di riserva ed eccedenza di senso e quella di critica umanamente liberante ai sistemi culturali, politici, economici dominanti, che le grandi tradizioni religiose possono ancora oggi rivendicare.

D’altra parte, anche in età contemporanea, dall’idealismo tedesco e italiano, alla metafisica di Bergson, come all’esistenzialismo di Jaspers; dall’ermeneutica di Gadamer, Ricoeur, Pareyson, sino alla polimorfa tradizione fenomenologica, che da Husserl, Heidegger, Scheler conduce sino a Lévinas, Derrida, Marion, Nancy; dalla riflessione sul rapporto tra storia, libertà e politica che da Bloch, Schmitt, Löwith, Jonas, Weil, passando per Benjamin, la scuola di Francoforte e quindi Blumenberg e Foucault, approda sino a Taubes, Badiou, Žižek, Cacciari, Agamben, sempre la filosofia continentale continua ad essere *diversamente* caratterizzata, oltre che dall’eredità del pensiero filosofico greco e della razionalità politica e giuridica ro-

mana, da un corpo a corpo interminabile, da un confronto insieme attrattivo e repulsivo con la memoria culturale ebraica e cristiana, e in parte anche islamica, quindi con la storia, teologia, ermeneutica biblica, spiritualità e mistica dei tre grandi monoteismi. Forse soprattutto perché nelle religioni del Libro si riconosce un dispositivo irriducibilmente eterologico, critico, donativo, persino autodecostruttivo, comunque attivo malgrado il costante pericolo dell'integralismo religioso e dell'esclusivismo dogmatico.

È quindi un dovere di intelligenza storica e un irrinunciabile compito di educazione ai valori del pluralismo e della laicità misurare, senza alcun pregiudizio confessionale, ma appunto con radicale metodo storico-critico, l'eredità culturale di Atene e Roma con quella di Gerusalemme, riconoscendo davvero, per dirla con Maurice Sachot, che il cristianesimo è per la contemporaneità *un impensato che ci pensa*: una straordinaria sintesi e osmosi culturale tra classicità ed ebraismo (*Jewgreek is greekjew. Extremes meet*, per dirla con James Joyce interpretato da Jacques Derrida) che, seppure in gran parte sommersa, continua a costituire la vivente memoria eterologica della civiltà occidentale.

Ebbene, nell'approfondita e storiograficamente aggiornata esplorazione di figure e problemi chiave di questa memoria storica, ognuno degli autori di questo volume si rivela guida sicura, appassionata, intelligente.

Nella sua rigorosa e raffinata analisi della complessa dottrina della libertà di Anselmo, Luigi Oddi mostra limpidamente il profilarsi di una dottrina del libero arbitrio delle creature tacitamente divergente rispetto all'assolutismo teologico e al pessimismo

tragico dell'Agostino maturo; in particolare, in riferimento alle scelte originarie degli angeli, Anselmo si impegna a pensare dialetticamente una volontà divina capace di orientare ogni creatura alla perfezione, senza forzarla in alcun modo, neanche tramite la prenoscenza degli esiti (beatificanti o punitivi) della sua propria decisione, in quanto soltanto la scelta del tutto libera può attingere un'autentica beatifica giustizia per aver scelto l'universale *rectum* o essere giustamente punita per averle preferito il proprio *commodum*.

L'ambizioso, documentatissimo saggio di Arianna Brunori è del tutto convincente ed ermeneuticamente prezioso nel mostrare quanto coerente, originale e teologicamente consapevole sia in Alighieri la volontà di riscattare i primi, naturali, ingenui moti dell'anima, istintualmente precedenti il consenso razionale della libertà, da una condanna radicale di concupiscenza ereditata da un corruttivo peccato originale agostiniano interpretato, sicché il *pargoleggiare* dell'anima, prima dell'esercizio del suo libero arbitrio razionale, è accolto da Dante con meravigliosa tenerezza nei confronti della fragile, commovente bellezza e bontà della *cera* della natura umana e del suo stesso sensuale, ancora informe desiderio amoroso.

Intenti a mostrare momenti-chiave della riflessione sulla libertà dell'uomo e sul riscatto delle sue passioni, questi saggi finiscono allora per far emergere un filo-rosso di scarto e autonomizzazione nei confronti dell'egemonia teologica agostiniana, profondamente influente per quanto disputata all'interno delle tradizioni teologiche medievali, quindi rivendicata in tutta la sua radicalità dall'ambiguo Lutero, campione della libertà del cristiano contro la cattività babiloni-

ca imposta al vangelo dalla chiesa romana, ma anche implacabile assertore del suo fideistico assoggettamento all'assolutezza della grazia di Dio.

In proposito, denso e illuminante è lo studio che Virginia Lauria dedica alla restituzione dell'antidogmatico (e antiluterano!) metodo teologico di Erasmo, interpretato quale polimorfa pedagogia della libertà, fondata sulla ragionevolezza della fede cristiana, restituita come parola salvifica di comunicazione e traslazione universale, quindi come cultura sistematicamente *allegorica*, inesauribilmente critica nel suo spirituale *differire* nei confronti di qualsiasi idolatria, superstizione, dogmatica fissazione religiosa. Originariamente, il *Logos* divino è potenza inesauribile di *accomodatio*, accogliimento, chiamata, sollecitazione del desiderio intelligente e responsabile della creatura. Questa è riconosciuta e amata in tutta la sua ambigua, persino contraddittoria, eppure vitale complessità passionale, morale, intellettuale, che il cristianesimo umanistico non condanna, irrigidisce o vanifica, ma interpreta conversivamente, educando ogni *mens/cor* a progredire verso la comunione con Dio.

Nel profondo, innovativo saggio di Ludovico Nisi, emerge il cortocircuito eminentemente spirituale del rapporto tra decisione interiore ed eterologia, costitutiva di un pensiero dell'assolutezza dell'Altro personale: attraverso una puntuale analisi di nodi-chiave degli *Esercizi spirituali*, il desiderio mistico di Ignazio di Loyola viene restituito come esperienza di una paradossale libertà di obbedienza ed espropriazione, alla quale il metodo del gesuita condurrebbe, inducendo a una meta-decisione capace di desiderare di non decidere da sé, riconoscendosi come tagliata dal desiderio dell'Altro, desiderando quindi di non

avere proprietà sul proprio desiderio; ciò che è intimo, il “proprio mio” viene quindi a dipendere da ciò che viene “da fuori”, le mozioni della grazia di Dio, nell’attesa dell’avvento delle quali il metodo stesso è insieme proiettato e sospeso.

Infine, con grande acutezza Bianca Maria Esposito ha il grande merito di individuare nella figura fondativa del martire cristiano un decisivo punto cieco del sistema hobbesiano, come eccezione irriducibilmente libera che sfida, con la sua eversiva anomalia attestata dall’anarchica *mancanza di paura*, la compattezza razionale del corpo politico assicurata dal sovrano, dunque il meccanismo insieme protettivo e coattivo del Leviatano statale. Questo non può che confinare e neutralizzare l’autentico testimone di Cristo nell’ormai remota storia delle origini cristiane, trasformando il contestatore contemporaneo in ribelle. In Hobbes la fede diviene, pertanto, atto di ubbidienza e sottomissione, piuttosto che atto di libertà, crisi e rottura dell’ordine mondano, sicché la secolarizzazione del teologico lo rimuove per strumentalizzarlo, espellendolo o in un’origine ormai inattuale o in un *eschaton* ineffettuale.

È quindi sincero e alto l’apprezzamento per la coraggiosa e lungimirante decisione dell’IISF, in particolare del suo presidente Massimiliano Marotta e della sua segretaria generale Fiorinda Li Vigni, di intensificare l’attenzione dedicata alla storia della tradizione ebraico-cristiana e ai rapporti tra teologie e filosofie, da indagare senza alcun condizionamento confessionale o dogmatico, bensì nella prospettiva laica del pluralismo culturale. *Libertà e passioni*, accolto nella collana dell’IISF significativamente intitolata *Costellazioni*, è, sin dal suo stesso titolo, una testimonianza importante della decisiva scommessa

eterologica che l'IISF ha deciso di giocare: contribuire all'intelligenza e alla promozione di valori autenticamente umanistici, liberanti perché *differenti*, in quanto soltanto l'appassionata indagine critica della storia e delle sue *diverse* credibili pretese di senso può affinare responsabilità culturale, civile, politica. Senza scavo della memoria culturale, intelligenza e accettazione della sua complessità, ambiguità, persino traumatica divergenza non vi può essere *oggi* decisione seria, responsabile, politicamente efficace, autenticamente libera e democratica, cioè universalmente aperta e accogliente.

E proprio riflettendo sull'*interesse* contemporaneo di ogni studio storico, sull'imprescindibile responsabilità etica e politica di ogni operazione culturale, autentica soltanto se eterologica riflessione sulla libertà responsabile del singolo e sull'intelligenza avvertita dei suoi limiti, viene in mente un'affermazione altissima di Benedetto Croce, pronunciata in un discorso in Senato contro i Patti lateranensi il 24 maggio 1929, che traggo dal recente saggio *Chiese vuote* recentemente pubblicato dal presidente onorario dell'IISF, Tomaso Montanari:

Come che sia, accanto o di fronte agli uomini che stimano Parigi valer bene una messa, sono altri pei quali l'ascoltare o no una messa è cosa che vale infinitamente di più di Parigi, perché è un affare di coscienza. Guai alla società o alla storia umana, se uomini che così diversamente sentono, le fossero mancati o le mancassero!

Grazie agli autori di questo volume, perché ci aiutano a non farci mancare uomini liberi che diversa-

mente hanno sentito e pensato e che continuano, con noi, a sentire e pensare diversamente.

Gaetano Lettieri
Sapienza Università di Roma

INTRODUZIONE

Il seguente volume è frutto delle sollecitazioni e delle riflessioni prodotte nel corso della frequentazione del ciclo di *Seminari di Storia e Storia delle Idee*, organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nell'anno 2019. Assecondando appieno lo spirito eclettico dell'Istituto, gli interventi proposti sono stati caratterizzati da varietà e multidisciplinarietà, grazie alla presenza di studiosi dal differente profilo accademico. Tale ricchezza è stata distribuita lungo gran parte dell'anno – i seminari, infatti, si sono svolti da febbraio a ottobre – cosa che ha permesso a noi borsisti di coltivare rapporti di amicizia e collaborazione. Accogliendoci nello splendido Palazzo Serra di Cassano, dimora storica finemente affrescata e decorata, e offrendoci la possibilità di usufruire della sua biblioteca, l'IISF è un luogo fecondo per lo studio e la discussione, sempre alimentata dal continuo incontro con gli studiosi, i professori e i giovani ricercatori che quotidianamente popolano le sue stanze. È in virtù di questa sintonia, e del fruttuoso scambio intellettuale

generatosi, che si è determinato, in noi ricercatori, il desiderio di discutere alcune delle tematiche affrontate in una produzione scientifica.

Passando brevemente in rassegna gli incontri che hanno animato i *Seminari di Storia e Storia delle Idee*, il primo è stato quello del professor Gaetano Lettieri, dal titolo: *Nel nome dei padri. Tradizioni e conflitti patristici nel pensiero moderno*. Strutturate in due cicli distinti, uno ad apertura e l'altro a chiusura dei *Seminari*, le lezioni del professor Lettieri hanno ripercorso i grandi filoni ermeneutici che segnano non solo la storia dell'esegesi, ma anche quella della filosofia occidentale. La prima sezione, riguardante Origene e l'origenismo da Eriugena a Kant, ha indagato il portato logico-filosofico dell'ermeneutica del teologo di Alessandria; la seconda sezione, interessante Agostino e l'agostinismo, dalla critica di Eriugena fino ad arrivare a Pascal, ha mostrato invece l'elemento carismatico-donativo che, per Agostino, è situato alla base dell'interpretazione scritturistica. La tradizione ermeneutica, nei suoi divergenti filoni, presenta in sé numerose questioni, una tra tutte il problema del libero arbitrio. Se infatti l'origenismo insiste sull'autonomia interpretativa del soggetto, attribuendo consequenzialmente a questi il possesso del libero arbitrio, la corrente agostiniana mette in crisi il concetto di libertà, il quale risulta essere sempre subordinato alla volontà divina.

Il secondo gruppo di seminari, dal titolo *Storia dell'arte, storia della scienza, antiquaria. Un intreccio, tre esperimenti*, è stato tenuto dal professor Carlo Ginzburg. Dal carattere strettamente metodologico, il percorso presentato da Ginzburg ha attraversato tre

differenti modi di fare storia, tutti al contempo imprescindibili per la formazione di uno sguardo attento sugli eventi. Affascinanti, nonché indispensabili per noi borsisti, sono stati i racconti di alcune fasi della ricerca che hanno condotto alla stesura di una sezione di *Storia Notturna*.

La proposta del professor Pier Paolo Portinaro, nella sua serie di incontri dal titolo: *Francesco Guicciardini. Il sapere del Palazzo e le nebbie della Piazza*, è stata quella di rileggere in chiave attuale alcune delle pagine più dense dell'opera di Francesco Guicciardini. Il ciclo di disgregazione, dovuto alla crisi democratica della Repubblica Medicea, ha aperto ad una riflessione filosofico politica di ampio respiro, generando un ricco dibattito sulle differenti forme dei sistemi governativi, dalla prima modernità all'età contemporanea.

Il quarto incontro, riguardante la razionalità e il dominio di sé nella filosofia stoica, doveva essere tenuto dal professor Remo Bodei, scomparso nel novembre dello stesso anno. Da parte di tutti i partecipanti a questo volume va un omaggio ad uno dei protagonisti del panorama filosofico italiano e internazionale, la cui produzione rappresenta una preziosa eredità.

Sulla scorta degli insegnamenti tratti dalla frequentazione dei *Seminari* nasce così l'idea di questo volume, il quale intende dare risalto alla lunga traiettoria storica tracciata nel corso delle lezioni tenute presso l'Istituto. Il punto di congiunzione capace di mettere insieme il lungo snodo temporale e gli interessi particolari di noi studiosi, in piena risonanza con le riflessioni generatesi nel corso degli incontri,

è il complesso rapporto tra la libertà e le passioni. I differenti approcci metodologici rappresentano la ricchezza di questo volume, il quale intende dare risalto alla trasversalità e alla complessità del tema proposto. Con l'intenzione di tracciare un percorso storico al fine di ricostruire una storia delle idee, si è inteso iniziare dal medioevo, approfondendo il contesto patristico e letterario, per passare al panorama riformista della prima modernità, con riflessioni più strettamente religiose, fino ad introdurre le questioni politiche e sociali proprie della piena età moderna.

Il delicato rapporto tra il problema delle passioni e quello della libertà si combina, negli autori qui presi in esame, in forme differenti, perché diversi sono i modi con i quali, di volta in volta, questi vengono intesi. Affrontando il tema da un punto di vista teologico, naturale, spirituale e politico, la raccolta dei contributi qui proposti ha il particolare compito di racchiudere molteplici modi dell'essere umano, sempre articolati attraverso la dialettica necessaria tra interiorità ed esteriorità, al fine di delineare non solo uno sviluppo temporale ma anche i tratti di una figura umana complessa e divergente, che dal medioevo evolve nella modernità introducendo e sviluppando problemi tutt'ora vivi e assolutamente aperti. In quanto classici della riflessione filosofica, gli autori qui trattati vogliono essere uno spunto ed una guida (sia pure appena accennata), dei signori per tracciare la strada del dibattito contemporaneo sul problema del libero arbitrio e delle passioni, di due questioni che da sempre animano le riflessioni filosofiche in modi del tutto disparati.

Ringraziamenti

In conclusione, intendo ringraziare, anche a nome di tutti i partecipanti a questo volume, la professoressa Florinda Li Vigni, segretaria generale dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e il professor Wolfgang Kaltenbacher per la fiducia e la stima riposte in noi fin dal primo giorno. L'accoglienza e l'ospitalità con le quali ci hanno aperto le porte dell'Istituto hanno contribuito alla creazione di un clima disteso e aperto al confronto, indispensabile per una riflessione feconda. Un sentito ringraziamento va a tutti i professori che hanno partecipato ai *Seminari di Storia e Storia delle Idee*, alle preziose lezioni che ci hanno regalato e alla loro apertura al dialogo, il quale molto spesso si è protratto anche al di fuori dell'Istituto. Un ringraziamento particolare va poi al professor Gaetano Lettieri, con il quale ognuno di noi ha da lungo tempo un rapporto di collaborazione e fiducia, che ha gentilmente accettato di aprire la nostra raccolta con la sua prefazione. Un grazie, infine, agli autori di questo volume, i quali hanno condotto con serietà e passione una ricerca scientifica di ampio respiro in un periodo storico di singolare complessità.

Virginia Lauria

LIBERTÀ E *AFFECTIO COMMODI*.
LE DUE ALTERNATIVE DELLA VOLONTÀ
IN ANSELMO D' AOSTA

Luigi Oddi

1. *Introduzione*

Secondo la celebre definizione di Anselmo presente nel capitolo XII del *De veritate*, «Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata»¹. In questi termini, la virtù etica rappresentata dal più ampio concetto di giustizia risulta una questione di rettitudine della volontà, e non delle emozioni o dei sentimenti². Eppure, non sarebbe legittimo misconoscere l'importanza che assume la dimensione affettiva nell'arco

¹ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, XII, in F.S. Schmitt (a cura di), *Sancti Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. I, Thomas Nelson & Sons, Edimburgo 1946, p. 194.

² Sostiene Williams: «Anselm does not seem to envision any possibility of training or cultivating the emotions so that they will accord with reason's discernment of the proper course of action. [...] The emotions therefore have no theoretical role to play in Anselm's moral theory, and so there is no place for virtues that would regulate the emotions» S. Visser, T. Williams, *Anselm*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 209-210.

della riflessione anselmiana. Sia il *Monologion* sia il *Proslogion* (le famose opere filosofico-teologiche, la prima composta tra il 1075 e il 1076, la seconda, poco dopo, tra il 1077 e il 1078) sono profondamente animati da modalità affettive: l'*appetitus*, il primo, il *desiderium*, l'altro³. Entrambi i termini appartengono, evidentemente, all'orizzonte della vita affettiva, così come quello di *affectio*, utilizzato soprattutto nel *De concordia* (trattato tardo, composto tra il 1107 e 1108) a partire dal capitolo XI in relazione all'analisi della volontà delle creature razionali: «instrumentum volendi duas habet aptitudines, quas voco, affectiones. Quarum una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem»⁴.

Come afferma Gilbert, l'*affectio* indica «una caratteristica propriamente attiva»⁵ della potenza volitiva, un orientamento di essa verso determinati oggetti e fini del volere. In questo senso, le *affectiones* mancano di quella dimensione di passività che caratterizza invece i *pathê* aristotelici. Esse specificano la capacità di volere, l'una ciò che è vantaggioso (*commodum*), l'altra quello che si deve giustamente volere

³ Sulla presenza in queste due opere speculative di tali modalità affettive, cfr. P. Gilbert, *Affettività e ratio in Anselmo d'Aosta*, in G. Cipollone (a cura di), *Anselmo e la 'nuova' Europa*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2014, pp. 141-155.

⁴ Anselmus Cantuariensis, *De concordia praesentiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, III, XI, *Opera Omnia*, II, Thomas Nelson & Sons, Edimburgo 1946, p. 281.

⁵ P. Gilbert, *L'affectio in Anselmo d'Aosta*, in A. Simon (a cura di), *Conoscenza ed affectus in Anselmo d'Aosta. Atti del Simposio internazionale in occasione del 900° anniversario dalla morte di S. Anselmo d'Aosta*, Studia Anselmiana, Roma 2017, pp. 89-102: 94.

(*rectitudo*), anziché esprimere ciò che subisce (patisce, appunto) la volontà. Inoltre, le *affectiones*, in quanto costituiscono i dinamismi più profondi della creatura razionale, appartengono ad un piano diverso rispetto a quello dell'*appetitus sensibilis* (o *bestialis*) che caratterizza gli animali privi di ragione – sebbene la volontà razionale sia precipitata fino ad esso, a seguito del peccato originale⁶.

D'altra parte, l'*affectio* non può essere legittimamente ricondotta neanche al concetto aristotelico di *habitus* (*hexis*). Nonostante entrambi i termini indichino delle disposizioni attive, quest'ultimo consegue dal reiterarsi costante di determinati atti da parte dell'agente, caratterizzando così il suo agire; la prima, al contrario, è donata da Dio affinché la creatura razionale sia in grado di agire volontariamente⁷. Me-

⁶ Soltanto in quanto svilita fino agli appetiti animali, e non in quanto tale, l'*affectio commodi* è associata da Anselmo alla «carne» e alla «concupiscenza» di cui parla Paolo in *Romani*, 7, 15: cfr. Anselmus Cantuariensis, *De concordia*, cit., III, VII, p. 274; XIII, p. 287.

⁷ A riguardo Trego sottolinea, al di là delle somiglianze, la profonda differenza tra *habitus* e *affectio*, anche in riferimento alla natura dell'agente: «Whereas *habitus/hexis* made it possible for us to cause ourselves to be some way or other depending on what we do, *affectio* designates the disposition that we receive for aiming at some end or other [...] *affectio* is not constituted (and does not constitute us) through what we do, but rather leads us to will, and thus to do, this or that act [...] Anselm emphasizes the ontological lack of the rational creature, inasmuch as it depends on another for what it is, but also for what it becomes – that is, what it receives – and ultimately even for what it wills or can will», K. Trego, *Habitus or Affectio: The Will and Its Orientation in Augustine, Anselm and Duns Scotus*, in N. Faucher, M. Roques (eds), *The Ontology, Psychology and Axiology of Habits (Habitus) in Medieval Philosophy*, Springer, Cham 2018, pp. 87-106: 97.

diante le affezioni, la volontà è capace di muoversi, causando da sé le sue volizioni; detto con le parole di Anselmo: «*ipsa [voluntas] vero se suis affectionibus movet*»⁸.

Il termine *affectio* ricorre soprattutto nel tardo trattato del *De concordia*⁹; eppure, risultano già ben presenti, almeno dal *De casu diaboli* (appartenente insieme al *De veritate* e al *De libertate arbitrii* alla stessa trilogia composta tra il 1080 e il 1085), le diverse dinamiche che caratterizzano la volontà nel suo complesso, vale a dire la *voluntas commodi* (o *beatitudinis*) e la *voluntas rectitudinis*. La differenza rispetto all'opera successiva è che in questo dialogo la potenza volitiva non viene ancora tecnicamente distinta dai suoi orientamenti interni¹⁰. Nella misura in cui nessuno è in grado, dal nulla, di volere qualcosa, è necessario postulare una *potestas* originaria, attra-

⁸ Anselmus Cantuariensis, *De concordia*, cit., III, XI, p. 284. Sebbene la volontà si muova attraverso le sue affezioni, ciò non significa che sia capace di farlo senza essere a sua volta mossa, poiché con tali affezioni sono già dati ad essa anche i fini in vista dei quali muoversi. Per questa ragione, la prospettiva di Anselmo – seppur innovativa per aver posto non soltanto uno, bensì due distinti fini ultimi della scelta – rimane ancora all'interno del paradigma tradizionale di matrice aristotelica per quanto riguarda l'incapacità di automovimento della volontà. Su questa tematica e sui (radicali) sviluppi di essa, cfr. C.G. Normore, *Picking and Choosing: Anselm and Ockham on Choice*, «Vivarium», 36 (1998), 1, pp. 23-39.

⁹ Per le occorrenze del termine in quest'opera, cfr. P. Gilbert, *L'affectio in Anselmo d'Aosta*, cit., pp. 92-93.

¹⁰ La distinzione presupposta è quella avanzata nel *De libertate arbitrii* tra lo strumento volitivo (*instrumentum volendi*) e il suo prodotto (*opus*): cfr. Anselmus Cantuariensis, *De libertate arbitrii*, III, *Opera Omnia*, vol. I, cit., p. 219.

verso la quale ogni agente razionale possa produrre la sua prima volizione¹¹. Grazie a questa potenza, internamente articolata in due, ciascuno può muoversi dal non volere nulla a volere qualcosa: in ultima analisi la propria *commoditas* oppure la *rectitudo* in quanto tale, ossia la *iustitia*.

Obiettivo di questo lavoro è indagare le specifiche dinamiche appartenenti alle due *voluntates*, ovvero alle due *affectiones*, nel tentativo di mettere in luce come ciascuna sia caratterizzata da una specifica modalità del volere, del tutto diversa dall'altra. In questo modo, sembra possibile rilevare un significato ulteriore, inusitato, delle due alternative della volontà – la *iustitia*, da una parte, il *commodum*, dall'altra – che non si limiti a ridurle soltanto ad opzioni di differenti valore morale. Si tratta, nello specifico, di analizzare tali alternative secondo la peculiare modalità di agire della *voluntas* presupposta a ciascuna di esse, sì da poter comprendere da una nuova prospettiva la possibilità di scegliere alternativamente – condizione imprescindibile di ogni scelta compiuta in modo non necessitato e, perciò stesso, responsabile. Scegliere tra *iustitia* e *commodum* significherebbe optare, innanzitutto, tra due *voluntates*, ossia tra due diverse modalità del volere: tra un volere libero, in quanto causato dalla *voluntas rectitudinis*, capace come tale di compiere la giustizia a prescindere da qualsiasi altro movente, e un volere non libero, conseguente

¹¹ Come viene precisato nel *De casu diaboli*, non si tratta della *potestas* «*quae fit cum re*», ossia della potenza che si attua con la volizione stessa, ma della potenza che precede logicamente e causalmente l'atto di volizione, la *potestas* «*quae praecedat rem*», Id., *De casu diaboli*, XII, *Opera Omnia*, vol. I, cit., p. 252.

dalla *voluntas commodi*, che muove l'agente a perseguire il proprio vantaggio alla stregua di una potenza naturalmente determinata.

Da questa prospettiva, si comprende facilmente quanto per Anselmo la questione del libero arbitrio sia inscindibilmente connessa a quella delle *voluntates* e delle *affectiones*, o viceversa; ragione per cui, non sarebbe legittimo interrogarsi su tali tematiche senza tentare di comprenderle nel medesimo orizzonte di indagine. Per chiarezza argomentativa, le dinamiche del volere (in particolare la *voluntas commodi*) sono analizzate nelle loro condizioni ideali, vale a dire a prescindere sia dalle conseguenze della caduta primordiale sia dalla conferma nella grazia beatifica. Per questa ragione, assumono una forte rilevanza i passi dedicati alla volontà degli angeli precedente la loro scelta primordiale.

2. La possibilità di scegliere altrimenti: una condizione indispensabile per ogni scelta responsabile

In modo pressoché costante lungo l'arco della sua produzione letteraria, Anselmo ribadisce la convinzione che la giustizia rappresenta il massimo dovere della creatura razionale, assegnato da Dio sin dalla creazione. Cionondimeno, sottolinea lo stesso, affinché l'agente possa agire in modo effettivamente giusto deve avere la possibilità di scegliere altrimenti, ossia di rifiutare la giustizia per volere qualcos'altro.

Chi potrebbe negare, chiede retoricamente l'autore già nel *Monologion*, che si deve volere tanto più fortemente ciò che di meglio è in nostro

potere?¹² Ogni creatura razionale esiste per amare o respingere, con maggiore o minor forza, ciò che con ragione e discernimento giudica più o meno buono o non buono¹³. La stessa convinzione è ribadita anche nel *Cur deus homo*, opera di un ventennio successiva (composta tra il 1094 e il 1098): la natura razionale ricevette la capacità di discernimento al fine di odiare ed evitare il male, amare e volere il bene, amare e volere con più forza il bene maggiore¹⁴. Se così non fosse, prosegue il ragionamento, la creatura avrebbe ricevuto invano la sua capacità di discernimento. Giacché tale eventualità è evidentemente insostenibile, si conclude che la creatura razionale è stata fatta per amare e scegliere sopra ogni cosa il sommo bene, non per altro motivo, ma esclusivamente per se stesso¹⁵. In altre parole, la creatura è stata fatta per compiere la giustizia – tenendo presente la definizione del *De veritate*, secondo la quale la giustizia consiste nella scelta del bene dovuto (*rectitudo*), compiuta per il bene stesso (*propter rectitudinem*)¹⁶.

Stabilito ciò, occorre chiarire un altro aspetto altrettanto fondamentale. Dato che la creatura non ha nulla

¹² «Quis enim neget quaecumque meliora sunt in potestate, ea magis esse debere in voluntate?», Id., *Monologion*, LXVIII, *Opera Omnia*, vol. I, cit., p. 78.

¹³ «omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat», ivi, pp. 78-79.

¹⁴ «[Rationalis creatura] ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret at eligeret», Id., *Cur deus homo*, II, I, in *Opera Omnia*, vol. II, cit. p. 97.

¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁶ Cfr. Id., *De veritate*, cit., XII, p. 194.

da se stessa, ma riceve tutto da Dio, secondo il celebre assunto paolino, per poter agire in modo giusto, viene fatta originariamente giusta¹⁷. Affinché il volere creaturale non fosse necessitato ma moralmente rilevante, la giustizia originaria fu donata da Dio non come una caratteristica inalienabile, quanto piuttosto come una capacità da serbare meritoriamente¹⁸. In questo modo, la creatura razionale, pur avendo ricevuto la giustizia, risulta pienamente responsabile sia della sua meritoria perseveranza sia della sua colpevole rinuncia ad essa. Da qui, l'esigenza avanzata dal Maestro del *De casu diaboli* di riconoscere all'angelo la possibilità originaria di darsi, in qualche modo, la giustizia, potendo egli allontanarsi o non allontanarsi da essa: «[angelus] potuit ipse dare iustitiam sibi, quia potuit sibi auferre eam et potuit non auferre»¹⁹.

Agire in modo giusto implica, come condizione imprescindibile, la possibilità di scegliere altrimenti dalla giustizia stessa. Se gli angeli non avessero potuto in alcun modo allontanarsi dalla giustizia, non avrebbero neppure potuto compierla: «Si enim [angeli] eam [iustitiam] nullo modo sibi possent auferre, nullo modo sibi possent dare»²⁰. Quindi, l'angelo buono si fece giusto non allontanandosi dalla giusti-

¹⁷ Il riferimento al luogo biblico di 1 *Corinzi* IV è costante in Anselmo, particolarmente nel *De casu diaboli*, come mostra la battuta di apertura del dialogo: «Illud apostoli: “quid habes quod non accepisti”: dicitur hominibus tantum, an et angelis?» Id., *De casu diaboli*, cit., I, p. 233.

¹⁸ In questo senso, Anselmo ribadisce nel *Cur Deus homo*, «Rationalem naturam a deo factam esse iustam» Id., *Cur Deus homo*, cit., II, I, p. 97.

¹⁹ Id., *De casu diaboli*, cit., XVIII, p. 263.

²⁰ *Ibidem*.

zia quando poté farlo: «bonus angelus se fecit iustum non auferendo sibi iustitiam cum potuit»²¹.

La necessità di garantire all'agente morale la possibilità di scegliere altrimenti viene dimostrata da Anselmo anche mediante un ragionamento per assurdo: se gli angeli buoni non avessero potuto originariamente peccare, allora avrebbero serbato la giustizia non per un loro (libero) potere, ma necessariamente. Di conseguenza, essi non avrebbero meritato la grazia di Dio per la loro fedeltà (mentre gli altri cadevano), più di quanto la meritavano per aver conservato la razionalità che non possono mai perdere²². Se fosse vera l'ipotesi di partenza, conseguirebbe il duplice paradosso per cui, da una parte, gli angeli beati non sarebbero stati effettivamente giusti²³; dall'altra, la grazia beatifica non sarebbe stata elargita a seconda dei meriti. Eventualità, entrambe, inammissibili perché implicherebbero la possibilità, esclusa categoricamente, di raggiungere la beatitudine senza essere giusti²⁴. Data l'insostenibilità della conclusione, anche l'ipotesi di partenza risulta impossibile, ragione per cui si deve concedere che anche gli angeli buoni potessero peccare, scegliendo

²¹ *Ibidem*.

²² «si [boni angeli] non potuerunt peccare, non potestate sed necessitate servaverunt iustitiam. Quare non magis meruerunt gratiam a deo quia steterunt aliis cadentibus, quam quia servaverunt rationalitatem quam perdere nequiverunt», *ivi*, V, pp. 242-243.

²³ «nec [boni angeli] iusti recte, si bene consideres, dicerentur», *ivi*, V, p. 243.

²⁴ A riguardo, afferma categoricamente Anselmo, «Nec beatus debet esse qui non vult iustitiam», *ivi*, XII, p. 255. Lo stesso viene ribadito successivamente: «[angelus] non debet esse beatus, si non habet iustam voluntatem», *ivi*, XIII, p. 258.

altrimenti dalla giustizia già prima della caduta dei ribelli²⁵.

Mutatis mutandis, la stessa possibilità originaria di scegliere altrimenti deve essere ammessa anche per l'angelo malvagio, il quale fu reso da Dio incapace di compiere la giustizia, poiché non gli ricambiò la giustizia quando poté farlo: «deus malum angelum facit iniustum non reddendo illi iustitiam cum possit»²⁶. Anche la scelta ingiusta, per essere legittimamente definita tale, presuppone che l'agente abbia avuto la possibilità di scegliere altrimenti. Rimane quindi da capire cosa l'angelo ribelle preferì alla giustizia, abbandonandola, mentre l'altro vi rinunciò, prediligendo quest'ultima.

Il diavolo, come ogni altra creatura razionale, non poteva volere se non la giustizia o il vantaggio: «Nihil autem [diabolus] velle poterat nisi iustitiam aut commodum»²⁷. Egli, perciò, rinunciò alla giustizia perché preferì un vantaggio che non aveva ricevuto con la prima creazione, perché non doveva ancora possedere²⁸; tale vantaggio era la piena beatitudine, che gli sarebbe stata donata da Dio come meritoria ricompensa, se non avesse abbandonato la giustizia²⁹.

²⁵ Infatti, conclude il Maestro, «Potuerunt igitur boni angeli peccare ante casum malorum», *ivi*, V, p. 243.

²⁶ *Ivi*, XVIII, p. 263.

²⁷ *Ivi*, IV, p. 241.

²⁸ Cfr. «Volendo [diabolus] igitur aliquid quod velle tunc non debebat, deseruit iustitiam, et sic peccavit», *ibidem*.

²⁹ Come mette in luce Pini: «Anselm can account for the possibility of the first evil choice only by positing that God did not create Lucifer and the other angels supremely happy. [...] According to Anselm, God set a limit to the happiness his creatures enjoyed at the moment of their creation in order to allow them to

Il caso del diavolo, tuttavia, non deve indurre a identificare i *commoda* con gli oggetti puramente egoistici. I *commoda* rappresentano un insieme di beni molto ampio che di per sé non esclude quelli che devono essere giustamente voluti: nonostante il proprio vantaggio possa essere diverso e talvolta inconciliabile con il bene dovuto, nulla vieta che possa anche coincidere con esso. Ciò significa che l'alternativa tra *iustitia* e *commodum* non si delinea soltanto in riferimento agli oggetti, ma anche ai fini per cui vengono scelti.

Chi non vuole quello che deve, viene chiarito nel *De veritate*, non può essere detto giusto³⁰. Tuttavia, volere ciò che si deve non è ancora sufficiente per scegliere in modo giusto, poiché è necessario farlo per il motivo corretto. Infatti, argomenta Anselmo, si deve considerare tanto l'oggetto quanto il motivo, poiché la volontà deve essere retta in entrambi i casi³¹. La giustizia richiede di volere la rettitudine (il bene oggettivamente dovuto) esclusivamente per se stessa, e per nessun altro motivo³². Chi vuole la rettitudine in vista di altro, non sceglie in modo giusto – come colui, esemplifica il Maestro, che dona

prove themselves», G. Pini, *What Lucifer Wanted: Anselm, Aquinas, and Scotus on the Object of the First Evil Choice*, «Oxford Studies in Medieval Philosophy», 1 (2013), pp. 61-82: 65.

³⁰ Infatti, viene affermato nel *De veritate*, «qui non vult quod debet, non est iustus» Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, cit., XII, p. 194.

³¹ Cfr. «Nam quemadmodum considerandum est quid velit, sic videndum est cur velit. Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet», *ibidem*.

³² Cfr. «Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, in quantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem», *ibidem*.

elemosina ad un bisognoso per la vanagloria: costui vuole ciò che si deve (aiutare un bisognoso), ma non per la rettitudine insita in tale azione, bensì per un suo vantaggio personale (la gloria)³³. Dalle diverse combinazioni tra gli oggetti e i fini del volere si articolano le alternative della *iustitia* e del *commodum*, sotto il quale va compresa sia la scelta oggettivamente inappropriata sia quella che riconduce il bene dovuto al proprio tornaconto.

La volontà, intesa come strumento del volere, non vuole nient'altro se non il vantaggio o la rettitudine, viene ribadito nel *De concordia*: «Nempe nihil vult voluntas quae est instrumentum, nisi aut commoditatem aut rectitudinem». Qualunque altra cosa essa voglia, continua di seguito l'autore, la vuole o a motivo del vantaggio o della rettitudine: «Quidquid enim aliud vult, aut propter commoditatem aut propter rectitudinem vult»³⁴. Anche quando le volizioni non sembrerebbero immediatamente congruenti a nessuna di queste due opzioni, in realtà possono essere sempre ricondotte ad esse.

Scegliere in modo giusto significa, innanzitutto, determinarsi secondo il retto ordine dei beni, preferendo l'alternativa moralmente migliore a quella peggiore: volere la rettitudine per se stessa, rinunciando conseguentemente a perseguire il proprio vantaggio. Viceversa, scegliere in modo ingiusto significa preferire, disordinatamente, l'alternativa peggiore a quella migliore, ossia volere qualcosa *propter commoditatem* e rifiutare, conseguentemente, di scegliere la *rec-*

³³ Cfr. *ivi*, XII, p. 193.

³⁴ *Id.*, *De concordia*, cit., III, XI, p. 281.

*titudo propter rectitudinem*³⁵. Da questa prospettiva, le due alternative presupposte al significato morale delle scelte rappresentano opzioni diverse, in quanto dotate di un diverso valore. Eppure, non sembra essere soltanto questo il senso della possibilità di scegliere tra la *iustitia* e il *commodum*: ponendo in primo piano le modalità di agire delle rispettive *voluntates*, sembra emergere un significato ulteriore di essa.

3. *Voluntas commodi: un'alternativa alla libertà*

Sulla scorta dell'eudemonismo, Anselmo afferma che nessuno vuole se non quello che, in qualche modo, ritiene vantaggioso: «nullus vult nisi quod aliquo modo sibi putat commodum»³⁶. Se tutti vogliono naturalmente il proprio bene ed evitano, di conseguenza, l'inconveniente, ciò significa che ognuno possiede in sé una naturale volontà (*naturalis voluntas*) in grado di perseguire il vantaggio ed evitare l'inconveniente³⁷. Si tratta, più precisamente, della *voluntas commodi* o *beatitudinis* grazie alla quale «omnes bene sibi esse

³⁵ L'ordinamento dei beni rappresenta il criterio del valore morale delle scelte, per cui quelle conformi ad esso sono giuste, mentre quelle difformi ingiuste, secondo la logica dell'azione comunemente condivisa sulla scorta dell'autorità di Agostino. Tra i vari riferimenti possibili, cfr. Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, XII, 6; 8, B. Dombart, A. Kalb (eds), Brepols, Turnhout 1955 (CCSL 48).

³⁶ Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli*, cit., XII, p. 255.

³⁷ Cfr. «Nullus cogitur vel timore vel sensu alicuius incommodi, nec attrahitur amore commodi alicuius ad volendum aliquid, nisi qui prius habet naturalem voluntatem vitandi incommodum aut habendi commodum», ivi, XII, p. 254.

volunt, et male sibi esse nolunt»³⁸. Senza questa volontà sarebbe inspiegabile non solo la tendenza, ma la capacità stessa di volere qualcosa in vista della *commoditas* e, in ultimo, della *beatitudo*, delle quali si dà ampia evidenza³⁹. In questi termini, la *voluntas commodi* (o *beatitudinis*) non è che la capacità di determinarsi per l'alternativa del *commodum*⁴⁰.

Al fine di rilevare la specifica modalità di movimento di questa *voluntas*, è utile rivolgersi alla discussione relativa alla conoscenza originaria degli angeli circa le conseguenze del peccato. Se l'angelo buono, argomenta Anselmo, avesse originariamente conosciuto le conseguenze del peccato, avrebbe avuto due possibili motivi per non peccare: non solo per amore della giustizia, ma anche al fine di evitare la pena⁴¹. Ciò significa che questi avrebbe potuto

³⁸ Ivi, XII, p. 255. Poche righe sopra, in modo quasi identico: «Omnes quippe volunt bene sibi esse», *ibidem*.

³⁹ La beatitudine rappresenta il completo raggiungimento di tutti i vantaggi appropriati (*competentia*) alla creatura razionale, come affermato nel *De concordia*: «In beatitudinem autem, secundum omnium sensum, est sufficientia competentium commodorum sine omni indigentia», Anselmus Cantuariensis, *De concordia*, cit., III, XIII, p. 285.

⁴⁰ La *voluntas commodi* non si configura, di per sé, come una capacità malvagia, perversamente rivolta al vantaggio personale, sebbene a seguito del peccato originale si degradò – senza la giustizia – al livello degli appetiti sensibili, diventando così viziosa e prona al male. Mentre per gli angeli apostati questa conseguenza fu irreversibile, gli uomini ne furono liberati con la croce che restituì loro la giustizia. Cfr. *ivi*, III, XIII, p. 286.

⁴¹ Cfr. «[Angelus] Duas igitur habuisset causas non peccandi, unam honestam et utilem, alteram non honestam et inutilem, id est amorem iustitiae et odium poenae» Id., *De casu diaboli*, cit., XXIV, pp. 271-272.

scegliere la *rectitudo* non solo *propter rectitudinem*, come richiede la giustizia, ma anche *propter aliud*, vale a dire *propter commoditatem*. Infatti, la scelta compiuta per evitare la pena non è che l'altra faccia di quella rivolta al proprio vantaggio, entrambe prodotte dalla stessa *naturalis voluntas* che muove a favore della *commoditas* e della *beatitudo*, evitando l'inconveniente e la miseria. Tale esito risulta chiaramente insostenibile: innanzitutto, la perseveranza nella rettitudine degli angeli buoni non sarebbe stata propriamente giusta, perché prodotta da una causa *inutilis* e *inhonesta* e non da quella *utilis* e *honestas* che conduce alla giustizia; ma soprattutto, tale perseveranza sarebbe stata, come la definisce il Maestro stesso, «necessaria»⁴². Questa specificazione, fulcro della questione, risulta assolutamente decisiva, in quanto descrive il *modus operandi* della *voluntas beatitudinis (commodi)*.

Se l'angelo, al fine di evitare la pena, avesse perseverato nella rettitudine necessariamente, ciò significa che lo avrebbe fatto a partire da una potenza, la *voluntas beatitudinis*, altrettanto necessaria – dato il principio per cui ogni effetto possiede la caratteristica della causa da cui deriva. Sembrerebbe che la conoscenza delle conseguenze del peccato avesse attivato a tal punto la *voluntas beatitudinis* che questa avrebbe surclassato l'altra potenza volitiva, tanto da indur-

⁴² È opportuno citare il passo per intero, in cui viene paragonata la magnificenza della perseveranza spontanea, conseguente dalla causa onesta, con la perseveranza necessaria, proveniente da quella disonesta: «Nonne multo nitidus placet eius perseverantia cum illa sola perseverandi causa videtur in illo quae utilis est et honesta, quia spontanea, quam si simul illa sese ostenderet quae inutilis et inhonesta, quia necessaria intelligitur?», *ivi*, p. 272.

re l'angelo a volere indeclinabilmente la rettitudine, così da non precipitare, senza di essa, nella miseria. Per evitare questa conseguenza e garantire all'agente la possibilità di scegliere senza essere determinato dalla sua stessa volontà di beatitudine, occorre che questa non si trovi nelle condizioni di potersi realizzare completamente in atto. Per questa ragione, contrariamente all'ipotesi di partenza, si deve ammettere che l'angelo buono non abbia potuto originariamente conoscere le conseguenze del peccato⁴³.

La stessa logica vale anche per il diavolo: se questo avesse conosciuto le conseguenze del peccato, non avrebbe potuto peccare – ossia non avrebbe potuto volere spontaneamente, godendo della beatitudine, ciò che lo avrebbe reso infelice⁴⁴. Di conseguenza, egli non sarebbe stato giusto nel non volere ciò che non doveva, perché non avrebbe potuto volerlo: «Quare non esset iustus non volendo quod non deberet, quoniam non posset velle»⁴⁵. Come nel caso precedente, davanti alla miseria conseguente al peccato, anche l'angelo ribelle – a causa della sua volontà di beatitudine – avrebbe necessariamente perseverato nella rettitudine, evitando il male della pena.

A questa conclusione si potrebbe obiettare che nessuno sceglierebbe mai la propria miseria, ma da questo fatto incontestabile non è legittimo desumere alcuna determinatezza del volere. Così sarebbe, in effetti, se nel fuggire la miseria o nel perseguire la be-

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. «Si enim [diabolus] scivisset [scientiam], non posset volens et habens beatitudinem sponte velle unde miser esset», ivi, XXIII, p. 270.

⁴⁵ *Ibidem*.

atitudine fossero in opera due diverse volontà, mentre per Anselmo è sempre la stessa⁴⁶. Pertanto, nelle condizioni ipotizzate, l'angelo avrebbe perseverato necessariamente nella rettitudine a causa della sua volontà (determinante) che lo spinge verso la beatitudine e lontano dalla miseria. Si conviene, quindi, che neanche l'angelo malvagio avrebbe potuto conoscere in anticipo la pena del peccato originale⁴⁷.

Da entrambi gli esempi, la *voluntas beatitudinis* risulta una potenza capace, se in grado di attuarsi perfettamente, di muovere indeclinabilmente l'agente. L'unica alternativa a questo determinismo sembra rappresentata dalla mancanza di una perfetta illuminazione dell'angelo, che consentirebbe ad esso di poter scegliere senza essere necessitato. Non a caso, tale soluzione sopraggiunge in risposta alla perplessità avanzata dal Discepolo su come il diavolo abbia potuto volere ciò che lo avrebbe reso infelice, dal momento che aveva ricevuto la volontà naturale di essere felice⁴⁸. Soltanto postulando una conoscenza imperfetta dell'oggetto proprio, e del suo contrario negativo, della volontà di beatitudine si evita di saturare il dinamismo interno di essa, così da concedere all'agente la possibilità di volere altrimenti rispetto alla scelta condotta *propter commoditatem/beatitudinem*.

Anche nel *De concordia* viene sostenuta la stessa modalità di agire della *voluntas commodi*, qui indicata con i termini *affectio commodi*. Analizzando

⁴⁶ Cfr. n. 37.

⁴⁷ Cfr. Id., *De casu diaboli*, cit., XXIII, p. 270.

⁴⁸ Cfr. «Quomodo ergo sponte potuit velle unde miser esset, qui acceperat inseparabiliter velle ut beatus esset?» ivi, XXII, p. 269.

gli elementi di cui è composta la volontà, Anselmo distingue lo strumento, le affezioni e gli usi, chiamati tutti volontà, ma ognuno con un significato specifico⁴⁹. La volontà come strumento è la capacità di volere⁵⁰; in quanto affezione dello strumento, essa è l'orientamento dello strumento stesso a volere qualcosa, «*Affectio huius instrumenti est, qua sic afficitur ipsum instrumentum ad volendum aliquid*»⁵¹; infine, la volontà come uso dello strumento non è che l'atto effettivo del volere⁵². In particolare, la volontà in quanto affezione si articola in due affezioni distinte: «una est ad volendum commoditatem, altera ad volendum rectitudinem»⁵³. Con l'affezione alla *commoditas*, l'uomo vuole sempre la beatitudine ed essere beato: «Per affectionem quidem quae est ad volendum commoditatem, semper vult homo beatitudinem et beatus esse»⁵⁴. Tale affezione, inoltre, è inseparabile dalla creatura: «illa [voluntas] quae est ad volendum commodum, inseparabilis est»⁵⁵. Per questa ragione, tutti vogliono i propri vantaggi, in quanto costituiscono dei beni verso i quali ognuno è inclinato a causa della sua natura. Anche in quest'opera, viene ribadita l'idea che la volontà, in quanto *affectio commodi*, di per sé procede in modo naturalmente necessitato, fintantoché davanti ai *commoda*, ammet-

⁴⁹ Cfr. Id., *De concordia*, cit., III, XI, p. 279.

⁵⁰ «Instrumentum volendi est vis illa animae qua utimur ad volendum», *ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. «Usus vero eiusdem instrumenti est, quem non habemus, nisi cum cogitamus rem quam volumus», *ibidem*.

⁵³ Id., *De concordia*, cit., III, XI, p. 281.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, III, XII, p. 284.

te significativamente Anselmo, «[voluntas] non velle nequit»⁵⁶.

L'*affectio commodi*, o la *voluntas commodi* (*beatitudinis*), sembra quindi muovere l'agente alla stregua di una potenza appartenente all'ambito della natura che, in mancanza di impedimenti, compie necessariamente la sua operazione. Nello specifico, tale determinatezza risulta tanto più indefettibile quanto più completo è l'insieme dei vantaggi posti dinanzi all'agente, fino al caso limite della piena perfezione rappresentata dalla beatitudine. Da questa prospettiva, l'*affectio commodi* non si contraddistingue per gli oggetti a cui si rivolge, e neanche per il fine verso il quale si muove, almeno non in ultima analisi; piuttosto, si caratterizza per la specifica modalità attraverso la quale produce le sue volizioni. Per questa ragione, l'*affectio* (la *voluntas*) *commodi* non può essere legittimamente considerata un'alternativa della libera volontà, ma un'alternativa alla libera volontà, in quanto concerne un movimento naturalmente necessitato del volere.

4. *Volere la rettitudine, senza essere determinati*

La volontà di beatitudine presiede ad un movimento che non consente di compiere la giustizia, sia a causa del fine verso il quale tende sia per la modalità di perseguirlo. Per questa ragione, bisogna ammettere anche un'altra volontà, la *voluntas rectitudinis*, grazie alla quale l'agente è in grado di agire in modo giusto, trascendendo qualsiasi fattore necessitante, non solo esterno, ma anche interno alla sua stessa natura.

⁵⁶ Ivi, III, XIII, p. 286.

Per comprendere la capacità di questa volontà, è fondamentale la celebre definizione di giustizia presente nel *De veritate*: «Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata»⁵⁷. Punto cruciale è riconoscere le implicazioni sottese all'attributo *propter se*: «propter se, ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo nisi propter se servata iustitia sit»⁵⁸. Perseguire la rettitudine per se stessa significa volere, consapevolmente e senza essere costretti, il bene dovuto esclusivamente per il bene stesso, vale a dire a ragione della pura correttezza insita in tale scelta, e non per altri motivi – come evitare una pena o, al contrario, ottenere una ricompensa, rispettare la legge e, ancora, salvaguardare il benessere di qualcuno, ecc.⁵⁹. Chi vuole quello che deve volere perché costretto o indotto da un premio, se pure (così dicendo) serbasse la rettitudine, non la serberebbe per se stessa, ma in vista di altro: «Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vul quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud»⁶⁰.

Esistono diverse possibilità per cui si può serbare

⁵⁷ Id., *De veritate*, cit., XII, p. 194.

⁵⁸ Ivi, XII, p. 195.

⁵⁹ Come sostiene Sciuto: «si tratta di un'etica "formale", in quanto pone il fondamento in un dovere assoluto, e cioè incondizionato, il cui unico fine oggettivo è costituito dal praticare la giustizia: si deve essere morali per la moralità stessa, e non per altri motivi», I. Sciuto, *L'etica nel Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, p. 99. Cfr. Id., *La morale di Anselmo d'Aosta: un'anticipazione medievale della morale "autonoma" di Kant?*, in Id., *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 137-147: 144.

⁶⁰ Anselmus Cantuariensis, *De veritate*, cit., XII, p. 194.

la rettitudine in modo diverso da quello giusto. Ad esempio, sostiene il Discepolo, chi fa quello che deve in quanto costretto, come il ladro obbligato a rendere il denaro rubato, non serba la rettitudine per se stessa: costui compie il bene dovuto (la restituzione del denaro) non per il bene stesso, ma perché costretto a farlo. Di conseguenza, tale azione, pure oggettivamente corretta, non può essere detta giusta, in quanto la causa prima da cui deriva non è la volontà dell'agente, ma di qualcun altro⁶¹. Per questo, la rettitudine di tale scelta non risulta compiuta per se stessa, ma per altro. Laddove, invece, la scelta dipende dalla volontà dell'agente stesso, serbare la rettitudine non per se stessa equivale a serbarla in vista di qualche vantaggio (*commoditas*) o della completezza dei vantaggi (*beatitudo*) – dal momento in cui qualsiasi scelta volontaria è compiuta *propter rectitudinem* o *propter commoditatem*.

Scegliere in modo giusto richiede all'agente non solo di causare da sé la sua volizione, senza essere costretto dall'esterno, ma anche di trascendere la sua naturale volontà che lo spinge a perseguire i propri vantaggi. È esattamente il carattere formale della giustizia a mostrare questa capacità: se la *rectitudo* deve essere scelta *propter se*, ciò significa che la volontà deve possedere la capacità di prescindere da qualsi-

⁶¹ Quando un ladro è costretto a rendere la refurtiva è chiaro che non vorrebbe doverlo fare, per questa ragione la sua rettitudine non merita lode; cfr. «cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam, palam est quia non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet. Sed hic nullatenus laudandus est hac rectitudine» ivi, XII, p. 193.

asi altro motivo⁶². Tale capacità non può essere che quella della *voluntas rectitudinis*, mediante la quale l'agente è in grado di compiere la giustizia, serbando la *rectitudo propter rectitudinem*, indipendentemente dalla sua stessa volontà di agire *propter commoditatem*. Capacità identificata nel linguaggio del *De concordia* con *l'affectio iustitiae*: «Per illam [affectionem] vero quae est ad volendum rectitudinem, vult rectitudinem et rectus, id est iustus esse»⁶³.

Anselmo compie così un'operazione decisiva in quanto separa la moralità dalla beatitudine: non perché sostenga che la giustizia non conduca ad essa, tutt'altro; piuttosto perché afferma che la rettitudine deve essere scelta esclusivamente per se stessa, quindi anche al di là della beatitudine, a cui pure conduce⁶⁴. La

⁶² Come sostiene Corbin, «Dire que cette droiture est voulue pour elle-même n'a dès lors de contenu logique que négatif: la droiture n'est ni voulue pour autre chose, ni contrainte ni gardée dans l'espoir d'une récompense extérieure. Propter se nie propter aliud et le formalisme se pose comme la négation d'un rapport de la volonté droite à tout pourquoi autre qu'elle-même», M. Corbin, *Se tenir dans la vérité. Lecteur du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la vérité*, in R. Foreville (éd.), *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI^e-XII^e siècles: études anselmiennes (4^e session)*, Éditions du CNRS, Paris 1984, pp. 649-666: 661.

⁶³ Anselmus Cantuariensis, *De concordia*, cit., III, XI, p. 281.

⁶⁴ Fin dal secolo scorso la critica specialistica non ha mancato di porre in evidenza il carattere non eudemonistico dell'etica di Anselmo: «l'eudémonisme n'est pas le fondement de sa morale. [...] La finalité du bonheur est secondaire dans la théorie de saint Anselme», R. Pouchet, *La Rectitude chez Saint Anselme. Un Itinéraire Augustinien de l'Ame à Dieu*, Études Augustiniennes, Paris 1964, p. 90. Per richiamare soltanto un altro esempio più recente: «Anselm's theory is deontological in nature: unlike the eudaimonism characteristic of this period, it separates morality

voluntas beatitudinis non è eliminata, ma mantenuta in quanto alternativa alla *voluntas rectitudinis*, così da garantire all'agente la condizione indispensabile affinché possa scegliere in modo moralmente significativo. Pertanto, viene affermato nel *De casu diaboli*, Dio elargisce originariamente all'angelo la (capacità della) giustizia al fine di moderare (*temperet*) la volontà di beatitudine, in modo da limitare (*resecare*) l'eccesso di questa, senza eliminare (*amputare*) la sua capacità⁶⁵.

L'agente è in grado di volere da se stesso, senza essere determinato né da fattori estrinseci né intrinseci alla sua natura, soltanto in relazione alla giustizia. Per questa ragione, la libertà dell'arbitrio – vale a dire ciò che rende libero l'arbitrio – non è altro che la capacità di compiere la giustizia, come mostra il fatto che la sua definizione coincide perfettamente con quella della giustizia: «*libertas arbitrii est potestas servandi rectitudinem voluntatis propter ipsam rectitudinem*»⁶⁶. La *iustitia* si presenta quindi come

from happiness (at least conceptually) and emphasizes the need for agents to be motivated by justice rather than happiness», J.E. Brower, *Anselm on Ethics*, in B. Davies, B. Leftow (eds), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 222-256: 223.

⁶⁵ Cfr. «*Quatenus addita iustitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut et resecet voluntatis excessum et excedendi non amputet potestatem*», Anselmus Cantuariensis, *De casu diaboli*, cit., XIV, p. 258.

⁶⁶ Anselmus Cantuariensis, *De libertate arbitrii*, cit., III, p. 212. Occorre tener presente la distinzione tecnica tra *liberum arbitrium* e *libertas*: mentre il primo indica la possibilità di scegliere alternativamente tra peccare e non peccare, l'altra consiste nella capacità di non peccare, ossia di scegliere in modo giusto. Anselmo, da una parte, esclude il *posse peccare* dalla libertà, altrimenti

un'alternativa del volere ben distinta dal *commodum*, non solo per quanto riguarda la combinazione tra l'oggetto e il fine per cui deve essere scelto, ma anche per la *voluntas* da cui consegue, l'unica capace di muoversi senza essere determinata.

5. Conclusioni

Da questa breve ricognizione sulla dinamica del volere appartenente alle due *voluntates* emerge un significato inusitato della possibilità di scelta tra la *iustitia* e il *commodum*, presupposta al significato morale di ogni atto volontario. Scegliere la beatitudine (e in generale il proprio vantaggio) o la giustizia significa determinarsi tra beni di diverso valore morale, ma anche tra le diverse volontà (affezioni) che sottendono ad essi. Ora, se ciascuna volontà, come

seguirebbe il paradosso per cui Dio e gli angeli glorificati, che non possono peccare, non sarebbero liberi (cfr. *ivi*, III, p. 207); d'altra, non può non ammettere che l'angelo e l'uomo peccarono a causa del loro arbitrio, altrimenti avrebbero peccato necessariamente (cfr. *ivi*, III, p. 209). A riguardo, afferma il Maestro: «Per liberum arbitrium peccavit apostata angelus sive primus homo, quia per suum arbitrium peccavit, quod sic liberum erat, ut nulla alia re cogi posset ad peccandum. [...] Peccavit autem per arbitrium suum quod erat liberum; sed non per hoc unde liberum erat, id est per potestatem qua poterat non peccare et peccato non servire, sed per potestatem quam habebat peccandi, qua nec ad non peccandi libertatem iuvabatur nec ad peccandi servitutem cogebatur», *ivi*, II, p. 210. In riferimento a questa distinzione e, in particolare, al passo citato, cfr. P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà/1. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, in M. De Caro et al., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 176-179.

si è cercato di sostenere, presenta una specifica modalità di procedere, la preferenza dell'una o dell'altra da parte dell'agente non può riguardare soltanto gli oggetti e i fini della scelta. Così, è sembrato opportuno arrischiare un significato ulteriore, sotteso a queste due alternative fondamentali, che sappia farsi carico delle diverse dinamiche della volontà creaturale. Da questa prospettiva, esse possono essere intese non solo come beni gerarchicamente ordinati tra loro, ma anche come relative a diverse modalità del volere. Da una parte, l'alternativa libera e non determinata della giustizia; dall'altra, quella non libera, in quanto determinata, delle scelte diverse dalla giustizia.

Ciò non significa, tuttavia, che perseguire il proprio vantaggio sia un atto non responsabile, in quanto conseguente da una volontà naturalmente necessitata. Anche nel determinarsi per il *commodum*, l'agente deve dare il suo consapevole assenso, senza essere costretto né da alcuna pressione esterna né dalla sua stessa inclinazione naturale verso di esso. In altre parole, deve essere sempre l'agente a decidere quale *affectio* porre al comando del suo movimento volontario, quindi attraverso quale modalità del volere produrre la sua volizione. Per questo, egli può legittimamente essere ritenuto responsabile di perseguire il vantaggio, anziché la giustizia, poiché era in suo potere fare altrimenti. Persino nel caso in cui tale scelta si configurasse come un cedimento nei confronti dell'*affectio commodi*, la creatura razionale risulterebbe comunque colpevole, nella misura in cui era in suo potere evitarlo. È nell'atto volontario, logicamente precedente ogni determinismo, che ciascuno può scegliere, senza essere costretto, il proprio vantaggio, rinunciando colpevolmente alla giustizia. In sintesi,

le due *voluntates* o *affectiones* sembrano rappresentare per Anselmo modalità del volere alternative tra loro – libera, in quanto giusta, non libera, in quanto non giusta – nei confronti delle quali ciascuno, in virtù del suo libero arbitrio, è chiamato già da sempre a dover scegliere, affinché possa darsi in qualche modo la giustizia.

LIBERTÀ E (PRE)PASSIONI.
DANTE E IL DIBATTITO SUI PRIMI MOTI
DELLA SENSUALITÀ

Arianna Brunori

1. *Introduzione*

Nel trittico costituito dai canti XVI-XVIII del *Purgatorio*, il problema dell'«accensio amoris» e quello della «directio voluntatis», ancora distinti come oggetti poetici nel *De vulgari eloquentia* (VE II II, 8), sono fusi in un'unica questione. Dante, infatti, intenzionato a superare tutti i poeti in lingua volgare, passati e presenti – da Bertran de Born fino a Cino da Pistoia –, sviluppa nell'arco dei tre canti, posti non a caso al centro dell'intero poema, una grandiosa trattazione intorno alla libertà delle azioni umane e, soprattutto, intorno alla libertà dell'amore.

Nel canto XVI, Marco Lombardo, interrogato dal pellegrino sull'origine della decadenza in cui versa il mondo, confuta la tesi del determinismo astrale, secondo cui il cielo con i suoi movimenti determinerebbe ogni cosa, e argomenta a favore della responsabilità personale¹. L'essere umano, dotato di «un lume

¹ Il fatto che Dante neghi ai cieli il potere di determinare *in toto*

[...] a bene e a malizia» e di «libero voler» (*Pg.* XVI, 75-76), è in grado di vincere qualsiasi influenza celeste. Il male, dunque, non è che il frutto degli errori individuali. Ciascuna «anima semplicetta» (88), uscita dalle mani del suo creatore, rischia infatti di cedere alle lusinghe di beni apparenti:

il volere umano, non significa che egli non creda alle loro influenze, anche sull'insorgere della passione amorosa (cfr. ad esempio G. Boccaccio, *Esposizioni sopra la Comedia di Dante*, a cura di G. Padoan, Mondadori, Milano 1994, *If.* V, 78, p. 343: «L'origine del quale [peccato della carne], secondo che di sopra è mostrato, par che sia nell'attitudine a questa colpa datane da' cieli; la quale ne dimostra quel che far dobbiamo e quel che fuggire, e, oltre a ciò, il libero arbitrio, nel quale è podestà di seguire qual più gli piace»). Si tratta cioè, tanto per ciò che concerne l'attrattiva esercitata dagli oggetti delle passioni quanto per ciò che riguarda gli influssi celesti, di confutare un'interpretazione in chiave necessaria. Come Tommaso d'Aquino, d'altronde, Dante pensa che i due determinismi, quello delle passioni e quello astrale, siano legati (cfr. Thomas de Aquino, *Sententia libri ethicorum*, cura et studio Fratrum predicatorum, vol. I, ad Sanctae Sabinae, Romae 1969, p. 73: «Ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur motibus celestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum. Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae»). Tale convinzione discende con ogni probabilità dal fatto che, in numerosi testi coevi, si faceva dipendere l'innamoramento dall'influenza (congiunta o meno) di Venere e Marte. Esempiare, tra tutti, è il caso di Cavalcanti che, in *Donna, me prega* asseriva la dipendenza della passione amorosa dal pianeta rosso (cfr. G. Cavalcanti, *Donna, me prega*, in E. Fenzi, *La canzone d'amore di Guido Cavalcanti e i suoi antichi commenti*, Ledizioni, Milano 2015, vv. 17-18, p. 80: «d'una scuritate / la qual da Marte vène»; Dino del Garbo, *Commento a Donna me prega*, in *ivi*, 26, p.

Di picciol bene in pria sente sapore:
 quivi s'inganna, e dietro ad esso corre
 se guida o fren non torce suo amore. (91-93)²

Come spiega Virgilio nel canto seguente, mentre l'amore naturale è «sempre senza errore», quello «d'animo» può errare o «per malo obietto» o «per troppo o per poco di vigore» (Pg. XVII, 94-96).

96: «ista passio dicitur procedere a Marte isto modo, quoniam astrologi ponunt quod, quando in navitate alicuius Mars fuerit in domo Veneris, ut in Tauro vel in Libra, et fuerit significator nativitatis eius, significabat natum fore luxuriosum, fornicatorem et omnibus veneris abusivis scielaratum. Unde quidam sapiens qui dicitur Aly, in *Comento Quadripartiti*, dicit quod, quando in nativitate alicuius Venus participat cum Marte, dat inamoramentum, fornicationem, luxuriam et talia similia, que omnia pertinent ad passionem amoris de quo loquitur auctor in hac cantilena»). Il poeta ed astrologo Cecco d'Ascoli, nell'*Acerba*, dopo aver criticato quest'idea cavalcantiana, affermava: «Questa conformità muove diviso, / Fa l'anima parzial senza ragione / Nel primo sguardo, mirando nel viso. / Amor non nasce prima de bellezza: / Consimel stella move le persone / E d'un volere ferma la vaghezza» (Cecco d'Ascoli, *Acerba*, a cura di A. Crespi, La vita felice, Milano 2011, l. III, c. I, vv. 1965-1970). Lo stesso Cecco, tuttavia, nel suo commento alla *Sfera* del matematico Sacrobosco, ammetteva che la lussuria può in un certo modo dipendere dalla congiunzione di Marte e di Venere (cfr. Id., *Tractatus in Sphaeram*, in L. Thorndike, *The Sphere of Sacrobosco and Its Commentators*, University of Chicago Press, Chicago 1949, p. 398: «si esset aspectus sextilis vel trinus Martis ad Venerem, tunc esset dilectio vitiosa et amor carnis, quia [tal] amor est mors anime, obscuritas virtutum, defloratio honestatis, principium mali, dubium vite, desperatio mentis, inplens cor suspiriis, hominum deviatio, amicus voluptatis, auctor et finis omnium quoque malorum»).

² Tutte le citazioni della *Commedia* sono tratte dalla seguente edizione: D. Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2016.

Quest'ultimo, pertanto, è la «sementa [...] d'ogne vertute e d'ogne operazion che merta pena» (105-106), vale a dire quella passione che, in tutte le sue declinazioni e gradi, sostanzia e articola l'intero edificio etico e il suo immediato correlativo fisico: il regno purgatoriale stesso, ordinato secondo le varie forme dell'appetito deviato.

L'amore, rivelatosi come la radice di «ogni buono operare e 'l suo contrario» (Pg. XVIII, 15), è ancora al centro del canto XVIII. Qui, adottando il linguaggio tecnico della filosofia scolastica³, Virgilio ne illustra la fenomenologia, dal piacere che costituisce lo stimolo iniziale, passando per il desiderio, fino al godimento, che ne rappresenta il coronamento estremo:

L'animo, ch'è creato ad amar presto,
ad ogni cosa è mobile che piace,
tosto ch'è dal piacere in atto è desto.

Vostra apprensiva da esser verace
tragge intenzione, e dentro a voi la spiega
sì che l'animo ad essa volger face;

e s'e', rivolto, inver' di lei si piega,
quel piegare è amor, quell'è natura
che, per piacer, di novo in voi si lega.

³ Sul significato tecnico della terminologia dantesca cfr. P. Falzone, *Psicologia dell'atto umano in Dante. Problemi di lessico e dottrina*, in N. Bray, L. Sturlese (a cura di), *Filosofia in volgare nel Medioevo. Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Lecce 27-29 settembre 2002)*, Brepols, Louvain-La-Neuve 2003, pp. 331-366: 340-361.

Poi, come il foco movesi in altura
per la sua forma ch'è nata a salire
là dove più in sua matera dura,

così l'animo preso entra in disire,
ch'è moto spiritale, e mai non posa
fin che la cosa amata il fa gioire. (19-33)

Risvegliata dal piacere che viene dai sensi, l'anima contempla l'*intentio*, l'immagine mentale della cosa appresa: a partire da questo doppio fantasmatico, può piegarsi verso l'oggetto. È tale inclinazione, questo *pondus animae* come avrebbe detto Agostino⁴, a costituire propriamente l'amore. Ad esso segue, come un vero e proprio slancio verso il fuori, il desiderio, una fiamma destinata a durare fino a quando «l'unimento spirituale dell'anima e della cosa amata» (Cv. III II, 3), per usare le parole del *Convivio*, non ne determina l'estinzione e la trasformazione in gioia.

La spiegazione di Virgilio non solo chiarisce la dinamica sottesa ad ogni atto appetitivo, ma confuta anche la tesi di coloro secondo cui «ciascun amore» sarebbe «in sé laudabil cosa» (Pg. XVIII, 36). Se infatti la tendenza naturale dell'anima ad amare è sempre buona, non altrettanto si può dire degli oggetti a cui essa si applica. Come si afferma attraverso una metafora di ascendenza platonico-aristotelica⁵: «non

⁴ Cfr. M. Mocan, *Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale*, in B. Quadrio (a cura di), *Esperimenti danteschi: Purgatorio 2009*, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, pp. 147-174: 137-138.

⁵ Cfr. Platone, *Teeteto*, F. Ferrari (a cura di), BUR, Milano 2011, pp. 453-455, Plat. *Theaet.* 194c-d: «Dunque sostengono che ciò che accade muovendo da questa considerazione: quando

ciascun segno / è buono, ancor che buona sia la cera» (38-39).

Allo stesso tempo, però, la trattazione virgiliana contribuisce a destare nel pellegrino un dubbio:

che, s'amore è di fuori a noi offerto,
e l'anima non va con altro piede,
se dritta o torta va non è suo merto. (43-45)⁶

La perplessità di Dante concerne l'imputabilità

la cera nell'anima di qualcuno è profonda e abbondante, e liscia e preparata al punto giusto, le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili si imprime in questo "cuore" dell'anima, come disse Omero alludendo alla somiglianza con la parola cera, allora per costoro i segni impressi risultano nitidi e dotati di sufficiente profondità e permangono per molto tempo»; Aristotele, *L'anima*, G. Movia (a cura di), Bompiani, Milano 2001, p. 217, Aristot. *de An* Γ 4 429b30-430a1: «l'intelletto è in certo modo potenzialmente tutti gli intellegibili, ma in atto non è nessuno di essi prima di pensarli. Diciamo "potenzialmente" allo stesso modo di una tavoletta per scrivere, sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto». In maniera ancora più esplicita Dante si richiama a tale metafora nel canto XXXIII del *Purgatorio*, vv. 79-81: «... Sì come da suggello, / che la figura impressa non trasmuta, / segnato è or da voi lo mio cervello».

⁶ La bizzarra immagine dell'anima dall'andatura «dritta o torta» è tratta, con ogni probabilità, da Agostino, il quale nelle *Enarrationes in Psalmos*, ad esempio, aveva equiparato il *pes animae* proprio all'amore: «Per piede dell'anima si intende giustamente l'amore; il quale, quando è perverso, è detto cupidigia e libidine; mentre, quando è retto, è chiamato dilezione o carità» (*Enar. Ps.* 9 15). Cfr. J. Freccero, *The Firm Foot on a Journey Without a Guide*, in Id., *Dante. The Poetics of Conversion*, Harvard University Press, Cambridge-London 1986, pp. 29-54; A. Brunori, *Viaggiare in spirito al termine della notte. Trasformazioni animalesche da Agostino a Pierre de Lancre*, «L'immagine riflessa», 1 (2020), pp. 101-122.

all'essere umano della passione amorosa: le parole con cui quest'ultima è stata descritta, e in particolare l'immagine del timbro e della cera, sembrano infatti suggerire la passività del soggetto rispetto allo stimolo esterno.

A tale dilemma Virgilio risponde attraverso alcuni tra i versi più densamente filosofici del poema. Egli spiega, innanzitutto, che ciascuna anima è dotata di una virtù che, in sé stessa sconosciuta, si manifesta attraverso gli effetti che produce. In particolare, operando, questa potenza innata si rivela sotto una duplice forma: come «'ntelletto delle prime notizie», vale a dire cognizione degli intellegibili più universali, e quale affetto «d'i primi appetibili» (55-57), cioè un istinto naturale, paragonabile a quello che spinge le api a fare il miele, verso quei beni assoluti (come la beatitudine e la felicità, l'essere e il vivere) che contribuiscono a mantenere e perfezionare l'esistenza umana⁷. Questa inclinazione, afferma Virgilio, è

⁷ Il confronto tra gli animali (e in particolare le api), dotati di un istinto che, in corrispondenza ad una data rappresentazione, li porta a un dato comportamento, e gli esseri umani, i quali invece hanno la facoltà di discernere tra le immagini che gli giungono dalla fantasia, è tipico. Cfr. ad esempio Origene, *I principi*, M. Simonetti (a cura di), Sansoni, Firenze 1975, III 1, 2-3, p. 325: «Gli esseri dotati di anima si muovono da sé, allorché sopravviene una rappresentazione che provoca un impulso. In alcuni poi di questi esseri animati nascono rappresentazioni che provocano l'impulso grazie a naturale capacità di rappresentazione che sistematicamente provoca l'impulso: come nel ragno c'è la rappresentazione del tessere e segue la spinta a tessere, poiché la sua natura capace di rappresentazioni regolarmente lo spinge a questo, e noi sappiamo che l'animale non è dotato di altro oltre a questa capacità rappresentativa, così come l'ape è capace di plasmare la cera. Invece l'animale razionale oltre la

moralmente indifferente e, in quanto tale, non è suscettibile né di lode né di biasimo. Tuttavia, accanto ad essa, l'anima possiede un'altra virtù: quella «che consiglia», la quale ha il potere di concedere o negare l'«assenso» alle rappresentazioni dei sensi (62-63):

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

Color che ragionando andaro al fondo
 s'accorser d'essa innata libertate:
 però moralità lasciaro al mondo.

Onde, pognam che di necessitate
 surga ogni amor che dentro a voi s'accende,
 di ritenerlo è in voi la podestate. (64-72)

Il consiglio è la facoltà che, accordando o meno il proprio consenso agli «appetibili secondi» appresi dall'anima, determina l'insorgere dell'amore. Quest'ultimo, dunque, pur accendendosi in maniera meccanica in risposta a un oggetto piacevole, non è un appetito di natura soltanto sensibile, ma – nell'accezione più propria del termine – razionale.

Gli interpreti si sono a lungo interrogati sulle fonti e i bersagli polemici della riflessione dantesca sulla natura libera dell'amore⁸. Essi hanno tuttavia manca-

capacità rappresentativa possiede anche la ragione, che giudica le rappresentazioni respingendone alcune ed accettandone altre, affinché l'essere umano agisca secondo esse».

⁸ Tra le ipotesi relative agli avversari danteschi non solo quella, classica, del «primo amico» Guido Cavalcanti, il quale in *Donna*

to di rilevare, finora, l'importanza del secondo corno dell'argomentazione sviluppata nell'arco di questi tre canti dal poeta. Questi, tracciando i confini dell'etica, non si limita ad includervi l'amore «d'animo», in qualità di atto volontario, ma ne esclude anche tutti quei moti passionali che precedono il consenso. Ora, l'affermazione tanto dell'innocenza dell'*amor naturalis*, che «è sempre senza errore», quanto del carattere moralmente indifferente degli impulsi pre-razionali

me prega considera l'amore alla stregua di una passione irresistibile e irrazionale, e dei sostenitori della dottrina medica dell'*amor hereos*, che patologizzando questo sentimento lo avevano reso non imputabile (cfr. B. Nardi, *Filosofia dell'amore nei rimatori italiani del Duecento e in Dante*, in Id., *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Bari 1985, pp. 9-79; Id., *L'amore e i medici medievali*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 238-267; E. Malato, *Amor cortese e amor cristiano da Andrea Cappellano a Dante*, in Id., *Lo fedele consiglio della ragione. Studi e ricerche di letteratura italiana*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 202-227; L. Azzetta, "Fervore aguto", "buon volere" e "giusto amor". *Letture di «Purgatorio» XVIII*, «Rivista di studi danteschi», 6 (2006), pp. 242-279), ma, secondo alcuni, anche lo stesso padre putativo dello "stilnovismo", Guido Guinizelli, che nella canzone *Al cor gentile* proporrrebbe una concezione dell'amore come sentimento essenzialmente positivo (escludendo dunque la possibilità di «rei amori») e la setta degli Epicurei, già biasimati da Tommaso per via dell'opinione secondo cui «omnis delectatio sit bona» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 34, a. 2) (cfr. G. Busnelli, *L'ordinamento morale del «Purgatorio» dantesco*, Civiltà Cattolica, Roma 1908, pp. 46-47; P. Porro, *Amore e libero arbitrio in Dante*, in E. Malato, A. Mazzucchi (a cura di), *Cento canti per cento anni. II. Purgatorio*, Salerno Editrice, Roma 2014, pp. 523-560: 533-534; G. Inglese, *Commento al Purgatorio*, in Dante Alighieri, *Commedia. Purgatorio*, a cura di G. Inglese, Carocci, Roma 2016, p. 225; P. Falzone, *Purgatorio XVIII, o del buon uso degli affetti*, «Bollettino di italianistica», 1 (2017), pp. 46-70: 57-58).

che pertengono all'*amor appetitivus*, i quali pure, talvolta, si perdono dietro un «picciol bene» (Pg. XVI, 91), non è affatto ovvia. Anzi, come si mostrerà, essa contrasta con l'idea, largamente diffusa tra i teologi scolastici, secondo cui i primi moti della sensualità, vale a dire le primissime e involontarie manifestazioni del desiderio, rappresenterebbero già una forma di peccato, sebbene di tipo veniale. Di seguito, si traccerà a grandi linee la nascita e lo sviluppo del dibattito su questo tema, dalla patristica sino alla teologia del XIII secolo⁹. L'intento, naturalmente, non è tanto rintracciare le fonti puntuali del poeta, quanto piuttosto, secondo il monito di Contini, «amplificare» e «tracciare [...] l'intero sistema di punti» a partire da quei «numerosi reticolati e sistemi» che, «implicati e non svolti»¹⁰, trovano spazio nella *Commedia*.

2. Il dibattito sui primi moti della sensualità

Sconosciuta alla filosofia moderna, la questione relativa al carattere imputabile o meno dei primi moti della passione (i cosiddetti *propathe*, *propassiones* o *preaffectus*) è stata in realtà oggetto di un dibattito millenario, da Seneca¹¹, almeno, fino alla Scuola di

⁹ Cfr. O. Lottin, *La doctrine morale des mouvements premiers de l'appétit sensitif aux XII^e et XIII^e siècles*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 6 (1931), pp. 49-173.

¹⁰ G. Contini, *Filologia ed esegesi dantesca*, in Id., *Un'idea di Dante. Saggi danteschi*, Einaudi, Torino 1970, p. 119.

¹¹ Cfr. ad esempio Seneca, *De ira*, in Id., *Dialogues*, I, texte établi et traduit par A. Bourgery, Les Belles Lettres, Paris 1961, p. 31, IV 1: «Et ut scias quemadmodum incipient affectus aut crescant aut efferantur, est primus motus non uoluntarius, quasi

Salamanca¹², nel Cinquecento inoltrato. Nell'ambito della Patristica latina, essa si ritrova per la prima volta in Agostino d'Ippona (354-430). Questi, ad esempio, nel *De Genesi contra Manicheos*, facendo del peccato originale l'*Ur-Szene* di ogni peccato attuale, lascia intendere che quest'ultimo nasce là dove la *ratio* (Adamo) non «frena e trattiene virilmente» la *cupiditas* (Eva), sollecitata dalla *suggestio* (il serpente):

Si [...] ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse decernat, ab omni vita beata tamquam de paradiso expellitur homo. Iam enim peccatum imputatur, etiamsi non subsequatur factum, quoniam rea tenetur in consensione conscientia (*De Gen. contr. Man. II, XIV, 21*).

praeparatio affectus et quaedam comminatio; alter cum uoluntate non contumaci, tamquam oporteat me uindicari cum laesus sim aut oporteat hunc poenas dare cum scelus fecerit; tertius motus est iam impotens, qui non si oportet ulcisci uult sed utique, qui rationem euicit. Primum illum animi ictum effugere ratione non possumus, sicut ne illa quidem quae diximus accidere corporibus, ne nos oscitatio aliena sollicitet, ne oculi ad intentionem subitam digitorum comprimantur: ista non potest ratio uincere, consuetudo fortasse et assidua obseruatio extenuat». Secondo Abel la teoria stoica delle pre-passioni risalirebbe già a Zenone (cfr. K. Abel, *Das Propatheia-Theorem: ein Beitrag zur stoischen Affektenlehre*, «Hermes», 111 (1983), pp. 78-97); secondo Sorabji la dottrina stoica sarebbe una risposta ad Aristotele, il quale tra l'altro già accennerebbe a un concetto simile (cfr. R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 65-75).

¹² Cfr. R.A. Couture, *L'imputabilité morale des premiers mouvements de la sensualité de Saint Thomas aux Salmanticenses*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1962.

Se [...] la ragione acconsente e stabilisce di compiere ciò a cui la brama di piacere l'abbia sospinta, l'uomo viene scacciato, come dal paradiso, da ogni vita beata. Il peccato, infatti, viene imputato già ora, quand'anche non segua l'atto, giacché la coscienza è ritenuta colpevole per il consenso accordato¹³.

Come leggiamo pure nel *Commento al Discorso sulla montagna*, di qualche anno più tardo, i «tre [...] momenti in cui si compie il peccato», vale a dire «lo stimolo, il compiacimento e il consenso» (12 34), non hanno il medesimo statuto morale. Mentre la *suggestio* non è imputabile al soggetto, essendo solo lo stimolo, «viscido e strisciante» come il serpente dell'Eden, provocato dai *phantasmata*; il *consensus*, rappresentato da Adamo, in qualità di atto pienamente volontario con cui si aderisce al piacere, è «peccato in senso pieno» (*plenum peccatum*). La *delectatio*, poi, a sua volta, significata da Eva, quale piacere risvegliato dagli impulsi dei sensi e della memoria, non costituisce un peccato in se stessa, se è repressa dalla ragione non appena possibile; lo diventa, invece, se la parte superiore dell'anima, crogiolandovisi, vi acconsente.

Ancora nel *De trinitate*, ribadendo che la «nascosta e segreta coppia» formata da Adamo ed Eva si ritrova in ciascun essere umano, Agostino distingue due gradi del peccato, corrispondenti a due forme di consenso diverse: il consenso che «si accontenta del solo godimento del pensiero» e il consenso che, inve-

¹³ Agostino di Ippona, *La Genesi contro i manichei*, in Id., *Commenti alla Genesi*, G. Catapano, E. Moro (a cura di), Bompiani, Milano 2018, p. 165.

ce, il peccato decide «anche di commetterlo effettivamente» (*De Trinit.* XII 12 17).

Quasi due secoli più tardi Gregorio Magno (540-604), nel *Libellus responsionum* rivolto ad Agostino di Canterbury (tramandatoci dall'*Historia ecclesiastica* di Beda il Venerabile), riprende dal vescovo di Ippona tanto la scansione del peccato in tre momenti – *suggestio*, *delectatio* e *consensus* – quanto l'idea secondo cui ciascun peccato riproduce, nel microcosmo dell'individualità umana, la logica e lo svolgimento del peccato adamitico¹⁴. Tuttavia, similmente a quanto aveva fatto Girolamo, il quale pur negando il carattere peccaminoso della *propassio* l'aveva considerata l'«inizio della colpa»¹⁵, Gregorio afferma senza ambiguità che il peccato nasce a partire dalla dilettazione¹⁶:

¹⁴ Beda Venerabilis, *Historia ecclesiastica*, I, c. XXVII, IX, PL 95, 67A-B: «Tribus enim modis impletur omne peccatum: videlicet suggestione, delectatione, consensu. Suggestio quippe sit per diabolum, delectatio per carnem, consensum per spiritum: quia et primam culpam serpens suggessit, Eva velut caro delecta est, Adam vero velut spiritus consensit».

¹⁵ Cfr. Girolamo, *Commento al Vangelo di Matteo*, par E. Bonnard, Cerf, Paris 1977 (Sources Chrétiennes 242), I, 5, 28, pp. 118-119: «Inter pathos et propatheia, id est inter passionem et propassionem, hoc interest quod passio reputatur in vitio, propassio (licet initii culpam habeat) tamen non tenetur in crimine. Ergo qui viderit mulierem et anima ejus fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit, sicut est in “Transierunt in affectum cordis”, de propassione transivit et passione huic non voluntas peccandi deest, sed occasio».

¹⁶ Cfr. S. Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 173: «According to Gregory, the wrongly directed movements of the soul become

Cum enim malignus spiritus peccatum suggerit in mente, si nulla peccati delectatio sequatur, peccatum omnimodo perpetratum non est; cum vero delectari caro coeperit, tunc peccatum incipit nasci: si autem etiam ex deliberatione consentit, tunc peccatum cognoscitur perfici (*PL* 95, 67 B-C).

Quando infatti lo spirito maligno suggerisce un peccato alla mente, se non segue nessuna dilettaazione nel peccato, il peccato non è in alcun modo perpetrato; ma non appena la carne inizia a dilettersi, allora il peccato inizia a nascere; se invece consente anche in maniera deliberata, allora si sa che il peccato è stato compiuto.

Come è stato fatto notare, Gregorio esplicita quanto in Agostino si trovava in potenza¹⁷. L'Ipponate, infatti, pur rimanendo formalmente fedele al principio stoico secondo cui il consenso (*synkatathesis*) costituisce il criterio minimo per l'imputazione, aveva affermato, a più riprese, che gli atti derivanti dall'ignoranza e dalla concupiscenza, pur essendo inevitabili nello stato post-lapsario, sono da considerarsi peccaminosi¹⁸.

venial sins immediately, in spite of their being too quick to be controlled by the will».

¹⁷ Cfr. D. Boquet, *Des racines de l'émotion. Les préaffects et le tournant anthropologique du XII^e siècle*, in D. Boquet, P. Nagy, *Le Sujet des émotions au Moyen Âge*, Beauchesne, Paris 2009, pp. 171-173. Cfr. anche Id., *Medioevo sensibile. Una storia delle emozioni (secoli III-XV)*, Carocci, Roma 2018, pp. 159-163.

¹⁸ Cfr. ad esempio Augustinus Hipponensis, *Retractationes* I, 13 5: «et ille qui peccat ignorans voluntate utique peccat, quod, cum faciendum non sit, putat esse faciendum, et ille qui concu-

L'ambiguità della posizione agostiniana è testimoniata anche dalle interpretazioni divergenti che ne forniranno i teologi successivi. Tanto Bernardo di Chiaravalle (1090-1153) e Guglielmo di Saint-Thierry (1075-1148) quanto Pietro Abelardo (1079-1142), scontratisi sulla questione relativa allo statuto morale della *suggestio* e della *delectatio*, come dimostra uno degli articoli contestati all'autore dell'*Ethica* nel concilio di Sens del 1141¹⁹, si riterranno ermeneuti fedeli del dettato agostiniano. Esempio, soprattutto, a proposito della difficoltà di fornire un'esegesi univoca della tesi agostiniana o – se si preferisce – della volontà di fornirne una lettura più severa, sono le *Sententiae* di Pietro Lombardo (1100-1160). Qui il teologo riprendeva dal *De Trinitate* l'idea secondo cui ogni volta che, privi della grazia, deviamo dal sommo bene, come Adamo (la *ratio superior*) cediamo alle lusinghe di Eva (la *ratio inferior*); come quest'ultima ci abbandoniamo alla tentazione del serpente (la *sensualitas*). Mentre però Agostino aveva stabilito che la colpa

piscente adversus spiritum carne, non ea quae vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult, sed si vincitur, concupiscentiae consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, liber scilicet iustitiae servusque peccati».

¹⁹ Cfr. *Capitula Haeresium*, in Petri Abelardi, *Opera Theologica*, vol. II, cura et studio Eligii M. Buytaert O.F.M., XIII, *De suggestione, delectatione et consensu*, p. 480: «1. [Petrus]: 'Sciendum quoque quod suggestio non est peccatum illius cui suggestio fit, nec delectatio etiam sequens suggestionem, quae delectatio inest ex infermitate et memoria voluptatis quae est in impletione illius rei quam aduersarius suggerit; sed solus consensus qui et contemptus Dei dicitur, in quo peccatum consistit'. 2. *Et post pauca*: 'Nec dicimus quod uoluntas faciendi hoc uel illud nec etiam ipsum opus sit peccatum, sed potius, ut superius dictum est, ipse Dei contemptus ex aliqua uoluntate'».

pertiene solamente alla ragione, la quale può peccare anche solo compiacendosi nel pensiero delle cose proibite, Pietro Lombardo affermava che il peccato, seppur «levissimum», si riscontra già «in sensuali motu», vale a dire nella prima e involontaria reazione di fronte alla tentazione (*Sent.* II d. XXIV c. 8).

Le *Sententiae* di Pietro Lombardo, già a partire dal IV Concilio Lateranense (1215), verranno adottate come manuale nelle facoltà di teologia delle università, conoscendo un'enorme diffusione. Soprattutto grazie a questo testo, dunque, la domanda circa il carattere peccaminoso dei primi moti della sensualità, *vis* pre-razionale generalmente considerata sottratta al libero arbitrio, si imporrà all'attenzione dei teologi scolastici.

Ad essa, ad esempio, risponderà in maniera positiva e senza esitazioni non solo Guglielmo d'Alvernia (1180-1249), che rifiuta la stessa nozione aristotelica di *passio*, ma anche Guglielmo d'Auxerre (1150-1231), celebre *magister* dell'Università di Parigi, che nella sua *Summa aurea* si mostra benevolo nei confronti della tesi, diffusa dall'*Etica nicomachea*, del carattere moralmente neutro delle passioni²⁰. Per far-

²⁰ Cfr. Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, cura et studio Jean Ribailier, Editions du Centre nationale de la recherche scientifique, Paris 1980-1987, III.1, t. XI, c. III, q. 1, p. 187: «delectatio autem et tristitia, prout sunt pure passiones, non sunt virtutes neque motus virtutum». Su Guglielmo d'Alvernia e Guglielmo d'Auxerre cfr. S. Vecchio, *Guglielmo d'Alvernia: passioni, affetti, virtù*, in Ead., C. Casagrande, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2015, pp. 93-112; A. Brunori, *Il filosofo cavalcato. Il Lai d'Aristote e il dibattito sull'imputabilità delle passioni*, in S. Barsotti, I. Ottria, M. Zanobi (a cura di), *Secondo fantasia. Studi*

lo, egli è costretto a distinguere, nell'essere umano, una duplice sensualità: una «bestiale» e una propriamente «umana». Come spiega il teologo, se nella prima, «irrazionale e non sottoposta al libero arbitrio», non vi può essere «né virtù né vizio», nella seconda, volontaria, vi può essere peccato²¹. È questa, dunque, a costituire il sostrato di quei «primi moti con i quali indebitamente desideriamo i beni temporali prima del giudizio della ragione» (*Summa aurea*, l. III, t. XI, c. III, q. 4).

Come e perché i primi moti della sensualità umana possano essere considerati volontari, pur avendo luogo «ante iudicium sive deliberatione rationis», Guglielmo lo spiega brevemente: l'insorgenza degli impulsi della sensualità, per quanto inevitabile in assoluto, potrebbe essere scongiurata singolarmente, in riferimento a ciascun singolo stimolo:

primi motus sunt in nostra potestate in singulari, et non in universali; quoniam de quolibet primo motu potest aliquis vitare ut non veniat, sed nullus potest vitare quin aliquis primus motus aliquando veniat; quoniam illum primum motum quo aliquis concupiscit mulierem, potuit ipse vitare ante, si cogitasset de Deo et penituisset de peccatis suis. Sed non posset esse diu aliquis quin surgat aliquis primus motus, sicut ille nauta potest vitare quod aqua non intret per illud foramen, tamen non potest vitare quod non intret per aliquod (l. II.2, t. XV, c. II, q. 1)²².

per Corrado Bologna dalle allieve e dagli allievi della Scuola Normale Superiore, Ets, Pisa 2020, pp. 21-40.

²¹ Guillelmus Altissiodorensis, *Summa aurea*, cit., p. 192.

²² Ivi, pp. 526-527.

i primi moti sono in nostro potere singolarmente, e non in universale; poiché rispetto a qualunque primo moto chiunque può evitare che sopravvenga, ma nessuno può evitare che un qualche primo moto prima o poi sopravvenga; poiché chiunque avrebbe potuto impedire prima quel primo moto per il quale concupisce una donna, se avesse pensato a Dio e si fosse pentito dei propri peccati. Ma non può darsi il caso che qualcuno a lungo eviti che insorga un qualche primo moto; come un marinaio può evitare che l'acqua entri da quel dato foro, ma non può evitare che entri attraverso un altro.

L'idea, di origine monastica, secondo cui la meditazione è in grado di prevenire il manifestarsi dei desideri sessuali godette, tra XII e XIII secolo, di non poco credito, come prova il fatto che essa ritorni nei trattati medici, dove l'assidua contemplazione della causa prima è talvolta prescritta come cura della satiriasi e di un'eccessiva libidine²³. Meno fortunata, invece, dovette essere la tesi guglielmina di una duplice sensualità – bestiale e umana –, che rifletteva una concezione dualistica dell'essere umano. Essa verrà rigettata, ad esempio, già da Filippo il Cancelliere (1165-1236), il quale pure nella *Summa de bono* afferma il carattere peccaminoso dei movimenti disordinati dell'appetito. Secondo Filippo, come la sensibilità umana differisce da quella animale, in quanto è soggetta all'intelletto cui offre la materia da cui

²³ Arnaldus de Villanova, *Practica medicine*, Venetiis 1497, f. 33r: «Quarto removetur coitus per vehementes imaginaciones in contemplando ipsam causam primam et sic removetur in religiosis et sanctissimis viris, que vehementer cogitant et contemplant Deum».

astrarre le specie universali, così la sensualità negli esseri umani è radicalmente diversa da quella dei bruti, in quanto dovrebbe essere sottomessa alla ragione. Ciò, afferma il teologo, avveniva in maniera naturale per Adamo prima della Caduta e, soprattutto, per Cristo; ora, invece, per noi che viviamo nello stato post-lapsario, tale condizione non è raggiungibile che parzialmente e a fatica²⁴.

Questa circostanza consente di rispondere all'obiezione secondo la quale, risiedendo la «potestas peccandi» solo nella ragione, i primi moti della sensualità, precedenti il consenso, sarebbero da considerarsi moralmente neutri. Infatti, secondo Filippo, se il «subiectum in quo» di tali movimenti è la *sensualitas*, la loro causa efficiente è nel libero arbitrio, il quale, come insegnava Agostino nel *De civitate Dei*, disobbedendo a Dio nella persona di Adamo, ha in un certo senso acconsentito al fatto che il rapporto di subordinazione delle potenze motive inferiori all'intelletto si invertisse, dando luogo, nel composto umano, a una rivolta analoga a quella dei progenitori.

²⁴ Cfr. Philippus Cancellarius, *Summa de bono*, cura et studio N. Wicki, Editions A. Francke, Berne 1985, I, q. II, p. 213: «Quemadmodum autem est in sensu, sic accidit quantum ad sensualitatem respectu uirtutis que est ratio quod habet quemdam ordinem naturalem secundum quem nata fuit obedire rationi. Nam sicut se habet phantasia ad intellectum, ita sensualitas ad rationem, ut diximus. Unde in Adam motus sensuales erant ordinati primo secundum rationis imperium [...]; et similiter in Domino nostro Iesu Christo et multo amplius. Sed post corruptionem pena inflictam pro peccato primi parentis in omnes qui libidine descenderunt. Et ideo motus eius cum sint in materiam attingentem rationem, aliquo modo sunt peccata, licet uenialia; ut cum aliquis uidet mulierem mouetur ad coitum et sentit prurimum; et iste motus, cum non adiungatur perceptio rationis aut consensu, et ueniale peccatum».

La risposta di Filippo influenzerà diversi pensatori successivi. Tra questi, ad esempio, Alessandro di Hales (1183-1245), teologo di primo piano dell'Ordine francescano. Questi, infatti, nella *Summa Halensis*, che raccoglie testi anche di suoi allievi quali Jean de la Rochelle e Oddone di Rigauld, afferma che il peccato veniale può aver luogo tanto nella ragione quanto in una facoltà ad essa ordinata, come appunto l'appetito sensitivo²⁵. In questo secondo caso, bisogna considerare se la facoltà si è mossa secondo la ragione o in maniera disordinata – come spesso avviene negli uomini dopo l'espulsione dal paradiso terrestre –, nel qual caso ha luogo il peccato.

Come Filippo, Alessandro spiega che, poiché la «sensualità nell'uomo è corrotta dal peccato originale», «ciò che da essa procede [...] è peccato, poiché essa doveva essere sottomessa alla ragione ed è mossa in modo indebito contrariamente alla ragione, ed è connessa in qualche modo alla ragione, la quale non agisce direttamente, bensì permette e non comprime la radice del primo moto» (II, Inq. III, t. I, sect. I, q. II)²⁶.

²⁵ Sulla posizione di Alessandro di Hales cfr. S. Vecchio, *Passions and Sins. The Summa Halensis and John of La Rochelle*, in *The Summa Halensis: Doctrines and Debates*, ed. by L. Schumacher, De Gruyter, Berlin 2020, pp. 211-226.

²⁶ Cfr. Alexander de Hales, *Summa theologica*, cura et studio PP. Collegii Sancti Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas 1930, t. 3 (II.II), p. 303: «Alii vero dicunt quod omnis primus motus est peccatum, sed non dicitur primus motus quousque voluntatem attingit. Sed ipsi distinguunt duplicem sensualitatem, brutalem et humanam: in brutali non est peccatum, in humana est peccatum. Melius tamen potest dici quod una est sensualitas in homine corrupta per originale peccatum; et inordinata delectatio sive libidinosa, quae ex ea procedit in quantum corrupta, dicitur primus motus et est peccatum, quia debebat esse subdita

La tesi secondo la quale è possibile imputare i primi moti in virtù del *consensus permissivus* della ragione, vale a dire in nome del fatto che questa, pur potendo singolarmente evitare il sollevarsi di ciascun impulso, non lo fa, si ritrova non solo nel generale francescano Bonaventura da Bagnoregio (1217/1221-1274) (che definirà l'*impulsus sensualitatis* «voluntarium interpretative»²⁷), ma anche in un teologo domenicano quale Alberto Magno (1206-1280). Questi, se già nel *De natura boni*, rifacendosi alle *Retractationes* di Agostino, sosteneva che «è azione volontaria anche quella che dipende da una volontà, ad esempio di concupiscenza, che non delibera consapevolmente, come, in questo senso, sono volontari i primi impulsi» (t. II, p. II, c. II, § 2, 1)²⁸, nella *Summa de creaturis*, a qualche anno di distanza, si soffermerà a lungo sull'analisi del peccato svolta nel XII libro del *De trinitate*. In particolare, dopo aver definito la sensualità come «potentia apprehensiva delectabilis et appetitiva ipsius ante iudicium rationis», Alberto affermerà che il peccato si trova in questa facoltà non

rationali et ipsa movetur indebito modo a ratione non faciente, sed permittente vel radicem eius non comprimente».

²⁷ Bonaventura, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, cura et studio PP. Collegii Sancti Bonaventurae, Quaracchi, Ad Claras Aquas, 1885, l. II, d. XLI, a. II, q. I, pp. 948-949. Cfr. anche Ivi, d. XXIV, p. II, a. 3, q. I, p. 512: «Respondeo dicendum, quod tentatio carnis est impulsus sensualitatis, quem consuevimus appellare primum motum; et quoniam in illo impulsu sensualitas movetur inordinate et praeter rationis ordinem, hinc est, quod tentatio carnis nunquam est in nobis, quin sit in nobis aliqua inordinatio, et ita aliqua venialis culpa».

²⁸ Albertus Magnus, *De natura boni*, primum edit Ephrem Filthaut, in Id., *Opera omnia*, cura Instituti Alberti Magni Coloniense, Aschendorff, Münster 1974, t. XXV, p. I, 28-29.

«ut in subjecto», ma «ut in origine»²⁹. La ragione per cui anche la sensualità può essere sede del peccato, egli ripete al seguito di Filippo il Cancelliere, «non deriva dal fatto che attualmente si congiunge ad essa il giudizio della ragione», bensì dal fatto che la *sensualitas*, «habitualiter», dovrebbe essere «ordinata a questa», cosicché la ragione «prevenendo, potrebbe trattenersi da essa» (p. I, t. IV, q. 69, a. 3, part. 3)³⁰.

Alberto accenna alle trattazioni di quei teologi domenicani – come Rolando da Cremona e Hugues de Saint-Cher – che, a partire dalla distinzione di Gilbert de la Porrée tra *motus primo primitivus* e *motus secundo primitivus*, avevano affermato il carattere innocente dei primi moti; egli, tuttavia, «poiché Agostino dice espressamente che è un peccato», ribadisce l'imputabilità degli impulsi sensuali, anche «prima di ogni atto della ragione»³¹.

Non stupisce, dunque, che a sostenere una tesi analoga sia anche Tommaso d'Aquino (1225-1274), la cui risposta, nel *Commento alle Sentenze*, alla domanda *Utrum in sensualitate sit peccatum* costituisce una rielaborazione originale dell'intera tradizione precedente³². Similmente a Guglielmo d'Auxerre, Tommaso distingue tra i «motus naturales», dettati da esigenze puramente fisiologiche, e i «motus sensualitatis»,

²⁹ Id., *Summa de creaturis*, in Id., *Opera omnia*, cura et labore S.C.A. Borgognet, Vivès, Paris 1895, v. 34, p. 702.

³⁰ Ivi, p. 711.

³¹ *Ibidem*.

³² Su Tommaso, oltre ai testi già citati, cfr. T. Wu, *Are First Movements Venial Sins? Augustinian Doctrine and Aquinas's Representation*, in P. d'Hoine, G. Van Riel (eds), *Fate, Providence and moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 475-494.

che sorgono in risposta a un'immagine determinata. Questi ultimi, corrispondenti a quelli che i Porretani avevano chiamato «secundo primi motus», a differenza dei primi, costituiscono un peccato veniale, che, contrariamente a quanto stabilito da Alberto, ha luogo nella sensualità «ut in subjecto». Essi, infatti, sebbene non siano sottomessi al «dominio completo» della ragione, sono comunque imputabili, in quanto «la volontà avrebbe potuto impedirli». Anche questa possibilità, poi, riconosce Tommaso, è limitata: solo se considerati «ad uno ad uno» (*singillatim*), questi moti «sono in nostro potere»; giudicati nel complesso (*simul*), essi non possono essere definiti tali, «poiché mentre ci sforziamo di opporci ad un moto illecito, da un'altra parte se ne può insinuare un altro» (*In II Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2).

Tommaso tornerà sullo statuto dei primi moti non solo nelle *Quaestiones de veritate*, dove, cercando di spiegare come possa darsi peccato nella sensualità, ripete che, per quanto «non perfettamente», questa potenza è «in qualche modo in nostro potere», in quanto essa «è sottomessa alla ragione» (q. 25, a. 5), ma anche nella *Summa Theologiae*. Qui, nuovamente, il teologo afferma:

talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo ad aliud cogitationem divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere, sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectabilibus carnis, volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis

motus inanis gloriae impraemeditatus. Et ideo non potest homo vitare omnes huiusmodi motus, propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, quod possit vitare singulos.

questa corruzione del fomite non impedisce che l'uomo con la volontà razionale possa reprimere i singoli moti disordinati della sensualità, quando li prevede, magari volgendo il pensiero ad altre cose. Ma, mentre l'uomo volge il pensiero ad altro, può insorgere un altro moto disordinato riguardo a tale cosa: come quando qualcuno distoglie il proprio pensiero dai piaceri della carne, volendo evitare i moti della concupiscenza, verso la speculazione scientifica, ma insorge allora un qualche moto imprevisto di vanagloria. E dunque l'uomo non può evitare tutti i moti di questo genere, a causa della corruzione suddetta, ma basta, per costituire dei peccati volontari, che egli sia in grado di evitarli singolarmente (*ST* I-II, q. 74, a. 3, ad 2).

Al seguito di Filippo il Cancelliere, Tommaso sostiene che il *motus sensualitatis*, per quanto anteriore rispetto all'intervento della ragione, può essere peccato veniale, dal momento che l'essere umano, pur non potendo evitare il sopravvenire di tutti questi moti a causa della corruzione della natura umana, potrebbe stornare ciascuno di essi singolarmente, volgendo altrove il proprio pensiero.

3. *Conclusione*

Che Dante conoscesse la disputa sulla natura dei primi moti è indubitabile. Come si è visto, lo stesso Tommaso accenna a tale questione nel trattato sulle passioni inserito nella sezione *Prima Secundae* della *Summa Theologiae*, considerato da tutti gli interpreti la fonte principale dell'argomentazione virgiliana nei canti XVII e XVIII del *Purgatorio*. Inoltre, tracce del dibattito sulla natura delle pre-afezioni si ritrovano persino, occasionalmente, nelle opere agiografiche, come dimostra il caso della *Vita di Marie d'Oignies* di Jacques de Vitry³³, e, con una frequenza che è finora passata inosservata agli studiosi dedicatisi a questo tema, nelle opere giuridiche, da Azzone da Bologna, passando per Iacopo d'Arena, fino a Cino da Pistoia. Questi, destinatario tra le altre cose della celebre *Epistola III*, nella quale Dante afferma che «la sede dell'amore» è la «*potentia concupiscibilis*» (*Ep.* III, 3), fa riferimento ai «*primi motus*» che precedono il «*consensus*» nella sua *Lettura del Digesto*. In questa sede, dopo aver spiegato in che senso il matrimonio faccia parte del diritto naturale, egli aggiunge che anche la «*coniunctio illicita*» ha il medesimo statuto, dal momento che lo «*ius naturale, prout est instinctus naturae, bene suadet illicitum*» (*ad D.*, 1, 18-19)³⁴.

³³ Cfr. Jacques de Vitry, *Vita B. Mariae Oignacensis*, in *Acta Sanctorum*, 23 juin, tome V, Victor Palmé, Paris 1867, I. II, § 62, p. 561B-C: «Volebat enim cibaria sumere, sed nullam sensibilem delctationem dum manducaret sentire: studebat primos motos sensualitatis motus non solum reprimere, sed penitus extinguere: studebat etiam sine aliquo veniali vitam suam in perfecta puritate custodire».

³⁴ Cynus de Pistorio, *In Digesti veteris libros*, Francoforti ad Moenum 1578, f. 4.

L'eco della *querelle* sui primi moti fu insomma tale che l'adesione da parte di Dante alla tesi dell'innocenza dei movimenti precedenti il consenso non può che essere pienamente cosciente. Essa non solo dimostra l'originalità teorica della *Commedia* che, attingendo alla filosofia e alla teologia, le rielabora in chiave personale, ma testimonia anche, a un livello più profondo, dello sguardo sereno, quasi tenero, con cui Dante, almeno in questi canti, guarda alla natura umana. Dal centro del poema, il peccato non appare come il frutto di un'instirpabile tendenza al male dell'essere umano, ma, al contrario, come la conseguenza dell'innata attrazione dell'anima, che «a guisa di fanciulla [...] piangendo e ridendo pargoleggia», per tutto «ciò che la trastulla» (*Pg.* XVI, 87-90).

«LINGVAE VELUTI CORDIS
AC MENTIS INTERPRETI».
LIBERO ARBITRIO E PASSIONI
NELLA RIFLESSIONE ERASMIANA SULLA LINGUA

Virginia Lauria

1. *Libero arbitrio, intelletto, volontà*

Nel 1524, su sollecitazione di Clemente VII, Erasmo risponde al *De servo arbitrio* di Lutero con il suo *De libero arbitrio διατριβή sive collatio*, dando così il via alla celeberrima diatriba sul tema della libertà. Le rispettive inconciliabili posizioni sono ormai cosa nota: Erasmo paladino del libero arbitrio, Lutero sostenitore della *sola gratia*, il primo strenuo difensore della sinergia tra volontà umana e grazia divina, il secondo assoluto debitore nei confronti della decisione di Dio. Se le posizioni dei due religiosi appaiono chiare fin da subito, la definizione di libero arbitrio, il suo legame con la volontà ed il rapporto con le passioni dell'anima sono invece un tema scivoloso nell'opera del pensatore olandese. Nel riportare il racconto della Genesi, nello scritto appena citato, questi tre aspetti sono infatti intrecciati al fine di delineare un'"anatomia" umana:

Con l'espressione "arbitrio" noi definiamo in questa sede la forza della volontà umana, per la quale l'uomo può dedicarsi alle cose che lo portano alla salvezza eterna o allontanarsi da esse. [...] Adamo, il primo del nostro genere, fu creato con la ragione integra, capace di riconoscere che cosa andava cercato e che cosa evitato, ma che gli fu aggiunta la volontà, anch'essa sì incorrotta, ma libera, cosicché potesse, volendo, allontanarsi dal bene e piegarsi al male. [...] Quella capacità dell'animo con la quale esprimiamo giudizi – chiamala pure νοῦς, cioè mente o intelletto, oppure λόγος, cioè ragione, non importa – fu appannata col peccato, non spenta [...]. Come il peccato dei progenitori si è trasmesso ai discendenti, così è passata in tutti anche la propensione a peccare, che la grazia, eliminando il peccato attenua quel tanto che basta perché la si possa vincere, ma non la sradica¹.

L'arbitrio è dunque la forza della volontà, la quale è libera e scaturisce dalla ragione; il νοῦς-λόγος-*ratio* – si noti qui l'utilizzo di termini fondamentali in Origene di Alessandria e già nello stoicismo – viene definito una capacità dell'animo in grado di esprime-

¹ Erasmo da Rotterdam, *Sul libero arbitrio*, trad. it. I. Pin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1989, p. 17-19; ASD, IX, p. 1221: «Hic itaque locus declarat, Adam nostri generis principem sic fuisse conditum, ut rationem haberet incorruptam, quae dignosceret quid expetendum, quid fugiendum: sed addita est voluptas, incorrupta quidem et illa, sed libera tamen, ut, si vellet, posset sese a bono avertere et ad malum deflectere. [...] Quemadmodum autem progenitorum peccatum in posteros derivatum est, ita ad peccandum proclivitas transilit in omnes, quam gratia peccatum abolens hactenus mitigat, ut vinci possit, non exstirpari».

re giudizi. Similmente nell'*Enchiridion*, di qualche anno precedente, Erasmo si dilunga nella trattazione delle parti dell'uomo prendendo spunto dall'antropologia tripartita di san Paolo, ma con delle importanti differenze. Se questi, infatti, affida all'azione rivivificatrice dello spirito del Cristo la salvezza e la riabilitazione dell'uomo in seguito al peccato originale (dal primo uomo Adamo essere vivente, «ψυχὴν ζῶσαν», all'ultimo Adamo, ovvero Cristo, «πνεῦμα ζωοποιῶν», spirito che dà vita, 1 *Corinzi* XV,45)², Erasmo risente invece di influenze platoniche ed origeniane. La ripresa della tripartizione in spirito, corpo e anima è delineata nell'olandese in maniera differente: lo spirito, elemento di origine divina, tende verso Dio ed è situato nella parte alta del corpo, mentre quest'ultimo, afflitto dagli istinti più bassi, allontana dall'ascesi. L'anima, posta al centro, viene costantemente corteggiata da entrambe le fazioni³. Sulla base di questa tripartizione Erasmo presenta la ragione e i due differenti tipi di passioni:

Nell'uomo, la ragione funge da re. Gli ottimati si possono considerare le passioni del corpo, ma quelle non totalmente animalesche, per esempio la premura verso i genitori e i fratelli, l'amore per gli amici [...]. Le passioni dell'animo che si staccano più radicalmente dai dettami della ragione [...] fai

² Cfr. G. Lettieri, *La mente immagine: Paolo, gli gnostici, Origene, Agostino* in E. Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2005, pp. 63-122.

³ Erasmo da Rotterdam, *Il manuale del soldato Cristiano*, in *Scritti religiosi e morali*, trad. it. C. Asso, Einaudi, Torino 2004, p. 39.

conto che siano l'ultima feccia della plebe: la libidine, la dissipazione [...] vanno chiuse nelle prigioni, in modo che, se sono capaci, prestino i loro servizi e obbediscano agli ordini del padrone, e se no, non facciano danni⁴.

La mente (che equivale allo spirito) è come un re che governa uno stato e deve fare i conti con gli ottimati e i plebei. Se il re e gli ottimati riescono a produrre un felice sodalizio, nel corpo si instaura l'originaria «armoniosa concordia»⁵ con la quale Dio ha creato gli uomini e che il peccato originale ha dissolto. Nonostante l'organizzazione gerarchica delle varie parti, è interessante notare come la stessa plebe possa esercitare un ruolo attivo nello stato, a patto di seguire i dettami della ragione. La creazione serba, dunque, un originario portato positivo, presente finanche nelle sue regioni più basse.

Nonostante l'esempio della cittadella interiore tratto dal *Timeo* e gli evidentissimi debiti nei confronti del platonismo fiorentino, della tradizione stoica e di Origene di Alessandria, in Erasmo convivono elementi filosofici discordanti: è ravvisabile, per l'appunto, anche il recupero dell'epicureismo del Valla

⁴ Ivi, p. 27; ASD V-8, p. 136: «In homine vero ratio regis vice fungitur. Optimates accipias licet affectus quosdam, corporeos quidem illos, sed tamen non perinde brutos, quod genus sunt genuina pietas erga parentes, charitas in fratres, benevolentia in amicos [...]. Eos porro motus animorum, qui a rationis decretis quam maxiem dissident [...] plebis quasi ultimam fecem esse puta. Cuiusmodi sunt libido, luxus [...] improbi ergastulis sunt coercendi, ut, si queant, pensum operamque a dominio praescriptam praestent; sin minus, nihil certe damni dent».

⁵ Ivi, p. 26.

e a tal proposito nell'*Enchiridion* è detto: «Nessuno infatti può amare qualcun altro se prima non ama se stesso, ma rettamente. Nessuno può odiare un altro se prima non odia se stesso. Amare bene a volte sta nell'odiare bene, e si odia bene se si ama»⁶. Il virtuoso e retto amore di sé è la prerogativa fondamentale per qualsiasi tipo di rapporto umano; non solo la *caritas*, l'amore dell'altro, è strettamente dipendente dall'amore di sé, ma lo stesso odio non sarebbe possibile se prima non vi fosse il sentimento più alto di tutti. Questo amore, dice Erasmo, deve essere sempre vivo nell'uomo, anche quando «la tempesta delle tentazioni si abbatte»⁷ su di lui.

Le distinzioni interne al soggetto si complicano di scritto in scritto e risulta impossibile definire con acribia schematica una struttura del rapporto tra le passioni e il libero arbitrio e un'esatta dipendenza da una sola tradizione filosofica. A riguardo, infatti, molti studiosi sono in disaccordo. La problematicità deriva primariamente dall'abbondanza di riferimenti presi in esempio da Erasmo; debitore nei confronti dei grandi pensatori dell'antichità, nella maggior parte dei suoi scritti non è difficile trovare Platone fianco a fianco con Epicuro, Aristotele e gli stoici, tutti "messi al servizio" della *philosophia Christi*. Non solo l'*Enchiridion* riporterebbe una ricca sintesi delle maggiori correnti filosofiche, ma anche l'*Encomium moriae* presenterebbe tracce del platonismo fiorentino, impli-

⁶ Ivi, p. 81; ASD V-8, p. 230: «Nemo enim alium amare potest, nisi se prius amarit, sed recte. nemo quenquam odisse potest, nisi se prius oderit. Verum bene amare nonnunquam bene odisse est, et recte odisse amasse est».

⁷ Ivi, p. 97.

citi elementi epicurei, i quali sarebbero addirittura riconoscibili nel *De contemptu mundi*, opera giovanile di stampo medievale⁸, nella *Paraclesis* e nella *Ratio seu methodus*, solo per citare i casi più celebri.

Nel tentativo di offrire un approccio differente all'annosa questione, e certa che il voler delimitare il punto di vista erasmiano ad una sola corrente filosofica sia rischiosamente riduzionista, vorrei soffermarmi sulla singolare interconnessione tra grazia, libero arbitrio e passioni in relazione alla riflessione sul linguaggio operata da Erasmo. Per fare ciò mi manterrò s'un versante specifico della sua opera: gli scritti pedagogici⁹.

⁸ P.G. Bietenholz, *Encounters with a radical Erasmus. Erasmus' work as a source of radical thought in early modern Europe*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 2009, pp. 109-140. Sulla complessità dei riferimenti erasmiani in merito al rapporto tra passioni e libero arbitrio cfr. M. Delcourt, M. Derwa, *Trois aspects humanistes de l'Épicurisme chrétien*, «Colloquium Erasmianum», (1968), pp. 119-133; P.O. Kristeller, *Erasmus from an Italian Perspective*, «Renaissance Quarterly», 23 (1970), 1, pp. 1-14; E. Kushner, *Erasmus and the Paradox of Subjectivity*, «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», 18 (1998), pp. 1-20; P. Bietenholz, *Felicitas (eudaimonia) ou les promenades d'Érasme dans le jardin d'Épicure*, «Renaissance and Reformation/Renaissance et Réforme», 30 (2006), 1, pp. 37-86; R. Dealy, *The Stoic Origins of Erasmus' Philosophy of Christ*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 2017; L. Nisi, *La parte migliore. Indifferenza e decisione nell'Enchiridion di Erasmo e negli Esercizi spirituali di Ignazio di Loyola*, «Studi e materiali di storia delle religioni», 86 (2020), 1, pp. 249-281.

⁹ La questione pedagogica ha in Erasmo uno spettro più ampio della semplice educazione dei bambini, i «piccoli» sono anche e soprattutto i piccoli nella fede, seguendo quanto detto da Paolo. Le strategie qui descritte, dunque, sono messe in pratica nei suoi scritti, anche in quelli non strettamente pedagogici.

2. *Educazione suasiva*

Il considerevole impegno profuso da Erasmo nella scrittura di opere educative è strettamente correlato alla concezione secondo cui i bambini sono come un terreno incolto, il quale germoglia a seconda delle semine che vi vengono piantate¹⁰. Fondamentale diviene quindi una buona educazione, i cui rudimenti vengono impartiti fin dalla tenera età, equamente ripartiti tra la nutrice e il precettore, affinché la prima possa nutrire il corpo e il secondo l'animo tramite retti insegnamenti¹¹. L'attenzione alle tre parti dell'uomo è presente sin dai primissimi anni, con particolare riguardo nei confronti delle passioni virtuose dell'anima. Nel *De pueris*, infatti, il maestro deve primariamente amare il proprio allievo, affinché possa istituirsi un profondo legame tra il padre e il figlio simbolici, un sodalizio che porterà progressivamente al rispetto, fuggendo ogni forma di terrore: «All'infanzia occorre un maestro che attragga con la sua dolcezza, non che terrorizzi con la sua severità»¹². Accendere l'amore dell'allievo è il passo successivo all'amore di sé, come affermato nell'*Enchiridion*, e manifestazione del sentimento più alto e virtuoso che

¹⁰ Erasmo da Rotterdam, *La formazione del principe cristiano*, in Id., *Scritti teologici e politici*, cit., p. 1215: «Essendo l'anima d'un fanciullo come un terreno ancora incolto, si dovrà gettarvi dei buoni semi in modo che gradualmente, maturando la stagione e l'esperienza delle cose, si radichino sempre più in profondità, diventando virgulti e germogli. Nulla si radica così profondamente come ciò che viene seminato nei primi anni di vita».

¹¹ Id., *L'educazione precoce e liberale dei fanciulli*, cit., p. 97.

¹² Ivi, p. 156; ASD I-2 p. 24: «Adhibendus est tenerae aetati doctor qui blancliciis illiciat, non qui saeuida deterreat».

l'uomo possa provare poiché, è proprio tramite l'amore, espresso per mezzo dello Spirito Santo, che Dio Padre si lega al Figlio pericoreticamente¹³. In aggiunta all'amore, il secondo modo per attrarre il fanciullo è il gioco (sono infatti proposte da Erasmo diverse attività ludiche nel corso dei suoi scritti), uno di questi è il racconto di una «piacevole favola poetica»¹⁴. Nella valorizzazione della letteratura come strumento educativo è racchiuso lo spirito rinascimentale di Erasmo; fin da Agostino, infatti, il libero accesso al fertile giardino della *curiositas*, acerrima nemica dell'integrità e della buona condotta, viene perlopiù precluso¹⁵. Erasmo stesso subisce

¹³ Erasmo da Rotterdam, *Metodo per giungere velocemente alla vera teologia*, in *Scritti teologici e politici*, cit., p. 429.

¹⁴ Id., *L'educazione precoce e liberale dei fanciulli*, cit., p. 156.

¹⁵ Esemplicativo è un passo delle *Confessiones* a riguardo: «Così pure, se domanderò quale di queste due conoscenze sarebbe più dannoso per la vita dimenticare, se la lettura e la scrittura oppure le invenzioni dei poeti citate sopra, chi non sa quale sarebbe la risposta di chiunque non abbia perduto completamente il senno? Io peccavo dunque da fanciullo nel prediligere le vacuità dei poeti alle arti più utili, o meglio, nell'odiare decisamente le seconde e nell'amare le prime. L'«uno più uno due, due più due quattro» era una cantilena odiosa per me, mentre era spettacolo dolcissimo, eppur vano, il cavallo di legno pieno di armati, l'incendio di Troia e l'ombra di lei, di Creusa», in Agostino, *Le Confessioni*, trad. it. C. Carena, Einaudi, Torino 2002, pp. 27-29. È qui doverosa una differenziazione tra le opere di Agostino in base alla distinzione tra un primo ed un secondo Agostino. Si ricordi infatti che l'intento del primo blocco del *De doctrina christiana*, opera più volte citata da Erasmo, è quello di riduzione dell'intera cultura pagana alla Bibbia, tramite un sapiente riutilizzo della dialettica platonica uno/molteplice, essere/non essere, interno/esterno posta alla base dei principi di esegesi scritturistica *res/signa e uti/frui*. Il Vangelo – prova dell'incarnazione del Cristo, supremo exemplum

questa imposizione durante gli anni della sua formazione, tanto da studiare, autonomamente ed in segreto, la lingua e la letteratura greca, vietate al Collège de Montaigu che frequenta. Al contrario di quanto sperimentato in gioventù, per Erasmo è necessario soddisfare e non reprimere la *curiositas* del giovane, il quale si ritroverà a distrarsi “rettamente” e, sull’esempio oraziano, a mischiare il serio e il faceto, apprendendo in un sol momento Cristo e le *bonae litterae* e tenendo a bada le passioni centrifughe. Il maestro ha dunque il compito di muovere l’animo del fanciullo come Dio stesso fa con gli uomini “at-

– e il platonismo condividono, dunque, il medesimo movimento ascensivo atto a ricondurre l’uomo, dotato di libero arbitrio, al regno del Padre. Il cristianesimo è dunque caratterizzato da una forte impronta etica, il soggetto può essere “educato” alla corretta *religio* tramite un progressivo sviluppo interiore. Per una trattazione integrale del problema rimando a G. Lettieri, *L’altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia 2001. L. Geri, *A colloquio con Luciano di Samosata: Leon Battista Alberti, Giovanni Pontano ed Erasmo da Rotterdam*, Bulzoni, Roma 2011, pp. 166-167: nel 1523 Erasmo pubblica il *Catalogus omnium Erasmi Lucubrationum*, un opuscolo la cui funzione è quella di fare il punto sul percorso intellettuale dell’autore e fornire un piano editoriale per i suoi *Opera omnia*. In questo ordine egli «propone un itinerario dall’*institutio litterarum* all’*institutio morum*, dai *mores* alla *pietas* e dalla *pietas* alla filologia neotestamentaria e patristica, sino all’interpretazione del Verbo. Tale itinerario costituisce, nella sua icastica evidenza, un manifesto dell’Umanesimo cristiano» e traccia un percorso progressivo di avvicinamento alla Parola, arricchito dalla cultura classica. Sulla formazione autodidatta di Erasmo e sul divieto di studiare il greco, lingua della letteratura, cfr. E. Rummel, *Erasmus as a Translator of the classics*, University of Toronto Press, Toronto Buffalo London 1985.

tirandoli” a sé, così come è detto nel Vangelo di Giovanni:

«Nessuno può venire a me, se il Padre non lo avrà attirato». La parola “attirare” sembra richiamare l’inevitabilità, ed escludere la libera volontà. Tuttavia questa non è un’attrazione violenta, fa solo in modo che tu voglia ciò che puoi anche non volere, come quando mostriamo una mela ad un bambino ed egli accorre [...]»¹⁶.

Il bambino, sorretto dalla mano del padre, muove autonomamente i primi passi in direzione dell’oggetto desiderato; è vero che è il bambino a compiere spontaneamente il gesto – avrebbe potuto infatti decidere di non assecondare l’invito – ma il movimento stesso è possibile solo grazie al sostegno del padre, il quale, se prima non avesse mostrato l’oggetto e tenuto la mano del piccolo, non gli avrebbe neppure consentito di compiere la propria scelta¹⁷. In Erasmo, dunque, è chiara la sinergia tra grazia e libero arbitrio: non c’è libertà senza il sostegno della grazia, non c’è libero arbitrio senza la mano del padre che invita e sorregge.

Così Dio bussa alla nostra anima con la sua grazia, e noi lo accogliamo volontariamente. [...] perché

¹⁶ Erasmo da Rotterdam, *Sul libero arbitrio*, cit., p. 60; ASD LB p.1238: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater meus traxerit eum. Trahendi verbum videtur sonare necessitatem, et excludere voluntatis libertatem. Vetum hic tractus non est violentus, sed facit ut velis, quod tamen potes nolle, quemadmodum ostendimus puero malum, et accurrit».

¹⁷ Il celebre esempio del padre che guida il bambino fino a fargli cogliere il frutto è trattato da Erasmo in *ivi*, pp. 75-76.

il fatto stesso di poter consentire e cooperare con la grazia divina è un dono di Dio. [...] Dio fa sì che in noi la nostra volontà e la nostra sollecitudine si sforzino insieme con lui. [...] ἐργάζεσθε, dice in greco, che significa, appunto, operate, meglio del verbo ἐνεργεῖν, che si attribuisce propriamente a Dio, ὁ ἐνεργῶν, colui che fa agire, che fa fare. Ma che ἐργάζεσθαι e ἐνεργεῖν valgano lo stesso, qui, lo fa capire il passo, dove operano Dio e l'uomo. [...] la grazia, infatti, non opera in noi tanto *per mezzo* del libero arbitrio, quanto *nel* libero arbitrio come il vasaio opera *sulla* creta, non *per mezzo* della creta¹⁸.

Nel libero arbitrio Dio opera la sua grazia lasciando alla libertà dell'uomo lo spazio dell'azione virtuosa o peccaminosa. Similmente nei fanciulli l'educazione deve essere *liberale*, la curiosità, l'amore e l'intelligenza del giovane vengono mosse simultaneamente in virtù del libero arbitrio che autonomamente compie una scelta. Le passioni sono sottoposte al dominio della ragione, anche quelle positive dell'anima, poiché una città può esser ben governata solo da un saggio re. Ancora una volta, Erasmo sottolinea la

¹⁸ Ivi, pp. 60; 61; 62; 76 (corsivo mio); pp. 1238; 1239; 1245: «Deus pulsat animam nostram sua gratia, et volentes amplectimur. [...] ut possit consentire et cooperari gratiae divinae, Dei munus sit. [...] Deum operari in nobis, et voluntatem ac sollicitudinem nostram simul admitti cum Deo. [...] ἐργάζεσθε, quod verius significat *operari*, quam verbum ἐνεργεῖν, quod Deo tribuitur, ὁ ἐνεργῶν, vero proprie, quod agit et impellit. Sed ut idem polleant ἐργάζεσθαι καὶ ἐνεργεῖν, certe locus hic docet et hominem operari et Deum. [...] gratiam enim non tam operari in nobis per liberum arbitrium quam in libero arbitrio quemadmodum figulus operatur in argilla, non per argillam».

natura della creazione che – seguendo il filone origeniano, al contrario di Lutero, il quale rimane fedele alla visione apocalittica di Agostino – definisce buona e solo sporcata, ma non del tutto corrotta, dal peccato.

3. *Lingua et Sermo*

Una volta compreso come dovrebbe avvenire il processo educativo, è necessario soffermarsi sul primo e più importante gradino dell'apprendimento: l'insegnamento della lingua. Il presente studio, infatti, lega saldamente i due principali aspetti del pensiero erasmiano: la sua formazione umanistica e i dettami della *philosophia Cristi*, i quali appaiono in profonda e feconda connessione, in un nodo originario e inscindibile che si manifesta chiaramente già a partire dai suoi primi scritti¹⁹. Ne è un esempio il *De duplici copia verborum ac rerum*, manuale per il corretto studio della grammatica latina che presenta una chiara impostazione cristiana, affinché i giovani pos-

¹⁹ A proposito riporto le considerazioni di J. Chomarat, *Grammaire et rhétorique chez Erasme*, voll. I-II, Les Belles Lettres, Paris 1981, p. 73: «Le langage, dans son usage normal, unit les hommes entre eux, c'est lui le lien de la société, le fondement de l'entente, de la concorde et de la paix. A l'inverse le mauvais usage du langage engendre discorde et violence». Interessante è anche quanto osserva Cattani: «... arricchire il lessico [...] in primo luogo per le ovvie ragioni di padronanza comunicativa – in quanto la ricchezza lessicale conferisce due tratti apprezzabili al discorso: varietà e piacevolezza – e in secondo luogo perché il lessico plasma il pensiero e di conseguenza il comportamento», in A. Cattani, *Introduzione. Cosa dire e come dirlo. La "cornucopia" di Erasmo*, in Erasmo da Rotterdam, *Sulla facondia delle parole e dei ragionamenti*, trad. it. C. Rocchio, Aracne, Roma 2012, p. 40.

sano apprendere insieme Cristo e le *bonae litterae*²⁰. Al tempo stesso il discorso erasmiano può essere ribaltato in senso del tutto speculare. Nella *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, un compendio per giungere alla vera teologia, è presente una serrata argomentazione sull'importanza dello studio della lingua e del linguaggio poetico tramite cui Cristo prima, e i teologi poi, hanno espresso il cuore del messaggio evangelico²¹. Decifrare la lingua, indagarla nelle sue profondità, scavare nei suoi luoghi più segreti, è la chiave per accedere alla teologia perché Dio stesso si offre tramite un discorso, un *Sermo*²², e il suo parlare è un parlare poetico. Egli utilizza allegorie, figure retoriche, a volte finanche menzogne, nasconde le sue verità sotto silenici gusci²³; per svelarle è indispensabile la conoscenza dei segreti della lingua. E dunque il *Verbum* evangelico diviene per Erasmo il *Sermo*, il *Logos* assume una centralità

²⁰ M.J. Barnett, *Erasmus and the Hermeneutics of Linguistic Praxis*, «Renaissance Quarterly», 49 (1996), 3, p. 545. Interessante in proposito anche quanto detto nella lettera dedicatoria a J. Colet in P.S. Allen, H.M. Allen, H.W. Garrod, B. Flower, E. Rosenbaum (eds), *Opus epistolarium Des. Erasmi Roterodami*, 12 Voll., Oxford University Press, 1906-1958, Tom. I, Ep. 260, 7-9.

²¹ Erasmo da Rotterdam, *Ratio seu methodus compendio perveniendi ad veram theologiam*, in Id., *Scritti teologici e politici*, cit., pp. 297-305, 529-531.

²² Id., *Annotationes in Iohannem I*, I in Id., *Opera Omnia*, Tom. VI-6, LB 335, 35-39: «Primum “sermo” commodious explicat quod euangelista posuit λόγος, quod apud Latine loquentes uerbum non sonet totam orationem, sed unam aliquam dictionem, raro tamen dictum aliquod breue, ueluti sententiam aut prouerbum: uetus uerbum est. At Christus ideo dicitur».

²³ Id., *I Sileni di Alcibiade*, in Id., *Scritti teologici e politici*, cit., p. 212.

esclusiva nella sua dimensione comunicativa, cosicché, il primo cruciale versetto del prologo di Giovanni, nell'edizione erasmiana, recita: «*In principio erat Sermo*». Dalla Parola, semplice emissione di fiato dispersa nell'aria, accidente privo di sostanza²⁴, alla ben più ingombrante presenza di un Discorso, un Dialogo in cui è il Padre a parlare con il Figlio, nel Figlio, in un infinito movimento di trasmissione e circolazione della parola che diviene così viva: *activa*. La creazione trova nel divenire della Parola la sua genesi. Il principio è azione, apertura verso l'altro del Figlio, verso l'assolutamente altro dell'uomo; il Colloquio si dà solo grazie alla *presenza* dell'altro. Il principio è dunque un atto d'amore, il protendersi di Dio verso la differenza umana, un movimento inclusivo che conserva in sé la natura transeunte. Dio parla, Dio è Parola, Parola comunicata attraverso il Figlio, il *Sermo*, la Scrittura. Ispirandosi ad Origene, Erasmo fa del *Sermo* l'ἀρχή della sua teologia. Studiare i segreti della lingua è, dunque, il solo modo per poter comprendere intimamente il discorso divino; ma studiare la lingua vuol dire anche comprendere la creazione stessa. Sulla scia del modello origeniano, per il quale

²⁴ C.A.L. Jarrott, *Erasmus' "In Principio Erat Sermo": a controversial translation*, «Studies in Philology», 61 (1964), 1, pp. 35-40: 38: «He makes a distinction between "sermo" applied to God, and to man: in man, it is made corporeally, so we don't say that it is, but that it exists in something else (non est, sed inest); it is accident, not substance. "But this is not the sermo that Christ is: He is not the word that makes a sound in the air"». Sul problema della traduzione del prologo giovanneo si veda: C. Asso, *La teologia e la grammatica. La controversia tra Erasmo ed Edward Lee*, L.S. Olschki, Firenze 1993, pp. 175-235.

la creazione è creazione intellettuale²⁵, interessante è quanto viene affermato nella *Lingua*, dove il perico-retico amore trinitario è messo in relazione alla natura umana:

Del resto la lingua è stata concessa all'uomo affinché, funzionando come messaggio reciproco, l'uomo venga a conoscere l'animo e la mente dell'uomo. Però è necessario che l'immagine corrisponda all'archetipo. [...] Per questa ragione il figlio di Dio, che venne sulla terra affinché per mezzo suo conoscessimo la mente del Signore, volle essere definito come la parola del padre, come anche verità, in quanto è sconvenientissimo che la lingua sia in dissidio con l'animo [...] è il padre che da sé genera il figlio, tale è in noi la mente fonte dei pensieri e del discorso. Ciò che là è il figlio generato dal padre, tale è in noi il discorso che parte dall'animo. Il figlio è detto immagine del padre, talmente simile che se qualcuno conosce l'uno o l'altro conosce ambedue. In noi il discorso è lo specchio dell'animo²⁶.

²⁵ Origene, *I principi*, cit., p. 57.

²⁶ Erasmo da Rotterdam, *Lingua, ossia Libro utilissimo sull'uso e abuso della lingua*, trad. it. M. Genesi, Alzani, Pinerolo 2002, pp. 66; 77; ASD IV-1a, pp. 82; 93: «Caeterum in hoc est lingua data hominibus, ut hac internuntia homo hominis mentem et animum cognoscat. Decet autem, ut imago respondeat archetypo. [...] Eoque Dei Filius, qui venit in terras, ut per eum cognosceremus mentem Dei, sermo Patris dici voluit et idem veritas dici voluit, quod turpissimum sit linguam ab animo dissidere. [...] est Pater ex se progignens Filium, hoc in nobis est mens, fons cogitationum ac sermonis; quod illie est Filius nascens a Patre, hoc in nobis est oratio proficiscens ab animo. Filius dictus est imago Patris, adeo similis, vt qui alterutrum norit vtrunque norit; et in nobis animi speculum est».

Messaggero che disvela la mente degli uomini alla reciproca comunicazione, alla *comunione* fra loro e in Cristo, il quale *comunica* la Parola del Padre, l'intelletto eredita le caratteristiche del *Logos*, la mente della creatura è a immagine di quella divina, ma a differenza di questa, essa può generare un discorso veritativo solo tramite la concordanza tra la *mens* e l'*animus*. Come il Figlio nella diversità delle membra del proprio corpo è in grado di stabilire armonia²⁷, così tramite l'*imitatio* del modello sommo è possibile per l'uomo dar vita ad un interiore circolo pericoretico. Il vero *Logos* è infatti «il discorso che parte dall'animo», che mette in connessione le due sedi dell'intelletto, è crocevia dell'interiorità umana. Il profondo debito nei confronti della teologia origeniana viene qui apertamente denunciato; lampante è infatti la ripresa del secondo capitolo del primo libro dei *Principi* in cui è trattata la natura del Cristo. Seguendo ancora Origene, Erasmo afferma:

Il posto della lingua come dell'interprete della mente e del cuore, fu dalla natura assegnato in posizione mediana, così che giacesse proprio al disotto del cervello e fosse posta a buona distanza dal cuore [...]. Nella sua parte più profonda la lingua è collegata ai precordi, domicilio del cuore. Non trarrò in discussione se la sede dell'umana mente sia nel cuore o nel cervello, così grande è la reciproca dipendenza che, quando una parte sia in difetto, immediatamente anche l'altra ne soffre. La naturale

²⁷ Id., *Il lamento della pace* in *Scritti teologici e politici*, cit., pp. 1461-1463. Il riferimento è a 1 *Corinzi* XII,12-27, in cui si teorizza il corpo mistico del Cristo.

provvidenza, con il porre la sede della lingua nella parte più alta del corpo non ci significò abbastanza la dignità di questo membro e poiché la volle posta al confine tra il cuore ed il cervello, quasi interprete della mente umana, non ci apprese con evidenza che è necessario che la lingua non si sciolga dal cuore e che d'altra parte è opportuno che sia dipendente alla ragione, alla quale è soggetta²⁸.

Interessante appare il modo in cui Erasmo lascia cadere la discussione sulla giusta sede della mente, dal momento che egli intende *cerebro* e *cor* come intrinsecamente connessi e, al contrario di quanto abbiamo già visto in altri scritti, qui sembrerebbe evidenziare solamente un lieve primato dell'intelligenza. Alla lingua, infatti, viene assegnato il compito di interpretare la mente, dal momento che essa è situata a metà strada tra il cervello, sede della ragione, ed il cuore, dimora delle passioni positive. Il passo appena preso in questione aiuta a comprendere meglio quanto è stato già detto in apertura sul problema del libero arbitrio. Si ricorderà, infatti, che lì il *νοῦς* ed il *λόγος* erano

²⁸ Id., *Lingua*, cit., p. 17; ASD IV-1a, p. 30: «Linguae vero, veluti cordis ac mentis interpreti, in medio locum dedit, nimirum ut et cerebro subiaceret nec procul abesset a corde [...]. Ab ima vero sui parte religata est a praecordiis, domicilio cordis. Nec attinet hic in quaestionem vocare, utrum in cerebro an in corde sit mentis humanae sedes, quum tanta sit utriusque cognati, ut altero vitiato protinus et alterum deficiat. Proinde quum naturae providentia linguae sedem in altissima corporis parte tribuerit, nonne satis declaravit nobis huius membri dignitatem? Deinde quod in confinio cordis et cerebri sitam esse voluit humanae mentis interpretem, an non evidenter docuit eam non oportere discrepare a corde, sed obtemperantem esse rationi, cui subiecta est».

stati utilizzati come sinonimi per indicare «quella capacità dell'animo con la quale esprimiamo giudizi»; il linguaggio è elevato all'altezza dell'intelletto perché, in virtù della sua posizione mediana, è il solo in grado di rendere noti gli afflitti del cuore e le decisioni della mente. Per ciò stesso la lingua può essere usata come strumento educativo, catalizzatore dei più piccoli: essa è in grado di plasmare sia la ragione degli uomini, attraverso l'apprendimento, che il loro cuore, con la forza "attrattiva" del *sermo* del maestro, il quale imita il *Sermo* divino. Ancora una volta, sul calco trinitario, si ripresenta la triplice divisione dell'uomo: il cervello, la lingua e il cuore altro non sono che definizioni anatomiche indicanti il Padre, il Figlio e lo Spirito. Seguendo la concezione origeniana, in base alla quale vi sarebbe in realtà una progressiva distinzione gerarchica tra le tre figure²⁹, similmente Erasmo presenta l'uomo nella sua tripartizione come perfetta copia dell'Archetipo: l'equilibrio interiore, il ristabilimento della perduta «armoniosa concordia», è possibile solo tramite una pericoretica riconciliazione di tutte le parti, ognuna delle quali, in quanto creata da Dio, ha un ruolo specifico da svolgere per il perfetto funzionamento del corpo. Similmente si era espresso Origene nei *Principi* in cui la *subiectio* di Cristo a Dio viene presentata come la reintegrazione di tutta la creazione tramite la parola, l'insegnamento e l'emulazione del Figlio³⁰. Così come il Figlio-Logos non può non sottomettersi al Padre-Mens, per Erasmo anche la lingua compie la sua *subiectio* nei confronti

²⁹ J. Daniélou, *Origene. Il genio del cristianesimo*, trad. it. S. Palamidessi, Archeosofica, Roma 1991, pp. 301-313.

³⁰ Origene, *I principi*, cit., p. 461.

dell'intelletto, ma solo per reintegrare tutte le parti dell'uomo, similmente a quanto accade per il Figlio con la creazione. Interessante appare poi la modalità secondo cui avviene la soggezione: tramite la parola – che presuppone l'apprendimento della lingua – l'educazione e l'imitazione, tutte caratteristiche che abbiamo già visto appartenere al discorso erasmiano.

Al di là di ogni possibile riduzione filosofica, dunque, a me pare che Erasmo attui piuttosto un'operazione di sintesi del pensiero filosofico, tentando una riconciliazione 'interiore' tra il pensiero classico e quello cristiano, alla luce dell'amore insegnato dal Padre, il solo sentimento che rende possibile una virtuosa azione cristiana. Passioni e libertà sono dunque da sempre interconnesse nel discorso erasmiano, doni di Dio offerti all'arbitrio dell'uomo tramite cui mettere in pratica il suo insegnamento, perché la perfetta *imitatio* è possibile solo se l'immagine corrisponde all'archetipo.

4. *Allegoria e interpretazione*

Lo studio della lingua porta, nel suo compimento, all'accesso autonomo all'esegesi biblica. Analogamente è necessario esercitare il proprio intelletto nell'apprendimento tenendo sempre conto che «nessuno può imitare la lingua di Cristo se non ha inalato lo spirito di Cristo»³¹. La possibilità di esprimersi secondo un buon *sermo* è sempre subordinata alla comprensione del *Sermo*, così come l'esercizio della libertà non avviene mai autonomamente dalla grazia.

³¹ Erasmo da Rotterdam, *Lingua*, cit., p. 155.

L'*imitatio Christi* ha un valore del tutto peculiare in Erasmo³². “Attratto” dalla Parola, l’animo acconsente alla seduzione che il Verbo esercita su di lui, è spinto tramite il libero arbitrio allo studio e alla comprensione del Testo che, complesso, dischiude sempre ulteriori possibilità di interpretazione. La concezione della molteplicità interpretativa della Scrittura è, in Erasmo, ancora una volta un chiaro debito nei confronti di Origene. Egli per primo individua tre livelli cognitivi nel Testo e li paragona alle parti dell’uomo³³. La distinzione tra uomini *incipientes*, *progredientes* e *perfecti*³⁴ corrisponde ai differenti gradi del Testo; la profondità del senso nascosto negli Scritti a cui è possibile accedere è direttamente proporzionata al grado di perfezione raggiunto dal fedele. Man mano che si

³² F. Bierlaire, *L'exemplum chez Érasme: théorie et pratique*, «Mélanges de l'École française de Rome. Italie et Méditerranée», 107 (1995), 2, pp. 525-549.

³³ Origene, *I principi*, cit., pp. 502-503. Riprendendo la concezione dei tre sensi scritturistici di Filone, Origene tenta di farla quadrare con la tripartizione dell’uomo di eredità platonica: «senso letterale (σῶμα), senso morale (ψυχή), senso anagogico (πνεῦμα)» in J. Daniélou, *Origene*, cit., p. 199. Si tenga conto che Origene si riferisce qui a 2 Corinzi III, 6. A tal proposito rimando anche a G. Lettieri, *Il vouç mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel commento a Giovanni*, in E. Prinzivalli (a cura di), *Il commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Atti dell’VIII Convegno di Studi del Gruppo italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma 28-30 settembre 2004), Pazzini, Villa Verucchio 2005, pp. 177-275; G. Lettieri, *Il differire della metafora I. Discordare della memoria e transfert del Dono in Agostino*, «Filosofia e Teologia» 27 (2013), 3, pp. 483-526; Id., *Il differire della metafora. II. Ricoeur e Derrida interpreti divergenti di Agostino*, «Filosofia e Teologia» 28 (2014), 1, pp. 127-171.

³⁴ M. Simonetti, *Introduzione*, in Origene, *I principi*, cit., p. 89.

procede nello studio, infatti, la «carne della scrittura», ovvero la lettera, viene sempre meno fino ad essere completamente eliminata con il raggiungimento del grado spirituale³⁵. Fondamentale risulta quindi per Origene l'«ἐρμηνεία», la quale offre sia comprensione del significato letterale della Scrittura, «κατὰ τό γράμμα», che di quello spirituale «κατ'ἀναγωγήν, κατὰ τό πνεῦμα, βαθύτερον, μυστικώτερον»³⁶. La lettura del Testo si presenta dunque come una continua ricerca e scoperta di un significato profondo³⁷. La chiave per imparare a scavare è solo quella dello studio e dell'esercizio finalizzati al *progresso*, alla comprensione della Scrittura nel suo significato più recondito e all'ascolto della voce del Verbo, alla messa in pratica del suo messaggio di salvezza. È questo ciò che Erasmo impara dalla lettura delle *Omèlie sul Levitico*, tanto che, nell'*Enchiridion* dichiara:

³⁵ Sebbene influenzata dallo gnosticismo, quella origeniana – e prima ancora clementina –, è una suddivisione che interessa unicamente i livelli di progresso nella conoscenza e non le nature degli uomini.

³⁶ J. Daniélou, *Origene*, cit., p. 175.

³⁷ Interessante è quanto è detto a riguardo in L. D'Ascia, *Frontiere. Erasmo da Rotterdam, Celio Secondo Curione, Giordano Bruno*, Pendragon, Bologna 2003, p. 63: «le res teologiche e filosofiche non sono appannaggio della filosofia scolastica e neppure di un unico linguaggio o di una sola forma di espressione. [...] Fra l'interno e l'esterno, secondo Erasmo, non c'è analogia ma contrapposizione; ogni testo, a cominciare da quello sacro, possiede due o più livelli di lettura, non gerarchicamente sovrapposti ma potenzialmente contraddittori e spesso dipendenti dalla *disposizione dell'interprete*; favole antiche e racconto biblico non differiscono sostanzialmente, perché la rivelazione non consiste nei *verba*, bensì nell'interpretazione etico-spirituale del dato testuale» (corsivo mio).

lo Spirito divino ha una sua lingua peculiare e le sue immagini, che devi per prima cosa studiare attentamente. Balbetta per amor nostro a divina Sapienza, come una madre premurosa adatta le parole alla nostra mente infantile. [...] Essa si china verso la tua piccolezza, ma tu sforzati di sollevarti verso la sua altezza³⁸.

È sulla scorta di Origene che Erasmo interpreta il modo di darsi della Scrittura come quell'adattamento del maestro al suo allievo che favorisce la graduale assimilazione dell'insegnamento, tenendo sempre a mente quel «dolcissimo Gesù»³⁹ che, come un pedagogo, attrae delicatamente i suoi discepoli e fa dell'*accomodatio* il principio della sua predicazione. Ed è proprio in virtù dell'*accomodatio* che il nostro autore sottolinea quanto anche il primo livello di comprensione della Scrittura, quello materiale, proprio dei semplici, sia in realtà importante ai fini del processo educativo: «la carne ha una sua lingua: anche lo spirito ha una sua lingua, ma ben diversa. La carne parla con una lingua vecchia, lo spirito ha una lingua nuova e quanto diversa da quella! Se avrai ascoltato la lingua dello spirito sarai scampato dalla lingua della

³⁸ Erasmo da Rotterdam, *Il manuale del soldato Cristiano*, cit., p. 18; ASD V-8, p. 120: «Habit autem Spiritus ille divinus suam quandam linguam suasque figuras, quae tibi sunt in primis diligenti observatione cognoscendae. Balbutit nobis divina sapientia et veluti mater quaequam officiosa ad nostram infantiam voces accomodat. [...] Demittit illa sese ad tuam humilitatem, at tu contra ad illius sublimitatem assurge».

³⁹ Id., *L'educazione precoce e liberale dei fanciulli*, cit., p. 145.

carne»⁴⁰. L'allegoria è dunque la modalità tramite la quale si dà il Testo, figura del dinamismo proprio della relazione filiale, in cui il Padre/Figlio e le creature eternamente si cercano, si ritrovano per poi perdersi, tenendo sempre vivo l'anelito d'amore, inseguendosi come gli sposi del Cantico dei Cantici. La metafora apre l'intelligenza dell'interprete, restituisce l'inafferrabile *Sermo*, l'impossibilità di definirlo, inglobarlo, catturarlo in un unico senso, giacché esso è armonia discorde. I piani della Scrittura si moltiplicano, sempre aprono all'ulteriore, rimandano ad un non-luogo, al non essere qui del corpo cristico; con le sue parole ripetono: «noli me tangere, noli me tenere». «La metafora» dunque «afferma l'identità nella differenza, l'è/non è della copula del giudizio, connette rinviando ad altro, che appare non catturato, eccedente l'ambito della referenza immediatamente disponibile e la struttura della significazione empirica»⁴¹. Il sempre ulteriore rinnovamento della metafora origeniana, che

⁴⁰ Id., *Lingua*, cit. p. 120; ASD IV-1a, p. 138: «Habet caro linguam suam, habet spiritus linguam longe diversam. Caro veteri lingua loquitur, spiritus novam habet linguam, sed ab illa longe diversam. Si auscultaris linguae spiritus, effugisti linguam carnis». Per un approfondimento sulla dialettica carne/spirito presente in Erasmo trovo interessante l'exkursus proposto da D. Marsh, *Erasmus on the Antithesis of Body and Soul*, «Journal of the History of Ideas» 37 (1976), 4, pp. 673-688, e le considerazioni di Godin: «comme là remarqué H. de Lubac, il y a dans le texte une dissymétrie qui illustre à sa manière cet autre fait: Origène dans la pratique, ne se sent jamais astreint au didactisme rigide fixé par le *De principiis*. Dans ses exégèses, il estompe souvent la distinction âme-esprit et la "trichotomie tend à se résoudre en dichotomie" "se réduit à deux termes: la lettre et l'esprit"» in A. Godin, *Erasmus lecteur d'Origène*, Librairie Droz, Genève 1982, p. 61.

⁴¹ G. Lettieri, *Il differire della metafora. II*, cit., p. 130.

nella sua acme rivela incapacità di cogliere del tutto la relazione con Dio, trova una straordinaria praticità, invece, nella teologia erasmiana. Ed è qui che la libertà del soggetto può essere maggiormente e sommamente espressa. La ricerca della verità avviene solo grazie all'esercizio dell'intelletto, allo studio, al progresso spirituale – che ad essi è strettamente correlato – ma anche al possesso e all'esercizio della libertà stessa. È proprio questo il luogo in cui si dipana l'incolmabile discrepanza nei confronti dell'esegesi luterana. Se da un lato il riformatore libera l'interpretazione sacra dal dominio dell'ecclesia, dall'altro delega ogni facoltà intellettuale al dono di grazia, rendendo l'uomo inabile alla comprensione delle Scritture se non visitato dal dono⁴². Il Testo è dunque per Lutero interpretabile in un unico senso, alla lettera, riprendendo il *De spiritu et littera* ed il *De genesi ad litteram* di Agostino; ogni possibilità di interpretazione metaforica è del tutto scartata, la volontà libera del soggetto è un peccato contro Dio.

5. In forma di conclusione: la pedagogia dei Colloquia

In forma di conclusione vorrei fornire un breve *excursus* sull'opera che meglio riassume i dettami della pedagogia erasmiana fin qui trattati: i *Colloquia*.

⁴² Si ricorderanno i cinque *sola* di Lutero nei quali il *sola scriptura* riassume in sé il criterio secondo cui la Scrittura diviene universalmente accessibile nel suo significato nascosto, spirituale, solo grazie all'intervento della grazia divina che illumina la comprensione del fedele.

Annoverando ben quindici edizioni in quindici anni (1518-1533)⁴³, questi sono, come spesso accade per le opere erasmiane, un libro che accompagna il pensiero dell'autore, ampliandosi assecondando l'evoluzione del suo percorso intellettuale. Da piccola antologia di *formulae* latine a raccolta di conversazioni dai temi più disparati, istantanea del contesto sociale, politico, religioso e intellettuale del Cinquecento, sono anche il luogo in cui Erasmo mette in pratica i suoi insegnamenti pedagogici e le sue idee sul libero arbitrio e le passioni dell'anima. Tutto questo attraverso un linguaggio letterario – dei colloqui appunto – con una forma, quella del dialogo, che affonda le sue radici nella classicità⁴⁴. Campo dei segreti e delle infinite potenzialità della lingua, i *Colloquia* respirano dello spirito del Cristo e si articolano tramite l'*imitatio* della parola scritturistica. Così come la Scrittura, l'opera si nutre del linguaggio dei poeti, riecheggiano in essa le allegorie, sia di matrice biblica che d'innovazione erasmiana; la parola dell'olandese balbetta imitando la divina Sapienza, si abbassa alle orecchie dei più piccoli, invita il lettore a compiere un'operazione ermeneutica. Tramite la varietà di registri Erasmo imita il Figlio facendosi «tutto a tutti»⁴⁵, si adatta alle menti

⁴³ Sulle edizioni dei *Colloquia* cfr. F. Bierlaire, *Erasme et ses Colloques: le livre d'une vie*, Droz, Genève 1977.

⁴⁴ D. Marsh, *The Quattrocento dialogue: classical tradition and humanist innovation*, Harvard University Press, Cambridge 1980; E. Kushner, *Le dialogue à la Renaissance: histoire et poétique*, Droz, Genève 2004; L. D'Ascia, *Erasmus e l'umanesimo romano*, Leo S. Olschki, Firenze 1991; J. Chomarat, *Paideia et Rhétorique chez Érasme*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé», 1 (1986), pp. 67-78.

⁴⁵ 1 *Corinzi*, IX, 22.

dei piccoli e li conduce per mano in un percorso di formazione che complica i propri livelli a seconda di quanto ci si addentri nella lettura. Nel corso delle edizioni, infatti, il livello di complessità della scrittura dell'opera accompagna quello della riflessione dell'autore, il quale educa così il proprio lettore con lo scopo di far entrare in gioco attivamente la sua intelligenza. Erasmo "attrae" i suoi allievi creando situazioni comiche, struttura dialoghi godibili che suscitano il riso per soddisfare la *curiositas* dei giovani e alletterarli, così come faceva con i bambini tramite le favole⁴⁶. Ma il percorso dei *Colloquia* va dal «ginnasio, per i "giovani", il "libro di lettura"; all'università, per chi vorrà la discussione teoretica di problemi (ma non prevalentemente) etici»⁴⁷, un percorso così ardito che lo stesso Lutero ne vieta la lettura ai propri figli. L'irriducibilità dei punti di vista dei due autori si dipana proprio nello spazio dell'ἐπιμνησία: affidare all'intelligenza del pubblico il compito di interpretare un testo così come si farebbe con il Testo sacro e pretendere che il semplice esercizio possa allenare alla dischiusione dei livelli più reconditi della Bibbia – basandosi perlopiù sull'arbitrio dell'uomo e non sulla grazia di Dio – non è condivisibile per Lutero. E non solo, trovare godimento letterario nella lettura

⁴⁶ Sulla funzione del riso in Erasmo cfr. L. D'Ascia, *Frontiere*, cit., pp. 121-144. Sull'importanza della funzione mimica dell'opera cfr. Id., *Introduzione. I Colloquia di Erasmo da Rotterdam e l'origine del teatro moderno*, in Id. (a cura di), *Colloquia*, Pendragon, Bologna 2018.

⁴⁷ Id., *Frontiere*, cit., p. 122. Su questo punto si interseca la polemica della Sorbona sui *Colloquia*, opera che permette l'accesso a temi universitari ad un pubblico che non necessariamente ha intrapreso questo genere di studi.

del Testo, anche se sublimato e riferito alle passioni virtuose dell'anima, non è ammissibile. In modo diametralmente opposto, Erasmo offre ad un pubblico che si dilata al di fuori delle cerchie accademiche un testo di formazione e di riflessione; la copiosa presenza di tematiche contemporanee ben si adatta anche a lettori adulti, sicché ad ognuno è offerto un differente livello di comprensione a seconda delle proprie conoscenze e del grado d'istruzione⁴⁸. Insieme con il suo pubblico, l'opera si apre a sensibilità differenti, dalle più scarse alle più raffinate. L'azione trasformativa dei *Colloquia* risiede nella capacità di plasmare ad un tempo l'intelletto e il cuore tramite il messaggio della lingua. Attraendo il lettore con la sollecitazione del riso, in una patina tutta letteraria, Erasmo chiede al tempo stesso di seguirlo nella progressione intellettuale che porta ad una vera e propria formazione spirituale, in base alla quale, la distinzione tra maestro e allievo, autore e lettore sfuma grazie alla partecipazione attiva di quest'ultimo⁴⁹. I piani dell'opera si scambiano e la fruizione dello scritto da passiva diviene attiva. L'allievo, tramite la rieducazione della *mens* e del *cor*, studia per ristabilire in sé l'originaria concordia, si interroga sulle cruciali questioni religiose e non manca di indagare, anche qui, gli insegnamenti delle principali correnti filosofiche per esercitarsi nella riflessione sulla natura dell'uomo.

Leggere i *Colloqui* vorrebbe quindi dire partecipare dello stesso linguaggio divino che si dà nella Scrittura, del *Sermo Christi*, del Colloquio del Padre con il Figlio, del Padre nel Figlio. Attraverso il libero ac-

⁴⁸ E. Rummel, *I Colloqui di Erasmo da Rotterdam*, cit., p. 12.

⁴⁹ E. Kushner, *Le dialogue*, cit., p. 207.

cesso alla metafora – sempre eccedente il testo e sempre comprensibile tramite l'intelligenza progrediente del lettore – Erasmo apre la strada al libero arbitrio, all'autonomia del soggetto educato tramite la lingua.

I *Colloquia*, dunque, altro non sono che il manifesto del pensiero erasmiano, il porre attenzione a tutte le parti dell'uomo, dall'intelletto alla mozione delle passioni virtuose, senza dimenticare l'ilarità e la godibilità di una *curiositas* umanisticamente riabilitata.

IL «FUORI» E IL «MIO PROPRIO».
LIBERTÀ E AFFEZIONI NEGLI *ESERCIZI*
SPIRITUALI
DI IGNAZIO DI LOYOLA

Ludovico Nisi

1. *Introduzione*

Gli *Esercizi spirituali* di Ignazio di Loyola sono stati spesso letti e concepiti come un «cammino di libertà»¹, una pedagogia attiva della volontà razionale, una scuola di “ortoprassi” cristiana finalizzata a rintracciare e chiarificare le possibilità operative del libero arbitrio nel compimento della “volontà divina”. Se lo scopo del metodo tracciato da Ignazio è quello di aiutare i soggetti praticanti a prendere una decisione in accordo con la *divina voluntad* per «ordinare la propria vita»², è quasi sempre in riferimento all’istanza egemonica della ragione naturale – poten-

¹ Riprendo l’espressione da P. Lécivain, *Les Exercices Spirituels d’Ignace de Loyola, un chemin de liberté*, «Revue d’éthique et de théologie morale», 234 (2005), pp. 71-86.

² Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, a cura di P. Schiavone, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995 (d’ora in poi *Es.*), 21, p. 97.

za chiamata a sottomettere e sorvegliare le tendenze appetitive dell'anima – che tale compito è stato tradizionalmente pensato e restituito dagli interpreti. Per secoli, la prospettiva ermeneutica dominante si è articolata su una visione in larga misura “razionalizzante” del manuale ignaziano, una postura che – come avremo modo di vedere – se da una parte non è priva di punti d'appoggio testuali che la giustifichino, ha d'altro canto l'enorme svantaggio di impoverire e ridurre significativamente il senso complessivo del metodo elaborato da Ignazio.

La costituzione dell'«immagine ufficiale del fondatore»³ – un momento cruciale nel processo di autolegittimazione e di definizione identitaria attuato dalla nascente Compagnia di Gesù a seguito della morte di Ignazio – ha giocato in tal senso un ruolo determinante: la figura del padre fondatore doveva essere costruita in piena conformità con l'ideale controriformistico, attenuando e, in certi casi, oscurando senza residui i tratti dottrinalmente più “eccentrici” della sua esperienza e del suo insegnamento. La giovanile prossimità di Ignazio al movimento degli *alumbrados*, per esempio – causa di ben otto processi inquisitoriali tenutisi contro di lui nell'arco di circa quindici anni –, andava taciuta o smentita, così come occorreva respingere con forza ogni sospetto di affinità tra il Loyola e il complesso universo dell'evangelismo radicale, tanto nel suo versante erasmiano, quanto in quello luterano: ancora molti decenni dopo la loro nascita e l'ufficiale approvazione pontificia (1540), i gesuiti dovranno difendersi dall'accusa di

³ Cfr. M. de Certeau, *Gesuiti*, in Id., *Sulla mistica*, trad. it. D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 109-154: 119.

essere dei «luterani mascherati»!⁴ Le accuse ai gesuiti continueranno senza interruzione a provenire da ogni fronte: la polemica di matrice protestante denuncerà in loro un pericoloso spirito magico e stregonesco⁵, mentre sul fronte infra-cattolico furono spietate, sin dagli esordi dell'avventura ignaziana, le accuse provenienti dall'area domenicana (su tutte quelle elaborate da Melchor Cano e Tomás Pedroche, convinti di ravvedere in Loyola e nei suoi primi compagni la medesima inaccettabile presunzione della spiritualità "illuministica" e anti-scolastica degli *alumbrados*)⁶; per non parlare di quelle ferocissime invettive che, circa un secolo dopo, Blaise Pascal riserverà allo spirito gesuitico nelle sue *Lettere provinciali*: il gesuita non è che un furbo impostore, un maestro di doppiezza, privo di rigore, eticamente approssimativo, ambiguo e perversamente accomodante verso la logica del mondo.

Contro questa ingente e destabilizzante mole di diffamazioni – molte delle quali storicamente legittime e motivate dalla sfuggente quanto plastica e malleabile identità gesuitica –, l'ambigua figura di Ignazio andava strategicamente semplificata, normalizzata e liberata da ogni elemento che potesse provocare in-

⁴ Su tutti questi aspetti, rimando alle preziose analisi contenute in G. Mongini, *Maschere dell'identità. Alle origini della Compagnia di Gesù*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016.

⁵ Di grande interesse in tal senso R. Fülöp-Miller, *Segreto e potenza dei gesuiti*, trad. it. C. De Poli Clerici, Tea, Bologna 2015, p. 28.

⁶ A questo riguardo cfr. T. O'Reilly, *Melchor Cano and the Spirituality of St. Ignatius Loyola*, in J. Plazaola (a cura di), *Ignacio de Loyola y su tiempo*, Universidad de Deusto, Bilbao 1992, pp. 369-380.

quietudini e diffidenze in merito alla sua ispirazione spirituale originaria. Il triplice stigma – *alumbradismo*, erasmismo e luteranesimo “mascherati” – andava respinto mediante la costituzione simbolica di un’immagine il più possibile compatibile con le istanze dottrinali ed ecclesiologiche emerse dal Concilio di Trento. La *Vita di S. Ignazio* redatta da Pedro de Ribadeneira (1572) rappresenta l’esempio più significativo di tale progetto: la sua biografia avrebbe dovuto oscurare tutte le testimonianze relative alla vita di Ignazio apparse fino a quel momento, in particolare la cosiddetta “autobiografia” del Loyola, problematica sotto certi riguardi, redatta da Luis Gonçalves da Camara sulla base del racconto udito dalla viva voce del maestro; nel testo di Gonçalves comparivano infatti alcuni passi che, anziché preservare Ignazio dalle accuse di cui era oggetto, rischiavano piuttosto di alimentarle, consolidando i sospetti di eresia e fornendo loro un pericoloso sostegno testuale⁷. Non si trattava, come si è accennato, di un caso isolato: le molte notizie allora circolanti sulla vita di Loyola si esponevano in varie maniere alla strategia accusatoria del nemico, avendo peraltro il limite di restituire – proprio in virtù

⁷ Si legga a questo proposito il seguente passo della biografia di Gonçalves, in cui la prossimità di Ignazio alla corrente degli *alumbrados* – sostenitori dell’illuminazione diretta e interiore, indipendente cioè da ogni mediazione istituzionale o dottrinale – appare in tutta la sua equivoca problematicità: «Le cose viste lo confermarono, allora, e gli diedero sempre tanta fermezza nella fede, da pensare spesso tra sé che, se non ci fosse la Sacra Scrittura che ci insegna le cose della fede, egli avrebbe deciso di morire per esse, soltanto in forza di quanto aveva visto» (Ignazio di Loyola, *Racconto di un pellegrino*, a cura di G. De Gennaro, Città nuova, Roma 1988, p. 82).

della loro molteplicità – un’idea eccessivamente multiforme, frammentata ed eterogenea del padre fondatore. Ribadeneira era chiamato quindi ad elaborare una complessa operazione di taglio e ricomposizione, operando una vera e propria riduzione ideologica e apologetica delle origini della Compagnia di Gesù: esito di tale operazione fu la costruzione di un Ignazio “emendato” da tutte le componenti più equivocate ed eversive della sua stratificata personalità, uomo di *prudencia* e accortezza, maestro di metodo e raziocinio, figura interamente ortodossa e irreprensibile, diffidente verso le molte «novità» del suo tempo⁸.

2. I tre tempi di elezione e i tre tipi di pensieri: fisionomie del “soggetto” ignaziano

Come dicevamo, la storia ermeneutica degli *Esercizi* – e in modo particolare la tradizione delle letture *infra-gesuitiche* del manuale – era destinata a rispecchiare, e in misura notevole, l’operazione di razionalizzazione e normalizzazione cui fu sottoposta la figura del fondatore dell’ordine. Occorreva cioè leggere gli *Esercizi* in modo tale da suffragare e consolidare l’immagine di un Ignazio pienamente in accordo con l’istanza umanistica e “liberale” della Chiesa post-tridentina: in tal senso, l’attribuzione di un’efficacia sostanziale, seppur parziale, al libero arbitrio nella determinazione della salvezza dell’individuo andava – in una prospettiva marcatamente anti-luterana – sottolineata e affermata con nettezza. L’idea di una *siner-*

⁸ Per un approfondimento di tale questione rimando a G. Mongini, *Maschere dell’identità*, cit., pp. 29-30.

gia divino-umana, in opposizione alla “sola fede” e alla iper-agostiniana teologia della grazia protestante, andava non solo rintracciata e indicata nel testo, ma ermeneuticamente *accentuata* e collocata nel cuore dell’interpretazione del libretto di Loyola. Occorreva altresì, per fugare ogni sospetto circa la liberalità di Ignazio, esorcizzare e delegittimare la celebre accusa che vedeva negli *Esercizi* uno spietato dispositivo di assoggettamento e di plagio psichico, una macchina di condizionamento abilmente orchestrata per piegare e sottomettere la volontà dei praticanti all’arbitrio dei direttori: com’è noto, si tratta di una delle principali critiche rivolte allo spirito ignaziano, da sempre taciuto di essere un perverso sistema di affabulazione, raggiri e inganno delle libere coscienze; il metodo di Loyola, secondo un diffusissimo e fortunatissimo motivo polemico, costituiva una delle più perfide e sapienti strategie di asservimento del volere che la storia dell’Occidente avesse mai conosciuto⁹ – strategia che peraltro, secondo molti detrattori dei gesuiti, seduceva e catturava astutamente i soggetti illudendoli di detenere un’effettiva facoltà di giudizio e di autodeterminazione. Nel tentativo di disinnescare questa perenne e instancabile accusa alla Compagnia Gesù – talmente resistente che ancora oggi, come sottolineato da J.W. O’Malley, «in quasi tutte le lingue occidentali l’aggettivo “gesuitico” significa subdolo, viscido, sinistro»¹⁰ – i primi padri gesuiti erano

⁹ Estremamente indicativo a questo proposito B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel secolo XVI e nel XIX*, in Id., *Opere*, vol. II, Sansoni, Firenze 1972, pp. 834-835.

¹⁰ J.W. O’Malley, *Gesuiti. Una storia da Ignazio a Bergoglio*, trad. it. M. Parizzi, Vita e pensiero, Milano 2014, p. 142.

chiamati ad articolare una rigorosa difesa testuale del libretto fondativo dell'ordine, estraendo dalle pagine ignaziane tutti i segnali che potessero opporsi alle costanti critiche e confutarle definitivamente: in buona sostanza, era il soggetto libero e razionale – riconosciuto e valorizzato nella propria facoltà di deliberazione cosciente – che bisognava *far emergere* dalla struttura metodologica degli *Esercizi*.

In particolare, vi è un luogo denso e cruciale del manuale ignaziano in cui il problema in questione appare in tutta la sua portata, ed è proprio a partire da queste righe del testo che svilupperò la mia analisi nelle pagine seguenti: mi riferisco alla sezione del metodo dedicata ai cosiddetti “tre tempi di elezione”. Preliminarmente, però, è opportuno precisare in poche battute lo scopo fondamentale che sorregge e articola il metodo degli *Esercizi*, così da poter cogliere più adeguatamente lo sviluppo successivo dell'analisi. Lo accennavamo nelle prime righe di questo contributo: l'esercitante ignaziano è un soggetto in cerca di una decisione (“*elección*”) capace di accogliere e incarnare attivamente nella storia un frammento della volontà di Dio. Se – come indicato dal «Principio e Fondamento» (*Es.* 23) – il fine della creatura è *servire* il Desiderio divino che la origina¹¹, il fine degli *Esercizi* è reperire il profilo di una vocazione fondamentale del soggetto¹², e di rendere possibile – a partire da

¹¹ Cfr. *Es.* 23, pp. 99-105.

¹² A proposito degli *Esercizi* ignaziani come strategia di decifrazione del «desiderio fondamentale» del soggetto, cfr. M. de Certeau, *Lo spazio del desiderio o il “fondamento” degli Esercizi spirituali*, in Id., *Il luogo dell'altro. Storia religiosa e mistica*, trad. it. S. Facioni, Jaca Book, Milano 2018, pp. 237-247.

una tale “decifrazione” esistenziale – un’azione reale e circostanziata che *corrisponda* alla voce della Volontà originaria, manifestandone visibilmente i tratti costitutivi e trasferendola attorialmente nel “teatro” del mondo storico¹³. Precondizione imprescindibile di questo cammino psicagogico – un itinerario di quattro «settimane»¹⁴ guidato da un direttore spirituale – è la disponibilità del soggetto a rendersi «indifferente» al *contenuto* della decisione, focalizzando la propria attenzione esclusivamente sulla postura formale che è chiamato ad assumere, e cioè sull’«intenzione» aperta, sovra-egoica e del tutto *disinteressata* che anima il cuore di una «sana e buona elezione»¹⁵. L’autentica «decisione secondo Dio» presuppone una totale *indifferencia*, l’anomala “volontà” di decidere *oltre* la volontà «propria», in una prospettiva distaccata, senza preferenze o inclinazioni per alcuna opzione particolare; quel che conta è soltanto l’opzione fondamentale, la “meta-decisione” che ogni vera elezione presuppone e implica: desiderare il desiderio di Dio.

Nell’architettura prospettata da Ignazio, è general-

¹³ Sugli *Esercizi* come pedagogia retorico-spirituale dell’*actor Dei* nel teatro del mondo, cfr. M. Fumaroli, *Les Jésuites et la pédagogie de la parole*, in M. Chiabò, F. Doglio (a cura di), *I Gesuiti e i primordi del teatro barocco in Europa*, Torre d’Orfeo, Roma 1995, pp. 39-56.

¹⁴ Con il termine «settimane» Ignazio indica le quattro unità operative dell’itinerario, la cui durata può variare e adattarsi in relazione all’andamento di uno specifico ritiro (cfr. *Es.* 4, pp. 71-73).

¹⁵ *Es.* 175, p. 251. A proposito della postura disinteressata e indifferente che è condizione di un’autentica «elezione», si legga il seguente passo: «Pensi, infatti, ciascuno che tanto profitterà in tutte le cose spirituali, quanto uscirà dal proprio amore, volere e interesse» (*Es.* 189, p. 269).

mente al termine della seconda settimana di ritiro che il meditante è chiamato, sotto la supervisione del direttore, a effettuare la decisione. Le modalità in cui tale processo può articolarsi, però, sono molteplici. Più precisamente, è la *temporalità* di questo processo che può dispiegarsi in modi distinti. I tre «tempi» dell'elezione sono appunto le tre differenti situazioni esistenziali nelle quali generalmente, secondo l'esperienza attestata e formalizzata da Loyola, è dato reperire le tracce della volontà divina nella propria vita. Il «primo tempo» è quello dell'evidenza immediata e istantanea, della grazia fulminea e totalmente inattesa in cui Dio, direttamente e senza alcuna mediazione, si comunica all'anima del soggetto con chiarezza e nitore indubitabili:

Il primo tempo è quando Dio nostro Signore così muove e attrae la volontà [*mueve y atrae la voluntad*] che, senza dubitare né poter dubitare [*sin dubitar ni poder dubitar*], l'anima devota segue quello che è mostrato [*lo que es mostrado*], così come fecero san Paolo e san Matteo nel seguire Cristo nostro Signore¹⁶.

Sembrirebbe trattarsi di un'esperienza alquanto rara, contrassegnata da una libertà di donazione del tutto specifica, indisponibile e “an-archica”, sostanzialmente indipendente, cioè, dalla *strategia* della pratica. L'intervento immediato di Dio è un'*irruzione* incondizionata, un'apparizione priva di cause e fattori esterni capaci di produrla o avvicinarla¹⁷. È

¹⁶ *Es.* 175, pp. 251-253.

¹⁷ Il primo tempo di elezione è associato alla comparsa di quella che Ignazio denomina «consolazione senza causa precedente»

un accadimento del tutto imprevedibile che la pratica può tutt'al più sperare di *attendere* ed *accogliere*, preparando le condizioni ideali che rendano possibile l'ascolto indisturbato di un'*eventuale* comunicazione divina: quel che si può fare, cioè, è rimuovere le resistenze e gli ostacoli psichici che, se persistenti, renderebbero più difficile e impervio – ma non per questo impossibile! – l'ingresso immediato della *divina voluntad*. Decisiva in tal senso è l'abilità del direttore, chiamato anch'egli a esercitare una sostanziale *indifferenza* nelle fasi cruciali del percorso, riconoscendo con la dovuta discrezione in quali momenti è opportuno ritrarsi e tacere per non intromettersi tra il cuore del meditante e la sorgente della Parola divina¹⁸. Ma si badi: non è il ritrarsi del direttore – né la disponibilità e l'apertura del meditante – che *causano* e rendono possibile il darsi del primo tempo; gli “attori” della pratica possono solo predisporre il campo per non disperdere l'evento, ma in nessun modo possono determinarne l'accadere.

Diversa è la questione per ciò che concerne il secondo tempo. Leggiamo il testo:

(cfr. *Es.* 330, p. 411): si tratta di un ingresso di Dio nell'anima che avviene senza mediazione alcuna, un evento totalmente libero, non indotto da alcun fattore causale. Se è proprio soltanto di Dio consolare l'anima senza causa, è invece caratteristica degli «spiriti» – scrive Ignazio (cfr. *Es.* 331, *ibidem*) – consolare il soggetto «con causa», ossia per effetto di un qualche atto dell'intelletto o della volontà che contribuisca a provocarne la manifestazione; su questa questione rimando a D. Gil, *Algunas reflexiones sobre la consolación sin causa*, «Manresa», 41 (1969), pp. 39-64: 61-62.

¹⁸ Cfr. *Es.* 15, pp. 83-85.

Il secondo, quando si acquista sufficiente chiarezza e conoscenza [*asaz claridad y conocimiento*] per esperienza di consolazioni e desolazioni [*por experiencia de consolaciones y desolaciones*], e per esperienza di discernimento dei vari spiriti [*discreción de varios espíritus*]¹⁹.

Se il primo tempo, come si è visto, è contraddistinto da un'istantaneità e da un'immediatezza del tutto imprevedibili, il secondo tempo di elezione appare come l'esito di un *processo* rivelativo avente una durata e uno sviluppo diacronico: esso si dispiega progressivamente, si struttura e si distende per gradi, articolandosi in un ritmo di variazioni emotive e segnali interiori alterni e tra loro contraddittori. È il tempo dell'oscillazione psichica e della frammentazione, in cui il soggetto sperimenta ed esamina una *molteplicità* di stati interni che si susseguono e si oppongono nella coscienza: è solo da un accurato lavoro di «discernimento»²⁰ che, componendo e interpretando i «dati» forniti dall'emergere di queste *afecciones* contrarie, gli attori della pratica possono giungere ad una conoscenza «abbastanza chiara» della volontà divina. Si tratta cioè di una chiarezza sì sufficiente, ma pur sempre parziale e venata di opacità, poiché priva di quel carattere di assoluta indubitabilità e certezza che contraddistingue il primo tempo di elezione. Nel secondo tempo, d'altronde, non è Dio *in prima persona* a parlare, ma sono i suoi angeli mediatori – gli «spiriti» oggetto della *discretio* – a fornire gli elementi e i

¹⁹ *Es.* 176, p. 253.

²⁰ Sulla complessa serie di «regole» elaborate da Ignazio per procedere nel discernimento, cfr. *Es.* 313-336, pp. 383-419.

segni da decrittare per risalire alla sorgente della voce divina. Nelle mediazioni angeliche si colgono dunque i riverberi della volontà di Dio, propagazioni dell'Origine che hanno una *relazione* con la *divina voluntad* pur non scaturendo direttamente e immediatamente da essa. In questa circostanza *si cerca* il volere divino mediante un atto "psico-ermeneutico" avente ad oggetto il variegato susseguirsi di situazioni emotive che appaiono nell'interiorità del meditante; nel primo tempo, al contrario, *si è cercati* in modo fulmineo e incontrovertibile dall'amore di Dio. Come vedremo tra poco, secondo il metodo architettato da Ignazio sembra sia possibile, in una certa misura, provare ad *avvicinare* a sé il manifestarsi degli "spiriti" in lotta (determinando così le condizioni operative proprie del secondo tempo), mentre la capacità di indurre o provocare l'accadere del primo tempo risulta in sostanza sottratta al *potere* del metodo. Prima, però, leggiamo la sezione del testo relativa al terzo tempo:

Il terzo tempo è tranquillo [*tranquilo*] [...] quando l'anima non è agitata [*no es agitada*] da vari spiriti [*varios espíritus*] e usa le sue facoltà naturali [*sus potencias naturales*] liberamente e tranquillamente [*libera y tranquilamente*]²¹.

Questo terzo e ultimo tempo di elezione è un tempo «tranquillo», cioè privo di «agitazioni» emotive, una situazione di sostanziale lucidità ed equilibrio nella quale è possibile, per il soggetto meditante, esercitare «liberamente» le sue facoltà naturali. Se nei primi due tempi egli è *preso* e *mosso* da forze

²¹ Es. 177, p. 255.

esterne, qui egli si trova in una situazione di relativo controllo sulla sua attività volitiva e intellettuale, potendo quindi valutare con accortezza e raziocinio tutti gli aspetti necessari che occorre soppesare in vista della decisione finale. L'esercitante che si trova nel terzo tempo appare, almeno ad un primo sguardo, un soggetto autonomamente *capace* di determinazione, poiché la sua potenza deliberativa non è ostacolata e attraversata da flussi affettivi altalenanti che scuotono e alterano la stabilità della mente. È qui che il praticante degli *Esercizi* può dirsi *libero*: nel terzo tempo egli appare infatti nelle vesti di un cosciente "pilota" del processo decisionale, in grado di governare e orientare con aristotelica «prudentialia»²² gli elementi che concorrono a strutturare l'atto risolutivo dell'elezione. Se teniamo conto di quel decisivo passo del manuale (*Es.* 32) in cui Ignazio distingue tra i tre diversi «tipi di pensieri» che possono darsi nella coscienza – un pensiero che è propriamente «mio» in quanto sono io che posso determinarne l'apparire, e due tipi di pensieri (uno proveniente dallo «spirito buono», l'altro dal «cattivo») che appaiono «in me» senza il mio controllo – è chiaro che il terzo tempo è quello maggiormente contrassegnato dal primo tipo di pensiero, quello cioè che il soggetto può autonomamente generare e sorvegliare. Al contrario, come dovrebbe ora apparire chiaramente, il secondo tempo di elezione è quello contraddistinto dall'emergere de-

²² Un esempio paradigmatico di valorizzazione ermeneutica del terzo tempo di elezione, in cui la prassi deliberativa ignaziana viene letta in stretta continuità con la *phronesis* aristotelica, si ritrova in G.J. Hughes, *Ignatian Discernment: a Philosophical Analysis*, «The Heythrop Journal», 31 (1990), 4, pp. 419-438.

gli altri due tipi di pensieri, quelli che «entrano» nel soggetto «da fuori». Leggiamo il passo in questione:

Presuppongo che in me [*en mí*] esistono tre tipi di pensieri [*pensamientos*]: uno mio proprio [*uno propio mío*], che deriva unicamente dalla mia libertà e volontà [*de mi mera libertad y querer*]; e altri due, che provengono dall'esterno [*que vienen de fuera*]: uno che viene dallo spirito buono [*buen espíritu*], e l'altro dal cattivo [*malo*]²³.

Il testo degli *Esercizi* non esplicita in modo inequivocabile se il rapporto tra i tre tempi di elezione sia di natura gerarchica o se, al contrario, le tre situazioni esistenziali descritte costituiscano alternative sostanzialmente equivalenti sul piano dell'efficacia: in altri termini non è chiaro, se non altro in prima battuta, se le tre modalità di "fare elezione" siano intese da Ignazio come opzioni disposte secondo una logica discensiva – nel qual caso il valore veritativo della decisione sarebbe via via più "debole" passando dal primo al terzo tempo –, o se siano invece concepite come tre possibili vie di accesso al medesimo risultato pratico. Proprio in virtù di questa indeterminazione interna al testo, nel corso dei secoli si sono succedute e contrapposte differenti prospettive interpretative che – come si è anticipato nelle pagine precedenti – hanno dato vita a divergenti «immagini» di Ignazio e del metodo da lui concepito²⁴: la psicologia e l'antropologia teologica degli *Esercizi*, in effetti, acquistano

²³ *Es.* 32, pp. 113-115.

²⁴ Per una ricostruzione storica del dibattito ermeneutico relativo ai tre tempi di elezione, cfr. A. Sampaio, *Los tiempos de*

una configurazione specifica e distinta a seconda del tempo di elezione sul quale l'interprete pone l'accento; la supposta priorità metodologica e procedurale di una certa dinamica deliberativa implica cioè una mutazione complessiva del senso che si attribuisce al metodo ignaziano, e dell'idea di "soggetto" che in esso è realmente in gioco.

Come mostrato, tra gli altri, da J. Roi²⁵, la "vittoria" storica del terzo tempo, inteso come «situazione fondamentale» della pratica ignaziana, si comprende alla luce dell'esigenza apologetica di allontanare e fugare ogni sospetto circa la vicinanza di Ignazio ai movimenti mistici radicali: ritenendo che il metodo degli *Esercizi* presupponga *di norma* un soggetto pienamente razionale e libero di esercitare tranquillamente le sue facoltà naturali, i sostenitori della linea razionalistica classica hanno inteso subordinare e decentrare la rilevanza di quei momenti – pur previsti e richiamati dal testo – nei quali il meditante si trova esposto a forze estranee e indipendenti dalla sua volontà; entrambi questi momenti, in effetti, – quello del contatto immediato con Dio (evidente spia di un residuo "alumbrado" degli *Esercizi*), e quello contraddistinto dall'agitazione affettiva del praticante mosso dagli *espíritus* – rappresentano attestazioni abbastanza chiare della prossimità storica del Loyola allo spiritualismo mistico del suo tempo. M. de Certeau ha rilevato a questo riguardo come la *theologia affectus*

elección en los Directorios de Ejercicios, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao Santander 2004.

²⁵ Cfr. J. Roi, *L'élection d'après Saint Ignace. Interprétations diverses*, «Revue d'ascétique et de mystique», 38 (1962), pp. 305-323.

prospettata in alcune sezioni degli *Esercizi* rischiasse di apparire come una presa di posizione polemica nei confronti della teologia scolastica tradizionale: valorizzare gli «affetti» significava infatti subordinare il sapere al desiderio, modellando la vita dei singoli soggetti non a partire da un sistema prestabilito di conoscenze, ma alla luce dei significati esistenziali emergenti dai loro vissuti individuali²⁶. Il rischio di una valorizzazione ermeneutica dei primi due tempi era dunque duplice: dare adito, da un lato, al “sogno” superbo del contatto *diretto* con la divinità – scavalcando così la necessità della mediazione istituzionale – e alimentare, dall’altro, il capriccio di una mentalità soggettivistica e psicologista, svalutando pericolosamente la rilevanza dell’assetto dottrinale nella vita dei credenti.

Oltre agli elementi fin qui richiamati, secondo la lettura storicamente dominante degli *Esercizi* il terzo tempo appare preferibile anche in virtù della sua maggiore accessibilità e ordinarietà: se il primo tempo, infatti, è rarissimo e in alcun modo inducibile dalla pratica, il secondo è invece fortemente insidioso e complesso sia in virtù dell’ambiguità strutturale delle «mozioni interiori»²⁷, che della fragilità intellettuale di cui il soggetto è vittima quando si trova immerso nella *vicissitudo* degli spiriti in lotta. Soltanto nel terzo tempo si è realmente in possesso di una facoltà di sereno dominio e vigilanza, e si è dunque capaci di

²⁶ Cfr. M. de Certeau, *Lo spazio del desiderio o il “fondamento” degli Esercizi spirituali*, cit., p. 241.

²⁷ Non sempre, infatti, la consolazione è segno dello spirito buono, così come non necessariamente la desolazione proviene dal cattivo, come Ignazio spiega in *Es.* 331-335, pp. 411-417.

sorvegliare in modo proficuo e stabile l'attività della mente: solo nel terzo tempo sono nell'ambito di ciò che è *proprio mío*, solo qui sono in potere di decidere liberamente. È qui, infatti, che i *pensamientos* sono propriamente “miei”, sorgendo da me perché “io” lo intendo e lo voglio coscientemente. Siamo ben lontani dalla dinamica espropriativa del primo tempo, dove un'immediata irruzione divina strappa repentinamente il soggetto a se stesso, e non meno lontani dall'esperienza estraniante del secondo tempo, dove il praticante è abitato e invaso dai pensieri “esteriori” introdotti dagli *espíritus*, i pensieri che vengono in lui *de fuera*.

3. *Il significato della sesta «annotazione» del manuale per una comprensione integrale del metodo ignaziano*

Vi è almeno un passo del manuale ignaziano che attesta in modo implicito e indiretto quella che, con buona probabilità, dovette essere la posizione del Loyola su questo punto del suo metodo destinato a diventare così spinoso e dibattuto tra gli interpreti. Non si tratta di un brano presente nella sezione centrale del libretto dedicata ai tempi e alle modalità procedurali per “*hacer elección*” (quella in cui il lettore si aspetterebbe di trovare la “chiave” per dirimere la questione), ma di una breve avvertenza metodologica posta in apertura del manuale, che, apparentemente trascurabile, risulta in realtà un passo davvero decisivo per comprendere l'intero sistema elaborato da Ignazio. Mi riferisco alla sesta «annotazione» introduttiva del manuale:

Chi dà gli esercizi, quando sente che chi si esercita non prova nell'anima mozione spirituale alcuna, come consolazioni o desolazioni, né è agitato [*agitado*] da diversi spiriti [*varios espíritus*], deve interrogarlo molto circa gli esercizi: se li fa nei tempi stabiliti e come; così pure circa le addizioni: se le fa con diligenza, chiedendo conto particolareggiatamente di queste cose²⁸.

Alla luce delle considerazioni effettuate nel precedente paragrafo, il senso del brano appena citato dovrebbe risultare sufficientemente chiaro: vi si legge in sostanza che, qualora il direttore riscontri una persistente aridità emotiva nell'animo dell'esercitante in cammino, deve preoccuparsi tempestivamente e interrogare accuratamente il soggetto sull'andamento della pratica; in particolare, scrive Ignazio, il direttore deve sincerarsi che il meditante esegua gli esercizi correttamente (comprese le cosiddette «addizioni»²⁹), seguendo la procedura concordata e le tempistiche previamente stabilite. Se ne deduce che un'adeguata esecuzione della pratica *dovrebbe* ordinariamente essere accompagnata dall'apparire delle «mozioni interiori», fenomeni che, al contrario, sono destinati a rimanere assenti se il metodo viene interpretato maldestramente o in modo approssimativo. Ma la presenza di “consolazioni” e “desolazioni” indotte dai “vari spiriti” – come si è visto – non è altro che la

²⁸ *Es.* 6, p. 75.

²⁹ Con il termine «addizioni» Ignazio fa riferimento a una serie di espedienti posturali, gestuali e atmosferici che accompagnano e arricchiscono la pratica contemplativa, connotandola retoricamente e teatralmente.

dimensione esperienziale propria del secondo tempo di elezione! Il che significa, in sostanza, che Ignazio associa la giusta esecuzione del metodo alla comparsa di quella situazione esistenziale che contraddistingue il “tempo” delle affezioni e delle agitazioni emotive. Il secondo tempo è quindi il vero e proprio fulcro metodologico degli *Esercizi*, la circostanza peculiare che il manuale insegue e invoca: lo scopo delle singole immersioni contemplative, costruite da Ignazio in virtù di una raffinata articolazione retorica, è quello di sollecitare intensamente l’affettività del meditante, di scuoterla e animarla in profondità, cercando poi di estrarre dal variegato materiale “semantico” offerto dalle affezioni, la *figura* della futura decisione. I segni portati dagli spiriti sono quindi anticipazioni *esteriori* dell’elezione, indicazioni provenienti da una zona della coscienza esterna all’autonomia del soggetto: questa “esteriorità interna” al meditante, sottratta nei suoi contenuti eventuali al pieno dominio della volontà, può però essere volontariamente *provocata*, chiamata ad apparire, evocata, ed è esattamente questo il fine di ogni singolo esercizio predisposto dal manuale. Ignazio ritiene cioè possibile favorire attivamente la comparsa degli *espíritus*, senza tuttavia pretendere di determinare il contenuto oggettivo del segno da loro offerto.

Da questo punto di vista, il primo tempo di elezione resta senz’altro quello dotato di un maggiore grado di certezza e di verità – provenendo direttamente da Dio ed essendo accompagnato da un coefficiente di indubitabilità del tutto incomparabile a quello degli altri due: questa sua superiorità ontologica ed epistemologica non implica affatto, però, una priorità *metodologica*, giacché, come si è accennato, questa possi-

bilità dell'esperienza è fondamentalemente gratuita e indisponibile alla "presa" del *metodo* in senso stretto; in altri termini, se e quando il primo tempo *appare* nel corso del ritiro, ciò non accade in virtù del processo psicologico e retorico su cui la pratica si articola. Ma allora, se il primo tempo è epistemologicamente superiore e tuttavia non inducibile, e il secondo tempo è quello direttamente intenzionato dalla strategia della pratica, che ne è – secondo questa diversa angolazione ermeneutica – del terzo tempo di elezione? Non può che trattarsi, come evidenziato per esempio da K. Rahner, di un'opzione sostanzialmente residuale, da applicare cioè soltanto nell'eventualità in cui il meditante continui a permanere a lungo in uno stato di immobilità affettiva³⁰: se il tempo dell'elezione si rivela «tranquillo» e del tutto privo di «agitazioni», il metodo ha, almeno parzialmente, mancato il suo obiettivo precipuo; il meditante ignaziano, propriamente ed essenzialmente, è *supposto essere* nello stato del secondo tempo, dove si trova alterato e attraversato da qualcosa di «esterno» che lo eccede e lo sorprende, muovendolo – al di là del suo dominio cosciente – in direzione della cosa da eleggere.

È interessante constatare come, alla luce di questa seconda opzione interpretativa, muti in profondità anche il senso complessivo di quella serena «ragione naturale» che contraddistingue la situazione specifica del terzo tempo di elezione: a questo riguardo K. Rahner ha rilevato come nei due differenti «modi» che Ignazio elabora per fare elezione nel terzo tempo,

³⁰ Cfr. K. Rahner, *La logique de la connaissance existentielle chez Ignace de Loyola*, in Id., *Éléments dynamiques dans l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1967, pp. 75-133: 131.

siano rintracciabili alcune significative “spie” ermeneutiche che sembrano voler ricondurre – per quanto possibile – tale situazione deliberativa alle dinamiche e alle circostanze proprie dei primi due tempi³¹. Immaginando che la decisione debba rappresentare un’incarnazione dell’amore divino che viene in lui «de arriba»³², il meditante dovrà attendere pazientemente nello stato di indifferenza, chiedendo a Dio che «che voglia muovere la mia volontà e mettere nella mia anima quello che io devo fare»³³ (espressione che richiama curiosamente la situazione propria del primo tempo), notando «da quale parte la ragione si inclina di più», e procedendo alla deliberazione finale seguendo le tracce manifestate dalla «maggiore mozione razionale»³⁴. Si noti come l’espressione qui richiamata – «moción racional» – abbia una risonanza quantomeno equivoca e sintomatica con l’ottica esperienziale propria del secondo tempo di elezione, il cui vissuto decisivo si riduce al fatto di *sentirsi mossi*, spinti, indotti verso una determinata opzione esistenziale dall’impulso originario delle «mozioni interiori»³⁵. Nel terzo tempo, quindi, pur in assenza di intensi e contraddittori rivolgimenti emotivi, si cerca di condurre il praticante verso un tipo di esperienza che si approssimi il più possibile a quella che contraddistingue i tempi che lo precedono: si tratta cioè di *lasciar decidere* in sé una volontà “straniera” che

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 82-83.

³² *Es.* 184, p. 262.

³³ *Es.* 180, p. 259.

³⁴ *Es.* 182, p. 261.

³⁵ Su questo elemento cfr. A. Demoustier, *Les Exercices spirituels de S. Ignace de Loyola. Lecture et pratique d’un texte*, Ed. des Facultés jésuites de Paris, Paris 2006, p. 340.

domanda di venire alla luce, abbandonando il proprio immediato punto di vista e cercando il profilo dell'elezione in un'istanza di esteriorità che abita la coscienza del soggetto³⁶.

Un elemento, quest'ultimo, che appare evidente anche nel secondo modo descritto da Ignazio per procedere all'elezione nel terzo tempo: l'esercitante è qui chiamato a deliberare fingendo di fornire indicazioni circa la decisione ad un soggetto da lui «mai visto né conosciuto»³⁷, adottando in seguito per se stesso il medesimo criterio deliberativo che ha fornito all'altro nel corso della precedente visualizzazione; mediante questa sorta di sdoppiamento immaginativo dell'io, il meditante si trova nuovamente (in modo anche qui analogo, per certi versi, a quanto si verifica nei primi due tempi) a strutturare la propria decisione sulla scia del discorso proveniente da un "altro" che, parlando *in lui*, delinea i tratti essenziali della futura elezione. Vale lo stesso per gli ultimi due punti della strategia deliberativa elaborata nel terzo tempo, quelli nei quali il praticante è invitato a figurarsi prima in punto di morte, e poi nel momento immediatamente precedente il giudizio divino, per considerare in che modo – visualizzandosi sulla soglia estrema che lo separa dal proprio non-essere e che lo vede esposto allo sguardo finale dell'Altro – vorrebbe aver agito nella situazione presente: anche in questo caso, l'as-

³⁶ Molto chiaro su questo punto M. Perniola, *Del sentire cattolico. La forma culturale di una religione universale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 125-126; cfr. anche le preziose analisi di M. Giuliani, *Se décider sous la motion divine*, «Christus», 24 (1957), pp. 165-186: 180.

³⁷ *Es.* 185, p. 265.

senza delle agitazioni provenienti dagli «spiriti» non si traduce in una pura valutazione razionale e auto-centrata della scelta: si tratta al contrario di provare ad *alterare* il proprio presente punto di vista, di contestare il proprio sguardo attuale come criterio di un'autentica elezione e di lasciare che la decisione *si manifesti* interiormente come esito di un processo di fuoriuscita finzionale dal proprio sé.

Resta comunque evidente che il grado di esposizione e di alterazione che il terzo tempo riesce a conseguire non può che restare secondario rispetto all'intenso coinvolgimento psico-emotivo che si sperimenta nel corso del secondo tempo, dotato per Ignazio di uno spessore rivelativo senz'altro superiore ed eminente. Si potrebbe forse dire che il terzo tempo prova a ricostruire, all'interno della dialettica riflessiva propria di una mente lucida e priva di turbamento, quella condizione di straniamento e visitazione che il soggetto conosce in modo autentico solo nella grazia immediata del primo tempo (che però è impossibile indurre metodologicamente) e nell'intensità affettiva del secondo tempo: è quest'ultima condizione esistenziale quella ricercata e attratta dall'architettura del metodo, e soltanto nell'indesiderata eventualità in cui, dopo diversi tentativi, non si riuscisse a giungere ad essa, il direttore potrà fornire all'esercitante le indicazioni pratiche relative al terzo tempo.

4. *Ripetere quel che viene «da fuori»: la libertà ignaziana come obbedienza alle voci del desiderio*

Se l'analisi fin qui condotta è corretta, appare senz'altro più intelligibile quel passo del *Direttorio*

autografo – un testo redatto dallo stesso Ignazio a supporto dei direttori degli esercizi – nel quale si prescrive di «insistere»³⁸ con il secondo tempo se l'elezione non si dà spontaneamente nel primo, indugiando a lungo prima di procedere con il protocollo di regole previste per il terzo tempo. Mi pare evidente che, se Ignazio ritenesse il secondo e il terzo tempo opzioni equivalenti e meramente alternative, non avrebbe alcuna ragione né di preoccuparsi che il praticante non esperisca alcuna agitazione emotiva (come invece attesta la sesta annotazione), né di precisare l'opportunità di “*insistir*” per cercare di “causare” il tempo delle consolazioni e delle desolazioni. Oltre a ciò, occorre tenere presente un elemento estremamente rilevante: se il secondo tempo non costituisse agli occhi di Ignazio una contingenza dotata di un maggiore valore rivelativo, non si spiegherebbe il ruolo strutturale e assolutamente decisivo svolto dalle cosiddette “ripetizioni” nel corso del ritiro. Precisiamo meglio questo aspetto, prima di trarre alcune conclusioni.

Ogni giornata del “mese” è generalmente costituita da cinque esercizi (fa eccezione la quarta settimana, che comprende di norma soli quattro esercizi al giorno³⁹): due contemplazioni, due ripetizioni (che hanno ad oggetto entrambi gli esercizi precedenti) e la conclusiva «applicazione dei sensi», nel corso della quale l'esercitante coglie il frutto definitivo di una specifica sessione di lavoro, incarnando e facendo proprio il senso delle contemplazioni svolte. Prima di quest'ultimo esercizio serale, però, egli viene invitato in primo luogo (nella prima ripetizione) a «ripetere il

³⁸ Cfr. Ignazio di Loyola, *Gli scritti*, Utet, Torino 1977, p. 195.

³⁹ Cfr. *Es.* 227, p. 303.

primo e secondo esercizio, notando e facendo pausa sui punti in cui ho sentito maggiore consolazione o desolazione o maggior sentimento spirituale»⁴⁰, e in seguito (nella seconda ripetizione) a «riassumere» il terzo esercizio, cercando di pervenire ad un nucleo via via più puntuale, soggettivo ed esistenzialmente provocativo dell'esperienza attraversata. Ma ecco qui il punto cruciale: come potrebbe il meditante effettuare adeguatamente una ripetizione – nella quale si prevede di posare l'attenzione sulle consolazioni e sulle desolazioni avvertite durante la pratica – se tali “mozioni” non si sono previamente “affacciate” nel corso delle contemplazioni? È del tutto evidente come le “agitazioni” indotte dagli spiriti siano la condizione stessa di possibilità delle ripetizioni, le quali costituiscono peraltro – è opportuno ribadirlo – circa la metà di un'intera giornata di lavoro. Senza i movimenti spirituali che fanno ingresso nel soggetto “da fuori”, al di là di ogni sua consapevole e autonoma potenza decisionale, il metodo di elezione elaborato da Ignazio è destinato a restare imperfetto e a incepparsi, poiché privato dell'elemento specifico che lo struttura e che ne anima il funzionamento.

Che ne è allora della libertà del soggetto all'interno del processo deliberativo? De-centralizzare la funzione metodologica del terzo tempo (come si è cercato di argomentare in questo contributo) implica di necessità un ribaltamento integrale dell'antropologia degli *Esercizi* – con un conseguente misconoscimento *tout court* del ruolo della libertà –, oppure rende possibile una differente e più articolata comprensione del potere che Ignazio conferiva a ciò che è “proprio

⁴⁰ *Es.* 62, p. 147.

mio” nella determinazione e nell’“ordine” della vita? Una risposta a questo quesito può forse provenire da un rapido esame dei momenti che scandiscono ogni singolo esercizio del mese: dopo l’«orazione preparatoria» (una sorta di riattualizzazione dello spirito di indifferenza delineato nel «Principio e Fondamento») e i «preludi»⁴¹ della contemplazione, si collocano i differenti «punti» dell’esercizio, consistenti nel movimento di appropriazione e rimodulazione soggettiva del medesimo contenuto proposto a *tutti* i praticanti nel corso dei preludi introduttivi. Entra qui in gioco sempre più significativamente la “vista dell’immaginazione”, continuamente convocata dal manuale per proiettare il meditante nel “luogo” contemplato, come se fosse presente in carne ed ossa nel punto storico di insorgenza del mistero salvifico. In queste prime fasi dell’esercizio, seguendo le indicazioni fornite dal direttore, il meditante “crea” – ridisegnando personalmente lo *schema* generale – il quadro della contemplazione, facendovi ingresso come un attore sulla scena, operando immaginativamente dei gesti, assumendo determinate posture e interagendo con

⁴¹ Si tratta delle fasi introduttive che aprono ciascun esercizio del “mese”. Nella prima settimana sono due: la «composizione di luogo», nella quale il meditante è invitato a spazializzare interiormente il *locus* in cui fare ingresso con la vista dell’immaginazione, e la richiesta di «ciò che voglio e desidero» (il cosiddetto *id quod volo*), nel corso del quale il soggetto viene indotto a sintonizzarsi emotivamente con un determinato «luogo» dell’*historia salutis*. A partire dalla seconda settimana, a questi due preludi se ne aggiunge un terzo (che li precede entrambi), la «storia», in cui il direttore presenta al meditante una rapida e schematica descrizione di uno specifico episodio della vita di Cristo, sul quale in seguito si concentrerà l’esercizio contemplativo.

i personaggi evocati nella *factio* interiore. In questo frangente della pratica è lui l'“autore” della contemplazione, giacché, all'interno del teatro immaginativo architettato, esegue e mette in sequenza atti virtuali *volontari* originati dal suo arbitrio consapevole; qui egli è libero di produrre un determinato pensiero (si ricordi il primo dei tre tipi di *pensamientos*, quello propriamente “mio”), e di trasferire in immagine il contenuto pensato. In determinati istanti, però, l'esperienza immersiva è attraversata e visitata da una serie di *interferenze* del tutto sottratte al controllo del meditante, le quali marcano con nuove ed impreviste “tracce” psichiche alcuni frammenti dell'esercizio, mettendoli in rilievo, sottolineandoli e segnando una *differenza* rispetto alle altre sezioni della visualizzazione immaginativa (destinate perciò a passare in secondo piano, costituendo un “resto” dell'esercizio). Le “ripetizioni” si effettueranno tenendo conto essenzialmente di questi fattori differenziali, di queste *sorprese* che sono apparse, come in sovraimpressione, sullo strato delle immagini volontariamente proiettate nello “schermo” interiore: si è liberi cioè di fare ingresso nello schema tracciato dalle parole del direttore, di articolarlo e rimodularlo soggettivamente, producendo il quadro della contemplazione nel pieno controllo della propria libertà creativa; al contrario, non si è affatto liberi di determinare quali sezioni della visualizzazione elaborata saranno destinate a ricevere il segno esteriore degli “spiriti” di consolazione e desolazione, a partire dalle cui istanze il meditante procederà poi con l'articolare le ripetizioni, accumulando via via lungo la strada tutte le indicazioni necessarie per procedere al discernimento operativo che anticipa l'elezione finale.

Alla luce di quanto detto finora, possono gli *Esercizi spirituali* venir considerati – per riprendere l'espressione di G. Fessard – un cammino volto a strutturare e dar forma ad un risolutivo «acte de liberté»?⁴² È propriamente un «atto di libertà» quello costituito dall'elezione ignaziana, o non si tratta piuttosto di un consapevole e lucido atto di sottomissione e obbedienza ad una *realtà* interiore rispetto alla cui fisionomia e alla cui domanda il soggetto non detiene alcun potere?⁴³ Non è forse soltanto accettando di essere *servi* delle affezioni che *decidono* di apparire nella coscienza, che è possibile predisporre adeguatamente all'atto dell'elezione? La libertà in gioco negli *Esercizi*, anziché apparire nelle vesti di una “signora” chiamata stoicamente a sottomettere le passioni dell'anima e così decidere secondo i criteri dell'egemonica ragione naturale, si delinea piuttosto nei termini di una deliberata e serena accettazione del proprio statuto subordinato e derivato rispetto alla prioritaria istanza del *desiderio*: detto altrimenti, si è liberi, dal punto di vista ignaziano, nella misura in cui si diviene capaci di soggettivare la propria impotenza decisionale rispetto al *contenuto* del volere, riconoscendo di non avere alcuna proprietà sulle forme e sui modi che *assoggettano*, animandola, la vita interiore. L'unica vera libertà esercitabile è quella consistente nella volontà cosciente di attivare le condizioni psi-

⁴² G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de saint Ignace de Loyola*, vol. I, Aubier, Paris 1956, p. 24.

⁴³ Sulla libertà ignaziana come consapevole esposizione della ragione all'esteriorità delle mozioni spirituali, cfr. S. Robert, *Une autre connaissance de Dieu. Le discernement chez Ignace de Loyola*, Cerf, Paris 1997, pp. 130, 333, 362.

chiche del proprio stesso spossessamento (è questo, in fondo, il grande “sogno” degli *Esercizi*: elaborare una *psicotecnica* per abbandonare la volontà propria e “fare” quella divina): come rilevato da R. Barthes, il metodo ignaziano somiglia in ciò ad una «mantica»⁴⁴, ossia ad una strategia dell’interlocuzione umano-divina nella quale l’iniziativa umana, chiaramente presupposta e ineliminabile per dare vita all’interrogazione, dichiara tuttavia sin dal principio di *rinunciare* a decidere personalmente e autonomamente in merito a ciò per cui si interpella la voce del dio. È libero di decidere – in una simile ottica – solo chi compia la “meta-decisione” consistente nel cessare di decidere *da sé*, rinunciando a fare del “sé” il punto di origine della scelta. È cioè davvero *libero* solo il soggetto che si sia *liberato* anzitutto del “proprio amore, volere e interesse”, che sia cioè capace di essere servo *altrimenti*, transitando da una forma mortifera della passività (quella incarnata dalle voci dello “spirito cattivo”), ad una passività feconda, generativa, capace di realizzazione (raggiungibile *decidendo di farsi decidere* dai segni rischiaranti dello “spirito buono”). È finalmente libero di «determinarse»⁴⁵ solo il meditante che abbia fatto esperienza dell’essere originariamente e primordialmente *determinato*, strutturato e “tagliato” dal desiderio dell’Altro, mosso anticipatamente e da sempre, esistente poiché voluto, deciso, immaginato da quel che viene «da fuori».

⁴⁴ Cfr. R. Barthes, *Sade, Fourier, Loyola*, trad. it. L. Lonzi, Einaudi, Torino 1977, pp. 34-35.

⁴⁵ *Es.* 21, p. 96.

LIBERI NELLA PASSIONE.
MARTIRIO, PASSIONI E LIBERTÀ NEGATIVA
NEL *LEVIATANO* DI THOMAS HOBBS

Bianca Maria Esposito

1. *Introduzione*

Nel 1651, pubblicando il *Leviatano*, Thomas Hobbes diede forma alla sua dottrina dello Stato con lo scopo di presentare una costruzione teorica che fondasse i presupposti per un potere civile stabile e scongiurasse i rischi delle guerre civili di religione. Presentando una teoria politica eretta sul presupposto dell'uguaglianza degli uomini nelle loro passioni, Hobbes affermava che tutti gli uomini dovessero ugualmente sottomettersi a un potere comune poiché tutti uguali di fronte alla propria paura di morire¹. Ma che cosa accade quando all'interno della macchina politica hobbesiana scopriamo un'eccezione?

Un caso esemplare di tale eccezione è rappresentato dal martire²: un individuo – *libero nella passio-*

¹ Sul carattere fondativo della paura in Hobbes si vedano le pagine di R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 2006, pp. 3-28.

² Per la definizione del martirio come vera e propria "eccezione" nel sistema politico hobbesiano rimando a M. Farnesi Camel-

ne – disposto a morire pur di testimoniare la propria fede, il quale si sottrae alla regola generale sulla quale è edificato il potere sovrano. Non fuggendo, ma affrontando il *summum malum* della morte violenta, il martire mina dall'interno la stabilità dello Stato, mostrando come questa sia costruita su un presupposto antropologico facilmente contestabile.

Nel presente contributo intendo proporre un'analisi del tema della libertà e delle passioni riferendomi proprio al problema del martirio, affrontato dal filosofo inglese nella terza parte del suo *Leviatano*. Nel capitolo XLII Hobbes rilegge e reinterpreta le sacre scritture in senso storico-letterale proponendo una tripartizione del tempo storico nella quale egli riesce a operare una neutralizzazione politica della figura teologica del martire. Identificando come unico martirio legittimo quello avvenuto nel contesto pagano delle origini del cristianesimo, Hobbes ci restituisce una definizione etimologica e non metaforica del termine, riconoscendo come veri martiri (dal gr. μάρτυρ, it. testimone) solo quei testimoni cristiani che morirono per testimoniare del “Jesus is the Christ”, unica verità rivelata e universale che egli pone a fondamento della sua esegesi teologico politica. Mettendo in dialogo tra loro le due diverse interpretazioni di Leo

lone, *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, «Philosophical Readings», 4 (2012), 1, pp. 31-43. Inoltre sullo stesso argomento si veda anche: M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti. La politica teologica di Thomas Hobbes*, Quodlibet, Macerata 2013; e l'articolo di prossima pubblicazione, Id., *La coscienza di Thomas Hobbes. Martirio e verità nel Leviathan*, in B.M. Esposito e R. Fulco (a cura di), *Martirio e testimonianza. Saggi di filosofia, storia e teologia politica*, Edizioni della Normale, Pisa 2022.

Strauss e Carl Schmitt³, l'obiettivo del mio confronto con Hobbes sarà quello di riportare il tema della testimonianza della *veritas* a quello della *protectio* e del *metus mortis violentae*⁴, ridefinendo la lettura hobbesiana del martirio a partire dalla sua finalità politica. Vorrei, infatti, riallacciare le sue riflessioni teologiche a quella che è la prima parte del *Leviatano*, in cui il potere sovrano è fondato nella definizione delle passioni dell'uomo e a partire da un concetto negativo della libertà.

³ Sul rapporto tra Leo Strauss e Carl Schmitt rimando a C. Altini, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Hobbes*, Ets, Pisa 2004. Ma anche M. Palma, *Carl Schmitt, Leo Strauss e la strana lotta tra due liberalismi*, in G. Fazio e F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 2019, pp. 147-164; C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 107-128. In particolare, per il riferimento più esplicito di Carl Schmitt all'interpretazione straussiana di Hobbes rimando a C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Hohenheim Verlag, Kéiln-Lovenich 1982; trad. it. C. Galli, *Sul Leviatano*, Il Mulino, Bologna 2011, p. 47.

⁴ Mi riferirò in particolare alla formulazione schmittiana del «sistema-a-cristallo» contenuta nella Nota 53 della sesta edizione del '63 de *Il concetto di politico* [*Der Begriff des Politischen*]; in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, trad. it. G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 150-152. Cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, trad. it. R. Caporali, Laterza, Roma 2003; Id., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, The University of Chicago Press, Chicago 1936; Id., *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, in G. Fazio e F. Lijoi (a cura di), *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, cit., pp. 125-145.

2. Il potere sovrano e il fine della *protectio*

Scrivendo il *Leviatano* in un'epoca segnata dalla guerra civile inglese e caratterizzata da una generale instabilità istituzionale, Hobbes si preoccupa di fondare quello che è ormai definito come il modello classico della sovranità, non con il fine di legittimare un singolo individuo sovrano, quanto per consolidare la sede stessa del potere. Nella dedica di apertura a Mr. Francis Godolphin Of Godolphin, Hobbes afferma: «I speak not of the men, but (in the abstract) of the seat of power»⁵. Ciò che gli interessa è di costruire un gigantesco *artificial animal*, creato dall'arte dell'uomo – imitatore di Dio, artefice della natura – al fine di proteggerlo e difenderlo⁶. Imitando il più eccellente prodotto della natura che è l'uomo, Hobbes descrive così il suo grande Leviatano: «una potenza che non conosce eguali sulla terra», come recita la citazione dalla Vulgata di San Girolamo posta sul frontespizio. Essa è rappresentata da un corpo politico antropomorfo la cui salute dipende dalla concordia e la cui morte dalla guerra civile. Come suggerito nella celebre immagine iniziale (fig. 1) il «great Leviathan» rappresenta l'unità astratta e pacifica di tutti i cittadini⁷. Una moltitudine unita in un corpo artificiale, ecclesiastico e civile, il quale tiene in mano la spada del potere secolare e il pastorale del potere ecclesiastico.

Nelle immagini poste al di sotto di quella principale, ogni elemento che serve a fondare e conservare

⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. R. Santi, Bompiani, Milano 2018, p. 4 (corsivi miei).

⁶ Ivi, p. 14.

⁷ Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit.

il potere secolare è rappresentato insieme al suo equivalente religioso: il castello e la cattedrale, la corona e la tiara, il cannone e l'onnipotenza di Dio, soldati a cavallo e ministri della Chiesa etc. Già a partire dalla specularità di queste immagini, Hobbes dichiara indirettamente di voler proporre un modello della sovranità che tenga insieme Stato e Chiesa, iscrivendo il potere ecclesiastico all'interno di un discorso autonomo sull'origine e la generazione dello Stato in senso naturale. Il *Leviatano* presenta infatti, una prima fondazione naturale dello Stato e solo poi la sua assicurazione per via teologica. In coerenza con l'intero impianto della sua produzione filosofica – volta a raccogliere in un'unità sistematica una trattazione sul corpo (*De Corpore*), sull'uomo (*De Homine*) e sul cittadino (*De Cive*) –, Hobbes presenta una prima e seconda parte dedicate all'uomo e all'origine materiale dello Stato e, una terza e quarta, dedicate invece a quella che è stata definita la sua «politica religiosa»⁸ e a quello che egli chiama il regno delle tenebre.

La trattazione teologica presente nel *Leviatano* è stata per anni trascurata dalla critica. Essa conserva, tuttavia, un ruolo decisivo nella costruzione e nel funzionamento del corpo politico rappresentativo immaginato da Hobbes⁹. Persino chi, come Hans Blumenberg, ha rifiutato contro Schmitt l'utilizzo della nozione di «secolarizzazione», per descrivere l'analogia formale che lega l'idea dell'onnipotenza divina a quella di una sovranità assoluta, è stato costretto a riconoscere all'interpretazione letterale e storicistica

⁸ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili soggetti*, cit.

⁹ Cfr. C. Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, cit.

dei contenuti rivelativi delle sacre scritture un ruolo strategico e decisivo nella costruzione dell'autonomia del potere politico moderno¹⁰. In un recente saggio Carlo Ginzburg ha inoltre sottolineato come le riflessioni di Hobbes sull'origine naturale delle religioni – influenzate in particolare dalla lettura e traduzione di Tucidide (*La guerra del Peloponneso*, Cap. 53) e Tacito (*Annales* V, 10) – giocarono un ruolo centrale nella sua teoria sull'origine dello Stato¹¹. Il grande Leviatano è, per analogia formale, un «Dio mortale»¹² che nasce dalla paura («fear») e che richiede sogge-

¹⁰ Cfr. Id., *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humboldt, Berlin 1932; trad. it. in G. Miglio e P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 29-88. Mi riferisco qui alle critiche di Hans Blumenberg al concetto schmittiano di secolarizzazione e all'affermazione di una radicale autonomia della politica hobbesiana. Sul dibattito tra Blumenberg e Schmitt in riferimento a Hobbes si veda L. Battista, *Assolutismo teologico e modernità. La critica di Hans Blumenberg a Carl Schmitt attraverso l'interpretazione di Thomas Hobbes*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 84 (2018), 2, pp. 592-609.

¹¹ Cfr. C. Ginzburg, *Paura reverenza terrore*, Adelphi, Milano 2015. Nel Cap. XI, dedicato all'origine della religione dei gentili, Hobbes si riferisce in maniera generica ad alcuni antichi poeti, i quali affermavano che gli dèi erano stati creati dalla paura umana. L'ipotesi di Ginzburg è che si tratti di Tucidide e Tacito, ma R. Santi indica anche Petronio, *Tebaide* III, 661; Rif. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., pp. 178-179: «some of the old poets said, that the gods were at first created by human fear: which spoken of the gods, (that is to say, of the many gods of the Gentiles) is very true».

¹² Si veda a tal proposito D. Braun, *Der sterbliche Gott oder, Leviathan gegen Behemoth, Teil I: Erwägungen zu Ort, Bedeutung und Funktion der Lehre von der Königsherrschaft Christi in Thomas Hobbes' Leviathan*, EVZ-Verlag, Zürich 1963.

zione («awe»)¹³, esattamente come le religioni nascono dalla paura, dall'ignoranza delle cause naturali e dall'ansia per le cose future, inclinando gli uomini a sottomettersi con timore e reverenza a un prodotto astratto della loro immaginazione¹⁴.

Malgrado le analogie evidenti tra origine delle religioni e origine dello Stato, tra onnipotenza divina e sovranità assoluta, possano far pensare a una doppia fondazione – naturale e teologica – della teoria politica hobbesiana, la costruzione teorica del *Leviatano* affonda le proprie radici in un'indagine sulla natura materiale dell'uomo e delle sue passioni, *the really matter of civill government*. Il principio vitale che muove la creatura del Leviatano, questo gigantesco animale dall'anima artificiale, non consiste, infatti, nell'ispirazione e trasmissione di un potere divino ma nella sua sovranità. L'autorità e la dignità del potere civile non dipendono più da una legittimazione divina, secondo il modello della sovranità medievale, ma da un processo di autorizzazione dal basso e da un patto stipulato tra uomini, i quali pur di fuggire alla condizione di paura nella quale si trovano cedono il

¹³ Nel suo saggio Ginzburg insiste sull'ambivalenza della parola inglese «awe», la quale espliciterebbe quella doppia dimensione di *paura* e *soggezione* provata dall'uomo nei confronti di Dio e del sovrano. Cfr. C. Ginzburg, *Paura reverenza terrore*, cit.

¹⁴ Riprendendo il concetto warburghiano di *Pathosformel* Ginzburg afferma con un neologismo che l'immagine del Leviatano rappresenti una sorta di *Logosformel* legata non tanto a un'emozione (*pathos*) quanto ad un'idea (*logos*) che ha per oggetto un'emozione. L'immagine del frontespizio rappresenta infatti l'idea della soggezione volontaria di una moltitudine di singoli, i quali si uniscono in un sol corpo per sottomettersi al sovrano. Cfr. *Ibidem*.

proprio diritto naturale a un sovrano terzo¹⁵, realizzando così il principio rappresentativo in virtù del quale esso è chiamato ad agire legittimamente¹⁶.

Tutta l'argomentazione che riguarda il ricorso sovrano alla violenza si fonda proprio su questo presupposto¹⁷. Il sovrano non può mai essere accusato di ingiustizia o torto, in quanto risulta essere il mero esecutore di una volontà delegata e collettiva di cui solo i suoi sudditi sono i veri autori. Originato da un *pactum unionis* – paragonato da Hobbes al *fiat* divino, quel «let us make man» pronunciato da Dio nella creazione¹⁸ – lo Stato è il risultato dell'aggregazione di una moltitudine amorfa e in competizione naturale, la quale “decide” di unirsi in un corpo politico e sociale per sottrarsi alla propria paura reciproca («mutual fear»)¹⁹.

¹⁵ Cfr. J. Derrida, *Séminaire. La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Galilée, Paris 2008; trad. it. G. Carbonelli, *La Bestia e il Sovrano. Volume I (2001-2002)*, Jaca Book, Milano 2009.

¹⁶ Sul concetto rappresentativo della “persona” in Hobbes, rimando a R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013; F. Tricaud, *An Investigation Concerning the Usage of the Words “Person” and “Persona” in the Political Treaties of Hobbes*, in J.G. Van der Bend, *Thomas Hobbes. His view of Man*, Rodopi, Amsterdam 1982, pp. 89-98.

¹⁷ A.P. Martinich, *Authorization and Representation in Hobbes's Leviathan*, in A.P. Martinich e K. Hoekstra, *The Oxford Handbook of Hobbes*, Oxford University Press, New York 2016, pp. 315-338.

¹⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 1.

¹⁹ Sull'origine decisionista del potere sovrano hobbesiano rimando a C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, cit.; e C. Schmitt, *Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, Duncker & Humboldt, Berlin 1934, in trad. it. G. Miglio, P. Schiera, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 245-275.

Questa paura deve però essere in qualche modo conservata e riprodotta dal sovrano affinché lo stesso *pactum* venga rispettato. I patti non derivano infatti la loro forza dalla propria natura, afferma Hobbes, ma soltanto dalla paura delle conseguenze derivanti dalla loro rottura. Come è già stato osservato, la relazione reciproca che lega il rispetto dei patti alla forza che deve essere applicata dal potere affinché questi vengano rispettati conserva una circolarità e un'aporia che si risolvono soltanto nell'ipotesi di una precedenza del potere rispetto al patto²⁰. Il modello di Hobbes, piuttosto che presentare un'indagine genetica sull'origine naturale dello Stato, non farebbe così altro che descrivere un movimento già compiuto, una teoria del dominio²¹, proponendo – più che un modello costituente della sovranità – un'assicurazione in grado di giustificare la sottomissione e l'obbedienza dei sudditi nei confronti di un potere *già* costituito²².

Come vedremo, il sovrano avrà precisamente il compito di assicurarsi tale obbedienza attraverso l'uso della forza e delle parole («by his word»), sostituendosi così al ruolo metafisico tradizionalmente attribuito a Dio, poiché regna («to reign») in senso proprio, afferma Hobbes, soltanto colui che riesce a governare le passioni con ricompense e punizioni²³.

²⁰ Cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 48-49.

²¹ L. Strauss, *Note su Carl Schmitt, "Il concetto di politico"*, cit., pp. 130-133.

²² Mi permetto qui di rimandare a B.M. Esposito, *La forma politica del Leviatano. Tra neutralizzazione e conservazione del conflitto*, «Almanacco di Filosofia e Politica», 3 (2021), pp. 163-178.

²³ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 576: «For he only is properly said to *reign*, that governs his *subjects*, by his word, and by

3. *Le passioni dell'uomo e il metus mortis violentae*

Per descrivere la forma («forme») del suo grande Leviatano – vera e propria macchina della sovranità²⁴, un automa analizzato seguendo la metafora dell'orologio a partire dalle sue singole parti²⁵ – Hobbes considera in primo luogo la sua materia e il suo artefice, ovvero l'uomo e le sue passioni. Il motto di Hobbes è «nosce teipsum, read thyself»²⁶, poiché è dalla conoscenza di sé stessi che deriva la conoscenza di ogni altro uomo. La dottrina giuridica hobbesiana è infatti fondata, come abbiamo visto, sul presupposto dell'uguaglianza degli individui nelle loro passioni²⁷. La sua è una vera e propria antropologia dei desideri umani²⁸, un «sistema chiuso dei bisogni» direbbe Schmitt, dal quale deriva la teorizzazione di uno stato di natura conflittuale che spinge l'uomo a ricercare la pace e la tranquillità. Contro Aristotele,

promise of rewards to those that obey it, by threatening them with punishment who obey not» (corsivi miei).

²⁴ Cfr. C. Schmitt, *Lo Stato come meccanismo in Hobbes e in Cartesio*, in Id., *Scritti su Thomas Hobbes*, trad. it. C. Galli, Giuffrè, Milano 1986, pp. 45-59.

²⁵ La metafora dell'orologio appare sia nell'Introduzione al *Leviatano* che nella Prefazione al *De Cive*; Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit. p. 1; Id., *De Cive*, trad. it. T. Magri, Editori Riuniti, Roma 2005, p. 71.

²⁶ Id., *Leviatano*, cit., p. 16. L'eco socratica è qui evidente.

²⁷ Cfr. R. Bodei, *Geometria delle passioni: paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003.

²⁸ Cfr. J. Freund, *Anthropologische Voraussetzungen zur Theorie des Politischen bei Thomas Hobbes*, in U. Bermbach, K.-M. Kodalle (Hrsg.), *Furcht und Freiheit*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1982.

Hobbes slega la scienza che riguarda l'origine dello Stato da ogni continuità generativa tra una condizione naturalmente socievole dell'uomo e la sua aggregazione politica²⁹. La forma politica non sorge accanto alla famiglia come un fenomeno sociale naturale, ma come il risultato di un patto artificiale³⁰. Gli uomini non provano piacere ma al contrario una grande quantità di angoscia nello stare in compagnia dove non ci sia un potere capace di assoggettarli. Senza un potere comune che governi le tendenze disgreganti e asociali dell'animo umano gli uomini si troverebbero in una condizione di guerra di tutti contro tutti³¹. Una condizione nella quale non ci sarebbero né operosità, né cultura, né navigazione, né commercio, né arti, né lettere. In una parola: società («society»)³².

Come già osservato da Foucault in una sua lezione del '76 al *Collège de France*³³, questo stato originario è da intendersi come uno stato potenziale, non necessariamente attuale, in qualche modo precedente e continuamente operante all'interno del dispositivo di legittimazione della sovranità in quanto suo elemento negativo³⁴. Se si prende del resto sul serio la metafora meteorologica proposta dallo stesso Hobbes si

²⁹ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, cit.

³⁰ Cfr. F. Marchesi, *Geometria del conflitto. Saggio sulla non-corrispondenza*, Quodlibet, Macerata 2020.

³¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 206.

³² Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989, pp. 41-42.

³³ Cfr. M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, trad. it. M. Bertani, A. Fontana, Feltrinelli, Milano 2020, p. 80.

³⁴ Cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit., p. 52.

comprende come questo stato di natura non riguardi né una condizione di conflitto precedente all'ordine, né una guerra permanente, bensì una condizione latente e costante che rischia da un momento all'altro di precipitare³⁵. È Hobbes stesso a negare che vi sia mai stato un tempo simile³⁶ – dove il lemma centrale del paragrafo sembra proprio essere quello di «time». Contro chi asseriva l'assurdità di una tale condizione naturale di reciproca distruzione, non prestando fede a quella che viene definita come una semplice inferenza tratta dalle passioni³⁷, Hobbes ritiene opportuno fornire una conferma empirica tratta dalle azioni quotidiane di ognuno. Chiudendo a chiave le porte, armandosi durante i viaggi e serrando i forzieri persino in casa propria, l'uomo compirebbe un quotidiano atto di accusa nei confronti del suo simile confermando così il suo naturale e permanente atteggiamento di paura e diffidenza.

Come è stato notato, il punto di partenza della riflessione di Hobbes non è la cattiveria dell'uomo né una sua presunta naturale peccaminosità, quanto la conoscenza che questo ha delle proprie passioni e l'attribuzione di queste a ogni suo simile³⁸. È infatti

³⁵ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 206: «For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain; but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting; but in the known disposition thereto, during all the time there is no assurance to the contrary».

³⁶ Ivi, p. 208: «I believe it was never generally so, over all the world».

³⁷ Ivi, p. 209: «not trusting this inference, made from the passions».

³⁸ Sul carattere innocente della malvagità in Hobbes insiste Leo Strauss opponendo questa concezione antropologicamente

dall'uguaglianza degli uomini che nasce ogni forma di conflitto e di guerra per anticipazione dell'avversario. In coerenza con la sua concezione nominalistica del linguaggio, Hobbes ritiene che l'uomo si distingua dall'animale soltanto per aver chiamato "cattive" le azioni compiute contro il dovere razionale che impone di rispettare le leggi civili. Le passioni dell'uomo non sono di per sé malvagie – «desires, and other passions of man, are in themselves no sin»³⁹ –, ma lo possono diventare le azioni che provengono da esse; ovvero tutte quelle deliberazioni della volontà contrarie al dovere civile e alla ragione che impone di ricercare la pace attraverso l'obbedienza alle leggi del potere civile⁴⁰.

Tra le varie passioni dell'uomo vi sono infatti anche delle passioni positive che inclinano l'uomo alla pace, come la *paura* della morte, il *desiderio* delle cose necessarie per vivere e la *speranza* di ottenerle con la propria operosità. Nella versione latina del *Leviatano* – edita più di dieci anni dopo la pubblicazione del testo in inglese⁴¹ – Hobbes aggiunge a questa tria-

“neutra” dell'uomo alla valutazione “morale” – in senso nietzscheano – che invece ne dà Schmitt rintracciando nel conflitto un valore rispetto al disvalore dei sentimenti umanitari e pacifisti; Cfr. L. Strauss, *Note su Carl Schmitt, “Il concetto di politico”*, cit., p. 138.

³⁹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 208.

⁴⁰ Cfr. L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, cit.

⁴¹ La versione latina del *Leviatano* stampata ad Amsterdam nel 1668 come terza parte della raccolta di opere di Hobbes in latino è una traduzione compiuta da Hobbes stesso. Per l'originale latino ho consultato il testo a fronte dell'edizione già citata, in T. Hobbes, *Leviatano*, cit.

de delle passioni soprattutto la vera paura della morte violenta: «praesertim vero *metus mortis violentae*»⁴². Già nella dedica di apertura al *De Cive* del 1° novembre 1646, indirizzata al conte di Devonshire William Cavendish (fig.2), Hobbes affermava di aver rinvenuto due postulati certissimi della natura umana («duo certissima naturae humanae postulata»):

unum cupiditatis naturalis, qua quisque rerum communium, usum postulat sibi proprium; alterum rationis naturalis, qua quisque mortem violentam tanquam summum natura malum studet evitare⁴³.

A partire da questi due principi certissimi della natura umana, l'uno appartenente alla sfera del desiderio e l'altro a quella della ragione, Hobbes individua la possibilità di fondare i patti e da questi il potere civile⁴⁴. Servendosi di definizioni rigorose e seguendo le leggi di natura, l'uomo riesce a fuggire il *summum malum* della morte violenta indirizzando le proprie azioni – volontarie e libere – verso il fine per il quale lo Stato è generato: ovvero, il raggiungimento della pace e l'eliminazione della guerra civile.

Se da un lato ci sono, dunque, delle passioni come

⁴² T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 211.

⁴³ Id., *De cive*, cit., pp. 66-67: «uno del desiderio naturale, per cui ciascuno esige l'uso esclusivo delle cose comuni; e il secondo della ragione naturale, per cui ciascuno si sforza di sfuggire alla morte violenta come al sommo dei mali naturali». Per l'originale latino ho consultato Id., *De Cive*, Oxford University Press, Oxford 2004.

⁴⁴ Cfr. L. Strauss, *La critica della religione in Spinoza*, cit., p. 69: «Timore della morte violenta e sforzo proteso al dominio sulle cose: sono queste, fondamentalmente, le due determinazioni della volontà che Hobbes riconosce».

la competizione, la diffidenza, il desiderio di potere e la vanagloria che fanno precipitare l'uomo verso la contesa, il desiderio esclusivo sulle cose comuni⁴⁵ e il *metus mortis violentae* lo inclinano invece al rispetto di quei precetti della ragione che gli suggeriscono convenienti articoli di pace. Già Strauss aveva rilevato come nel sistema di Hobbes la predisposizione dell'uomo alla propria autoconservazione costituisse in qualche modo la teleologia negativa implicita nel suo sistema⁴⁶. Invece di concepire l'uomo come orientato verso un *summum bonum*, Hobbes lo vede coinvolto in una dinamica passionale in cui lo scopo e l'intero sforzo della sua esistenza lo spingono a desiderare di fuggire il *summum malum* della morte violenta⁴⁷. Questo presupposto spinge Hobbes persino a negare il carattere di virtù ad ogni forma di coraggio, come affermato nel *De homine* XIII, 9⁴⁸. Secondo la definizione che ne dà Hobbes, la paura è infatti l'avversione che si ha nei confronti di un oggetto insieme all'opinione di esserne danneggiati. Ed è su questa passione, ma soprattutto sul movimento di avversione

⁴⁵ Sul principio di esclusiva fruizione delle cose comuni rimando alla lettura di Macpherson, il quale individuava nello stato di natura hobbesiano anziché la descrizione della guerra civile la rappresentazione della nascente società di mercato. Cfr. C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962.

⁴⁶ L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica*, Argalia, Urbino 1977, p. 151.

⁴⁷ Su questo punto si veda C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit., p. 42, dove Galli si riferisce a L. Strauss, *Che cos'è la filosofia politica?*, cit., e E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 263.

⁴⁸ Cfr. L. Strauss, *Note su Carl Schmitt*, "Il concetto di politico", cit., p. 132.

e di fuga che essa suscita di fronte alle minacce di morte violenta, che Hobbes costruisce l'impalcatura razionale sulla quale egli fonda la stabilità dello Stato.

4. *I movimenti volontari e la libertà negativa*

Com'è noto, Hobbes è mosso nelle sue ricerche dalla lettura degli *Elementi* di Euclide e influenzato dagli incontri avuti con diversi scienziati del suo tempo. Già nel *De Cive* egli affermava di voler applicare il metodo della geometria alla filosofia civile per erigere su nuove basi meccanicistiche una scienza del potere civile fondata sulla certezza delle passioni dell'uomo e sulla necessità delle sue azioni⁴⁹. È in questo senso che rileggendo il *Leviatano* attraverso il confronto con il vescovo Bramhall⁵⁰, si è parlato in riferimento alla filosofia di Hobbes di una «libertà negativa»⁵¹. Libero è in Hobbes soltanto colui che agisce in assenza di impedimenti o ostacoli esterni in conformità con la propria volontà necessaria: ovvero, conformemente all'ultima deliberazione di una volontà determinata dall'ultimo appetito nella catena delle passioni.

⁴⁹ Cfr. T. Hobbes, *De cive*, cit., p. 65.

⁵⁰ Cfr. V. Chappell (a cura di), *Hobbes and Bramhall on Liberty and Necessity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

⁵¹ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 342: «LIBERTY, OR FREEDOM, signifieth (properly) the absence of opposition; (by opposition, I mean the external impediments of motion;) and may be applied no less to irrational, and inanimate creatures, than to rational. For whatsoever is so tied, or environed, as it cannot move, but within a certain space, which space is determined by the opposition of some external body, we say it hath no liberty to go further».

Come affermato nel capitolo VI, le passioni dell'uomo sono «interior beginnings of voluntary motions»⁵²; origine interna che causa e produce tutti i movimenti dei corpi materiali nello spazio. Questi sono essenzialmente riconducibili a due tipi di movimenti: un movimento di allontanamento e avversione nei confronti degli oggetti temuti e odiati, e uno di avvicinamento nel caso in cui questi siano desiderati. La deliberazione e la volontà sono considerate in questa prospettiva come risultanti dalle diverse passioni dell'uomo, l'una come somma dei desideri e degli appetiti, delle speranze e delle paure che continuano finché la cosa non viene fatta o ritenuta possibile, e l'altra come ultimo appetito o ultima avversione immediatamente aderente all'azione.

Opponendosi alla tradizionale definizione scolastica della *voluntas* come *appetitus rationalis*, Hobbes definisce la volontà umana come *last appetite in deliberating*. Per quel che riguarda la sua giusta definizione, un uomo libero – a *FREEMAN* – è colui che agisce secondo le proprie forze e le proprie possibilità in conformità con la propria volontà⁵³. Quest'ultima può essere determinata da una passione che potremmo definire “positiva”, la quale suscita un movimento di avvicinamento all'oggetto desiderato, o “negativa”, come nel caso della *paura* che genera un movimento di avversione, allontanamento o omissione d'azione⁵⁴.

⁵² Ivi, p. 82.

⁵³ Ivi, p. 342: «And according to this proper, and generally received meaning of the word, a FREEMAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to do what he has a will to».

⁵⁴ Sono da considerarsi come azioni volontarie e libere, non soltanto quelle che si originano da un appetito per la cosa che ci

Da un punto di vista politico questa pulsione negativa è ciò che di più produttivo vi sia nella macchina politica hobbesiana. La paura è infatti in grado di orientare i movimenti di quei «liberi ingranaggi» chiamati sudditi («subjects»), i quali per paura di perdere la propria vita sono indotti ad agire secondo ragione in conformità con le leggi di natura, le quali impongono di ricercare la pace attraverso l'obbedienza al sovrano⁵⁵. Se, come afferma Hobbes nel capitolo XIV, il diritto di natura consiste nella *libertà* («liberty») di ogni uomo di utilizzare il proprio potere («power») al fine di preservare la propria natura – ovvero la propria *vita* – e di fare tutto ciò che nel suo giudizio concepirà come il mezzo più adatto a tale scopo, per libertà si dovrà intendere soltanto la possibilità di agire in assenza di ostacoli esterni in vista di tal *fine*⁵⁶.

I soggetti, costituiti come sudditi (“subjects”) a partire dall'istituzione del potere civile, sono così logicamente e passionalmente necessitati a volere la libera obbedienza nei confronti del sovrano, secondo il principio di una *mutuall Relation between Protection and Obedience*. In questa dinamica di reciproca assicurazione i sudditi sono chiamati ad agire in conformità con la loro volontà di conservare lo Stato per conservare la loro stessa vita. Allo stesso modo il

si è proposti di fare, ma anche quelle che nascono dalla paura delle conseguenze che seguono alla loro omissione. Ivi, p.102: «not only actions that have their beginning from covetousness, ambition, lust, or other appetites to the thing propounded; but also those who have their beginning from aversion, or fear of those consequences that follow omission, are *voluntary actions*».

⁵⁵ Cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit.

⁵⁶ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 212.

sovrano dovrà distribuire punizioni e ricompense per indirizzare la libertà – necessaria – dei suoi sudditi verso il fine per il quale esso stesso è generato.

Non sorprenderà, dunque, che nel capitolo XXI, intitolato *Of the Liberty of Subjects*, Hobbes definisca le libertà dei sudditi deducendole dal fine dell'istituzione sovrana, ovvero la pace dei sudditi tra loro e la difesa contro un nemico esterno⁵⁷. Secondo la prospettiva compatibilista di Hobbes, libertà e necessità non sono in contraddizione. Esse sono compatibili esattamente come lo sono libertà e paura⁵⁸. Quando un uomo compie o omette un'azione per paura di essere imprigionato sta infatti compiendo un'azione come uomo *libero*, afferma Hobbes, poiché tutte le azioni compiute dagli uomini negli Stati per paura della legge devono essere considerate alla stregua di azioni liberamente volute. Da qui, l'assoluta conciliabilità tra libertà dei sudditi e potere illimitato del sovrano. Questo dovrà infatti governare le passioni degli uomini con un solo limite: quello di non poter pretendere dai sudditi che rinuncino volontariamente – e, dunque, *liberamente* – alla difesa della propria vita. Se così fosse, l'intera costruzione razionale immaginata da Hobbes verrebbe a cadere. Fintanto che il fine dell'istituzione sovrana – ovvero, la *protectio* – viene conservato, i sudditi sono costretti a riconoscere per via razionale che il loro dovere consiste nel

⁵⁷ Ivi, p. 352: «the obligation and liberty of the subject, is to be derived [...] from the end of the institution of sovereignty; namely, the *peace* of the subjects within themselves and their defense from a common enemy».

⁵⁸ Ivi, p. 344: «Fear and liberty are consistent; [...] all actions which men do in commonwealths, for *fear* of the law, are actions, which the doers had *liberty* to omit».

conservare, obbedendo, ciò da cui essi stessi sono conservati⁵⁹.

Non tutti i diritti sono, dunque, alienabili. Il trasferimento di un proprio diritto consiste infatti in un atto volontario. E l'oggetto degli atti volontari non può che riguardare un *bene in sé*. È impossibile immaginare, afferma Hobbes, che qualcuno seguendo la propria *volontà* deponga il proprio diritto di resistere o di fuggire di fronte a qualcun altro che minacci la propria vita, poiché è semplicemente inconcepibile che egli miri con ciò a un qualche bene in sé:

a man cannot lay down the right of resisting them, that assault him by force, to take away his life; because he *cannot be understood* to aim thereby, at *any good* in himself. The same may be said of wounds, and chains, and imprisonment, both because there is no benefit consequent to such patience, as there is to the patience of suffering another to be wounded, or imprisoned⁶⁰.

I sudditi conservano di fronte al sovrano il loro diritto di resistere individualmente o, comunque, di tentare la fuga per conservare la propria vita. Essi possono anche rifiutare che questo gli imponga di farsi del male da soli, ma non possono decidere in maniera insensata – *cannot be understood* – di sottomettersi alla spada delle autorità costituite, se non compiendo un'azione incomprensibile.

Per Hobbes la ricerca volontaria e libera della morte violenta – come qualsiasi altra forma di sop-

⁵⁹ T. Hobbes, *De Cive*, cit., p. 70.

⁶⁰ Id., *Leviatano*, cit., p. 218 (corsivi miei).

portazione («patience») delle ferite, delle catene, della prigionia o di martirio – è un vero e proprio controsenso antropologico⁶¹. Nessuno può voler liberamente sottomettersi a un potere che minacci la propria esistenza, poiché la stessa volontà non è libera di volere qualcosa che vada contro le proprie passioni. Nel *Leviatano* ogni forma di autoimmolazione o martirio è quindi razionalmente e passionatamente esclusa dall'orizzonte politico già da un punto di vista naturale. La concezione deterministica e meccanicistica di una libertà necessaria e soltanto negativa funge da garanzia per la stabilità del potere civile poiché esclude ogni forma di resistenza passiva giustificando sia la necessità che l'inconfutabile efficacia della coercizione.

⁶¹ Negli *Elements* e nel *De Cive* la posizione di Hobbes nei confronti del martirio era diversa. Egli lo ammetteva come possibilità estrema, come dimostrato in M. Farnesi Camellone, *Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza*, cit. Per questo Carl Schmitt nel *Glossarium* può affermare: «Oggi è bello e consolatorio leggere Kierkegaard e contemplare assorti i nostri attuali professori kierkegaardiani, sia teologi sia filosofi. I quaresimalisti attivi nel 1945, che si erano avventati su di noi con tanta passione, ci rimproveravano di non esserci fatti uccidere per il diritto e la verità, come sarebbe stato nostro dovere. Ma non mi risulta che al tempo qualcuno di loro abbia citato lo scritto di Kierkegaard intitolato *È lecito che un uomo si faccia uccidere per la verità?*, che esamina la questione giungendo al risultato: non lo è. Non voglio trattare qui nella sua sostanza questo complesso problema, che non è certo facilmente affrontabile, soprattutto in uno Stato moderno, organizzato e ben funzionante. Thomas Hobbes, il grande filosofo dello Stato moderno, ritiene che solo chi predica il martirio e invita gli altri alla resistenza ha l'obbligo di farsi martire», in C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humboldt, Berlin 1991, p. 274; trad. it. P. Del Santo, *Glossario*, Giuffrè, Milano 2011.

5. *La neutralizzazione storica del martirio*

Come detto sopra, il potere del Leviatano è fondato con lo scopo di assicurare la protezione della vita dei sudditi. Per ottenere la pace e con essa la propria autoconservazione, gli uomini hanno prodotto un uomo artificiale, chiamato Stato, producendo allo stesso tempo quelle catene artificiali che il potere coercitivo del sovrano è chiamato a rinsaldare. Dopo aver escluso, già da un punto di vista naturale, la possibilità materiale che qualcuno possa voler sottomettersi liberamente alla violenza del sovrano, Hobbes tenta di limitarne anche le possibilità religiose proponendo un'interpretazione della storia della Chiesa e del ruolo che in essa assunsero i martiri, atta a neutralizzarne ogni potenzialità politica. Il solo principio di autoconservazione – il quale si accorda con il fine della *protectio* – non riesce infatti a scongiurare i rischi di una rivolta compiuta nel nome di principi religiosi o di una *potestas* (divina) *indirecta*. Hobbes è ossessionato dall'idea della dissoluzione dell'ordine sociale. Il suo nemico numero uno è la guerra civile e chiunque possa causarla mettendo in dubbio la legittima autorità della *potestas* sovrana⁶². Il martire rappresenta da questo punto di vista una figura eccezionale che – sfuggendo al fine della *protectio* – riesce a sfidare la legittimità del potere sovrano minandone dall'interno la stabilità. Come ha mostrato schematicamente Schmitt nel suo «sistema-a-cristallo» l'autorità del sovrano deve coincidere nel suo esercizio esclusivo

⁶² Come ha sottolineato Norberto Bobbio l'ideale che Hobbes difende non è mai la libertà contro l'oppressione, ma l'unità contro l'anarchia. Cfr. N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, cit., p. 30.

e legittimo della violenza con la *summa potestas*⁶³. Contro il potere coercitivo dello Stato non può darsi alcun diritto di resistenza nel nome di una *veritas* trascendente o superiore a quella ufficiale e autorizzata dall'interprete sovrano⁶⁴.

Il problema del martirio cristiano, in quanto testimonianza "carismatica" o diretta della verità⁶⁵, è affrontato da Hobbes tenendo conto proprio di quest'esigenza politica in riferimento alla questione più generale della definizione del potere ecclesiastico. Nel capitolo XLII, scritto in polemica diretta con il cardinale gesuita Roberto Bellarmino e la sua terza controversia generale, Hobbes presenta una vera e propria reinterpretazione storico-temporale in cui il rinvio escatologico del regno di Cristo apre la strada a una concezione radicalmente immanente della sto-

⁶³ Riproduciamo qui di seguito il «sistema-a-cristallo» apparso in una nota alla sesta edizione del '63 de *Il concetto di politico*, in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 150-152:

«Parte superiore

aperta alla trascendenza

1. Veritas: Jesus is the Christ 5.

2. Quis interpretabitur? 4.

3. Auctoritas, non veritas, facit legem 3.

4. Potestas directa, non indirecta 2.

5. Oboedientia et

Protectio

1. Oboedientia et

Protectio

Parte inferiore chiusa; Sistema dei bisogni».

⁶⁴ Cfr. H. Schelsky, *Die Totalität des Staates bei Hobbes*, «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», 31 (1938), pp. 176-193.

⁶⁵ Schmitt parla in *Teologia politica II* di «carisma del martire» alludendo alla celebre definizione weberiana di carisma opponendo in maniera interessante il «carisma del martire» al «carisma dell'ufficio». Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, trad. it. A. Carocciolo, Giuffrè, Milano 1992, p. 85.

ria, come «tempo vuoto» dell'attesa⁶⁶, atta ad escludere ogni rivendicazione di un potere ecclesiastico diretto⁶⁷. La storia dell'uomo, nella quale si colloca la storia degli Stati cristiani – la storia dei *martiri*, ma anche dei Leviatani – è infatti chiusa tra due eventi di compimento: la venuta di Cristo e la sua seconda *parousía*, che Hobbes concepisce come materiale, reale e immanente al piano temporale del mondo⁶⁸. Proponendo una particolare periodizzazione storica Hobbes divide così la storia dell'uomo in un primo tempo precedente la morte di Cristo, un secondo che va dalla resurrezione di Cristo alla conversione dei re e un terzo successivo alla loro conversione. La figura del *martire* è collocata nel tempo che intercorre – «the time between» – tra la morte di Cristo e la conversione dei potenti. Un tempo della rigenerazione («regeneration»⁶⁹) nel quale il potere carismatico affidato da Cristo in persona ai suoi apostoli e martiri – un potere trasmesso «by imposition of hands»⁷⁰ – è limitato al semplice potere di proclamare e testimoniare il regno di Dio che verrà⁷¹.

⁶⁶ M. Farnesi Camellone, *L'orologio del Leviatano. Il tempo vuoto dell'obbedienza*, in L. Bernini, M. Farnesi Camellone, N. Marcucci (a cura di), *La sovranità scomposta. Sull'attualità del Leviatano*, Mimesis, Milano 2010, pp. 89-120.

⁶⁷ Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili Soggetti*, cit., ma anche D. Weber, *Hobbes et l'histoire du salut*, PUPS, Paris 2008; R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 82.

⁶⁸ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 666: «a real, not a metaphorical kingdom».

⁶⁹ Ivi, p. 802: «The time between the ascension and the general resurrection, is called, *not* a reigning, but a regeneration».

⁷⁰ Ivi, p. 801.

⁷¹ Gli apostoli e i ministri della Chiesa sono infatti semplici «schoolmasters, and not our commanders». Ivi, p. 800.

È in questo quadro storico che Hobbes riesce ad operare una neutralizzazione del potere sovversivo del martire. Gli unici martiri autorizzati a morire per testimoniare la propria fede furono soltanto coloro che nel contesto romano delle prime persecuzioni cristiane annunciarono la verità del Vangelo in un mondo in cui questa doveva ancora farsi strada. In linea con la sua scelta ermeneutica, orientata contro un uso metaforico del linguaggio, Hobbes riconduce il significato letterale del martirio alla sua etimologia, definendo come unici veri *martiri* quei “testimoni” che morirono per testimoniare della *veritas* del Vangelo: «for a *martyr* is, (to give a true definition of the word) a witness of the resurrection of Jesus the Messiah; which none can be but those that conversed with him on earth»⁷².

Hobbes riprende qui l'argomento agostiniano del *non poena sed causa* secondo il quale non sarebbe la morte o la sofferenza, ma la testimonianza e la causa a fare il martire⁷³. La parola non designerebbe altro che l'uomo che porta la vera testimonianza, venga o

⁷² Ivi, p. 808.

⁷³ «In tal senso deve intendersi nel Salmo la voce dei martiri autentici, desiderosi di non essere confusi coi falsi martiri: Fammi giustizia, o mio Dio, e distingui la mia causa da quella di gente non santa. Non dice: «Distingui la mia pena», ma: «Distingui la mia causa». La pena dei martiri può esser simile a quella degli empi, ma diversa è la causa. Appartiene ai martiri la seguente invocazione: Mi hanno perseguitato a torto, aiutami tu; ecco perché David si credette degno d'essere aiutato a ragione, essendo perseguitato senza ragione; se invece fosse stato perseguitato per giusti motivi, non avrebbe dovuto esser aiutato, ma castigato». (Agostino, *Ep.* 185, 2.9).

meno messo a morte⁷⁴. Introducendo una distinzione tra martiri primi, unici veri martiri («true martyrs») che conobbero e conversarono con Cristo in terra, e martiri secondi («second martyrs»), testimoni della testimonianza di altri uomini, Hobbes afferma che in un mondo già convertito al cristianesimo non sarebbe lecito morire per predicare Cristo venuto nella carne, poiché nessuno è testimone per chi già crede⁷⁵. È improbabile, dunque, che in uno Stato cristiano si diano dei veri martiri poiché a nessuno è richiesto di morire per testimoniare di una verità già rivelata e accettata dal potere civile, ovvero il *Jesus is the Christ*⁷⁶.

A chi chiedesse inoltre cosa si debba fare nel caso in cui questo stesso potere proibisse per legge di credere nel Dio cristiano, Hobbes risponde che tale proibizione non ha effetto. La fede è un dono interiore e indisponibile di Dio che i sovrani non possono né dare, né sottrarre con la forza⁷⁷. Se un potere civile esigesse una confessione esteriore contraria al cristianesimo, la fede verrebbe mantenuta intatta nella coscienza del fedele come fede e verità interiori. Ed è precisamente in questa distinzione hobbesiana tra

⁷⁴ T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 810: «nor is it the death of the witness, but the testimony itself that makes the martyr: for the word signifieth nothing else, but the man that beareth witness, whether he be put to death for his testimony, or not».

⁷⁵ Ivi, p. 812: «no man is a witness to him that already believeth, and therefore needs no witness».

⁷⁶ Ivi, p. 808: «If he say, he ought rather suffer death, then he authorizeth *all private men*, to disobey their princes in maintenance of their religion, true or false» (corsivi miei).

⁷⁷ Hobbes fa riferimento a 2 Corinzi I, 24: «Non abbiamo alcun dominio sulla vostra fede, ma siamo collaboratori della vostra gioia».

esteriorità e interiorità del soggetto, tra dimensione pubblica e privata, tra testimonianza martiriale e fede interiore, che Strauss rintraccia la genesi dello Stato moderno liberale⁷⁸. Il soggetto hobbesiano – allo stesso tempo suddito e privato – è strutturalmente scisso⁷⁹. I suoi movimenti e le sue azioni esteriori devono essere orientati dall'obbligazione che egli ha nei confronti del potere civile, mentre la fede viene ridotta a un fatto privato appartenente alla coscienza e non soggetta a deliberazione esterna⁸⁰. Allo stesso tempo però il potere civile cristiano, da unico interprete legittimo della Scrittura, riesce a trovare una sintesi in tale scissione nel momento in cui si limita ad affermare la verità generale e accettata da tutti del *Jesus is the Christ*. Come vediamo, intorno all'argomento della

⁷⁸ Schmitt invece sembra sempre rimandare a una doppia genealogia del moderno Stato di diritto in cui Hobbes è allo stesso tempo il primo pensatore del decisionismo e dello Stato totale, secondo la definizione di Helmut Schelsky, ma anche nel suo fraintendimento il primo a permettere una declinazione dello Stato in senso tecnico e liberale. Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit.

⁷⁹ Hobbes fa l'esempio di Naaman il Siriano richiamandosi al passo biblico di 2 Re V, 17-18 in cui Naaman si inchina di fronte all'idolo Rimmon, negando così pubblicamente il suo vero Dio come se lo avesse fatto con le sue labbra. Hobbes afferma che egli mantenne però intatta la sua fede nell'interiorità del suo cuore: «Here Naaman, believed in his heart»; T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 806. Si veda a tal proposito M. Nicoletti, *La "licenza di Naaman il Siro" nell'interpretazione di Carl Schmitt*, «Politica e Religione», 2012/2013, pp. 353-380.

⁸⁰ Come afferma Farnesi Camellone: «Questa netta separazione tra interno ed esterno consente di considerare ogni morte violenta avvenuta in nome della verità e della giustizia, in quanto poste al di là della decisione sovrana, come una sorta di suicidio». Cfr. M. Farnesi Camellone, *Indocili Soggetti*, cit., p. 106.

testimonianza pubblica della verità e del martirio si condensano alcuni problemi che rinviano da un lato all'interpretazione della politica hobbesiana come teologia politica, dall'altro alla sua interpretazione in senso liberale. Si tratta qui del problema di non facile risoluzione, che ha coinvolto la discussione tra Schmitt e Strauss, se in Hobbes si abbia a che fare con una neutralizzazione "attiva" o "passiva" del potere politico. Per Schmitt è la verità generica del *Jesus is the Christ* a superare e risolvere i conflitti religiosi dando origine ad uno Stato moderno cristiano, in senso formale, svuotato e secolarizzato; per Strauss, invece, è attraverso la scissione tra dimensione privata e pubblica che Hobbes si fa precursore del liberalismo che porterà a una relativizzazione assoluta di ogni verità politica⁸¹.

Inoltre, secondo Hobbes, un atto compiuto per obbedienza al sovrano non va attribuito a chi lo compie, ma soltanto a chi lo ordina. La negazione pubblica della propria fede imposta per legge è così considerata come un atto di cui i sudditi non sono responsabili, se non nella misura in cui hanno obbedito a un comando sovrano. Vediamo così che la macchina rappresentativa hobbesiana è costruita su un doppio movimento paradossale⁸². Da un lato legittima il sovrano all'utilizzo della forza non ritenendolo responsabile per le sue azioni coercitive – questo è infatti chiamato ad agire come semplice attore di

⁸¹ Per la distinzione tra neutralizzazione attiva o passiva in Schmitt e Strauss rimando a C. Galli, *Lo sguardo di Giano*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 108.

⁸² Cfr. T. Gazzolo, *Ius/Lex. Hobbes e il diritto naturale*, Editoriale scientifica, Napoli 2020.

una volontà di cui solo i sudditi sono i veri autori –, dall'altro esso obbliga i sudditi a obbedire ritenendo ogni atto comandato un mero atto esteriore e imputabile soltanto al sovrano che lo ordina. Questo meccanismo di assicurazione reciproca permette ad Hobbes di affermare che obbedire alle leggi civili non significa mai disobbedire alla legge divina, poiché queste riguardano solo atti esteriori che non possono obbligare in foro interno.

Secondo quanto afferma Hobbes in un altro passo il culto più grande che si può tributare a Dio non risiede tanto nella testimonianza pubblica della propria fede o di una propria verità privata, quanto nell'obbedienza alle autorità costituite; il che non significa altro che il culto pubblico di Dio consiste nella stessa obbedienza al sovrano. La religione pubblica – il cui interprete legittimo è soltanto il sovrano rappresentante – deve infatti limitarsi ad affermare quella verità generica, universale e accettata da tutti, del *Jesus is the Christ*. Insieme a quest'unica verità rivelata Cristo introdusse nel mondo anche un unico comandamento d'amore (Luca 6,31), il quale viene reinterpretato a partire dall'obbligo che si ha nei confronti delle leggi civili. Amare il prossimo non significa altro che rispettare le leggi di natura, le quali impongono di ricercare la pace obbedendo alle leggi civili.

Come ha giustamente suggerito Galli, il Dio di Hobbes scompare così dalla storia come sostanza – ma permane come obbligazione politica⁸³. Il potere del Leviatano è infatti situato in un tempo in cui è finita l'opera di evangelizzazione affidata da Cristo

⁸³ Cfr. C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, cit., p. 67.

in persona ai suoi apostoli e *martiri*: un tempo in cui i cristiani devono piuttosto evitare in ogni modo le persecuzioni («avoid persecution»), obbedendo alle autorità costituite secondo quanto insegnano le stesse sacre scritture⁸⁴.

6. *L'eccezione del martire: tra veritas e protectio*

Come abbiamo visto, per determinare il funzionamento della sua macchina politica, Hobbes parte dal presupposto antropologico della paura naturale dell'uomo individuando nel *metus mortis violentae* la passione che più di ogni altra inclina gli uomini alla pace. La legittimazione della sovranità passa così dall'essere sottoposta a una qualche istanza trascendente all'essere fondata sulla concreta esigenza della *protectio* dei sudditi. I martiri rappresentano da questo punto di vista una vera e propria eccezione. Sfuggendo alla finalità politica della protezione e conservazione della vita, essi dimostrano di non essere soggetti all'autorità e alla violenza del potere costituito. Indifferenti al *summum malum* della morte violenta essi testimoniano di un qualcosa che eccede e trascende l'ordine politico immanente. È per questo che Hobbes si sforza di proporre un'interpretazione del martirio che lo escluda, innanzitutto, come passione naturale e che lo confini, inoltre, nella storia del cristianesimo delle origini. Contro ogni appello politico a una verità trascendente o a una giustizia esterna a quella del potere costituito, Hobbes rende superfluo

⁸⁴ Hobbes fa qui riferimento a Romani 13,1-6; Colossesi 3,20; 1 Pietro 2,13-15; Tito 3,1. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, cit., p. 807.

ogni martirio, dividendo allo stesso tempo la coscienza religiosa dalla vita pubblica e facendo della fede una questione privata.

Ricorrendo al celebre schema schmittiano potremmo dire che il martire spezza la chiusura del “sistema-a-cristallo” mettendone in crisi la stabilità. Nel cristallo di Hobbes si rende infatti visibile la doppia esposizione e apertura dell’ordine politico hobbesiano, fondato da un lato sul conflitto tra individui e sulla loro necessità di essere protetti e dall’altro assicurato dalla legittima interpretazione della verità da parte del sovrano. Schmitt tenta di spiegare quella che sembrerebbe una doppia fondazione, naturale e teologica, del potere civile come una doppia “apertura”: un’interrelazione e un’interdipendenza dal basso verso l’alto e dall’alto verso il basso, tra la necessità dei singoli di essere protetti («Parte inferiore chiusa; Sistema dei bisogni») e la necessità del sovrano di ricevere obbedienza e di governare senza essere contestato nel suo esercizio della violenza, a partire dal principio del *auctoritas, non veritas, facit legem* e dal fatto che l’unica verità di cui il sovrano è legittimo interprete possa essere ridotta al *Jesus is the Christ* («Parte superiore aperta alla trascendenza»)⁸⁵.

Il martire, come figura teologica politica⁸⁶, rompe invece la chiusura del «sistema-a-cristallo» instaurando un rapporto diretto e disintermediato con la *veritas* la quale non deve più essere interpretata al fine di garantire la protezione, poiché questa stessa è mes-

⁸⁵ Vedi sopra, nota 60.

⁸⁶ Sul significato intrinsecamente politico del martirio in quanto coinvolto in una dinamica conflittuale rimando al passo di C. Schmitt, *Il concetto di politico*, cit., pp. 132-133.

sa in questione dalla disponibilità del singolo martire/testimone a morire per la verità⁸⁷. Ecco, dunque, che nella figura del martire/testimone della verità il significato formale, svuotato e privo di trascendenza della teologia politica hobbesiana, per come è intesa da Schmitt, si rende palese. Il grande Leviatano, questo strano Dio mortale che porta agli uomini pace e sicurezza, pretende in cambio un'obbedienza incondizionata, esclusiva e indivisa, che non può essere sdoppiata né contraddetta nell'osservanza dei precetti di Dio⁸⁸. I conflitti religiosi tra re e Parlamento e i dibattiti sulla divisione dei poteri culminati nella *Great Rebellion* dovevano infatti essere superati una volta

⁸⁷ Che il confronto con la teologia politica schmittiana di stampo hobbesiano si giochi intorno alla figura del martire religioso lo aveva capito anche Erik Peterson; Cfr. E. Peterson, *Zeuge der Wahrheit*, Jacob Hegner Verlag, Leipzig 1937; trad. it. K. Canevaro, *I testimoni della verità*, Vita e Pensiero, Milano 1954; Sul confronto tra Schmitt e Peterson sulla liquidazione della teologia politica a partire dal caso del martire si veda M. Nicoletti, *Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito*, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 2012, pp. 517-537; G. Ruggieri, *Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson*, Enciclopedia Costantiniana, Treccani, Roma 2013; Id., *Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson*, in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983; C. Schmidt, *Il ritorno del katechon: Giorgio Agamben contro Erik Peterson*, in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, cit., pp. 562-582; E. Schmidt Passos, *The Blood of the Martyrs: Erik Peterson's Theology of Martyrdom and Carl Schmitt's Political Theology of Sovereignty*, «The Review of Politics», 80 (2018), 3, pp. 487-510; L. Pellarin, *Erik Peterson e la στάσις. Una legittimazione sovversiva della teologia politica*, «Humanitas», 76 (2021), 3, pp. 445-477.

⁸⁸ Cfr. C. Schmitt, *Sul Leviatano*, cit., p. 89.

per tutte attraverso un artificio politico-razionale che garantisse pace e stabilità a chiunque si trovasse a occupare l'astratta sede del potere.

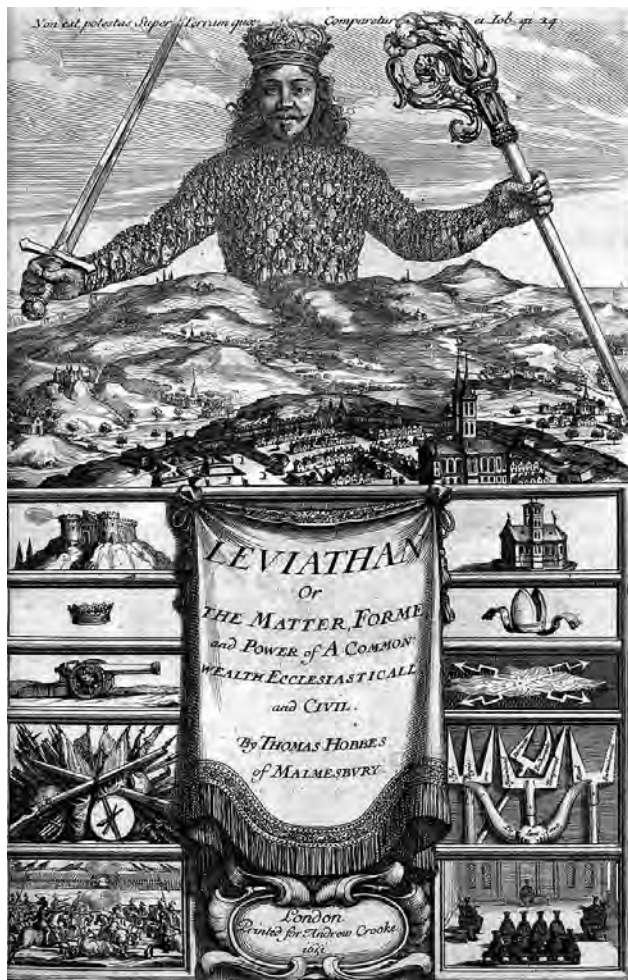


Figura 1: Frontespizio inciso della *Head edition* del *Leviatano* (15,5 x 24 cm), *Leviathan, or The Matter, Forme, & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, by Thomas Hobbes of Malmesbury, London, Printed for ANDREW CROOKE, at the Green Dragon in St. Paul Church-yard, 1651; in T. Hobbes, *Leviatano*, trad. it. R. Santi, Bompiani, Milano 2018, p. 3.

PLATE II

Nactus ergo duo certissima natura humanae postulata, unum cupiditas naturalis, qua quisque rerum communium, unum postulat sibi proprium; alterum rationis naturalis, qua quisque mortem violentam, tanquam summum naturae malum studet evitare. Ab his principis partium et fidei conservanda necessitatem, atque inde virtutes morales officiorumque civilium Elementa, in hac opella, evidentissima connexionione videor mihi demonstrasse. Quod adiectum est de Regno Dei, eo consilio factum est ne quid in interdicta Dei per naturam et legem Dei traditam, in scripturis repugnantia esse videretur. Operam etiam diligentem per totum cursum orationis meae dedi, ne quid de legibus eiuscunhque nationis civilibus dicerem, id est, ne ad littora accederem, tunc scopulis, tum praeventibus procellis periculosa. Quantum laboris diligentiaque in veritate investiganda adhibitum sit scio. Quid effecerim nescio; nam inventa nostra omnes pro amore, minus recte aestimamus. Itaque libellum hunc consuevit quam favorem prius offerre, ut apud quem, certissimis experimentis exploratum habeam, opinionem neque celebritate authorum, neque novitate sua, neque specie orationis, sed firmitudine, rationum favorabilis fieri. Si ardeat, id est, si nervosus, si vilis, si non vulgaris sit, tum demum eum tibi (excellentiissime Domine, praesidium et decus meum) humillime dico dedicoque; sin erraverim, testem tamen habes gratitudinis meae, quod omnium beneficio tuo concessum, ad gratiam tuam promovendam uti voluerim. Te Deus Opt. Max. in statione hac mortali, civem optimum, protegat, eaque peracta, sed longissima, civitatis caelestis gloria Coronet.

Paris

*Excellentiae tuae servus
humillimus.*

Tho: Hobbes

Conclusion of the Dedicatory Epistle, *De Cive*, MS Chatsworth, signed in Hobbes's hand
(Reproduced by permission of His Grace the Duke of Devonshire and the Trustees of the Chatsworth Settlement)

Figura 2: Conclusione della lettera dedicatoria, *De Cive*, MS Chatsworth, firmata da Thomas Hobbes; Plate II, in T. Hobbes, *De Cive*, Oxford University Press, Oxford 2004.

INDICE DEI NOMI

- Agamben, G. 9, 164
Agostino di Canterbury 61
Agostino d'Ipbona 11, 18,
35, 53, 54, 60, 62, 63,
67, 69, 70, 77, 82, 83,
86, 94, 98, 157
Alberto Magno 69, 70, 71
Alessandro di Hales 68
Alighieri, D. 11, 49, 50, 52-
54, 57, 58, 73, 74,
Altini, C. 135
Anselmo d'Aosta 8, 10, 11,
23-26, 28, 30-31, 33,
35, 36, 39-42, 44, 45, 48
Aristotele 54, 59, 79, 142
Arnaldo da Villanova 66
Asso, C. 88
Azzetta, L. 57
Azzone da Bologna 73
Badiou, A. 9
Barnett, M. J. 87
Barthes, R. 131
Battista, L. 138
Beda il Venerabile 61
Bellarmino, R. 155
Benjamin, W. 9
Bergson, H. 9
Bernardo di Chiaravalle 63
Bertran de Born 49
Bierlaire, F. 94, 99
Bietenholz, P. G. 80
Bloch, M. 9
Blumenberg, H. 9, 137, 138
Bobbio, N. 143, 154
Boccaccio, G. 50
Bodei, R. 19, 142
Bonaventura da Bagnore-
gio 68, 69
Boquet, D. 62
Bramhall, J. 148
Braun, D. 138

- Brower, J. E. 45
 Brunori, A. 54, 64
 Busnelli, G. 57
- Cacciari, M. 9
 Cano, M. 105
 Cattani, A. 86
 Cavalcanti, G. 50, 56
 Cavendish, W. 146
 Cecco d'Ascoli 51
 Chappell, V. 148
 Chomarat, J. 86, 99
 Cino da Pistoia 49, 73
 Clemente VII 75
 Contini, G. 58
 Corbin, M. 44
 Couture, R. A. 59
 Croce, B. 14
- D'Ascia, L. 95, 99, 100
 Danielou, J. 92, 94, 95
 De Certeau, M. 104, 109,
 117, 118
 Dealy, R. 80
 Delcourt, M. 80
 Demoustier, A. 123
 Derrida, J. 9, 10, 140
 Derwa, M. 80
- Epicuro 79
 Erasmo da Rotterdam 12,
 75-97, 99-102
 Eriugena 18
 Esposito, B. M. 134, 141
 Esposito, R. 133, 140, 156
- Falzone, P. 52, 57
 Farnesi Camellone, M. 133,
 134, 137, 153, 156, 159
 Fazio, G. 135
 Fessard, G. 130
 Filippo il Cancelliere 66-
 68, 70, 72,
 Foucault, M. 9, 143
 Freccero, J. 54
 Freund, J. 142
 Fülöp-Miller, R. 105
 Fumaroli, M. 110
- Gadamer, H. 9
 Galli, C. 135, 141-143, 147,
 150, 160, 161
 Gazzolo, T. 160
 Geri, L. 83
 Gilbert, P. 24, 26
 Ginzburg, C. 18, 138, 139
 Girolamo 61, 136
 Giuliani, M. 124
 Godin, A. 97
 Gregorio Magno 61, 62
 Guglielmo d'Auxerre 64,
 65, 70
 Guglielmo d'Avenia 64
 Guglielmo di Saint-Thierry
 63
 Guicciardini, F. 19
 Guinizzelli, G. 57
- Heidegger, M. 9
 Hobbes, T. 8, 13, 133-138,
 140-163
 Hughes, G. J. 115

- Hugues de Saint-Cher 70
Husserl, E. 9
- Iacopo d'Arena 73
Ignazio di Loyola 12, 80,
103-127, 130, 131
Inglese, G. 57
- Jacques de Vitry 73
Jean de la Rochelle 68
Jarrott, C. A. L. 88
Jaspers, K. 9
Jonas, H. 9
- Kant, I. 18, 42
Knuuttila, S. 61
Kristeller, P. O. 80
Kushner, E. 80, 99, 101
- Lécrivain, P. 103
Lettieri, G. 18, 77, 83, 94,
97
Lévinas, E. 9
Lijoi, F. 135
Lombardo, M. 49
Lottin, O. 58
Löwith, K. 9
Luis Gonçalves da Camara
106
Lutero, M. 11, 75, 86, 98,
100
- Macpherson, C. B. 147
Malato, E. 57
Marchesi, F. 143
Marion, J. L. 9
- Marsh, D. 97, 99
Martinich, A. P. 140
Mocan, M. 53
Mongini, G. 105, 107
- Nancy, J. L. 9
Nardi, B. 57
Nicoletti, M. 159, 164
Nisi, L. 80
Normore, C. G. 26
- O'Malley, J. W. 108
O'Reilly, T. 105
Oddone di Rigauld 68
Origene di Alessandria 18,
55, 76-78, 88-90, 92,
94-97
- Palma, M. 135
Paolo di Tarso 25, 77, 80,
103, 111
Pareyson, L. 9
Pascal, B. 18, 105
Pedro de Ribadeneira 106,
107
Pedroche, T. 105
Pellarin, E. 164
Perniola, M. 124
Peterson, E. 164
Petronio 138
Pietro Abelardo 63
Pietro Lombardo 63, 64
Pini, G. 33
Platone 53, 79
Porretano, G. 70
Porro, P. 46, 57

- Portinaro, P. P. 19
 Pouchet, R. 44

 Rahner, K. 122
 Ricoeur, P. 9, 94
 Robert, S. 130
 Roi, J. 117
 Rolando da Cremona 70
 Ruggieri, G. 164
 Rummel, E. 83, 101

 Sachot, M. 10
 Sampaio, A. 116
 Santi, R. 138
 Scheler, M. 9
 Schelsky, H. 155
 Schelsky, H. 155, 159
 Schmidt Passos, E. 164
 Schmidt, C. 164
 Schmitt, C. 9, 135-138,
 140-142, 145, 147, 153-
 155, 159, 160, 163, 164
 Schmitt, F. S. 23
 Sciuto, I. 42
 Seneca 58

 Sorabji, R. 59
 Spaventa, B. 108
 Strauss, L. 135, 141, 143-
 147, 159, 160

 Tacito 138
 Taubes, J. 9
 Tommaso d'Aquino 50, 57,
 70-73
 Trego, K. 25
 Tricaud, F. 140
 Tucidide 138

 Valla, L. 78
 Vecchio, S. 64, 68
 Virgilio 51-53, 55
 Visser, S. 23
 Voegelin, E. 147

 Weber, D. 156
 Weil, S. 9
 Williams, T. 23
 Wu, T. 70

 Žižek, S. 9

Finito di stampare
nel mese di giugno 2022
presso Universal Book s.r.l.
Rende (CS)