Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 57 (2010)

Heft: 2

Artikel: La libertà del volere in Giovanni Picardi di Lichtenberg

Autor: Leone, Marialucrezia

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760600

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

MARIALUCREZIA LEONE

La libertà del volere in Giovanni Picardi di Lichtenberg*

Giovanni Picardi di Lichtenberg dedica quattro delle sue *Quaestiones disputatae* al tema della volontà. Di queste, le prime due riguardano i rapporti di eminenza tra questa facoltà e l'intelletto con speciale riferimento alla vita ultraterrena, (q. 28 «Utrum maior sit unio per intellectum vel voluntatem in patria» e q. 29 «Utrum laus patriae sit magis voluntatis quam intellectus»); le ultime due ineriscono piuttosto più da vicino alla problematica della libertà della volontà (q. 32 «Utrum voluntatis libertas sit a se vel ab alio» e q. 37 «Utrum voluntas moveat se ipsam vel ab alio moveatur»).[1]

Quando Giovanni Picardi compone a Colonia questi testi (1303–1305) sono passati poco più di 30 anni dalla prima condanna dottrinale promulgata a Parigi dal vescovo É. Tempier (quella del 10 dicembre del 1270), e poco più di 20 anni dalla seconda (quella più famosa, del 7 marzo 1277). Nel primo

* Questo articolo è stato scritto con il supporto dei Fonds voor Wetenschappelijk Onderzoek – Vlaanderen (FWO – Vlaanderen), progetto "Henry of Ghent (d. 1293) and the Later Medieval Debate on Concepts".

[1] Soltanto alcune delle *Quaestiones disputatae* di Giovanni Picardi sono state oggetto di un'edizione critica, ed in particolare la q. 3 (a cura di SENNER, Walter: *Christ in the Writings of the Rhineland Dominicans*, in: EMERY, Kent / WAWRYKOW, Joseph P. [eds]: *Christ among the Medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*. Notre Dame: University of Notre Dame Press 1998, 303–413), la q. 20 (a cura di SEŃKO, Władysław: *Joannis Picardi de Lichtenberg quaestio disputata de esse et essentia ex cod. 748 Bib. Jagellonicae*, in: Mediaevalia Philosophica Polonorum 8 [1961] 3–28), la q. 22 (a cura di MOJSISCH, Burkhard, in appendice al suo testo *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. Hamburg: Meiner 1983, 147–161) ed in parte la q. 34 (a cura di MARTIN, Raymond M.: *Mag. Joh. de Lichtenberg O.P. [† ca. 1313]. Doctrina de motivo humanae voluntatis*. In: Divus Thomas 2 [1924] 149–157). Per questo motivo, ogni volta che, in questo articolo, si andranno a citare le questioni di Giovanni Picardi si fará direttamente riferimento al ms. Vat. Lat. 859, ff. 151ra-182vb (l'unico manoscritto a riportarle integralmente). Le *Quaestiones* sono state per la prima volta esaminate e numerate da LANDGRAF, Artur M.: *Johannes Picardi de Lichtenberg O Praed. und seine* Quaestiones disputatae, in: Zeitschrift für katholische Theologie 46 (1922) 510–555. Tuttavia é importante precisare che la numerazione delle questioni adottata in questo studio è quella di P. Porro, che al momento si sta occupando dell'edizione critica delle *Quaestiones* 19–39. Colgo l'occasione per ringraziare il Prof. Porro per avermi messo a disposizione il suo lavoro sulle questioni relative alla volontà, prima della definitiva pubblicazione nel *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevii*, e per le importanti correzioni apportate a questo articolo.

decreto episcopale, nella lista di 13 errori[2] insegnati alla Facoltà delle Arti di cui, dietro minaccia di scomunica, sono proibiti l'insegnamento e la divulgazione, accanto alle tesi relative all'unità dell'intelletto, alla corruttibilità dell'anima umana ed all'eternità del mondo, compaiono tre proposizioni che negano il libero arbitrio e la responsabilità del volere. Viene in particolare censurata una tesi che afferma che la volontà dell'uomo vuole e sceglie per necessità (articolo 3: «Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit»), una che tesse un legame necessario tra il movimento dei cieli ed i processi del mondo sublunare (articolo 4: «Quod omnia, que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium»), ed infine una proposizione che definisce il libero arbitrio una potenza passiva, perché sotto l'influenza delle passioni (articolo 9: «Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate ab appetibili [movetur]»[3]). In questo primo decreto di Tempier vengono in altre parole presi di mira quelli che poi verranno definiti dagli storici del pensiero il «determinismo astrale» e il «determinismo delle passioni». Come ricordano diversi studi,[4] il primo tipo di determinismo (che prevede un influsso dei cieli sugli atti umani) in realtà non ha come fonte il pensiero di Aristotele,[5] ma quello di alcuni pensatori arabi (innanzitutto al-Kindī ed Averroè), che lo hanno elaborato a seguito delle teorie astrologiche di Tolomeo e dei sistemi cosmologici rinvenibili o nel *Corpus Hermeticum* o in apocrifi aristotelici, come è il caso, ad esempio, del *De causis et proprietatibus elementorum.*[6] Il secondo tipo di determinismo, quello «delle passioni», tende invece a rendere la volontà umana una facoltà totalmente in balìa dell'influenza delle passioni, le quali, per mezzo dell'istinto, dirigerebbero la scelta morale alla maniera di quanto accade negli animali (l'uomo, cioè, dietro la spinta dell'*appetitum*, perderebbe il controllo dei suoi atti e quindi ogni responsabilità di questi). Quest'ultimo tipo di determinismo si ritroverebbe nel panorama dottrinale dell'epoca non tanto in opere filosofiche, bensì in alcuni testi narrativi ed

2 Cfr. *Chartularium Univeresitatis Parisiensis*. Ed. DENIFLE, Heinrich / CHÂTELAIN, Émile. Paris: Delalain 1891, II, 486–487, n. 432.

3 Cfr. CHÂTELAIN, Émile L.M. / DENIFLE, Heinrich (eds): *Chartularium Universitatis Parisiensi*. Tomus I. Paris: Delalain 1889, 486–487.

4 Cfr. HISSETTE, Roland: *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le mars 1277*. Louvain/Vander-Oyez/Paris: Publications Universitaires 1977, 237; PUTALLAZ, François-Xavier: *Insolente liberté. Controverses et condamnations au XIIIe siècle* (= Vestigia 15). Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf 1995. Entrambi questi testi ricordano che è uno stesso maestro del XIII secolo, e cioè Egidio Romano, a precisare che il «determinismo astrale» ha come fonte il pensiero di al-Kindī.

5 Se infatti il ricorso ad una causalità estrinseca (una tesi costante all'interno dell'aristotelismo, secondo cui tutto ciò che passa dalla potenza all'atto richiede l'intervento di una causa esterna e di un motore già in atto) poteva fare implicitamente ipotizzare un influsso dei cieli sugli atti umani posti nell'anima, motore del corpo, di fatto però Aristotele non ha mai ammesso dichiaratamente nei suoi testi una simile dottrina.

6 Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, spec. 240.

in novelle cortigiane del periodo,[7] come il *Roman de la Rose* o il *De Amore* di Andrea Cappellano (opera questa che sarà tra l'altro esplicitamente menzionata proprio nel Prologo della condanna del 1277), ma anche nelle predicazioni e negli insegnamenti di alcune sette religiose dell'epoca.

Quando però sette anni più tardi, il 7 marzo 1277, aiutato da una commissione di 16 teologi (tra cui con certezza si deve annoverare Enrico di Gand),[8] Tempier torna a stilare un elenco di 219 tesi di cui si vieta l'insegnamento alla Facoltà delle Arti, il numero delle proposizioni condannate relative alla questione della libertà della volontà cresce significativamente, sino ad arrivare a venti.[9] Il fatto che, rispetto al decreto episcopale precedente, la condanna di queste proposizioni venga non solo ribadita, ma addirittura trattata più estesamente, indica che evidentemente il problema della libertà del volere costituisce una questione di grande valore per Tempier ed i suoi consiglieri, la cui discussione nel contesto universitario dell'epoca (del quale le condanne

7 Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 292–304.

8 Il nome di Enrico di Gand è infatti l'unico conosciuto tra quelli dei sedici teologi riuniti da Tempier per stilare il *Symbolum parisinum*, grazie alle dichiarazioni di Enrico stesso: cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* II, q. 9. Ed. Robert WIELOCKX. Leuven: Leuven University Press 1983, 67, l. 21–23: «In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus [...]».

9 Le proposizioni relative al problema della volontà e della libertà umana sono quelle dalla 150 alla 169 secondo la numerazione assegnata da R. Hissette: art. 150: «Quod illud quod de sui natura non est determinatum ad esse vel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui»; art. 151: «Quod anima nihil vult, nisi mota ab alio. Unde illud est falsum: anima seipsa vult»; art. 152: «Quod omnes motus voluntarii reducuntur in motorem primum»; art. 153: «Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora caelestia»; art. 154: «Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum caelestium»; art. 155: «Quod orbis est causa voluntatis medici ut sanet»; art. 156: «Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti»; art. 157: «Quod duobus bonis propositis, quod fortius est, fortius movet»; art. 158: «Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem»; art. 159: «Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili»; art. 160: «Quod voluntate existente in tali dispositione, in qua nata est moveri, et manente sic disposito quod natum est movere, impossibile est voluntatem non velle»; art. 161: «Quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili sicut materia ab agente»; art. 162: «Quod scientia contrariorum solum est causa quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens et ratione alterius»; art. 163: «Quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis»; art. 164: «Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti»; art. 165: «Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo, voluntas non manet libera, et quod poenae non adhibentur a lege nisi ad ignorantiae correptionem et ut correptio sit aliis principium cognitionis»; art. 166: «Quod si ratio recta, et voluntas recta»; art. 167: «Quod non est possibile esse peccatum in potentiis animae superioribus. Et ita peccatum fit passione, non voluntate»; art. 168: «Quod homo agens ex passione coacte agit»; art 169: «Quod voluntas, manente passione et scientia particulari in actu, non potest agere contra eam». A proposito cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 230–263.

dottrinali costituiscono il riflesso) richiede una decisiva chiarificazione dottrinale: la posta in gioco non è in effetti di poco conto, soprattutto se si considera il fatto che la libertà di scelta e il valore della grazia sono presupposti fondamentali in un orizzonte cristiano.

Si deve però notare che, rispetto alla prima condanna, in quella del 1277, accanto al «determinismo delle passioni» ed a «quello astrale», viene individuato un altro «nuovo pericolo» per il libero arbitrio della volontà, e cioè la subordinazione e la dipendenza di questa facoltà dall'azione della ragione. Probabilmente questo tipo di determinismo, che potremmo definire di «tipo psicologico», dovette essere inserito nei nuovi articoli da condannare a motivo della discussione che aveva animato ed ancora animava l'Università in quel periodo. Va infatti ricordato che proprio pochi anni prima del 1277, diversi autori avevano individuato gli errori in grado di compromettere la libertà del volere, non solo nel «determinismo degli astri» ed in quello «derivante dalle passioni», ma anche e soprattutto nel «determinismo psicologico», anticipando il nuovo approccio dottrinale che gli articoli sulla volontà rivestiranno per lo più nel *Sillabo* del '77. Tra questi pensatori si devono annoverare maestri appartenenti alle file dei francescani, come Gualtiero di Brugge, con le sue *Quaestiones disputatae* composte tra il 1270 ed il 1276,[10] ma anche maestri secolari, come Enrico di Gand, con il suo *Quodlibet* I, discusso nel Tempo di Natale del 1276.[11] Mettendo da parte le diversità tra le due (sebbene simili) teorie che questi maestri elaborano sulla volontà, quello che qui ci interessa sottolineare è che contrariamente ad altri «sostenitori della volontà» precedenti, come ad esempio Bonaventura,[12] Gualtiero ed Enrico affrontano la problematica

[10] Secondo Glorieux e San Cristóbal Sebastian, le questioni sarebbero state composte prima del 1270, quando cioè Gualtiero era maestro reggente a Parigi: cfr. SAN CRISTÓBAL SEBASTIAN, Antonio: *Controversias acerca de la voluntad desde 1270 a 1300. Estudio histórico-doctrinal*. Madrid: Editorial y Librería CO. CUL. S.A. 1958, spec. 33–37. B. Kent ritiene invece che esse siano successive a quella data: cfr. KENT, Bonnie: *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington: The Catholic University of America Press 1995, 60–62.

[11] In questo *Quodlibet* Enrico dedica ben sei questioni consecutive ad esaminare i rapporti tra intelletto e volontá: q. 14: «Utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso»; q. 15: «Utrum actus voluntatis praecedat actum intellectus vel e converso»; q. 16: «Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum»; q. 17: «Utrum deordinatio voluntatis causetur a deordinatione rationis, vel e converso»; q. 18: «Utrum voluntas discordans a ratione errante sit mala»; q. 19: «Utrum voluntas magis peccet agendo contra rationem errantem vel secundum ipsam».

[12] Nelle sue *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* del 1268 Bonaventura, ad esempio, affronta la tematica relativa alla volontà nella parte dedicata al dono dell'intelletto. Qui il maestro francescano cita gli errori dottrinali che sembrano aver intaccato l'interpretazione di questa facoltà dopo il nuovo arrivo dei testi aristotelici, e cioè quelli «de aeternitate mundi», «de unitate intellectus» e «de necessitate fatali». Quest'ultimo errore, connesso al «determinismo astrale», viene particolarmente evidenziato dall'autore, poiché lo scopo principale di questa sua opera risiede nel sottolineare l'apporto della grazia divina sull'uomo attraverso l'azione dello Spirito, che di fatto il «determinismo cosmologico»

della libertà della volontà prendendo soprattutto in considerazione i rapporti di questa facoltà con l'intelletto. Entrambi i maestri, in virtù del principio che individua nella *voluntas* il *motor universalis* dell'anima, difendono il totale *imperare* della volontá sulla ragione e su tutta la sfera dell'agire morale in quanto tale.[13] In tal senso, la volontà finisce nei loro testi per configurarsi come la causa e l'origine stessa di ogni atto di virtù, così come simmetricamente la «causa omnis obliquitatis vitiosae»,[14] in quanto unico luogo dell'azione della libertà. Per questo motivo, Gualtiero ed Enrico attaccano le dottrine di quei colleghi che sono per lo più intenti a difendere la superiorità dell'intelletto, da cui fanno dipendere i giudizi della volontà, finendo per ammettere la pretesa di autosufficienza della ragione, la riduzione della volontà ad un ruolo completamente passivo, e la conseguente negazione della libertà di scelta e del valore della grazia.

Queste posizioni in difesa della libertà della volontà contro il pericolo derivante innanzitutto dalla ragione confluiscono direttamente nella condanna del '77, che andrà quindi a sancire ufficialmente nella storiografia filosofica la nascita del dibattito tra «intellettualisti» e «volontaristi». La diatriba negli anni successivi alla condanna stessa vedrà come protago-

tendeva a negare. Cfr. BONAVENTURA DE BALNEOREGIO: *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*. in: *S. Bonaventurae Opera Omnia*. Quaracchi: Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae 1891, t. 5, 455–503. Le *Collationes in Hexaemeron*, invece, uno dei maggiori e più famosi testi dell'epoca contro gli errori peripatetici, composto da Bonaventura nel 1273 «ut a sapientia mondana trahantur ad sapientiam christianam. Praecessit enim impugnatio vitae Christi in moribus per theologos, et impugnatio doctrinae per falsas positiones per artistas», pur essendo ricche di riferimenti critici e di polemiche per quel che riguarda alcune interpretazioni delle virtù morali, politiche ed intellettuali presenti nei testi aristotelico-arabi (soprattutto nelle *Collationes* IV-VII), non presentano in realtà nessuna menzione diretta e specifica della questione della volontà e della sua libertà.

13 Cfr. GUALTERUS BRUGENSIS: *Quaestiones disputatae*, q. 6. Ed. LONGPRÉ, Ephrem (= Les philosophes Belges 10). Louvain: Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie 1928, 62: «Philosophi tamen frequentius attribuuntur imperare intellectivo quam appetitivo et voluntati, tum quia multum solliciti de scientia studebant ad perfectionem rationis magis quam voluntatis, unde et *ex abundantia cordis os eorum locutum est* Matth. XII 34, tum quia ratio actum imperandi consulit exequi denuntiando et ita immediatius se habet ad actionem, et voluntas est quasi motor universalis, magis autem attribuitur aliquid causae immediatiori et speciali quam generali nonnunquam, tum quia voluntas nihil debet imperare sine consilio rationis, quod si facit contra rationem, potius praecipitat quam imperat. Sancti vero nostri plus vacant perfectioni voluntatis, per quam possunt adipisci vitam aeternam, quam voluntatem, quia vident dominari aliis viribus, dant ei imperium melius et magis proprie quam rationi». Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 14. Ed. MACKEN, Raymond (= HENRICI DE GANDAVO: *Opera Omnia* 5). Leuven/Leiden: Leuven University Press/E.J. Brill 1979, 85, l. 47–49: «voluntas est universalis sed primus motor in toto regno animae, et superior, et primus movens omnia alia ad finem suum».

14 Cfr. GUALTERUS BRUGENSIS: *Quaestiones disputatae*, q. 4. Ed. LONGPRÉ, Ephrem, 43. Cfr. pure HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 16. Ed. MACKEN, Raymond, 111, l. 71–75: «[...] nullo modo dubitare debet quin voluntarium malum nullam causam aliam habet quam volutarium defectum voluntatis, et qui quaerit aliam, nodum quaerit in scirpo. Quaerit enim causam positivam ubi nulla est et quaerit causam defectus voluntarii voluntatis, cuius nulla alia causa est quam ipsa voluntas sibi».

nisti i maestri più in vista dell'epoca: oltre ad Enrico di Gand, anche Goffredo di Fontaines o Egidio Romano. Proprio in riferimento ad Egidio Romano, ed alla problematica della libertà del volere, l'Università sarà poi costretta a rivedere una sua restrizione ed ad ammettere con la *propositio magistralis* l'assioma per cui se è retta la ragione lo è anche la volontà.[15] La proposizione «si ratio recta et voluntas recta» appare in effetti come l'unica tra le tesi condannate dal *Sillabo* di Tempier ad essere di fatto «recuperata» e ridiscussa con un vero e proprio atto giuridico, tanto da poter essere denominata come il solo vero «errore» che il controllo dottrinale dell'Università ha ammesso di aver compiuto nella compilazione del *Symbolon parisinum* del 1277. Quest'ultimo evento ci aiuta ancora una volta a capire quanto il problema della libertà costituisca per diversi anni, nel panorama dottrinale dell'epoca, un motivo di grande interesse e discussione.

Quando, quindi come lettore dello *Studium* domenicano di Colonia, Giovanni Picardi compone le sue *Quaestiones disputatae*, di cui quattro, come detto, sono riservate alla volontà si inserisce a pieno titolo in questo lungo dibattito che anima ancora l'ambiente universitario del periodo.

Ancora di più, Giovanni Picardi, in quanto membro dell'Ordine domenicano, sa bene che l'autore probabilmente più preso di mira dalle due condanne di Tempier e dagli altri maestri intenti a difendere l'assoluta libertà del volere è Tommaso d'Aquino.

Accanto a maestri della Facoltà delle Arti, come Sigieri di Brabante, Tommaso infatti, pur non avendo mai negato la libertà della volontà, in diversi testi (come ad esempio nelle prime due parti della sua *Summa theologiae,*[16] nel *De veritate*[17] o nel *De malo*[18]), aveva comunque difeso il

[15] L'avvenimento in particolare è legato alla condanna ed alla riabilitazione di Egidio Romano, quando, dopo la mancata abiura delle sue 51 tesi e l'esilio, papa Onorio IV, dietro richiesta dello stesso maestro agostiniano, sottopone al riesame dei medesimi maestri che lo avevano condannato le sue posizioni; il consulto dei maestri in realtà porterà alla concessione di una soltanto delle dottrine egidiane, nota appunto con il titolo di *Determinatio magistrorum*: «Non est malitia in voluntate, nisi sit error in ratione». La *Propositio*, alla cui compilazione partecipa per sua stessa ammissione Enrico, e che evidentemente si riferisce agli articoli 166 e 169 del *Sillabo* del 1277, come sarà spiegato dallo stesso maestro di Gand nella q. 9 del suo *Quodlibet* X, riconosce che l'affermazione «si ratio recta et voluntas recta» può essere accolta ed ammessa come vera solo se la si considera dal punto di vista della simultaneità (in quanto, di fatto, in quel caso l'errore è allo stesso tempo tanto nella volontà, quanto nell'intelletto), ma non invece dal punto di vista della causalità, visto che la *voluntas* rimane sempre originariamente libera e può volere anche il contrario di ciò che le suggerisce l'intelletto.

[16] Cfr. spec. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, Ia, q. 80, a. 2; q. 82; q. 83; Ia-IIae, q. 9; q. 13, a. 1; q. 77, a. 1. Cfr. a proposito LOTTIN, Odon: *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*. Louvain/Abbaye du Mont César: J. Duculot/Gembloux 1942–1960, t. I, 238–243; 258–262; PASNAU, Robert: *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of* Summa theologiae *I a 75–89*. Cambridge: Cambridge University Press 2002, spec. cap. 7 e 8.

primato dell'intelletto (primo motore nell'uomo) rispetto alla volontà, affermando che, come appetito razionale (diverso dall'appetito naturale, tipico dei corpi naturali e da quello sensitivo degli animali), in base alla legge del finalismo aristotelico, la volontà era tenuta a seguire il suo fine, costituito dal bene che la ragione individuava; la sua azione, pur rimanendo di fatto libera, non poteva cioè non seguire naturalmente ciò che era giudicato buono dalla scelta dell'intelletto. Le conseguenze di tali affermazioni nella sfera dell'agire morale erano facili a ricavarsi: Tommaso individuava ed identificava fondamentalmente il libero arbitrio tra i prodotti e le conseguenze dell'intelletto (definito nel *De veritate* «totius libertatis radix»[19]); l'intelletto finiva cosí per caratterizzarsi come il motore della volontà (ridotta invece ad una potenza passiva). Tommaso insomma, agli occhi del controllo dottrinale dell'Università, correva implicitamente il rischio di proporre una certa forma di «determinismo psicologico».

Alcune tesi di Tommaso, accanto ad altre di Sigieri di Brabante,[20] potevano poi, in qualche modo, essere anche accusate di «determinismo astrale».[21] In numerosi testi, infatti, Tommaso aveva sostenuto che l'intelligenza e la volontà, pur essendo facoltà immateriali, non legate agli organi corporei, erano tuttavia influenzate indirettamente e *per accidens* dai corpi celesti.[22]

Riguardo invece al «determinismo delle passioni», si è già detto, che esso non sembra essere presente in opere filosofiche dell'epoca. Tuttavia, Tommaso d'Aquino aveva comunque affermato che l'appetito sensitivo muove talvolta la volontà. Nell'articolo 2 della q. 9 della Ia-IIae della *Summa theologiae*, Tommaso aveva ad esempio sostenuto, seguendo Aristotele, che la ragione, in cui è inclusa la volontà, muove con il suo comando l'irascibile ed il concupiscibile, non come un despota ed uno schiavo, ma come un governo di uomini liberi, che conservano la facoltà di

[17] Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones de veritate*, q. 22, aa. 1-6; q. 24, a. 2. Cfr. a proposito LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. I, 228–236.

[18] Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6. Cfr. a proposito LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. I, 252–258.

[19] Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones de veritate*, q. 24, a. 2, in: *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita Romae: Ex Tip. Polyglotta, t. 22 (3) (*cum Supplemento et Commentariis Caietani*) 1976; ripr. in formato manuale, Torino/Roma: Marietti 1953, 438.

[20] Per i riferimenti testuali al «determinismo astrale» in Sigieri cfr. specialmente il paragrafo *Siger et les astres* nel testo di Putallaz: PUTALLAZ: *Insolente liberté*, in part. 30–36. Sigieri, infatti, in base al principio avicenniano «Quod illud quod de sui natura non est determinatum ad esse vel non esse, non determinatur nisi per aliquid quod est necessarium respectu sui», sostiene che la volontà e l'intelletto vengono considerate facoltà che non si mettono in movimento da sé, ma dietro la spinta dei corpi celesti.

[21] Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 230–231.

[22] A proposito dei testi tomisti relativi all'influenza degli astri sull'uomo cfr. spec. i passi annoverati da Litt nel suo testo: LITT, Thomas: *Les corps célestes dans l'univers de saint Thomas d'Aquin*. Louvain/Paris: Publications Universitaires 1963.

muoversi in senso contrario. In questo senso l'irascibile ed il concupiscibile possono talvolta, in senso opposto, muovere la volontà.[23]

Giovanni Picardi sa bene che tutte queste affermazioni di Tommaso costituiscono un problema per la difesa della libertà del volere, anche perché, già immediatamente dopo il 1277, e cioè a partire dal 1278, Guglielmo de La Mare aveva composto il suo *Correctorium fratris Thomae*, in cui tra le 117 tesi contestate a Tommaso d'Aquino figuravano anche quelle che affermavano la dipendenza della volontà dall'azione della ragione.[24] La lettura del *Correctorium* come è noto, fu anche obbligatoriamente imposta, a partire dal Capitolo francescano del 1282, come accompagnamento a quella della *Summa theologiae* dell'Aquinate.

Considerando quanto detto sinora e dando una prima occhiata ai quattro testi di Giovanni Picardi dedicati alla volontà, si deve subito chiarire che Giovanni affronta la questione relativa alla libertà di questa facoltà innanzitutto prendendo in considerazione il suo rapporto con l'intelletto. Se dovessimo a questo punto collocare Giovanni Picardi nella schiera dei «sostenitori della volontà» o in quella dei «sostenitori dell'intelletto», indubbiamente dovremmo optare per il secondo gruppo. Come vedremo, infatti, Giovanni Picardi tende sempre ad avallare la posizione di Tommaso d'Aquino sulla libertà del volere, prendendo le distanze dai «difensori della volontà», tra cui, spesso (se non sempre) possiamo riconoscere Enrico di

[23] Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 9, a. 2, in: *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita Romae: Ex Tip. Polyglotta, t. 6 (*cum Supplemento et Commentariis Caietani*) 1888–1906; ripr. in formato manuale, Torino/Roma: Marietti, II vol. 1948, 52: «Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum, quod non videtur quieto. Et per hunc modum, ex parte obiecti, appetitus sensitivus movet voluntatem. [...] Ad tertium dicendum quod, sicut philosophus dicit in I *Polit.*, ratio, in qua est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem, non quidem despotico principatu, sicut movetur servus a domino; sed principatu regali seu politico, sicut liberi homines reguntur a gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere ad voluntatem. Et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri».

[24] Cfr. GUILELMUS DE LA MARE: *Correctorium fratris Thomae*, in: GLORIEUX, Palémon: *Les premières polémiques thomistes, I. Le Correctorium Corruptorii 'Quare'* (= Bibliothèque thomiste 9). Le Saulchoir/Kain 1927, a. 55: «Si vero per actum determinandi intelligat quod ratio concludens unum contrariorum esse volendum alicui et prosequendum, per hoc determinet, id est necessitet voluntatem ad illud ita quod contrarium voluntas non possit velle nec prosequi, hoc est contra Bernardum, *De Gratia et libero arbitrio*, capitulo 3º, et contra Philosophum, IX° *Metaphysicae* [...], et erroneum et damnatum nuper cum pluribus articulis, capitulo 9º de voluntate, ubi pro errore condemnatum est quod post conclusionem de aliquo faciendo voluntas non manet libera; item quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem sicut appetitus bruti; item, quod voluntas necessario prosequitur quod firmiter creditum est a ratione, et non potest abstinere ab eo quod ratio determinat». Cfr. anche a. 56, a. 57, a. 82.

Gand.[25] Accanto al rapporto tra volontà e intelletto, affrontato nelle qq. 28, 29 e 32, Picardi nella q. 37, prende in considerazione pure l'influenza delle passioni e del movimento dei cieli sulla volontà.

Nella q. 28 Giovanni Picardi si chiede se *in patria* l'unione con Dio (nell'*incipit* della *quaestio* tuttavia non esplicitato) si realizzi maggiormente attraverso l'intelletto o tramite la volontà.[26] Come emerge sin dall'inizio del testo, la discussione sulla preminenza tra le due potenze dell'anima finisce così per inserirsi in un altro importante argomento (in realtà il vero argomento di indagine della questione), e cioè quello della beatitudine, dell'unione con Dio nella vita ultraterrena. Nel testo Giovanni evita ogni ammissione di una forma di felicità terrena, raggiungibile in questa terra con mezzi umani, difesa dalla tradizione arabo-peripatetica e condannata nel *Sillabo* del 1277;[27] la beatitudine di cui invece egli discute è piuttosto quella che riguarda l'unione con Dio *in patria*. Si tratta allora di capire, se questa beatitudine si compia maggiormente tramite la volontà o se, piuttosto, tramite l'intelletto. Negli argomenti a favore di un'unione maggiore con Dio attraverso la volontà, Giovanni cita due tesi che però, come egli farà poi subito notare, risultano non riguardare propriamente l'oggetto della questione: 1) quella di chi sostiene che, poiché la volontà da sola presuppone l'azione dell'intelletto («quia incognita diligere non possumus»), presenterebbe in essa due unioni: una propria (appunto della volontà) ed una dell'intelletto. Per questo motivo l'unione mediante la volontà sembrerebbe maggiore di quella che avviene mediante l'intelletto. Tuttavia, chiarisce Giovanni, non è questa la domanda su cui verte la questione; piuttosto ci si interroga su quanto debba essere assegnato a ciascuna delle due potenze *secundum se*.[28] 2) Giovanni quindi riporta un'altra motivazione impiegata da coloro che sostengono che la beatitudine si realizzi soprattutto tramite la volontà: l'unione con Dio nella volontà sarebbe maggiore di quella per mezzo dell'intelletto perché l'atto della volontà è l'amore, che al di là del contesto sensibile, trasforma immediatamente l'amante nell'amato (Dio); se l'amore trasforma, la conoscenza invece, che è l'operazione dell'intelletto, rende simili a sé, ed opera innegabilmente attraverso il mondo sensibile. Tuttavia, anche in questo caso, specifica Giovanni Picardi, ci allontaniamo dalla problematica della questione, che invece riguarda l'unione con Dio *in patria*, e non *in via*.

[25] Enrico pare di fatto essere molte volte l'obiettivo polemico delle *Quaestiones* di Giovanni Picardi. A proposito cfr. PORRO, Pasquale: *Essere e essenza in Giovanni Picardi di Lichtenberg. Note sulla prima ricezione del tomismo a Colonia*, in AERTSEN, Jan / PICKAVÉ, Martin (Hgg.): *Die Logik des Transzendentalen* (= Miscellanea Mediaevalia 30). Berlin: de Gruyter 2003, 226–245.

[26] Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 177ra.

[27] Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 15–18; 266–269: art. 1: «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae»; art. 172: «Quod felicitas habetur in ista vita et non in alia»; art. 173: «Quod felicitas non potest a Deo immitti immediate».

Questa ultima tesi riportata e subito negata da Giovanni è molto probabilmente attribuibile ad Enrico di Gand.

Un primo e generale confronto tra la volontà e l'intelletto a proposito del ruolo che queste facoltà giocano nell'unione con Dio, è sviluppato da Enrico nella q. 14 del suo *Quodlibet* I («Utrum voluntas sit potentia superior intellectu vel e converso»).[29] Qui il pensatore fiammingo parte con il confrontare la volontà e l'intelletto con l'analisi *a posteriori* dell'atto, dell'abito e dell'oggetto delle due facoltà, arrivando a concludere che la volontà è indubbiamente una potenza superiore all'intelletto. L'*habitus* della volontà è infatti la carità, da preferire, sulla scorta del celebre brano paolino, all'*habitus* dell'intelletto, e cioè la sapienza; il suo atto consiste nel volere e nell'amare Dio, rispetto a quello della ragione, rappresentato solo dal conoscere Dio; il suo oggetto inoltre, il Bene supremo, risulta di fatto più eminente di quello dell'intelletto, che è il vero, ossia il bene di una certa cosa e perciò un bene subordinato. Se da questo contesto generale si passa poi nello specifico, come spiega il testo enrichiano, alla comparazione dei modi in cui si esplicano gli *actus* medesimi delle due facoltà (e cioè se si va ad esaminare sia il confronto di un atto con un altro, sia il confronto di ciascun atto con il proprio soggetto, secondo il modo in cui quest'ultimo è perfezionato dall'oggetto), a queste tre modalità di confronto è possibile anche aggiungere altri due paradigmi fondamentali rispetto a cui, secondo Enrico, appare evidente il primato della volontà sull'intelletto: Dio ed il movimento. Qualora infatti si volesse attuare un paragone tra gli atti in se stessi delle due *potentiae animae* e si prendesse in considerazione il movimento, partendo dal presupposto che ciò che agisce è indubbiamente superiore a ciò che patisce l'azione, la volontà in quanto *universalis sed primus motor in toto regno animae, et superior, et primus movens omnia alia ad finem suum,*[30] intelletto compreso, non può che caratterizzarsi come più eminente della ragione. Oltre a quella del movimento (una giustificazione quest'ultima che sarà nuovamente impiegata da Enrico a favore della superiorità della volontà nella q. 5 del *Quodlibet* IX), il secondo motivo teorico dell'eminenza della volontà sull'intelletto, che si evince questa volta dal paragone non più tra gli atti in se stessi delle due facoltà, ma tra gli *actus* con i propri soggetti (rispetto al modo in cui questi sono pefezionati dagli oggetti), è costituito dalla relazione che queste due *potentiae animae* hanno con Dio. Tenendo presente che Dio è l'oggetto primo di entrambe le facoltà, se attraverso l'atto di volontà il soggetto viene perfezionato dall'oggetto desiderato (Dio), considerato secondo la sua natura, attraverso quello dell'intelligenza invece,

[29] Su questa questione di Enrico cfr. soprattutto ALLINEY, Guido: *Il nodo del giunco. Le questioni sulla libertà di Enrico di Gand*. Bari: Pagina 2010, spec. 18–22; MACKEN, Raymond: *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, in: Recherches de Théologie ancienne et médiévale 42 (1975) 5–51.

[30] Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 14. Ed. MACKEN, Raymond, 85, l. 48–49.

l'oggetto comincia una sorta di nuova vita all'interno del soggetto, che però risulterà perfezionato in misura minore, visto che, precisa Enrico, è meglio essere trasformati dal bene stesso quale esso è secondo la sua natura, che non conformarsi a quello per similitudine. Quindi, in definitiva, di fronte al suo primo oggetto (Dio appunto), la volontà tenderà ad amare quest'ultimo esprimendo la tendenza primaria di ogni creatura, che attraverso l'amore (*virtus unitiva e transformativa*) si trasmuta e si perfeziona nell'oggetto amato; la ragione invece si limiterà a conoscere quello stesso oggetto e a riprodurlo nella creatura.[31]

La cosa singolare da sottolineare è che in questo testo, preso molto probabilmente di mira da Giovanni nella q. 28 delle sue *Quaestiones disputatae*, il maestro di Gand, come è stato dimostrato,[32] sta quasi certamente polemizzando contro una tesi difesa da Tommaso d'Aquino. Nell'art. 3 della q. 82 della prima parte della sua *Summa theologiae* infatti, confrontandosi quasi alla lettera con la stessa problematica oggetto di indagine della q. 14 del *Quodlibet* I di Enrico, e cioè «Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus», Tommaso aveva sostenuto che l'eminenza di qualcosa su un'altra poteva essere o *simpliciter* (nel momento in cui si considerano le cose oggetto di paragone come esse sono in se stesse) o *secundum quid* (nel momento in cui, invece, ció che è oggetto di paragone si prende in considerazione in rapporto ad altro). Tenendo presente questa distinzione, *secundum se*, l'oggetto dell'intelletto (e cioè la *ratio boni appetibilis*) doveva essere ritenuto superiore a quello della volontà (costituito dal *bonum appetibile*), perché più assoluto. Considerando invece le due potenze *secundum quid*, era la volontà che, per l'Aquinate, doveva dirsi superiore all'intelletto: seguendo Aristotele infatti, va riconosciuto che il bene ed il male (oggetti della volontà) sono nelle cose, mentre il vero ed il falso (oggetto dell'intelletto) esistono nella mente. In particolare, se la cosa in cui risiede il bene risulta più nobile dell'anima stessa (in cui si trova la ragione intellettiva), allora, rispetto a questo oggetto, la volontà deve dirsi più nobile dell'intelletto; se invece la cosa in cui si trova il bene è meno nobile dell'anima, in rapporto all'oggetto, l'intelletto deve dirsi superiore alla volontà. Sulla base di tali presupposti, Tommaso terminava la discussione dicendo che riguardo a Dio, l'amore (oggetto della volontà) è indubbiamente superiore alla sua cognizione; riguardo invece alle cose corporali, la conoscenza di queste deve dirsi preferibile al loro amore. Al di là di questo primato relativo della volontà sull'intelletto per quanto riguarda l'oggetto particolare costituito da Dio, Tommaso comunque concludeva la questione affermando che «Simpliciter tamen intellectus est

[31] Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 14. Ed. MACKEN, Raymond, 86–88, l. 58–99.

[32] Cfr. MACKEN, Raymond: *La doctrine de S. Thomas concernant la volonté et les critiques d'Henri de Gand*. In: *Tommaso d'Aquino nella storia del pensiero* (Atti del Congresso Internazionale, Roma-Napoli, 17–24 aprile 1974). Napoli: Edizioni Domenicane Italiane 1976, t. II, 84–91.

nobilior quam voluntas».[33] Le affermazioni di Enrico di Gand nella q. 14 del *Quodlibet* I concordano evidentemente con la posizione di Tommaso a proposito del confronto delle due potenze *secundum quid* e della priorità relativa alla volontà.[34] Tuttavia, rispetto a Tommaso, Enrico da questo ragionamento ricava che non l'intelletto, bensì la volontà deve dirsi *superior simpliciter*: il primo bene ed il primo vero (cioè Dio) sono gli oggetti primi della volontà e dell'intelletto e tutte le altre cose lo solo in modo secondario e *secundum quid*.[35]

33 Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, Ia, q. 82, a. 3, in *Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita Romae: Ex Tip. Polyglotta, t. 5 (*cum Supplemento et Commentariis Caietani*), 1888–1906; ripr. in formato manuale, Torino/Roma: Marietti 1948, t. 1, 400: «Respondeo dicendum quod eminentia alicuius ad alterum potest attendi dupliciter, uno modo, simpliciter; alio modo, secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale, secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione obiectorum ad invicem. Obiectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam obiectum voluntatis, nam obiectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cuius ratio est in intellectu, est obiectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius et altius. Et ideo obiectum intellectus est altius quam obiectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad obiectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu; ex eo scilicet quod obiectum voluntatis in altiori re invenitur quam obiectum intellectus. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua cuius est sonus, nobilior est aliqua re cuius est color, quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectae est in intelligente; actus vero voluntatis perficitur in hoc quod voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo philosophus dicit, in VI *Metaphys.*, quod bonum et malum, quae sunt obiecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quae sunt obiecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta; per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando vero res in qua est bonum, est infra animam; tunc etiam per comparationem ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio, e contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas». A proposito cfr. anche THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 22, art. 11.

34 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 14. Ed. MACKEN, Raymond, 87, l. 74–77: «Etsi enim respectu eorum quae sunt infra animam contingit e converso quod intellectus actio sit altior voluntate, quia altior et nobilior est in anima cognitio rerum corporalium quam earum amor, hoc facit secundum quid intellectum esse nobiliorem voluntate».

35 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 14. Ed. MACKEN, Raymond, 87, l. 78–84: «[...] primus autem respectus et comparatio facit voluntatem esse superiorem simpliciter quia primum bonum et primum verum sunt per se et prima obiecta voluntatis et intellectus, et alia respectu illorum secundario et secundum quid, sicut et in aliis verum et bonum est verum et bonum secundum quid respectu primi veri et primi boni, quia natura non habet rationem veri et boni nisi ex impressione quadam primi veri et primi boni». A proposito cfr. MACKEN, Raymond: *Dios como primer objeto de la voluntad humana en la filosofia de Enrique de Gante*, in: *El humanismo y la metafisica cristiana en la actualidad*. Monterrey: Sociedad Católica Mexicana de Filosofia 1986, t. IV, 463–472; MACKEN, Raymond: *God as Natural Object of the Human Will, according to the Philosophy of Henry of Ghent*, in: ID. (ed.): *Essays*

Rispondendo all'interrogativo della sua q. 28, Giovanni non rifiuta il ragionamento di queste posizioni; più che altro egli sostiene che esso non è valido e non può essere applicato al contesto della questione, che ha a che fare con l'unione con Dio nella vita ultraterrena e non nella vita presente. In realtà, nel modo in cui si é visto sia Tommaso che Enrico non avevano specificato nei loro testi in quale contesto applicare il confronto tra la volontà e l'intelletto. Giovanni legge le loro soluzioni nell'ambito di un contesto legato alla vita presente, e perció le rifiuta: in questo orizzonte non vale infatti l'assunto (sostenuto sia da Enrico che da Tommaso, seppur sviluppato con conclusioni diverse) per cui l'amore (atto della volontà) trasforma l'amante nell'amato, mentre la cognizione (atto dell'intelletto) si limita solo a rendere simile il soggetto nell'oggetto conosciuto. Nel contesto della vita futura infatti, specifica Giovanni, affermare che l'amante tende a congiungersi con l'amato significa in realtà ammettere che, proprio perché tende, l'amato continua comunque a rimanere in se stesso; l'intelletto al contrario è unito totalmente all'oggetto conosciuto, per il fatto che il *cognitum* per sua stessa specie è costituito dalla presenza dell'intelletto. Questo cioè significa che il *cognitum* ha un'unione con l'intelletto che riguarda la stessa essenza. La vera unione con Dio nella vita ultraterrena, conclude Giovanni, è allora proprio quella dell'intelletto, visto che ha a che fare con l'essenza; l'unione della volontà è invece soltanto una conseguenza, un *decor* (ornamento) della prima. Se infatti, continua Giovanni Picardi, si chiedesse a qualcuno quale sia il desiderio più grande, questi non risponderà «amare Dio», quanto piuttosto «avere, possedere Dio» (attraverso la cognizione). La beatitudine si ottiene proprio in cosa si possiede e non in cosa si vuole.[36] La beatitudine cioè, conclude Giovanni Picardi, non appartiene alla sfera della volontà, ma a quella dell'intelletto. In questo senso l'intelletto diviene la facoltà suprema perché permette e realizza nella vita ultraterrena la beatitudine; la volontà invece finisce per assumere un ruolo secondario nell'unione con Dio nell'altra vita, visto che essa ha la libertà di godere di questa unione solo dopo che l'intelletto ha conosciuto Dio e la sua essenza.

Questa posizione difesa nel testo da Giovanni a proposito della realizzazione della beatitudine nella vita ultraterrena attraverso l'intelletto è molto vicina a quella di Tommaso d'Aquino. Diversamente da quanto sostenuto nell'art. 3 della q. 82 della prima parte della *Summa theologiae*, riguardo alla superiorità *secundum quid* dell'oggetto della volontà su quello dell'intelletto a proposito di Dio, in molti luoghi della sua opera (si pensi ad esempio all'art. 4 della q. 3 della Ia-IIae della *Summa theologiae* o

on Henry of Ghent II. Leuven: Editions Medieval Philosophers of the Former Low Countries 1995, 45–53; MACKEN, Raymond: *God as "primum cognitum" in the Philosophy of Henry of Ghent*, in: Franziskanische Studien 66 (1984) 309–315; PUTALLAZ: *Insolente liberté*, 180–182.

36 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 177rb.

alla *Summa Contra Gentiles* III, 26), Tommaso, nel rispondere allo stesso quesito della q. 28 di Giovanni Picardi, e cioè se la beatitudine consista in un atto di volontà o dell'intelletto, sostiene che la felicità risulta essere un atto di intelletto. In questi passi evidentemente Tommaso sta parlando della beatitudine autentica, cioè della vera unione con Dio possibile soltanto nella vita ultraterrena. In tale prospettiva, per l'Aquinate, conoscere Dio come è nella sua essenza è preferibile ad amarlo.

Il testo di Giovanni Picardi sembra in particolare rifarsi all'art. 4 della q. 3 della Ia-IIae della *Summa teologiae*. Qui Tommaso dichiara impossibile che la beatitudine sia un atto della volontà sul presupposto del fatto che, per il conseguimento della beatitudine, sono necessari due requisiti, ovvero ciò che costituisce l'essenza della beatitudine e ciò che costituisce i suoi accidenti (ad esempio il godimento ad essa connessa). Poiché, però, l'essenza della beatitudine consiste nel conseguimento del fine ultimo, essa non può riguardare la volontà: quest'ultima è infatti diretta ad un fine che è o assente nel momento in cui la volontà lo desidera, oppure presente nel momento in cui essa si quieta in questo fine. Tuttavia, specifica Tommaso, il desiderio del fine non è il conseguimento del fine, ma il moto verso il fine, perché la *dilectatio* sopravviene alla volontà dal fine che è già presente. Non è infatti vero che una cosa diviene presente perché la volontà ne gode. È allora necessario, conclude l'Aquinate, un altro atto diverso da quello della volontà per presentare il fine alla volontà stessa, e cioè l'atto dell'intelletto. Ad esempio, dice Tommaso, se l'uomo avido potesse acquisire il denaro tramite la volontà, egli lo avrebbe sin dal primo momento, poiché lo vuole possedere; al principio però gli manca, e arriva a conseguirlo quando lo stringe (lo riconosce «apprehendit») nelle sue mani, e ne gode. Allo stesso modo accade sul piano spirituale: dapprima c'è la volontà di conseguire il fine; conseguiamo poi questo per il fatto che diviene a noi presente mediante un atto dell'intelletto; e finalmente la volontà appagata si acquieta nel fine. Se allora l'essenza della beatitudine consiste in un atto dell'intelletto, la sua *delectatio* riguarda tuttavia la volontà; la beatitudine quindi, conclude Tommaso, consiste *essentialiter* in un atto dell'intelletto ed *accidentaliter* in un atto della volontà.[37] Stando a

37 Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae*, Ia-IIae, q. 3, a. 4. Marietti, t. 2, 19: «Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, duo requiruntur, unum quod est essentia beatitudinis; aliud quod est quasi per se accidens eius, scilicet delectatio ei adiuncta. Dico ergo quod, quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex praemissis quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis. Voluntas enim fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat; et praesentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est praesens, non autem e converso ex hoc aliquid fit praesens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit ipse finis praesens volenti. Et hoc manifeste apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam

queste dichiarazioni, Tommaso d'Aquino rende allora l'intelletto la facoltá più suprema, perché attraverso di esso si arriva a conseguire l'autentica felicità.

Si deve però a questo punto ricordare che, a causa di queste «affermazioni intellettualistiche» (che Giovanni Picardi nella sua q. 28 sembra pienamente avallare), Tommaso d'Aquino (insieme ad altri suoi colleghi) diviene molto probabilmente il bersaglio polemico di un altro testo di Enrico di Gand. Nella q. 6 dell'articolo 49 della sua *Summa quaestionum ordinariarum* («Utrum beatitudo Dei constet aeque principaliter in actione intellectus et voluntatis»),[38] avendo già puntualizzato che solo Dio può dirsi propriamente beato,[39] ed escludendo in senso assoluto la possibilità di una beatitudine terrena in grado di conoscere Dio e la sua essenza con mezzi puramente umani,[40] Enrico imposta tutto l'andamento del suo testo ad attaccare chi tra i suoi contemporanei rivendica che la beatitudine sia un atto di intelletto, ed ad affermare che essa è invece innanzitutto un atto di volontà. L'argomento principale impiegato dal maestro fiammingo è quello dell'effetto del bene che investe prima la volontà e quindi l'intelletto. Adottando lo stesso esempio dell'uomo avaro e del denaro impiegato da Tommaso nella Ia-IIae della *Summa teologiae,*[41] Enrico spiega che è

esset per actum voluntatis, statim a principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere. Sed a principio quidem est absens ei; consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo huiusmodi; et tunc iam delectatur in pecunia habita. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam a principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit praesens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine iam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit, sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens; secundum quod Augustinus dicit, X *Confess.*, quod beatitudo est gaudium de veritate; quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis».

38 Su questa questione di Enrico cfr. in particolare A.J. CELANO: *Act of the Intellect or Act of the Will. The Critical Reception of Aristotle's Ideal of Human Perfection in the 13th and early 14th Centuries*, in: Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age 57 (1990) 93–119, spec. 103–109.

39 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Summa*, art. XLIX, q. 1; q. 6.

40 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Summa*, art. IV, q. 5: «Utrum homo appetat scire ea quae notitiam naturalis rationis excedunt». Sullo studio di questa questione cfr. M. LEONE: *Metaphysics, Theology and the Natural Desire to know Separate Substances in Henry of Ghent*, in: Quaestio 5 (2006) 513–526.

41 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Summa*, art. XLIX, q. 6, ed. M. FÜHRER. Leuven: Leuven University Press 2007, 129–134, l. 116–124, 126–145, 151–165, 190–210, 217–229: «[...] quemadmodum si finis alicuius exterior sit, pecunia quam actione suae voluntatis desiderat habere et possidere, nec potest eam actione suae voluntatis sibi acquirere sed tantum alterius dono possit eam accipere et possidere, finis interior est non aliquis actus voluntatis sed tantummodo actus accipiendi et possidendi ipsam pecuniam, quo adsequitur finem exteriorem et quo ipsum attingit possidens, per quod ipsa pecunia iam, sic se habet ad eius voluntatem ut ipsa in illa possit quiescere iuxta. [...] Quod autem ita sit, sicut dictum est, ex parte voluntatis et actus eius, et similiter ex parte intellectus et actus eius, hoc declarant sic. Dicunt enim quod actus voluntatis non est alius quam quo aliquis ordinatur in finem ultimum quem praesupponit, non ut iam adeptum, sed ut adipiscendum, et in quem fertur

proprio l'effetto del bene, prima sulla volontà e poi sull'intelletto, che permette di conseguire il denaro desiderato; lo stesso processo avviene nei confronti di Dio: Dio attrae innanzitutto la volontà e poi l'intelletto. La beatitudine, ovvero l'unione con Dio nella vita futura, si realizza cioè attraverso la volontà. Enrico cita a proposito Paolo, Boezio e lo Pseudo-Dionigi, per spiegare e tornare a ribadire che l'unione tra l'amato e l'amante è più forte di quella tra conoscente ed oggetto conosciuto; come aveva già

per desiderium et appetitum ut in rem absentem, et ita non potest ex se adsequi, ut in eum quiescat sicut in iam praesentem, eo quod ex desiderio finis sive ex actu desiderandi finem in quantum huiusmodi numquam haberetur finis adsecutio, sed tantum motus quidam in finem adhuc adipiscendum. Et manifestum est ex se quod quies et delectatio non potest esse in finem, nisi ut iam praesens est et cessat motus ut est ad finem. Cum ergo finis non possit esse praesens nisi per eius adsecutionem, et hoc per aliquem actum eius cui est praesens, oportet quod ille sit actus alius ab actu voluntatis, qui non est nisi actus intellectus, scilicet visio Dei, qua Deum desideratum per voluntatem iam ipse desiderans consequitur, attingit, et adipiscitur eum, et coniungitur ei, non per suum actum et ut existentem in ipsa eius voluntate, sed ut existentem in intellectu, scilicet per apertam visionem, quae est per se actio sive operatio ipsius intellectus eo quod omne cognitum in quantum cognitum praesens est et coniunctum cognoscenti atque existens in ipso; [...] et hoc quemadmodum in exemplo supra dicto de pecunia desiderata, cum alter voluerit eam dare, desiderans alio actu suo eam accipit et possidet quam fuit actus quo eam prius concupivit; si enim per actum huiusmodi voluntatis eam habere et possidere potuisset, statim ab initio voluntatis eam consecutus fuisset. Et sic quia ultimus finis extra solo actu intellectus ut praesens consequitur, qui coniungit illi ut finis intra, igitur finis hominis intra et beatitudo in solo actu intellectus consistit, et ipse est ipsa beatitudo intra et nullo modo actus voluntatis. Et quod in eo nullo modo consistit, nisi sicut in eo cuius ipsa beatitudo quae est finis extra, est obiectum primo appetitum ut absens, et in quo secundo, mediante actu intellectus, quietatur, ut in eo quod per actum intellectus sibi factum est praesens, quae quietatio in fine in ipso quietato est delectatio ex praesentia finis, in qua quodam modo completur beatitudo, ut per hoc quodam modo possit dici beatitudo. [...] Et secundum hoc isti ad quaestionem dicerent quod beatitudo principalius aut solum tamquam in actu et in fine sub fine consistit in actu intellectus Dei, non voluntatis, sicut et in nobis. Haec, ut puto, est positio eorum, firmitas et modus. Ut autem videamus huiusmodi dictorum firmitatem, quasi a capite inchoando singula percurramus. Quod ergo dicunt quod fini exteriori ultimo beatificanti plus coniungit actus intellectus quam voluntatis et plus pertingit ad ipsum vel potius solus actus intellectus ad illum dicto modo pertingit et non actus voluntatis, licet ex illo in quantum pertingit intellectus, aliquid consequatur in voluntate, ut delectatio et quies in qua perficitur beatitudo secundum praedictum modum, non est verum; immo contrarium est verum. Voluntas enim suo actu plus pertingit in finem ultimum et ipsi coniungit maxime sub ratione qua beatificans est, quam intellectus sua operatione, vel potius sola voluntas attingit ad illum sub ratione qua beatificans. [...] Quod clare patet circa opus artificiale humanum, quia secundum primum ordinem finis ultimus, qui est extra, primo sub ratione veri movet efficientem sive agentem, ut ipsum apprehendat sub ratione boni cogniti per intellectum, et sub ratione boni movet voluntatem alliciendo ipsam ad se desiderandum, et terminatur ordo primae motionis, ct statim incipit ordo secundae motionis. Voluntas enim allecta bonitate finis ipsum concupiscit adipisci, et movet intellectum ad concipiendum formam motio num et omnium aliorum quae sunt necessaria ad ipsum pertingendum, quibus conceptis movet in operationis exsecutionem omnia necessaria ut finis conceptus adipiscatur cum effectu, et quousque adipiscatur, non cessat et ipso adepto terminatur ordo secundae motionis».

spiegato nella q. 14 del *Quodlibet* I, è insomma la volontà la *vis* unitiva per eccellenza.[42]

Contro questa difesa dell'eminenza della volontà sull'intelletto nella realizzazione della beatitudine nella vita futura (che Enrico elabora per contrastare l'"intellettualismo" tomista), Giovanni Picardi nella sua q. 28 ritorna invece ad affermare la posizione di Tommaso ed a ribadire «quod unio quae est per intellectum est vere unio, non autem illa quae est per voluntas, quae est consequens primam unionem et est quodammodo decor eius»[43]. Per Giovanni, quindi, l'affermazione di una realizzazione maggiore della beatitudine tramite la volontà a scapito dell'intelletto, sul presupposto che l'amore (atto della volontà) è la forza che unisce per anotonomasia, rimane in realtà valida soltanto in un orizzonte terreno; *in patria* invece la realizzazione del fine ultimo e supremo dell'uomo avviene tramite l'intelletto.

La q. 29 delle *Quaestiones disputatae* continua a confrontare la volontà e l'intelletto nella vita futura.[44] In particolare nel testo ci si chiede se nell'altra vita la lode appartenga più alla volontà o all'intelletto. Anche in questo caso Giovanni Picardi difende la seconda facoltà a scapito della prima. Nella lode infatti intervengono due fattori: innanzitutto chi loda manifesta qualcosa per il quale qualcuno è lodato (e la *manifestatio*

42 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Summa (Quaestiones ordinariae)*, q. 6, art. XLIX. Ed. FÜHRER, Markus (= HENRICI DE GANDAVO: *Opera Omnia* 30). Leuven: Leuven University Press 2007, 138–139, l. 318–325; 327–332; 338–354: «[...] Amor enim, sive actus amoris, qui est actus voluntatis, vim quandam conversivam habet amantis in ama tum, iuxta illud quod dicit Dionysius 4° cap. *De divinis nominibus*: "Omnia ad se ipsam bonitas convertit et optimum est, in quod omnia convertuntur, sicut in propriam singulorum summitatem et illud concupiscent omnia, intellectualia quidem et rationalia scienter, sensibilia vero sensibiliter, sensus autem expertia insito motu vitalis appetitus, tantummodo autem existentia ad solam essentialem participationem". [...] Quod declarat continuo per illud quod dixit Paulus de se ipso, subdens: "Proinde et Paulus magnus, excellentia divini amoris fictus et mente excedente sua, virtutem adsumens divino ore: "Vivo ego", ait, "iam non ego, vivit autem in me Christus", ut vere amator et "mente excedens", sic inquit, Deo, non ipsam sui vivens sed ipsam amatoris vitam ut nimis dilectissimam". [...] Quid est ergo? Numquid amato perfectius unit amor in actu voluntatis amantem quam in intellectu uniatur cognitum cognoscenti, utique quanto magis est idem esse quodam modo quam simile? Propter quod non dicitur de cognitione quod sit vis unitiva, sicut hoc dicit Dionysius de amore subdens: "Amorem, sive divinum, sive angelicum, sive intellectualem, sive animalem, sive naturalem dicamus, unitivam quandam et continuativam intelligamus virtutem". Unde propter illam identitatem cum fine ultimo, qui Deus est, tamquam in quo consistit perfectio beatitudinis, dixit Boethius quod "omnis beatus Deus est", et hoc per essentiam deitatis, licet participative, ut habitum est in praecedenti quaestione. Quod bene exprimit Dionysius, cum dicit 1° cap. *Ecclesiasticae Hierarchiae*: "Deificatio est ad Deum sicut est possibile et assimilatio et unitio. Universae autem hic communis hierarchiae finis, et ad Deum, et ad divina intenta dilectio divinitus et potenter sanctificata". Unde et quia maior est illa per voluntatem unitio et intimior quam sit illa per intellectum assimilatio».

43 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 177rb.

44 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 177rb.

appartiene all'intelletto); poi, la costituzione di quei canti, e cioè le cantilene, è propria dell'intelletto.

Si deve notare che fino a questo punto, Giovanni Picardi non ha approfondito la tematica della libertà del volere, ma si è limitato a sottolineare soltanto la superiorità dell'intelletto rispetto alla volontà in un contesto che è poi specificamente ultraterreno. Le altre due questioni sotto esame relative alla volontà, e cioè la 32 e la 37, hanno invece come oggetto di indagine proprio la libertà di questa facoltà.

In particolare, nella q. 32 Giovanni Picardi si chiede: la libertà della volontà deriva da se stessa o da altro?[45] All'inizio del testo l'autore spiega che si dice libero ciò che non è vincolato ad altro; a sua volta poi il vincolo può intendersi in due modi: dalla parte del soggetto e da quella dell'oggetto. Secondo il primo modo (quello del soggetto), Giovanni spiega che proprio come l'essenza dell'anima è libera perché al di sopra del corpo ed indipendente da questo, così risultano ugualmente liberi l'intelletto e la volontà visto che essi non sono legati ad alcun organo corporale. Dal punto di vista dell'oggetto invece, sostiene Giovanni, molti ritengono che l'intelletto non sia libero (per il fatto che conosciuto il vero, esso è tenuto ad assentire ai principî primi), e che, al contrario, la volontà sia libera (essa infatti può conoscere il suo oggetto, il bene, e scegliere di farlo o non farlo, in quanto da essa dipende la scelta morale). Quest'ultima opinione però, deve essere considerata falsa. Ancora una volta la tesi contestata da Giovanni nel testo è molto probabilmente attribuibile ad Enrico di Gand. Enrico infatti, nella q. 16 del suo *Quodlibet* I, nel rispondere al quesito «Utrum propositis ab intellectu maiori bono et minori, possit voluntas eligere minus bonum», afferma che, pur se nella scelta morale l'azione della volontà risulta preceduta da quella dell'intelletto, in realtà, nel contesto che vede la ragione presentare i beni tra cui la volontà è chiamata scegliere, quest'ultima non è affatto costretta a preferire ciò che è giudicato meglio dall'intelletto, preservando intatta la sua libertà. Certamente la volontà sarà virtuosa se seguirà il giudizio dell'intelletto, ma nella scelta essa comunque risulta libera e non necessitata. Da ciò Enrico ricava che la ragione non può essere in alcun modo intesa come il principio della libertà della volontà, ma solo la sua occasione, visto che, considerata in se stessa, essa non risulta affatto libera; la ragione è necessariamente mossa a conoscere: non è infatti in suo potere il non conoscere, come non è in suo potere il non dare l'assenso ai principi primi o alle conclusioni che da essi derivano:

> «Unde et si proprie et stricte velimus loqui de electionis libertate, ipsa in sola voluntate est et nullo modo in ratione, nisi quatenus libere movetur ad diversa investiganda, a voluntate. Ratio enim cognitiva inquantum huiusmodi, libera non est. Necessario enim movetur simplicibus apprehensis nec

45 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 177va.

est in eius potestate ea non apprehendere, similiter nec connexioni primorum principiorum per se notorum neque connexioni conclusionum non assentire, quia si conclusio apparet ei medio necessario, assentit de necessitate, si medio apparenti, valde de necessitate assentit opinando, si debiliter apparenti, necessario assentit dubitando, nisi sit medium probabilius in contrarium, ut omnis sententia rationis de connexo necessitate syllogistica concludatur. Nullo ergo modo voluntas principium libertatis a ratione habet sed a se ipsa primo, et sic electio libera. Virtutes et malitiae morales non tantum non sunt in ratione cognitiva ut in subiecto, sed nec ut in causa et principio, sed solum sicut in occasione. [...] Et ex tali principio defectivo potest, malo et bono proposito, praeeligere malum, sub ratione tamen alicuius apparentis boni (quia nihil omnino potest eligere, sive bona sive mala electione, neque omnino velle, nisi sub ratione alicuius boni), et maiori bono et minori proposito, praeeligere minus bonum, et aequalibus bonis propositis alterum praeferre».[46]

A proposito della q. 16 del *Quodlibet* I di Enrico è importante a questo punto fare due osservazioni aggiuntive:

1) diversi testi di letteratura secondaria[47] ritengono che in questa questione Enrico abbia come obiettivo polemico Tommaso d'Aquino, ed in particolare, come specifica Lottin, la prima parte della *Summa theologiae* (q. 80, art. 1, q. 82, art. 2, q. 83, art. 1).[48] In questi passi, infatti, Tommaso sostiene che l'uomo può dirsi libero perché, al contrario degli animali, costretti a muoversi in base al giudizio naturale, è in possesso del giudizio della ragione in grado di mostrare il fine alla volontà (appetito intellettivo) e di muovere quest'ultima verso tale fine:

«Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plu-

46 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* I, q. 16. Ed. MACKEN, Raymond, 107–108, l. 94–99; 110, l. 44–49. Cfr. anche *Quodl.* IV, q. 22. In: *Quodlibeta* Magistri HENRICI GOETHALS A GANDAVO, Doctoris Solennis Socii Sorbonici et Archidiaconi Tornacensis, cum duplici tabella. Vaenumdantur ab Iodoco Badio Ascensio, Parisiis 1518 [rist. an.: Louvain: Bibliothèque S.J. 1961, 2 volumi] (d'ora in poi citato con Ed. BADIUS, Iodocus), f. 139rS: «Voluntas autem ut est arbitrio libera, post plenam deliberationem non obstante habitu naturali inclinante voluntatem ut natura est, neque habitu morali inclinante voluntatem ut deliberativa est, adhuc tenet motum utriusque et differt libere sui ipsius determinationem quo aliquod velit, et si velit, libere eligit contra rationis determinationem et contra utraque inclinationem. [...] Licet enim ratio ostendens obiectum voluntatem determinet ut possit eligere ostensum, eo quod nihil possit appeti nisi cognitum, non tamen sic determinat ipsam quin contra eius determinationem libere eligere potest, ut in quaestionibus de voluntate alias expositum fuit».

47 Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 242-246; LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. 1, 276-277; MACKEN: *La volonté humaine, faculté plus élevée que l'intelligence selon Henri de Gand*, 45–47.

48 Secondo invece altri studiosi l'obiettivo di questa questione di Enrico é soprattutto Sigieri di Brabante: cfr. PUTALLAZ: *Insolente liberté*, 188–192.

rium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate».[49]

2) Come molti studi hanno inoltre dimostrato,[50] la q. 16 del *Quodlibet* I di Enrico pare anticipare nei suoi contenuti l'articolo 157 condannato nel 1277 («Quod duobus bonis propositis, quod fortius, fortius movet»). Quest'ultimo dato ci serve in realtà anche per capire che il bersaglio polemico di Giovanni Picardi nella q. 32 delle sue *Quaestiones disputatae*, non sia soltanto costituito dal pensiero di Enrico, ma da tutto l'ambiente culturale legato al controllo dottrinale dell'Università, di cui Enrico, ai suoi occhi, rappresenta forse il più significativo esponente.

Rispondendo quindi molto probabilmente ad Enrico di Gand, ma anche al decreto episcopale del 1277, Giovanni Picardi afferma che la volontà deve essere considerata secondo due aspetti: da un lato essa coincide con l'appetito, dall'altro, invece, essa deve essere intesa in quanto è nella ragione (in quanto cioè essa segue il giudizio della ragione). Secondo il primo aspetto, la volontà non è libera, in quanto (proprio come accade negli animali) essa sceglie perché determinata da una necessità naturale. In altre parole, in questo caso, la volontà non può in alcun modo essere definita libera da parte dell'oggetto. La volontà però, come accade nel caso degli uomini, può essere considerata anche in quanto è nella ragione (che è collativa, capace cioè alla lettera «di comparare un oggetto con un altro», da *conferre*): in tal caso la volontà, operando un confronto tra più oggetti presentati dalla ragione, può decidere (ma non necessariamente, come avviene in base all'istinto) e può seguire anche in un modo opposto i giudizi suggeriti dalla ragione. La volontà allora, conclude Giovanni, in quanto considerata nella ragione deve dirsi libera; tuttavia la sua libertà non le viene da se stessa, ma principalmente dall'essenza, ed in secondo luogo dalla ragione.

Di nuovo si deve notare che con queste affermazioni, Giovanni Picardi sta rispondendo alle accuse mosse da Enrico di Gand a Tommaso, seguendo ed addottando le parole di Tommaso d'Aquino stesso. Nella q. 82 della prima parte della *Summa theologiae* Tommaso infatti, nel rispondere al quesito se l'uomo abbia o meno il libero arbitrio, distingue, proprio come farà poi Giovanni Picardi, tra l'animale, che sceglie con un giudizio necessitato dall'istinto, e l'uomo, che sceglie in base al giudizio che deriva da una comparazione (*ex collatione*). La libertà dell'uomo si fonda quindi, secondo Tommaso, sulla comparazione (*collatio*) che la ragione è in grado

49 Cfr. THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae* Ia, q. 82, a. 2, ad 3.

50 Cfr. HISSETTE: *Enquête sur les 219 articles*, 242–250; LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. 1, 274–277. Lo stesso Hissette ricorda che René-Antoine GAUTHIER (*Trois commentaires 'averroistes' sur l'*Éthique à Nicomaque, in: Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age 16 [1947/48] 187–336, in part. 220, n. 2) si chiede addirittura se non sia stato proprio Enrico, come membro convocato da Tempier per stilare la condanna, ad inserire questo articolo nel decreto del 1277.

di stabilire nei casi dei giudizi particolari e contingenti. È interessante confrontare i testi dei due autori:

GP, q. 32 (Ms. Vat. Lat. 859, f. 177va)

«[...] Sed id non verum quia voluntas consideratur dupliciter: *uno modo inquantum appetitus est, tunc non est plus libera quam appetitus canis quia sic dicitur respectu ultimus finis quae necessario exigit, id est necessitate naturali. Numquam autem dicitur libera respectu eorum quae naturaliter vult. Alio modo consideratur prout est in ratione, prout scilicet sequitur apprehensionem rationis, et hoc modo accidit ei libertas, quia enim ratio est collativa plurium modo potest inferre (iubere) id, modo oppositum.* Ideo voluntas sequens rationem non necessitatur uno et ideo potest illud dimittere et velle oppositum».

TA, St., Ia, q. 83, art. 1 (Marietti, 403)

«Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii, alioquin frustra essent consilia, exhortationes, praecepta, prohibitiones, praemia et poenae. Ad cuius evidentiam, considerandum est quod quaedam agunt absque iudicio, sicut lapis movetur deorsum; et similiter omnia cognitione carentia. Quaedam autem agunt iudicio, sed non libero; sicut animalia bruta. Iudicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali iudicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc iudicat. Et simile est de quolibet iudicio brutorum animalium. Sed homo agit iudicio, quia per vim cognoscitivam iudicat aliquid esse fugiendum vel prosequendum. Sed quia iudicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis; ideo agit libero iudicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita; ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quaedam contingentia, et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii, ex hoc ipso quod rationalis est».[51]

[51] Cfr. anche THOMAS DE AQUINO: *Quaestiones De veritate*, q. 24, art. 22, dove compare proprio l'esempio del cane impiegato nella sua questione da Giovanni Picardi.

È evidente il debito contenutistico e terminologico di Giovanni Picardi nei confronti di questi passi di Tommaso, che come è stato già detto in precendenza, secondo Lottin costituiscono proprio il bersaglio polemico di Enrico di Gand nella sua q. 16 del *Quodlibet* I. Giovanni riprende la differenza già operata da Tommaso tra appetito naturale (questo appetito è comunque denominato "volontà" da Giovanni) degli animali, mossi dall'istinto ad agire ed a scegliere necessariamente un oggetto, ed appetito intellettivo, capace di agire liberamente proprio perché connesso alla ragione, facoltá *collativa*, in grado cioè di operare un confronto tra più oggetti diversi. Seguendo Tommaso quindi, Giovanni Picardi ricorda ad Enrico ed ai compilatori della condanna del '77 che la ragione, come potenza collativa, non é vincolata in rapporto all'oggetto, ma che anzi proprio dalla ragione dipende la libertà della volontà.

Nella q. 37 Giovanni Picardi affronta invece il discusso tema dell'automovimento della volontà («Utrum voluntas moveat se ipsam vel ab alio moveatur»).[52] Come ho già spiegato nella n. 1 di questo studio, si tratta di una delle poche questioni di Giovanni Picardi ad essere stata in parte oggetto di edizione.[53]

Il testo inizia riportando a riguardo tre opinioni. La prima è quella di chi difende la libertà assoluta della volontà ed il suo automovimento. Ancora una volta questa sembrerebbe essere la tesi di Enrico di Gand. Uno dei luoghi testuali in cui Enrico elabora il concetto di automovimento della volontà è la q. 22 del *Quodlibet* IV («Utrum morales virtutes sint in voluntate»). Enrico qui si serve delle parole di Agostino (proprio come fa Giovanni Picardi nell'indicare le fonti a cui si rifanno i «volontaristi»[54]): la volontà si configura come facoltà superiore alla ragione non solo perché spinge e muove tutte le facoltà del regno dell'anima e quindi pure l'intelletto, ma perché muove pure se medesima.[55] La teoria dell'automovimento della volontà è nuovamente approfondita da Enrico nella q. 5 del *Quodlibet* IX, redatta nel Tempo di Pasqua del 1286 («Utrum voluntas moveat seipsam»). Qui la volontà viene configurata da Enrico come la facoltà superiore alla ragione, non solo perché spinge e muove tutte le facoltà del regno dell'anima e quindi pure l'intelletto, ma perché muove se stessa secondo un livello di perfezione che è minore soltanto a quello di Dio. Contro coloro che, facendo leva sul noto principio aristotelico in base

52 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 180vb.

53 Cfr. MARTIN: *Mag. Joh. de Lichtenberg O.P.*

54 Cfr. Ms. Vat. Lat. 859, f. 180vb: «Primo sic: dicunt quod in homine nihil est nobilius est voluntate; omne autem movens praestantius est quo movetur secundum Augustinum, ergo nec ab intellectu nec ab alio movetur».

55 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* IV, q. 22. Ed. BADIUS, Iodocus, f. 140vA: «Sed tale operans movens non motum ex se indeterminatum ad actum, semetipsum determinans, est voluntas: quia est instrumentum seipsum movet, ut dicit Augustinus in *De Libero Arbitrio*, et ut dicit ibidem, voluntas movet se et alia».

al quale «tutto ciò che si muove è mosso da altro»,[56] ritenevano la volontà incapace di muoversi da sé, Enrico risponde che questo principio, valido per le facoltà materiali, non può invece essere applicato allo stesso modo a quelle spirituali, in quanto queste ultime possiedono un grado di perfezione più elevato. Il grado di perfezione determina infatti per Enrico la forza e la capacità di ciò che muove all'atto qualcos'altro, mentre ciò che è mosso può ricevere tale atto in virtù del suo grado d'imperfezione, ossia della sua potenzialità. Per questo, man mano che si risalgono i livelli di perfezione dalla materia prima (che essendo pura potenza totalmente imperfetta non può muovere niente), sino a Dio (atto puro che si muove da sé nel suo volere), diminuisce la distinzione tra motore e mosso.[57] Immediatamente al di sotto del massimo grado di perfezione rappresentato da Dio, Enrico colloca la volontà. Che la volontà abbia un livello di perfezione superiore all'intelletto è dimostrato proprio dalla maggiore differenza tra motore e mosso presente nell'intelletto stesso rispetto alla volontà: la ragione è infatti motore nell'atto della comprensione che le è proprio, ed è mossa in quanto in potenza nei confronti della conoscenza stessa;[58] nella volontà, come Enrico afferma riprendendo le sue argo-

56 Cfr. ARISTOTELES: *Physica* VIII, 5, 256a2-3. Trad. it. di Luigi RUGGIU (= Testi a fronte 16). Milano: Rusconi 1996; ARISTOTELES LATINUS: *Physica. Translatio Vetus*. Ed. BOSSIER, Fernand / BRAMS, Jozef (= Aristoteles Latinus 7.1). Leiden/New York/Köln: Brill 1990, 296, l. 7–8: «[...] omnia que moventur ab aliquo utique movebuntur».

57 Come spiega attentamente Enrico nella *quaestio*, dopo la materia, al sesto grado della scala della creazione si ritrova l'animale, il quale, dando vita ad un altro animale, dà in realtà origine ad una differenza considerevole tra motore e mosso: motore e mosso in questo caso infatti sono rappresentati da due diversi animali, differenti secondo la sostanza e l'essenza, e di fatto occupanti spazi diversi. Il gradino immediatamente superiore, ossia il quinto, riguarda sempre l'animale, considerato però nel suo movimento naturale: facendo riferimento al *De causis motus animalium* ed al *De motu progressivo animalium*, Enrico in particolare spiega che nel movimento animale, il motore è costituito dall'appetito sensibile, per cui il bene desiderabile conosciuto rappresenta il *movens non motum*. Affinché il movimento abbia inizio è tuttavia necessario un organo, che è appunto il cuore (*movens motum*), attraverso cui l'anima, spinta dall'appetito, è messa in condizione di muovere le restanti parti corporee. Le quattro parti del corpo invece, in mezzo a cui il cuore si colloca, si muovono vicendevolmente e come in una sorta di ingranaggio e rappresentano il *motum non movens*. All'interno di questo genere di movimento animale quindi, sia esso terrestre, marino o aereo, motore e mosso sono sì distinti, ma l'animale resta comunque lo stesso dall'inizio alla fine. La distinzione tra motore e mosso diventa ancor meno evidente se si considera al contrario il quarto grado della *scala naturae*, ossia il movimento dei corpi pesanti e leggeri verso il loro luogo naturale. Si tratta di corpi semplici, inanimati, nei quali non vi è alcuna distinzione secondo gli organi, e che si muovono soltanto perché hanno ricevuto una forma che tende a farli muovere verso il loro luogo naturale. Si può dire perciò che i gravi ed i lievi si muovono da sé solo per accidente, mentre la causa essenziale è la forma sostanziale che, se non impedita, è sufficiente a causare il movimento. Nei gradi più alti, e cioè nel terzo, nel secondo e nel primo, Enrico invece colloca appunto rispettivamente l'intelletto, la volontà ed infine Dio.

58 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* IX, q. 5. Ed. MACKEN, Raymond (= HENRICI DE GANDAVO *Opera Omnia* 13). Leuven: Leuven University Press/Brill 1983, 120, l. 6–9: «[...] ita quod, licet non potuit se facere ad primum actum, quia non erat nisi in pura potentia

mentazioni del *Quodlibet* IV, si deve invece ammettere solo una «speciale» distinzione tra motore e mosso, che appunto non è né reale (come quella presente nei movimenti corporei), né tanto meno di ragione (presente soltanto in Dio), ma solo di tipo intenzionale:[59] in quanto natura determinata al bene in generale, la volontà è mossa (*voluntas ut natura*), in quanto moventesi liberamente verso un bene determinato, essa invece si muove (*voluntas ut libera*);[60] per questo motivo nell'atto della volontà il motore ed il mosso non sono cioè distinti come facoltà diverse, ma sono possibilità diverse della stessa facoltà. La volontà si automuove conservando quindi la distinzione, pur se solo d'essenza, tra motore e mosso – un automovimento senza motore e mosso sarebbe infatti una contraddizione, perché la cosa risulterebbe allo stesso tempo in atto ed in potenza – e, proprio perché si automuove, essa risulta libera: la volontà pertanto, in virtù della sua natura, è determinata a perseguire il bene proposto dall'intelligenza, ma, in questa ricerca, essa resta libera anche di fronte al Bene supremo.

Oltre a chi sostiene che la volontà è assolutamente libera perché si automuove, c'è anche, continua Giovanni Picardi nella sua q. 37, chi invece difende la tesi secondo cui l'atto del volere si caratterizzi, da un lato, come potenza ricettiva e, dall'altro, come libertà. Nel primo caso la libertà risulterà mossa, nel secondo invece sarà libera di muoversi. Possiamo probabilmente identificare questa seconda posizione con quella di alcuni autori francescani, come ad esempio Gualtiero di Brugge e Guglielmo de la Mare, o di altri maestri secolari, come Gerardo d'Abbeville. In particolare, nella sua q. 4 delle sue *Quaestiones disputatae*, distinguendo tra volontà naturale e volontà deliberata, Gualtiero sostiene che, poiché la volontà naturale è portata necessariamente a seguire il bene in generale, deve dirsi una potenza passiva; la volontà deliberata invece, in quanto capace di opporsi ai giudizi della ragione, si configura come una potenza attiva.[61] A definire la volontà una potenza sia attiva che passiva è anche Gerardo d'Abbeville. Nella q. 3 del suo *Quodlibet* XVIII, il maestro secolare conclude infatti che la volontà umana va definita anche una potenza attiva per tre ragioni: innanzitutto perché, contrariamente all'appetito animale, essa si muove più che essere mossa; poi, perché tutto ciò che fa parte dell'atto del libero arbitrio e quindi della stessa volontà (e cioè scelta, appetito, consuetudine, ecc.) appartiene ad una potenza attiva; e infine perché la

respectu actus intelligendi, potest tamen se facere ad secundum actum, quia aliquid habet de actu quod fieri in materialibus impedit materia».

59 Cfr. MACKEN, Raymond: *Les diverses applications de la distinction intentionelle chez Henri de Gand*, in: *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter* (= Miscellanea Mediaevalia 13). Berlin: de Gruyter 1981, t. 2, 769–776.

60 Cfr. HENRICUS DE GANDAVO: *Quodl.* IX, q. 5.

61 Cfr. GUALTERUS BRUGENSIS: *Quaestiones disputatae*, q. IV, ad 14–16. Ed. LONGPRÉ, Ephrem, 34–47.

volontà si configura come ciò che governa gli atti umani.[62] Anche Guglielmo de la Mare, nelle sue *Quaestiones disputatae*, nel rispondere al quesito «Utrum voluntas sit potentia activa vel passiva», arriva a concludere che la volontà deve dirsi passiva perché ricettiva di fronte al suo oggetto, ma anche attiva perché muove se stessa e altre facoltá per la conquista di questo oggetto voluto.[63]

Giovanni Picardi, da parte sua, nega pure questa posizione che fa della volontà una potenza attiva e passiva allo stesso tempo. Assistiamo in questo caso allo schieramento opposto di due modi di intendere il rapporto volontà/intelletto, e cioè quello proprio dell'Ordine domenicano (a cui Giovanni appartiene), che difende il primato dell'intelletto e quello dell'Ordine francescano e secolare (a cui appartengono gli autori appena sopra citati) a favore dell'autonomia della volontà.

Ritornando all'argomento sotto esame nella q. 37 di Giovanni Picardi, la terza posizione riguardo l'automovimento della volontà (quella poi fatta propria dall'autore) è di chi afferma che la volontà è pure mossa da altro. Il movimento si dà infatti in due modi, così come in due modi si dà ciò che è in potenza: il primo tipo di movimento (che è quello del soggetto) avviene quando ciò che è in potenza ha bisogno del movimento per l'esercizio dell'atto. In questo caso, tuttavia, c'è bisogno di una causa agente, la quale agisce per un fine. La volontà vorrà allora qualcosa e muoverà se stessa e le altre potenze in vista del fine. Ma poiché la volontà non ha sempre voluto in modo attuale questo fine, per muoversi in vista di quello (cioè per esercitare il suo atto), ha bisogno di una causa agente, di una deliberazione, che non le deriva da se stessa (altrimenti si andrebbe indietro all'infinito nelle volizioni e deliberazioni), ma da un altro movente, che secondo Giovanni Picardi, è Dio, primo motore della volontà.

C'è poi un movimento anche da parte dell'oggetto, che si dà invece quando quest'ultimo muove il soggetto come un principio formale (in tal senso si dice ad esempio che il riscaldamento viene detto non da chi riscalda, ma dal calore). Secondo tale tipo di movimento la volontà è mossa dall'intelletto; l'intelletto, infatti, presenta alla volontà il proprio oggetto, il vero, e va quindi a muovere la volontà («quia bonum non movet nisi apprehensum»). L'oggetto, tuttavia, muove sia in modo diretto che indiretto. In tal caso, continua Giovanni Picardi nel testo, la volontà può anche essere mossa dagli appetiti, ed attraverso questi essere mossa indirettamente persino dall'influsso dei corpi celesti.

[62] Cfr. PATTIN, Adriaan: *L'anthropologie de Gérard d'Abbeville. Étude préliminaire et édition critique de plusieurs* Questions quodlibétiques *concernant le sujet, avec l'édition complète du* De cogitationibus. Leuven: Leuven University Press 1993, 111–121.

[63] Cfr. LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. 1, 272: «Responsio. Dico quod est potentia activa et passiva: passiva quidem in eo quod movetur ab appetibili apprehenso; motiva et activa in eo quod mota movet et seipsam per consensum et alias potentias et partes organicas ad consequendum appetibile».

Questa posizione difesa nel testo da Giovanni Picardi si richiama per la dottrina, gli esempi ed il lessico a due importanti testi tomisti dedicati alla libertà umana, e cioè la q. 6 *De malo*, e la q. 9 della Ia-IIae della *Summa theologiae* di Tommaso. La q. 6 *De malo* (*De electione humana*) secondo Lottin è stata composta da Tommaso nel 1271 (nell'anno quindi successivo alla prima condanna di Tempier) per chiarire la sua posizione sulla libertà dell'uomo ed evitare ogni ammissione di determinismo in cui poteva essere coinvolto.[64] Molte delle affermazioni sostenute nella q. 6 *De malo* confluiscono poi nella q. 9 della Ia-IIae della *Summa theologiae*. Riguardo a quest'ultima questione (che comprende sei articoli tutti dedicati alle cause della volontà), oltre ad affrontare nell'art. 3 direttamente il tema dell'automovimento della volontà (oggetto di indagine della stessa q. 37 di Giovanni Picardi), Tommaso si chiede se la volontà sia mossa dall'intelletto (art. 1: «Utrum voluntas moveatur ab intellectu»), se dai sensi (art. 2: «Utrum moveatur ab appetitu sensitivo»), da altri principi esterni (art. 4: «Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio»), dai corpi celesti (art. 5 «Utrum moveatur a corpore caelesti»), o se piuttosto la volontà sia mossa soltanto da Dio (art. 6: «Utrum voluntas moveatur a solo Deo, sicut ab exteriori principio»).

Interessante è ancora una volta comparare i testi dei due autori, ed in particolare i passi, sia della q. 6 *De malo* (Dm), che della q. 9 della Ia-IIae della *Summa theologiae* (St) di Tommaso, con la q. 37 delle *Quaestiones disputatae* di Giovanni Picardi, al fine di mostrare come quest'ultimo testo costituisca una sintesi degli altri due.

Proprio come fa Giovanni all'inizio della questione, anche Tommaso, nell'indagare la volontà e la scelta umana, in entrambi i testi comincia l'argomento con il distinguere due tipi di movimento (uno da parte del soggetto ed uno da parte dell'oggetto):

GP, q. 37 (Ms. Vat. Lat. 859, f. 181rB)	TA, Dm, q. 6 (In: Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. Roma/Paris: Ex Tip. Polyglotta, t. 23, 1982, 145–153)	TA, St, Ia-IIae, q. 9, art. 1 (Marietti, 51–52)
«Ubi intelligendum est quod movere contingit dupliciter, sicut et dupliciter contingit aliquid esse in potentia. Uno modo contingit aliquid esse in potentia ad ipsum usum sive ad	«Secundo considerandum est quod potentia aliqua dupliciter movetur: uno modo ex parte subiecti, alio modo ex parte obiecti. Ex parte	«Respondeo dicendum quod intantum aliquid indiget moveri ab aliquo, inquantum est in potentia ad plura, oportet enim ut id quod est in potentia, reducatur in actum

[64] Cfr. LOTTIN: *Psychologie et morale*, t. 1, 252–253.

exercitium actus. Sicut posito quod velit videre, adhuc est in potentia, ad hoc scilicet quod hoc album vel nigrum videat; non quod aliquis possit videre et tamen nihil videat, sed quia ex parte subiecti, scilicet videntis est ut videat vel non videat. Sed ex parte obiecti est ut visio sit nigri vel albi. Sicut et calefactio dicitur actus vel actio calefacientis, sed dicitur calefactio non a calefaciente, sed a calore. Quantum igitur ad primum, reducitur voluntas in actum eorum que sunt ad finem per hoc quod vult finem, ut dictum est; sed quia non semper vult actu finem, ideo oportet quod ipse actus voluntatis reducatur ab aliquo per modum agentis, quod est movere ad exercitium. Sed quia sic in naturalibus nihil potest grave movere motu naturali nisi quod causat naturam, ideo etiam motum voluntatis primum non potest causare nisi quod causat voluntatem».

subiecti quidem, sicut visus per immutationem dispositionis organi movetur ad clarius vel minus clare videndum; ex parte vero obiecti sicut visus nunc videt album, nunc videt nigrum. Et prima quidem immutatio pertinet ad ipsum exercitium actus, ut scilicet agatur vel non agatur, aut melius vel debilius agatur».

per aliquid quod est actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animae invenitur esse in potentia ad diversa, uno modo, quantum ad agere et non agere; alio modo, quantum ad agere hoc vel illud. Sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actus; et quantum ad determinationem actus. Quorum primum est ex parte subiecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens, aliud autem est ex parte obiecti, secundum quod specificatur actus. Motio autem ipsius subiecti est ex agente aliquo. Et cum omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, principium huius motionis est ex fine. Et inde est quod ars ad quam pertinet finis, movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem, [...] Bonum autem in communi, quod habet rationem finis».

Alla maniera di Giovanni Picardi, pure Tommaso nell'art. 4 della q. 9 della Ia-IIae St, così come nella q. 6 Dm, arriva alla conclusione che è vero che la volontà si muove da sé in vista del fine, ma che per muoversi ha bisogno di una causa estrinseca, cioè Dio. Come mostrano i testi seguenti rispetto al passo parallelo della St, in quello del Dm troviamo la citazione del *De bona fortuna*, fonte citata anche da Giovanni:

GP, q. 37 (Ms. Vat. Lat. 859, f. 181rB)	TA, Dm, q. 6 (Ed. Leon., 149, l. 407–410)	TA, St, Ia-IIae, q. 9, art. 4 (Marietti, 55)
«Hoc autem est Deus. Cum enim voluntas se ipsam non moveat nisi presupposito alio motu, sicut dictum est, [...], sicut concludit Philosophus, 8 cap. in libro De bona fortuna».	«Relinquitur ergo, sicut concludit Aristoteles in capitulo De bona fortuna, quod id quod primo movet voluntatem et intellectum sit aliquid supra voluntatem et intellectum, scilicet Deus».	«Sic ergo hominem, voluntatem habentem, contingit moveri ab aliquo qui non est causa eius, sed quod motus voluntarius eius sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile. Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primo quidem, ex hoc quod voluntas est potentia animae rationalis, quae a solo Deo causatur per creationem, ut in primo dictum est. Secundo vero ex hoc patet, quod voluntas habet ordinem ad universale bonum. Unde nihil aliud potest esse voluntatis causa, nisi ipse Deus, qui est universale bonum».

Nella sua q. 37 Giovanni sembra sempre seguire l'art. 4 della q. 9 St, e la q. 6 Dm di Tommaso nell'affermare che dal punto di vista dell'oggetto l'intelletto muove la volontà:

GP, q. 37 (Ms. Vat. Lat. 859, f. 181rB)	TA, Dm, q. 6 (Ed. Leon., 149, l. 339–343 e 381–391)	TA, St, Ia-IIae, q. 9, art. 4 (Marietti, 53–54)
«Cum enim voluntas se ipsam non moveat nisi presupposito alio motu, sicut dictum est, iretur in infinitum nisi ad primum actum ex instinctu alicuius altioris agentis moveretur [...] Si autem loquamur de actu quantum ad eius determinationem, sic movetur ab obiecto; et quia intellectus presentat hoc obiectum, quia bonum non movet nisi apprehensum, ideo secundum hoc dicitur intellectus movere».	«Si ergo consideremus motum potentiarum animae ex parte obiecti specificantis actum, primum principium motionis est ex intellectu: hoc enim modo bonum intellectum movet etiam ipsam voluntatem [...] Sed cum voluntas non semper voluerit consiliari, necesse est quod ab aliquo moveatur ad hoc quod velit consiliari; et si quidem a se ipsa, necesse est iterum quod motum voluntatis praecedat consilium et consilium praecedat actus voluntatis; et cum hoc in infinitum procedere non possit, necesse est ponere quod quantum ad primum motum voluntatis moveatur voluntas cuiuscumque non semper actu volentis ab aliquo exteriori, cuius instinctu voluntas velle incipat».	«Respondeo dicendum quod, secundum quod voluntas movetur ab obiecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori. Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actus, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu et quandoque in potentia, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, ipsa movet seipsam, inquantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quae sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante, cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit, et per talem cogitationem

pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod inciperet velle sanari, aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret, ex aliqua voluntate praesupposita. Hoc autem non est procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicuius exterioris moventis».

Nell'art. 2 («Utrum moveatur ab appetitu sensitivo») e nel 5 («Utrum moveatur a corpore caelesti») della q. 9 della Ia-IIae St e della q. 6 Dm, Tommaso si chiede anche se la volontà sia mossa, rispettivamente, dagli appetiti sensibili o dal movimento degli astri, e la sua risposta è, come quella di Giovanni Picardi, affermativa, pur precisando che ciò accade solo accidentalmente e *per occasionem*:

GP, q. 37 (Ms. Vat. Lat. 859, f. 181rB)	TA, Dm, q. 6, ad 21 (Ed. Leon., 152, l. 691–694)	TA, St, Ia-IIae, q. 9, art. 5 (Marietti, 54)
«Sed quia ad obiectum multa possunt operari directe vel indirecte, ideo ex hac parte a multis dicitur moveri voluntas, scilicet ab angelo, dum sibi suum obiectum proponit in intellectu. Item quelibet creatura, in	«[...] si autem loquamur de motu voluntatis secundum quod movetur ab exteriori sensibili *per occasionem*, sic motus voluntatis reducitur in corpus caeleste».	«Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori obiecto, manifestum est quod voluntas potest moveri a corporibus caelestibus, inquantum scilicet corpora exteriora, quae sensui proposita mo-

quantum habet rationem boni intellecti. *Item appaetitus vel passio vel habitus: quia qualis est unusquisque, talis sibi finis videtur, ut dicitur tertio Ethicorum; etiam per hoc voluntas obiective movetur. Item corpus celeste indirecte ex parte appetitus sensitivi imprimit, licet non directe possit imprimere in ipsam voluntatem*».

vent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum, subiacent motibus caelestium corporum [...] *Omnes enim vires sensitivae, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt a caelestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus. Sed quia dictum est quod appetitus intellecttivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirecte redundat motus caelestium corporum in voluntatem, inquantum scilicet per passiones appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit*».

In altri termini, la q. 37 di Giovanni Picardi sembra essere una sintesi dei due più elaborati testi tomisti sulle cause moventi della volontà e sulla scelta umana (in particolare della q. 6 *De malo* e della q. 9 della Ia-IIae della *Summa theologiae*), con in più, per esprimerci con un gioco di parole, le critiche ai critici della concezione tomistica della volontà, e soprattutto ad Enrico di Gand.

Conclusioni

Dall'analisi dei quattro testi dedicati da Giovanni Picardi di Lichtenberg alla volontà si può allora concludere che Giovanni affronta la problematica della libertà del volere soprattutto dal punto di vista dei rapporti tra volontà ed intelletto. L'intelletto ha non solo un primato d'onore rispetto alla volontà nella vita ultraterrena (qq. 28 e 29), ma anche uno di azione, visto che è il luogo della libertà della volontà (q. 32) e rappresenta il suo movimento dal punto di vista dell'oggetto (così come Dio è il movimento della volontà secondo il soggetto) (q. 37). A condizionare la libertà della volontà, oltre all'azione dell'intelletto, vi è però anche l'influsso delle passioni e quello degli astri, pur se indirettamente.

Come si è cercato di dimostrare, queste teorie di Giovanni Picardi sembrano seguire quelle di Tommaso d'Aquino sull'argomento, al fine di difendere il pensiero dell'Aquinate dalle accuse che gli erano state mosse, *in primis* da Enrico di Gand, in merito alla sua interpretazione della libertà della volontà. Giovanni pare infatti rifarsi quasi alla lettera di volta in volta ai più significativi testi di Tommaso incentrati sulla volontà in rapporto all'intelletto ed alla libertà presi di mira da Enrico: si pensi alla tematica dell'unione beatifica nell'altra vita per mezzo dell'intelletto – affermata da Tommaso e criticata da Enrico (che invece difende l'unione con Dio attraverso la volontà) e ribadita nella sua q. 28 da Giovani Picardi; si pensi al tema della libertà della volontà, che per Enrico risiede soltanto nella volontà stessa (in grado di opporsi al giudizio della ragione), contrariamente a quanto affermato da Tommaso, per cui la libertà della volontà umana, rispetto a quella animale, risiede proprio nel legame che questa facoltà ha con la ragione (che è collativa). Nel modo in cui si è visto, Giovanni nella sua q. 32 torna invece a ribadire, sulla scia di Tommaso, che la libertà della volontà deriva innanzitutto dalla sua essenza e quindi dalla ragione, potenza collativa, in grado di comparare più oggetti. Si pensi infine alla discussa tesi dell'automovimento della volontà, difesa da Enrico, accettata in parte da Tommaso (nella misura in cui la volontà si muove verso il suo fine, che dal punto di vista del soggetto è rappresentato da Dio, e dal punto di vista dell'oggetto rappresentato dal bene individuato dalla ragione) e condivisa in parte proprio negli stessi termini di Tommaso nella q. 37 da Giovanni Picardi. Inoltre sulla scia di Tommaso, Giovanni ammette pure un'influenza, seppur indiretta, delle passioni e dei corpi celesti sull'azione della volontà. Come l'Aquinate Giovanni Picardi finisce così con il riproporre in campo etico (in forma certamente assai attenuata e indiretta) i tre tipi di determinismo negati e messi sotto accusa dalle due condanne dottrinali per eccelenza del XIII secolo, quella del 1270 e quella del 1277, e cioè il «determinismo psicologico», quello «astrale» e quello delle «passioni». Giovanni segue questi «errori tomisti» sulla libertà umana non soltanto ribadendoli, ma addirittura rispondendo a chi li aveva condannati, impiegando le parole dello stesso Tommaso. Come abbiamo avuto modo di verificare, Giovanni si rifà continuamente ai testi di Tommaso sulla volontà e sulla scelta dell'uomo (principalmente alla prima ed alla seconda parte della *Summa theologiae*, alla q. 22 e q. 24 del *De Veritate* o alla q. 6 *De malo*), estrapolando, riassumendo e mettendo insieme i diversi e principali passi sull'argomento, e impiegandone quindi il lessico, le metafore, la struttura.

Potremmo allora quasi affermare che attraverso Giovanni Picardi, a più di 30 anni dalla sua morte, Tommaso d'Aquino ha la possibilità di difendersi dalle accuse mossegli nel frattempo da Enrico di Gand e dai «volontaristi» francescani e di ribadire le sue affermazioni.