

LA VOLONTÀ DELL'UOMO TRA RAGIONE E CORPOREITÀ IN AGOSTINO D'IPPONA E BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO*

ELISA CUTTINI
Università di Padova

1. *Volontà di Dio e volontà dell'uomo*

Bonaventura da Bagnoregio sottolinea che il concetto di volontà assume una connotazione profondamente diversa qualora venga riferito a Dio oppure all'uomo. La volontà è parte della sostanza divina: tutto quello che Dio vuole coincide con la sua *potestas*, e quindi con ciò che egli può effettivamente realizzare, appagando ogni suo desiderio (*voluptas*) di felicità. Bonaventura considera la volontà divina altresì come strettamente connessa alla *liberalitas*, intesa come la forza che deriva dall'amore, per cui definisce Dio come la somma liberalità e quindi l'amore incondizionato e la volontà perfetta¹. Ciò che Dio è, ciò che egli fa e il fine a cui tende coincidono tra loro in virtù della presenza in lui dell'assoluta unità tra sostanza e fine. L'uomo, invece, corre costantemente il rischio di allontanarsi dal fine che gli è proprio, dato che in lui sostanza e fine sono distinti. Per questo motivo, le sue disposizioni sono mutevoli, ed egli è in balia degli aspetti sensibili, al punto che può giungere a vivere in uno stato di miseria (*indigens*) tale da determinare l'instabilità dei propri obiettivi e l'insorgenza di sempre nuovi appetiti, se non addirittura la caduta in uno stato di angoscia e di malvagità che lo portano ad allontanarsi progressivamente dal suo vero fine. Rispetto a tali elementi negativi, la volontà funge da governante che esercita uno stretto controllo in particolare sulla sensibilità e sugli appetiti², e si pone come una guida che tenderebbe a rettificare e dare stabilità, ma deve

* Stralci di questo testo sono stati pubblicati precedentemente nell'articolo: E. CUTTINI, *In equilibrio tra anima e corpo. Il dono di Dio e la responsabilità dell'uomo*, «L'Osservatore Romano», 3 agosto 2012, 5.

¹ Cfr. *I Sent.*, d. 45, a. 1, q. 1 (I 799): «in Deo ... est ponere summam liberalitatem: ergo et amorem et voluntatem».

² Cfr. *ivi*, concl.: «Voluntas enim in nobis est per differentiam a substantia et actu et per distantiam a fine; in Deo autem per omnimodam indifferentiam horum, scilicet substantiae, virtutis, actus, et finis».

operare in funzione di ciò che l'uomo di volta in volta aspira a realizzare, e dei molteplici fini a cui egli tende. La volontà stessa può essere vittima della contingenza quando riguarda la sfera dell'azione, per cui ciò che in un dato momento è voluto, successivamente potrebbe non esserlo più e l'uomo potrebbe giungere a desiderare addirittura l'opposto di quanto ricercava poco prima³.

Tale mutevolezza deriva dalla natura dell'uomo in quanto effetto nobilissimo della creazione, che rappresenta il compimento dell'opera divina. Dio ha, infatti, voluto l'uomo come l'ultima tra le creature in cui risplendono, allo stesso tempo, la potenza, la sapienza e la bontà del creatore. Per manifestare anzitutto la propria potenza, Dio ha dotato l'uomo delle due nature più distanti tra loro, la sostanza corporea e quella spirituale, congiungendole in una sola persona. Oltre a ciò, il corpo dell'uomo è stato creato in modo proporzionato rispetto alla sua anima, in modo che dalla loro unione risulti una manifestazione della sapienza divina. In particolare l'anima, in quanto tende verso l'alto fino a raggiungere la beatitudine, ha la funzione di perfezionare e guidare il corpo che, a sua volta, in quanto è stato creato come essere inferiore, è tenuto a ubbidire all'anima, evitando conflitti tra le due componenti. Tale equilibrio, che riproduce la giustizia naturale (*naturalis iustitia*), consentirebbe all'uomo di vivere nel modo migliore. Infine, il primo Principio, in quanto è buono e giusto, ha voluto l'uomo senza macchia o colpa, e privo di pene o miserie. Anche per questo motivo, il suo corpo è plasmato in modo da essere in armonia con le indicazioni dell'anima razionale, perché nessun conflitto possa portare corruzione o degrado. Al fine di raggiungere la massima completezza, all'anima viene originariamente data anche la possibilità di scegliere se permanere nella condizione di innocenza e perfezione in cui è stata creata o se cadere nella colpa. Allo stesso modo, il corpo, che secondo il piano divino dovrebbe sottomettersi naturalmente all'anima, ha ricevuto, attraverso l'atto creativo, la possibilità di assentire a tale unione, oppure di instaurare un rapporto di ostilità e ribellione⁴.

³ Cfr. *I Sent.*, d. 45, a. 1, q. 1, concl. (I 799): «Si autem loquamur de contingentia in actu, quo voluntas aliquid modo desinit velle et incipit velle, modo vult aliquid, modo vult oppositum; haec cadit in voluntate humana, quia inter voluntatem humanam et actum est differentia».

⁴ Cfr. *Brevil.*, II 10 (V 228): «cum primum principium sit in producendo potentissimum, sapientissimum et optimum, et in omnibus effectibus suis hoc aliquo modo manifestet; potissime debuit hoc manifestare in ultimo effectum et nobilissimo; cuiusmodi est homo, quem inter ceteras creaturas produxit ultimo, ut in hoc potissime appareret et reluceret divinorum operum consummatio. Ut igitur in homine manifestaretur Dei *potentia*, ideo fecit eum ex naturis maxime distantibus, coniunctis in unam personam et naturam; cuiusmodi sunt corpus et anima, quorum unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporea; quae in genere substantiae maxime distant.

2. *Anima, corpo e buona volontà in Agostino*

Riguardo alla natura del corpo e dell'anima dell'uomo, Bonaventura rielabora quanto Agostino d'Ippona aveva sottolineato a proposito del nesso tra l'essere e il bene. Partendo dall'analisi della funzione creatrice divina, Agostino aveva notato che «non vi è vita che non provenga da Dio, perché Dio è la vita suprema e la sorgente stessa della vita», per cui tutto «ciò che è, in quanto è, è buono»⁵. Anche il corpo dell'uomo, proprio per il fatto di derivare dal Principio di ogni armonia, è portatore di un ordine che gli permette di essere, e senza il quale non sarebbe nulla⁶. Maggiore è la proporzione che la forma del corpo presenta, più elevato è il livello di perfezione a cui esso tende e, allo stesso tempo, superiore è la posizione che occupa nella gerarchia dell'essere. Poiché tutto ciò che viene da Dio presenta unità, forma e ordine⁷, nell'assetto della creazione anche il corpo dell'uomo costituisce un elemento intrinsecamente positivo, ma è necessario che venga riconosciuta la specifica posizione che esso occupa nel creato, in base alla quale deve essere subordinato all'anima razionale. Quando, invece, l'uomo predilige gli appetiti sensibili, egli volontariamente prende le distanze dall'ordine armonico stabilito da Dio, si allontana dalla fonte dell'essere e si avvicina piuttosto al nulla e, dunque, al male⁸.

Ut vero ibidem manifestaretur Dei *sapientia*, fecit tale corpus, ut *proportionem* suo modo haberet ad animam. Quoniam ergo corpus unitur animae ut *perficienti et moventi et ad beatitudinem sursum tendenti*; ideo, ut conformaretur animae *vivificantis*, habuit *complexionem* aequalem non a *pondere*, vel *mole*, sed ab *aequalitate naturalis iustitiae*, quae disponit ad nobilissimum modum vitae. – Ut autem conformaretur *moventi* per multiformitatem *potentiarum*, habuit *multiformitatem organorum* cum summa venustate et artificiositate et ductibilitate; sicut patet in facie et in manu, quae est “organum organorum”. – Ut autem conformaretur animae *sursum tendenti ad caelum*, habuit *rectitudinem staturae* et caput sursum erectum; ut sic corpora lis *rectitudo mentali rectitudini* attestaretur. Postremo, ut in homine manifestaretur Dei *bonitas* et benevolentia, ideo fecit hominem absque omni macula et culpa et absque omni poena sive miseria. Cum enim primum principium simul sit *optimum et iustissimum*; quia *optimum*, non debuit facere hominem nisi bonum, ac per hoc innocentem et rectum; quia *iustissimum*, poenam non debuit infligere ei qui nullum omnino habebat peccatum: ac per hoc tale corpus constituit illi animae rationali, quod ita sibi esset *obtemperans*, ut nulla esset in eo pugna rebellionis, nulla pronitas libidinis, nulla imminutio vigoris, nulla corruptio mortis; ita etiam esset *animae conforme*, ut, sicut anima erat innocens, et tamen poterat cadere in culpam, sic corpus esset impassibile, et tamen posset cadere in poenam; et ideo “poterat non mori, et poterat mori”; poterat habere sufficientiam, et poterat habere indigentiam; poterat animae obtemperare, et poterat etiam adversus eam rebellionem et pugnam habere».

⁵ Cfr. AGOSTINO IPP., *De vera rel.*, XI, 21 (PL 34, 131-132); tr. it. A Pieretti in *Opere di Sant'Agostino*, VI/1, Roma 1995, 47.

⁶ *Ibid.*; cfr. L. MANCA, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma 2002, 49.

⁷ Cfr. AGOSTINO IPP., *De Trin.*, VI, 10, 12 (PL 42, 932).

⁸ Cfr. *Id.*, *De immort. an.*, VIII, 13 (PL 32, 1027-1028).

La volontà ha, quindi, la funzione di indirizzare l'uomo nelle scelte determinanti nel corso della propria esistenza, per cui Agostino si è posto il problema di comprendere in cosa consista la *bona voluntas*⁹, e l'ha definita come la tendenza a «vivere nell'onestà morale e giungere alla perfetta sapienza»¹⁰, che è incomparabilmente superiore rispetto a ricchezze, onori e piaceri sensibili. Chi preferisce anteporre tali beni ed è disposto a sacrificare la buona volontà pur di conseguirli, subisce un grave danno, poiché la bontà della volontà rappresenta una ricchezza superiore a ogni possesso e a ogni piacere che riguardi la sfera corporea. La volontà buona si colloca, dunque, a un livello gerarchico più elevato rispetto agli altri beni che possono essere perduti. Il suo possesso, o al contrario la sua carenza, non dipendono dalla sorte o da sacrifici che l'uomo è disposto a sopportare, dato che essa può essere acquisita direttamente nell'atto stesso in cui viene desiderata: pur trattandosi del bene più nobile, «basta soltanto volerlo per averlo»¹¹.

Agostino ha precisato infatti che chi sceglie di anteporre il bene morale ai beni temporali ottiene un bene così elevato «con tanta immediatezza che il volere si identifica col conseguire l'oggetto voluto»¹². In quanto bene superiore, la volontà buona diventa l'oggetto più elevato e, allo stesso tempo, più immediatamente raggiungibile. Tale possesso provoca nell'uomo il massimo godimento unito a una serenità e a uno stato di quiete perenni, che elevano l'anima e permettono di realizzare la genuina felicità, definita da Agostino come *beata vita*, che consiste nel godere di beni veri e stabili¹³.

Alla luce di tali considerazioni, Agostino si è posto il problema di capire come mai non tutti riescano a essere felici, dato che chiunque aspira a esserlo: non è, infatti, possibile che la nostra volontà non cerchi la felicità. Anche i malvagi la vogliono, ma solo gli uomini buoni la conseguono perché, a differenza degli altri, nel perseguirla seguono la ragione. Infatti, oggetto della volontà buona è ciò che la ragione indica come presupposto per il raggiungimento della felicità, e che consiste nel vivere in modo ordinato. Senza tale requisito, l'uomo non può nemmeno aspirare alla felicità, poiché non è degno di conseguirla. Tramite l'esercizio della volontà, l'uomo può dunque meritare dei premi che consistono nella felicità o, al contrario, può precipitare nella infelicità. In questo senso va intesa l'affermazione di

⁹ Cfr. AGOSTINO IPP., *De lib. arb.*, I, 12, 25 (PL 32, 1234): «Quid est bona voluntas? Voluntas qua appetimus recte honesteque vivere, et ad summam sapientiam pervenire».

¹⁰ *Ibid.*; tr. it. D. Gentili in *Opere di Sant'Agostino*, III/2, Roma 1992, 189. Sul concetto di «bona voluntas» in Bonaventura, con riferimento al *De libero arbitrio* di Agostino, cfr. E. CUTTINI, *Ritorno a Dio. Filosofia, teologia, etica della «mens» nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Soveria Mannelli (RC) 2002, 132-140.

¹¹ AGOSTINO IPP., *De lib. arb.*, I, 12, 26 (PL 32, 1235); tr. it. cit., 191.

¹² *Ivi*, I, 13, 29, (PL 32, 1236-1237); tr. it. cit., 195.

¹³ Cfr. *ibid.*

Agostino secondo cui alcuni uomini sono infelici per loro volere: la loro volontà, anche contrariamente alle aspettative, ha compiuto delle scelte che non sono degne di essere ricompensate con la felicità. Tale variabilità, ha osservato Agostino, dipende dal fatto che «non tutti vogliono vivere secondo ragione»¹⁴, mentre soltanto chi accoglie la razionalità come guida della volontà riesce a conseguire la genuina felicità.

3. Plotino

La concezione gerarchica della realtà delineata da Agostino presenta degli elementi di chiara ascendenza neoplatonica, in particolare nell'idea per cui tutto procede dal primo Principio, e quindi è dotato di intrinseco valore; allo stesso tempo, il progressivo allontanamento dal vertice corrisponde a un distanziamento dal bene inteso in senso sia ontologico, sia morale. All'interno di tale prospettiva, Plotino aveva fatto riferimento al tema della volontà anzitutto in relazione al primo Principio, e aveva chiarito che la volontà dell'Uno non è né casuale né accidentale, ma tende naturalmente verso l'alto¹⁵, e dunque si rivolge a sé in quanto origine di ogni cosa. L'Uno è caratterizzato dalla presenza della volontà che, rispetto alla corrispondente facoltà umana, è intesa come pura libertà dell'intelligenza dalla quale soltanto dipende la scelta. La volontà non è, quindi, considerata come un'aggiunta al Principio primo, ma come costitutiva di esso e della sua stessa unità. Per ciò nell'Uno essenza e volontà coincidono e «la sua volontà e il suo essere sono una cosa sola, e tuttavia Egli non è meno unità, perché non c'è differenza tra ciò che egli si trova a essere e ciò che voleva essere. [...] Egli possiede, necessariamente, il volere che deriva da Lui e l'essere che deriva da Lui»¹⁶. In riferimento a Dio, emerge così uno specifico concetto di volontà – e quindi di libertà – intesa come autodeterminazione in quanto manifestazione spontanea della sua intelligenza, e distinta dall'accezione della libertà come arbitrio. A differenza dell'uomo, Dio non ha bisogno di optare tra diverse alternative per rimanere all'interno del bene e della legge morale, in quanto egli stesso è libera manifestazione del bene.

Per quanto riguarda il singolo uomo, secondo Plotino vale il principio per cui «ogni essere desidera il Bene e vorrebbe essere il Bene piuttosto di

¹⁴ AGOSTINO IPP., *De lib. arb.*, I, 14, 30 (PL 32, 1237): «sicut anima erat innocens, et tamen poterat cadere in culpam, sic corpus esset impassibile, et tamen posset cadere in poenam»; tr. it. cit., 197.

¹⁵ Cfr. PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 16; M.L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milano 1996, 50-51.

¹⁶ PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 13, 30-54; tr. it. di G. Faggin, Milano 1992, 1319. Cfr. L. PELLOUX, *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, Prefazione di A. Bausola, Milano 1994, 113-115.

essere quello che è»¹⁷. Nell'ambito di tale ricerca, finché non possiede il bene, l'uomo desidera qualcosa di diverso da sé, mentre quando lo coglie presente nella propria interiorità, la sua volontà si volge verso se stesso in quanto manifestazione del Principio. Dunque, nell'uomo, la libertà della volontà è possibile solo astraendo l'anima dalla molteplicità delle realtà esterne, gerarchicamente inferiori, per poter procedere nella propria elevazione, che inizia concentrandosi su se stesso¹⁸. La bellezza dell'anima buona, secondo Plotino, può essere colta solo ritornando in se stessi e guardando, ma nel caso ci si accorgesse che permangono delle impurità, è necessario procedere come lo scultore che continua a togliere e levigare il marmo in modo da perfezionare la statua che sta scolpendo. Allo stesso modo, si può purificare e rettificare la propria anima da ciò che è superfluo o divergente rispetto al primo Principio, e che offusca la vista impedendo di vedere lo splendore divino¹⁹.

L'invito di Plotino a ritornare in sé è riproposto nel *De vera religione* in cui Agostino afferma che la verità si trova nell'interiorità dell'uomo, per cui è necessario evitare di disperdersi nella molteplicità delle cose esteriori per ritornare in se stessi e, da qui, risalire fino a dove «si accende il lume stesso della ragione»²⁰. In questo modo, chi usa correttamente la propria ragione perviene alla verità²¹. Ciò che Agostino ha sottolineato è che nel decidere di avvicinarsi alla verità, l'uomo è guidato dalla propria volontà che è assolutamente libera. In tal senso, la scelta di allontanarsi dal Principio è definita da Agostino come un "male volontario", volendo così ribadire la mancanza di qualsiasi necessità che spinga l'uomo sia verso il bene che verso il male, per cui sulla volontà ricade interamente la responsabilità delle scelte compiute²². Anche Bonaventura, nell'*Itinerarium mentis in Deum*, richiama l'esigenza di «*intrare ad mentem nostram quae est imago Dei*»²³, che ribadisce con l'invito: «*intra igitur ad te et te vide*»²⁴. Qui l'ascesa verso Dio è strettamente collegata all'idea neoplatonico-agostiniana del ritorno

¹⁷ PLOTINO, *Enn.*, VI 8, 13, 13-14; tr. it. cit., 1317.

¹⁸ Cfr. *ibid.*; T.A. SZLEZÁK, *Platone e Aristotele nella dottrina del Noûç di Plotino*, Milano 1997, 218.

¹⁹ Cfr. PLOTINO, *Enn.*, I 6, 9, 7-15.

²⁰ AGOSTINO IPP., *De vera rel.*, 39, 72 (PL 34, 154): «*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum*»; tr. it. cit., 111. Cfr. S. VANNI ROVIGHI, *L'immortalità dell'anima nei maestri francescani del secolo XIII*, Milano 1936, 37-38, che collega l'*itinerarium mentis in Deum* bonaventuriano con l'*in te ipsum redi* di Agostino.

²¹ Cfr. AGOSTINO IPP., *De vera rel.*, 39, 72 (PL 34, 154).

²² Cfr. *ivi*, 14, 27 (PL 34, 133).

²³ *Itin.*, I 2 (V 297).

²⁴ *Ivi*, III 1 (V 303); cf. *Solil.*, I 5 (VIII 31): «[Deus] est *intimior intimo tuo* esse perhibetur, sicut Augustinus testatur. Gaude igitur, o felix anima, quod potest esse tanti hospitis hospita» (corsivo nostro).

in sé che consiste nel controllare la tendenza dell'uomo a disperdersi nella molteplicità delle realtà sensibili, per scegliere di volgersi nell'interiorità in cui è possibile trovare la Verità divina.

4. *Il disordine della volontà*

L'identificazione neoplatonica dell'Uno con la fonte dell'essere e del bene è sottesa alla definizione bonaventuriana del peccato come allontanamento della volontà dal primo Principio. Secondo l'ordine naturale della realtà, la volontà deve farsi guidare dal primo Principio, considerandolo come il proprio fine e il modello da seguire nell'operare. Quindi il peccato è considerato come disordine della mente e della volontà nel momento in cui la nostra volontà è preferita a quella di Dio, e gli appetiti dei sensi sono preferiti alla retta ragione²⁵. La volontà, in quanto è libera, può infatti corrompere «in se stessa la misura, la forma e l'ordine, decadendo dal vero bene» che è immutabile per aderire ai beni mutevoli, per cui «ogni peccato, in quanto tale, deriva dalla volontà come dall'origine prima, ed è nella volontà come nel proprio soggetto»²⁶.

La volontà è l'origine del peccato, per il solo fatto di desiderare qualcosa di cattivo, anche se non lo realizza in atto²⁷, oppure perché, pur non desiderando cose turpi, semplicemente si allontana da quelle buone²⁸. Riprendendo ancora Agostino²⁹, Bonaventura afferma che il peccato non consiste nel volere qualcosa di cattivo, ma piuttosto nel non desiderare le cose più buone dal punto di vista morale. Il ruolo della volontà in relazione al peccato è tale per cui esso è «a tal punto volontario che, se non è volontario, non è peccato», afferma Bonaventura rifacendosi al *De vera religione*³⁰.

Se il disordine della volontà è tanto grande da compromettere l'ordine della giustizia si parla di peccato mortale, in quanto l'anima viene allonta-

²⁵ Cfr. *Brevil.*, III 8 (V 237); *II Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 (II 950-953).

²⁶ *Brevil.*, III 1 (V 231): «Quia vero corruptio est et non nisi boni; et omnis corruptio in re corruptibili est: ideo non est nisi in bono; ac per hoc, cum voluntas libera corrumpat in se ipsa modum, speciem et ordinem, deficiendo a vero bono, peccatum omne in quantum huiusmodi et est a voluntate, sicut a prima origine, et est in voluntate, sicut in proprio subiecto»; tr. it. cit., 129.

²⁷ Cfr. *ivi*, III 8 (V 236): «Quod si medio modo fit, ut consensus sit sine opere, aut quia vult in opus procedere, sed non potest; tunc voluntas reputatur pro facto, nec minus culpabilis est, quam si in ipso facto deprehenderetur».

²⁸ Cfr. *ivi*, III 1 (V 231).

²⁹ Cfr. AGOSTINO IPP., *De vera rel.*, 14, 27 (PL 34, 133): «peccatum voluntarium est malum, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium».

³⁰ *Brevil.*, III 1 (V 231): «ex quibus colligitur, quod "peccatum non est appetitio malorum rerum, sed desertio meliorum"; et ideo in appetitu voluntatis est modi, speciei et ordinis corruptivum», tr. it. cit., 129; cfr. AGOSTINO IPP., *De vera rel.*, 14, 27 (PL 34, 133).

nata da Dio che è la fonte della vita. Se, invece, l'ordine è alterato lievemente, ma non distrutto, si parla di peccato veniale. Volendo esplicitare in cosa consista tale ordine che deve essere rispettato, nel *Breviloquium*, Bonaventura afferma che il bene immutabile deve essere considerato superiore a quello mutevole, la ragione è tenuta a controllare gli impulsi sensibili, il bene morale va preferito all'utilità³¹ e bisogna considerare la volontà di Dio come assolutamente superiore alla volontà dell'uomo³². Rispetto a quanto previsto dall'ordine impresso da Dio, sia la trasgressione, intesa come realizzazione di atti moralmente scorretti, sia l'omissione di ciò che si è tenuti a fare, rappresentano delle forme di rigetto della legge divina.

5. *La sinderesi*

Per sottolineare il ruolo della ragione nell'ambito della scelta del comportamento morale, Bonaventura parte dal presupposto che nell'uomo siano presenti due distinti moti: uno guidato dall'istinto sensibile che concerne la corporeità, e l'altro dipendente dalla razionalità propria della mente. Secondo l'ordine della creazione, alla ragione spetta il comandare, mentre la componente corporea è tenuta a ubbidire; quando ciò non si verifica, la rettitudine dell'anima viene meno. Poiché a ogni moto corrisponde uno specifico desiderio, Bonaventura parla di un *duplex bonum*, un bene carnale, visibile e temporale e un bene spirituale, invisibile ed eterno³³. A causa di tale duplicità, l'uomo è continuamente tentato di allontanarsi dalle indicazioni della ragione, cadendo così nell'errore. Per ciò Dio, in quanto è sommamente buono, ha fornito un sostegno alla volontà, in modo da garantire che essa segua la ragione e possa volere rettamente: si tratta della sinderesi «a cui è proprio rimproverare il male e spingere al bene»³⁴.

³¹ Sulla relazione tra «honestus» e «utilis» il riferimento più immediato è al *De officiis* di Cicerone (III, 3).

³² Cfr. *Brevil.*, III 8 (V 237): «Et quoniam lex Dei istum ordinem praecipit et vetat oppositum; quando bonum commutabile praefertur aeterno, et bonum utile praefertur honesto, et voluntas nostra praefertur divinae voluntati».

³³ Cfr. *ivi*, II 11 (V 229).

³⁴ *Ibid.*: «Duplicem enim indidit rectitudinem ipsi naturae: unam ad recte iudicandum, et haec est rectitudo conscientiae; aliam ad recte volendum, et haec est synderesis, cuius est remurmurare contra malum et stimulare ad bonum». Cfr. E. BETTONI, *Bonaventura da Bagnoregio: aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973, 216-218. Sul valore morale attribuito da Bonaventura al concetto di sinderesi, cfr. I. SCIUTO, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Milano 1995, 153-155. Sulla connessione tra sinderesi e coscienza in Bonaventura, cfr. D.C. LANGSTON, *Conscience and Other Virtues: from Bonaventure to MacIntyre*, University Park (PA) 2001, 29-37.

La sinderesi è l'inclinazione naturale della volontà al bene che può essere travisata, ma mai annullata dalla cattiva volontà. Essendo una potenza naturale, essa può venire temporaneamente sopraffatta da una passione carnale, ma è destinata ineluttabilmente a riemergere³⁵. Nell'*Itinerarium mentis in Deum* è definita come l'*apex mentis*, la più elevata tra le potenze della *mens*, superiore alla *ratio*, all'*intellectus* e all'*intelligentia*³⁶. La sinderesi è, dunque, un abito dianoetico corrispondente alla capacità di cogliere i princìpi primi della morale³⁷ da cui la volontà deve farsi guidare.

6. Conclusione: il superamento di Aristotele

Il concetto di volontà risulta emblematico per evidenziare la capacità di sintesi propria di Bonaventura relativamente alle sue fonti. La concatenazione tra i vari pensatori considerati a proposito di questo tema mostra il peso che su Bonaventura ha l'eredità neoplatonica mediata da Agostino. D'altra parte, nei confronti dell'etica di Aristotele, l'operazione che Bonaventura fa è quella di immettere un elemento di razionalità nel concetto aristotelico di volontà (*βούλησις*).

La *βούλησις* aristotelica è la facoltà di desiderare in modo spontaneo e non ha un intrinseco connotato razionale³⁸, riguarda la parte appetitiva dell'anima, e può aspirare anche a cose impossibili e irrealizzabili³⁹: è, quindi, non razionale, pur potendo partecipare in qualche modo della ragione, in quanto capace di ascoltarla e di sottomettersi alle sue indicazioni⁴⁰. La *βούλησις*, precisa Aristotele, riguarda i fini che l'uomo si propone e che possono anche non essere in suo potere, ma sorgono in lui in modo immediato, come accade nella ricerca della felicità a cui tutti naturalmente aspirano. Dalla volontà dell'uomo dipendono, invece, le modalità messe in

³⁵ Cfr. *II Sent.*, q. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (II 574): «synderesis autem potentiam naturalem nominat, quae semper uniformiter ad bonum inclinatur».

³⁶ Cfr. *Itin.*, I 6 (V 297): «Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum sex sunt gradus potentiarum animae, per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla». Cfr. A. SOLIGNAC, «Synderesis», *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, XIV (1990), 1408.

³⁷ Cf. R.A. GAUTHIER, J.Y. JOLIF, «Commentaire», in ARISTOTE, *L'Éthique à Nicomaque*, 2 voll., Louvain-Paris 1970², t. II, 564.

³⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Et. Nicom.*, Γ (III) 1, 1110 a 1-13; *ivi*, A (I) 13, 1102 b 13-1103 a 1; *Id.*, *De an.*, Γ (III) 9, 432 b 3-7; Cfr. GAUTHIER, JOLIF, «Commentaire», in ARISTOTE, *L'Éthique...*, t. II, partie 1^{er}, 192-194; A. MALO, *Antropologia dell'affettività*, Roma 1999, 123.

³⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Et. Nicom.*, Γ (III) 4, 1111 b 19-26.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, A (I) 13, 1102 b 29-31; *Id.*, *De an.*, Γ (III) 9, 432 b 3-7; *Id.*, *Ret.*, A (I) 10, 1369 a 2-3.

atto per raggiungere tali fini, che sono indicate dalla *προαίρεσις*⁴¹. Si tratta della scelta deliberata definita da Aristotele un atto volontario in quanto connessa alla valutazione razionale compiuta da ciascuno in merito ai mezzi più idonei al conseguimento dei propri fini, ma limitata alla disamina di tali mezzi⁴². Al di là dal momento della scelta in cui c'è una confluenza tra appetito e razionalità deliberante, in Aristotele, i due elementi, della razionalità e dell'appetito, non sono fusi tra loro, ma restano esterni l'uno all'altro e sono rappresentativi di livelli diversi⁴³.

Il contributo ulteriore rispetto ad Aristotele presente nel pensiero cristiano consiste, dunque, nell'idea – già chiaramente presente in Agostino e sviluppata da Bonaventura – della volontà come appetito razionale, distinto dal concetto di istinto naturale e da ogni forma di necessità, che quindi decide in modo libero e autonomo, senza però rinunciare alla guida che, tramite la *sinderesi*, ha ricevuto direttamente da Dio.

La presenza di principi morali che indirizzano l'azione e che hanno bisogno della *sinderesi* per essere colti, conduce oltre il pensiero di Aristotele, in quanto superamento del concetto di volontà come legato alla spontaneità degli appetiti non intrinsecamente razionali. La *sinderesi* permette a Bonaventura di rettificare il rapporto tra volontà e razionalità. Si tratta, infatti, di un principio che sta dentro la volontà, e ne assicura l'adesione alle indicazioni della ragione. In Bonaventura, così come più in generale nella teologia cristiana, la volontà si presenta, dunque, come una sintesi tra l'aspetto sensibile e quello razionale gravida di conseguenze dal punto di vista morale. La ragione, infatti, guida la volontà mostrandole l'ordine naturale voluto dal Creatore, che deve essere rispettato da chi voglia comportarsi in modo giusto, e la *sinderesi* è la garanzia di rettitudine della volontà. Ricevuti da Dio tali doni, l'uomo non può sottrarsi alla responsabilità di ciò che vuole e di ciò che fa.

Riassunto: Nel pensiero di Bonaventura, la volontà dell'uomo è caratterizzata dall'instabilità, in quanto collegata sia agli aspetti razionali sia agli impulsi sensibili dell'individuo, che generalmente sono in contrasto tra loro. Tale duplicità, che costituisce

⁴¹ Cfr. ARISTOTELE, *Et. Nicom.*, Γ (III) 4, 1111 b 26-30.

⁴² Cfr. *ivi*, 1111 b 6-7.

⁴³ Aristotele distingue le azioni volontarie, in cui il soggetto comanda il proprio corpo nell'azione, da quelle involontarie che sono svolte in seguito a una coercizione, per cui il principio dell'azione è esterno a chi agisce. Aristotele afferma che è preferibile sopportare tormenti o addirittura morire piuttosto che essere costretti da altri a compiere cose turpi. Cfr. *Id.*, *Et. Nicom.*, Γ (III) 1, 1110 a 12-35. È qui assente il concetto di volontà che si è visto essere proprio di Agostino, e che si prolunga nella teologia cristiana, cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna 2009, 325-327, 404-407.

un nodo problematico di particolare interesse, viene analizzata da Bonaventura riprendendo Agostino d'Ipbona, il quale aveva evidenziato come tutto ciò che è creato sia buono, in quanto viene da Dio, ma vada collocato all'interno di un ben definito ordine gerarchico, concepito in termini di derivazione neoplatonica. I beni materiali occupano i livelli gerarchici più bassi, poiché sono mutevoli e possono essere perduti, e la *bona voluntas* consiste nel prediligere il bene morale. Secondo Bonaventura, la volontà è libera di tendere al vertice della gerarchia ontologica, e quindi a Dio in quanto primo Principio, conseguendo il sommo bene, o all'opposto può condurre al peccato che consiste nel non desiderare le cose più elevate, anche senza aspirare a cose turpi. Nella scelta, l'uomo è guidato dalla ragione, che coglie la perfezione dell'ordine gerarchico e viene indirizzata dalla *sinderesi*, la naturale inclinazione dell'uomo al bene che non viene mai totalmente sopraffatta dagli impulsi sensibili. In tal modo, la *βούλησις* aristotelica, in quanto facoltà di desiderare propria della parte appetitiva dell'anima, viene arricchita in Bonaventura dell'elemento razionale, e l'uomo viene così concepito come pienamente responsabile delle proprie scelte morali.

Summary: In the thinking of Bonaventure, the will of man is seen as inherently instable in that it is associated with both the rational aspects and the sensual impulses of the individual which are generally in opposition to one another. This form of duplicity, which represents a particularly complex and important problem, was examined by Bonaventure with reference to Augustine of Hippo. The latter had reasoned that all creation is good in that it comes from God, but it has to be arranged within a well-defined hierarchical order, conceived in terms derived from Neoplatonism. Material goods occupy the lowest level in the hierarchy, since they are changeable and can be lost, and the *bona voluntas* consists in favouring the moral good. According to Bonaventure, the will is free to aspire to the heights of the ontological hierarchy and, therefore, to God as the First Principle, thus achieving the highest good. Or, at the opposite extreme, will can lead one to sin, which consists in not aspiring to the highest good, even if one does not necessarily desire base things. In making his choice, the individual is guided by reason, which understands the perfection of the hierarchical order and is directed by *synderesis*, the natural human propensity towards goodness, which is never totally overwhelmed by sensual impulses. In this way, the Aristotelian concept of *boulesis*, as a type of desire associated with the appetitive part of the soul, is developed in Bonaventure with the addition of the rational element, and man is thus perceived as fully responsible for his own moral choices.