

---

# PICENUM SERAPHICUM

RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

ANNO XXXIX (2025)

NUOVA SERIE

---



PROVINCIA PICENA "S. GIACOMO DELLA MARCA" DEI FRATI MINORI

---



**eum** edizioni università di macerata

---

# PICENUM SERAPHICUM

## RIVISTA DI STUDI STORICI E FRANCESCANI

---

### **Ente proprietario**

Provincia Picena "San Giacomo della Marca" dei Frati Minori  
via S. Francesco, 52  
60035 Jesi (AN)

### **in convenzione con**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata

### **Comitato scientifico**

Felice Accrocca, Giuseppe Avarucci, Francesca Bartolacci, Monica Bocchetta, Rosa Marisa Borraccini, Giammarco Borri, Giuseppe Buffon, David Burr, Alvaro Cacciotti, Alberto Cadili, Maela Carletti, Maria Ciotti, Mario Conetti, Jacques Dalarun, Carlo Dolcini, Christoph Flüeler, György Galamb, Gábor Györiványi, Robert E. Lerner, Jean Claude Maire-Vigueur, Alfonso Marini, Enrico Menestò, Grado G. Merlo, Jürgen Miethke, Antal Molnár, Antonio Montefusco, Lauge O. Nielsen, Roberto Paciocco, Letizia Pellegrini, Luigi Pellegrini, Gian Luca Potestà, Leonardo Sileo, Rosa Smurra, Andrea Tabarroni, Katherine Tachau, Giacomo Todeschini

### **Comitato editoriale**

Roberto Lambertini (direttore), Francesca Bartolacci (condirettrice), Monica Bocchetta, Maela Carletti, Anna Falcioni, Pamela Galeazzi, Caterina Paparello, p. Lorenzo Turchi

### **Comitato di redazione**

Nicoletta Biondi, p. Marco Buccolini, Laura Calvaresi, p. Ferdinando Campana, Agnese Contadini, Daniela Donninelli, Noemi Fioralisi, p. Simone Giampieri, Roberto Lamponi, p. Gabriele Lazzarini, Costanza Lucchetti, Luca Marcelli, Gioele Marozzi, Chiara Melatini, Francesco Nocco, Annamaria Raia, Filippo Sedda

### **Redazione**

Dipartimento di Studi Umanistici-Lingue, Mediazione, Storia, Lettere, Filosofia  
corso Cavour, 2  
62100 Macerata  
[redazione.picenum@unimc.it](mailto:redazione.picenum@unimc.it)

### **Direttore responsabile**

p. Ferdinando Campana

### **Editore**

eum edizioni università di macerata  
Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata  
tel. 0733 258 6080  
<http://eum.unimc.it>  
[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)



**eum** edizioni università di macerata

# Indice

- 5      Editoriale

## **Studi**

- 11      Francesco Carta  
La morte di Tommaso da Tolentino e compagni. Una nuova interpretazione
- 33      Paolo Sorteni  
Francesco d'Appignano e il *mysterium iniquitatis*
- 69      Lorenzo Turchi  
Giacomo della Marca e gli ebrei
- 115     Marco Buccolini  
Francesco da Monteprandone e le missioni francescane nello Sri Lanka nel Cinquecento
- 131     Diego Borghi, Lorenzo Virgini  
I GIS come strumento di ricerca: applicazioni metodologiche sull'Atlante Storico di Cingoli

## **Note**

- 149     Alessandro Giostra  
La Via Lattea nel pensiero dei filosofi medievali
- 169     Maela Carletti, Costanza Lucchetti  
Riflessioni a partire dal catalogo de *I manoscritti della Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Messina*, a cura di Carmelina Puglisi e Rosaria Stracuzzi, Messina, Intervolumina, 2024

- 181 Lorenzo Arcese  
 Appendice a *Isacco di Ninive e gli Spirituali francescani: un'analisi storico-teologica*
- 191 Alessandro Sarti  
 L'immagine delle stimmate: incarnazione e rappresentazione della fede fra cultura figurativa e testuale. Cronaca del Convegno internazionale di studi (Falconara Marittima, 21-23 novembre 2024)
- 201 Francesco Nocco  
 Laboratorio estivo "Avviamento all'edizione di sermoni basso medievali: il Quaresimale di Giacomo della Marca" (I e II edizione)
- 209 Domenico Priori  
 In ricordo di padre Nazzareno Mariani (1928-2024)

## Schede

- 215 *Storia di Ascoli, II: Il Medioevo*, a cura di R. Lambertini, G. Pinto e A. Rigon, Librati, Ascoli Piceno 2024, 695 pp. (R. Lamponi); A. Montefusco, *Contestazione e pietà. Dissenso, memoria e devozione negli spirituali francescani (XIII-XIV sec.)*, Edizioni Biblioteca Franciscana, Milano 2023 (Fonti e Ricerche, 34), 352 pp. (C. Melatini); *L'Etruria Franciscana 2.0. Il patrimonio documentario ritrovato dei frati Minori Conventuali della Toscana*, a cura di S. Allegrìa, presentazione di A. Bartoli Langeli, Associazione di studi storici Elio Conti, Firenze 2022 (Studi e fonti di storia toscana, 10), 270 pp. (M. Carletti); *"La loro provenienza va ricercata altrove". Prime indagini sui manoscritti della Biblioteca Franciscana di Falconara Marittima*, a cura di M. Carletti, Andrea Livi Editore, Fermo 2024 (Itinerari, 4), 80 pp. (A. Di Gregorio); *Roma - Urbino 1703. Il viaggio di Lancisi e Origo inviati speciali di papa Clemente XI Albani*, Atti delle Giornate di studio (Urbino, Palazzo Ducale, Sala convegni - Giardino d'inverno, 11 e 12 novembre 2021), a cura di M.M. Paolini e L. Vanni, Accademia Raffaello, Urbino 2024, 343 pp. (M. Bocchetta); *Generazioni: di padre in*

*figlio. Luigi e Carlo Paolucci*, a cura di P. Galeazzi, Andrea Livi Editore, Fermo 2022 (Itinerari, 2), 53 pp. (*L. Subissati*); E. Renan, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025, 74 pp. (*N. Fioralisi*).

Studi

# Francesco d'Appignano e il *mysterium iniquitatis*

Paolo Sorteni

## *Abstract*

Questo contributo indaga un argomento che ha rappresentato un problema difficile per i filosofi medievali e con cui si è misurato anche Francesco d'Appignano: il primo peccato dell'angelo e la sua conseguente caduta. Il tema è affrontato dal teologo nella questione 47 del commento al Secondo Libro delle Sentenze, dove il *Doctor Succintus* si chiede se sia possibile per la volontà agire contro un giudizio razionale formulato dall'intelletto. Gli editori del testo di Francesco hanno già trattato il contenuto di questa questione, riassumendola nei suoi passaggi fondamentali; qui, partendo dal lavoro già svolto da questi specialisti, si propone un esame più approfondito del tema, per confermare l'appartenenza dell'appignanese alla scuola "volontarista" e il suo debito nei confronti del maestro Giovanni Duns Scoto. A tal fine, in relazione al pensiero di Francesco, si sono confrontate le opposte opinioni di due autori "intellettualisti", Tommaso d'Aquino e Goffredo di Fontaines.

This paper is dedicated to a topic that represented a difficult problem for medieval philosophers and with which Francis of Marchia also struggled: the first sin of the angel and his consequent fall. The issue is addressed by the theologian in question 47 of the commentary on the Second Book of Sentences, where *Doctor Succintus* asks the question whether it is possible for the will to act against a rational judgement formulated by the intellect. The editors of Francis' text have already dealt with the content of this question, summarising it in its fundamental passages; here, starting from the work already done by these specialists, we wish to propose a closer examination of the specific theme mentioned earlier, so as to confirm Francis of Marchia's belonging to the "voluntarist" school and his debt to his master John Duns Scotus. To do this, we have analysed the opinions of two "intellectualist" authors, whom we have compared with Francis on the same issue of interest to us: Thomas Aquinas and Godfrey of Fontaines.

[...] vedevo Satana cadere dal cielo come folgore.  
(Lc 10,18)

Questo contributo è dedicato a una tematica che ha rappresentato un problema piuttosto spinoso per i filosofi medievali e con la quale si è misurato anche Francesco d'Appignano: il primo peccato dell'angelo e la sua conseguente caduta. Si tratta di una notevole sfida teorica e concettuale connessa, quasi collateralmente, a una serie di argomenti fondamentali all'interno della teologia e dell'etica cristiana. Rispondere alla domanda su come sia stato possibile che esseri superiori, creature formate da puro spirito e intelligenza, abbiano potuto anch'esse peccare al pari degli uomini, equivale a porsi interrogativi legati, inevitabilmente, a una qualche visione della teodicea e, in ambito antropologico, dell'origine dell'agire morale. Tutto questo è stato spesso indagato alla luce di un confronto tra Adamo e Satana; ovvero, tra le prime due creature, una umana e l'altra angelica, alle quali può essere imputata la responsabilità di aver introdotto il male in un mondo pensato, in origine, buono e perfetto dal Dio della *Genesi*. Ragionare sulla questione della caduta angelica significa, anche, scandagliare una "ipotesi euristica" della ragione: il caso di Adamo e dell'angelo, soggetti che non sono stati educati e, perciò, privi di *habitus*, diventa un "esercizio filosofico" che consente di trarre delle logiche conclusioni in merito alla natura della libertà umana, indagata a partire da una psicologia dell'agire morale. Semplificando molto, possiamo affermare che, da Agostino in avanti, quest'ultima è stata studiata a partire dalla relazione tra intelletto e volontà, le due principali facoltà dell'anima preposte alla scelta libera rispetto alle quali Francesco ha cercato di trovare una mediazione e un equilibrio, fornendo la propria risposta originale. Al centro della questione 47 del commento al Secondo Libro delle *Sentenze* il *Doctor Succintus* pone questa domanda: è possibile per la volontà agire contro un giudizio razionale formulato dall'intelletto? Gli editori del testo di Francesco, Tiziana Suarez-Nani, William Duba, Delphine Carron e Girard J. Etzkorn, si sono già occupati del contenuto di questa questione, riassumendola nei suoi passaggi fondamentali; in questa sede, prendendo le mosse dal lavoro già svolto da questi specialisti, si vuole proporre un approfondimento rispetto alla tematica specifica accennata poc'anzi, in modo tale da confermare l'appartenenza di Francesco d'Appignano alla scuola "volontarista" e il suo debito nei confronti del maestro Giovanni Duns Scoto. Al fine di far emergere la posizione di

Francesco e di rendere la sua dottrina ancora più apprezzabile, nel corso di questo scritto si prendono in analisi le opinioni di due autori “intellettualisti” a proposito del peccato angelico, ossia, Tommaso d'Aquino e Goffredo di Fontaines, considerate imprescindibili dal teologo appignanese stesso. In questo modo, all'interno dell'ultimo paragrafo, è stato possibile operare un confronto tra i vari autori studiati, seguito da una riflessione di natura, per così dire, ermeneutica che, ci auguriamo, possa risultare significativa anche per il lettore contemporaneo.

1. «[...] *quaero cur non accepit: aut quia non potuit, aut quia non voluit*»<sup>1</sup>

Le domande di partenza che idealmente hanno mosso gli autori studiati sono trampolini di lancio per poter comprendere le loro diverse dottrine e potrebbero essere così formulate: come è possibile che un soggetto abdichi intenzionalmente a un giudizio razionalmente formulato dal suo stesso intelletto? Nel caso dell'azione incontinente (*akrasia*), che ruolo ricoprono le passioni all'interno del processo psicologico che precede la scelta? A quale facoltà decisionale va imputata la maggior responsabilità dell'azione morale, alla ragione oppure alla volontà? In altre parole, si tratta di tornare al celebre dilemma, già individuato dai filosofi greci, prima da Platone e, in un secondo momento, ripreso da Aristotele, del cosiddetto “intellettualismo etico” socratico. Secondo questa prospettiva, l'uomo che compie il male agisce per ignoranza del bene, affermazione che, potrebbe essere interessante notare, sembrerebbe essere sostenuta dal Cristo morente sulla croce quando, di fronte al peccato commesso dai suoi persecutori, esclama: «Padre perdonali perché non sanno quello che fanno»<sup>2</sup>. Ogni teologo, infatti, ritiene impossibile che una creatura possa volere il male in sé poiché, come emerge anche dallo studio del

<sup>1</sup> La citazione integrale del titolo del paragrafo è: «si enim vis asserere deum illi ideo non dedisse quia non accepit, quaero cur non accepit: aut quia non potuit, aut quia non voluit». È utile al fine di introdurre il tema del primo peccato dell'angelo alla luce della contesa tra intellettualisti e volontaristi nel XIII secolo. Cfr. Anselmo, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Roma-Bari 2008, p. 184. Per approfondimenti sul *De Casu Diaboli*: M. Parodi, M. Rossini, *Libertà necessaria e libertà contingente in Anselmo d'Aosta*, «Rivista di Storia della Filosofia», 68 (2013), pp. 43-64.

<sup>2</sup> Lc 23,33-34.

pensiero di Francesco, il fine ultimo per ogni essere creato rimane naturalmente, ossia necessariamente, la contemplazione di Dio<sup>3</sup>. Tutto ciò è spesso legato al concetto di *sinderesi*, che descrive la naturale inclinazione dell'uomo al bene in quanto creatura pensata a immagine e somiglianza di Dio<sup>4</sup>. Tuttavia, se il peccato o l'*akrasia* (intemperanza) consistono solamente in qualche errore di valutazione, ovvero, nella scelta sbagliata di un bene particolare non adatto al conseguimento di quello universale più elevato, come è possibile ritenere un soggetto responsabile delle proprie azioni? E che dire nel caso dell'angelo caduto, laddove l'intelligenza sovrappiù di quest'ultimo impedisce qualsiasi possibile sovrapposizione tra errore di ragione e azione malvagia?

Nel corso del XIII secolo il tentativo di risoluzione ha dato avvio a una vera e propria contesa ideologica tra due prevalenti correnti di pensiero: quella "volontarista", tipica della scuola francescana di matrice prevalentemente agostiniana, che sosteneva il primato della volontà sull'intelletto; e quella "intellettualista", tipica della scuola domenicana e dei maestri delle Arti, la quale, fortemente influenzata da una riscoperta dell'*Etica Nicomachea* aristotelica (in particolar modo del VII libro sull'*akrasia*), asseriva il predominio dell'intelletto sulla volontà. Quest'ultima, sosteneva il primato assoluto dell'intelletto dal momento che, nella scelta morale, è sempre l'oggetto conosciuto dalla facoltà intellettuale a determinare l'azione, secondo il principio aristotelico per il quale "tutto ciò che si muove è mosso da altro" e secondo il principio per cui è impossibile volere qualcosa che non si conosce. I limiti di questa prospettiva, tuttavia, sono rappresentati dal fatto che la volontà, sede del li-

<sup>3</sup> Bisognerà aspettare il pensiero di Occam perché la possibilità che la volontà possa desiderare il male *sub ratione mali* inizi ad essere contemplata. Cfr. G. Alliney, *Velle malum ex pura libertate: Duns Scoto e la banalità del male*, «Etica & Politica», 4 (2002) 2 (online: <<http://hdl.handle.net/10077/5491>>, ult. cons. 06/09/2025). Cfr. V.S.C. Braekman, *Ockham et la possibilité de vouloir le mal "sub ratione mali"*, in *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*, a cura di F. De Luise e I. Zavattero, Trento 2019, pp. 569-597.

<sup>4</sup> È interessante notare il fatto che il concetto di *sinderesi*, così fondamentale e presente nella filosofia e teologia del Medioevo a partire dalla metà dell'Ottocento circa, comincia ad eclissarsi proprio negli anni in cui scrive Francesco; all'interno della sua opera, infatti, per quanto ci risulta, non è presente alcun riferimento a questo concetto. In merito ad un percorso che traccia la storia della *sinderesi* dalle sue origini fino alla sua scomparsa: M. Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e Prima Età Moderna*, Roma 2020.

bero arbitrio, si troverebbe in questo modo a essere necessitata dall'intelletto stesso; per questo motivo, tale modo di intendere l'agire morale verrà etichettato con il nome di "determinismo psicologico". Il dibattito si esacerbò ulteriormente dopo diverse condanne ecclesiastiche, prima tra tutte quella promulgata nel 1277 dal vescovo di Parigi Étienne Tempier<sup>5</sup>.

Per dare un'idea della portata e dell'ampiezza della questione, si pensi a quanto afferma Dante nel canto XXVIII del *Paradiso*: «quinci si può veder come si fonda l'esser beato ne l'atto che vede, non in quel ch'ama, che poscia seconda»<sup>6</sup>. Infatti, in questo passaggio, al pari, come vedremo, sia di Tommaso sia, soprattutto, di Goffredo, il poeta sembrerebbe sostenere un primato della contemplazione razionale legata al verbo "vedere", rispetto alla volontà rappresentata, invece, dal verbo "amare". Evidentemente il dualismo intellettualismo-volontarismo non è altro che una schematizzazione approssimativa, utile solamente per inquadrare due tendenze di fondo che, tuttavia, molto spesso sfumarono una nell'altra, rendendo impossibile qualsiasi facile distinzione. È stato osservato che lo stesso Tommaso, considerato padre degli intellettualisti, nelle opere della maturità fu portato ad attenuare alcune delle proprie intuizioni verso un volontarismo di tipo "moderato"<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Il 7 marzo 1277 il vescovo di Parigi proibì l'insegnamento di 219 tesi filosofiche di carattere vario, tratte non solo dalle opere aristoteliche, ma anche da testi di altri autori, fra i quali Sigieri di Brabante, Boezio di Dacia e lo stesso Tommaso d'Aquino. La maggior parte degli articoli condannati riguardavano questioni in materia di filosofia naturale e metafisica, ma vi furono anche alcune proposizioni di carattere morale. Per fare un esempio, si consideri la *propositio magistralis* di Egidio Romano, riabilitata solamente nel 1285/1286: *Non est malitia in voluntate nisi sit error vel aliqua nescientia in ratione*. Cfr. D. Piché, *La condamnation Parisienne de 1277 Nouvelle édition du texte latin: Traduction, Introduction et Commentaires*, Parigi 1999.

<sup>6</sup> D. Alighieri, *Commedia. Paradiso*, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio, Milano 2014, p. 489 (XXVIII, 109-111).

<sup>7</sup> Tommaso d'Aquino è considerato, dalla maggior parte degli specialisti, il padre della corrente intellettualista del XIII secolo da un punto di vista storico; più problematica, tuttavia, è l'individuazione della sua dottrina da un punto di vista teorico: molti studiosi (cfr. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge 2021) mettono in dubbio lo stesso concetto di "intellettualismo tomistico", date le rilevanti concessioni al volontarismo che si riscontrano all'interno del *De Malo* e della *Summa Theologiae*. Di stampo più spiccatamente razionalistico sono, invece, le dottrine di Sigieri di Brabante e Goffredo di Fontaines. Anche nel caso della corrente volontarista sarebbe un errore mettere sullo

Nel corso di questo lavoro, allora, vedremo come la questione della caduta angelica abbia posto una maggiore criticità proprio per l'approccio intellettualistico e come Francesco d'Appignano, facendosi promotore di un volontarismo che potremmo definire "radicale", risolva le problematicità intrinseche a questa verità di fede.

Al fine di inquadrare le varie questioni in modo schematico, ci è utile ricorrere a un testo di Tobias Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*<sup>8</sup>, nel quale si individuano quattro principali grandi problemi relativi all'argomento del peccato angelico:

Infallibility problem: as purely intellectual natures, angels seem unable to experience any cognitive deficiency; so if a sinful act presupposes a cognitive deficiency, then angels cannot sin. [...] Blameless ignorance dilemma: Blameless ignorance excuses from sin, and culpable ignorance cannot cause the first sin. [...] Blameless ignorance problem: Angels cannot have any culpable ignorance before their first sin; so if a sinful act presupposes a culpable cognitive deficiency, then angels cannot sin. [...] Control problem: Angels cannot know otherwise; so if their actions follow their knowledge, they cannot act otherwise; and since sin presupposes the ability to act otherwise, angels cannot sin<sup>9</sup>.

Ciascuno di questi problemi, desunti da vari autori provenienti dalle diverse scuole di pensiero, rimanda al medesimo dilemma: come è possibile compiere il male anche sotto condizioni psicologiche ideali. Gli angeli possiedono un'intelligenza superiore e, essendo fatti di puro spirito, non possono far esperienza di alcun conflitto tra il desiderio razionale e il desiderio sensibile. Inoltre, come ben sottolinea Hoffmann, in quanto persone la cui scelta cruciale è avvenuta poco tempo dopo il loro venire al mondo, la loro decisione non può nemmeno essere dipesa dalla formazione di un cattivo o di un buono carattere, né da un'"educazione" (*habitus*) di qualsivoglia genere. Alcuni teologi medievali sostengono che gli angeli hanno ricevuto tutta la conoscenza da loro naturalmente rag-

stesso piano le dottrine di Enrico di Gand, Pietro di Giovanni Olivi e Giovanni Duns Scotto, per citare qualche esempio, opponendole indistintamente a quelle degli avversari di parte intellettualista. Enrico di Gand, tuttavia, nonostante la scuola volontarista sia al suo interno altamente diversificata, è considerato, per la radicalità della sua dottrina, il massimo rappresentante di questa tendenza di pensiero.

<sup>8</sup> T. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge 2021.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p.199.

giungibile insieme alla loro stessa creazione, fatta eccezione per la conoscenza dei contingenti futuri, che ottengono quando il futuro diventa presente. Perciò, non dipendendo dagli angeli l'aumento e il controllo della loro conoscenza, essi non controllano neppure se un oggetto conosciuto provochi il loro atto. Dati questi presupposti, sembrerebbe che gli angeli non possano peccare o, quand'anche potessero farlo, non sembrerebbe essere giusto imputare ad essi la causa del loro errore. All'interno dei prossimi paragrafi vedremo, allora, come gli autori presi in considerazione abbiano cercato di proporre delle possibili soluzioni a queste problematiche. In particolare, vedremo come la questione 63 della *Summa Theologiae* di Tommaso d'Aquino, la cui tesi è portata all'estremo dalla questione 7 del *Quodlibet* 6 di Goffredo di Fontaines, ci fornisca un buon termine di paragone per soffermarci e approfondire la questione 47 di Francesco d'Appignano, la quale, tiene implicitamente in considerazione tanto l'approccio di Tommaso quanto quello di Goffredo.

## 2. Tommaso d'Aquino e l'*absentiam considerationis*

Analizzeremo ora la dottrina del peccato angelico in Tommaso d'Aquino, per poi esaminare la lettura estremizzata che della stessa tematica propone Goffredo di Fontaines. Per comprendere la ragione di questa lunga premessa all'analisi della questione di Francesco si pensi che, all'interno del commento dell'appignanese al solo Secondo Libro delle *Sentenze*, Tommaso e Goffredo sono citati in modo implicito, rispettivamente, 25 e 6 volte. Sarà utile, dunque, al fine di intuire la forza e la profondità della posizione del francescano, analizzare lo sfondo sul quale si staglia e con il quale si confronta, in modo da avere una più ampia panoramica sia del contesto sia delle sue problematiche e così da poterne, finalmente, apprezzare l'originalità.

Nel trattare le varie contraddizioni insite nella nozione di peccato angelico, Tommaso d'Aquino, anche grazie a un impiego migliore della teoria dell'azione di Aristotele, porta la discussione a un livello filosofico più elevato rispetto ai teologi che l'hanno preceduto.

All'interno della questione 63 del primo libro della *Summa Theologiae*, testo composto con finalità didattiche tra il 1265 e il 1273, in un periodo, dunque, piuttosto avanzato della produzione del teologo, il *Doctor Angeli-*

*cus* prende le mosse da un duplice argomento riguardo al rapporto tra gli angeli e il male: il primo riguarda la colpa e il secondo la pena. Riguardo al primo si pongono nove quesiti, tre dei quali ci interessano particolarmente: «primo, *utrum malum culpae in angelo esse possit*. Secundo, *cuiusmodi peccata in eis esse possunt*. Tertio, *quid appetendo angelus peccavib*»<sup>10</sup>.

La risposta alla prima domanda, se gli angeli possano peccare, anche solo in quanto verità rivelata («nei suoi angeli trova difetti»<sup>11</sup>) è chiaramente affermativa. Nonostante dunque la nostra ragione naturale sembri suggerirci il contrario, gli angeli possono peccare e Tommaso d'Aquino riprende l'idea, già esposta nel suo commento alle *Sententiae*, che gli angeli abbiano peccato non per un giudizio sbagliato (*ignorantiam*), ma piuttosto per una mancanza di considerazione (*absentiam considerationis*). Se nelle trattazioni più giovanili la questione di che cosa gli angeli omisero di considerare era stata lasciata in sospeso, Tommaso finalmente chiarisce anche ciò che queste creature trascurarono: la regola della Volontà Divina (*regulam divinae voluntatis*) mediante la quale il loro volere avrebbe dovuto essere regolato. Gli angeli, infatti, non possono peccare secondo natura, tuttavia, come spiega il nostro autore, agire contro la propria natura è l'essenza stessa del peccato, che si manifesta in tutti gli esseri dotati di libero arbitrio. In questo caso, dunque, l'accezione di "natura", piuttosto che "necessità", sembra esprimere una sorta di "inclinazione naturale".

È importante sottolineare la funzione psicologica di questa non considerazione della regola nel peccato angelico; Tommaso traccia il parallelo tra l'ignoranza di un adultero e la non considerazione degli angeli malvagi, suggerendo che la tesi della carenza socratica si applica a entrambi i casi:

Errat quidem adulter in particulari, eligens hanc delectationem inordinati actus quasi aliquod bonum ad nunc agendum, propter inclinationem passionis aut habitus; etiam si universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat<sup>12</sup>.

Si suggerisce che proprio come l'adultero non avrebbe peccato se avesse conosciuto meglio, così anche gli angeli non avrebbero peccato se avessero prestato attenzione alla regola divina. Tuttavia, gli angeli, a dif-

<sup>10</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, a cura dei Frati Domenicani, Bologna 2014, p. 698.

<sup>11</sup> *Gb* 4,18.

<sup>12</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologiae* cit, p. 700.

ferenza degli uomini, non possono peccare allo stesso modo poiché, in essi, non sono riscontrabili passioni “fisiche” che possano annebbiare la ragione o l'intelletto.

La seconda domanda allora, riguarda proprio quali tipi di peccati possano commettere le creature celesti. Tommaso sostiene che il bene che gli spiriti peccatori desiderarono fosse la felicità completa, che intendevano ottenere con il loro potere naturale. Secondo la regola divina, invece, la felicità completa doveva essere ottenuta come dono elargito liberamente dalla grazia divina. Dal momento che nei demoni non si possono trovare peccati che riguardino un compiacimento di tipo fisico, va da sé che una creatura spirituale non possa compiacersi di beni materiali; è necessario, perciò, cercare tra quei beni che si possono trovare negli esseri spirituali. I beni spirituali, tuttavia, così il frate domenicano prosegue la propria argomentazione, non possono essere considerati peccato in quanto desiderati, ma poiché desiderati in modo sbagliato, appunto, rispetto ad una regola data:

Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quae sunt propria corpori, sed ea quae in rebus spiritualibus inveniri possunt [...] In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quod in tali affectu superioris regula non servatur<sup>13</sup>.

L'Aquinate, dunque, identifica l'inosservanza della regola superiore con il peccato di superbia, «et hoc est peccatum superbiae»<sup>14</sup>, alla quale seguì immediatamente l'invidia.

Per quanto concerne la terza domanda, che riguarda che cosa abbia desiderato il demonio, si formula un argomento di apertura che pone una grande difficoltà riguardo al peccato angelico: gli angeli non potevano peccare volendo il male in quanto tale, poiché il male sotto l'aspetto del male è al di fuori della portata della volontà; né potevano peccare volendo il male sotto l'aspetto del bene, perché scambiare un male per un bene è impossibile per il loro intelletto, il quale, almeno prima del loro primo cruciale peccato, non poteva errare. Di conseguenza, essi potevano peccare solo volendo un vero bene. Ma che cosa ha desiderato, dunque, il demonio? Secondo Tommaso il demonio ha desiderato essere come

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 702.

<sup>14</sup> *Ibid.*

Dio. La somiglianza con Dio, però, essendo il fine a cui tutte le creature tendono, può essere intesa sia come una semplice somiglianza sia come una vera uguaglianza. Il secondo caso va necessariamente respinto perché è impossibile che un essere finito abbia desiderato essere infinito, ciò implicherebbe una forma di contraddizione contraria sia al desiderio naturale che all'intelligenza angelica: in ogni cosa, infatti, è riscontrabile una tendenza naturale a preservare il proprio essere («desiderium ad conservandum suum esse»<sup>15</sup>), che non si conserverebbe qualora si venisse trasformati in un'altra natura. Detto altrimenti, non si potrebbe desiderare di diventare come un altro essere poiché, prima di ottenere ciò che si desiderava, si cesserebbe di esistere. Inoltre, Tommaso aggiunge un importantissimo assunto intellettualista che non verrà completamente negato nemmeno dai volontaristi più radicali, ovvero, che per desiderare qualcosa è necessario averne prima cognizione. Eppure, è impossibile per un essere finito avere cognizione dell'infinito (Dio):

Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu, cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem vel rationalem, vel intellectualem (in solo enim huiusmodi appetitu contingit esse peccatum). Sed creaturam aliquam esse aequalem Deo, non cadit in apprehensione, implicat enim contradictionem, quia necesse est finitum esse infinitum, si aequatur infinito. Ergo angelus non potuit appetere essere ut Deus<sup>16</sup>.

Escluso che l'angelo abbia desiderato di essere uguale a Dio, rimane dunque la sola possibilità che egli abbia desiderato di essergli simile. Desiderare di essere simili a Dio, tuttavia, non deve essere intesa come una volizione di per sé negativa, anzi, come detto poc'anzi, si tratta proprio del fine ultimo a cui tutte le creature tendono. Concludendo il ragionamento, l'unica soluzione possibile è che il diavolo peccò non rispetto a quelle perfezioni nelle quali era chiamato ad assomigliare a Dio, ma poiché volle raggiungere la beatitudine ultima attraverso le proprie forze, senza attendere la grazia divina. Possiamo quindi supporre che, se Lucifero avesse considerato la regola, avrebbe potuto riconoscere che l'ordine impartitogli da Dio fosse migliore delle sue stesse intenzioni. Considerando la regola egli avrebbe potuto concludere, per intelletto o

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 704.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 703.

per fede, che osservandola non avrebbe avuto che da guadagnarci. Infatti, sempre secondo Tommaso, se Lucifero non avesse peccato avrebbe ottenuto proprio ciò che desiderava disordinatamente. Allo stesso modo, possiamo immaginare che persino lo stesso Adamo avrebbe potuto mangiare la mela e ottenere la conoscenza dell'albero della vita, ma solamente dopo averla ricevuta per grazia e non grazie alle proprie forze. Tommaso sostiene questa idea con un'affermazione, spesso citata, desunta dal *De casu diaboli* di Anselmo di Canterbury: «desiderava ciò che avrebbe ottenuto se avesse perseverato (*stetisset*)»<sup>17</sup>. Tirando le fila del discorso possiamo dire, riprendendo la lettura del lavoro di Tobias Hoffmann, che l'idea di "non considerazione della regola" possiede una duplice funzione: da un lato, riguardo alla teoria morale, spiega perché il desiderio di qualcosa di veramente buono possa risultare cattivo; dall'altro, riguardo alla psicologia morale, propone una soluzione al problematico requisito di una qualche deficienza cognitiva sottesa a una scelta sbagliata. Secondo Tommaso, il fatto che gli angeli malvagi abbiano peccato senza considerare la regola divina non significa né che abbiano commesso un errore di ragione né che abbiano peccato inavvertitamente. Essi, infatti, non possono che essere stati pienamente consapevoli di aver commesso un "peccato mortale". Inoltre, non ragionando in modo discorsivo, non possono che conoscere qualcosa senza subito essere al corrente di tutte le implicazioni alle quali una scelta conduce; così, quando mancano di riferire a Dio un bene desiderato, devono essere consci che questo fallimento possa comportare un allontanamento dallo stesso. Tuttavia, non avendo a disposizione i contingenti futuri, che conoscono solo nel momento in cui diventano presenti, essi non possono prevedere con certezza come si comporterà Dio dall'alto della propria imperscrutabile e misteriosa libera volontà. Ecco perché il peccato angelico è stato paragonato da alcuni studiosi a una forma di scommessa<sup>18</sup>. Un'altra metafora piuttosto convincente ci è infine fornita, ancora una volta, dallo stesso Hoffmann: il racconto di Tommaso d'Aquino sulla non considerazione nel peccato angelico può essere paragonato a persone che danneggiano un nuovo dispositivo tecnologico non avendone letto il manuale di istru-

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 705.

<sup>18</sup> Parodi, Rossini, *Libertà necessaria e libertà contingente* cit., pp. 43-64.

zioni<sup>19</sup>. Ciò accade non perché leggano il manuale e ne trascurino intenzionalmente le istruzioni, né perché non siano a conoscenza dell'esistenza del manuale, ma piuttosto perché si sentono, orgogliosamente, sicuri di poter utilizzare il dispositivo senza ulteriori istruzioni. La domanda, allora, rimane legata al cercare di capire se la non considerazione della regola sia essa stessa un peccato (di omissione negligente), se il peccato sia solo l'atto non regolato che ha seguito la mancanza di considerazione, o se siano peccato sia l'atto sia la non considerazione che lo ha reso possibile. In altre parole, il demonio ha peccato prima di omissione o prima di orgoglio? La domanda sembra, almeno per quanto concerne la *Summa Theologiae*, rimanere in sospeso.

### 3. *La simplex nescientia in Goffredo di Fontaines*

Goffredo di Fontaines può essere considerato un intellettualista “radicale” e il maestro secolare più importante di fine XIII secolo<sup>20</sup>. Maestro a Parigi già nel 1286 e almeno fino al 1292, fu una delle personalità più eminenti ad intervenire in tutte le questioni filosofiche e teologiche più controverse degli ultimi decenni del secolo, in un contesto in cui l'aristotelismo aveva ormai messo in crisi l'agostinismo. Abbiamo numerosi suoi *Quodlibeta* e alcune *Quaestiones ordinariae*. Ancora più di Tommaso, Goffredo rimase fedele ad un impianto metafisico di matrice aristotelica; proprio per questo motivo, si scontrò con una verità rivelata che doveva essere accettata per fede: la caduta angelica. L'unica discussione di Goffredo di Fontaines sul peccato angelico che ci è pervenuta è una breve risposta a un argomento di apertura all'interno del suo *Quodlibet VI, Quaestio 7*. Questa domanda contiene una lunga discussione sull'impossibilità dell'auto-movimento. Contro l'idea di Goffredo secondo cui il movimento sia possibile solo dove il motore e il mosso sono in soggetti distinti, alcuni autori, citati dallo stesso teologo tomista, fanno riferimento alla cognizione angelica e al peccato angelico come controesempi: un angelo che, tramite una specie intelligibile, comprende qualco-

<sup>19</sup> Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels* cit., p. 209.

<sup>20</sup> Goffredo nasce probabilmente a Fontaines-les-Hozémont (principato di Liegi) nella prima metà del sec. XIII e muore a Parigi dopo il 1303.

sa in potenza, si muove a capire la cosa in realtà; dunque, un angelo malvagio produce in sé stesso una volontà malvagia. Il problema implicito in questo argomento è il “problema del controllo” della conoscenza: se gli angeli devono essere incolpati per il loro peccato, allora non possono aver subito il male, ma deve essere spettato a loro avere una volontà malvagia o meno. Tuttavia, poiché Goffredo nega che movente e commosso possano coesistere nello stesso soggetto, egli deve rifiutare l'idea che la volontà degli angeli malvagi abbia causato la loro scelta volontaria sbagliata. All'interno del *Quodlibet VI Quaestio VII*, infatti, è più volte ripetuto che la volontà non muove se stessa, ma è mossa da un oggetto che ha conosciuto come buono secondo il modo e la forma dell'intelletto: «et sic voluntas non movet se, sed movetur a bono apprehenso secundum modum et formam apprehensionis»<sup>21</sup>.

La preoccupazione e lo scopo principale di Goffredo è quella di non contraddire i principi primi della metafisica aristotelica per cercare, così, di far coincidere le verità rivelate e l'etica, salvaguardando, cioè, sia la caduta angelica sia la responsabilità morale dell'uomo, ovvero, la libertà della volontà. Per quanto le verità rivelate sembrano essere in contraddizione con esse, dunque, la sfida intellettuale consiste proprio nella ricerca di una soluzione di compatibilità. Infatti, come afferma il nostro autore in un passaggio emblematico, sono i principi primi della metafisica che devono rimanere immutati ed è semmai l'etica a doversi adattare, non viceversa; è proprio in questo ribaltamento di priorità che Goffredo segna uno scarto rispetto ai suoi predecessori:

Tamen ad praedictas dubitationes dissolvendas primo supponimus quod, quia aliqua principia esse certissima oportet, alioquin nihil etiam posset per ea investigari, communia ergo illa principia metaphysicae, quae quodam modo est omnis scientia, debent in qualibet scientia speciali supponi; et ideo quia ex metaphysica hoc scire debemus quod unum et idem non potest esse in actu et potentia et quod illud quod est in potentia ad aliquid non potest se reducere ad actum secundum illud et hoc pertinet ad metaphysicam, quia est commune omni enti, ideo hoc debemus supponere circa angelos et circa animam et, hoc supposito, alia quae ad ipsam animam specialiter pertinent investigare, nec propter ignorantiam vel dubitationem circa posteriora debemus certissima et prima negare. Si ergo alicui videatur quod, supposito quod voluntas non moveat se ipsam, difficile sit servare libertatem quam sua aestimatione vult ponere in

<sup>21</sup> Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept*, éd. par M. De Wulf et J. Hoffmans, Louvain 1914, in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, p. 163.

voluntate sicut placet ex hoc posteriori, non debet procedere ad negationem priorum et certorum, sed propter certitudinem priorum quae supponere habet debet studere quomodo illis posteriora concordet<sup>22</sup>.

Questi principi primi desunti dalla *Metafisica* e a cui Goffredo fa riferimento sono, soprattutto, proprio il fatto che una cosa non può muovere se stessa e che, di conseguenza, l'attivo e il passivo non si possono trovare nella medesima sostanza. L'unica eccezione a questo, per così dire, assioma, è quello di una sostanza eterogenea composta al suo interno da più parti; infatti, anche se in un senso molto specifico, si può dire che un animale si muove da sé. In questo, Goffredo dà avvio al proprio ragionamento muovendo una critica tanto alla filosofia del suo maestro, Enrico di Gand, quanto a quella di Anselmo d'Aosta. Infatti, proprio per le motivazioni che abbiamo presentato poc'anzi, la volontà, la quale non è una sostanza eterogenea ma è di una sola e semplice natura, non potrà mai muoversi da sola, né interamente né per una qualche affezione o disposizione esistente in se stessa. Essa, in poche parole, non è causa prima, ma nemmeno propriamente mossa dall'intelletto; eppure, per Goffredo, come già anche per Tommaso, è l'intelletto ad avere preponderanza sulla volontà poiché, senza una considerazione preliminare dell'oggetto, la volontà non potrebbe essere spinta a volere niente ma rimarrebbe, di per sé, neutrale di fronte a qualsiasi scelta.

Riassumendo brevemente la sua dottrina, per Goffredo la volontà non muove se stessa ma è mossa dall'oggetto dell'apprensione intellettuale. La volontà, dunque, necessita di essere determinata da altro ed è indifferente solo rispetto alle sue specifiche volizioni. L'oggetto valutato dal giudizio pratico muove la volontà come causa efficiente. Infatti, se la volontà muovesse se stessa, opponendosi al giudizio pratico dell'intelletto, il suo volere non tenderebbe verso alcun oggetto e l'intelletto non avrebbe necessità di svolgere la sua funzione. Al contrario, la volontà può tendere o allontanarsi solo da ciò che il giudizio pratico dell'intelletto le presenta come desiderabile o non desiderabile. Dunque, dal momento che la volontà controlla l'azione dell'intelletto, ma solo in virtù del precedente giudizio pratico dell'intelletto, l'unica potenza propriamente autonoma è,

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 170.

appunto, il solo intelletto<sup>23</sup>. A parere di Goffredo, perciò, il contenuto del giudizio pratico dipende solo indirettamente e incidentalmente dalla volontà, nella misura in cui essa causa una disposizione virtuosa o viziosa che influenza la propria deliberazione pratica<sup>24</sup>.

Detto questo, rispetto a Tommaso, Goffredo insiste maggiormente sull'importanza dell'oggetto, che è la prima vera causa a mettere in atto la catena di causazioni che hanno come punto di arrivo l'atto di volizione e della scelta. Tutto ciò, tuttavia, non rappresenta un problema per il teologo, poiché, come spiega in questo passaggio, la volontà non è causata in modo assoluto dall'intelletto e il fatto che tanto l'intelletto quanto la volontà siano causate dall'oggetto non rappresenta una necessità; la volontà, in ultima istanza, può sempre volere o non volere quell'oggetto che l'ha messa in moto e, dunque, rimanere libera:

Unde quantum ad praesens est dicendum quod voluntas proprie et per se non movet intellectum nec e converso, sed obiectum quod intellectum movet ad actum intellectionis movet etiam voluntatem ad actum volitionis. Unde, pro tanto intellectus movet voluntatem in quantum voluntas non fit in actu a suo obiecto nisi natura saltem prius intellectus factus sit in actu ab eodem obiecto. Unde unum et idem obiectum secundum rem efficit duplicem actionem ordine naturae, tamen prius unam quam alteram, sed simul tempore in eodem subiecto, id est in anima ratione dictarum eius potentiarum, scilicet intellectus et voluntatis [...] Quia ergo habens voluntatem potest, per notitiam universalem quam habet circa defectum omnis boni defectivi divertere intellectum ad aliud considerandum, et quia non movetur nisi ab apprehenso, a nullo tali de necessitate movetur quamdiu ratio non totaliter corrumpitur, sicut in amentibus et furiosis et ideo non bene videntur dicere qui dicunt quod voluntatem esse passivam et ipsam esse liberam non stant simul, ac si ponentes eam moveri ab obiecto nitantur destruere libertatem arbitrii. Si enim poneretur quod respectu cuiuslibet obiecti de necessitate absoluta moveretur, libertas arbitrii tolleretur. Sed cum ponitur moveri dicto modo libere et non de necessitate, quia posset non moveri ab obiecto tali in quo posset considerare defectum, servatur libertas quae voluntati competit<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Godefridus de Fontibus, *Le huitième Quodlibet*, *Le neuvième Quodlibet*, *Le dixième*, éd. par J. Hoffmann, Louvain 1924, in particolare *quodlibet VIII quaestio* 16; cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio* 13.

<sup>24</sup> Cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio* I, pp. 92-110.

<sup>25</sup> *Ibid.*, in particolare *quodlibet VI quaestio* VII, p. 160.

Viene salvato, in questo modo, il libero arbitrio e la libertà della volontà, infatti, come ben esemplifica Goffredo in un altro passaggio significativo, due volontà possono essere messe a confronto, per differenza, a due pezzi di legno di fronte all'oggetto fiamma: lo scarto consiste nel fatto che se le prime possono sempre decidere, grazie alla valutazione dell'intelletto, se attivarsi oppure no, i secondi devono necessariamente prendere fuoco. Ecco dunque, che l'uomo non è mai necessitato a volere niente, a meno che il suo intelletto non sia stato irrimediabilmente compromesso, come nel caso degli irosi e dei pazzi, argomento che Goffredo desume dalla celebre analisi dell'*akrasia* aristotelica.

A questo punto, l'autore riporta ciò che i suoi avversari citano come controesempio a tutta la sua costruzione teorica, ovvero, la questione della caduta angelica: infatti, perché un angelo possa essere accusato di aver commesso un peccato, sembra che debba essere dipeso da lui il generare in se stesso e a causa di se stesso una cattiva volontà. Goffredo rimane fermo sia sul fatto che essi non si possono muovere da sé, sia sul fatto che, proprio per questo essi, nonostante siano "sostanze separate", non possono essere stati da sempre completamente in potenza o completamente in atto; in questo caso, essendo la verità rivelata in contraddizione rispetto ai filosofi, bisogna propendere per la prima. Tuttavia, ancora una volta, laddove la verità rivelata non spiega tutto, non per questo bisogna contraddire i principi filosofico-metafisici:

Sed cum talia quae in vita praesenti aut non possunt aut cum magna difficultate, etiam a paucis de quorum numero non sum, possunt per evidentiam rationis alicuius intelligi vel sciri; unde etiam quia casum diaboli firmissime ex fide supponimus, sed modum sui casus sive quomodo cadere potuit Scriptura perfecte non exprimit, licet illum innuat, quia etiam hoc magnam et diffusam declarationem et explanationem requirit, ideo de hoc me breviter expedio dicendo quod ex casu eius non probatur quod idem subiecto moveat seipsum, quia non peccavit nisi spontanea voluntate appetendo aliquid modo quo illud appetere non debuit. Obiectum ergum apprehensum, supposita defectibilitate voluntatis et inconsideratione et alicui negligentia rationis, causavit in eo actum volendi, quo actu peccavit ex eo quod illud obiectum appetiit modo quo non debuit non ex errore vel ignorantie, praecedente duratione, sed nescientia simplici ex defectu considerationis modi quem considerare debuisset, quam tamen nescientiam vel inconsiderationem sequebatur error vel ignorantia in hora qua illicite consensit. Et

huiusmodi error vel ignorantia, licet fuerit duratione simul cum ipso consensu, naturaliter tamen prior fuit<sup>26</sup>.

Gli angeli, dunque, hanno peccato perché l'oggetto appreso dall'intelletto ha causato in loro l'atto del volere, scaturito non da errore di ragione o per una qualche ignoranza di durata precedente, ma per una "semplice inconsapevolezza insorta dalla mancanza di considerazione" del modo in cui avrebbero dovuto desiderare lo stesso oggetto. Questa non considerazione, poi, fu subito seguita dall'errore o dall'ignoranza nel momento stesso in cui l'angelo caduto diede il proprio illegittimo consenso a quell'oggetto di desiderio. Questa semplice inconsapevolezza, sebbene nella durata esistesse contemporaneamente al consenso stesso accordato dalla volontà, tuttavia ne fu *naturaliter* antecedente. In questo, Goffredo si rivela debitore a Tommaso e perciò si può dire che entrambi siano intellettualisti nell'affrontare la questione della caduta angelica: nessuno dei due ammette che si possa parlare di "errore di ragione", piuttosto, di "negligenza di ragione", sebbene a questa sia subito seguito un peccato di ignoranza. Tuttavia, Goffredo spiega in modo molto meno approfondito che cosa essi abbiano desiderato o che cosa di fatto abbiano trascurato, ma soprattutto, non spiega in che modo un soggetto possa riuscire a servirsi liberamente delle proprie conoscenze.

Avviandoci verso la conclusione, riprendendo le parole di Hoffmann, possiamo affermare che Goffredo sia un autore significativo soprattutto per ciò che non spiega: «what is significant in Godfrey's solution is above all what it does not explain: how the angels control which choice they make. His position is vulnerable to the objection that it fails to avoid intellectual determinism»<sup>27</sup>.

È interessante notare come, con un atto di umiltà, sia lo stesso Goffredo a sottolineare il fatto che la sua teoria non riesce a spiegare tutto, ma che certe verità vadano accettate per fede così come sono. Tuttavia, sembra evidente che egli riponga molta fiducia nel suo sistema teorico, nella speranza che, forse, un giorno, si risolvano anche le contraddizioni rimanenti:

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>27</sup> Hoffmann, *Free will and the rebel angels* cit., p. 214.

Et ideo esset ulterius considerandum quomodo angeli reducuntur in actum intelligendi eorum quae prius actu non intelligunt. Et quia hoc etiam videtur esse de his quae fide tenemus, quia ea quae praecipui philosophi circa hoc ductu naturalis rationis investigare potuerunt non consonant his quae a catholicis sunt tenenda, nec modus circa hoc etiam expresse habetur in Scriptura, de hoc etiam doctores contraria opinantur. Sicut de aliis credibilibus confiteor, ita et de isto, quod nescio istum modum; nondum enim vidi circa modum cognoscendi angelorum modum ponendi qui intellectum quietare possit<sup>28</sup>.

#### 4. *Il peccato di malizia: «velle malum in quantum malum»*

Si propone ora un excursus su Giovanni Duns Scoto<sup>29</sup> e sul concetto di peccato di “malizia”, scelta giustificata dal fatto che, all’interno del commento al Secondo Libro delle *Sentenze*, il teologo viene citato dall’appignanese 17 volte. Sebbene infatti gli editori del testo di Francesco non abbiano rilevato alcuna citazione implicita né esplicita all’interno della questione 47, è possibile sostenere che ciò che il teologo aveva in mente nell’analisi (così succinta) del primo peccato dell’angelo sia proprio ciò che ha potuto dedurre dallo studio del *Doctor Subtilis*. Infatti, come vedremo, se Francesco si limita a citare il peccato di malizia come soluzione agli interrogativi sul peccato originale senza fornire ulteriori spiegazioni, quasi dandone per scontato il significato, Duns Scoto propone una analisi di più ampio respiro argomentativo. In particolare, all’interno della distinzione 43 del secondo libro dell’*Opus oxoniense* possiamo leggere:

Voluntas enim quia coniuncta est appetitui sensitivo, nata est condelectari sibi, et ideo peccans occasionaliter ex inclinatione appetitus sensitivi ad suum delectabile, peccat ex passione, quod dicitur peccatum ex infirmitatem, sive ex impotentia, et est appropriate in Patrem, cui attribuitur potentia. Ipsa etiam agit per cognitionem intellectualem, et ideo ratione errante, ipsa recte non vult, et peccatum eius ex errore rationis dicitur peccatum ex ignorantia, et est contra Filium, cui attribuitur sapientia. Tertium etiam esset peccatum ipsius secundum se ex libertate sua, non condelectando appetitui

<sup>28</sup> Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, pp. 168-169.

<sup>29</sup> Per ulteriori approfondimenti: G. Pizzo, *Malitia e odium Dei nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81 (1989), pp. 393-415.

sensitivo, neque ex errore rationis, et istud est recte ex malitia, et appropriate contra Spiritum Sanctum, cui appropriatur bonitas<sup>30</sup>.

Qui il teologo affronta la questione se la volontà possa scegliere qualcosa che non le venga presentato come bene, vero o apparente che sia. Tutto ciò conduce Scoto a classificare il peccato secondo tre categorie, ciascuna riferita ad una persona della Trinità: quando la volontà pecca per debolezza, lasciandosi andare ad un appetito di tipo sensitivo (*ex passione*), pecca contro il Padre, simbolo della potenza divina; se il peccato nasce, invece, da un errore di ragione, ovvero da ignoranza (*ex ignorantia*), allora si ha un peccato contro il Figlio, simbolo della sapienza. Infine, il peccato *secundum se*, ovvero, il peccato in senso proprio, è quello rivolto contro il Bene stesso, dunque, contro lo Spirito Santo. In una prima formulazione preliminare, questo peccato viene definito da Scoto *recte ex malitia*, essendo causato dalla libertà stessa della volontà e poiché nasce direttamente dalla sua eventuale malvagità. Fin qui, tuttavia, la questione rimane irrisolta: se la volontà può peccare scegliendo il male in sé, senza essere stata distolta dai sensi o ingannata dalla ragione, qual è l'origine ultima di questa scelta che conduce ad un atto così grave e disordinato? Non si era forse detto che, dato il concetto di sinderesi e di bontà della creazione, sarebbe assolutamente impossibile volere il male in base alla propria stessa malvagità (*velle malum sub ratione mali recte ex malitia*)? Una tale possibilità, se pur considerata plausibile da Scoto, è in ultima istanza esclusa dal filosofo nei ragionamenti successivi, dove il teologo scozzese ricorre a una spiegazione di tipo differente: «se non si vuole porre che la volontà creata possa volere il male proprio per il suo essere male (*malum sub ratione mali*), si può assegnare alla volontà il peccato per la sua ferma malvagità (*ex certa malitia*, ma non *recte ex malitia*) quando essa, senza errori intellettuali e passioni sensibili, pecca per la propria libertà (*ex libertate sua*)»<sup>31</sup>. Detto altrimenti, è possibile volere il male *in quantum malum* ma non *sub ratione mali*, il che significa che la motivazione intrinseca che conduce alla scelta finale non è la malvagità pura o, potremmo dire, perfetta, dal momento che nel creato non si dà, ma è la libertà stessa della volontà

<sup>30</sup> Cfr. Ioannes Duns Scotus, *Op. oxon.* II, d. 43, q. 2, n. 2, cit. in Alliney, *Velle malum ex pura libertate* cit., nota 47.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 10.

che si autocompiace della propria potenzialità di scelta. La differenza consiste dunque nella motivazione che conduce all'atto: «si sceglierebbe il male a causa della sua stessa malvagità se la volontà agisse a sua volta in base ad una propria intrinseca perversità che non potrebbe trovare riposo in null'altro – possibilità esclusa da Scoto; si sceglie invece il male in quanto tale, considerato cioè come privo di ogni residuo di bene capace di giustificare surrettiziamente tale scelta, in base alla pura libertà del volere che, se è qui accompagnata dalla malvagità, la sostituisce tuttavia nella radicalità dell'atto»<sup>32</sup>. Perciò, nel peccato propriamente detto, la volontà scivola nella colpa di un immoderato uso della libertà che, libera dai vincoli della ragione, diviene mero arbitrio. In questo modo la volontà, con il suo potere di autodeterminarsi e di volgersi al male per il semplice fatto di essere in grado di compierlo, rimane intrappolata nel vuoto compiacersi della momentanea ebbrezza del sentirsi libera. Concludendo, la gravità del peccato di *malitia* consiste proprio in questo, nel sottrarsi cioè della volontà all'*ordum Dei* divenendo causa unica e ripiegata su se stessa del proprio agire che, proprio per il fatto di non possedere alcuna altra motivazione, allontana massimamente la creatura dal suo creatore. In questo Duns Scoto si rivelerà più teologo di Francesco: il peccato insorge non per la ragione di aver contravvenuto semplicemente a un giudizio determinato e attualizzata dell'intelletto, ma per aver infranto quell'*ordum Dei* molto vicino alla *regulam divinae voluntatae* che abbiamo incontrato nello studio Tommaso.

### 5. La risposta di Francesco d'Appignano

La questione 47 del commento di Francesco d'Appignano al Secondo Libro delle *Sentenze* pone l'interrogativo se la volontà possa agire prima, contro o indipendentemente rispetto al giudizio razionale formulato dall'intelletto: «utrum voluntas possit se movere ante determinationem sive iudicium rationis, vel contra ipsum, vel praeter ipsum»<sup>33</sup>. Vedremo come l'argomentazione del teologo ci porterà a tornare sulla questione

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>33</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA (Quaestiones in secundum librum Sententiarum) qq. 28-49*, a cura di T. Suarez-Nani *et alii*, Leuven 2012, p. 247.

della caduta angelica la quale, ancora una volta, fungerà da cartina tornasole, da contesto ottimale per un esperimento filosofico-teologico il quale, isolando alcune qualità dell'uomo osservate negli angeli, farà in modo che la risposta alla domanda di partenza possa emergere e risulterne corroborata. Infatti, come abbiamo già avuto modo di accennare, anche Giovanni Pizzo afferma che «l'esame del peccato in un'anima, che è separata dal corpo, e quindi estranea da motivi di passione sensibile, come da quelli di ignoranza, ma tuttavia non disomogenea rispetto a quella dell'uomo, risulta interessante ed efficace; la condizione angelica, lungi dal costituire qualcosa di astratto, al contrario fornisce situazioni concrete che danno corpo a quelle che rimarrebbero invece mere ipotesi»<sup>34</sup>.

La questione 47 si apre prendendo in considerazione proprio la dottrina di Goffredo di Fontaines, il quale, in linea con il proprio approccio intellettualistico, aveva affermato che l'ipotesi secondo cui la volontà potesse scegliere in contrasto rispetto al giudizio formulato dall'intelletto non fosse assolutamente contemplabile. È interessante rilevare fin da subito il fatto che all'interno di questa questione che, potremmo dire, va a toccare proprio il cuore della disputa tra intellettualisti e volontaristi, Goffredo, anche se solo implicitamente, sia l'unica fonte contemporanea che Francesco cita nel corso della propria argomentazione, essendo probabilmente la più radicale e per questo la più esemplificativa da contrastare. Esplicitamente vengono citate, invece, diverse *auctoritates*: primo fra tutti Aristotele, seguito da Agostino, le Sacre Scritture e le proposizioni del sillabo di Parigi.

Goffredo aveva sostenuto che, quando il giudizio della ragion pratica è fondato su premesse che sono effettivamente note, la volontà deve di necessità obbedire. Essendo il sillogismo pratico basato sul modello di quello speculativo, se l'intelletto ha sia la premessa maggiore sia quella minore *in actu* e non meramente *in habitu*, allora la conclusione deve necessariamente seguire e la volontà deve volere di conseguenza. Tuttavia, se una delle due premesse è presente solo *abituamente*, allora la volontà potrà ancora volere il contrario rispetto alla conclusione non attualizza-

<sup>34</sup> G. Pizzo, *Malitia e odium Dei nella dottrina della volontà di Giovanni Duns Scoto*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81 (1989), pp. 393-415, in particolare p. 408.

ta<sup>35</sup>. Infatti, la conclusione dell'intelletto è sempre presentata alla volontà come bene, volere il contrario di questa conclusione significherebbe volere un oggetto sconosciuto in quanto male, il che è doppiamente impossibile:

Pro ista opinione arguitur primo sic: voluntas non potest velle incognitum, secundum Augustinum IV *De Trinitate*; sed oppositum eius quod determinatum est per intellectum est incognitum; ergo etc. Praeterea, voluntas non potest velle malum sub ratione mali. Sed oppositum eius quod determinatum est per intellectum intelligitur et praesentatur voluntati sub ratione mali; omne enim illud intellectus praesentat voluntati sub ratione mali non eligibilis cuius oppositum determinat et per consequens sibi praesentat sub ratione boni eligibilis<sup>36</sup>.

A favore di questo argomento "intellettualistico" Francesco riporta due ulteriori tesi: innanzitutto, il fatto che quando la volontà vuole qualcosa converte l'intelletto verso quell'oggetto, perciò, se la volontà potesse volere il contrario della conclusione intellettuale, nello stesso istante l'intelletto si troverebbe ad avere presente la conclusione che propone alla volontà e il suo contrario, avendo come risultato due giudizi simultaneamente opposti, ipotesi che, ancora una volta, risulta impossibile. Inoltre, per quanto riguarda la teoria morale, se la volontà potesse volere l'opposto rispetto alla conclusione dell'intelletto ne conseguirebbe che, ad esempio, l'intelletto possa possedere la virtù della "prudenza" senza che la volontà eserciti alcuna virtù morale; affermazione, quest'ultima, che sembrerebbe essere in contrasto con il VI libro dell'*Etica* di Aristotele.

Così, Francesco riassume la posizione avversaria contenuta all'interno del primo articolo: «ergo, secundum intentionem eius videtur quod voluntas, habita utraque praemissarum in actu, non possit in oppositum eius quod intellectus dictat»<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Già Aristotele, trattando del caso dell'*akrasia* nel VII libro dell'*Etica Nicomachea*, distingueva tra il semplice avere conoscenza e l'esercitare la conoscenza, tra il conoscere proposizioni universali e conoscere proposizioni particolari. Secondo Aristotele, a causa della passione, gli incontinenti non applicano la loro conoscenza abituale al caso in questione. Tommaso d'Aquino aveva ripreso queste due distinzioni affermando che qualcuno può avere *in habitu* la giusta valutazione riguardo ad una materia di azione, ma essere impedito a considerarla concretamente, dal momento che la passione "incatena" l'intelletto.

<sup>36</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA* cit., p. 249.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 252.

Per contrastare questa conclusione Francesco si serve sia di due articoli tratti dalla condanna del 1277<sup>38</sup>, sia di tre argomenti “di ragione”. Il primo argomento riprende ciò che il teologo aveva sostenuto nella questione 44 dello stesso commento al Secondo Libro delle *Sentenze*: la volontà muove le facoltà inferiori, compreso l'intelletto. Perciò, se fosse vero che la volontà deve necessariamente volere ciò che l'intelletto le propone, allora, poiché la volontà muove l'intelletto, essa dovrebbe volere sempre e in modo necessario tutti gli oggetti che sceglie, tanto quelli che conducono a buone azioni quanto quelli che conducono a quelle peccaminose. Il secondo argomento si basa sul primo e riprende la distinzione che Francesco aveva proposto nella questione 45 tra i due atti di volere: *actus volendi* e *actus movendi*. Il primo è un atto di comando (*actus imperativus*) con il quale la volontà propriamente vuole e il secondo un atto esecutivo (*actus executivus*) tramite il quale la volontà ottiene ciò che vuole, ad esempio, dirigendo l'intelletto verso un oggetto. L'atto esecutivo non può essere più libero dell'atto di comando, ma se la volontà dovesse volere necessariamente ciò che l'intelletto stabilisce, allora, l'atto di comando non sarebbe libero e, così, tanto meno quello esecutivo:

Praeterea secundo, arguo ad principale sic: actus executivus non est magis in potestate voluntatis quam actus imperativus. Effectus enim non est magis in potestate voluntatis quam eius causa; actus autem imperativus est causa actus executivi. Sed actus volendi quo voluntas vult aliquid est actus imperativus; actus autem movendi alias potentias est actus executivus ipsius actus volendi<sup>39</sup>.

La conclusione di questo secondo argomento è suffragata dall'autorità di Agostino, il quale nel primo libro del *De libero arbitrio*, al capitolo 26, aveva affermato: «nihil est tam in potestate nostra quam voluntas»<sup>40</sup>, e nel terzo libro al capitolo 2: «si ipsa voluntas qua aliquid volo vel nolo non est in potestate nostra, quid dicam causam? Non invenio»<sup>41</sup>.

Il terzo argomento ci introduce finalmente alla questione del peccato dell'angelo. Esso prende le mosse da questa semplice considerazione:

<sup>38</sup> Citati anche da Goffredo ma interpretati in modo opposto cfr. Godefridus de Fontibus, *Le huitième Quodlibet*, *Le neuvième Quodlibet*, *Le dixième cit.*, in particolare *quodlibet VIII quaestio XVI*.

<sup>39</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA cit.*, p. 254.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 256.

perché un peccato sia considerato tale è necessario che sia stato evitabile. Tuttavia, una volta che l'intelletto ha formulato il proprio giudizio, se la volontà non è libera rispetto all'atto di volontà che da essa scaturisce immediatamente (atto di comando), ma solo rispetto all'atto di convertire lo stesso intelletto (atto esecutivo), allora la libertà dovrebbe consistere nell'atto di muovere le altre potenze o di convertirle. In tale scenario, sembra che la prima virtù non consista nell'atto di amare Dio e il prossimo ma, piuttosto, nell'atto di muovere l'intelletto a considerare Dio e il prossimo e a giudicare che essi siano da amare. Da ciò ne conseguirebbe che l'atto di amare sia inferiore rispetto all'atto di muovere l'intelletto a considerare ciò che è da amare; dunque, la *caritas* non sarebbe più la virtù somma ma superiore ad essa sarebbe la virtù legata all'atto esecutivo (*movendi*) di muovere rettamente lo stesso intelletto. Tutto ciò, afferma Francesco, è contrario alle stesse Sacre Scritture. Detto altrimenti, se volessimo sostenere che solo l'atto esecutivo è libero e non quello di comando, allora l'atto esecutivo che muove l'intelletto a considerare Dio e il prossimo e a ritenersi degni d'amore sarebbe più virtuoso dell'atto stesso di volontà di comando che segue il giudizio dell'intelletto, quindi, l'amore non sarebbe la virtù suprema; in generale, conclude il teologo, in un atto di volontà che segue necessariamente il dettame dell'intelletto non esisterebbe più alcuna virtù. A questo punto, se consideriamo l'argomento dal punto di vista del peccato, piuttosto che della virtù, giungiamo finalmente al tema del peccato originale:

Praeterea, accipio primum peccatum hominis vel angeli, et quaero: vel primum peccatum angeli fuit ex passione voluntatis, vel ex ignorantia aut ex inconsideratione, vel ex mera malitia voluntatis. Non ex passione, probo, quia aut potuit vincere illam passionem, aut non: si non, non peccavit; si potuit, ergo primum peccatum non fuit ex passione, sed passionem praecessit voluntas mala qua noluit vitare passionem, cum posset. Praecessit enim voluntas non vincendi passionem; omnis enim voluntas non vincendi aliquid, ex quo sequitur peccatum, est mala. Nec venit secundo ex ignorantia propter eandem rationem, quia aut illa ignorantia fuit invincibilis – et tunc non peccavit –, aut potuit eam vincere – et tunc non peccavit primo ex ignorantia, sed ex voluntate quae potuit vincere ignorantiam et noluit. Nec tertio processit ex inconsideratione, quia aut potuit vitare, aut non: si non, non peccavit; si potuit et noluit, primum eius peccatum fuit ex voluntate quae potuit vitare inconsiderationem huiusmodi et noluit. Ergo sequitur quod peccatum fuit ex malitia<sup>42</sup>.

<sup>42</sup>*Ibid.*, pp. 258-259.

Come si può notare Francesco pone sullo stesso identico piano il primo peccato dell'uomo e quello dell'angelo, senza tenere in alcuna considerazione la psicologia angelica differente. Il discorso intorno al primo peccato è universale e vale per qualsivoglia specie di creatura; il peccato sussiste solamente se c'è stata possibilità di evitare queste tre cose: passione, ignoranza o non considerazione (*inconsideratione*); in ogni caso, la volontà precede ciascuna di queste possibilità. Infatti, è la volontà che in ultima istanza può assecondare o vincere una passione, ed è la stessa volontà che sta dietro la scelta di assecondare l'ignoranza o meno. Abbiamo visto che i teologici intellettualisti, per evitare di parlare di ignoranza o di passione nel caso degli angeli, hanno escogitato la strategia teorica del peccato di non considerazione o di inconsapevolezza rispetto a una regola data. È interessante allora notare come, per un volontarista come Francesco, il problema non si ponga nemmeno. La volontà, che è causa prima, si annida dietro a ciascuno di questi vizi e il caso dell'angelo non pone alcun problema di diversa natura rispetto a quello dell'uomo. Francesco, così, liquida l'opzione di non considerazione e di inconsapevolezza di Tommaso e di Goffredo con semplicità disarmante: se il primo uomo o il primo angelo non hanno considerato la regola per inconsapevolezza significa che non c'è stato peccato, poiché il peccato, per poter essere considerato tale, richiede di esser stato sia evitabile sia consapevole. Se essi, invece, hanno peccato per inconsapevolezza, e questa inconsapevolezza sarebbe stata evitabile, allora hanno peccato volontariamente e, in ultima stanza, consapevolmente. In conclusione, il peccato può derivare solamente dalla "malizia" (*ex malitia*), sia nel caso di Satana sia di Adamo, essendo la malizia un peccato inerente e riconducibile alla volontà soltanto.

Proseguendo con la riflessione, Francesco aggiunge: se il primo peccato avesse potuto essere evitato, ma non fosse stato necessario evitarlo, allora non si sarebbe potuto propriamente definire tale; se invece, al contrario, il primo angelo e il primo uomo fossero stati, in teoria, tenuti ad evitare quell'atto e a compiere esattamente l'opposto, ciò significherebbe che è possibile individuare una "ragione" per la quale si sarebbe dovuto evitare. Infatti, nessuno pecca scegliendo un atto dal quale in teoria non fosse obbligato ad astenersi; in questo modo, si reintroduce il concetto di regola divina o di ragione che abbiamo già incontrato negli autori precedenti. Questa ragione contro la quale la volontà malvagia dell'angelo ha

scelto quel peccato poteva essere la determinazione intellettuale *in actu* o quella *in habitu*: «aut ergo voluntas mali angeli eligit illum actum malum contra actualement determinationem rationis, aut contra habitualement»<sup>43</sup>. Nel primo caso abbiamo un'azione intenzionale e peccaminosa, e questo non fa problema. Se invece vogliamo considerare il secondo, ancora una volta, alla maniera di Goffredo, ovvero che la volontà ha agito contro un giudizio in potenza ma non in atto dell'intelletto, allora Francesco argomenta: o è da imputare alla volontà il merito e/o la colpa di determinare un giudizio abituale perché diventi attuale, oppure non lo è, e allora è sempre possibile scagionarla. Da questo segue che il primo peccato sia potuto scaturire soltanto da ciò che la volontà scelse contro la determinazione attuale dell'intelletto:

Si potuit et noluit, ergo primum peccatum non fuit ex carentia actualis determinationis, sed ex voluntate non habendi actualement determinationem, cum posset. Si non potuit, non peccavit. Sic ergo sequitur quod primum peccatum non potuit provenire nisi ex hoc quod voluntas elegit contra actualement determinationem intellectus, quod est propositum [...]»<sup>44</sup>.

È interessante notare come il concetto di regola divina, che abbiamo incontrato in Tommaso d'Aquino, in questo caso sembrerebbe essere sovrapponibile a quello di determinazione intellettuale. Quasi come se Francesco desse per scontato il fatto che l'intelletto possieda innati (*sinderesi*) quei principi morali che andrebbero seguiti e rispetto ai quali la volontà liberalmente può distogliersi. In altre parole, perché ci sia peccato è necessario che siano presenti queste due condizioni: da un lato, l'azione peccaminosa deve essere stata evitabile, dall'altro, deve essere stata esplicitamente vietata da una qualche regola o ragione. Questa regola era per Tommaso d'Aquino la *regulam divinae voluntatae*, per Francesco è semplicemente un giudizio *in actu* razionalmente formulato dall'intelletto.

Per concludere con l'analisi della questione, vediamo ora come Francesco risponda anche all'obiezione di Goffredo secondo la quale la volontà non può volere ciò che non è conosciuto. Il teologo comincia argomentando che esistono due atti dell'intelletto: di *apprensione* e di *giudizio*, dai quali possiamo dedurre che l'essere conosciuto non implichi l'essere

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 260.

giudicato. Eppure, come Francesco sostiene sulla base VI libro dell'Etica Nicomachea, all'atto di apprensione corrisponde il solo semplice atto di volontà (*simplex actus*), mentre all'atto di giudizio corrisponde l'atto di elezione, che può essere di fuga o di scelta. Perciò, la scelta morale presuppone sempre che prima ci sia stato un giudizio finale formulato dall'intelletto, la sola *apprensione* non basta. La soluzione di Francesco è allora quella di individuare due giudizi dell'intelletto: uno prevalente (*superans et praevalens*) e uno non prevalente (*non praevalens*); grazie al primo, l'intelletto individua quello che è buono in sé, ciò che è virtuoso; tramite il secondo, invece, l'intelletto ritiene uno dei due beni contrapposti come buono in un certo senso, ad esempio, rispetto ai sensi:

Et ideo dico aliter quod duplex est iudicium intellectus: quoddam superans et praevalens, et aliud non praevalens; et utrumque istorum potest sequi voluntas. Exemplum: intellectus apprehendit duo opposita, puta bonum sensibile et delectabile, quod est bonum secundum quid puta in ordine ad sensum, et bonum virtutis, quod est bonum simpliciter; utrumque istorum, licet diversimode, iudicat et determinat eligendum<sup>45</sup>.

In questo modo, il teologo sostiene che l'intelletto coglie al livello dell'*apprensione* due oggetti opposti che corrispondono a due giudizi razionali ben distinti. Da un lato, infatti, l'intelletto giudica buono in un certo senso il bene piacevole legato ai sensi corporei, dall'altro ritiene buono in senso assoluto, con un giudizio definito *superans et praevalens*, il bene che conduce alla virtù. Qualunque scelta la Volontà compia è perciò sempre rivolta ad un oggetto che al contempo è stato sia conosciuto sia giudicato come buono e infine eletto o rifiutato. Perciò, mai agire contro un giudizio determinato dall'intelletto significa volere un oggetto malvagio o ignoto, sebbene la volontà dell'uomo vizioso sia portata a seguire ciò che è giudicato in modo imperfetto, e la volontà dell'uomo virtuoso ad assecondare ciò che è giudicato semplicemente e perfettamente (*bonum simpliciter*).

A questo punto Francesco fornisce un'ultima strategia argomentativa alternativa che, tuttavia, non viene ulteriormente approfondita: si potrebbe anche affermare, infatti, che la volontà fugge ciò che l'intelletto ha giudicato come buono con un semplice non volere, astenendosi dallo sceglierlo (*non velle*), e non necessariamente con il rifiutarlo (*nolle*) o con il

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 264.

volere il suo contrario. Anche in questo caso la volontà non sceglierebbe l'ignoto, ma semplicemente peccherebbe sospendendo l'atto di elezione rispetto ad un oggetto conosciuto e giudicato come buono dall'intelletto.

Infine, all'obiezione secondo la quale la conversione del giudizio dell'intelletto da parte della volontà, una volta che ha operato la sua scelta, produrrebbe due giudizi contrari simultanei nell'intelletto, Francesco argomenta che la volontà non cambia l'intelletto nel medesimo istante ma impercettibilmente nel tempo successivo:

Quando autem invenit eum sub opposito iudicio, tunc non convertit eum in eodem instanti in quo vult propter impossibilitatem actuum, sed convertit eum in tempore sequenti, tamen imperceptibili. Et quando dicis quod non convertit nisi quando habet actum volendi, concedo. Potest autem voluntas habere actum volendi non tantum in instanti, sed potest ipsum continuare per tempus; et sic continuando actum volendi per tempus aliquod, potest – non in primo instanti, sed in tempore sequenti – avertere intellectum a prima consideratione et a primo iudicio. Et ita non sequitur quod intellectus habeat in eodem instanti iudicia opposita, ut dicebas<sup>46</sup>.

Con l'introduzione nella teoria di questo elemento temporale, anch'esso purtroppo non ulteriormente vagliato, viene eliminata la contraddizione apparente di due giudizi razionali opposti e simultaneamente presenti nell'intelletto, infatti, l'atto del volere non dura un istante, ma si protrae nel tempo, con la possibilità di convertire un giudizio razionale precedente formulato in una valutazione successiva differente.

6. «Come sei caduto dal cielo, astro del mattino, figlio dell'aurora!»<sup>47</sup>

Giunti al termine di questo percorso relativo alle concezioni del peccato angelico in Tommaso d'Aquino, Goffredo di Fontaines e Francesco d'Appignano, possiamo ora trarre alcune considerazioni conclusive in merito alle problematiche sollevate. È evidente infatti, in ultima istanza, come l'analisi di Goffredo e quella di Tommaso non convincono fino in fondo; entrambe ci appaiono poco persuasive, almeno per quanto riguarda qualche punto delle loro teorie: tutte e due devono fare qualche

<sup>46</sup> Franciscus de Marchia, *Reportatio IIA* cit., p. 266.

<sup>47</sup> Is 14,12.

“concessione volontarista” alla dottrina di base o, quantomeno, lasciarne in sospeso qualche passaggio. Insieme a Hoffman, abbiamo visto che Goffredo si rivela interessante proprio in questo senso, appunto, soprattutto per ciò che non spiega. Egli, infatti, sembra liquidare la questione relativa al controllo della conoscenza degli angeli in modo fin troppo sbrigativo, affermando che esistono certe verità che semplicemente devono essere accettate per fede.

Ipotizzare una semplice inconsapevolezza, dunque, soprattutto nel caso di creature superiori come gli angeli, non sembra una soluzione del tutto esaustiva. Sempre sulla scorta del testo di Hoffman<sup>48</sup>, scopriamo che anche la dottrina elaborata da Tommaso nella *Summa* non è scevra da lacune esplicative proprio in relazione al cosiddetto “problema del controllo”, sul quale sarà costretto a tornare nel *De Malo*. Infatti, gli angeli sembrano poter controllare la propria scelta ma non l’aumento della propria conoscenza, di cui, tuttavia, governano l’uso, potendo decidere quando la conoscenza “abituale” diventa giudizio “attuale” a cui fa seguito la scelta corrispondente. Che gli angeli controllino la propria scelta è implicito nel fatto che la decisione malvagia è condannabile in quanto peccato. Che gli angeli non controllino la propria conoscenza *in habitu*, invece, deriva dal fatto che, poiché riceverono tutte le specie intelligibili accessibili alla loro intelligenza naturale fin dal primo momento di esistenza, il loro sapere può aumentare solo grazie a una rivelazione divina. Tommaso si rivela, dunque, un intellettualista a livello generale nell’affermare che negli angeli non possono esistere convinzioni erranee o errori di giudizio ma, allo stesso tempo, apre la strada negli scritti successivi a una interpretazione volontarista, riconducendo l’uso della conoscenza alla volontà e non oltre:

Huiusmodi autem quod est non uti regula praedicta, non oportet aliquam causam quaerere; quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere vel non agere; et hoc ipsum quod est non attendere actu ad talem regulam in se consideratam, non est malum nec culpa nec poena; quia anima non tenetur nec potest attendere ad huiusmodi regulam semper in actu; sed ex hoc accipit primo rationem culpaе, quod sine actuali consideratione regulae procedit ad huiusmodi electionem [...]<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Hoffman, *Free will and the rebel angels* cit.

<sup>49</sup> Thomas de Aquino, *De malo*, in particolare *quaestio 1 articulus 3*: <<https://catholiclibrary.org/library/view?docId=Medieval->

La situazione degli angeli si rivela, così, essere molto simile a quella di Dio. Poiché, come afferma Hoffman, egli non può sapere diversamente, ma può comunque volere diversamente: «so when the angels make their free choice, there is a transition from necessity (of knowing) to contingency (of willing)»<sup>50</sup>. Se in precedenza il teologo domenicano aveva sostenuto che gli angeli buoni e quelli cattivi differiscono nel considerare tutte le condizioni rilevanti per una buona scelta (come nel caso di un medico che può fallire giudicando correttamente cosa sia vantaggioso per un malato rispetto a una determinata patologia, senza però tener conto delle conseguenze dannose per un altro disturbo del paziente), negli scritti maturi afferma, invece, che essi differiscono solo nel considerare la “regola” che governa la loro decisione. Quindi, a seconda di come gli angeli usino la propria conoscenza riguardo a questa legge divina, giudicano ciò che vale la pena scegliere e agiscono di conseguenza:

Knowing something habitually (*scire*) means possessing its intelligible species without actually considering it. But thinking about something (*intelligere, cogitare*) consists in using an intelligible species, and this use depends on the will. How the will uses an intelligible species – whether or not it uses a certain species, and what precisely it considers by means of this species – is not predetermined by that intelligible species or by any other intelligible species<sup>51</sup>.

Il *Doctor Angelicus* ci aiuta, così, a chiarire che ciò che una persona vuole non deriva esclusivamente da ciò che essa conosce; infatti, anche se, per ipotesi, apprendessimo tutto quello che qualcun altro sa, non potremmo comunque ancora prevedere che cosa sceglierà a partire dalla propria conoscenza. Non c'è spiegazione del perché un angelo agisca per un motivo piuttosto che per un altro. Né c'è una spiegazione, per esempio, del perché Lucifero abbia peccato ma non Michele. O meglio, è sempre possibile affermare a posteriori che una scelta è stata fatta per qualche motivo (ad esempio per orgoglio), ma non è possibile individuare una causa che abbia, a priori, una relazione di necessità con la scelta finale, pre-determinando la facoltà della volontà. Ciò che ci interessa, ad

OR/ThomasAquinasSDeMalo.00000372.la.html;chunk.id=00000013> (ult. cons. 06/09/2025).

<sup>50</sup> Hoffmann, *Free will and the rebel angels* cit., p. 212.

<sup>51</sup> *Ibid.*

ogni modo, è che Tommaso d'Aquino non riconducendo l'esercizio dell'atto di volontà esclusivamente alla cognizione, si rivela incredibilmente vicino, anche se in modo latente, allo stesso Francesco d'Appignano e a tutti gli altri autori volontaristi. Essi, pur con diverse variazioni all'interno della propria dottrina, hanno comunque tutti considerato la volontà come causa prima dell'agire morale, non ulteriormente indagabile. Francesco, in particolare, mostra di aver ben assimilato la lezione di Scoto: perché ci sia peccato è necessario che ci sia stata piena consapevolezza e se c'è stata consapevolezza allora il soggetto può essere ritenuto pienamente responsabile delle proprie azioni. Il peccato di malizia, dietro al quale non si nasconde nient'altro che la libera volontà dell'uomo, sembrerebbe costituire l'unica spiegazione possibile. Come aveva già affermato Anselmo riguardo all'angelo ribelle: «volle perché volle. Questa volizione, infatti, non ebbe nessun'altra causa che la forzasse o l'attraesse invincibilmente, ma fu a se stessa causa efficiente, se si può dire così, ed effetto»<sup>52</sup>.

Ecco, dunque, che la volontà si rivela preponderante rispetto alla ragione poiché, da un lato, può sempre non volere ciò che l'intelletto le suggerisce; dall'altro, sebbene essa non possa desiderare un oggetto senza averne prima cognizione, sembra che in ultima istanza sia imputabile sempre a lei la responsabilità di una tale direzione di approfondimento. La conoscenza intellettuale diventa, dunque, di mera natura "strumentale", ma non necessaria. Se si può dire, infatti, che l'intelletto non si muove a conoscere nulla a meno che non abbia avuto un accordo da parte della volontà, quest'ultima non sembra affatto aver bisogno dell'intelletto per potersi attivare. Qualora, invece, volessimo accordare un primato all'intelletto, si ricadrebbe sempre nell'idea "platonico-socratica" per cui chi sbaglia lo fa per ignoranza, visione secondo la quale il soggetto parrebbe moralmente scusabile, per di più, all'interno di una forma di determinismo psicologico. La preponderanza della volontà è innegabile, a meno che non si voglia ipotizzare una "psicologia" dell'agire morale fondata su una sorta di circolo ermeneutico alla maniera di Aristotele: in questo senso, intelletto e desiderio (sarebbe un anacronismo parlare di una facoltà della volontà prima di Agostino) sono così inscindibili da configurarsi sempre, nella *proairesis*, come "intelletto che desidera o desi-

<sup>52</sup> Anselmo d'Aosta, *De casu diaboli*, a cura di S.V. Rovighi, Bari 1969, p. 261.

derio che ragiona”<sup>53</sup>. Tuttavia, grazie allo studio degli angeli, possiamo renderci conto di come essi sbagliano nonostante sappiano più dell'uomo, appunto, proprio perché non è nella conoscenza che risiede la causa prima dell'azione. Ma se si pecca a causa di una volontaria abdicazione a una consapevolezza di ciò che dovrebbe essere fatto, va specificato meglio in che cosa consista questa consapevolezza. Sapere che un'azione non deve essere compiuta e tuttavia agire con noncuranza differenzia la *culpa* cristiana dall'*error* degli antichi, il quale può essere spiegato come un errato calcolo razionale spesso dovuto ad una qualche passione “insinuata” dagli dei. La novità apportata dall'etica cristiana consiste proprio nell'introduzione di una verità rivelata: la *regulam* di Tommaso e l'*ordum Dei* di Scoto, ovvero, una legge divina. Abbiamo visto, in Tommaso, l'esempio dell'adultero, nel quale il teologo sottolinea il fatto che il peccatore è definibile tale proprio rispetto a una legge divina che vieta quel comportamento.

Non si può, dunque, se si vogliono comprendere a fondo queste argomentazioni, prescindere dalla constatazione dell'esistenza di una verità rivelata, conosciuta per fede e che dai medievali è data come scontato punto di partenza. Se volessimo universalizzare la questione, dovremmo ammettere che non tutti conoscono il contenuto delle verità rivelate, perciò, i pensatori medievali sono stati costretti a prendere in considerazione il concetto di *sinderesi*, secondo il quale, ciascuno possiede una naturale inclinazione verso il bene, che si esprime tramite principi morali innati sotto forma di una legge universale di ragione. Per questo motivo, il soggetto è sempre moralmente responsabile<sup>54</sup>. Secondo Marialucrezia Leone<sup>55</sup>, tuttavia, che si è occupata di studiare la storia di questa nozione, la “sinderesi” comincia ad eclissarsi di pari passo con l'emergere della cosiddetta *libertas indifferentiae*. In particolar modo, sono il maestro domenicano Eckhart di Hochheim e il francescano Guglielmo di Ockham a con-

<sup>53</sup> Nel Medioevo cristiano, questo circolo ermeneutico sembra tornare nella celebre formula di Anselmo d'Aosta del *credo ut intelligam et intelligo ut credam*. In effetti, volontà e conoscenza sono legati, già in Agostino, in modo tale per cui non è possibile credere senza capire e non è possibile capire senza credere.

<sup>54</sup> Cfr. Godefridus de Fontibus, *Les quodlibet cinq, six et sept* cit., in particolare *quodlibet VI quaestio VII*, p. 160.

<sup>55</sup> M. Leone, *Sinderesi. La conoscenza immediata dei principi morali tra Medioevo e Prima Età Moderna*, Roma 2020.

tribuire al processo dell'oblio di questa innata capacità morale. A quanto ci risulta, nemmeno in Francesco d'Appignano è riscontrabile tale concetto. In ogni caso, è chiaro come la tendenza dei teologi, a partire dal XIV secolo in avanti, sia stata quella di estremizzare il tentativo di concepire la volontà umana come il più libera possibile, "assoluta" nel senso etimologico del termine, ossia, svincolata non solo dall'influenza delle altre facoltà dell'anima e dell'oggetto esterno, ma addirittura dei principi universali.

Ma come si è giunti a una tale valorizzazione della volontà creata? Quale riflessione ha spinto, per esempio, Dante a definire la volontà dell'uomo «lo maggior dono che Dio per sua larghezza fesse creando»<sup>56</sup>? In questo contributo si è cercato di dimostrare il fatto che, per giungere a una tale conclusione, sia stato necessario riflettere, da un lato, su questioni "angelologiche", dall'altro, sul mistero del male. Gli angeli, oggi così trascurati, sono infatti la strada maestra che ci può guidare verso un autentico auto-riconoscimento. Essi ci conducono a ragionare sul tema della loro caduta, dal momento che *mysterium salutis* e *mysterium iniquitatis* si comprendono vicendevolmente. Infatti, l'esistenza stessa e la preponderanza della facoltà del volere si rivelano solamente ragionando intorno al tema della caduta dei demoni e del peccato originale. Si può addirittura arrivare a sostenere che il concetto di volontà sia stato "scoperto" dai pensatori cristiani, dapprima da San Paolo e poi da Agostino, ragionando precisamente intorno a queste tematiche; soprattutto, è stato il tentativo di risoluzione del problema dell'*akrasia* che ha fatto emergere quella "formazione discorsiva" che ha permesso di distinguere l'*error* dei greci dal peccato cristiano. All'idea di *culpa*, unicamente resa possibile dall'esistenza di una volontà che ne sia fondamento, si associa la responsabilità dell'uomo nei confronti di una data regola divina. La responsabilità in questione non esclude nemmeno una reciproca capacità di influenza: il peccato di Adamo, infatti, è stato quello di contravvenire a una regola data dalla Volontà Divina, la cui conseguenza è stata una scissione interna alla volontà stessa che, da un solo individuo, si è ripercossa su tutto il genere umano. A proposito di questa scissione interna alla facoltà della volontà, è opportuno proporre un'ultima riflessione degna di nota circa il "volontarismo" sostenuto dal nostro teologo marchigiano, propo-

<sup>56</sup> D. Alighieri, *Commedia. Paradiso* cit., p. 59 (V, 19-20).

sta dallo studioso Andrea Robiglio. Quest'ultimo, infatti, a partire dalla constatazione che esiste una certa tendenza nel pensiero occidentale del XIV secolo a rappresentare la mente umana sempre più "disincarnata", si è soffermato sul fatto cruciale della moltiplicazione, all'interno delle diverse dottrine, di atti che appartengono a ciascuna facoltà, con il risultato di un contrasto tra questi stessi atti nel momento della scelta finale. Già nel XIII secolo, esemplificativa in questo senso era stata l'accesa discussione intorno al combattimento interiore tra le due volontà di Cristo: la volontà di morire per la salvezza del mondo e quella, più umana, di volersi sottrarre a questa sofferenza. Proprio in quel contesto era emerso il concetto di *velleitas*, chiamata anche *voluntas impossibilium*, ossia, l'esistenza di una volizione di un oggetto che, tuttavia, è impossibile da ottenere. Dal momento che, sulla base di questo conflitto, non si sarebbe potuta attribuire a Cristo alcuna "debolezza" della volontà, si deduce che anche l'uomo può possedere l'abilità di scegliere qualcosa che non può essere ottenuto; da ciò ne deriva un rifiuto dell'ortodossia aristotelica e una nuova articolazione del sé:

Francis of Marchia does not use the expresion *velleitas*, nor does he deal with unattainable goals; yet his modalised and discrete approach to the will in relation to the other faculties indicates strongly the background presence of this new aspect of medieval thought [...]<sup>57</sup>.

Il concetto di debolezza della volontà che emerge dallo studio di Francesco è radicalmente differente rispetto a quello di *akrasia* che troviamo nel libro VII dell'*Etica Nicomachea*: in Aristotele l'incontinenza nasce da un conflitto tra la parte razionale dell'uomo e il disordine dato dalle sensazioni derivanti dal corpo le quali appartengono all'anima appetitiva, di natura inferiore; mai, però, nel pensiero antico, si sarebbe potuta ipotizzare una lotta tra le varie parti superiori dell'anima, dal momento che ogni facoltà è capace di un solo singolo atto. Nel pensiero medievale riscontriamo la tendenza a tradurre l'*akrasia* aristotelica nella cosiddetta *incontinentia*; quest'ultima, tuttavia, non è l'unico possibile ostacolo alla "forza di volontà": «there can arise a conflict in the soul between different acts of the same faculty or level of the soul. This is because the con-

<sup>57</sup> A. Robiglio, *How Is Strength of the Will Possible? Concerning Francis of Marchia and the Act of the Will*, «Vivarium», 44 (2006), pp. 151-183, in particolare p. 182.

flict here is not a mind-body problem, but instead could be characterized, at least at first blush (and somewhat anachronistically), as a mind-self problem»<sup>58</sup>. La riflessione sugli angeli ci ha condotto a questa stessa conclusione; infatti, come abbiamo visto, se in queste creature non può essere presente alcuna fonte di “distrazione” di tipo fisico derivata dai sensi e, nonostante questo, esse sperimentano la realtà del peccato e del conflitto interiore, è chiaro che il problema da risolvere non si configura più, per dirla con Robiglio, come di natura mente- corpo, piuttosto, come di un antagonismo della “mente” con se stessa. Ora, se pensiamo, ad esempio, alla distinzione di Francesco tra due atti parimenti razionali, entrambi a disposizione della volontà, si pensi alle due tipologie di giudizio, *superans* e *non praevalens*, possiamo finalmente apprezzare maggiormente la strategia argomentativa del nostro teologo, il quale è stato in grado di spiegare l'interazione tra più volizioni razionali a prescindere da qualsiasi passione di tipo fisico. In conclusione, Francesco sembrerebbe sostenere con argomentazioni convincenti e tutt'altro che retoriche che la cosiddetta “forza di volontà” non sia minacciata solo esteriormente da ciò che proviene “dal basso”, e dunque da ciò che proviene dai sensi, ma anche interiormente, ovvero, da una scissione dell'animo nella sua parte superiore.

A proposito di questo è utile ricordare quel celebre passo delle *Confessioni* in cui Agostino, sul punto di convertirsi, si trova tormentato tra ciò che il suo intelletto sa essere giusto e ciò che, invece, la sua volontà, scissa, ancora non è pronta a scegliere:

[...] e la volontà nuova, appena nata, per cui desideravo offrirti un culto disinteressato, e godere di te, Dio, sola allegria sicura, non era ancora in grado di battere l'antica, rafforzata dagli anni. Così le mie due volontà, una antica e l'altra nuova, una della carne e l'altra dello spirito lottavano, e nella loro discordia mi dissipavano l'anima [...] Invano l'uomo interiore si rallegrava della tua legge, quando un'altra legge, nel corpo, si opponeva a quella data dalla mente, e mi trascinava prigioniero sotto la legge del peccato, iscritta nel mio corpo<sup>59</sup>.

Concludendo, il problema degli angeli ci ha condotto a mettere in luce un paradosso di fondo che ingaggia continuamente la teologia cristiana stessa e che la dialettica intelletto-volontà contribuisce a rendere partico-

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>59</sup> Agostino, *Confessioni*, a cura di R. De Monticelli, Milano 2012, pp. 235-236.

larmente evidente. Dietro al problema del peccato originale, infatti, si annida quella che, per usare una terminologia introdotta da Romano Guardini<sup>60</sup>, può essere definita un'opposizione polare: necessità e libertà. Tali "opposizioni polari" si differenziano rispetto alle mere "contraddizioni", nella misura in cui, le prime, sono opportunità che spingono e provocano l'intelletto a trovare sempre nuove modalità di risolvere i paradossi di partenza; le seconde, invece, implicando la scelta alternativa tra due elementi che si escludono vicendevolmente, non permettono alcuna possibilità di riconciliazione. Francesco, in questo senso, fu un acutissimo teologo mediatore tra opposti, abile nella capacità di concepire nuove distinzioni concettuali che introducono negli apparenti paradossi di fondo delle specificazioni (si pensi alla distinzione tra atto di comando e atto esecutivo, tra giudizio *superans* e *non praevalens*, tra *de possibili* e *de inesse*) che, pur essendo temporanee e incapaci di cancellare le polarità di partenza, ci permettono di colmare in modo transitorio le distanze presenti nelle maglie del sapere. In questo senso, ogni sforzo teorico compiuto, per quanto provvisorio, presenta pur sempre un valore nella misura in cui ci spinge un po' più in là nella comprensione dell'irriducibile mistero che ci avvolge.

<sup>60</sup> Cfr. R. Guardini, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Brescia 2022.