

METAMORFOSI DEL BENE. TRACCE MEDIEVALI NEL *LEVIATANO* DI HOBBES

GIAN PIETRO SOLIANI

*Dipartimento di Studi umanistici (DISTUM),
Università di Urbino
gian.soliani@uniurb.it*

ABSTRACT

Scholars have often underlined the influence of medieval theological voluntarism in Thomas Hobbes' thought. The article aims to identify the similarities with some theses of medieval ethical voluntarism in Thomas Hobbes' *Leviathan*. The evolution of the concept of good is considered starting with the ethical thought of John Duns Scotus and William of Ockham. The concept of good understood as individual advantage and self-preservation comes to Hobbes probably through Scotus' influence in Francisco Suárez. In addition, the approaches to moral obligation and to good and evil seem to be the Ockham's legacy to the Hobbesian moral and political thought.

KEYWORDS

Hobbes, Scotus, Ockham, voluntarism, Leviathan.

1. RILEVANZA E DETERMINAZIONE DELLA QUESTIONE

In uno dei suoi scritti su Hobbes, Yves Charles Zarka scrive che «gli elementi del sistema di Hobbes – la concezione materialista del mondo, la teoria del diritto naturale e individuale, l'idea di stato come risultato di un contratto sociale – appartengono tutti alla tradizione del volontarismo teologico che affonda le sue radici nel tardo Medioevo». ¹ Con questa affermazione lo studioso francese ha inteso indicare dei generici antecedenti del pensiero di Hobbes, mediati probabilmente anche attraverso motivi emergenti nell'ambiente calvinista e luterano, oltre che nell'alveo culturale e filosofico anglosassone. A questo proposito, ci si riferisce spesso a Hobbes come a un seguace del volontarismo teologico e del nominalismo. ²

¹ Cfr. YVES CHARLES ZARKA, *First philosophy and the foundation of knowledge*, in Tom Sorrell, *The Cambridge Companion to Thomas Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 80.

² Per volontarismo teologico si intende la corrente medievale che ha posto una certa enfasi sull'insindacabile volontà e onnipotenza divine. Sul volontarismo teologico di Hobbes, si veda e.g. *ivi*, pp.

Quanto all'influenza della Scolastica, in senso lato, sul pensiero di Hobbes, in tempi ben più recenti rispetto all'articolo di Zarka, Raffaella Santi si è soffermata sul possibile influsso del gesuita Francisco Suárez (1548-1617) riguardo ai temi della *translatio potestatis* e della teoria dell'autorizzazione nel *Leviatano*. La studiosa ha rilevato che i concetti hobbesiani di conservazione della vita e di benessere, così come quelli di contratto e di trasferimento della forza e del potere verso colui che diviene sovrano, tradirebbero una qualche analogia con il pensiero politico suareziano. In particolare, uno degli indizi di questa tesi ruoterebbe intorno al concetto di *commoditas*.³

Come scrive Hobbes nella versione latina del *Leviatano*, gli uomini amano per natura la libertà e il potere, ma quando decidono di uscire da quella situazione di guerra permanente che è lo stato di natura, devono accettare delle restrizioni alla loro libertà, affinché sia possibile la realizzazione del loro desiderio originario che consiste nella conservazione della vita e nel raggiungimento di un'esistenza più vantaggiosa (*conservatio suae vitaeque commodioris*).⁴ Tommaso d'Aquino e molti dei suoi commentatori moderni preferivano parlare di *bonum*, inteso, da un lato, come fine della società civile - nella forma del bene comune - e, dall'altro lato, come fine del desiderio umano, nella forma del bene inteso come proprietà trascendentale dell'essere (*ens*) che si realizza concretamente nel Sommo bene. In questo senso, originariamente medievale, utilizzeremo nel prosieguo l'espressione "bene trascendentale", intendendo il referente formale e infinito del desiderio umano.

La stessa Santi osserva che la sostituzione del *bonum* con la *commoditas* avviene nel *De legibus ac Deo legislatore* di Suárez, dove il fine del potere civile è indicato nella felicità naturale della comunità umana, per mezzo della cura dei suoi

79; MARTINE PÉCHARMAN, *La puissance absolue de Dieu selon Hobbes*, in G. Canziani - M.A. Granada - Y.C. Zarka (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVI e XVII*, Franco Angeli, Milano 2000, pp. 269-293; LUC FOISNEAU, *Le Dieu tout-puissant de Hobbes est-il un tyran?*, in G. Canziani - M.A. Granada - Y.C. Zarka (eds.), *Potentia Dei*, cit., pp. 295-315. Essendo il dibattito sul nominalismo di Hobbes piuttosto ampio ci limitiamo al confronto tra Ockham e Hobbes: KATARZYNA DOLIWA, *William of Ockham and Thomas Hobbes on the Nature of General Concepts*, «Studies in Logic, Grammar and Rhetoric» VIII (2005), pp. 101-110. Noi ci occuperemo soprattutto del volontarismo etico, ossia sulla linea di pensiero connessa al volontarismo teologico che ha sottolineato la libertà e autonomia della volontà rispetto all'intelletto umano.

³ Cfr. RAFFAELLA SANTI, *Hobbes vs Suárez*, in CINTIA FARACO - SIMONA LANGELLA (a cura di), *Francisco Suárez (1548-1617). Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, Quaderni di Heliopolis, I, Artetetra edizioni, Capua 2019, pp. 276-277. Sul fine del governo civile in Suárez si veda anche LUIS-CARLOS AMEZÚA AMEZÚA, *Francisco Suárez y la posibilidad de intervención pública en asuntos sociales*, in Robert Aleksander Maryks - Juan Antonio Senent de Frutos (eds.), *Francisco Suárez (1548-1617): Jesuits and the Complexities of Modernity*, in particolare, pp. 206-209.

⁴ THOMAS HOBBS, *Leviathan latinus*, XVII, 1, in *Opera philosophica*, vol. III, ed. W. Molesworth, Apud Joannem Bohn, Londini 1841, p. 127. Si farà riferimento alle due edizioni - inglese e latina - dell'opera. Quando necessario, signaleremo eventuali discrepanze tra i due testi. Per la traduzione italiana della versione inglese faremo riferimento a THOMAS HOBBS, *Leviatano*, trad. it. C. Galli, BUR, Milano 2020⁷.

componenti, di modo che sia preservata la pace e la giustizia, così che i cittadini vivano con una quantità di beni sufficienti a garantire la conservazione della vita corporea e un'esistenza vantaggiosa (*ad vitae corporalis conservationem et commoditatem*).⁵ In questo modo Suárez risulterebbe essere una probabile fonte di Hobbes, sebbene non dichiarata.⁶ Occorre anche notare, al di là di questi rilievi assai pertinenti, che la conservazione del proprio essere e l'inclinazione umana verso il proprio vantaggio erano stati ottenuti da Suárez mediante un procedimento di deduzione a priori dall'essenza di uomo, senza l'ausilio dell'esperienza, e proprio nel *De legibus*, tenendo come riferimento Tommaso d'Aquino.⁷

Per tentare di comprendere meglio la decisione di ridurre il *bonum*, inteso come fine del governo civile, alla *commoditas*, può essere utile rilevare che, secondo Suárez, l'oggetto della volontà umana è meno esteso rispetto all'oggetto dell'intelletto. Infatti, quest'ultimo è l'*ens* considerato in tutta la sua ampiezza a ricomprendere tutto l'ambito di ciò che esiste, in forza della propria semplice contraddittorietà, e che eventualmente potrebbe esistere attualmente. Invece, l'oggetto della volontà è ristretto all'ambito di ciò che è attualmente esistente o che, per lo meno, esisterà attualmente. Quindi: l'oggetto dell'intelletto è propriamente trascendentale e, dunque, intrascendibile, mentre l'oggetto della volontà è certamente transcategoriale, ma non intrascendibile.⁸ Questa tesi è, in primo luogo, divergente rispetto al pensiero di Tommaso d'Aquino e, una volta trasposta in ambito politico, conduce a pensare il desiderio dell'uomo in quanto cittadino secondo un orizzonte ridotto e non più trascendentale. Da qui, l'impossibilità di concepire la comunità civile come composta da individui umani accomunati dalla medesima destinalità. La ricerca del proprio vantaggio diventa, quindi, in qualche modo inevitabile, sebbene all'interno di una cornice teologica nella quale il fine ultimo della vita umana rimane ancora il Sommo bene.

In questo articolo ci concentreremo su alcuni snodi cruciali del passaggio, avvenuto nella corrente volontarista medievale, da una concezione del desiderio umano come apertura naturale verso il bene trascendentale al desiderio come inclinazione naturale verso la conservazione della propria vita e verso una vita vantaggiosa dalla quale non è escluso un qualche piacere soggettivo. L'esaurimento e il consolidamento di questo percorso nella filosofia moderna possono essere apprezzati in

⁵ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, III, 11, 7, in *Opera omnia*, vol. V, ed. C. Berton, Vivés, Parisiis 1856, p. 213b. La prima edizione dell'opera è quella pubblicata a Coimbra nel 1612.

⁶ È nota l'avversione di Hobbes per la Scolastica e, in particolare, per Suárez.

⁷ FRANCISCO SUÁREZ S.J., *Tractatus de legibus ac Deo legislatore in decem libros distributus*, II, 8, 4, p. 117a. Occorre precisare che l'applicazione di questo metodo deduttivo a priori alle inclinazioni naturali è estraneo al pensiero di Tommaso.

⁸ FRANCISCO SUÁREZ, *De anima*, IV, 9, 2, in *Opera omnia*, vol. III, ed. C. Breton, Vivés, Parisiis 1861, p. 774a. Su questo punto si veda, DAMIANO SIMONCELLI, *Note sulla coscienza invincibilmente erronea in Francisco Suárez*, in CINTIA FARACO - SIMONA LANGELLA (a cura di), *Francisco Suárez (1548-1617). Atti del convegno in occasione del IV centenario della morte*, cit., p. 211.

alcuni celebri testi di Hobbes e, in particolare, nel *Leviatano*, come si è già iniziato a vedere. In fondo, si tratta di una divaricazione tra la dimensione oggettiva e soggettiva del bene. Infatti, mentre il bene trascendentale, in virtù della sua assoluta terzietà, è disponibile a tutti e costituisce quell'infinito che fa da referente intenzionale, per lo meno ideale, di ogni desiderio razionale,⁹ nel Tardo medioevo comincia ad annunciarsi quella che potremmo definire come una riduzione dell'orizzonte del desiderio al proprio bene soggettivo e individuale a cui corrisponde specularmente un'accentuazione della libertà del volere. Ciò a cui ciascuno naturalmente aspira risulta soggettivamente connotato come *proprio* vantaggio, come conservazione della *propria* vita e come esercizio della *propria* libertà, senza che tutto questo sia iscritto nel più ampio orizzonte di un bene ideale che è a tutti comune e che non può essere oltrepassato. Naturalmente, stiamo parlando di una tendenza che ammette senz'altro eccezioni, ma che pure attraversa la Modernità e giunge fino al contemporaneo.

Quella secondo cui l'approdo ultimo del desiderio consiste nell'unione con il Sommo bene e nella visione beatifica appare certamente come una dottrina consolidata, all'interno della tradizione scolastica del XIII e del XIV secolo, ma questa affermazione andrebbe meglio precisata, perché non è sorprendente incontrare pensatori che vedono, nella libertà, il potere di rifiutare Dio o di peccare *in patria*. In questo modo, tali pensatori intendono esaltare la libertà del volere come sommo bene, a scapito della felicità intesa come visione beatifica.¹⁰

Da questo punto di vista, Hobbes esprime una posizione radicale, quando scrive che:

Un continuo successo nell'ottenere quelle cose che volta a volta si desiderano, vale a dire, una continua prosperità, è ciò che gli uomini chiamano felicità, voglio dire la felicità di questa vita. Infatti, finché viviamo qui, non c'è una cosa come la perpetua tranquillità della mente, poiché la vita in sé non è che movimento, e non può essere mai senza desiderio, né senza timore, non più di quanto possa essere senza senso. Quale genere di felicità Dio abbia ordinato per chi lo onora devotamente non lo si conoscerà prima di gioirne, dato che quelle gioie ora sono tanto incomprensibili quanto è inintelligibile l'espressione scolastica *visione beatifica*.¹¹

In questo testo giocano anche motivi che eccedono il dibattito scolastico, ma non si può certamente affermare che siano del tutto estranei ad esso. In ogni caso, è

⁹ L'infinità formale del desiderio è riscontrabile a partire dall'esperienza, considerando che non vi è alcunché di finito che possa saturarne l'ampiezza acquistandolo.

¹⁰ Ci permettiamo di rimandare a GIAN PIETRO SOLIANI, *Libertà inquieta. Ricerche su male e volontà tra XIV e XVI secolo*, Orthotes, Napoli 2020.

¹¹ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 64. Il passaggio non è presente nella versione latina. Cfr. ID., *Leviathan latinus*, cit., p. 50. Si veda anche THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XI, cit., p. 100; ID., *Leviathan latinus*, XI, cit., p. 77, dove Hobbes sostiene che la felicità in questa vita non è il fine ultimo e nemmeno il Sommo bene degli antichi filosofi morali, ma soltanto il movimento progressivo del desiderio da un oggetto all'altro senza tregua.

noto che al momento di affrontare il tema della condizione naturale dell'uomo quanto alla sua felicità e alla sua miseria, Hobbes nota che gli uomini sono uguali per quanto riguarda il possesso di una mente e di un corpo, sebbene possano distinguersi per le loro capacità cognitive. Tuttavia, nessun uomo è in grado di conoscere fino a che punto i suoi simili siano dotati di saggezza e di intelligenza. Per questo, tutti gli uomini possono essere considerati uguali tra loro in quanto sono generalmente convinti di essere superati in saggezza soltanto da pochi e, dunque, condividono con gli altri il fatto di accontentarsi della loro condizione.¹² Da questa uguaglianza di abilità, ma sarebbe meglio dire da questa persuasione di uguaglianza, nasce nell'uomo la speranza di conseguire i propri fini. Tra questi, Hobbes segnala che il fine principale della natura umana è la propria autoconservazione o il semplice diletto. Il fatto, poi, che due uomini desiderino lo stesso fine, ma non possano goderlo insieme, è ciò che dà luogo a quello stato di *bellum omnium contra omnes* per il quale Hobbes è divenuto così celebre e che viene posto a fondamento della teoria sociale e politica dell'autore inglese.¹³

Infatti, lo stesso desiderio di autoconservazione e di diletto è anche ciò che, secondo Hobbes, mette fine alla guerra e conduce gli uomini a riconoscere la necessità del patto sociale, con la conseguente uscita dallo stato di natura. Hobbes sembra ridurre l'emergenza di un tale desiderio originario a una serie di passioni quali il timore della morte, la tendenza ad acquisire ciò che è necessario a vivere bene (*ad bene vivendum*) e anche la speranza di ottenerlo mediante la propria attività nel mondo. A queste passioni, il filosofo inglese dà il nome di «leggi di natura» (*leges naturales*).¹⁴ Nelle pagine che seguono, ci soffermeremo su alcuni tratti del pensiero etico e antropologico di Duns Scoto e di Guglielmo di Ockham, cercando di mostrarne l'affioramento e, in alcuni casi, la radicalizzazione che, come stiamo per vedere, essi hanno subito nel pensiero di Hobbes.

2. IL *DE CASU DIABOLI* NELL'INTERPRETAZIONE DI DUNS SCOTO

In un celebre passo del dialogo di Anselmo d'Aosta, intitolato *De casu diaboli*, il maestro medievale affronta la questione del peccato di Lucifero e ne indica la ragione affermando che gli angeli ribelli rifiutarono Dio perché bramarono un vantaggio (*commodum*) in modo ingiusto, rifiutando, invece, la giustizia e, quindi, meritando la rovina. Anselmo apre alla possibilità che la libertà creata possa rifiutare Dio e la sua giustizia per rivolgersi altrove, al fine di aumentare la propria grandezza, ma compiendo così il male.¹⁵ La volontà angelica, ma questo vale per ogni volontà

¹² THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XIII, cit., pp. 127-128.

¹³ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XIII, cit., p. 128; ID., *Leviatanus latinus*, XIII, cit., p. 98.

¹⁴ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XIII, cit., p. 133; ID., *Leviatanus latinus*, XIII, cit., p. 102.

¹⁵ ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De casu diaboli*, VI, in *Opera omnia*, vol. I, ed. F.S. Schmitt, Apud Thomam Nelson et filios, Edimburgi 1946, pp. 243-244.

creata, si muoverebbe tra due polarità: il proprio vantaggio (*commodum*), da un lato, e la giustizia (*iustitia*), dall'altro lato. Secondo Anselmo, la libertà degli angeli è «creata nella giustizia», ma se ne può liberamente allontanare condannando sé stessa all'infelicità. Vi è, quindi, una rettitudine originaria (*originaria rectitudo*) che Dio attribuisce alla natura razionale, ma che può essere perduta col peccato,¹⁶ quando la creatura, preferisce il proprio vantaggio alla giustizia.

Il testo di Anselmo appena ricostruito è di fondamentale importanza per i dibattiti scolastici successivi intorno al tema del peccato e della libertà. In particolare, Giovanni Duns Scoto (1265-1308) ne fornirà un'interpretazione originale che rappresenta una svolta in campo antropologico e morale. Egli sosterrà che la volontà possiede un duplice appetito: naturale e libero, passivo e attivo, che egli chiama rispettivamente *affectio commodi* (affezione per il vantaggioso) e *affectio iustitiae* (affezione per la giustizia). Il primo tipo di affezione è naturale ed è la tendenza che la volontà possiede verso il proprio perfezionamento. Si tratta della radice dell'amore di concupiscenza (*amor concupiscentiae*) ed esisterebbe anche se la volontà non fosse libera. L'affezione per la giustizia, invece, è la radice dell'amore di amicizia (*amor amicitiae*) e del carattere libero del volere. Duns Scoto ne parla come dell'affezione più nobile, poiché è regolatrice di sé (*regulatrix eius*) e moderatrice (*moderatrix*).¹⁷ La differenza tra i due amori è assai marcata. «L'atto di amicizia - scrive Duns Scoto - tende nell'oggetto in quanto è buono in sé, l'atto di concupiscenza tende in quello in quanto è buono per me (*mihī est bonum*)».¹⁸ L'amore di amicizia è, quindi, libero e tende al bene oggettivo. Si tratta di una uscita della volontà da se stessa verso ciò che è di per sé bene. L'amore di concupiscenza, invece, non è libero e tende verso un bene soltanto soggettivo.¹⁹

¹⁶ *Ibidem*. Anche *ivi*, IX, pp. 246-247.

¹⁷ Fondamentale è il seguente testo. IOANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, *Opera omnia*, vol. XIV, edd. B. Hechich *et al.*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2013, nn. 282-284, pp. 360-361: «[...] sicut vult Anselmus, *De casu diaboli* cap. 6, ubi vult quod aliquid appetebant quod habuissent si stetissent; nihil autem prius vel magis appetebant quam beatitudinem, quia ad illam primo et summe inclinaī affectio commodi. Actus autem amicitiae respectu Dei ex ratione sui et obiecti est bonus, saltem quod non potest esse immoderatus excedendo, sed forte deficiendo. Tum quia actus concupiscentiae non est nec potest esse primus actus voluntatis respectu finis, quia omne 'concupiscere' est in virtute alicuius actus amicitiae: ideo enim concupisco huic bonum, quia amo hunc cui concupisco. Tum quia actus amicitiae inest voluntati secundum quod habet affectionem iustitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset nisi summe commoda velie, secundum Anselmum 14 *De casu diaboli*. Actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset».

¹⁸ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, IV, d. 49, q. 10, cit., n. 285, p. 361: «[...] actus amicitiae tendit in obiectum ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud ut mihī est bonum».

¹⁹ Bonnie Kent ha messo in luce una torsione dal teologico all'ontologico, nell'ermeneutica scozziana del testo di Anselmo. L'affezione della giustizia che Anselmo riteneva essere dono gratuito di

Le due inclinazioni, naturale e libera, non costituiscono due volontà diverse, tanto che la volontà naturale non è volontà in senso proprio, ma soltanto una relazione che consegue dal fatto che la volontà è per sua natura rivolta alla propria perfezione. Al contrario, la volontà in senso proprio è tale solo se libera.²⁰ «La volontà vuole il bene naturalmente, [ma] quel volere non è un atto elicito. Quindi nessun moto vi è nel bene, ma soltanto una inclinazione naturale, la quale è l'atto primo o per lo meno non elicito, sebbene provenga dalla volontà, in quanto è soltanto un appetito».²¹ Il testo, forse più chiaro in questo senso è il seguente:

Quando si dice che la volontà libera e [la volontà] naturale sono due volontà, dico che la volontà naturale – in quanto tale e in quanto naturale – non è volontà in quanto potenza, ma implica soltanto una inclinazione della potenza a ricevere la propria perfezione, non ad agire in quanto tale; e quindi è imperfetta a meno che non sia sotto quella perfezione alla quale quella tendenza inclina quella potenza. Quindi, la potenza naturale non tende, ma è quella tendenza per la quale la volontà assoluta tende – e questo in modo passivo – a ricevere. Ma vi è un'altra tendenza, nella stessa potenza, affinché tenda liberamente e attivamente determinandosi all'atto, così che [vi è] una duplice tendenza (attiva e passiva). Allora all'argomento dico che la volontà naturale non è potenza o volontà, ma un'inclinazione della volontà e una tendenza per la quale tende nel ricevere la perfezione in modo passivo.²²

Dio, revocabile a causa del peccato, in Scoto entra a far parte della struttura stessa della volontà, indipendentemente dalla grazia, confondendosi con la libertà del volere. B. KENT, *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*, cit., p. 196.

²⁰ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, III, d. 17, q. un., *Opera omnia*, vol. IX, ed. B. Hechich *et al.*, Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2006, n. 13, pp. 566-568: «Dico quod 'appetitus naturalis', in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad suam propriam perfectionem - sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis 'secundum quod homo' ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. [...] Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle: sed ly 'naturalis' distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriae perfectionis unde eadem potentia dicitur 'naturalis voluntas' cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur 'libera' secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specificae». Per una trattazione esauriente di queste questioni, cfr. C. GONZÁLEZ-AYESTA, *Duns Scotus on the Natural Will*, «Vivarium» L (2012) pp. 33-52.

²¹ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Reportata Parisiensis*, II, d. 39, q. 2, cit., n. 8, p. 206b: «Dico, quod voluntatem velle bonum naturaliter, non est illud velle aliquis actus elicitus. Unde nullus motus est in bonum, sed tantum inclinatio naturalis, quae est actus primus vel saltem non elicitus, cum sit a voluntate, inquantum appetitus tantum».

²² IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, III, d. 17, q. un., cit., vol. IX, n. 18, pp. 570-571: «Ad secundum, cum dicitur quod voluntas libera et naturalis sunt duae voluntates, dico quod voluntas naturalis - ut sic et ut naturalis - non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illa perfectione ad quam illa tendentia inclinat illam potentiam; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit – et hoc passive – ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat eliciendo actum, ita quod una potentia et

Il testo sembra distinguere due modi di intendere la volontà, ma di cui solo uno è adeguato ed è quello per cui la volontà è attiva, cioè libera di determinarsi o non determinarsi all'atto. L'altro modo, improprio, è quello della volontà passiva, in grado soltanto di ricevere il proprio oggetto. In questo caso non si tratta di una vera potenza, ma di una tendenza la cui inclinazione è sempre verso il bene inteso come vantaggio individuale.²³

Da questo punto di vista, Duns Scoto prende le distanze dalla *voluntas ut natura* per come era stata intesa da Tommaso d'Aquino. Quest'ultima consisteva nell'apertura ontologica della volontà verso il bene trascendentale, sulla quale si fondava la possibilità per la libertà di orientarsi verso i diversi beni finiti, nella forma della *voluntas ut deliberata*.²⁴ Al contrario, per Duns Scoto, la volontà naturale è soltanto un'inclinazione passiva, deterministicamente orientata e dominata dalla concupiscenza verso un bene individuale che non coincide di per sé con la giustizia. Duns Scoto comincia ad assolutizzare l'agire libero della volontà, sganciandolo in qualche modo dall'orizzonte intrascendibile del bene in quanto tale. Quest'ultimo sembra essere ridotto a concetto universale che l'intelletto può anche non tenere in considerazione, nel momento in cui subisca l'influenza della volontà. Lo si comprende piuttosto esplicitamente nel confronto che egli istituisce con Tommaso ed Enrico di Gand nella questione 16 delle sue *Quaestiones quodlibetales*. Qui, Scoto intende respingere le ragioni dei due maestri e, in particolare, la tesi di Tommaso, presente in *Summa theologiae*, I-II^{ec}, q. 10, a. 2, secondo la quale la volontà non può rifiutare quell'oggetto che è il bene senza difetti, ossia il fine ultimo; quindi necessariamente tende in quell'oggetto.²⁵

duplex tendentia (activa et passiva). Tunc ad formam dico quod voluntas naturalis [...] non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia qua tendit in perfectionem passive recipiendam».

²³ *Ivi*, n. 15, p. 568: «[...] tertio modo accipitur 'voluntas naturalis' ut elicito actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum».

²⁴ THOMAS DE AQUINO O.P., *Scriptum super libros Sententiarum*, II, d. 39, q. 2, a. 2, ad 2um, in *Opera omnia*, ed. R.P. Mandonnet, P. Lethielleux, Parisiis 1929, II, p. 994: «Voluntas ut deliberata, et ut natura, non differunt secundum essentiam potentiae: quia naturale et deliberatorium non sunt differentiae voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur iudicium rationis: quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, 'quia in operabilibus finis habet locum principii', ut in 6 ethic. dicitur. Unde illud quod finis est hominis, est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis; et utrobique [...] contingit inquirentem rationem errare; unde voluntas quae talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante». Su questo tema si veda P. PAGANI, *Libertas differentiae*, in ID., *Studi di filosofia morale*, Aracne, Roma 2008, pp. 80-81.

²⁵ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Quodlibetum*, q. 16, edizione critica a cura di T. Noone e H. Francie Roberts, in C. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, n. 9, p. 164: «Prima est ista: voluntas non potest resilire a proprio obiecto quod est bonum vel ab illo in quo est tota perfectio sui obiecti; ergo necessario tendit in illud obiectum in quo nec est aliqua malitia nec aliquis defectus boni; huiusmodi est finis ultimus».

Per Scoto è indifferente che si parli del fine ultimo in universale o del fine ultimo in concreto, cioè di Dio. Egli parte dal principio per il quale, se vi sono due nature assolute ed essenzialmente ordinate, la prima nell'ordine sembra poter stare senza la seconda e senza che ciò comporti contraddizione. Nel caso della volontà siamo di fronte a tre elementi che concorrono all'atto volontario: l'oggetto amabile, l'apprensione (o visione) dell'oggetto nell'intelletto creato e la volontà creata. Ciascuno di questi elementi precede l'atto di amore verso l'oggetto, quindi i primi tre elementi possono stare senza quest'ultimo non dando luogo a contraddizione. Dunque: il legame tra l'atto di volontà e quell'oggetto amabile che è il bene senza difetti non è necessario, perché può essere negato senza contraddizione.²⁶

A sostegno della inessenzialità del legame tra la volontà e il fine ultimo, Scoto aggiunge che la potenza che agisce in modo necessario riguardo all'oggetto, deve continuare necessariamente quell'atto, finché le è possibile. Invece, la volontà dell'uomo *in via* non continua l'atto rivolto verso il fine ultimo appreso in universale, né necessariamente né per quanto le è possibile.²⁷

Si comprende che il riferirsi della volontà verso il fine ultimo in universale, ossia verso il bene trascendentale, è inteso in senso psicologico e non ontologico. La volontà è una potenza capace di considerare il fine ultimo, ma anche di rivolgersi altrove, secondo una dottrina che è altra rispetto al piano sul quale Tommaso aveva sviluppato il proprio discorso.²⁸ La volontà dell'uomo *in via*, spiega Duns Scoto, potrebbe dar seguito all'atto dell'intelletto per mezzo del quale essa considera il fine ultimo, ma non vi è sempre una tale prosecuzione. Di frequente, infatti, la volontà indirizza l'intelligenza verso la considerazione di un altro atto oppure, per lo meno, non impedisce a un altro oggetto di ostacolare la considerazione del fine ultimo. Questa considerazione da parte dell'intelletto è condizione necessaria affinché la volontà possa a sua volta considerarlo; ma, cessando la prima considerazione, termina anche la seconda.²⁹

²⁶ *Ivi*, n. 13, pp. 166-167: «Quia quando sunt duae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori. Nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile, et ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creato, et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata. Ergo quod quodcumque istorum possit esse—immo quod omnia possint esse—sine illo actu dilectionis, non includit contradictionem; nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium. Quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum non includit contradictionem?».

²⁷ *Ivi*, n. 16, p. 168: «Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; ergo non necessario agit circa illum».

²⁸ Si veda BERNARDINO BONANSEA, *L'uomo e Dio nel pensiero di Duns Scoto*, trad. it. a cura di Merina Ferrero, Jaca Book, Milano 1991, pp. 68-71.

²⁹ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Quodlibetum*, q. 16, cit., n. 18, p. 168: «Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus quo considerat finem, quem non continuat, sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alterius actus, vel saltem non impedit quin obiectum aliud

Come è noto, Scoto ha inteso mostrare che, sebbene la volontà possa fruire ordinatamente e, quindi, secondo giustizia, soltanto del Sommo bene; tuttavia è possibile anche che essa fruisca disordinatamente di qualcosa d'altro, in ragione del fatto che essa è libera e autonoma rispetto all'intelletto. Può, quindi, desiderare il vero bene o un bene soltanto apparente, ma anche ciò che essa stessa ha inteso costituire come bene per sé, in virtù della propria piena libertà.³⁰

Con Scoto si delinea un'iniziale divaricazione tra una dimensione della volontà che è *naturale*, soggettiva e legata alla concupiscenza, di contro alla dimensione volontaria propriamente detta, perché libera e autonoma, in quanto razionale in senso stretto.³¹ Da un lato, vi è una tendenza naturale e non libera verso ciò che è vantaggioso (*commodum*), mentre dall'altro lato vi è la volontà libera, capace, se vuole, di giustizia. Il concetto di *commoditas* che Suárez sembra aver veicolato nei confronti di Hobbes, è probabilmente originato dall'influenza costante di Duns Scoto sul gesuita granadino, sullo sfondo di un più generale mutamento nel modo di concepire la volontà avvenuto nel passaggio tra XIII e XIV secolo.

3. BENE SOGGETTIVO E BENE MORALE IN GUGLIELMO DI OCKHAM

Ockham radicalizza in parte le posizioni di Scoto, mentre ne introduce di nuove. Il ruolo fondamentale nella morale ockhamiana è giocato dal concetto di *libertas indifferentiae*, elevato ad analogato principale della libertà. A questo si deve aggiungere un'idea di moralità che viene fatta dipendere in gran parte dall'obbligazione della volontà creata nei confronti dell'ordine morale contingente voluto da Dio.³²

occurrens impediatur illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur actus voluntatis circa illud obiectum, et continuata illa, continuaretur ista».

³⁰ IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1., p. 1, q. 1, in *Opera omnia*, vol. II, edd. C. Balić et al., Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 1950, n. 15, p. 9: «Ideo teneo quantum ad istum articulum hanc conclusionem, quod videlicet fructio ordinata habet tantum ultimum finem pro obiecto, quia sicut tantum est assentiendum per intellectum primo vero propter se ita tantum est assentiendum per voluntatem primo bono propter se».

³⁰ *Ivz*, n. 16, p. 9: dico quod obiectum fruitionis in communi, ut abstrahit ab ordinato et inordinato fine, est finis ultimus: vel verus finis, qui scilicet est finis ultimus ex natura rei, vel finis apparens, finis ultimus qui scilicet ostenditur a ratione errante tamquam finis ultimus, vel finis praestitutus, quem scilicet voluntas ex libertate sua vult tamquam finem ultimum». Su questo si veda G. ALLINEY, "Velle malum sub ratione mali": Duns Scoto e la banalità del male, in "Etica & Politica", IV (2002), fasc. 2 (http://www2.units.it/etica/2002_2/indexalliney.html). Ci permettiamo anche di rinviare G.P. SOLIANI, *Libertà inquieta*, cap. II, cit..

³¹ Sulla volontà come unica potenza veramente razionale, si veda IOANNES DUNS SCOTUS O.F.M., *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, lib. IX, q. 15, in *Opera philosophica*, The Franciscan Institute - St. Bonaventure University, St. Bonaventure - N.Y. 1997, nn. 21-44, pp. 680-688.

³² Riguardo alla filosofia morale di Ockham segnaliamo i seguenti testi: L. FREPPERT, *The Basis of Morality according to William Ockham*, Franciscan Herald Press, Chicago 1988; A. MAURER,

La libertà di indifferenza è definita da Ockham come «il potere per il quale posso porre oggetti diversi indifferentemente e in modo contingente, così che posso causare e non causare lo stesso effetto, non esistendo alcuna opposizione [all'atto della facoltà] altrove, fuori da quella facoltà». ³³ La libertà è, quindi, originariamente pura «indifferenza e contingenza» verso qualunque effetto. Qualunque oggetto può essere scelto dalla volontà senza che nulla di estrinseco possa opporvisi o inclinare l'atto di quest'ultima. ³⁴

Secondo alcune affermazioni di Ockham, l'orizzonte della volontà umana e, quindi, l'ambito di azione della libertà può estendersi indifferentemente al bene e al male, anche considerato in quanto tale e non semplicemente sotto l'aspetto del bene (*sub ratione boni*). Nelle *Quaestiones variae* contenute nell'edizione critica dell'*Opera theologica* di Ockham, il francescano inglese si chiede se la volontà possa compiere un atto virtuoso rispetto a un oggetto che l'intelletto ha giudicato in modo erroneo. ³⁵ Al termine della propria risposta, Ockham inserisce alcuni *dubia*. Uno di questi sostiene che la volontà sia frenata nel volere ciò che la ragione invincibilmente erronea detta, poiché il contenuto di quel comando razionale, ma erroneo, è un male e la volontà non può volere ciò che è male in quanto male. Ciò che, invece, può essere voluto (*volibile*) oppure è attualmente voluto (*volitum*) è soltanto il bene effettivamente esistente o per lo meno apparente. ³⁶ Il *dubium* presuppone

The Philosophy of William of Ockham in the Light of its Principles, PIMS, Toronto 1999, pp. 510-539. Altri riferimenti bibliografici verranno indicati nel prosieguo.

³³ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quodlibeta septem*, I, q. 16, *Opera theologica*, vol IX, ed. J. C. Wey, St. Bonaventure University, N.Y. 1980, p. 87: «Voco libertatem potestatem qua possum indifferenter et contingenter diversa ponere, ita quod possum eundem effectum causare et non causare, nulla diversitate existente alibi extra illam potentiam». Si veda anche GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1, q. 6, cit., p. 501: «[Libertas] opponitur necessitati secundum quod necessitas opponitur contingenti secundo modo dicto in priori distinctione. Et sic libertas est quaedam indifferentia et contingentia, et distinguitur contra principium activum naturale». Il testo dei *Quodlibeta* di Guglielmo di Ockham è frutto di dispute tenute tra l'Inghilterra e Avignone negli anni '20 del XIV secolo. Cfr. R. KEELE, *Oxford Quodlibeta from Ockham to Holcot*, in C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden 2007, in particolare, pp. 655-659.

³⁴ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 1, q. 6, cit., p. 501: «Pro illo quod producit aliquem effectum, et nullo variatio ex parte sua nec ex parte cuiuscumque alterius habet in potestate sua ita non producere sicut producere, ita quod ex natura sua ad neutrum determinatur».

³⁵ Il testo è frequentemente citato nella Scolastica successiva e costituiva la tredicesima questione del Libro III del *Commento alle Sentenze* nell'edizione pubblicata a Lione nel 1495. Cfr. GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Super quattuor libros Sententiarum*, III, q. 13, Johann Treschel, Lugduni 1495, fo. p5va-q2rb.

³⁶ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, in *Opera theologica*, edd. G.I. Etzkorn *et alii*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1984, p. 433: «Tertium dubium est de hoc quod dicitur quod voluntas velle dictatum a ratione erronea errore invincibili esse volendum, quia tale dictatum est malum. Ponamus quod ita sit. Nunc autem malum sub ratione mali non est volitum nec volibile. Quia sicut omne volitum vel volibile est solum bonum existens vel apparens, ita omne nolitum vel nolibile est malum existens vel apparens, et per consequens nullum bonum est nolitum nec esse potest, nec aliquo malum est volitum nec esse potest. ».

che la volontà possa muoversi autonomamente rispetto al dettame della ragione, ma rimane fedele alla posizione aristotelica e largamente accettata nella Scolastica secondo la quale la volontà può volere soltanto il bene vero o il bene apparente, ma mai il male in quanto male.³⁷

Ockham risponde semantizzando il termine *bonum* secondo una duplice accezione. In un primo significato, si intende ciò che Aristotele nell'*Etica Nicomachea* ha distinto in bene morale (*honestum*), utile e piacevole (*delectabile*); mentre in un secondo significato, “bene” è sinonimo di voluto o di ciò che può essere voluto (*volibile*). Allo stesso modo, anche il male andrà incontro a una duplice possibilità semantica.³⁸

Se il termine *bonum* viene preso nel primo significato, allora, secondo Ockham, è possibile volere il male in quanto male e, quindi, trascendere l'orizzonte del bene (sia esso reale³⁹ o soltanto apparente). Analogamente, è possibile rifiutare un bene, quindi non soltanto un male reale o un male apparente.⁴⁰ Se così non fosse, infatti, non sarebbe possibile meritare e demeritare. Il presupposto di questa svolta è quella radicale autonomia della volontà rispetto all'intelletto, già teorizzata da Duns Scoto, che il francescano inglese sembra volere sottolineare in modo ancora più accentuato.⁴¹

Per rafforzare la propria tesi, Ockham propone un esempio che riguarda il peccato mortale di idolatria. Ammettiamo che l'intelletto – qui identificato con la retta ragione (*recta ratio*) – comandi che l'idolatria sia un male. Se l'intelletto, senza errare, giudica che l'idolatria sia un male, siamo di fronte a un male, non soltanto apparente, ma anche reale. Quando, invece, qualcosa è giudicato erroneamente come bene o come male, allora siamo di fronte rispettivamente a un bene o a un male apparenti.⁴² Ciò premesso, occorre chiedersi se la volontà possa volere

³⁷ Di questo ho trattato in G.P. SOLIANI, *Libertà inquieta*, cap. II, cit.

³⁸ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, cit., p. 442: «Ad tertium dubium, dico quod 'bonum' accipitur dupliciter. Uno modo pro bono ut dividitur in bonum honestum, utile et delectabile. Alio modo bonum est idem quod volitum, vel accipitur pro omni eo quod est volibile. Et eodem modo 'malum' accipitur dupliciter: vel ut opponitur bono primo modo dicto, vel ut accipitur pro aliquo quod est nolibile vel nolitum». Su questa tripartizione, cfr. ARISTOTELES, *Ethica nichomachea*, VIII, 2, 1155b19.

³⁹ Il termine *reale* per Ockham significa l'attualmente esistente nella sua individualità e si oppone a ciò che è meramente possibile.

⁴⁰ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, cit., p. 443: «Accipiendo bonum primo modo et malum etiam prout opponitur bono primo modo, sic dico quod voluntas potest velle malum quod nec est bonum realiter nec apparenter; et potest nolle bonum quod nec est malum realiter nec apparenter».

⁴¹ D.W. CLARCK, *The Structure of Ockham's Moral Doctrine* (Tesi di dottorato, Loyola University, Chicago 1973), p. 52.

⁴² GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, cit., p. 443: «Prima pars istius conclusionis patet, quia aliter sequeretur quod nec posset mereri nec demereri committendo circa quodcumque obiectum malum realiter et dictatum a ratione recta esse tale. Quod probatur: quia accipio aliquod tale obiectum, gratia exempli quod obiectum peccati mortalis, puta colere deos alienos

comunque l'idolatria, sebbene questo oggetto d'azione sia dettato come male dall'intelletto. Se ciò è possibile, allora è chiaro che la volontà può volere il male in quanto male, sia esso reale o apparente. Se, invece, ciò non è possibile, allora l'uomo non potrebbe mai peccare per un peccato di commissione. Infatti, potrebbe peccare in un modo simile soltanto se la volontà potesse volere l'opposto di ciò che detta la retta ragione riguardo all'idolatria. Al contrario, volendo ciò che la retta ragione detta come da volere, la volontà non pecca, ma anzi merita. In conclusione, la volontà può peccare per un peccato di commissione, volendo l'idolatria, in conflitto con il dettato della retta ragione che indica quell'atto come peccato.⁴³

Se l'intelletto detta che qualcosa è male, senza errare, allora la volontà che scelga di opporsi all'intelletto vuole il male in quanto male, ossia il male in quanto saputo come tale dall'intelletto, ossia dalla retta ragione, e scelto come tale dalla volontà.⁴⁴ Tuttavia, il quadro fin qui delineato non sarebbe completo se non si facesse riferimento alla questione del merito e del demerito. Infatti, come Ockham sottolinea, sono le leggi di Dio ad aver previsto che l'uomo *in via* debba essere liberamente in grado di commettere l'opposto di un atto meritorio. Se, quindi, la volontà non potesse volere anche l'opposto del bene, non potrebbe meritare nel momento in cui scegliesse il bene rifiutando il male.⁴⁵ Il francescano inglese sembra qui costruire,

malum est. Ponamus igitur quod intellectus dictet hoc esse malum, quia tunc est malum realiter et apparenter. Quia hoc solum voco realiter vel apparenter bonum vel malum quod iudicatur ab intellectu bonum vel malum. Et si iudicetur ab intellectu recto non errante esse tale, tunc non solum est apparenter bonum vel malum sed realiter, quia tunc intellectus dictat sicut est in re. Si autem iudicetur ab intellectu errante, tunc est solum bonum vel malum apparenter et non realiter».

⁴³ *Ivi*, pp. 443-444: «Hoc suppositio, quaero tunc utrum voluntas possit velle hoc malum 'colere deos alienos' dictatum tale ab intellectu vel non. Si sic, habetur propositum quod voluntas potest velle malum quod est malum realiter et apparenter et nullo modo bonum primo modo acceptum. Si non potest velle hoc malum sic dictatum, igitur voluntas numquam potest peccare circa istud obiectum peccato commissionis, quia non peccaret tali peccato nisi volendo oppositum illius quod dictat recta ratio circa praedictum obiectum. Quia in volendo illud quod est dictatum a recta ratione esse volendum non peccat, immo magis meretur. Igitur si voluntas potest peccare peccato commissionis circa illud obiectum, hoc erit volendo illud quod est dictatum a recta ratione malum. Ergo non potest velle tale malum sic dictatum, non potest peccare peccato commissionis».

⁴⁴ Come ormai diversi studiosi hanno messo in luce, Ockham non dà una definizione univoca di *recta ratio*. Cfr. D.W. CLARK, *William of Ockham on Right Reason*, «Speculum», XLVIII (1973), pp. 13-36; S. MÜLLER, *Handeln in einer kontingenten Welt: zu Begriff und Bedeutung der rechten Vernunft (recta ratio) bei Wilhelm von Ockham*, Francke, Tübingen 2000. L'espressione latina deriva dal greco *orthos logos* che troviamo in Aristotele. A seconda dei casi, Aristotele considera la "retta ragione" come una componente della definizione di virtù (ARISTOTELES, *Ethica Nichomachea*, II, 6, 1106b35-1107a3); come ciò che è medio tra l'eccesso e il difetto (*ivi*, VI, 1, 1138b17-20); come identica alla *phronesis* (*ivi*, VI, 13, 1144b20-22); e, infine, come una vera e propria virtù (*ivi*, VI, 5, 1140b20-35). Per uno studio aggiornato sul tema, si veda J. TIAN, *The Orthos Logos in Aristotle's Ethics* (Tesi di dottorato, Humboldt-Universität, Berlino 2014).

⁴⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 8, cit., vol. VIII, p. 433: «Nunc apparet verum, secundum leges Dei communiter ordinatas, quod voluntas viatoris non potest mereri circa aliquid nisi circa illud posset demereri committendo. [...] Si igitur voluntas non potest velle

paradossalmente, la propria teoria morale a partire dal negativo, ossia dal male. Il bene morale, liberamente voluto, e quindi meritorio, acquista consistenza solo grazie alla possibilità sempre aperta per la volontà umana del male morale.

A monte di una tale dottrina sta il principio per il quale la volontà può determinarsi all'atto riguardo a un qualunque oggetto d'azione buono, ma può anche demeritare determinandosi all'atto opposto. Quindi: la volontà è trascendentalmente aperta al bene e al male come due poli tra i quali scegliere, con la conseguenza di poter sempre meritare, ma a patto di poter anche demeritare, secondo ciò che Dio ha disposto.⁴⁶

Se, invece, si intende con il termine *bonum* ciò che può essere voluto o ciò che è attualmente voluto, allora la volontà non potrà mai volere il male, perché vorrà sempre qualcosa di buono, sia esso reale o apparente. Tutto ciò a cui la volontà si opporrà sarà sempre qualcosa che ripugna alla volontà, in quanto indesiderabile o indesiderato.⁴⁷ Si è fatto notare che il modo in cui Ockham presenta il bene nel senso del *volitum* o *volibile* trasforma la proposizione “la volontà desidera ciò che è buono”, in una proposizione del tutto «innocua» come la seguente: “la volontà vuole ciò che è voluto o che può essere voluto”.⁴⁸ A nostro avviso, di fronte a questa tesi sono possibili due interpretazioni tra loro inconciliabili. Da un lato, infatti, Ockham intende rimanere nell'alveo delle *auctoritates* e dei *dicta doctorum*; ma, dall'altro lato, sembra voler dire qualcosa di diverso. Rimanere fedele alle autorità significherebbe intendere il bene, in quanto *volitum* o *volibile*, come trascendentale dell'essere e, quindi, in senso metafisico. La desiderabilità, dunque, dovrebbe fondarsi sull'essere stesso dell'ente e non sull'atto di volere soggettivo, sia esso attuale o soltanto possibile. Al contrario, introdurre una posizione diversa da quella delle autorità consolidate significherebbe affermare la tesi per la quale tutto ciò che è buono è tale in quanto voluto, attualmente o potenzialmente, da una volontà. In questo ultimo caso, verrebbe introdotta una qualche soggettivizzazione del bene, per la quale l'ente si dice buono in quanto è voluto. Questi due modi di intendere

praedictum obiectum, non potest demereri nec per consequens mereri in nolendo illud malum sic dictatum».

⁴⁶ *Iv*, p. 445: «voluntas potest nolle bonum primo modo acceptum quod non habet rationem mali realiter nec apparenter, puta quia realiter est [bonum] et sic dicitur ab intellectu. Et [hoc] est [illud] medium: quia voluntas circa quodcumque obiectum potest mereri eliciendo actum, potest demereri committendo. Et per consequens si potest mereri eliciendo actum volendi circa tale bonum, potest demereri eliciendo actum nolendi circa idem obiectum».

⁴⁷ *Iv*, p. 446: «Accipiendo bonum et malum secundo modo sic voluntas non potest velle aliquid nisi bonum nec nolle aliquid nisi malum vel sub ratione mali. Hoc patet quia sic accipiendo bonum, bonum idem est quod volitum sive volibile, et malum idem est quod nolitum sive nolibile. Nunc autem videtur contradictionem includere quod voluntas velit aliquid nisi hoc sit volibile et volitum, et similiter quod nolit aliquid nisi hoc sit nolitum vel nolibile, igitur, etc. Et sic possunt glossari auctoritates et dicta doctorum qui dicunt quod voluntas non potest velle aliquid nisi sit bonum realiter vel sub ratione boni sive apparenter. Similiter non potest nolle aliquid nisi sit malum vel sub ratione mali».

⁴⁸ D.W. CLARCK, *The Structure of Ockham's Moral Doctrine*, cit., pp. 51-52.

il bene sembrano ricalcare la distinzione scotiana tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*. Nel primo caso, il bene è oggettivo, perché fondato sul ciò che è e non sulla tendenza affettiva del soggetto verso il vantaggioso che caratterizza la natura umana dopo il peccato originale. Nel secondo caso, invece, il bene è soggettivo. Nel momento in cui il bene trascendentale venisse privato della propria portata metafisica, verrebbe a mancare il piano dell'oggettività, lasciando tutto il campo alla volontà del soggetto, a meno che – ed è ciò che Ockham teorizza – la volontà soggettiva creata non trovi davanti a sé la libertà sovrana del Creatore che ordina, secondo la propria insindacabile volontà, dei precetti contingenti verso i quali la libertà creata è moralmente obbligata. Nel pensiero di Ockham, la connotazione ontologica del bene trascendentale come referente intenzionale della volontà sembra venire meno, come già ravvisato dagli studiosi.⁴⁹ Solo nella prima accezione di *bonum* è aperto lo spazio della libertà (di indifferenza), anche di compiere il male. Nel secondo caso, invece, la volontà è necessariamente orientata al bene, ma in quanto costituito soggettivamente dall'individuo.

Ockham muta, in qualche modo, i criteri per distinguere moralità e immoralità dell'atto di volontà umano. La moralità dell'atto volontario consiste nel dare seguito al dettato della retta ragione, ossia a ciò che l'intelletto indica – senza errare – come bene; mentre l'immoralità consiste nell'opporci della volontà al dettato della retta ragione. Egli ritiene che non sia vero che volontà e intelletto non possano discordare e, quindi, nega che vi sia una stretta connessione tra le due potenze, altrimenti – come si è visto – non sarebbe possibile peccare.⁵⁰ La volontà, quindi, è talmente libera, sia rispetto al giudizio dell'intelletto sia rispetto a Dio stesso, da poter agire in opposizione a quel giudizio oppure da possedere un abito (*habitus*) che la inclini, senza necessitarla, ad amare Dio o addirittura ad odiarlo.⁵¹ Se non che, nemmeno l'abito può necessitare la volontà, perché la libertà di quest'ultima ha sempre la possibilità di volere altrimenti, potendo opporsi a qualunque inclinazione, virtuosa o viziosa, che pure è possibile sperimentare in noi dopo aver compiuto una serie di atti dello stesso tipo.⁵²

⁴⁹ Oltre a David W. Clark si faccia riferimento anche a H.S. MATSEN, *Alessandro Achillini (1463-1512) and His Doctrine of 'universals' and 'Transcendentals'. A Study in Renaissance Ockhamism*, Bucknell University Press, Cranbury 1974, p. 157.

⁵⁰ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Reportatio*, III, q. 11, in *Opera theologica*, vol. VI, edd. F.E. Kelley - G.I. Etzkorn, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1982, p. 355: «Non est talis connexio inter intellectum et voluntatem quin voluntas possit in oppositum iudicati ab intellectu; aliter non potest peccare».

⁵¹ *Ivz*, p. 356: «Voluntas est ita libera respectu Dei sicut respectu cuiuscumque alterius. Sed respectu Dei potest habere habitum inclinans ad diligendum Deum et odiendum eum».

⁵² *Ivz*, p. 357: «In potentia autem libera non potest poni habitus propter istam causam, quia quantumcumque inclinatur in aliquod obiectum, potest tamen de se propter suam libertatem in actum oppositum. Ideo potest poni habitus, quia quilibet experitur in seipso quod post multos actus elicitos in voluntate circa aliquod obiectum, facilius et intensius inclinatur ad elicendum actus consimiles modo post multos tales actus quam prius».

In ogni caso, la prosecuzione o l'opposizione della volontà nei confronti del giudizio della retta ragione non sono il criterio ultimo per definire la qualità morale dell'atto. Occorre, infatti, tener conto dell'obbligazione rispetto ai decreti della volontà di Dio. In *Reportatio*, II, qq. 3-4, Ockham sostiene che il male morale «non è nient'altro che il compiere qualcosa rispetto al quale qualcuno sarebbe obbligato a fare l'opposto». ⁵³ Le fonti dell'obbligazione morale sono Dio e la retta ragione, ma in tanto in quanto il dettato di quest'ultima è in sintonia con il volere divino. In questo modo, quelle che appaiono a prima vista come due polarità distinte della morale ockhamiana, vengono messe in relazione strettissima. Da un lato, infatti, considerato l'ordine delle cose vigente voluto da Dio, l'atto virtuoso è tale soltanto se la volontà si è determinata ad esso in conformità con la retta ragione;⁵⁴ mentre, dall'altro lato, la retta ragione deve dettare come da volere ciò che la volontà divina vuole.⁵⁵ In generale, però, Ockham non sa dare un motivo per seguire il dettato della retta ragione e il precetto divino. Egli scrive solo che «questo significa determinarsi in modo conforme alla retta ragione: volere ciò che è dettato dalla retta ragione a causa del fatto che è dettato».⁵⁶

Riassumendo le linee fondamentali di ciò che si detto, in primo luogo, la volontà creata non è più legata da una necessità naturale all'orizzonte ontologico del bene in quanto tale. In questo senso, essa può volere il male in quanto male, essendo completamente autonoma rispetto al giudizio dell'intelletto (la retta ragione) e potendo scegliere scientemente di disporsi in modo opposto rispetto all'obbligazione posta dalla legge divina. In secondo luogo, Dio sembra essere posto al di là di ciò che per la volontà creata sono il bene e il male. Se, infatti, il bene morale connota l'adesione della volontà creata al precetto divino e il male morale connota l'avversione al precetto divino, Dio sarà al di là di un bene e di un male così semantizzati. La conferma di questo aspetto ci è data dal modo in cui Ockham spiega il peccato di commissione, distinguendolo dal peccato di omissione. A differenza del peccato di commissione, il peccato di omissione ha soltanto una causa difettiva (*causa defectiva*) che consiste nella volontà in quanto questa non si determina verso ciò che è moralmente dovuto. Quindi, un tale peccato non si fonda su alcunché di positivo, ma sul niente del mancato atto di volontà. Nel peccato di commissione, invece, le cause dell'atto di volere sono la volontà e insieme Dio stesso, essendo Egli la causa immediata di tutti gli atti e di tutte le cause seconde. In questo modo, Dio risulta

⁵³ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Reportatio*, II, qq. 3-4, in *Opera theologica*, vol. V, edd. G. Gál - R. Wood, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1981, p. 59: «Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur».

⁵⁴ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 7, cit., p. 394: «Stante ordinatione quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus, nisi conformiter eliciatur rationi rectae».

⁵⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 41, q. unica, cit., p. 610: «Eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat quod est volendum».

⁵⁶ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Quaestiones variae*, q. 7, cit., p. 395: «Hoc est elicere conformiter rectae rationi: velle dictatum a ratione propter hoc quod est dictatum».

essere, per Ockham, anche la concausa della deformità (il peccato) e della sostanza dell'atto. Ora, la deformità dell'atto di commissione non è altro che il medesimo atto elicitato di volontà contrario al precetto divino, quindi il termine "deformità", spiega il francescano, significa soltanto l'atto elicitato e insieme connota o dà ad intendere lo stesso fatto di essere posto contro il precetto divino.⁵⁷

Da questa dottrina consegue che Dio sia concausa del peccato di commissione; ma, per Ockham, non ne consegue che Dio partecipando, come causa, al peccato dell'uomo, sia Egli stesso peccatore. Infatti, Dio non è debitore, cioè non è tenuto né a causare l'atto peccaminoso né a causare l'atto opposto dell'uomo, ma nemmeno a causare o non causare alcun atto. Essendo sottratto ai precetti e, quindi, alle obbligazioni poste da una eventuale, ma inesistente volontà superiore, a Lui sovrana, Egli decreta ciò che vuole senza essere limitato da alcun divieto. Per questo viene meno la possibilità che egli pecchi. Causando l'atto peccaminoso della volontà creata, Dio non pecca, poiché non è chiamato a rendere conto ad alcuno del proprio operato. Solo la volontà creata pecca, nel momento in cui trasgredisce all'obbligazione verso i precetti divini.⁵⁸

L'architettura della morale ockhamiana che abbiamo delineato in queste pagine presenta delle analogie con ciò che Hobbes scrive in alcuni passaggi del *Leviatano*, quando egli scrive che

la filosofia morale infatti non è altro che la scienza di ciò che è bene e di ciò che è male nella conversazione e nella società degli uomini. Bene e male sono nomi che significano i nostri appetiti e le nostre aversioni che sono differenti nei differenti temperamenti, costumi e dottrine degli uomini. [...] Perciò, finché un uomo è nella condizione di mera natura (che è una condizione di guerra) il suo appetito personale è la misura del bene e del male.⁵⁹

⁵⁷ *Ivi*, p. 389: «Peccati omissionis nulla est causa positiva, quia ipsum nihil est positivum, sed tantum habet causam defectivam; et illa est voluntas quae tenetur actum oppositum illi carentiae elicere, et non elicit. Si autem loquamur de peccato commissionis, sic non tantum voluntas creata est causa efficiens illius actus, sed ipse Deus, qui omnem actum immediate causat, sicut quaecumque causa secunda; et ita est causa positiva deformitatis in tali actu sicut ipsius substantiae actus, quia [...] deformitas in actu commissionis non est nisi ipsemet actus elicitus contra praeceptum divinum, ita quod iste conceptus vel vox 'deformitas' significat ipsum actum et connotat sive dat intelligere ipsum esse causatum contra praeceptum divinum, et nihil penitus aliud dicit».

⁵⁸ *Ivi*, pp. 389-390: «Et si dicis quod tunc Deus peccaret causando talem actum deformem, sicut voluntas creata peccat quia causat talem actum: respondeo: Deus nullius est debitor, et ideo nec tenetur illum actum causare nec oppositum actum, nec illum actum non causare, et ideo non peccat quantumcunque illum actum causet. Voluntas autem creata tenetur per praeceptum divinum illum actum non causare, et per consequens in causando illum actum peccat, quia facit quod non debet facere. Unde si voluntas creata non obligaretur ad non causandum illum actum vel oppositum, quantumcunque causaret illum, numquam peccaret sicut nec Deus». Su Dio come concausa dell'atto peccaminoso, cfr. anche GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Reportatio*, IV, q. 16, in *Opera theologica*, vol. VII, edd. R. Wood - G. Gál - R. Green, St. Bonaventure University (N.Y.) 1984, p. 355.

⁵⁹ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XV, cit., pp. 165-166; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 122.

In questo modo, Hobbes non fa altro che esplicitare una dottrina che era già presente in Ockham e che alludeva alla volontà come misura di ciò che è bene e di ciò che è male, per lo meno stando alla accezione del termine “bene” inteso come ciò che è voluto attualmente o potenzialmente da una volontà. Le affinità con Ockham, però, non sono terminate, perché Hobbes aggiunge che, poiché nessuno desidera la guerra, occorre constatare che tutti gli uomini si accordano sul fatto che la pace è un bene e sono un bene anche tutti i mezzi necessari a conseguirla, secondo ciò che le leggi di natura enunciano. Queste sono innanzitutto dettami della ragione, e il termine legge – precisa Hobbes – sarebbe, invece, improprio.⁶⁰ Si tratta, infatti, di «conclusioni o teoremi» che indicano le modalità in cui l'uomo può realizzare la propria autoconservazione, ossia quello che abbiamo già iniziato a chiamare desiderio originario. Nella versione inglese del *Leviatano*, troviamo scritto che la legge, invece, «è la parola di chi, per diritto, comanda sugli altri. Ma se consideriamo i medesimi teoremi, come manifestati nella parola di Dio, che, per diritto, comanda su tutte le cose, allora sono chiamati propriamente leggi».⁶¹

Troviamo racchiusi, in un unico plesso tematico, la soggettivizzazione del bene e del male, il riferimento a un desiderio di autoconservazione che accomuna tutti gli uomini e, infine, la posizione del legame di equivalenza tra ciò che è dettame della ragione e ciò che è posto come legge di natura dalla volontà sovrana di Dio e, per questo, è moralmente obbligante.

3.1 Nota sul bene trascendentale in Guglielmo di Ockham

È pur vero che anche Ockham affronta la dottrina dei trascendentali dell'essere, trattandoli, tuttavia, o come termini connotativi o attraverso il dispositivo logico della *suppositio*, quindi secondo un intento semantizzante che tende a sradicare il bene dal suo fondamento ontologico. Sebbene Ockham parli soprattutto del rapporto tra i termini trascendentali *unum* ed *ens*,⁶² le sue conclusioni valgono anche riguardo al *bonum*. A questo proposito, quando si dice che “l'essere è bene”, i termini “bene” ed “essere” suppongono in modo semplice, cioè stanno, rispettivamente, per il concetto di “essere” o per il concetto di “bene”, rimanendo quindi diversi. Invece, dal punto di vista della supposizione *personale*, “essere” e “bene”

⁶⁰ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XV, cit., p. 166; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 122.

⁶¹ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XV, cit., pp. 167-168. Nella versione latina il testo non è più presente.

⁶² Cfr. e.g. GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Summa logicae*, I, cap. 10; *ivi*, I, capp. 38-39; ID., *Ordinatio*, I, d. 24, q. 1. Riguardo al tema delle proprietà trascendentali dell'essere in Ockham, si veda J. E. PELLETIER, *William Ockham on Metaphysics. The Science of Being and God*, Brill, Leiden 2012, pp. 104-106; D. PERLER, *Ockhams Transformation der Transzendentalien*, in *Die Logik des Transzendentalen Festschrift für Jan A. Aertsen*, MARTIN Pickavé (hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin 2003, pp. 361-382; JAN AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, cit., pp. 515-537.

suppongono per la stessa cosa, perché significano ciascun ente singolare, il quale ha in sé essere e bontà. Da questo punto di vista, essere e bene sono identici.⁶³

Il bene e l'essere si convertono, ma mentre "essere" è un termine assoluto, "bene" è un termine connotativo, cioè «connota qualcosa che può essere voluto (*volibile*) o amato (*diligibile*) secondo la retta ragione».⁶⁴ Se non che, Dio sembra trovarsi oltre questo orizzonte. Della sua bontà si può parlare nella misura in cui quel termine connotativo di bene può essere esteso per astrazione al Creatore e alla creatura e predicato *in quid*, come un concetto quidditativo, ossia predicabile essenzialmente di entrambi.⁶⁵ In altri termini, anche di Dio si può dire che è buono in tanto in quanto è desiderabile e amabile da una volontà creata che segua la retta ragione e – occorre aggiungere subito – l'obbligazione divina. Tuttavia, Dio e la creatura non sono in alcun modo sottomessi a un bene in quanto tale e alle sue esigenze, semplicemente perché quest'ultimo risulta in qualche modo privato della sua consistenza ontologica. In termini più espliciti, la radice della desiderabilità sembra spostarsi dall'essere e dalla realtà alla volontà, sia essa divina o umana. Ciò che la volontà divina vuole è bene e ciò che la volontà creata vuole è desiderabile realmente o apparentemente nella misura in cui rispetti o meno i decreti divini, i quali sono, come è noto, del tutto contingenti. È pur vero che anche Tommaso d'Aquino e, prima di lui, Aristotele trattano il bene sempre in riferimento a una volontà, ma invertendo l'ordine tra bontà e desiderabilità: qualcosa è buono, non perché

⁶³ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 24, q. 1, cit., vol. IV, p. 85: «Dico ista 'unum differet ab ente' vel 'unum et ens differunt', potest distingui eo quod termini possunt supponere simpliciter vel personaliter, vel unum terminus simpliciter et aliud personaliter. Primo modo dico quod simpliciter differunt, nec sunt idem. Quia tunc isti termini supponunt supponunt pro conceptibus, et isti conceptus – sive sint tantum obiective in mente sive subiective – non sunt idem conceptus. Secundo modo dico quod unum non differt ab ente, nec simpliciter nec secundum quid nec formaliter nec quocumque modo, non plus quam ens differt ab ente»; *ivi*, I, d. 2, q. 1, in *Opera theologica*, vol. II, edd. S. Brown *et alii*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1970, pp. 23-24: «Unde si isti termini supponant personaliter nihil potest vere affirmari de ente et negari ab uno; et ideo sic accipiendo terminos haec est falsa 'ens est subiectum metaphysicae', et haec similiter 'unum est passio', vel 'unum est posterius ente', et sic de aliis». Come è noto, nel caso della supposizione semplice il termine suppone per un concetto, mentre nel caso della supposizione personale il termine suppone per un ente singolare.

⁶⁴ Cito qui il testo in modo più ampio. GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Summa logicae*, I, cap. 10, *Opera philosophica*, vol. I, edd. P. Boenher *et alii*, St. Bonaventure University, St. Bonaventure (N.Y.) 1974, p. 38: «Sub istis etiam nominibus [connotativis] comprehenduntur omnia talia 'verum', 'bonum', 'unum' [...]. Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente', significat idem quod 'intelligibile'. 'Bonum' etiam, quod est convertibile cum 'ente', significat idem quod haec oratio 'aliquid secundum rectam rationem volibile vel diligibile'».

⁶⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM O.F.M., *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, cit., vol. II, p. 425: «Bonum dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est connotativum; alio modo secundum quod est perfectio secunda velle liqua res specialis distincta contra sapientia, et isto modo non est conceptus quidditativus Dei; primo modo potest esse conceptus quidditativus. Ita est de sapientia et dilectione quod a sapientia creata et a deitate potest abstrahi conceptus unus praedicabilis in quid de utraque et erit conceptus quidditativus. Similiter, a dilectione creata et a deitate potest abstrahi unus alius conceptus et erit praedicabilis in quid de utraque».

desiderabile o desiderato, ma è desiderabile o desiderato in quanto è buono. In Ockham, invece, sebbene con qualche oscillazione, sembra valere la prima implicazione, piuttosto che la seconda.

4. BENE E MALE NEL *LEVIATANO*

Riproponendo in modo più esplicito le indicazioni di Ockham, Hobbes scrive nel *Leviatano* che

qualunque esso sia, l'oggetto dell'appetito o desiderio di un uomo, è ciò che egli, per parte sua, chiama *buono*; l'oggetto del suo odio e della sua avversione, *cattivo* e quello del suo dispregio *vile* e *trascurabile*. Infatti, queste parole, buono, cattivo e spregevole, sono usate in relazione alla persona che le usa, dato che non c'è nulla che sia tale semplicemente e assolutamente, e non c'è alcuna regola comune di ciò che è buono o cattivo che sia derivato dalla natura degli oggetti stessi; essa deriva invece dalla persona (dove non c'è lo stato) o (in uno stato) dalla persona che lo rappresenta, oppure da un arbitro o un giudice, che gli uomini in disaccordo istituiranno per comune consenso e della cui sentenza faranno la regola.⁶⁶

In questo passaggio celebre, ritroviamo una considerazione del tutto soggettiva del bene e del male, per lo meno nella situazione in cui l'uomo si trovi a vivere nello stato di natura, ossia fuori da un'organizzazione statale nella quale la volontà del sovrano sia il criterio di ciò che è bene e di ciò che è male. Diversamente, bene e male saranno decretati, appunto, da una figura terza che rivesta il ruolo di arbitro, una volta che il consenso popolare lo abbia indicato come legittimato a governare.

Ciò che ora ci interessa è sottolineare che l'impianto di fondo del pensiero hobbesiano, quanto ai temi in esame, non è poi molto diverso da quello di Ockham. È la volontà, umana o divina, del singolo o del sovrano, ad essere l'unica misura di ciò che si dice bene e male. Tuttavia, Hobbes mostra una posizione più radicale di Ockham. Poco dopo il passo citato, egli riprende in parte la triplice declinazione aristotelica del bene, ma nella quale il *bonum honestum* viene di fatto sostituito dal meno impegnativo *bonum pulchrum*, sebbene, nella versione latina del *Leviatano*, il *bonum honestum* venga considerato come specie del genere *bonum pulchrum*.⁶⁷ La differenza tra *honestum* e *pulchrum* è assai rilevante. *Honestum*, infatti, non indica soltanto la bellezza esteriore del bene, ma allude soprattutto a un bene propriamente umano, ossia adeguato all'uomo in quanto tale, *simpliciter sumptum*. Non si tratta, quindi e soltanto, del bene per l'uomo secondo un certo "in quanto", ma per l'uomo in quanto uomo.⁶⁸ Ora, secondo Hobbes, un tale bene, visto come perfezionamento proprio della natura umana, non si dà. Al suo posto, il pensatore

⁶⁶ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., pp. 53-54;

⁶⁷ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 54; ID., *Leviathan latinus*, VI, cit., p. 42.

⁶⁸ Piuttosto esplicito a questo proposito è Tommaso d'Aquino. Cfr. THOMAS DE AQUINO O.P., *Summa theologiae*, I-II^o, q. 18, a. 1.

inglese introduce il *bonum pulchrum*, ossia l'aspetto promettente, quanto al vantaggio, che qualcosa può esprimere in relazione alla volontà di ciascuno, secondo circostanze diverse. A questo tipo di bene, si aggiungono il bene piacevole - come riverbero soggettivo del bene ottenuto - e il bene utile.⁶⁹

4.1. Appetito, volontà, deliberazione

Giunti a questo punto occorre precisare meglio che cosa intenda Hobbes con i termini appetito, volontà, desiderio e deliberazione. Ad essi, sono dedicate alcune celebri pagine del capitolo VI del *Leviatano*. Come si è visto, Hobbes ha indicato nel bene l'oggetto proprio dell'appetito che egli intende anche come sinonimo di desiderio. Nel particolare "materialismo", proprio del filosofo inglese, l'appetito è un movimento corporeo incipiente paragonabile a uno sforzo (*endeavour* o *conatus*). La polemica di Hobbes si dirige immediatamente verso la Scolastica, a causa del fatto che l'appetito sarebbe solitamente considerato, in quel contesto, come movimento in senso metaforico. Secondo, Hobbes, invece, si tratterebbe di un vero e proprio movimento fisico, sebbene incipiente. Ovviamente, è previsto anche il contrario dell'appetito che Hobbes chiama avversione.⁷⁰

Ora, nel corpo umano si susseguono una serie di appetiti e di avversioni che precedono sempre il momento della deliberazione rispetto a due possibili alternative. La radice di tali appetiti e avversioni è situata nel senso e nell'immaginazione, ma non nella ragione. Finalmente, l'atto del deliberare termina alla libertà di fare o non fare, ed è preceduto da un ultimo appetito che è l'atto di volontà. Quanto alla volontà come facoltà, invece, Hobbes si rifiuta di definirla scolasticamente appetito razionale. Se, infatti, la volontà fosse razionale, allora il suo atto non potrebbe mai essere contrario alla ragione.⁷¹

Una tale motivazione mostra che Hobbes risente in qualche modo della tendenza volontaristica tardomedievale. Lo stesso dicasi per la tesi secondo la quale l'atto volontario scaturisce soltanto dalla volontà e non da altro. Tuttavia, il pensatore inglese difende entrambe le posizioni a partire dall'idea che l'atto volontario non sia altro che l'ultimo di una serie di movimenti fisici che si avvicendano continuamente nel corpo umano, secondo una prospettiva rigidamente materialistica. Ciò che lo differenzia dagli altri appetiti è soltanto il fatto di essere l'«ultimo appetito nel deliberare».⁷²

A questo proposito, Martin Rhonheimer ha fatto notare che Hobbes non riesce davvero a mantenersi coerente con le sue affermazioni, facendo agire

⁶⁹ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 54; ID., *Leviathan latinus*, VI, cit., p. 42.

⁷⁰ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 52; ID., *Leviathan latinus*, VI, cit., p. 41.

⁷¹ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 61; ID., *Leviathan latinus*, VI, cit., p. 48.

⁷² THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., pp. 60-62; ID., *Leviathan latinus*, VI, cit., pp. 48-49.

surrettiziamente un «concetto analogo di volontà».⁷³ Hobbes teorizza una volontà non informata dalla razionalità – tanto da essere comune all'uomo e agli animali –, ma è costretto a riconoscere che la deliberazione segue il criterio della apparenza di bene o di male da cui sorgono gli appetiti e le aversioni. In altri termini, l'atto deliberativo avviene tenendo conto il più possibile della catena di conseguenze che la realizzazione di un appetito potrebbe portare con sé. Se non che, una tale concatenazione può essere vista soltanto dalla ragione.⁷⁴ «Cosicché – conclude Hobbes – colui che ha per esperienza o per ragionamento il maggiore e più sicuro prospetto delle conseguenze, delibera meglio per sé ed è in grado, quando vuole, di dare i migliori consigli agli altri».⁷⁵ In questo modo, l'ultimo appetito, detto volontà, che dovrebbe precedere la deliberazione sarebbe, in realtà, accompagnato da un ragionamento o, per lo meno, da una qualche consapevolezza razionale delle esperienze passate. In ogni caso, ciò che il soggetto ha sempre in vista nel deliberare è quel desiderio originario di autoconservazione che costituisce la prima e imprescindibile inclinazione verso il proprio vantaggio.

Se ancora Ockham manteneva un qualche flebile riferimento all'orizzonte del bene trascendentale, Hobbes è esplicito nel sostituirlo con ciò che è autoconservazione e vantaggio personale in questa vita, secondo la definizione di felicità che abbiamo segnalato in precedenza. Questa decisione teorica è del tutto coerente con il nominalismo hobbesiano, in una prospettiva che elimina il radicamento ontologico del bene umano per riferirlo esclusivamente a ciò che pertiene alla vita individuale, soprattutto nella sua dimensione fisica.

4.2. Considerazioni su libertà e necessità

Come è noto, nel *Leviatano*, Hobbes considera la libertà come semplice assenza di impedimento fisico al movimento di un qualunque corpo. Infatti, parlare di libertà senza applicarla ai corpi sarebbe un modo di parlare abusivo.⁷⁶ Presa secondo questa accezione, coerente con il materialismo del filosofo inglese, la libertà diviene compatibile con la necessità delle serie causali che presiedono al movimento della realtà fisica e di cui Dio è la prima e unica causa. L'acqua che non trova ostacoli nello scorrere lungo il letto di un fiume è libera e insieme necessitata senza contraddizione, in virtù di quella riduzione del significato di libertà di cui si è appena detto. Analogamente, vale il medesimo discorso per la libertà umana. Infatti, ogni azione

⁷³ MARTIN RHONHEIMER, *La filosofia politica di Thomas Hobbes. Coerenza e contraddizioni di un paradigma*, Armando editore, Roma 1997, p. 84.

⁷⁴ La deliberazione parla lo stesso linguaggio del ragionamento (*non differt a sermone ratiocinandi*), ma mentre questo si rivolge a ciò che è universale, quella si rivolge al particolare. Cfr. THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 62; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 49.

⁷⁵ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., pp. 63-64; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 50.

⁷⁶ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, XXI, cit., pp. 222-223; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., pp. 159-160.

volontaria dell'uomo procede dalla sua libertà, in quanto proviene dalla volontà. Se non che, ogni desiderio, inclinazione o atto volontario ha una causa, la quale, a sua volta, è il risultato di una serie causale che mette capo a Dio.⁷⁷

Troviamo nello svolgimento di questa dottrina sulla compatibilità di libertà e necessità un'analogia con la tesi di Ockham, secondo la quale Dio sarebbe a suo modo la causa dell'azione peccaminosa e, in generale, di ogni azione umana. Ma insieme all'analogia è presente anche una rottura radicale con la corrente volontarista, per lo meno in ambito morale. Scrive Hobbes:

Dio, quindi, che vede e dispone tutte le cose, vede la necessità di tutte le azioni che provengono dalla sua volontà. Gli uomini, infatti, sebbene facciano molte cose contro le leggi divine, cioè molte cose di cui Dio non è autore, non hanno alcuna passione, volontà o appetito di cui la causa prima e piena non venga dalla volontà di Dio. Se, infatti, la volontà di Dio non imponesse la necessità alla volontà umana e per conseguenza a tutte le azioni che da essa dipendono, la libertà della volontà umana toglierebbe l'onnipotenza, l'onniscienza e la libertà di Dio. E queste cose, quanto al presente proposito riguardante la libertà naturale e propriamente detta, sono discusse a sufficienza.⁷⁸

Il testo deve essere ricondotto entro le coordinate tratteggiate sopra. La libertà dell'uomo nel fare ciò che vuole è l'assenza di impedimento nel perseguire l'ultimo appetito che precede la deliberazione. Non trovando ostacoli, l'uomo è libero. Tuttavia, la causa ultima di ogni movimento e, quindi, anche di ogni atto volontario è Dio stesso, in quanto causa prima di quella serie causale nella quale ciascuno è inserito. Da questo punto di vista, ogni atto volontario, anche quelli contrari al comando divino, hanno come prima causa Dio stesso, sebbene quest'ultimo non sia autore dell'azione peccaminosa e, quindi, dell'atto deliberativo. Ciò comunque è sufficiente per sostenere che, secondo Hobbes, l'azione causale di Dio è implicata nell'agire libero, anche in quello contrario alla sua volontà.

5. CONCLUSIONI

Si è cercato di mostrare in che modo alcune sollecitazioni medievali intorno al bene e al desiderio umano riaffiorino in una delle opere più note della modernità filosofica, come in una sorta di metamorfosi del concetto di bene a cui si

⁷⁷ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 224; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 160.

⁷⁸ THOMAS HOBBS, *Leviatano*, VI, cit., p. 224; ID., *Leviathanus latinus*, VI, cit., p. 160: «Deus ergo, qui videt et disponit omnia, necessitatem videt omnium actionum a sua ipsius voluntate proficiscentium. Homines enim, quanquam multa faciant contra leges divinas, id est, multa quorum Deum non est author, nullam tamen passionem, voluntate, aut appetitum habent, cujus causa prima et plena non sit a voluntate Dei. Nisi enim voluntas Dei necessitatem voluntati humanae imponeret, et per consequens actionibus omnibus ab ea dependentibus; libertas voluntatis humanae onnipotentiam et omniscientiam et libertatem Dei tolleret. Atque haec, quatenus ad institutum praesens, de naturali et proprie dicta libertate disputata sufficientur».

accompagna un ripensamento della felicità individuale e politica. Certo, Hobbes radicalizza in senso spesso unilaterale, alcune tesi del volontarismo etico medievale, ma la cornice all'interno della quale si situa è largamente debitrice di quella tendenza. Come del resto, lo stesso vale, ma è stato già mostrato in altri studi, per il volontarismo teologico.