

# **Paradeigmata voluntatis 2**

## L'esperienza dell'Occidente

a cura di  
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso



**Edizioni**  
Ca' Foscari

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

Studi di Filosofia Antica 4

Lexis Supplementi 17



*Paradeigmata voluntatis* 2

## **Lexis Supplementi | Supplements**

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

Serie coordinata da  
Carlos Lévy  
Stefano Maso

17 | 4



**Edizioni**  
Ca'Foscari

# **Lexis Supplementi | Supplements**

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

## **Direttori**

Carlos Lévy (Université Paris-Sorbonne, Paris IV, France)

Stefano Maso (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

## **Comitato scientifico**

Douglas Cairns (University of Edinburgh, UK)

Walter Cavini (Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia)

Elisabetta Cattanei (Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia)

Michel Fattal (Université Grenoble Alpes, France)

Alain Gigandet (Université Paris-Est, France)

Fritz-Gregor Herrmann (Swansea University, UK)

Pierre-Marie Morel (Université Paris I – Sorbonne, France)

Phillip Mitsis (New York University, USA)

Carlo Natali (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Monte Ransome Johnson (University of California, San Diego, USA)

Gretchen Reydams Schils (Notre Dame University, USA)

Emidio Spinelli (Sapienza Università di Roma, Italia)

Jula Wildberger (American University of Paris, France)

Marco Zingano (Universidade de São Paulo, Brasil)

## **Editorial board**

Federico Boschetti (ILC-CNR, Pisa; VeDPH, Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Laura Carrara (Università di Pisa, Italia)

Carmela Cioffi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Massimo Manca (Università degli Studi di Torino, Italia)

Valeria Melis (Università degli Studi di Cagliari, Italia; Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Luca Mondin (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Stefano Novelli (Università degli Studi di Cagliari, Italia)

Leyla Ozbek (Università di Pisa, Italia)

Giovanna Pace (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Antonio Pistellato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Paolo Scattolin (Università di Verona, Italia)

Matteo Taufer (Ricercatore indipendente)

Olga Tribulato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

Lexis Supplementi | Supplements

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy

e-ISSN 2784-9759

ISSN 2784-9201

URL <https://edizioncafoscari.unive.it/it/edizioni/collane/lexis/>



# ***Paradeigmata voluntatis 2***

## L'esperienza dell'Occidente

a cura di  
Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

Venezia  
**Edizioni Ca' Foscari** - Venice University Press  
2025

*Paradeigmata voluntatis 2. L'esperienza dell'Occidente*  
a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

© 2025 Elisabetta Cattanei e Stefano Maso per il testo  
© 2025 Edizioni Ca' Foscari per la presente edizione



Il testo è distribuito con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale  
The text is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte.  
Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.



Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari: i saggi qui pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di doppia revisione non anonima (*open peer review*) sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the Works published by Edizioni Ca' Foscari: the essays have received a favourable evaluation by subject-matter experts, through a non-anonymous review (*open peer review*) under the responsibility of the Advisory board of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari, using a dedicated platform.

I revisori sono | The reviewers are:

- Vincenzo Damiani (Universität Würzburg, Deutschland)
- Claudia Lo Casto (Università degli Studi di Salerno, Italia)

Edizioni Ca' Foscari  
Fondazione Università Ca' Foscari | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia  
[edizioncafoscari.unive.it](http://edizioncafoscari.unive.it) | [ecf@unive.it](mailto:ecf@unive.it)

1a edizione marzo 2025  
ISBN 978-88-6969-902-3 [ebook]  
ISBN 978-88-6969-903-0 [print]

Progetto grafico di copertina: Lorenzo Toso

Volume pubblicato con il contributo Linea D.3.1 - Anno 2024 dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano - Dipartimento di Filosofia.

*Paradeigmata voluntatis 2. L'esperienza dell'Occidente / a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso — 1. ed. — Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2025. — xviii + 278 pp.; 23 cm. — (Lexis Supplements | Supplements; 17, 4). — ISBN 978-88-6969-903-0.*

URL <https://edizioncafoscari.unive.it/edizioni/libri/978-88-6969-903-0/>  
DOI <http://doi.org/10.30687/978-88-6969-902-3>

**Paradeigmata voluntatis 2**

L'esperienza dell'Occidente

a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso

## **Abstract**

The volume contains eleven contributions that were presented at the second conference dedicated to *voluntas*, held at Ca' Foscari University of Venice in 2023. The focus of this collection is the Western conception of *voluntas*, which, in its paradigmatic value, had been established in the Greco-Roman world. The authors proceed to explore the history of the concept in medieval and modern philosophy, highlighting the contributions of prominent figures such as Augustine, Duns Scotus, Descartes, and twentieth-century German philosophy. Important advances in this area can be attributed, at least in part, to efforts to delineate the dynamism and mutation of the paradigm adopted. The concept of *voluntas*, originally introduced by Cicero and subsequently elaborated by Augustine inside a Platonic, Aristotelian and Stoic tradition, encapsulates the fundamental principle of subjective action and the desire unequivocally present in all human beings. Later, in the Romance languages and finally in modern contexts, *voluntas* underwent a process of recalibration, redefinition, and reshaping. In the nineteenth century, *voluntas* began to take on the character and force of a non-rational metaphysical foundation of the whole of reality. This transformation is evident in the depersonalization of *voluntas*, as evidenced by Schopenhauer's representation of the 'World' and Nietzsche's conception of the 'Dionysian character' and 'Will to power'. These philosophers argue that *voluntas* functions as an all-encompassing horizon of vital occurrence in constant becoming, aspiring to unceasingly empower itself. Today, the problematic radical distinction between 'will' and 'free-will' on the one hand; the meaning of 'intentionality' and the concept of 'agent-causality' on the other appear to predominate. The dichotomy between will and reason can indeed be theorized; nevertheless, when considered collectively, it can be reasonably contested.

**Keywords** Determinism. Arbitrariness. Will. Power. Impulse. Voluntas. Noluntas. Faculty.



## Sommario

### Introduzione

Elisabetta Cattanei, Stefano Maso

ix

### Dal βούλεσθαι del Demiurgo di Platone alla voluntas divina di Calcidio

Laura Marongiu

3

### Il folle e l'oracolo. Paradeigmata noluntatis in Platone

Elisabetta Cattanei

29

### Arcesilao e la teoria stoica dell'azione

Francesco Verde

49

### La volontà come impulso diretto verso i predicati nella filosofia degli Stoici antichi

Barbara Castellani

71

### Voluntas amica. La natura e il ruolo della volontà nel De beneficiis di Seneca

Gabriele Flamigni

91

### Volontà e coerenza. Il senso dell'esistenza secondo Marco Aurelio

Stefano Maso

117

### Rational Will, Free Will: A Fundamental Semantic Difference in Ancient Philosophy

Christoph Horn

137

### La destinazione della volontà. Duns Scoto critico di Tommaso d'Aquino nel Quodlibet, q. 16

Gian Pietro Soliani

157

**Sens et place de la volonté  
dans les *Meditations de Descartes***

Dan Arbib

183

**Humanisme et volontarisme : la question de la singularité  
du genre humain**

Elena Partene

205

**L'autonomia della volontà. Da *facultas humana*  
a ‘volontà di potenza’**

Francesco Camera

231

# Introduzione

**Elisabetta Cattanei**

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia

**Stefano Maso**

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

## Un secondo volume

Sono qui raccolti i contributi presentati in occasione del secondo convegno veneziano dedicato ai ‘Paradeigmata voluntatis’; a tema, l’attestarsi della concezione occidentale di ‘volontà’. La partecipata serie di conferenze e dibattiti si è svolta nei giorni 19 e 20 giugno del 2023, presso l’aula magna ‘Silvio Trentin’ dell’Università Ca’ Foscari Venezia. Gli organizzatori - Elisabetta Cattanei, Valéry Laurand e Stefano Maso - hanno inteso così procedere ulteriormente lungo il sentiero di ricerca che, iniziatosi con il ‘Colloque di Bordeaux’ nel 2018 (*La naissance de la volonté*), aveva condotto una prima volta a Venezia nell’autunno del 2019. I risultati allora ottenuti sono stati raccolti nel volume *Paradeigmata voluntatis. All’origine della concezione moderna di volontà*, a cura di Elisabetta Cattanei e Stefano Maso, edito da Edizioni Ca’ Foscari.

La tappa veneziana del 2023 si presenta essenzialmente come un’integrazione di quanto finora guadagnato. Se a Bordeaux ci si era concentrati sull’origine e il fondamento della concezione moderna di ‘volontà’, a Venezia nel 2019 sono stati studiati i tratti teorici e formali dell’idea di *voluntas* nella sua dinamica ‘multifocale’. In questa terza occasione si è riflettuto sul valore paradigmatico che, nel mondo greco-romano, tale fondamento era venuto a costituire, sondando da ultimo le principali evoluzioni che poi si sono affermate

---

nella filosofia medioevale e moderna, soprattutto in Agostino, Duns Scoto, Descartes e nella filosofia tedesca del Novecento.

Qualche passo avanti si è effettuato nel tentativo di delineare proprio il dinamismo e la mutazione del paradigma.

Infatti, sembra profilarsi la constatazione che l'interpretazione di *voluntas* nel contesto romano sia stata decisiva eppur provvisoria. Alla varietà di sfumature che il concetto presentava nel vocabolario greco (βούλησις, βουλεύεσθαι, ἔκουσιον, αἴρεσις, προάρεσις, θέλειν) si contrapponeva un unico vocabolo latino che tutto raccoglie: *voluntas* appunto. Un vocabolo che, grazie a Cicerone e poi ad Agostino, rinviava al principio dell'azione soggettiva in generale, all'inequivocabile appetizione presente in tutti gli esseri umani. Poi più tardi nelle lingue romanze e poi moderne *voluntas* torna a ricalibrarsi e a ridefinirsi.

Di qui la grande esitazione nel raccogliere 'in unum' il significato del concetto moderno di 'volontà' che non solo tenta di emanciparsi dalla connessione con *desiderium* e con *l'adpetitio*; ma che oggi sembra definirsi, da un lato, intorno alla problematica distinzione tra 'will' e 'free-will'; dall'altro, intorno al significato di 'intenzionalità' e al concetto di 'agent-causality'. Di qui l'inadeguatezza di una definizione di 'will' come 'capacity' o 'faculty' (così Spinoza e Kant) o 'impulse' o 'determination'.

Il nostro collega Christoph Horn, nel suo *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basilea: Schwabe, 2004), aveva scritto che: «Wille ist die Bezeichnung für die Fähigkeit eines Akteurs, sich überlegter massen Ziele zu setzen und diese plangässig zu verfolgen»; e, più determinatamente, distingueva: a) «ein rationales Streben» (una tensione razionale), connesso al problema della causalità dell'agire, dell'impulso, del desiderio; b) «ein Deziisionsvermögen» (una capacità di prendere decisioni), connessa alla questione della libertà, del caso, della determinazione; c) «ein psychisches Antriebspotential» (un potenziale pulsionale psicologico), connesso al tema della debolezza/forza di volontà.

Analogamente Adriano Fabris, alla voce «Volontà» della *Encyclopedie Filosofica Sansoni* (Milano: Bompiani, 2006, vol. 12, 12241-61), non solo sottolinea le «molteplici accezioni» secondo le quali sono intesi, dalla filosofia greca in avanti, i termini 'volontà' e 'volere', ma sottolinea la differenza da «una semplice e capricciosa voglia» della 'volontà' intesa come «possibilità che l'agente manifesta di determinarsi in base a ragioni o a motivi suscettibili di venir esplicitamente addotti» attraverso l'esercizio del pensiero, distinguendosi così «proprio dagli impulsi, dagli appetiti, dalle passioni» (12241); la relazione della volontà con il pensiero viene quindi a costituire molto presto un «problema» (12241), che nella storia della filosofia e della nostra cultura, sia pure in modi diverse, costantemente si relaziona con «appetizione, desiderio, inclinazione, libertà, tendenza, volontario/involontario» (12261).

Come si può dedurre, la complessità della concezione greca sembra riproporsi, non solo nella sua intrinseca molteplicità di significati della ‘volontà’, ma anche nelle dinamiche relazionali che questi significati implicano, su percorsi non sempre lineari.

Ma in realtà è proprio questa la questione principale: all’interno di quali tipologie di comprensione della realtà (cioè di *paradeigma-ta*) si determina il significato stesso di ‘volontà’? E come – con quale metodo e in quali letterature – viene comunicato?

La prospettiva filosofica deterministica e quella antideterministica sono uniche e risolutive rispetto a ciò?

Oppure gioca un ruolo più radicale la concezione gnoseologico-onologica che sta sullo sfondo di differenti scuole di pensiero o fasi e aspetti dell’elaborazione teorica?

E la relazione con la razionalità è elemento qualificante, oppure il ‘volontario’/la ‘volontarietà’ di una decisione e di una azione si esprimono anche in assenza di una qualche forma di razionalità?

Rimangono dunque aperti molti altri spazi di approfondimento: si pensi agli esiti in campo morale, psicologico e giuridico, e si considerino in particolare le implicazioni relative alla concezione di ‘responsabilità’.

Si pensi alle contemporanee prospettive della filosofia morale, della sociologia, della psicologia, della moderna ricerca applicata al rapporto mente/corpo, esseri umani/animali.

Si pensi alle conseguenze rispetto al futuro e l’impegno a salvaguardare la realtà umana – e in generale la vita organica – nei confronti, per esempio, dell’intelligenza artificiale.

## I contributi

Ai principali contributi presentati nelle giornate del 19 e 20 giugno 2023 sono qui aggiunti due saggi attinenti al tema del convegno proposti da Dan Arbib ed Elena Partene dell’École Normale Supérieure de Paris, dedicati a Descartes.

Il volume si apre con due saggi che hanno come riferimento principale il *Timeo* di Platone: il primo, «Dal βούλεσθαι del Demiурgo di Platone alla voluntas divina di Calcidio» di Laura Marongiu, si concentra sui modi di descrivere e concepire la volontà del Dio-Demiурgo-Intelligenza cosmica nel *Timeo* di Platone e in due momenti storicamente cruciali della sua tradizione latina, rappresentati da Cicerone e Calcidio; il secondo, «Il folle e l’oracolo. *Paradeigmata noluntatis* in Platone» di Elisabetta Cattanei, mette a confronto due casi opposti di umano ‘non-volare’, il caso patologico del folle, di cui parla la porzione ‘medica’ del *Timeo*, e quello dell’oracolo veritiero, ritratto nel *Fedro*.

Marongiu rileva anzitutto come in una serie di passi del *Timeo* si attribuiscano piuttosto chiaramente all’Intelligenza divina che

plasma il cosmo, il cosiddetto ‘Demiurgo’, volontà e volere, ma con un ‘lessico ricco e fluido’, al quale corrisponde sul piano concettuale l’assenza di una sistematica gerarchizzazione, nella mente divina, tra bontà, volontà e provvidenza. Le traduzioni latine di Cicerone e di Calcidio reagiscono in due modi contrari di fronte all’originale: Cicerone depotenzia il ruolo della volontà divina, riformulando anche i passi platonici più esplicativi con evidenti omissioni; Calcidio, invece, ricorre regolarmente alla terminologia della *voluntas* e del *uelle*, sia là dove il lessico della volontà è esplicitamente presente in Platone, sia anche in passi nei quali è del tutto assente. Questa scelta di traduzione non implica, tuttavia, che Calcidio interpreti in senso ‘volontarista’ l’attività divina di costituzione del cosmo – come peraltro è stato sostenuto da alcuni studiosi –, poiché in molti passi del suo *Commentario* suggerisce che, in Dio, si equivalgono intelligenza, volontà e provvidenza; l’apparente disarmonia fra traduzione dai toni ‘volontaristici’ e commentario dall’impianto più ‘intellettualistico-provvidenziale’ si può spiegare, secondo Marongiu, sulla base dell’adesione di Calcidio alla tesi della natura sempiterna del cosmo (vicina a quella, per esempio, di Alcinoo e contraria a quella di Attico), in virtù della quale la traduzione parlerebbe un linguaggio temporalizzato a scopi didattico-espositivi (*didaskalias charin*), mentre il commentario esporrebbe la teoria filosofica della causa – buona e provvidenziale – di un cosmo senza inizio, né fine.

Da quella che, nel *Timeo*, appare la manifestazione più alta della volontà, propria della causa divina del macrocosmo naturale, il contributo di Elisabetta Cattanei passa a quella che si può considerare la sua manifestazione più bassa: tanto infima, da esserne negazione, o quanto meno sospensione; con un termine non antico: *noluntas*. Appartiene al microcosmo umano, costitutivamente segnato dalla morte, ma ‘nolente’ solo in una specifica condizione patologica: la malattia mentale. Che cosa è in grado di indicare a noi, oggi, il noto passo del *Timeo*, 86b-87c, che di fatto contiene una tematizzazione della cosiddetta ‘incapacità di intendere e di volere’? Dal punto di vista del metodo di indagine e della letteratura da consultare alla ricerca dei *paradeigmata voluntatis* – o anche *noluntatis* – nella nostra tradizione filosofica e culturale, la sezione ‘medica’ del *Timeo* si allinea solo di primo acchito all’esigenza odierna di interrogare le neuroscienze al fine di definire efficacemente la volontà umana; in realtà, come molti scritti ‘scientifici’ antichi, lo stesso *Timeo* non si basa su dati sistematicamente osservati, usa un linguaggio ad alto tenore metaforico, ricorre esplicitamente al mito, eppure, proprio per questi e altri ‘limiti’ di rigore scientifico, ci provoca a estendere il campo in cui cercare manifestazioni paradigmatiche e tentativi di definizione della volontà umana a testi poetici, mitici, non estranei al favoloso, all’eccessivo, alla ‘materia dei sogni’, di cui gli esseri umani sono (almeno in parte) fatti. Questa provocazione spinge Cattanei a comparare

l’‘incapacità di intendere e di volere’ del malato mentale nel *Timeo*, che implica un annullamento sia delle facoltà intellettive, sia della possibilità di agire in modo orientato a un fine, con la perdita di senso e volontà attribuita dal *Fedro* agli indovini – più precisamente alle indovine (si tratta di un’eccellenza femminile) –, che divinano bene, cioè ‘dicono la verità’; i buoni oracoli rappresentano un esempio di *noluntas* – in Platone non marginale –, che comporta il potenziamento massimo sperimentabile dall’intelligenza umana: la sua identificazione con l’intelligenza divina.

Seguono quattro saggi che affrontano il tema della *voluntas* in riferimento alla dottrina stoica.

Francesco Verde, in «Arcesilao e la teoria stoica dell’azione», si concentra sulla polemica intercorsa tra i primi maestri stoici e Arcesilao di Pitane, scolarca dell’Accademia intorno alla metà del III secolo a.C. Tale polemica è ricostruita a partire dall’*Adversus Colotem* di Plutarco, in cui è contestata la posizione dell’epicureo Colote che aveva attaccato la tesi di Arcesilao. Il *focus* è intorno al problema dell’azione in riferimento alla dottrina dell’assenso. Arcelisao, contro gli Stoici, non ritiene necessario ricorrere all’assenso (e agli errori che spesso lo caratterizzano) ma reputa sufficiente rinviare all’impulso (*hormē*) e alla rappresentazione (*phantasia*). In questo modo Arcesilao rintuzzerebbe anche l’accusa di *apraxia* rivoltagli dagli Stoici. Secondo Arcesilao, di fatto l’azione non necessiterebbe di una giustificazione razionale preventiva – che invece l’assenso sottintende – proprio perché la sua possibilità effettiva dipenderebbe semplicemente dal darsi spontaneo della *phantasia*: e la rappresentazione, come l’istinto, è qualcosa di naturale. Inoltre, in riferimento alla nozione di *eulogon*, risulterebbe che l’azione volontaria – in quanto ‘ragionevolmente’ in grado di raggiungere il suo fine appropriato – può essere considerata senz’altro da scegliersi deliberatamente. Ciò anche se solo a posteriori ne sarà verificata la effettiva ‘ragionevolezza’.

Il saggio di Barbara Castellani «La volontà come impulso diretto verso i predicati nella filosofia degli Stoici antichi», tenta di ricostruire la valenza di *voluntas* attraverso la nozione di ‘impulso’. La studiosa conferma anzitutto che l’impulso può manifestarsi come passione e può travalicare i limiti della razionalità, oppure può rimanere all’interno della ragionevolezza e caratterizzarsi come  $\epsilon\upsilon\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ . Particolarmenete interessante è però la tesi per cui non solo il desiderio può configurarsi come una specie di impulso, ma può tradursi nel predicato cui il desiderio mira. In pratica, l’impulso – come pure il desiderio, la scelta, la volontà – sarebbe rivolto verso predicati quali, ad esempio, ‘possedere le ricchezze’ e ‘guadagnarsi onori’, e sarebbe in contrapposizione a ciò che riguarda direttamente gli onori e le ricchezze. Vale a dire: la  $\beta\omega\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$  può consistere in un movimento dell’anima rivolto verso un predicato incorporeo, verso un  $\lambda\epsilon\kappa\tau\o\varsigma$ .

Nel suo contributo «*Voluntas amica*. La natura e il ruolo della volontà nel *De beneficiis* di Seneca» Gabriele Flamigni studia la natura e il ruolo della volontà nel *De beneficiis* di Seneca. Anzitutto è rilevata una ripresa della concezione aristotelica sul tema dell'amicizia e della benevolenza. Di qui si passa a un'analisi della posizione stoica in riferimento alla χρηστότης, cioè alla scienza di fare il bene. Il *beneficium* senecano si presenta allora come azione virtuosa che va voluta e, di conseguenza, la virtuosità dell'*animus* del benefattore coincide con il concetto di *virtus amica*. Χάρις e καρά finiscono per coincidere e con ogni evidenza la βούλησις acquisisce valore in quanto εύπάθεια, cioè 'passione buona'. L'importanza della presenza, sullo sfondo, della tesi aristotelica relativa alla προσίρεσις sembra connotare l'approccio di Seneca al *beneficium* come esperienza attiva del *sapiens* stoico.

Il saggio di Stefano Maso «Volontà e coerenza. Il senso dell'esistenza secondo Marco Aurelio» è dedicato all'ultimo grande esponente dello stoicismo antico. In riferimento a Marco Aurelio è messo a fuoco il tema della *voluntas*, che emerge come elemento decisivo nella sua concezione stoica. L'imperatore appare consapevole di essere un 'individuo mortale' pronto ad assumere fino in fondo tale sua natura e a interpretare di conseguenza il proprio ruolo nel mondo. È pronto a conformarsi progressivamente alla *volontà del destino*. Poiché in ciascun essere umano la volontà si configura come manifestazione di un'emozione e, insieme, di un atto decisionale, Marco Aurelio la ritiene tecnicamente dipendente - o, meglio, a diretta disposizione - dell'*hēgemonikon*. In questo senso essa si qualifica come chiara espressione della *coerenza* nell'agire da parte di ogni essere umano che alla sapienza miri. Risulterà allora determinante da un lato acquisire la capacità di interpretare la natura; dall'altro, di cogliere la dimensione sociale e politica che l'esercizio della volontà comporta.

Al centro del volume si colloca il contributo di Christoph Horn «Rational Will and Free Will: A Fundamental Semantic Difference in Ancient Philosophy», ove si affronta il tema cruciale della differenza di significato tra volontà razionale (o 'concetto appetitivo di volontà') e volontà libera (o 'concetto decisionista di volontà'). I testi filosofici da esplorare alla ricerca di questa differenza si estendono dai dialoghi di Platone alle opere di Agostino, con particolare riguardo al *De libero arbitrio*. All'interno di questa letteratura non sembra concretamente reperibile un'ulteriore concezione di volontà, chiamata da Horn 'concetto dinamico di volontà', che rimanda a una sorta di potere psichico capace di perseveranza, teorizzato soprattutto da alcune correnti del pensiero otto- e novecentesco, di cui si può trovare un esempio, fra gli altri, nel Nietzsche di *Al di là del Bene e del Male*. Dominante e pervasiva risulta, fino ad Agostino incluso, la 'volontà razionale', che fa la sua prima significativa comparsa in un passo del *Gorgia* di Platone (466A9-467E5), ove i termini *boulēsis* and *boulesthai* includono

essenzialmente nell'atto di volere la capacità di identificare razionalmente e seguire consapevolmente un bene 'intrinseco'. Si tratta di una visione molto vicina a quella descritta dalla formula medievale *nihil appetimus nisi sub ratione boni*: l'"appetito", la 'tendenza', l'"inclinazione" o anche il 'desiderio', che gli esseri umani non producono, ma trovano in se stessi, si fa volontà a condizione che si unisca alla consapevolezza razionale del bene. Nella filosofia greco-romana questo concetto al contempo 'appetitivo' e 'intellettualistico' di volontà non solo è diffuso da Aristotele allo Stoicismo romano, ma risulta esclusivo, poiché tentativi di identificare un concetto diverso di volontà, per esempio in Epitteto e nel *De Fato* di Alessandro di Afrodisia, sono da ritenersi, secondo Horn, non riusciti. Le prime opere filosofiche nelle quali si incontra chiaramente il 'concetto decisionista di volontà' sono quelle di Agostino, che distingue anche i termini *voluntas* ('volontà razionale') e *liberum arbitrium* ('libera volontà'), sia pure senza seguire questa distinzione terminologica con massimo rigore. Nel *De libero Arbitrio* in particolare, Agostino introduce un concetto di volontà che soddisfa le due condizioni essenziali di ogni concetto di 'libera volontà': la prima, la 'spontaneità o indeterminazione'; la seconda, 'il criterio della scelta consapevole'. Agostino attribuisce chiaramente agli esseri umani una capacità di scelta «senza alcuna determinazione interna o esterna», poiché «una volontà libera deve essere in grado di dare inizio a una catena causale senza una causa antecedente»; non solo: a questa 'indeterminazione' si accompagna la necessità, da parte dell'agente, «di comprendere in piena chiarezza l'opzione scelta, senza nessun *deficit* di consapevolezza» e con piena responsabilità delle conseguenze prevedibili del proprio comportamento. Non è assente, in Agostino, la concezione di origine platonica di una 'volontà razionale' intesa come una tendenza interna a noi a orientata a un bene vero, non arbitrario. Tuttavia, oltretutto in riferimento alla concezione di auto-movimento articolata da Platone specialmente nel *Fedro*, Agostino rivendica all'anima la capacità di essere la causa prima della propria mobilità, una causa spontanea, senza altra causa; e in questo non si rivela semplicemente un 'platonico', bensì un 'platonico cristiano', perché lo scopo dichiarato della sua concezione di 'libera volontà' rientra in una teodicea, cioè in una linea di pensiero per cui Dio è privo di colpa, mentre solo noi esseri umani siamo colpevoli di male morale, dal momento che la nostra volontà è «il prodotto della nostra consapevolezza, che in modo neutro ci presenta una molteplicità di opzioni fra le quali possiamo scegliere».

Con il saggio di Gian Pietro Soliani «La destinazione della volontà. Duns Scoto critico di Tommaso d'Aquino nel *Quodlibet*, q. 16», ci addentriamo nel pieno del dibattito medievale sulla volontà tra XIII e XIV secolo', che costituisce un «momento cruciale per la storia dei concetti di volontà (*voluntas*) e libero arbitrio (*arbitrium liberum*), nella loro possibile compatibilità con l'idea di una qualche

inclinazione necessaria della volontà verso il bene». Duns Scoto difende contro Tommaso «il carattere libero e contingente dell'atto di volere, anche al cospetto del Sommo bene». Per Tommaso, l'oggetto della volontà è il bene appreso come bene (*sub ratione boni*) dall'intelletto e questo riferimento strutturale al bene sta alla base del libero arbitrio inteso come capacità della volontà di scegliere tra una molteplicità di beni: rispetto al bene come fine ultimo, che è necessariamente voluto, la volontà risulta determinata, ma non dall'esterno, bensì in forza della sua stessa essenza; in questo senso, necessità naturale e libertà della volontà sarebbero compatibili. Secondo Scoto, invece, il legame tra l'atto di volontà e il bene 'senza difetti' non è segnato da necessità: ha quindi tutt'al più natura psicologica, e non ontologica, cioè non appartiene essenzialmente alla volontà umana. Per Scoto, «l'agire libero della volontà [...] per essere se stessa deve necessariamente potersi autodeterminare senza alcuna influenza o predeterminazione che possa effettivamente ostacolarla nella propria attività, anche se posta di fronte al Sommo bene». La volontà creata *in via* compie, del resto, solo atti contingenti e, se si ammette il nesso necessario fra volontà, intelletto e bene prospettato da Tommaso, l'uomo *in via* – secondo quanto suggerito da Agostino – non potrebbe cadere nel peccato. L'unica necessità compatibile con 'il carattere libero e contingente del *velle*' sta nella sua *firmitas*, cioè nella perfezione dell'atto di volontà che si fissa deliberatamente su Dio: si tratta di una necessità psicologica, di 'un tener fermo liberamente ciò che si vuole'.

Seguono a questo percorso nel Medioevo i due contributi dedicati a Descartes. Il primo, di Dan Arbib, «Sens et place de la volonté dans les *Meditationes* de Descartes», studia il significato della funzione di *voluntas* nelle *Meditationes*. Il riferimento è anzitutto alla *IV meditatio* che affronta la questione della volontà come condizione trascendentale delle tesi sostenute nelle precedenti *meditationes*, vale a dire il problema del significato della priorità ontologica di Dio in riferimento alla priorità noetica del soggetto (*ego*): problema che sembra presentarsi nella forma del ben noto circolo vizioso, ampiamente discusso da Levinas. L'articolazione della *IV meditatio* vede in azione insieme volontà e comprensione. L'analisi della volontà permettebbe a Descartes di affrontare e spiegare il rapporto tra finito (*ego*) e infinito (Dio) a partire dallo studio intorno alle cause dell'errore (concepito come controprova della finitezza umana). In altre parole, è la volontà che permette di determinare il legame tra finito e infinito grazie alla ridefinizione dell'*ego* come *Imago Dei*. L'espressione *dubito ergo sum* sembra, per questa via, doversi tradurre in *volo ergo sum*. S'intravede così il percorso che conduce da un lato a Leibniz e a Heidegger, dall'altro a Kant e a Nietzsche.

Nel saggio «Humanisme et volontarisme: la question de la singularité du genre humain», Elena Partene sottolinea il ruolo del

'volontarismo' cartesiano nel superamento in positivo del paradigma 'fissista' cui sembrano poter esser ricondotti i concetto di 'natura umana' e di 'dignità umana'. La studiosa si impegna da un lato a rilevare i limiti di alcune interpretazioni antispeciste e transumaniste, dall'altro a riconsiderare il valore di 'volontà' intesa come 'libera volontà'. È a partire dalla distinzione aristotelica tra *bios* e la semplice *zōē* che si sviluppa la riflessione intorno al concetto di 'ipseità' e quindi di eticità nella dimensione relazionale e politica. Cosa caratterizzerebbe l'io' cartesiano? Il fatto di essere libero e che la libertà cui si allude possiede i tratti dell'infinitezza che lo rende immagine di Dio; e ancora: il fatto che è la volontà a costituire la singolarità del soggetto che è cosciente di essere 'io'. Descartes aveva dunque inteso che il buon uso di questa volontà conduceva a valorizzare il senso stesso della libertà del soggetto umano.

L'ultimo saggio, di Francesco Camera, intitolato «L'autonomia della volontà. Da *facultas* umana a 'volontà di potenza'», ricostruisce in un percorso sinottico la molteplicità di significati e le stratificazioni concettuali di 'volontà' e 'volere', dalla concezione greca di *boulesis* fino ad alcuni tratti della critica della 'volontà di potenza' nietzscheana in Heidegger. Punto di partenza del percorso è la prospettiva greca, nella quale si fondono sfera del volere e sfera del conoscere, anche se al suo interno si insinua il conio latino del termine *voluntas*, come un segnale di 'autonomizzazione' della volontà rispetto ad altre facoltà, funzioni e azioni dell'anima umana. Una concezione di volontà come facoltà autonoma, distinta dalla sfera del pensiero, non si incontra secondo Camera prima di Cartesio e di Kant. Cartesio ritiene la capacità umana di intendere una facoltà passiva, mentre la facoltà umana di volere, la *voluntas sive arbitrii libertas*, è «libera, attiva, illimitata e infinita», dato che si estende anche a cose non sono sempre dimostrabili, e per questa ragione acquisisce «preminenza rispetto all'intelletto». Della posizione di Kant si sottolinea come il 'volere' (*Wille*) sia ricondotto in modo sistematico ad una specifica 'facoltà' (*Vermögen*), che consiste nella capacità, di cui è dotato essere razionale, di auto-determinare le proprie azioni; tale capacità è distinta tanto dalle facoltà conoscitive, quanto dal sentimento, ed è ritenuta da Kant propriamente 'libero arbitrio', mentre la volontà si estende anche alla 'facoltà appetitiva superiore' che, scegliendo solo ciò che è razionalmente buono, di fatto viene a riproporre la fusione tra volontà e razionalità tipica dell'intellettualismo greco. Sulla prima linea tracciata da Kant - quella della distinzione del libero arbitrio sia dal puro arbitrio sia dalla razionalità - l'Ottocento arriva alla scissione tra volontà e ragione. Con particolare intensità Schelling teorizza una «Volontà originaria» (*Ur-wille*), che è atto di volontà volto a se stesso, volere di volere, il cui soggetto assoluto è lo Spirito (*Geist*); nell'uomo, il principio dell'intelligenza confligge con un principio opposto, la «volontà pura», che è brama inconscia e cieca,

da cui proviene il male: questo «profondo abisso» è concepito come fondamento originario, perché si pone da sé. La volontà si spersonalizza e inizia ad assumere la fisionomia e la forza di un fondamento metafisico non-razionale dell'intera realtà, come sosterranno sia Schopenhauer nel *Mondo*, sia Nietzsche, nella concezione di 'dionisaco' all'interno della *Nascita della tragedia* (e nella concezione di 'volontà di potenza', quale «orizzonte onnicomprensivo dell'accadere vitale in costante divenire, che aspira a potenziare incessantemente se stesso»). Nell'ottica post-metafisica di Heidegger tale concezione va superata, sostituendo ogni forma di volere con un «lasciar essere» (*Sein-lassen*) e un «abbandono» (*Gelassenheit*), entro il quale gli esseri umani hanno l'opportunità di disabituarsi a volere, aprendosi al mistero attraverso il pensiero meditante. «Il mutamento della 'volontà di volontà' nel 'lasciar-essere'» - commenta infine Camera - «non si conclude quindi difendendo la specifica configurazione autonoma del volere rispetto alla sfera del pensare, ma introducendo una nuova forma di pensiero in grado di arginare l'imporsi di quel volere che vuole se stesso».

Gennaio 2025,  
Milano e Venezia

***Paradeigmata voluntatis 2***  
L'esperienza dell'Occidente



# Dal βούλεσθαι del Demiurgo di Platone alla *voluntas* divina di Calcidio

Laura Marongiu  
Università degli Studi di Milano, Italia

**Abstract** This chapter deals with the prehistory of the notion of *voluntas* by examining Plato's portrayal of divine will in the *Timaeus* and by tracing its evolution in the earliest Latin translations of the dialogue. This analysis illustrates how Plato's nuanced terminology for expressing the Demiurge's will gradually becomes standardized, being often translated uniformly through *voluntas* and *velle*. Special attention will be devoted to Calcidius, who strongly accentuates the notion of divine will in his translation while presenting a less pronounced, non-radical conception of it in his commentary. By highlighting this asymmetry between translation and commentary, this study shows that it does not imply any inconsistency on Calcidius' part, but rather underlies specific methodological and philosophical reasons. As a result, this asymmetry sheds light on Calcidius' exegetical approach and proves to be consistent with his commitment to sempiternalism, as it becomes apparent when placing the commentator within Platonist debates on demiurgy, divine will, and providence.

**Keywords** Plato's *Timaeus*. Calcidius. Divine will. Demiurge. Providence. Middle Platonism.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Il Demiurgo *volle...* Affioramenti del volere divino in Platone. – 3 I 'Timei' di Cicerone e Calcidio. – 4 Volontà e provvidenza divine nel commentario di Calcidio. – 5 Conclusioni: il ruolo di Calcidio nel dibattito platonico sulla volontà divina.



## Lexis Supplementi | Supplements 17

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 4  
e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201  
ISBN [ebook] 978-88-6969-902-3 | ISBN [print] 978-88-6969-903-0

Peer review | Open access

Submitted 2024-09-10 | Accepted 2024-10-01 | Published 2025-03-17

© 2025 Marongiu | © 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-902-3/001

## 1 Introduzione

Nel definire la volontà come un desiderio conforme a ragione, Cicerone precisa di chiamare *voluntas* ciò che gli Stoici chiamavano βούλησις.<sup>1</sup> L'equivalenza di βούλησις e *voluntas* è, sulla base di questa e altre evidenze testuali, incontestabile, ma al tempo stesso problematica e parziale. Se infatti è vero che βούλησις corrisponde a *voluntas*, non sempre è vero il contrario: nello spettro semantico di *voluntas* viene ricompresa un'ampia famiglia di termini, tra i quali, oltre a βούλησις, figurano προσίρεσις, θέλησις e θέλημα, o ancora ἐκών ed ἔκούσιος.<sup>2</sup> L'assenza di un termine univoco e, per così dire, standard per indicare la 'volontà' ha indotto alcuni studiosi a concludere che il concetto di volontà costituirebbe un'invenzione latina;<sup>3</sup> il vuoto terminologico testimonierebbe dunque un vuoto concettuale. Entro tale prospettiva interpretativa, lo iato tra il pensiero greco e quello latino viene spesso indicato attraverso la contrapposizione di 'intellettuismo' e 'volontarismo'. Si tratta, tuttavia, di due categorie dai contorni sfuggenti e non semplici da circoscrivere.<sup>4</sup>

In questo capitolo mi ripropongo di isolare e analizzare una traccia specifica della preistoria della nozione di volontà, concentrandomi sulla volontà divina nel *Timeo* di Platone e nella sua tradizione, e di mostrare come un'analisi del suo trattamento filosofico nella tradizione platonica sia rivelatrice di importanti polemiche filosofiche. Nel *Timeo* il tema del volere divino, pur presente, è evocato perlopiù in modo cursorio e in ogni caso delineato con una terminologia piuttosto fluida. Dopo Platone, invece, la volontà divina assume contorni più definiti a livello terminologico e diventa una nozione chiave per descrivere dio e per spiegare la generazione del cosmo. Una prospettiva privilegiata da cui osservare tale processo di trasformazione è offerta dalle traduzioni in latino.<sup>5</sup> In questo studio, particolare attenzione sarà rivolta a Calcidio, autore di una delle prime traduzioni in latino del *Timeo* accompagnata da un ampio commentario al dialogo, e importante anello di congiunzione tra il platonismo in lingua

Questa ricerca è stata svolta nell'ambito del progetto European Research Council (ERC), Horizon 2020 research and innovation programme (Grant agreement No. 758145) e del progetto 2021-567-COSMOS finanziato dalla Fondazione Cariplo.

<sup>1</sup> Cic. *Tusc.* 4.6.12.

<sup>2</sup> Cf. Dihle 1982, 133; Horn 2004, 763.

<sup>3</sup> Pohlenz 1992, 1: 124 afferma che «[der] Griech kennt [...] keinen Willen» e caratterizza la volontà come «ganz unhellenisches, römisches Empfinden» (319); cf. anche 274; 457-8; Dihle 1982, 133; *passim*. Contra Irwin 1992.

<sup>4</sup> Per un invito alla cautela nell'uso di tali etichette, che non di rado possono risultare fuorvianti, si rimanda a Gilbert 1963, 18; Perkams 2013, 220-1.

<sup>5</sup> Cf. Kahn 1996, 247-51 sul rilievo delle traduzioni della letteratura filosofica greca in latino come «landmark in the emergence of the will» (247).

greca e il Medioevo latino.<sup>6</sup> Per poter meglio apprezzare la concezione di volontà divina in Calcidio propongo di strutturare l'analisi nel modo seguente. In primo luogo (§ 2) esaminerò i passi del *Timeo* dai quali emerge il tema della volontà del Demiurgo, sottolineando i modi e i termini con cui Platone la tratteggia. In seguito (§ 3) passerò all'esame delle traduzioni in latino di questi stessi passi proposte da Cicerone e Calcidio così da mostrare come il lessico ricco e fluido con cui Platone descrive la volontà demiurgica si modifichi progressivamente. Le molteplici espressioni con cui Platone indica il volere del Demiurgo tendono, una volta tradotte in latino, a essere uniformate e rese con *voluntas* e *velle* – trasformazione che è parzialmente osservabile già in Cicerone, ma risulta particolarmente evidente soprattutto in Calcidio. La sezione successiva di questo studio (§ 4) sarà dedicata all'analisi di una selezione di capitoli tratti dal *Commentario al Timeo* di Calcidio nei quali la nozione di volontà non è certo marginale, ma al contempo non così centrale come la traduzione potrebbe indurre ad aspettarsi. Portare alla luce tale asimmetria permetterà di osservare che Calcidio non è affatto un pioniere del 'volontarismo'.<sup>7</sup> In conclusione (§ 5) mostrerò come l'asimmetria tra la traduzione e il commentario in merito alla nozione di volontà sottenda precise ragioni filosofiche, che emergono in superficie se si colloca Calcidio nel dibattito platonico sulla demiurgia, sulla volontà e sulla provvidenza divina. Tali riflessioni consentiranno di valorizzare una cifra distintiva dell'approccio metodologico di Calcidio, che plasma il proprio lessico adattandolo a lettori con competenze diverse proprio avvalendosi del duplice strumento esegetico della traduzione e del commentario.

## 2 Il Demiurgo volle... Affioramenti del volere divino in Platone

Nel *Timeo*, il primo passo dal quale emerge il tema della volontà divina è 29d7-30c1, nel quale essa viene menzionata, insieme alla bontà e alla provvidenza del Demiurgo, nel contesto della discussione sulla causa della cosmogenesi.

Λέγωμεν δὴ δι’ ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἔγγιγνεται φθόνος τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα

<sup>6</sup> Sull'influsso di Calcidio in epoca tardoantica e medievale si vedano Somfai 2002; Speer 2005, 214-15; Dronke 2008; Bakhouche 2011, 1: 47-67; Döpp 2018, 2329-30.

<sup>7</sup> Cf. Benz 1932, 343, secondo il quale Calcidio sarebbe «[d]er erste abendländische Philosoph, dessen Gottesgedanken durch den metaphysischen Willensbegriff bestimmt ist».

έβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια έσυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἔν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὁρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν. βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν [...]. Θέμις δ’ οὔτ’ ἦν οὔτ’ ἔστιν τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ηὗρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὄρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ’ αὖτις ψυχῆς ὀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκτάνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὔτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

Avanti, allora, diciamo per quale causa colui il quale ha composto questo universo e la generazione lo fece. Egli era buono, e in chi è buono non insorge mai nessuna gelosia rispetto a nulla: così, essendogli questa estranea, volle che tutte le cose avessero generazione il più possibile approssimate a lui. Questo è senz'altro il principio supremo di generazione e ordine, e accogliendolo da uomini saggi lo si accoglierà in modo assolutamente corretto. Volle infatti il dio che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto [...]. Ma non era né è concesso a ciò che è massimamente buono fare altro se non ciò che è massimamente bello: nel suo istantaneo ragionare trovava dunque che nessuna opera realizzata a partire da ciò che per natura è visibile che sia, nella sua interezza, sprovvista di intelletto, sara' mai più bella di una che nella sua interezza ne sia provvista, e che a sua volta, senza un'anima, è impossibile per un intelletto venire a essere presente in una qualsiasi cosa. Pertanto, a causa di tale ragionamento, componendo questo intelletto all'interno di un'anima, e poi l'anima all'interno di un corpo, egli costruiva l'universo nel suo insieme, al fine di realizzare un'opera che fosse, secondo natura, quanto più bella e buona. Così, dunque, secondo il discorso verosimile occorre affermare che questo cosmo, che è davvero un vivente dotato di anima e intelletto, ebbe generazione a causa della provvidenza del dio.<sup>8</sup>

Mentre nei commentari neoplatonici si osserva una diffusa tendenza a gerarchizzare in modo sistematico la triade di bontà, volontà e

---

<sup>8</sup> Qui e in seguito mi avvalgo della traduzione di F.M. Petrucci in Petrucci, Ferrari 2022.

provvidenza,<sup>9</sup> in questo passo del *Timeo* il rapporto tra queste tre nozioni appare ambiguo: non è infatti immediatamente chiaro quale ruolo Platone attribuisca alla volontà nel contesto della cosmogenesi, né come tale nozione si rapporti alla bontà e alla provvidenza. In prima battuta, Timeo individua quale causa (*αιτίαν*, 29d7) della generazione del cosmo la bontà del Demiurgo (*ἀγαθὸς ἦν*, 29e1). In linea con vari luoghi di altri dialoghi,<sup>10</sup> il dio è qui caratterizzato innanzitutto dalla bontà, che si traduce nella completa assenza di «gelosia» (*φθόνος*, 29e1-2),<sup>11</sup> un punto che viene ribadito anche nel *Fedro* e, più tardi, nella *Metafisica* di Aristotele.<sup>12</sup> Sul finire del passo, Timeo individua quale causa ulteriore della cosmogenesi la provvidenza (*πρόνοια*, 30c1); è questo un termine che nei dialoghi non ricorre spesso,<sup>13</sup> che assumerà tuttavia un'importanza cruciale nella *Wirkungsgeschichte* del *Timeo*. Infine, la volontà del Demiurgo, espressa in due occasioni dal verbo βούλεσθαι, emerge nella porzione centrale del brano: il Demiurgo «volle (ἐβουλήθη) che tutte le cose avesse-ro generazione il più possibile approssimate a lui» (29e3) e «[v]olle (βουληθείς) [...] che tutte le cose fossero buone e che, per quanto possibile, non vi fosse nulla di imperfetto» (30a2-3).

Un primo interrogativo che a questo punto può essere sollevato riguarda la natura di tale ‘volere’. Si tratta di un volere in senso pieno o di un’istanza particolare del desiderare? Herrmann,<sup>14</sup> per esempio, suggerisce che tale volere non sia troppo distante dal desiderare (ἐπιθυμεῖν); come nel *Simposio* il desiderio verte su ciò che (ancora) non si ha, il Demiurgo desidererebbe ciò che ancora non è (ordinato), ossia il cosmo. Tuttavia, non è da escludersi la presenza di un volere in senso più forte. Come osserva Horn,<sup>15</sup> due criteri che devono essere soddisfatti affinché si possa stabilire l’effettiva presenza della nozione di volontà sono (I) la consapevolezza e (II) la spontaneità. In altri termini, l’azione volontaria è il risultato di una scelta (I)

---

<sup>9</sup> Emblematico in questo senso è Procl. *in Tim.* 1.370.13-372.19 (Diehl) = 2.240.10-243.11 (Van Riel); un’analisi puntuale di questo *excursus* è offerta da Lernould 2014.

<sup>10</sup> Plat. *Theaet.* 151d1; *Resp.* 2.379b1-c8; 381c3-4; *Leg.* 10.901e1-2, *passim*.

<sup>11</sup> In merito all’assenza di φθόνος nel Demiurgo si vedano Herrmann 2003; Lavecchia 2014, 184-6; per un approfondimento sulla nozione di φθόνος nei dialoghi di Platone, cf. Brisson 2020.

<sup>12</sup> Plat. *Phaedr.* 247a7; Arist. *Metaph.* A 2.983a2-3.

<sup>13</sup> Il termine πρόνοια ricorre insieme ad αἰτία anche in *Tim.* 44c7, dove Timeo si accinge a esporre «ciò che riguarda la generazione dei corpi, parte per parte, e dell’anima, e per quali cause e disegni provvidenziali degli dèi (διά τις τε αἰτίας καὶ προνοίας [...] θεῶν) essi abbiano avuto generazione». Il termine è inoltre attestato in *Tim.* 45b1, dove non è tuttavia riferito alla divinità, ma indica la lungimiranza dell’anima. Nel resto del *corpus* πρόνοια ricorre inoltre in *Phaedr.* 241e4; 254e7; *Leg.* 721c7; 838e7; 871a2; 873a6; 874e7; 877b6; 932e4; [*Clitoph.*] 408e4.

<sup>14</sup> Herrmann 2003, 60 e nota 15.

<sup>15</sup> Horn 1996, 115-16; 131.

deliberata, intenzionale e consapevole, (II) spontanea, non necessaria. Effettivamente, la presenza di entrambi i criteri può essere riscontrata nel passo sopra citato: (I) la consapevolezza è suggerita dal ragionamento alla base della scelta del Demiurgo (*Λογισάμενος*, 30b1; διὰ δὴ τὸν λογισμόν 30b4); (II) la spontaneità si può a sua volta desumere dall'assenza di φθόνος nel dio (29e1-3). Alla luce di questi due criteri sembra dunque possibile concludere che la nozione di volontà sia presente in *Tim.* 29d7-30c1. Resta tuttavia da chiarire quale sia l'oggetto della volontà del dio. Questo interrogativo solleva il complesso problema del ruolo della volontà nel contesto della cosmogenesi del *Timeo*, che - come vedremo nel seguito - sarà fondamentale nei dibattiti successivi sulla demiurgia; mi limito qui a osservare come nel passo in questione Platone suggerisca non tanto che il Demiurgo volesse che il mondo venisse 'creato', ma che venisse generato il più possibile approssimato a lui (29e2-3), e che dunque fosse buono e bello nella misura del possibile (30b5-6).

Un altro passo in cui affiora il volere del Demiurgo è *Tim.* 30d1-31a1, dove ricorre nuovamente il verbo βούλεσθαι (βούληθείς, 30d3). Qui la volontà divina riguarda l'assimilazione del cosmo al modello intelligibile.

τῷ γὰρ τῶν νοοῦμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέω μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιώσαι βουληθεὶς ζῷον ἐν ὄρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

Il dio volle infatti assimilare il più possibile il cosmo all'intelligibile più bello e completo in ogni aspetto, e così compose un singolo vivente visibile, che avesse dentro di sé tutti i viventi che sono per natura congenieri a quello.

Nei passi esaminati fin qui il volere divino è espresso sempre dal verbo βούλεσθαι, che evidentemente veicola la bontà e l'intenzionalità del Demiurgo. Una maggiore ricchezza lessicale caratterizza invece i passi seguenti. Un'allusione, sia pure piuttosto velata, alla volontà divina potrebbe essere rintracciata in *Tim.* 36d8-e1, dove il proposito o piano del Demiurgo in merito alla composizione dell'anima del mondo è espresso dalla locuzione κατὰ νοῦν (*Tim.* 36d8).

Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἔγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματοειδές ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγὼν προσήρμοττεν.

Dopo che l'intera composizione dell'anima ebbe completato la sua generazione secondo il piano di colui che la compose, questi si mise a costruire al suo interno tutto ciò che era della specie dei corpi e ad armonizzarli portando a coincidere centro con centro.

Il lessico della volontà si arricchisce ulteriormente in *Tim.* 41a7-b6. Si tratta del passo contenente la celebre invocazione degli dèi, che costituisce il luogo del *Timeo* in cui il tema della volontà del Demiurgo, che parla qui in prima persona, compare in modo più esplicito.

Θεοὶ θεῶν, ὃν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὐ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι’ ἂ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδὲ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὕτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἵς ὅτ’ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε.

Dèi di dèi, le opere di cui sono artefice e padre per mia arte feci che fossero generate non dissolvibili, perché io non ho voluto che lo fossero. Tutto ciò che è prodotto di un legame è dissolvibile, ma voler dissolvere ciò che è armonizzato in bellezza e si trova in una buona condizione è proprio di un essere malvagio. Per queste ragioni, anche se avete avuto generazione e pur non essendo immortali né assolutamente immuni da dissoluzione, in nessun caso sarete dissolti né incorrerete nella morte, perché siete protetti per sorte dalla mia volontà, legame ancora maggiore e più potente di quelli con cui veniste legati quando aveste generazione.

Il volere del Demiurgo, espresso dal sostantivo βούλησις (τῆς ἐμῆς βουλήσεως, 41b4) e dal verbo ἐθέλειν (ἐθέλοντος, 41a8; ἐθέλειν, 41b2), non ha qui per oggetto, come nei passi precedenti, la generazione del cosmo, ma la sua indissolubilità. Si tratta, come è noto, di una indissolubilità *sui generis*, da ricondurre non alla natura stessa del cosmo, che in quanto generato sarebbe destinato a dissolversi, ma eminentemente alla volontà del Demiurgo. Tale volontà permette di derogare a un principio platonico fondamentale, secondo cui tutto ciò che è generato è destinato a perire.<sup>16</sup> In effetti, tutto ciò che è opera del Demiurgo è per sua costituzione dissolubile in quanto risulta da un legame (41a8-b1). Il legame (*δεσμός*) a cui il Demiurgo fa qui riferimento è la proporzione, definito in precedenza come «il più bello dei legami» (*δεσμῶν δὲ κάλλιστος*, 31c2).<sup>17</sup> Poiché sarebbe «proprio di un essere malvagio» (41b1-2) voler dissolvere ciò che ben armonizzato e legato, il Demiurgo, che è buono (cf. 29e1), non lo dissolverà.

---

<sup>16</sup> Tale principio fa da sfondo al *Timeo* (28a-c; 38b5-7) e trova la più chiara formulazione in *Resp.* 8.546a2: γενομένῳ παντὶ φθορά ἐστιν.

<sup>17</sup> Più precisamente, come illustrato in *Tim.* 32b3-c4, si tratta della proporzione geometrica a quattro termini (a: b: c: d); uniti fra loro acqua, aria, terra e fuoco nel legame proporzionale, il corpo del cosmo, per sua natura dissolubile, può essere dissolto solo da colui che stabilì il legame.

La volontà del Demiurgo, che in questo passo appare un riflesso della sua bontà, rappresenta dunque un legame ancor più saldo di quello istituito al momento della generazione, garantendo immortalità a ciò che per sua natura è destinato a perire.<sup>18</sup> In breve, Platone nel *Timeo* discute la volontà divina in modo talora esplicito, talora più allusivo e cursorio, ricorrendo non solo a βούλησις e βούλεσθαι, ma a un lessico più ricco e sfumato.

### 3 I ‘*Timei*’ di Cicerone e Calcidio

In questa cornice, un esame delle traduzioni del *Timeo* di Cicerone e Calcidio<sup>19</sup> fornisce spunti interessanti. Entrambe le traduzioni sono parziali,<sup>20</sup> ma fatta eccezione per una lacuna in Cicerone, contengono tutti i passi di Platone su cui mi sono soffermata. Nel complesso, il confronto intertestuale tra il *Timeo* di Platone e queste due traduzioni permette di osservare – già parzialmente in Cicerone, ma soprattutto in Calcidio – una riduzione della varietà lessicale originale del ventaglio di termini usati da Platone, spesso resi dal termine *voluntas*.<sup>21</sup>

Una sostanziale uniformità si osserva nella resa da parte dei due traduttori di *Tim.* 30d1-31a1, sulla generazione del cosmo: il verbo βούληθείς (30d3) è reso da Cicerone con *vellet* e da Calcidio con *uolens*. In questo caso le due traduzioni non differiscono dunque se non per il tempo verbale impiegato. Un esito analogo risulta dal confronto delle due traduzioni di *Tim.* 36d8-e1, che contiene – lo ricordiamo – un'allusione molto implicita alla volontà divina nel contesto della discussione sulla generazione dell'anima del mondo. La locuzione κατὰ νοῦν (36d8) è resa con *voluntas* sia da Cicerone che da Calcidio. Più precisamente, Cicerone scioglie la locuzione attraverso due termini e traduce *ex sua mente et voluntate*, mentre Calcidio traduce *pro uoluntate patris*, integrando cioè il riferimento al padre, assente nell'originale, nel quale si legge semplicemente κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι (36d8).

---

<sup>18</sup> Lo stesso argomento viene anticipato, in forma più concisa e meno enfatica, in *Tim.* 32c3-4; 38b6-7.

<sup>19</sup> Sul *Timeo* di Cicerone si vedano Powell 1995, 280-1; Lévy 2002; Aronadio 2008; Sedley 2013; Hoenig 2018, 38-101; Brumana 2022; Dowson 2023, 113-86; sulla traduzione di Calcidio si rimanda invece a Ratkowitsch 1996; Lemoine 2002; Bakhouche 2011, 1: 105-20. Per un confronto tra le due traduzioni cf. Lemoine 1998; Bakhouche 2011, 1: 120-4; Dowson 2023, 232-54. Nel seguito faccio riferimento all'edizione critica di Ax, Plasberg 2011 per Cicerone e a quella di Waszink, 1975 per Calcidio.

<sup>20</sup> La traduzione di Cicerone copre il dialogo da *Tim.* 27d a 47b con due lacune (37c-38c; 43b5-46a), quella di Calcidio copre una porzione più ampia di testo, da *Tim.* 17a a 53c.

<sup>21</sup> Cf. il prospetto sinottico in appendice.

Le scelte lessicali di Cicerone e Calcidio non sono invece uniformi nella resa dei due passi platonici in cui la volontà divina è tematizzata in modo più forte. Nel tradurre *Tim.* 29d7-30c1, il passo incentrato sulla triade di bontà, volontà e provvidenza, Cicerone omette entrambe le occorrenze di βούλεσθαι (έβουλήθη, 29e3; βούληθείς, 30a2), e la sua resa è, in entrambi i casi, più sintetica rispetto all'originale: (I) in luogo di έβουλήθη γενέσθαι (29e3) Cicerone scrive semplicemente *generavit*; (II) βούληθείς γάρ ὁ θεός ἀγαθὸς μὲν πάντα (30a2) diventa *nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum.*<sup>22</sup> Calcidio, invece, traduce entrambe le occorrenze di βούλεσθαι con il verbo *uelle*; per di più, integra un ulteriore riferimento alla volontà divina assente in Platone, rendendo ταύτην (*Tim.* 29e4) con *uoluntatem dei*.

Plat. *Tim.* 29e4-30a2

ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ’ ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὅρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἄν.

Questo è senz'altro il principio supremo di generazione e ordine, e accogliendolo da uomini saggi lo si accoglierà in modo assolutamente corretto.

Calc. *Tim.* 22.20-21 (Waszink)

quam quidem uoluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam.

E se qualcuno ponesse questa volontà di Dio come la più certa origine delle realtà, converrà che la sua opinione è corretta.<sup>23</sup>

In Platone non è escluso che ταύτην possa riferirsi alla volontà del Demiurgo, ma potrebbe altrettanto plausibilmente riferirsi alla sua bontà o a entrambe; la traduzione di Calcidio presenta una apparentemente lieve, ma decisiva flessione dalla bontà alla volontà di Dio, che viene individuata quale «la più certa origine» di tutto ciò che esiste.<sup>24</sup> Una tendenza analoga si può riscontrare se si raffrontano le due traduzioni del passo sull'invocazione degli dèi (*Tim.* 41a7-b6), in cui - come si è visto - la volontà del Demiurgo costituisce il vincolo che garantisce l'indissolubilità del cosmo. Nella resa delle tre occorrenze del passo in questione,<sup>25</sup> Cicerone solo in un caso ricorre a

<sup>22</sup> Cf. Lévy 2002, 101-3 per un esame della resa ciceroniana di Plat. *Tim.* 29d-30a, che secondo lo studioso testimonierebbe «[Cicero's] underestimation of the reality of the Demiurge» (103); dello stesso avviso è anche Reydams-Schils 2013, 52.

<sup>23</sup> Qui e oltre le traduzioni dell'opera di Calcidio sono di I. Ramelli, in Moreschini 2003, con alcune modifiche.

<sup>24</sup> Come osservato sopra, Platone in *Tim.* 29d7-30c1 non dispone bontà, volontà e provvidenza all'interno di una gerarchia rigida; benché il rapporto tra queste tre nozioni sia suscettibile di diverse letture, resta possibile affermare che Platone non accordi alla volontà un ruolo sovraordinato rispetto alla bontà e alla provvidenza quale causa della cosmogenesi. Sia in *Tim.* 29d7-30c1 che in *Tim.* 41a7-b6 la volontà del Demiurgo sembra un 'riflesso' della sua bontà; inoltre, sul piano testuale la funzione di causa è attribuita esplicitamente alla bontà (αἰρίαν [...] ἀγαθὸς ἦν 29d7-e1) e alla provvidenza (διὰ τὴν θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν 30b8-c1).

<sup>25</sup> Plat. *Tim.* 41a8 (έθέλοντος); 41b2 (έθέλειν); 41b4 (τῆς ἐμῆς βουλήσεως).

*velle*,<sup>26</sup> Calcidio, invece, traduce il sostantivo *βούλησις* con *uoluntas* ed entrambe le occorrenze del verbo *ἐθέλω* con *uelle*.

Complessivamente, sulla base dei passi esaminati fin qui si può osservare come Cicerone, specie nel rendere i luoghi platonici in cui il volere del Demiурgo è inequivocabilmente presente, modifichi l'originale con omissioni e riformulazioni, depotenziando così il ruolo della volontà divina. Calcidio, al contrario, non solo ricorre sistematicamente a *uoluntas* e *uelle* quando il lessico della volontà è presente nell'originale, ma in alcuni casi se ne serve anche quando assente nel testo platonico.<sup>27</sup> Abbiamo già incontrato in precedenza un caso di questo tipo, dove ταύτην (Plat. *Tim.* 29e4), il cui riferimento è ambiguo nel testo originale, viene tradotto con *uoluntatem dei* (*Calc. Tim.* 22.20). Altri due passi che integrano l'indagine in questa direzione sono le traduzioni calcidiane di *Tim.* 32b8-c4 e *Tim.* 38c3-6, incentrati rispettivamente sulla composizione del corpo del cosmo e sulla generazione del tempo e dei corpi celesti.

Plat. *Tim.* 32b8-c4

καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταύτὸν αὐτῷ συνελθὸν ἄλυτον ὑπό του ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.

Grazie a tutto ciò, a partire da essi, che hanno tali qualità e sono quattro in numero, il corpo del cosmo venne generato in pieno accordo con sé stesso attraverso una proporzione, e da essi trasse amicizia, cosicché, stretto nell'identità con sé stesso, fu reso dissolvibile da null'altro se non da colui che ne stabilì il legame.

Calc. *Tim.* 25.6-10 (Waszink)

Atque ita ex quattuor supra dictis materiis praeclararā istam machinam uisibilem contiguamque fabricatus est amica partium aequilibritatis ratione sociatam, quo immortalis indissolubilisque esset aduersum omnem casum excepta fabricatoris sui uoluntate.

E così, dalle quattro materie suddette, egli fabbricò questo mirabile macchinario visibile e tangibile e connesso secondo un criterio favorevole all'equilibrio fra le parti, perché fosse immortale e indissolubile nei riguardi di qualsiasi evento accidentale, eccettuata la volontà del suo artefice.

In effetti, nella parte conclusiva di questo passo di Platone è possibile scorgere un'allusione alla volontà divina: se infatti si legge l'affermazione secondo cui il cosmo non possa essere dissolto se non da colui che stabilì tale legame alla luce di *Tim.* 41a7-b6, dove la *βούλησις* del dio è definita un «legame ancora maggiore e più potente» della proporzione, è possibile cogliere in *Tim.* 32c3-4 un riferimento alla

<sup>26</sup> In Cicerone, λύειν ἐθέλειν (41b2) diventa *velle dissolvere*, mentre μὴ ἐθέλοντος (41a8) viene reso con *invito*, e τῆς ἐμῆς βουλήσεως (41b4) con *consilium meum*.

<sup>27</sup> Un'operazione analoga ha luogo con la nozione di provvidenza, la quale - come osserva Reydams-Schils 2020, 122-3 - viene introdotta da Calcidio nella traduzione anche quando assente nel greco.

volontà demiurgica. Tuttavia, Platone non insiste su tale aspetto, e in ogni caso non ricorre al lessico che altrove nel *Timeo* contraddistingue il tema della volontà divina. Al contrario, il lessico scelto da Calcidio – che traduce ὑπό του ἄλλου πλήν ὑπὸ τοῦ συνδῆσαντος con *excepta fabricatoris sui uoluntate* – rende esplicita l'allusione e mette in evidenza la volontà del dio.

Ancor più emblematica è la sua resa di *Tim.* 38c3-6, passo nel quale non solo è assente la terminologia della volontà, ma non vi è neppure un'allusione al volere divino.

#### Plat. *Tim.* 38c3-6

ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἀστρα, ἐπικληνέχοντα πλανητά, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν.

Così, a partire dal ragionamento e da un simile pensiero del dio circa la generazione del tempo, affinché il tempo venisse generato hanno avuto generazione il Sole e la Luna e altri cinque astri, che sono stati chiamati erranti, per scandire e preservare i numeri del tempo.

#### Calc. *Tim.* 30.19-22 (Waszink)

*Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genitiram temporis uolentis creari, sol et luna et aliae quinque stellae quae uocantur erraticae factae sunt, quo tam partes temporis notarent certa dimensione quam reditus anfractusque temporii sub numeri comprehensionem uenirent.*

In base, dunque, a questo ragionamento e a questa decisione di Dio, il quale voleva che fosse creata siffatta nascita del tempo, furono fatti il sole, la luna e gli altri cinque corpi celesti che si chiamano erranti, sia perché potessero essere così note le partizioni del tempo, in base a una misurazione certa, sia perché i ritorni e le giravolte del tempo potessero rientrare sotto i numeri.

Il passo riguarda la generazione di Sole, Luna e degli altri astri erranti, la quale ha luogo – dice Platone – «affinché il tempo venisse generato» (*Tim.* 38c4). Traducendo *uolentis creari* (Calc. *Tim.* 30.19-20) Calcidio non tradisce Platone, che non avrebbe certo negato che il Demiурgo volesse generare il tempo, ma riformula il testo originale introducendo una coloritura volontaristica che nel greco è assente.<sup>28</sup>

La traduzione in latino di questi passi potrebbe indurre a ipotizzare che Calcidio reinterpreti la concezione platonica del dio e della creazione, di stampo intellettualistico, trasformandoli in chiave volontaristica, come ad esempio sostenuto a suo tempo da Benz.<sup>29</sup> La

<sup>28</sup> A tale reinterpretazione potrebbe contribuire anche la resa di ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ (*Tim.* 38c3-4) con *dei ratione consilioque*, resa che sembra voler tenere insieme – nel render conto dell'origine del tempo – il momento del calcolo (*ratio*) e quello della deliberazione (*consilium*) da parte del dio.

<sup>29</sup> Benz 1932, 343-50, che si concentra in particolare su Calc. *Tim.* 22.17-23.9 (cf. Plat. *Tim.* 29d7-30c1); Calc. *Tim.* 29.1-3 (cf. Plat. *Tim.* 36d8-e1); Calc. *Tim.* 30.19-22 (cf. Plat. *Tim.* 38c3-6).

proposta esegetica di Benz è suggestiva e in certa misura convincente, ma non pare opportuno porre un'enfasi eccessiva sul volontarismo di Calcidio. Infatti, l'enfasi sulla nozione di volontà osservabile nella traduzione di Calcidio (su cui, non a caso, si concentra Benz) non trova conferma nel suo commentario al dialogo. Come vedremo a breve, la volontà ha nel commentario un ruolo rilevante, e tuttavia non così di primo piano come la traduzione potrebbe indurre ad aspettarsi.

#### 4      **Volontà e provvidenza divine nel commentario di Calcidio**

Dopo aver ripercorso i riferimenti alla volontà divina nella traduzione di Calcidio, vediamo ora il ruolo che essa assume nel suo commentario al dialogo, dal quale emerge una nozione tutt'altro che radicale di volontà. Calcidio richiama la volontà divina nel contesto di una lunga e articolata trattazione sul fato e sulla provvidenza, che copre una porzione conspicua del commentario (*in Tim.* capp. 142-90) e costituisce un lungo *excursus* su *Tim.* 41e2-3. Questa sezione del commentario è importante per questa analisi in quanto la volontà del dio viene da Calcidio identificata con la provvidenza, come accade in particolare nel cap. 176. Prima di passare all'esame di questo capitolo, è utile però accennare brevemente alla concezione calcidiana di provvidenza e fato, essendo questo il più ampio quadro tematico in cui la trattazione sulla volontà si inserisce.<sup>30</sup>

Innanzitutto, per Calcidio – così come per gli altri filosofi platonici e in contrasto con gli Stoici – provvidenza e fato non si identificano, ma si collocano su due piani gerarchicamente distinti: la provvidenza è sovraordinata rispetto al fato, che da essa trae la propria origine.<sup>31</sup> Nell'*excursus* vengono inoltre distinti due significati di fa-

---

<sup>30</sup> Sul fato e sulla provvidenza in Calcidio si vedano – oltre all'importante studio di Den Boeft 1970 – Dillon 1996, 320-6; 404; 408; Reydams-Schils 1999, 225-43; Reydams-Schils 2020, 99-117; Hoenig 2018, 197-201. L'intera sezione presenta numerosi punti di contatto con varie fonti medioplatoniche (tra cui Apuleio, Alcinoo, Pseudo-Plutarco, Nemesio, Numenio), a cui farò riferimento in modo selettivo; per paralleli ulteriori, oltre alla letteratura già citata in questa nota, rimando a Gericke 1886; Switalski 1902, 91-6; Dragona-Monachou 1973, 290-1; Sharples 1978. Per un quadro su provvidenza e fato nel medioplatonismo è utile consultare Dragona-Monachou 1994, 4453-76; Boys-Stones 2007; Bonazzi 2014; Opsomer 2014; Boys-Stones 2018, 323-64; Vimercati 2020.

<sup>31</sup> Così si legge nel cap. 143: «secondo Platone, la provvidenza precede e il fato segue» (181.20); «la provvidenza nasce per prima» e per tale ragione «diciamo che il fato dipende dalla provvidenza e non invece la provvidenza dal fato» (182.3-5). Sulla dipendenza del fato dalla provvidenza Calcidio insiste diffusamente anche oltre nella stessa trattazione; cf. *in Tim.* cap. 146, 184.14; cap. 147, 185.2; cap. 177, 206.1.

to.<sup>32</sup> In un primo senso, il fato viene considerato *in substantia*, dal punto di vista ontologico, e identificato con l'anima del mondo;<sup>33</sup> in un secondo significato esso è invece considerato dal punto di vista dell'effetto che esercita sulle cose.<sup>34</sup> Inteso in questa seconda accezione, il fato coincide con la *lex divina*, a cui secondo Calcidio Platone alluderebbe nel *Timeo* quando fa enunciare al Demiurgo le leggi del fato,<sup>35</sup> e, ancora, quando narra il destino inevitabile a cui le anime sono soggette nei due miti escatologici del *Fedro* e della *Rapubblica*<sup>36</sup> – destino che, sul piano terminologico, nel *Fedro* è la «legge (θεσμός) di Adrastea», nel mito di Er la «parola (λόγος) della vergine Lachesi, figlia di Necessità».<sup>37</sup> Si ottiene così il seguente quadro:

Calcidio	Platone
<i>Providentia</i>	→ πρόνοια ( <i>Tim.</i> 30c1)
= <i>Voluntas</i> ( <i>In Tim.</i> capp. 144; 176)	→ βούλησις ( <i>Tim.</i> 41b4)
<i>Fatum</i>	
(i) <i>in substantia</i>	
= <i>anima mundi</i>	
( <i>In Tim.</i> capp. 144, 147, 149)	
(ii) effetto sul mondo	- νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους ( <i>Tim.</i> 41e2-3)
= <i>lex divina</i>	- θεσμός di Adrastea ( <i>Phaedr.</i> 248c2)
( <i>In Tim.</i> capp. 143; 144; 149)	- λόγος di Lachesi ( <i>Resp.</i> 10.617d6)

Con la provvidenza, distinta come si è visto dal fato, Calcidio identifica la volontà di dio. L'equiparazione della provvidenza con la volontà compare dapprima nel cap. 144, dove viene attribuita agli Stoici,<sup>38</sup> e più avanti nel cap. 176, nel quale Calcidio presenta il proprio punto di vista, in linea con ciò che «disse Platone, ispirato [...] dalla verità

<sup>32</sup> In *Tim.* capp. 143-4, 149. Cf. Ps.-Plut. *de fat.* 568C-F; Nemes. *de nat. hom.* 38, 109.10-13 (Morani).

<sup>33</sup> In *Tim.* capp. 144, 147, 149, 152, 177.

<sup>34</sup> In *Tim.* capp. 143-4; 148-9.

<sup>35</sup> Vedi soprattutto νόμους τε τοὺς εἰμαρμένους (*Tim.* 41e2-3).

<sup>36</sup> *Phaedr.* 248c-249b; *Resp.* 10.614b-621b. Si noti che sebbene in entrambi i casi le anime siano soggette a un destino inevitabile, tale circostanza non abbia tuttavia implicazioni deterministiche (cf. *Phaedr.* 249b1-3; *Resp.* 10.617d6-e5).

<sup>37</sup> *Phaedr.* 248c2; Cf. νόμος 248c8; *Resp.* 10.617d6. L'accostamento di questi luoghi testuali ricorre spesso anche in altri autori; Cf. per es. Ps.-Plut. *de fat.* 568C-D; Nemes. *de nat. hom.* 38.109.11-13 (Morani).

<sup>38</sup> In *In Tim.* cap. 144, 183.6-14 Calcidio espone le posizioni degli Stoici, per i quali non vi sarebbe alcuna differenza tra provvidenza e fato, specificando poi ulteriormente una distinzione tra la prospettiva di Crisippo e quella di Cleante; in merito cf. Dracona, Monachou 1973; Alessandrelli 2013.

stessa». <sup>39</sup> In questo capitolo e all'inizio del successivo, che per la loro importanza vale la pena di citare per esteso, Calcidio inserisce la sua teoria della provvidenza e del fato all'interno di uno schema tripartito.

*Principio cuncta quae sunt et ipsum mundum contineri regique principaliter quidem a summo deo, qui est summum bonum ultra omnem substantiam omnemque naturam, aestimatione intellec-tuque melior, quem cuncta expetunt, cum ipse sit plenae perfectionis et nullius societatis indiguis; de quo plura dici nunc exorbitare est. Deinde a prouidentia, quae est post illum summum secundae eminentiae, quem noyn Graeci uocant; est autem intellegibilis es-sentia aemulae bonitatis propter indefessam ad summum deum conuersionem, estque ei ex illo bonitatis haustus, quo tam ipsa or-natur quam cetera quae ipso auctore honestantur. Hanc igitur dei uoluntatem, tamquam sapientem tutelam rerum omnium, prouiden-tiam homines uocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam quia praecurrit in uidendo atque intellegendo prouentus futuros sed quia proprium diuinae mentis intellegere, qui est proprius men-tis actus. Et est mens dei aeterna: est igitur mens dei intellegendi aeternus actus. Sequitur hanc prouidentiam fatum, lex diuina promulgata intellegentiae sapienti modulamine ad rerum omnium gubernationem. Huic obsequitur ea quae secunda mens dicitur, id est ani-ma mundi tripartita, ut supra comprehensum est, ut si quis periti legum latoris animam legem uocet.*

Innanzitutto tutto ciò che esiste e il mondo stesso è tenuto insieme e retto principalmente proprio dal sommo dio, che è bene sommo al di là di ogni essenza e di ogni natura, migliore di qualsiasi rappresentazione e conoscenza, al quale tutte le cose aspirano, mentre esso è completamente perfetto e non necessita di alcuna unione; ma dire di più, ora, riguardo ad esso, ci farebbe deviare dall'oggetto del discorso. In secondo luogo tutto è retto dalla provvidenza, che è seconda per importanza a quel sommo dio e che i Greci chiamano *voūç*; essa è essenza intelligibile, che emula la bontà del sommo dio, a causa del suo instancabile volgersi verso di lui, e riceve da lui come un sorso di bontà, dal quale è adornata essa stessa tanto quanto le altre cose che sono abbellite dallo stesso autore. È dunque questa volontà del dio, in quanto sapiente sorveglianza di tutte le cose, che gli uomini chiamano provvidenza; e non è stata detta in questo modo, come pensano i più, in quanto essa precorrerebbe, con il suo vedere e il suo comprendere, gli avvenimenti futuri, ma perché compito specifico della mente del dio è il comprendere, e questo è l'atto specifico dell'intelletto.

<sup>39</sup> In Tim. cap. 176, 204.3-5.

E la mente del dio è eterna: dunque la mente del dio è l'eterno atto del comprendere. La provvidenza è seguita dal fato, legge divina promulgata dalla sapiente armonia dell'intelligenza, al fine di reggere tutte le cose. Al fato obbedisce quella che è chiamata la seconda mente, cioè l'anima del mondo tripartita, come abbiamo esposto sopra, come se uno chiamasse legge l'anima di un esperto legislatore.<sup>40</sup>

(I) Al vertice dello schema tripartito delineato in questo passo si trova il sommo dio, che Calcidio, evocando la *Repubblica*, caratterizza come «bene sommo al di là di ogni essenza e di ogni natura», ponendone in evidenza il carattere trascendente.<sup>41</sup> (II) Al secondo gradino si incontra la provvidenza, che è «seconda per importanza» rispetto a «quel sommo dio» (*post illum summum secundae eminentiae*) e «che i Greci chiamano voūç» (*quem noyn Graeci uocant*).<sup>42</sup> Tale provvidenza è espressamente equiparata alla volontà.<sup>43</sup> (III) Al terzo e ultimo posto viene infine collocato il fato, che segue la provvidenza e «obbedisce» alla «seconda mente», ossia all'anima del mondo.<sup>44</sup>

(I) Sommo dio	Bene	voūç (?)
(II) Provvidenza e volontà	[prima] «mente»	voūç (?)
(III) Fato	«seconda mente»	anima del mondo

Se ci si sofferma sul secondo livello, in cui Calcidio colloca la provvidenza e la volontà, la relativa introdotta da *quem* pone una difficoltà. Dal punto di vista grammaticale sarebbe più naturale riferire *quem a illum summum*.<sup>45</sup> Sul piano esegetico, tale lettura implica però la problematica identificazione del primo dio con il voūç e la conseguente subordinazione della volontà e della provvidenza al voūç. Benché meno lineare dal punto di vista linguistico, decisamente

---

**40** In Tim. capp. 176-7, 204.5-206.4. Per l'interpretazione di questo importante passo (insieme al cap. 188) si vedano Den Boeft 1970, 85-9; Gersh 1986, 2: 439-45; 462-7; Hoenig 2018, 196-201; Reydams-Schils 2020, 85-98.

**41** È chiara l'eco di Resp. 6.509b9, dove il Bene è detto «al di là dell'essenza» (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας); cf. anche Attic. fr. 12 (des Places); Alcin. *Didask.* 10.3; Numen. frr. 2, 16 e 20 (des Places).

**42** Facendo precedere una congiunzione alla relativa («e che i Greci chiamano voūç»), riferisco *quem [...] uocant* (cap. 176, 204.10-205.1) al secondo principio.

**43** Tale equiparazione trova conferma anche altrove nel commentario (vedi in Tim. cap. 354, 344.18-19) e ricorre anche in altre fonti; cf. per es. Ps.-Plut. *de fat.* 572F; Nemes. *de nat. hom.* 42, 125.4-17 (Morani).

**44** Cf. però in Tim. cap. 188, dove la seconda mente viene fatta corrispondere all'intelletto.

**45** Così traducono Ramelli, in Moreschini 2003 e Magee 2016.

più convincente sul piano interpretativo è riferire *quem* al secondo principio, ossia alla provvidenza, con l'esito di equipararla al *voūç*.<sup>46</sup> La correttezza di tale interpretazione è supportata da vari argomenti. In primo luogo, nello schema tripartito delineato in *in Tim.* cap. 176 - in cui figura il dio trascendente al primo posto e l'anima del mondo all'ultimo - è ragionevole aspettarsi di trovare il *voūç* in posizione intermedia e non al vertice. L'equiparazione della provvidenza con il *voūç* è inoltre chiaramente suggerita dalle riflessioni con cui si chiude il capitolo, dove la provvidenza, chiamata anche *mens dei*, viene rappresentata come un atto del «comprendere» (*intelligere*) e come «atto specifico dell'intelletto» (*proprius mentis actus*).<sup>47</sup> L'identificazione di *voūç* e provvidenza trova infine conferma in vari luoghi della traduzione e del commentario, dai quali emerge chiaramente che Calcidio intendesse i due termini come sinonimi.<sup>48</sup> Se alla luce di tali argomenti *voūç* è sinonimo di provvidenza, e se - come già visto - la provvidenza si identifica con la volontà, allora la volontà sarà allo stesso livello del *voūç*. Risulta dunque evidente che, entro la gerarchia delineata da Calcidio, la volontà non si trovi al vertice,<sup>49</sup> ma in seconda posizione, subordinata al Bene ed equiparata alla provvidenza<sup>50</sup> e, molto presumibilmente, anche al *voūç*. In sintesi, Calcidio subordina la volontà alla bontà di dio, la colloca al livello della provvidenza e del *voūç* divini, considerando peraltro quest'ultimo non in termini di intenzionalità, ma propriamente come atto dell'intelletto. Complessivamente, il quadro delineato permette di concludere che Calcidio non attribuisce alla volontà una preminenza rispetto al *voūç*, né contempla una cesura netta tra 'volontarismo' e 'intellettualismo'.

<sup>46</sup> A favore di questa lettura Waszink 1964, 20; 1969, 276 e nota 13; 280; 1975, 40-1; Den Boeft 1970, 85; 89-90; Gersh 1986, 2: 462; Dillon 1996, 404; Bakhouche 2011, 1: 409; Reydams-Schils 2020, 85 e nota 3.

<sup>47</sup> *In Tim.* cap. 176, 205.6-7.

<sup>48</sup> Nella traduzione, particolarmente evidente è la resa di *voūç* (*Plat. Tim.* 47e4) con *prouidae mentis intellectus* (*Calc. Tim.* 45.10). Si vedano inoltre i capp. 268, 269 e 354, nei quali Calcidio usa *voūç* e *prouida mens / providentia* indifferentemente. Come nota Van Winden 1965, 30: «Whenever Calcidius speaks of *mens dei* or *mens provida dei*, his concept of Providence should be borne in mind»; cf. anche Reydams-Schils 2020, 123, che osserva come «the combination of the notions of Providence, mind and will occurs consistently throughout the entire commentary».

<sup>49</sup> Non trova riscontro testuale quanto afferma Benz 1932, 348: «Diese erste Hypostase des *primum illud* wird als der Wille Gottes bezeichnet». Benché, come visto, non sia del tutto chiaro se il *voūç* occupi il primo o il secondo posto dello schema tripartito, è evidente che la volontà si trovi *non* in prima, ma in seconda posizione, al livello della provvidenza.

<sup>50</sup> È interessante confrontare questa lettura, che pone provvidenza e volontà sullo stesso livello e subordina entrambe al Bene, con quanto osservato in precedenza a proposito della triade di bontà, volontà e provvidenza in Platone e Proclo (v. *supra* § 2 e nota 9).

Quanto osservato fin qui è confermato e ulteriormente supportato dall'esame del cap. 139 del commentario, che rappresenta un luogo esemplare in quanto contiene il commento di Calcidio a *Tim.* 41a-b, ovvero il passo del dialogo in cui maggiormente Platone pone l'accento sulla volontà del Demiurgo. Potenzialmente questo capitolo offrirebbe il contesto ideale per rimarcare la preminenza della volontà; si trova invece che la volontà è sì menzionata, ma senza enfatizzare il suo ruolo in modo particolarmente marcato. Per di più, Calcidio introduce *en passant* una constatazione sull'eternità della volontà divina - precisazione che potrebbe apparire trascurabile, la quale si rivela tuttavia decisiva in quanto permette al commentatore di collocare la volontà entro un quadro esegetico di stampo sempiternalistico:

*Porro quae ex compositione subsistunt dissolubilia sunt isdem rationibus quibus subsisterent; ipsi tamen indissolubiles; merito, non enim sunt ex ullo ortu temporario sed ex uoluntate summi dei emensa omnem temporum antiquitatem. Qui uero indissolubiles eos esse confitetur sine ullo quoque ortu concedat necesse est; quod uero initium non habet, sine fine certe est, et quod finem non habet sine ortu est.*

Inoltre dice che tutto ciò che viene composto può essere sciolto nello stesso modo in cui è composto, ma tuttavia essi sono indissolubili, e giustamente: infatti essi non sono venuti al mondo per una qualche circostanza temporanea, ma per la volontà del sommo dio, la cui durata è pari all'eternità dei tempi. Ma, dal momento che egli afferma che essi sono indissolubili, è necessario che ammetta che siano anche senza inizio; poiché veramente ciò che non ha inizio è certamente senza fine, e ciò che non ha fine è senza inizio.<sup>51</sup>

Complessivamente, la volontà divina assume in questo passo un ruolo affatto marginale, e questo è certo comprensibile considerata l'importanza di tale nozione nel brano del *Timeo* che Calcidio sta commentando. Tuttavia, l'inciso nel quale si precisa che la durata della volontà sia «pari all'eternità dei tempi» suggerisce che Calcidio non intendesse porre l'accento sul primato della volontà in quanto tale, ma mirasse a circoscriverne il ruolo così da armonizzarla entro una prospettiva sempiternalistica. In questo modo, il passo presenta una teoria coerente con quanto emerso in precedenza e la inserisce in un quadro filosofico più ampio: Calcidio non enfatizza la volontà e l'intervento del Demiurgo quali causa della cosmogenesi, ma insiste sull'invariabilità della volontà stessa per supportare la tesi della natura

<sup>51</sup> In *Tim.* cap. 139, 179.12-19.

sempiterna del cosmo, in linea con l'interpretazione metaforica del *Timeo* difesa inequivocabilmente anche altrove nel commentario.<sup>52</sup>

## 5 Conclusioni: il ruolo di Calcidio nel dibattito platonico sulla volontà divina

L'esame delle prime traduzioni in latino del *Timeo* ha permesso di osservare la graduale tendenza a cristallizzare la varietà delle scelte lessicali con cui Platone allude alla volontà del Demiurgo, che vengono progressivamente uniformate dando particolare risalto a *voluntas* e *velle*. Tale tendenza trova una conferma evidente nella traduzione di Calcidio, che pone l'accento sulla volontà e pare attribuire a essa una preminenza maggiore rispetto a quella accordatale da Platone. Tuttavia, sarebbe affrettato concludere che tale rilievo terminologico di *voluntas* e *velle* rifletta l'adesione del commentatore a una concezione radicale di volontà divina. Innanzitutto, il fatto che Calcidio ponga la volontà allo stesso livello della provvidenza e del νοῦς (cap. 176) rende impossibile trarre conclusioni in merito alla sua presunta adesione al 'volontarismo' o all'"intellettualismo", che non paiono qui demarcabili in modo netto. È inoltre ancor più significativo che Calcidio non presenti la volontà come la causa della cosmogenesi, né come una prerogativa di un dio provvidente che interviene attivamente sul mondo; al contrario, ne sottolinea l'eternità, incorporandola così entro un'interpretazione sempiternalistica del *Timeo* (cap. 139). In tal senso, mentre è innegabile che la traduzione di Calcidio riservi alla volontà divina un ruolo di primo piano, il commentario non testimonia affatto una svolta verso il 'volontarismo'. Come interpretare tale 'discrepanza' tra la traduzione e il commentario?

Alla base dell'asimmetria tra la traduzione e il commentario è possibile individuare precise ragioni di ordine sia metodologico che filosofico. Da un punto di vista metodologico, tale asimmetria riflette una cifra distintiva dell'approccio esegetico di Calcidio, apprezzabile del resto non solo nella discussione sulla volontà, ma - come è stato enfatizzato in importanti studi - anche nella trattazione calcidiana intorno alla cosmogenesi e alla psicogonia.<sup>53</sup> Calcidio si serve di un duplice strumento: avendo a disposizione traduzione e commentario, ha la possibilità di modulare il proprio registro così da adattarlo a lettori diversi. Nella traduzione si rivolge anche a coloro che non sono ancora familiari con il dialogo, fatto che potrebbe spiegare il suo

---

<sup>52</sup> Cf. in particolare in *Tim.* cap. 26.

<sup>53</sup> Rimando alle riflessioni articolate in Hoenig 2014, 105-8; 2018, 185; 190-4; Reydams-Schils 2020, 50-1, che costituiscono uno sfondo importante anche per le considerazioni di ordine metodologico che propongono nel seguito.

ricorso a un lessico talvolta fortemente connotato dal temporalismo,<sup>54</sup> più accessibile ai non esperti. Nel commentario, invece, può contare su lettori che hanno già sufficiente dimestichezza con il messaggio profondo del *Timeo*, e può dunque essere esplicito sull'origine non temporale, ma causale della cosmogenesi, senza incorrere nel rischio di venir frainteso.<sup>55</sup> Tale interpretazione a due livelli dell'opera di Calcidio rivela come anche passi della traduzione che a prima vista potrebbero apparire in aperto contrasto con il commentario, se letti διδασκαλίας χάριν, siano in fondo in armonia con esso. Questa ipotesi è supportata da quanto si legge nel cap. 26 del commentario: Platone, afferma Calcidio, avrebbe insistito sulla generazione dell'anima del mondo per «evitare che chi senta parlare di entità che esistono fin dall'eternità, senza aver mai avuto una nascita, le ritenga per questa ragione sottratte all'assoluto dominio della somma divinità»; infatti, continua Calcidio, se Platone si fosse espresso da subito nei termini di una semplice dipendenza causale, «sarebbe stato difficile persuadere che dio sia l'artefice dell'universo».<sup>56</sup>

Alla luce di queste considerazioni, non sorprende che Calcidio, nella traduzione, scelga un lessico diretto e inequivocabile a salvaguardia del ruolo di un Demiurgo provvidente e 'creatore', mentre nel commentario, rendendo esplicito il proprio punto di vista, presenta una concezione tutt'altro che radicale di volontà demiurgica. In altri termini, accentuando la volontà demiurgica nella traduzione, Calcidio evita che il lettore poco accorto possa minimizzare la dignità del Demiurgo; dopo aver introdotto il lettore al dialogo, nel commentario, può finalmente svelare la sua preferenza per un'interpretazione metaforica del *Timeo*.

Questa strategia metodologica è però anche cruciale da un punto di vista prettamente filosofico. La posizione espressa da Calcidio nel commentario si inserisce infatti in modo efficace in un dibattito di fondamentale importanza per la storia del platonismo. In effetti, è plausibile che il capitolo 139 del commentario risenta dell'influsso di Porfirio,<sup>57</sup> il quale formula un argomento straordinariamente prossi-

<sup>54</sup> Vedi in particolare Calc. *Tim.* 21.6-7 (cf. Plat. *Tim.* 28b6-7).

<sup>55</sup> In *Tim.* cap. 23, 74.15-20. Sulla generazione non temporale dell'anima del mondo, cf. in *Tim.* cap. 228.

<sup>56</sup> In *Tim.* cap. 26, 76.11-77.2; 77.11-12.

<sup>57</sup> Argomenti a supporto dell'influsso di Porfirio su Calcidio sono avanzati da Steinheimer 1912; Waszink 1964, 37-52; 68; 80; 1975, 90-5; Den Boeft 1970, 131-7; Baltes 1976-78, 1: 177-84; Gersh 1986, 2: 431-2; 490-2. Scettico sull'influsso di Porfirio è invece Dillon 1996, 403-4, che pone piuttosto l'accento sui punti di contatto tra Calcidio e gli autori medioplatonici. L'ipotesi che Porfirio costituisse una fonte primaria per Calcidio è stata messa in discussione da Reydams-Schils 2007, 311-14; 2020, 172-90, che invita alla cautela nei confronti di una sopravvalutazione di tale impatto, spesso presupposto più che dimostrato. Tale posizione è stata parzialmente rivista in Reydams-Schils (forthcoming), sezione II, dove l'autrice è più propensa a riconoscere una dipendenza

mo a quello presentato da Calcidio. Stando alla testimonianza di Proclo, già Porfirio avrebbe fatto ricorso all'eternità della volontà divina per confutare Attico. Mentre per quest'ultimo la volontà del demiurgo motiva il passaggio del cosmo dal disordine all'ordine, provandone dunque l'inizio,<sup>58</sup> per Porfirio ciò è impossibile: il Demiurgo, che è sempre buono, non può che agire sempre per il meglio; in quanto la sua volontà non può essersi manifestata o attualizzata in un momento specifico, ma è eterna ed immutabile, il cosmo non ha inizio, ma si trova in un eterno processo di transizione dal disordine all'ordine.<sup>59</sup> È del tutto ragionevole che tale dibattito abbia costituito la cornice di riferimento per Calcidio, che in esso avrebbe ricavato sia la prospettiva di Attico, che pone una nozione forte di volontà demiurgica alla base di una lettura temporalista della cosmogenesi, sia il controargomento porfiriano, che insiste sull'eternità e immutabilità della volontà di dio a supporto dell'eternità del cosmo.

La posizione di Calcidio all'interno di questo dibattito può essere così delineata: la sua nozione di volontà, non radicale e incorporata entro una lettura sempiternalistica della cosmogenesi, appare prossima a quella che affiora in autori appartenenti allo stesso filone esegetico, come per esempio Alcinoo,<sup>60</sup> mentre si discosta da quella di Attico, dal quale Calcidio appare prendere le distanze, sia pure in modo implicito e attraverso la mediazione di Porfirio.<sup>61</sup> Diversamente da Attico, per il quale la volontà attiva di un dio buono e provvidente motiva sia la generazione del cosmo che la sua preservazione in eterno, Calcidio non fa appello alla volontà per marcare l'intervento

---

di Calcidio da Porfirio alla luce dell'edizione del trattato *Sui principi e la materia* (PM), che Arzhanov 2021 attribuisce a Porfirio.

**58** Procl. *in Tim.* 1.393.31-394.12 = Atticus, fr. 28 (des Places). Che il passaggio dal disordine all'ordine avvenga per opera della volontà divina non si legge esplicitamente nel fr. 28, ma si desume dal seguito del resoconto di Proclo sul controargomento porfiriano in *in Tim.* 1.394.12 sgg. Da altri frammenti, tuttavia, emerge inequivocabilmente il peso notevole che Attico riconosce alla volontà divina, presentata come il vincolo che garantisce la conservazione e l'incorruttibilità del cosmo: frr. 4.7; 4.11; 4.15; 25; 32 (des Places), su cui cf. Baltes 1983, 39-47; Trabattoni 1987; Chiaradonna 2015, 38-40; Michalewski 2017; Petrucci 2018, 58-61; 118-22; 169-71. Sulla centralità della nozione di volontà divina nella cosmologia di Attico vedi in particolare Baltes 1976, 1: 50; 60-1; Köckert 2009, 57-68; 73-4; Michalewski 2018, 131; Petrucci 2021, 109-11.

**59** Procl. *in Tim.* 1.394.12-25 (Diehl) = 2.275.9-21 (Van Riel); cf. anche *in Tim.* 1.392.8-19 (Diehl) = 2.272.9-19 (Van Riel). Per una chiara ripresa di questo argomento di Porfirio da parte di Proclo vedi *in Tim.* 1.366.27-368.11 (Diehl) = 2.235.10-237.13 (Van Riel); cf. in merito anche Philop. *In Aet.* 560.1-563.9 (Rabe). Sul tema della volontà divina nei dibattiti sull'eternità del cosmo, cf. tra gli altri Sorabji 1983, 240-2.

**60** Alcin. *Didask.* 10.3, su cui cf. Petrucci 2018, 100; Reydams-Schils 2020, 211. Per una rassegna di fonti ulteriori in cui ricorre la volontà divina rimando a Whittaker 1990, 104-5 nota 193.

**61** Cf. Procl. *in Tim.* 1.393.31-394.25 (Diehl) = 2.274.16-275.21 (Van Riel).

divino sul mondo.<sup>62</sup> La sua nozione di volontà ha implicazioni molto diverse e una portata decisamente più limitata: una volontà eterna, un riflesso della bontà di dio, alla base di un cosmo sempiterno e ontologicamente dipendente da una causa superiore.

## Appendice

	<b>Platone, Timeo (ed. Burnet)</b>	<b>Cicerone (ed. Ax / Plasberg)</b>	<b>Calcidio (ed. Waszink)</b>
29d7-30c1	<p>Λέγωμεν δὴ δι' ἡντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ συνιστάς συνέστησεν. ἀγαθός ἦν. ἀγαθῷ δὲ οὐδέποτε περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίνεται φθόνος τούτου δὲ ἔκτος ὃν πάντα διτὶ μάλιστα ἔβουλήθη γενέσθαι παρατηλίστια ἔσαντῷ, ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἄν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρὰ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδέχομενος ὥρθοτατα ἀποδέχοιτ' ἄν. βουλήθεις γάρ ὁ θεός ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν δυνάμην δράτὸν παραλαβών οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸν ἡγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἀμεινον. θέμις δ' οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστιν τῷ ἀριστῷ δρᾶν ἀλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν ἡύρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλου οὐ καλλιον ἐσεοθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὐτὸν χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέθαι τῷ, διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστάς τὸ πᾶν συνετεκτάνετο, ὅπως διτὶ κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἀριστὸν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὔτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἐμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.</p>	<p>Quaeramus igitur causam quae inplerit eum qui haec machinatus sit ut originem rerum et molitionem novam quaereret. probitate videlicet praestabat, probus autem invidet nemini; itaque omnia sui similia generavit. haec nimurum gignendi mundi causa iustissima. nam cum constituisset deus bonis omnibus explere mundum mali nihil admiscere quoad natura pateretur, quicquid erat quod in cernendi sensum caderet id sibi adsumpsit, non tranquillum et quietum sed inmoderate agitatum et fluitans, idque ex inordinato in ordinem adduxit; hoc enim iudicabat esse praestantius; fas autem nec est nec umquam fuit quicquam nisi pulcherrimum facere ei qui esset optimus. cum rationem igitur habuisse, reperiebat nihil esse eorum quae natura cernerentur inintellegens intellegente in toto genere praestantius. quo circā intellegentiam in animo, animū inclusum in corpore: sic ratus est opus illud effectum esse pulcherrimum. quam ob causam non est cunctandum profiteri - si modo investigari aliquid conjectura potest - hunc mundum animal esse idque intellegens et divina providentia constitutum. (Cic. Tim. 3.9, 11-3.10, 14)</p>	<p>Dicendum igitur cur rerum conditor fabricatorque genitiae omne hoc instituendum putauerit. Optimus erat, ab optimo porro inuidia longe relegata est. Itaque consequenter cuncta sui similia, prout cuiusque natura capax beatitudinis esse poterat, effici uoluit; quam quidem voluntatem dei originem rerum certissimam si quis ponat, recte eum putare consentiam. Volens siquidem deus bona quidem omnia prouenire, malī porro nullius, prout eorum quae nascuntur natura fert, reliqui propaginem, omne visibile corporeumque motu importuno fluctuans neque umquam quiescens ex inordinata iactatione redegit in ordinem, sciens ordinaturum fortunam confusis inordinatisque praestare. Nec uero fas erat bonitati praestanti quicquam facere nisi pulchrum eratque certum tantæ diuinitati nihil eorum quae sentiuntur, hebes dumtaxat nec intellegens, esse melius intellegente, intellectum porro nisi animæ non prouenire. Hac igitur reputatione intellectu in anima, porro anima in corpore locata, totum animantici mundi ambitum cum ueneranda illustratione composuit. Ex quo apparent sensibile mundum animal intellegens esse diuinæ prouidentiae sanctione. (Calc. Tim. 22.17-23.9)</p>

<sup>62</sup> Se questa lettura è corretta, si potrebbe persino ipotizzare che la strategia deleteralizzante sottesa alla divergenza tra traduzione e commento sia volta almeno in parte a contrastare il letteralismo radicale di Attico.

	<b>Platone, Timeo (ed. Burnet)</b>	<b>Cicerone (ed. Ax / Plasberg)</b>	<b>Calcidio (ed. Waszink)</b>
30d1-31a1	τῷ γὰρ τῶν νοομένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς δομιῶσαι βουλήθεις ζῶν ἐν ὀρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῷα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.	quod enim pulcherrimum in rerum natura intelligi potest et quod ex omni parte absolutissimum est, cum deus simile mundum efficere <u>vellet</u> , animal unum aspectabile, in quo omnia animalia continerentur, efficit. (Cic. Tim. 4.12, 10-14)	Ergo intellegibili substantiae praecellenti principalique naturae omnifariam quoque perfectae deus opifex igni simile <u>uelens</u> sensibile animal unum et visibile constituit, naturae suae conuenientia cuncta quae uita fruuntur intra conceptum et limitem suum continens. (Calc. Tim. 23.16-20)
32b8-c4	καὶ διὰ ταῦτα ἔκ τε δὴ τούτων τοιούτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγενήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, φιλιὰν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταῦτα αὐτῷ συνελθόν ἄλιτον ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι.	itaque et ob eam causam et ex is rebus numero quattuor mundi est corpus effectum, ea constrictum comparatione qua dixi; ex quo ipse se concordi quadam amicitia et caritate complectitur atque ita apte cohaeret ut dissolvi nullo modo queat nisi ab eodem a quo est conligatus. (Cic. Tim. 5.15, 1-6)	Atque ita ex quatuor supra dictis materiis praeclaram istam machinam uisibilē contiguamque fabricatus est amica partium aequilibritatis ratione sociatam, quo immortalis indissolubilisque esset aduersum omnem casum excepta fabricatoris sui uoluntate. (Calc. Tim. 25.6-10)
36d8-e1	Ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο, μετὰ τοῦτο πᾶν τὸ σωματεῖδες ἐντὸς αὐτῆς ἐτεκταίνετο καὶ μέσον μέσῃ συναγαγών προσήρμοττεν.	Animum igitur quom ille procreator mundi deus ex sua mente et voluntate genuisset, tum denique omne quod erat concretum atque corporeum substernebat animo interiusque faciebat atque ita medio medium accommodans copulabat. (Cic. Tim. 8.26, 4-8)	Igitur cum pro <u>uoluntate</u> patris cuncta rationabilis animae substantia nasceretur, aliquanto post omne corporeum intra conceptum eius effinxit mediumque applicans mediae modulamine apto iugabat. (Calc. Tim. 29.1-3)
38c3-6	ἔξ οὖν λόγου καὶ διανοίας θεοῦ τοιαύτης πρὸς χρόνου γένεσιν, ἵνα γεννηθῇ χρόνος, ἥλιος καὶ σελήνη καὶ πέντε ἄλλα ἀστέρα, ἐπίκλην ἔχοντα πλανήτα, εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν.	ratione igitur et mente divina ad originem temporis [curris] curriculum inventum est solis et lunae * * (Cic. Tim. 9.29, 5-6)	Hac ergo dei ratione consilioque huius modi genitaram temporis <u>uolentis</u> <u>creari</u> , sol et luna et aliae quinque stellae quae uocantur erraticae factae sunt, quo tam partes temporis notarentur certa dimensione quam reditus anfractusque temporariorum sub numeri comprehensionem uenirent. (Calc. Tim. 30.19-22)
41a7-b6	“Θεοὶ θεῶν, ὃν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἀλιτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντο. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τὸ γέ μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὐ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ὃ καὶ ἐπείτε γεγένησθε, ιδάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδὲ ὀλυτοὶ τὸ πάμπαν, οὐτὶ μὲν δὴ λυθῆσθε γε οὐδὲ τεύξεθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἔκεινων οἵ δὲ ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε”.	“Vos qui deorum satu orti estis attendite. quorum operum ego parens effectorque sum, haec sunt indissoluta me invito; quamquam omne configutum solvi potest, sed haud quamquam boni est ratione vincut velle dissolvere. sed quoniam estis orti, immortales vos quidem esse et indissolubiles non potestis, neutiquam tamen dissolvemini, neque vos ulla mortis fata periment nec fraus valentior quam consilium meum, quod maius est vinculum ad perpetuitatem vestram quam illa quibus estis tum cum gignebamini conligati”. (Cic. Tim. 11.40, 4-13)	“Dii deorum quorum opifex idem paterque ego, opera siquidem uos mea, dissolubilia natura, me tamen ita uolente indissolubilia, omne siquidem quod iunctum est natura dissolubile, at uero quo bona ratione iunctum atque modulatum est dissolui uelle non est dei. Quapropter, quia facti generatique estis, immortales quidem nequaquam nec omnino indissolubiles, nec tamen umquam dissoluemini nec mortis necessitatim subibitis, quia <u>uoluntas mea</u> maior est nexus et uegetatior ad aeternitatis custodiā quam illi nexus uitales ex quibus aeternitas uestra coagamentata atque composita est”. (Calc. Tim. 35.9-17)

## Bibliografia

- Alessandrelli, M. (2013). «Cleante e Crisippo sul rapporto tra provvidenza e fato. A proposito di Calc., in *Plat. Tim.* 144». Masi, F.; Maso, S. (eds), *Fate, Chance, and Fortune in Ancient Thought*. Amsterdam: Hakkert, 145-57.
- Aronadio, F. (2008). «L'orientamento filosofico di Cicerone e la sua traduzione del *Timo*». *Méthexis*, 21, 111-29.  
<https://doi.org/10.1163/24680974-90000533>
- Arzhanov, Y. (2021). *Porphyry, On Principles and Matter. A Syriac Version of a Lost Greek Text with an English Translation, Introduction, and Glossaries*. Berlin; Boston: De Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110747027>
- Ax, W.; Plasberg, O. (edd.) [1938] (2011). *M. Tulli Ciceronis De Divinatione; De Fato; Timaeus*. Revised Edition. Stuttgart: Teubner.
- Bakhouche, B. (éd.) (2011). *Calcidius. Commentaire au Timée de Platon*. 2 vols. Paris: Vrin.
- Baltes, M. (1976-78). *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*. 2 Bd. Leiden: Brill.
- Baltes, M. (1983). «Zur Philosophie des Platonikers Attikos». Blume, H.-D.; Mann, F. (Hrsgg.), *Platonismus und Christentum, Festschrift für Heinrich Dörrie*. Münster: Aschendorff Verlag, 38-57.
- Benz, E. (1932). *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*. Kohlhammer: Stuttgart.
- Bonazzi, M. (2014). «Middle Platonists on Fate and Human Autonomy: A Confrontation with the Stoics». Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 283-93.
- Boys-Stones, G. (2007). «‘Middle’ Platonists on Fate and Human Autonomy». Sharples, R.W.; Sorabji, R. (eds), *Greek and Roman Philosophy 100 BC–200 AD*, vol. 2. London: Institute of Classical Studies, 431-47.
- Boys-Stones, G. (2018). *Platonist Philosophy, 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/9781139050203>
- Brisson, L. (2020). «The Notion of φθόνος in Plato». Renaut, O.; Candiotti, L. (eds), *Emotions in Plato*. Leiden; Boston: Brill, 201-19.
- Brumana, S.I. (2022). «Platonismo e aristotelismo nel *Timaeus* di Cicerone». *Elenchos*, 43(2), 249-78.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2022-0015>
- Chiaradonna, R. (2015). «Plotinus’ Account of Demiurgic Causation and Its Philosophical Background». Marmodoro, A.; Prince, B.D. (eds), *Causation and Creation in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-50.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9781107447974.004>
- Den Boeft, J. (1970). *Calcidius on Fate, His Doctrine and Sources*. Leiden: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789004320376>
- des Places, É. (1973). *Numerius, Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- des Places, É. (1977). *Atticus, Fragments*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Dillon J. [1977] (1996). *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca; New York: Cornell University Press.

- Döpp, S. (2018). «§ 182. Calcidius». Riedweg, Ch.; Horn, Ch.; Wyrwa, D. (Hrsgg), *Die Philosophie der Antike. Bd. 5/1, Philosophie der Kaiserzeit und der Spätantike*. Basel: Schwabe Verlag, 2327-30.
- Dowson, Ch.J. (2023). *Philosophia Translata: The Development of Latin Philosophical Vocabulary through Translation from Greek. A Case Study Approach*. Leiden; Boston: Brill.
- Dragona-Monachou, M. (1973). «Providence and Fate in Stoicism and Prae-Neoplatonism. Calcidius as an Authority on Cleanthes' Theodicy (SVF 2, 933)». *Philosophia*, 3, 262-306.
- Dragona-Monachou, M. (1994). «Divine Providence in the Philosophy of the Empire». Haase, W. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36.7, 4417-90.  
<https://doi.org/10.1515/9783110883732-002>
- Dronke, P. (2008). *The Spell of Calcidius. Platonic Concepts and Images in the Medieval West*. Florence: SISMEL – Edizione del Galluzzo.
- Gercke, A. (1886). «Eine Platonische Quelle des Neuplatonismus». *Rheinisches Museum für Philologie*, 41, 266-91.
- Gersh S. (1986). *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. 2 vols. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Gilbert, N.W. (1963). «The Concept of Will in Early Latin Philosophy». *Journal of the History of Philosophy*, 1, 17-35.
- Herrmann, F.G. (2003). «*Phthonos* in the World of Plato's *Timaeus*». Konstan, D.; Rutter, N.K. (eds), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 53-83.  
<https://doi.org/10.1515/9781474469937-007>
- Hoenig, Ch. (2014). «*Timaeus Latinus: Calcidius and the Creation of the Universe*». *Rhizomata*, 2(1), 80-110.  
<https://doi.org/10.1515/rhiz-2014-0004>
- Hoenig, Ch. (2018). *Plato's Timaeus and the Latin Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horn, Ch. (1996). «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 113-32.
- Horn, Ch. (2004). «Wille (Antike)». Ritter, J.; Gründer, K.; Gabriel, G. (Hrsgg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Basel; Stuttgart: Schwabe, 763-9.
- Irwin, T.H. (1992). «Who Discovered the Will?». *Philosophical Perspectives*, 6, Ethics, 453-73.
- Kahn, Ch. [1988] (1996). «Discovering the Will: From Aristotle to Augustine». Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds), *The Question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 235-60.  
<https://doi.org/10.1525/9780520317611-014>
- Köckert, Ch. (2009). *Christliche Kosmologie und kaiserzeitliche Philosophie: Die Auslegung des Schöpfungsberichtes bei Origenes, Basilius und Gregor von Nyssa vor dem Hintergrund kaiserzeitlicher Timaeus-Interpretationen*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lavecchia, S. (2014). «Chi invidia non conosce meraviglia. Note su *thaumazein* ed essere *aphthonos* in Platone e Aristotele». *Thaumazein*, 2, 179-94.
- Lemoine, M. (1998). «Innovations de Cicéron et de Calcidius dans la traduction du *Timée*». Ellis, R.; Tixier, R.; Weitemeier, B. (eds), *The Medieval Translator. Traduire au Moyen Age*, vol. 6 = *Proceedings of the International Conference of Göttingen* (22-25 July 1996). Turnhout: Brepols, 72-81.  
<https://doi.org/10.1484/m.tmt-eb.4.00016>
- Lemoine, M. (2002). «Du *Timée* de Platon à celui de Calcidius». Barbanti, M.; Giardina, G.R.; Manganaro, P. (a cura di), *ENΩΣΙΣ ΚΑΙ ΦΙΛΙΑ. Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*. Catania: CUECM, 441-50.

- Lernould, A. (2014). «Le cycle triadique de la causalité démiurgique: Bonté, Vouloir, Providence. L'interprétation proclienne de *Timée* 29e1-30c2», d'Hoine, P.; Van Riel, G. (eds), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 291-308.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwb.19>
- Lévy, C. (2002). «Cicero and the *Timaeus*». Reydams-Schils, G. (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 95-110.
- Magee, J. (ed.) (2016). *Calcidius. On Plato's Timaeus*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Michalewski, A. (2017). «Faut-il préférer Épicure à Aristote? Quelques réflexions sur la providence». Baghdassarian, F.; Guyomarc'h, G. (éds), *Réceptions de la théologie aristotélicienne d'Aristote à Michel d'Éphèse*. Louvain: Leuven University Press, 123-42.
- Michalewski, A. (2018). «Atticus et le nombre des principes. Nouvel examen de quelques problèmes textuels du fragment DP 26 (Proclus, *In Tim. I*, 391.6-12)». Gavray, M.-A.; Michalewski, A. (éds), *Les principes cosmologiques du platonisme. Origines, influences et systématisation*. Turnhout: Brepols, 119-41.  
<https://doi.org/10.1484/m.mon-eb.5.114801>
- Morani, M. (ed.) (1987). *Nemesii Emesen De natura hominis*. Leipzig: Teubner.  
<https://doi.org/10.1515/9783110333633>
- Moreschini, C. (2003). *Calcidio, Commentario al Timeo di Platone*. Milano: Bompiani.
- Opsomer, J. (2014). «The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate». d'Hoine, P.; Van Riel, G. (eds), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought: Studies in Honour of Carlos Steel*. Leuven: Leuven University Press, 137-68.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctt9qdwb.11>
- Perkams, M. (2013). «Die Gleichzeitigkeit von Wählen und Nicht-Wählen. Handlungstheoretische Überlegungen bei Plotin und anderen antiken Platonikern». Pietsch, Ch. (Hrsg.), *Ethik des antiken Platonismus. Der platonische Weg zum Glück in Systematik, Entstehung und historischem Kontext. Akten der 12. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 15. bis 18. Oktober 2009 in Münster*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 219-36.
- Petrucci, F.M. (2018). *Taurus of Beirut. The Other Side of Middle Platonism*. London; New York: Routledge.
- Petrucci, F.M. (2021). «Il temporalismo radicale di Attico: ripensare l'economia dell'ordinamento demiurgico». *Antiquorum Philosophia*, 15, 105-20.
- Petrucci, F.M. (ed.); Ferrari, F. (intr.) (2022). *Platone: Timeo*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla.
- Pohlenz, M. [1959] (1992). *Die Stoia. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bd. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Powell, J.G.F. (1995). «Cicero's Translations from the Greek». Powell, J.G.F. (ed.), *Cicero the Philosopher*. Oxford: Clarendon Press, 273-300.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198147510.003.0011>
- Ratkowitsch, Ch. (1996). «Die *Timaios*-Übersetzung des Chalcidius. Ein Plato Christianus». *Philologus*, 140(1), 139-62.  
<https://doi.org/10.1524/phil.1996.140.1.139>
- Reydams-Schils, G. (1999). *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's Timaeus*. Turnhout: Brepols.
- <https://search.crossref.org/search/references#:~:text=https%3A//doi.org/10.1484/m.mon%2Deb.5.112278>
- Reydams-Schils, G. (2007). «Meta-Discourse: Plato's *Timaeus* According to Calcidius». *Phronesis*, 52(3), 301-27.  
<https://doi.org/10.1163/156852807x208026>

- Reydam-Schils, G. (2013). «The Academy, the Stoics and Cicero on Plato's *Timaeus*». Long, A.G. (ed.), *Plato and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 29-58. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139629157.003>
- Reydam-Schils, G. (2020). *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek Philosophy, Latin Reception and Christian Contexts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reydam-Schils, G. (forthcoming). «Calcidius on Matter and the Platonist Tradition: The Case of Porphyry Revisited». Polloni, N. (ed.), *A Philosophical History of Prime Matter*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reydam-Schils, G. (ed.) (2002). *Plato's Timaeus as Cultural Icon*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sedley, D. (2013). «Cicero and the *Timaeus*». Schofield, M. (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC: New Directions for Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 187-205. <https://doi.org/10.1017/cbo9781139096713.011>
- Sharples, R.W. (1978). «Alexander of Aphrodisias, *De Fato*: Some Parallels». *The Classical Quarterly*, 28(2), 243-66. <https://doi.org/10.1017/s0009838800034790>
- Somfai, A. (2002). «The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's Commentary». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 65, 1-21. <https://doi.org/10.2307/4135103>
- Sorabji, R. (1983). *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*. Chicago; Ithaca: University of Chicago Press; Cornell University Press.
- Speer, A. (2005). «*Lectio physica*: Anmerkungen zur *Timaios*-Rezeption im Mittelalter». Leinkauf, Th.; Steel, C. (Hrsgg.), *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance/Plato's Timaeus and the Foundations of Cosmology in Late Antiquity, the Middle Ages and Renaissance*. Leuven: Leuven University Press, 213-34.
- Steinheimer, E. (1912). *Untersuchungen über die Quellen des Chalcidius*. Aschaffenburg: Werbrun.
- Switalski, W. (1902). *Des Chalcidius Kommentar zu Platons Timaeus: Eine historisch-kritische Untersuchung*. Münster: Aschendorff.
- Trabattoni, F. (1987). «Il frammento 4 di Attico». *Rivista di Storia della Filosofia*, 42(3), 421-38.
- Van Riel, G. (2022-23). *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Van Winden, J.C.M. (1965). *Calcidius on Matter: His Doctrine and Sources. A Chapter in the History of Platonism*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320215>
- Vimercati, E. (2020). «Middle Platonists on Fate and Providence. God, Creation, and the Governance of the World». Brouwer, R.; Vimercati, E. (eds), *Fate, Providence and Free Will: Philosophy and Religion in Dialogue in the Early Imperial Age*. Leiden; Boston: Brill, 116-36. [https://doi.org/10.1163/9789004436381\\_009](https://doi.org/10.1163/9789004436381_009)
- Waszink, J.H. (1964). *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004320314>
- Waszink, J.H. (1969). «Calcidius' Erklärung von Tim. 41e2-42a4». *Museum Helveticum*, 26, 271-80.
- Waszink, J.H. (ed.) [1962] (1975). *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. London: The Warburg Institute; Leiden: Brill.
- Whittaker, J. (éd.) (1990). *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*. Trad. de P. Louis. Paris: Les Belles Lettres.

# Il folle e l'oracolo. *Paradeigmata noluntatis* in Platone

Elisabetta Cattanei

Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano Italia

**Abstract** Madness in the *Timaeus* and Divination in the *Phaedrus* are considered by Plato two opposed extreme conditions of *noluntas* – lack of will and intelligence. Madness is object of a ‘medical’ inquiry insofar it is a psycho-somatic illness, which approximates humans to beasts; divination belongs to the standard-religious-experience and in the best practice of the inspired oracles approximates humans to Gods. Although they are both forms of ‘inability’ of intelligence and will, their role in human life can be ethically and intellectually positive, moving the soul – through the ‘therapy’ of the psycho-physical education and in front of an indistinct but authentic ‘revision’ of the truth – to self-awareness and up to the Good.

**Keywords** Noluntas. Absence-of-will. Lack-of-intelligence. Madness. Divination. Plato.

**Sommario** 1 Pluralità di letterature e metodologie. – 2 La *noluntas* del folle. – 3 La *noluntas* dell'oracolo.

## 1 Pluralità di letterature e metodologie

I bacini di testi greci e latini che ci permettono ancora oggi di sondare i *paradeigmata voluntatis* non sono esauriti da quelli specificamente filosofici: appartengono a numerosi ambiti della scrittura per noi reciprocamente lontani, che includono poesia, teatro, storia - storia monumentale e storia culturale -, ma anche medicina e scienze ‘dure’, in particolare le scienze naturali; in altra occasione, dialogando con le indagini di Plinio il Vecchio nei libri VII-VIII della *Naturalis Historia*, è emerso che l’interrogazione di questi ambiti diversi di



### Lexis Supplements | Supplements 17

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 4

e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201

ISBN [ebook] 978-88-6969-902-3 | ISBN [print] 978-88-6969-903-0

Peer review | Open access

Submitted 2025-01-21 | Accepted 2025-01-28 | Published 2025-03-17

© 2025 Cattanei | CC-BY 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-902-3/002

letteratura - spesso uniti anticamente in un'unica opera o in un unico autore - significa pluralità di metodologie e di esposizioni, per la nostra sensibilità poco compatibili, ma provocatoriamente convergenti, come racconto mitico, *fiction* e 'materia dei sogni' da una parte, e osservazione unita a ragionamento scientifico rigoroso dall'altra.<sup>1</sup>

Nel dibattito culturale contemporaneo, la letteratura medico-scientifica sarebbe forse fra le prime a essere consultata alla ricerca di modelli e spiegazioni della *voluntas*, intesa come capacità e volontà di agire in un modo piuttosto che in un altro. Un esempio efficace è costituito da una delle osservazioni introduttive di Arnaldo Benini, neurologo e neurochirurgo, al suo libro *Neurobiologia della volontà*, là dove sostiene:

Il dilemma del libero arbitrio, per sua natura, non è né filosofico, né religioso. È scientifico.<sup>2</sup>

E questo, proprio a fronte della «sconvolgente inconcludenza» della «letteratura filosofica e moraleggianta», avvolta dal «nuvolone polveroso» del suo «filosofese», che non dispone di sufficiente «chiarezza concettuale» per svolgere «analisi scientifiche e riflessioni concrete su uno dei problemi centrali dell'esistenza umana».<sup>3</sup>

Per noi cultori dell'antichità greco-romana, una simile provocazione solleva naturalmente la curiosità di andare a vedere che cosa ci dica la letteratura scientifica antica sul tema della volontà. Non solo: dalle ricerche neurobiologiche sul tema delle condizioni psicofisiche dell'azione umana, consapevole e autodeterminata, ci può provenire l'interessante indicazione di studiare la patologia per capire la fisiologia.<sup>4</sup> Ci dice dunque qualcosa la letteratura scientifica antica su casi di patologia della volontà? Gli antichi, nell'esplorare il corpo umano, la sua vita e le sue funzioni, hanno presenti casi esemplari di incapacità della volontà, di sospensione o inibizione patologiche del volere? Esempi paradigmatici di *non-volontà*, *paradeigmata noluntatis*?<sup>5</sup> Platone, sì.

<sup>1</sup> Cattanei 2021, 170.

<sup>2</sup> Benini 2022, 8.

<sup>3</sup> Benini 2022, 7-8.

<sup>4</sup> Un esempio di questo metodo di indagine è costituito dall'interesse suscitato da patologie come il morbo di Alzheimer, sul quale si concentra Benini 2018.

<sup>5</sup> Il termine *noluntas* viene qui usato nella sua accezione più ampia possibile, come opposto a tutto ciò che è e comporta, di contesto in contesto, la *voluntas* umana, mentre nella storia del pensiero le sue occorrenze più antiche sono legate al peccato di avversione, che Tertulliano per primo elenca come *nolentia* nella serie formata da *ira*, *discordia*, *odium*, *dreditatio*, *indignatio*, *bilis*, *nolentia*, *offensa* (*Adv. Marc.* I 25). Diverso, e non di ordine antropologico, è invece il significato che la *noluntas* assume nella filosofia dell'Ottocento e Novecento, in particolare in Schopenhauer, su cui rimando al contributo di Camera, in questo volume.

Anzitutto il Platone scienziato della natura, biologo e medico, dell'ultima porzione del *Timeo* (69a-92c). Si può forse avanzare la riserva che il *Timeo* non sia un'opera di 'scienza naturale', perché espressamente riconosciuta dal conduttore del dialogo come un «mito», anche se si tratta di un «ragionamento verosimile» e di un «racconto probabile» (*Ti.* 29b2-d6; cf. 72d4-e3), e perché scritta con un linguaggio altamente metaforico, come lamentava già Aristotele.<sup>6</sup> Tuttavia, occorre riconoscere che gli aspetti mitici e metaforici della sezione medica del *Timeo* non ne hanno impedito la ricezione, da parte della tradizione successiva, come di un trattato alla pari di quelli del *Corpus Hippocraticum*, già all'interno delle opere di Galeno;<sup>7</sup> e neppure può essere tacciata di particolare assenza di chiarezza concettuale, anche comparativamente, rispetto ad altre parti dello stesso dialogo, di certo più oscure.<sup>8</sup> In realtà - appunto come ho cercato di suggerire a proposito dei libri VII-VIII della *Naturalis Historia* di Plinio il Vecchio - il tipo di 'scienza dell'uomo' documentato da molta della letteratura scientifica antica, proprio per quello che a noi appare un suo difetto di scientificità, può offrirci la possibilità di esercitare un'indagine razionale 'altra' - nuova in quanto antica, estranea ai nostri pregiudizi - su problemi di ieri e di oggi. Lo stesso *Timeo* non tratta della fisiologia e della patologia della vita umana in base a sperimentazioni sistematiche e in forma apodittica, producendo definizioni universali e catene argomentative ineccepibili; e tuttavia, già il suo più severo lettore e ascoltatore, Aristotele, fa un'osservazione interessante sul metodo e sul modo di esporre le conoscenze scientifiche: «noi esigiamo che si parli nel modo in cui siamo abituati», e «le cose che non ci vengono dette in questo modo [...] per mancanza di abitudine ci sembrano più difficili da comprendere e più estranee»; d'altro canto, non bisogna cadere in due opposti eccessi: l'errore di dare ascolto, per abitudine, solo a «ciò che è fiabesco e puerile», o solo a chi procede «per esempi» o «in base alle testimonianze dei poeti»; o viceversa l'errore di richiedere rigore matematico in ogni ambito della conoscenza, perché la massima esattezza scientifica non è adeguata a tutti gli oggetti di indagine: in particolare, non è adeguata alle realtà corporee e - come Aristotele precisa in altro contesto - non la si deve pretendere nello studio dell'azione umana.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Cf. p. es. Arist. *Metaph.* A 9.991a20-3; M 5.1079b23-7.

<sup>7</sup> Cf. Neschke-Hentschke 2000.

<sup>8</sup> Si pensi per esempio alla sezione del *Timeo* dedicata alla costituzione dell'anima del mondo (34b10-36 d7), o anche a quella sulla genesi e la reciproca trasformazione di acqua-aria-terra-fuoco a partire da triangoli elementari e solidi regolari (53b4-59c5), che senz'altro non è basata su di una sistematica osservazione sperimentale, eppure ha suscitato un forte interesse da parte del padre della fisica quantistica W. Heisenberg; cf. Ferrari 1999.

<sup>9</sup> Cf. Arist. *Metaph.* II 3.994b32-995a 20, spec. 995a1-10, 15-16, nella traduzione di Reale 2000b; in questo passo la pretesa di richiedere rigore matematico alla trattazione

Modelli di comportamenti umani dovuti a non-volontà, casi paradigmatici di *deficit* della volontà, o se vogliamo di ‘involontarietà’ di determinati comportamenti e azioni: questo potrebbe essere interessante ricercare in Platone, senz’altro nel *Timeo*, ma non soltanto. In linea con quanto si accennava poco fa sulla provocatoria capacità di combinare ambiti e metodi di indagine reciprocamente alieni ai nostri occhi, un altro dialogo di Platone, il *Fedro*, prospetta un caso uguale e contrario di *noluntas* umana rispetto a quello del *Timeo*, tratto non dalla medicina, ma dall’esperienza religiosa. L’uno e l’altro costituiscono due casi-limite di *noluntas*, due estremi opposti, però anche a questo ci ha già abituati la riflessione antica sulla volontà, cioè a consultare quello che Italo Calvino chiamava un *Guinness Book of Records*, dove «il genere umano è una zona del vivente che va definita circoscrivendone i confini [...], gli estremi limiti raggiunti dall’uomo in ogni campo, [...] limiti e trionfi».<sup>10</sup> Il folle e l’oracolo: l’uno, limite della *noluntas* verso il basso, verso la vita delle bestie; l’altro, limite della *noluntas* verso l’alto, verso la vita degli dèi.<sup>11</sup> Di fronte a questa polarità ci pongono, rispettivamente, il *Timeo* e il *Fedro*: vediamo in quali passi e contesti.

## 2 La *noluntas* del folle

La porzione finale del *Timeo*, quella che occupa le pagine 69a-92c dell’edizione di Stephanus, è dedicata al microcosmo umano, di cui sono individuate le cause di vita e di morte, la struttura psicofisica, la conformazione e la posizione degli organi corporei, la loro fisiologia e in certi casi la loro patologia; il discorso è esplicitamente presentato dal suo conduttore come una trattazione umana dell’umano: Timeo ne ribadisce – in analogia con il precedente discorso cosmologico – il carattere «probabile» o «verosimile», ma anche la natura di ragionamento ‘conveniente’, anticipando che, sia a proposito di ciò che ha illustrato in precedenza sui rapporti fra parti dell’anima e organi corporei, sia a proposito di ciò che si appresta a esporre, vale a dire «il modo in cui ha avuto generazione il resto del corpo»,

---

di ciò che studia la fisica, che è una realtà dotata di materia, può essere considerata un richiamo critico al modo in cui il *Timeo* usa aritmetica e geometria nella spiegazione della *phyis*; sulla pretesa di esattezza matematica nei ragionamenti volti alla prassi, analogamente criticata da Aristotele, cf. p. es. EN 6.5.1140b11-21; 9.1142a11-16, su cui Cattanei 2008, 64-6.

<sup>10</sup> Cattanei 2021, 175-7.

<sup>11</sup> La delimitazione più celebre della vita umana fra quella delle bestie in basso e quella degli dèi in alto ricorre com’è noto in Arist. Pol. 1.2.1253a25-9, ma è anticipata da non poche riflessioni presenti in alcuni dialoghi di Platone – in particolare *Repubblica*, *Fedro*, e *Timeo* – su cui Cattanei 2014, 29-34.

«potremmo essere fiduciosi di aver detto il vero solo nel momento in cui un dio esprimesse il suo accordo». <sup>12</sup>

Il nesso macrocosmo-microcosmo fra cosmo fisico ed essere umano, rispettivamente studiati nelle due parti più estese del *Timeo*, è riconosciuto da secoli come una chiave interpretativa efficace dell'intero dialogo non solo dal punto di vista della comunanza del metodo di indagine in ambito fisico e in ambito antropologico-medico, ma anche al fine di seguire le analogie di sistema causale, natura, struttura, funzioni e azioni, fra quel grande corpo vivente animato, che è l'universo, e quel più piccolo corpo organico che è l'essere umano. <sup>13</sup>

Non mancano tuttavia - ed è proprio in questo terreno che dobbiamo iniziare ad addentrarci - tratti di specificità del microcosmo umano rispetto al macrocosmo naturale, che segnano differenze notevoli fra l'uno e l'altro.

La malattia, la vecchiaia e la morte distinguono la vita umana da quella di quel vivente sensibile, generato ma eterno, che è il cosmo fisico, e richiedono l'intervento di concuse divine speciali, «dèi creati», costituiti a questo scopo dal dio-demiurgo, ottimo e intelligente, che nella sua piena bontà non può volere che la sua opera abbia una fine. <sup>14</sup> Proprio in apertura alla sezione medico-antropologica del suo discorso, Timeo ricorda che «Dio», attraverso l'imposizione di proporzioni e simmetria a un materiale disordinato, formò gli elementi fisici - acqua, aria, terra e fuoco -, concludendo:

Ma egli organizzò in primo luogo tutte queste cose, e poi a partire da esse compose questo universo, vivente unico che ha in sé stesso tutti i viventi, mortali e immortali. E dei viventi divini si fece egli artefice, mentre diede come ordine ai frutti della sua generazione di produrre secondo arte la generazione dei mortali. <sup>15</sup>

«I frutti della sua generazione» risultano - dalla precedente sezione del dialogo dedicata agli «dèi visibili e generati» (40d4) - gli astri e le forze naturali, che sovrintendono, con un ruolo causale preciso, alla costituzione dell'unità psicofisica degli esseri umani, al corso della

<sup>12</sup> Cf. *Ti.* 72d4-e3, spec. 72d5-7; 72e2-3, su cui Ferrari, Petrucci 2022, XLVI-L.

<sup>13</sup> Un esempio magistrale di questa antica chiave di lettura in particolare del *Timeo* e della *Repubblica* è Szlezák 1996.

<sup>14</sup> Cf. *Ti.* 33a2-b1; 41a7-d3.

<sup>15</sup> *Ti.* 69b8-c5. Qui e in seguito, mi avvalgo della traduzione di F. Petrucci in Ferrari, Petrucci 2022, mentre, quando non diversamente specificato, la traduzione degli scritti di Platone che si cita è quella contenuta nel volume a cura di Reale 2000c. Sia in questo passo, come in quelli citati alla nota precedente, il ragionamento di Timeo si basa - secondo uno stile di chiara ispirazione pitagorica (cf. *infra*, nota 33) - su polarità fondamentali, tra le quali assume particolare rilievo quella fra viventi immortali/mortali, che corrisponde a quella divino/umano.

loro vita fino alla morte e al loro ritorno *post-mortem* alla natura.<sup>16</sup> La produzione del corpo umano dotato di vita prevede un posto dominante per l'anima razionale - immortale, in quanto costituita direttamente dall'Intelligenza divina -, che è collocata nell'«acropoli» (70a6), il capo, mentre le parti irrazionali, mortali e 'dissennate' (cf. 69d3: *aphrone*) dell'anima, cioè la sede delle passioni e quella del piacere, del dolore e dell'amore, sono disposte rispettivamente sopra e sotto al diaframma e collegate a parti del corpo e organi diversi: l'anima irascibile è infatti «più prossima alla testa» (70a4-5), dato che ha la capacità di ubbidire alla ragione e di seguirla pienamente, ascoltandola e prestandole servizio;<sup>17</sup> all'anima desiderativa, invece, spetta la collocazione più bassa, «tra il diaframma e il limite individuato dall'ombelico» (70e1-2): è come «una sorta di mangiatoia per il nutrimento del corpo» (70e2-3), o anche una «bestia selvaggia» (70e4) a noi incatenata, perché desidera cibi, bevande e tutto ciò di cui il corpo ha bisogno, offrendogli il nutrimento senza il quale la stirpe dei mortali verrebbe meno.<sup>18</sup> Questa è la 'fisiologia' umana, che unisce e ordina grazie all'azione di cause naturali non solo anima e corpo, ma i contrari di immortalità e mortalità, razionalità e irrazionalità, assennatezza e dissennatezza: *a paradox* - come è stato osservato - , proprio perché «la nostra esistenza» è spiegata «come una combinazione di cose contrarie».<sup>19</sup> All'interno di questa fisiologia 'paradossale' - e solo al suo interno - l'anima razionale è esplicitamente indicata come «quella che delibera» (70e5-6; 71a2). Più precisamente, la *taxis* - la serie ordinata delle parti - propria della compagine psicofisica degli esseri umani prevede qui una distanza massima tra il *bouleuesthai*, proprio della forma «più forte» (71a1) o «migliore» (70b8) dell'anima, e il desiderio ferino:

Dunque, le attribuirono [scil. alla forma desiderativa dell'anima] questa posizione per tale ragione, cioè affinché prendendo sempre la propria parte dalla mangiatoia e rimanendo insediata quanto più lontano dalla forma deliberativa dell'anima, e producendo nella misura minore possibile tumulto e rumore, consentisse alla forma più forte di deliberare in tranquillità sul benessere del tutto, nel complesso e nelle singole parti.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Cf. *Ti.* 41c1-d3. Per l'identificazione degli «dèi visibili e generati» con gli astri e le forze naturali, cf. Reale 2000a, 283 nota 73.

<sup>17</sup> Cf. specialmente *Ti.* 70b6; 71d5.

<sup>18</sup> Cf. 70d7-e5.

<sup>19</sup> Broadie 2012, 87

<sup>20</sup> *Ti.* 70e5-71a3.

Rispetto a quel corpo animato che è il macrocosmo fisico – la cui anima condivide senz’altro con il microcosmo umano il pensiero –<sup>21</sup> nella ragione umana è insita una funzione, che la collega direttamente all’intelligenza divina: il *bouleusthai*, il ‘volere’ o ‘deliberare’, orientato al bene. Del cosmo eterno e della sua anima intelligente Timeo non dice mai che ‘vuole’, e nemmeno lo dice degli astri e delle forze naturali, che pure sono dèi, viventi immortali, dotati dell’intelligenza di ascoltare e imitare nella loro attività produttiva l’Artefice; ne parla solo a proposito di quest’ultimo, e degli esseri umani. Mortalità e volontà distinguono così dal macrocosmo naturale il microcosmo umano; ma per quell’unico «principio immortale dell’anima» (69c5-6), o «principio immortale del vivente mortale» (42e7), il *logos* (70a3, b3, d5), che opera come *to bouleuomenon* (70e6-7), il genere umano ritrova la sua discendenza diretta dall’«Artefice Padre» (41a7), che, in quanto buono, «volle che tutte le cose avessero generazione il più possibile approssimata a lui» (29e3) e «non ha voluto» che siano affette da dissoluzione e morte le cose che ha generato (cf. 41 a7-b6).<sup>22</sup>

Il *Timeo* stesso – come si accennava prima – propone anche a questo proposito un passaggio dalla fisiologia alla patologia e un riscontro dell’una a partire dall’altra. Un riferimento obbligato è costituito da 86b1-87c4, un passo molto studiato specie in relazione ad altri dialoghi di Platone, dal momento che contiene una chiara professione di ‘intellettualismo etico’, la concezione per cui nessuno sbaglia volontariamente, poiché se si conosce il bene lo si compie e, se si compie il male, significa che lo si ignora;<sup>23</sup> dal punto di vista del lessico, oltruttutto, è un passo che parla insistentemente di ‘volontarietà’ e ‘involontarietà’ delle azioni umane (cf. 86d2, 7; 86e1, 3). Il tema di fondo è senza dubbio costituito da una illustrazione della natura, delle diverse specie e soprattutto dalle cause della malattia mentale;<sup>24</sup> e tuttavia, per le tematiche che si affrontano qui, è fondamentale non ritenere accessorio l’aggancio di questa illustrazione con il suo fine terapeutico, che viene introdotto a partire da 87c1-5, e poi prosegue nel dettaglio almeno fino a 88c6, ma anche oltre, fino a 90d7. Da 86b1

<sup>21</sup> Cf. per es. 30b1-c1; 37b2-c5.

<sup>22</sup> Sul volere attribuito a Dio nel *Timeo*, e sulle sue interpretazioni più antiche, rinviamo al contributo di Marongiu in questo volume.

<sup>23</sup> Cf. Sedley 2019 e, per uno stato della questione, Ferrari, Petrucci 2022, CXII-VI, 435-7. Cf. Vegetti 1996, 95, che riconosce alla base di questa concezione una idea di ‘anima’ pitagorica e socratica come «soggettività autonoma e unitaria, responsabile delle sue libere decisioni. Bastava allora» – continua – «che questa soggettività si rendesse consapevole del ‘bene’, del sistema legge-giustizia-felicità, perché il comportamento morale ne risultasse univocamente determinato e orientato alla virtù». In *Ti*. 86b1-87c4, assistiamo invece all’inserimento – operato da Platone – di quest’ultima conseguenza ‘intellettualistica’ in una concezione dell’anima, che prevede al suo interno una molteplicità di ‘parti’ e di spinte anche contrarie alla ragione.

<sup>24</sup> Cf. Lautner 2011; Betegh 2021, a cui si può utilmente aggiungere Sassi 2013.

a 87b8 si assiste infatti a una trattazione della malattia dell'anima come «carenza di intelletto» (*anoia*) - traduce efficacemente Petrucci<sup>25</sup> - nei suoi due «generi», «l'uno la follia» (*mania*), «l'altro l'ignoranza» (*amathia*) che - per intenderci - Cornford rende con il termine *stupidity*.<sup>26</sup> Di entrambi i generi di *anoia* Timeo indica le cause fisiologiche, legate a uno squilibrio fra gli umori costitutivi del corpo del malato, che in conseguenza di questo squilibrio viene a comportarsi in un modo sconveniente; per questi suoi comportamenti è biasimato, però frainteso: lo si ritiene vizioso, mentre le azioni che compie sono involontarie; non si tratta infatti di 'vizi volontari':

nessuno è vizioso volontariamente, ma al contrario diventa vizioso a causa di una qualche cattiva condizione del corpo e di mancata educazione al nutrimento (*dia poneran hexin tina tou somatos kai apaideuton trophen*), e tuttavia queste cose sopravvengono a chiunque come nemiche e senza che questi lo voglia.<sup>27</sup>

Fino a qui, Timeo si è concentrato sulla *mania*, immediatamente di seguito si concentra sulla *amathia*, per concludere che, tanto più se i soggetti affetti da queste patologie si trovano in condizioni ambientali e culturali sfavorevoli, poiché «fanno capo a costituzioni viziate e viziati discorsi sono pronunciati nelle città», «tutti gli uomini diventano viziosi per queste due ragioni e assolutamente senza volerlo» (87a7-b4).

Se non ci si ferma qui nella lettura, ma ci si estende almeno a 87c4, emerge quello che è il fine della trattazione della *mania*, che in qualche maniera è anticipato da un accenno alla cattiva e buona educazione in 86e2 ed esplicitato solo di seguito: il fine è la «cura (*therapeia*) dei corpi e dei processi valutativi (*dianoéseon*)» - cioè dei ragionamenti o delle articolazioni del pensiero -, «cure attraverso le quali essi [scil. i malati] vengono ristabiliti, perché è più giusto un discorso che si soffermi più sui beni che sui mali» (87c1-4).

Estendendo almeno a 87c4 l'argomento di Timeo sulla *anoia*, emerge con chiarezza la natura non deterministica dei casi che prospetta: i casi-limite di azione involontaria, costituiti dai comportamenti folli e ignoranti prodotti da uno squilibrio fra umori corporei, cui capita che si aggiunga una cattiva educazione, possono essere curati e possono trasformarsi da uno stato «privo di misura» (87c4: *ametron*)

<sup>25</sup> Petrucci stesso (Ferrari, Petrucci 2022, 201) motiva indirettamente questa scelta di traduzione là dove argomenta che la *anoia* qui non comporta un totale venir meno o un annullamento dell'intelligenza, poiché «l'anima razionale, foggiata dal dio, non è di per sé soggetta a corruzione o a errore, ma è l'interazione che essa ha con il corpo a metterla nelle condizioni di fallire» (Ferrari, Petrucci 2022, 436).

<sup>26</sup> Cornford 1937, 344.

<sup>27</sup> *Ti.* 86c1-3.

in una condizione caratterizzata da «simmetria» (87c5: *symmetria*), cioè bellezza e bontà.<sup>28</sup>

Anche il nostro passo rientra così a pieno titolo in quello che è considerato dagli studiosi il 'sistema causale' del *Timeo*, che prevede una distinzione di cause e concuse in linea con il famoso caso prospettato dal Socrate del *Fedone* (98c2-99b67), secondo cui Socrate non si trova in carcere per gli arti e i movimenti del suo corpo che lo hanno portato lì, ma in vista di una certa concezione di giustizia, correttezza, rispetto delle leggi, bontà morale.<sup>29</sup>

Non solo: l'estensione proposta del passo del *Timeo* sulla 'malattia mentale' consente di recuperare efficacemente il suo legame, sottolineato con particolare chiarezza da Cornford, con un passo del quinto libro delle *Leggi* (731b2-d5), nel quale si incontra un'altra professione di 'intellettualismo etico'.<sup>30</sup> Il punto difeso dall'Ateniese consiste nel fatto che «ogni uomo deve essere tanto mite quanto irascibile (*thymoeide*)» (731d2-3), cioè deve avere un'anima dotata di «nobile cuore» (*thymos*), per sfuggire «ai soprusi altrui, qualora si rivelino gravi e mal curabili o del tutto incurabili» (731d4-6); e a proposito dei «mali curabili» osserva:

Quanto agli errori curabili di coloro che commettono ingiustizie, bisogna capire in primo luogo che ognuno che sia ingiusto lo è involontariamente: nessuno si procurerebbe volontariamente nessuno dei mali più grandi, e tanto meno quelli che concernono le cose di massimo valore fra quelle che gli appartengono. L'anima, come abbiamo detto, è veramente per tutti la cosa di massimo valore, e dunque in ciò che è di massimo valore nessuno prenderà volontariamente su di sé il male più grande e vivrà la sua vita con questo possesso. Ma chi è ingiusto è davvero degno di pietà perché si è tirato addosso dei mali, ed è lecito nutrire compassione per chi ha dei mali curabili e frenare e sedare la propria ira e non insistere nel proprio sdegno arrabbiandosi come una donna, mentre verso chi persevera ostinatamente nell'errore e nel male dobbiamo dar libero sfogo alla nostra ira. Ecco perché diciamo che l'uomo virtuoso deve essere di volta in volta irascibile e gentile.<sup>31</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. *Ti.* 87c4-d1. Specialmente il lessico del 'disordine' – oggettivo e soggettivo – usato qui (assenza di misura, assenza di simmetria o proporzione, 'irrazionalità') collega la descrizione di questa 'cura' all'analogia fra microcosmo umano e macrocosmo naturale: la condizione iniziale di disordine è descritta in analogia alla «condizione in cui è ogni cosa quando un dio non vi è presente» (53b3-4), prima che l'intervento dell'intelligenza divina porti il principio materiale disordinato, caotico, privo di misura e irrazionale all'ordine e alla simmetria, quindi alla bellezza e alla bontà (cf. 30a1-c1).

<sup>29</sup> Cf. Ferrari, Petrucci 2022, CVII-CXVI.

<sup>30</sup> Cornford 1937, 348-9.

<sup>31</sup> *Lg.* 5.731c1-d 5. La traduzione è quella di Ferrari, Poli 2005, con alcune modifiche.

Dell'anima umana, che qui è indicata come «il bene più onorevole per tutti» (731c5-6), all'inizio del libro quinto l'Ateniese ha ricordato che «fra tutti i beni che possediamo l'anima è, dopo gli dèi, il più divino» (726a2-3) e anche il successivo richiamo al 'comando' esercitato dall'anima, che è superiore, sulle cose inferiori (cf. 726a4-6) rimanda senz'altro all'anima razionale: quella che nel *Timeo*, come si è visto, è prodotta direttamente dal Dio e non dagli dèi, quindi è incorruttibile, ed è fisiologicamente dotata di un potere e di una posizione apicale nel singolo essere umano, nella sua anima e nel suo corpo. Tuttavia, la 'cura' dell'anima affetta da disordini non irrime-diabili, non deve fare a meno dello *thymos*, la componente 'irascibile' o in senso lato passionale dell'anima. Non a caso Cornford usa il riferimento a questo passo delle *Leggi* per contestare la presenza, nel passo del *Timeo* su follia e ignoranza, di una forma di rigido intellettualismo di ispirazione pitagorica, secondo quanto si legge nelle famose righe dei *Magna Moralia*, in cui l'errore morale inteso come ignoranza è collegato a una concezione dell'anima - condivisa dai Pitagorici e da Socrate - come sola intelligenza.<sup>32</sup>

La riflessione di Timeo, che storicamente è un personaggio pitagorico, su follia e ignoranza come «carenza di intelletto» è in effetti costruita secondo l'argomentare tipicamente pitagorico delle *systoichiae*, lo sviluppo, cioè, di serie di coppie di contrari ricondotte ad altri contrari e ultimativamente a limite (difetto) e illimitato (eccesso): un metodo che, per i Pitagorici, rappresenta la forma principale di categorizzazione della realtà e uno strumento di definizione delle cose; un metodo che l'Accademia antica - lo documenta ampiamente lo stesso Aristotele - usa anche come strumento privilegiato di riflessione sui beni e sui mali.<sup>33</sup> Timeo distingue a proposito della *anoia* o carenza di senno un suo caso per eccesso, la *mania* o follia, e un suo caso per difetto, la *amathia* o ignoranza/stupidità: eccessi e difetti riguardano la percezione - in entrambi i casi alterata - dei piaceri e dei dolori.<sup>34</sup> Nella spiegazione comparativa delle due patologie - che include l'osservazione 'intellettualistica' per cui le azioni del folle e dell'ignorante non sono volontarie - Timeo non considera però il soggetto malato come una semplice giustapposizione di corpo fisico mortale da una parte e anima razionale immortale dall'altra, ma al contrario si basa su di un modello 'interattivo' che prevede quattro componenti in rapporto reciproco: uno squilibrio somatico degli umori o caldi (cf. 86b5-7; c3-d5) o freddi (87e5-7) e «i tre luoghi dell'anima» (87a3-4), ossia le tre

<sup>32</sup> Cf. Cornford 1937, 346-9; il riferimento è ad Arist. MM 1.1.1182a15-23, su cui Cattanei 2014, 23-6.

<sup>33</sup> Cf. Arist. EN 1.4.1096b5-7, su cui Cattanei 2020, 62-9.

<sup>34</sup> Cf. Ti. 86b5-6.

componenti dell'anima, collocate nelle relative parti del corpo: i desideri (*epithymiai*), che spingono a perseguire il piacere e fuggire il dolore in modo squilibrato (cf. 86b7-c1; 87a1-3); lo *thymos* ‘irascibile’, la cui malattia è esemplificata da «varie forme di temerarietà e viltà» (87a5-6: *dyskolias kai dysthymias*); il «ragionamento» (86c3: *logismou*), che quando dominano gli umori caldi e si produce la *mania* è qualcosa di cui l'anima può «partecipare solo in misura minima» (86c3); viceversa, quando dominano gli umori freddi, questi producono una «mescolanza» e delle «esalazioni», che «macchiano» l'anima «con varie forme di dimenticanza e di apprendimento» (87a5-6: *lethes hama kai dysmathias*).

Si fa così più chiara la fisionomia di chi, affetto da *mania* o *amathia*, compie un'azione non voluta, che può apparire viziosa, biasimevole, non opportuna: non è né semplicemente, né propriamente, una mente che fallisce; è un corpo vivente, in una condizione di squilibrio fisico, che produce movimenti disordinati nelle parti inferiori e irrazionali dell'anima (desideri e passioni), riducendo di conseguenza all'assoluto minimo le possibilità di esercizio della razionalità.<sup>35</sup> La presenza di un residuo di razionalità nel folle e nell'ignorante li rende destinatari di *logoi*, «discorsi» (87b1), che specie se pubblici possono corromperli (cf. 87a7-b8), ma anche curarli; la cura coinvolge senz'altro – come si è visto nel quinto libro delle *Leggi* – lo *thymos*, in chi è curato e in chi cura, tramite la gestione della rabbia e la ‘compassione’, però si estende a tutto il microcosmo umano «attraverso il nutrimento, le occupazioni, gli insegnamenti» (Ti. 87b7-8): «cure dei corpi e dei processi valutativi (*dianoezon*), cure attraverso le quali essi vengono ristabiliti» (87c1-2). È solo sul piano di queste attività pubbliche di ‘diseducazione’ dei cittadini o all’opposto – come dice Cornford – di *remedial training*,<sup>36</sup> che si può stabilire la responsabilità dell’azione (cf. 87a7-b 8): la *noluntas*, di cui sono portatori il folle o l’ignorante, costituisce un caso-limite per difetto, una «carezza» massima di intelletto e volontà, eppure non si tratta di un vizio, bensì di un’occasione per «sforzarsi, nella misura del possibile, di fuggire il vizio e perseguire il suo opposto» (87b7-8), affrontando un «discorso più giusto, che si soffermi sui beni più che sui mali» (87c3-4).

---

<sup>35</sup> Al di sotto di questo ‘minimo’ si colloca, come si accennava, la condizione di ‘bestialità’, che non esclude, essa stessa, il contributo di contesti ambientali sfavorevoli, né la possibilità di una ‘correzione’; cf. Cattanei 2014, 29-34.

<sup>36</sup> Cornford 1937, 348.

---

### 3    **La *noluntas* dell'oracolo**

Un altro caso-limite di *noluntas* nei dialoghi di Platone, questa volta per eccesso, è rappresentato dalla condizione psicofisica e conoscitiva propria di chi esercita l'arte della divinazione, la 'mantica': soprattutto donne, che in generale sono considerate rispetto al genere maschile soggetti dotati di uno *thymos* particolarmente vivace, tanto che anche nel passo delle *Leggi* citato poco fa si stigmatizza il loro modo plateale e inopportuno di arrabbiarsi.<sup>37</sup> Ci troveremo ancora di fronte a una forma di azione involontaria connessa a ignoranza - di nuovo, a 'carenza di intelletto' -, della quale sono segno manifestazioni fisiche analoghe a quelle della follia; ma la *anoia* propria dell'oracolo non è, a differenza di quella prima esplorata nel *Timeo*, una condizione di *deficit* che porta l'essere umano ai margini infimi della sua natura, al confine fra umanità e bestialità: si tratta, per contro, di una condizione 'eccessiva' di tangenza dell'umano con il divino, fino all'"entusiasmo", la possessione stessa dell'intelletto umano da parte di quello divino; e l'oracolo non intende e non vuole quello che dice, né le azioni che compie, ma non per questo è colpevole, anzi - dicendo la verità - giova a chi lo ascolta.

Per incontrare questo paradigma di nolontà, bisogna passare, come si accennava sopra, dal *Timeo*, ancora dalla sua parte dedicata al microcosmo umano, al *Fedro*. Alcune premesse sono tuttavia necessarie. Anche nell'opera di Platone gli oracoli, o almeno certi oracoli, appariranno chiaramente come un caso-limite, un record, di tangenza con il divino; meno immediata, forse, a noi risulta la natura paradigmatica e non marginale del caso che rappresentano: se infatti ancora oggi la malattia mentale è un esempio paradigmatico di 'incapacità di intendere e di volere', risulta molto difficile trovare un corrispettivo, nella nostra cultura, dell'"invasamento" divinatorio nella Grecia del V-IV secolo a.C. Riusciamo a immaginare la Pizia solo nel modo beffardo in cui l'ha descritta Friedrich Dürrenmatt all'inizio del racconto intitolato *La morte della Pizia*:

Stizzita per la scemenza dei suoi stessi oracoli e per l'ingenua credulità dei Greci.<sup>38</sup>

In realtà, in assenza di testi rivelati e di una classe sacerdotale preposta alla loro interpretazione, il complesso di esperienze che possono considerarsi la 'religione' dei Greci prevede come principale via di comunicazione dal divino all'umano, dall'alto verso il basso, proprio la divinazione, tanto quanto la preghiera e il sacrificio mettono

---

<sup>37</sup> Cf. *infra*, nota 48.

<sup>38</sup> La traduzione è quella di Colorni del 1988.

in comunicazione l'umano con il divino procedendo dal basso verso l'alto;<sup>39</sup> la 'mantica' dunque, all'epoca di Platone, costituisce una delle principali modalità in cui ciò che è divino 'parla' ai mortali, nella vita privata, non meno che in quella pubblica. Non solo: in particolare per Platone, all'anima umana dotata di corpo è intrinseca una capacità 'divinatoria', grazie alla quale l'intelligibile, che non di rado i dialoghi caratterizzano come 'divino', ci è presente, sia pure indistintamente e attraverso segnali da decifrare, ancora prima di recuperarne in pieno il 'ricordo', la piena conoscenza intellettuale;<sup>40</sup> molto significativo è l'uso del verbo *manteuesthai* nel *Simposio* – un dialogo intriso di religiosità apollinea –, che indica la 'divinazione' da parte dell'anima del Bello in sé: l'anima umana, nel corpo che abita quaggiù, ignora il Bello in sé, ma in qualche maniera le è presente e lo prevede prima di vederlo, cioè prima di pervenire, per via anamnestica, alla conoscenza intellettuale della Forma intelligibile.<sup>41</sup>

Non v'è nulla di sciocco, dunque, e soprattutto nulla di legato a forme oscure e irrazionalistiche di credulità, nel chiamare in causa la divinazione come esempio paradigmatico, in Platone, di una certa condizione psicofisica propria degli esseri umani, che implica anche 'nolontà'.

Il *Timeo* contiene, nella sua sezione 'medica' che abbiamo imparato a conoscere, una fisiopsicologia della divinazione (71a3-72c1), inserita all'interno dell'assegnazione delle tre parti dell'anima - razionale, irascibile e desiderativa - ai tre 'luoghi' principali del corpo, rispettivamente il capo, il torace sopra al diaframma - che è come la separazione fisica, nella casa, della «sede dei maschi da quella delle donne» (70a1) - e la zona «fra il diaframma e il limite individuato dall'ombelico», la «mangiatoia» e la «bestia selvaggia», di cui si parlava prima (cf. 69d6-71a3, spec. 70e1-5). Qui, nello spazio psicofisico «il più lontano possibile dalla forma deliberativa dell'anima» (70e6-7), si trova il fegato che è l'organo preposto alla divinazione: la sua conformazione densa, lucida, dolce e amara, è stata «congegnata» da un dio «valutando» (71a7: *epibouleusas*), da un lato, che la parte massimamente irrazionale dell'anima non è in grado di comprendere alcun *logos*, né di prendersi cura di ragionamenti di cui abbia sentore (cf. 71a3-5), e dall'altro lato che la «capacità dei ragionamenti muovendosi dall'intelletto fino ad esso» (71b3-4: *tôn dianoematon he ek toû noû pheromene dynamis*) agisca su di esso, attraverso

<sup>39</sup> Cf. Bremmer 1996, 243-9, insieme a Cattanei 2005, 692-3.

<sup>40</sup> Cf. per es. Plat. *Phd.* 72e3-76b1; 79e7-b7.

<sup>41</sup> Cf. Plat. *Smp.* 192c2-e9, spec. 192c7-d 2, dove Aristofane - che sta presentando il suo discorso su *eros* - collega l'indistinzione del volere al 'divinare' dell'anima e al suo conseguente 'parlare per enigmi'; cf. anche Cattanei 2005, 692-4; 702-7. Sulla religiosità apollinea in Platone cf. Schäfer 1996.

immagini che suscitino amarezza oppure dolcezza; se nel fegato si produce dolcezza, grazie a «un'ispirazione di pacatezza proveniente dall'intelligenza» (71c4), esso raggiunge una condizione di «equilibrio» e «assenza di costrizione» (cf. 71d1-3), che nel sonno e nella veglia permette all'anima non partecipe «di ragione e saggezza» (71d4: *logou kai phroneseos*)<sup>42</sup> di divinare, riuscendo così a ottenere un 'contatto' con la verità:

Coloro che ci hanno composto, avendo ben radicato nella memoria l'ordine impartito dal padre - quando ordinò loro di produrre il genere mortale in modo che fosse il migliore possibile -, e correggendo di conseguenza anche la forma insipiente che è in noi, posero la capacità divinatoria in essa, affinché potesse venire a contatto in qualche modo con la verità.<sup>43</sup>

A questo punto, Timeo stesso mette in analogia la divinazione benefica - che avviene per ispirazione divina ed è vera -, la malattia mentale, e il sonno, in quanto forme di sospensione delle capacità intellettive:

C'è un segnale efficace del fatto che un dio ha conferito alla disennatezza umana il beneficio della divinazione: nessuno che sia in possesso delle proprie capacità intellettive coglie infatti una divinazione ispirata e vera, ma ciò accade o nel sonno, quando la capacità dell'intelligenza è costretta in disparte, o a causa di una malattia, o quando essa viene soppiantata a causa di una qualche ispirazione divina (*dia tina enthysiasmon*).<sup>44</sup>

E dal prosieguo del suo argomento - che è una sorta di riprova e *contrario* delle righe appena lette, basata sul comportamento di 'chi ha senso' (71e6: *emphronos*) - emerge come la sospensione dell'intelligenza o 'mania' (72a3) della quale Timeo sta parlando non consista solo in una generale mancanza di comprensione, dovuta a impossibilità di ricordare, ma includa il discernimento del bene e del male nel tempo, di fronte a ciò che il soggetto umano percepisce e ascolta, ai fini della prassi:

---

**42** Qui preferisco tradurre diversamente da Petrucci (Ferrari, Petrucci 2022, 161), che propone di rendere *logos* e *phronesis* con «ragionamento e intelligenza», insistendo sul *deficit* intellettuale dell'anima desiderativa; mi pare opportuno sottolineare che il suo *deficit* - come si esplicita meglio più avanti - in questo contesto è inteso sia come incapacità intellettuale di conoscere - in primo luogo sé stessi -, sia come incapacità di «fare le cose che sono proprie a ciascuno» (cf. *Ti.* 72a5-6, spec. 6: *to prattein kai gnonai*)

**43** *Ti.* 71d 5-e2.

**44** *Ti.* 71e2-6.

Non è invece possibile per chi eserciti l'intelligenza comprendere, ricordandosene, le cose che vengono dette, nel sonno o da svegli, a causa della divinazione e della natura divinamente ispirata, o discernere con il ragionamento, per tutte le apparenze che si siano offerte alla sua vista, in modo e per chi esse significhino un male o un bene, futuro, passato o presente: non è infatti un'opera possibile per chi si trovi in condizioni di mania, fintanto che vi rimanga, il giudicare da sé ciò che viene fatto apparire e risuonare, ma si afferma, correttamente e fin dall'antichità, che è proprio solo di chi ha una sana intelligenza il fare le cose che sono proprie a ciascuno e conoscere sé stesso (*to prattein kai gnonai ta te hautoû kai heauton*).<sup>45</sup>

La ‘capacità di intendere e di volere’ risulta dunque sospesa, secondo Timeo, in ogni forma di ‘mania’, sia essa di origine divina, quella divinatoria, sia essa di origine patologica, umana; eppure, come il folle in virtù di questa sospensione non cadeva nel male morale, ma anzi apriva uno spazio privato e sociale alla ‘cura’, così il veggente è un inconsapevole canale di contatto per gli esseri umani con la verità, rappresentando in questo il livello primordiale della possibilità per l’anima dotata di un corpo di recuperare la piena consapevolezza di se stessa e delle cose.

La ‘mania’ in effetti – e veniamo finalmente al *Fedro* – non è una condizione negativa. C’è un passo del dialogo in cui Socrate si impegna a dimostrare che si tratta di uno stato opposto a quello di padronanza di se stessi, e proprio anche di chi è innamorato, ma ‘benefico’, nella vita privata e pubblica; e significativamente prende come esempio iniziale, su cui riflettere, la ‘mania’ di alcune indovine:

Quando si trovavano in stato di mania, la profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona procurarono alla Grecia molti e bei benefici sia in privato che in pubblico, mentre, quando si trovavano in stato di senno, ne procurarono pochi o nessuno. E se dicissimo, poi, della Sibilla e degli altri che, avvalendosi della mantica di ispirazione divina, predicendo molte cose a molti, li indirizzarono sulla giusta via per il futuro, ci dilungheremmo nel dire cose che sono note a tutti.<sup>46</sup>

La Pizia e la Sibilla, che sono oracoli di Apollo, le sacerdotesse di Zeus a Dodona, ad avviso di Socrate mostrano da sempre una notevole capacità di procurare ‘molti e bei benefici alla Grecia’, attraverso un’efficace previsione del futuro, che indirizza al meglio le azioni di chi

<sup>45</sup> *Ti.* 71e6-72a6.

<sup>46</sup> Plat. *Phaedr.* 244a8-b5. Qui e in seguito si fa riferimento alla traduzione di Reale 1998.

le interroga; e però questa capacità non si realizza quando si trovano «in stato di senno» (244b2: *sophronousai*), ma dipende da uno stato di mania che proviene da una «ispirazione divina» (244b4: *mantike entheo*) o - come si dice altrove, per esempio nello *Ione* (534c1), quasi con una formula tecnica, - per una *theia moira*, una 'disposizione', o anche un 'destino', che hanno origine, natura e finalità divine, non umane. Lo *Ione* precisa qualcosa che nel *Fedro* Socrate non spiega, forte del fatto che le sue affermazioni a proposito degli oracoli - come abbiamo letto - sono 'cose note a tutti': perché e in che modo l'origine divina dell'ispirazione degli oracoli la rende benefica? Nello *Ione* (533d-536 b) l'ispirazione poetica è spiegata grazie alla sua affinità con quella dei *manteis theoi*, gli 'indovini divini' (534d1), dei quali si rileva la caratteristica di dire la verità: le indovine che praticano la mantica di ispirazione divina sono dunque benefiche per nessun'altra ragione, se non perché dicono la verità (*Ione* 534b3).<sup>47</sup> E lo *Ione* specifica anche il modo in cui dicono la verità: la divinità - Apollo o Zeus per esempio - sottrae loro il *nous*, l'intelletto; perciò cadono in uno stato di possessione entusiastica, caratterizzato da assenza di senno, fortissima commozione, con tutte le sue manifestazioni fisiche, dalle lacrime ai brividi di paura (534e).<sup>48</sup> Le indovine ispirate dicono la verità, perché nel corso del vaticinio la divinità sottrae loro l'intelletto. Questa perdita temporanea della 'capacità di intendere e di volere' a opera della divinità, da un lato le rende folli, ma dall'altro lato le rende particolarmente benefiche, poiché permette alla divinità di parlare direttamente agli esseri umani:

Noi, ascoltandole, possiamo comprendere che non sono esse che dicono cose tanto mirabili, dal momento che il loro intelletto non è in loro, ma che è il dio stesso che le dice, e parla a noi attraverso di loro.<sup>49</sup>

Il Socrate del *Fedro* - nel passo immediatamente successivo a quello citato poco fa (244b6-d5) - fornisce una riprova per così dire

<sup>47</sup> Sulla relazione fra divinazione e verità, cf. Cattanei 2005, 695-9, dove si rileva che la verità dei vaticini ispirati non è qualcosa di semplicemente 'creduto' o basato sull'autorevolezza dell'oracolo, ma è provata dalla sua resistenza alla confutazione, come indica bene il Socrate dell'*Apologia* 21b6-23a7.

<sup>48</sup> Probabilmente proprio per via dello stato di fortissima commozione che caratterizzava i loro vaticinare, i *manteis* presso gli oracoli sono donne: come si accennava prima (cf. *supra*, nota 39), e anche come lo stesso Socrate riconosce sia nell'*Apologia* (35a), sia nel *Fedone* (117d-e), la commozione e le lacrime sono ritenute cosa 'da donna', che dimostrerebbero, rispetto ai maschi, una maggiore inclinazione a commuoversi, fino a perdere la padronanza di se stesse; «è probabile» - osserva Bremmer (1996, 247-8) - «che nelle società greche, profondamente maschiliste, l'estasi fosse considerata meno conveniente per un uomo che per una donna».

<sup>49</sup> Plat. *Ion* 534d2-3, nella traduzione di Reale 2001b.

'lingistica' della positività della condizione di mania divina e della sua superiorità rispetto alla condizione di assennatezza; e lo fa richiamandosi alla testimonianza di quegli «antichi», che sono descritti nel *Cratilo* (412c-d) come i coniatori delle parole, delle parole che poi, con l'andare del tempo, hanno subito modifiche spesso motivate da pure questioni di sonorità, quali l'inserimento di consonanti o l'allungamento di vocali. Secondo Socrate, gli antichi chiamarono «manica» la mantica, per sottolineare che non è una cosa brutta e vergognosa «la più bella *tecnica* (*techne*) con la quale si prevede il futuro» (*Phaedr.* 244c1), ma, «allorché sorga per ispirazione divina» (244c3: *theia moira*) si rivela anzi una cosa bella; i contemporanei invece, ignari della bellezza, hanno inserito la 't', e l'hanno chiamata «mantica», perdendo così l'originario riferimento alla mania e all'ispirazione divina (cf. 244c2-5). Analogamente, gli antichi hanno chiamato 'oionistica' (*oionoistiké* con la seconda 'o' breve, cioè una *omicron*) la ricerca del futuro compiuta in stato di senno, grazie all'interpretazione del volo degli uccelli o di altri segni provenienti dagli dei, e così avrebbero suggerito che si tratta di una ricerca che, procedendo a partire dalla *dianoia*, dal ragionamento, procura «intelligenza e fondata conoscenza» (244c7-8: *noun kai istorian*) alla 'oiesi', ossia all'opinione umana; invece i contemporanei, ignari di questo fatto, la chiamano 'oionistica', allungando la seconda *omicron* in omega, per «renderla solenne» (244d1), pomposa, e dimostrano così di avere perduto l'originario riferimento alla sua dignità conoscitiva. In ogni caso, la perfezione e la dignità dell'oionistica è inferiore a quella della mantica, non solo per il nome, ma anche per l'azione che svolge, e allo stesso modo - conclude Socrate - «come attestavano gli antichi la mania che proviene da un dio è migliore» - è qualcosa di più bello - «della *sophrosyne* che proviene dagli uomini» - della loro 'sanità di mente', che è assennatezza, padronanza di se stessi, temperanza (244d4-5).

Questo argomento - per noi lettori di oggi quasi stucchevole - ci provoca ad accantonare ogni pregiudizio negativo nei confronti della condizione di 'mania ispirata', di cui si difende la superiorità rispetto a ogni forma di conoscenza umana: l'opinione, il ragionare articolato (*dianoia*), la stessa intelligenza (*nous*), e in particolare la tecnica (*techne*); la mantica di origine divina è chiaramente considerata di valore maggiore rispetto alle tecniche divinatorie, per esempio all'interpretazione del volo degli uccelli o anche la 'lettura' del fegato e delle viscere degli animali sacrificati. In molti passi dei dialoghi di Platone, si parla in effetti della mantica come una tecnica, di cui il *mantis* è esperto, come per esempio il medico è esperto di medicina.<sup>50</sup> Praticata da maschi, la tecnica divinatoria è priva di tutto

<sup>50</sup> Cf. Cattanei 2005, 699-702.

ciò che comporta l'ispirazione divina: lo stato di forte commozione 'da donne', ma anche la garanzia di verità e di beneficio, che proviene dall'intervento diretto della divinità sull'oracolo. Non sempre, e non più al tempo di Socrate, è affidabile e giovevole.<sup>51</sup> In passato - si evince ancora dallo *Ione* (531b-c; 538e) - ci sono stati buoni indovini, quale fu il Teoclimeno dell'*Odissea*, che predisse ai Proci la loro fine, mentre per Socrate la mantica su base tecnica è bene rappresentata dal «sacerdote indovino» Eutifrone, al quale Socrate si rivolge nel dialogo omonimo, per sapere come andrà a finire l'accusa che gli ha mosso Meleto e ottiene la sicura risposta che «non ne sarà nulla» (*Euthiphr.* 3e2-3). Ma soprattutto, nell'esercizio della tecnica divinatoria si insinuano il vizio, l'errore e il degrado morale, da cui abbiamo visto essere per sua natura immune la 'mania'. Nel secondo libro della *Repubblica*, Adimanto accusa gli indovini che bussano alle porte dei ricchi e, a scopo di lucro, li convincono di avere il potere di rimettere, da parte degli dèi, le ingiustizie commesse, oltre che il potere di «sistemare i nemici, giusti o ingiusti poco importa, con una piccola spesa, [...] con certe fatture e certi legami magici, piegando gli dèi alla loro volontà» (364c2-5). Lo scopo del guadagno, certo, svilisce la pratica della tecnica divinatoria, e tuttavia più grave è l'impostura di chi fa credere di poter piegare ad arte la volontà divina, inducendola oltretutto a giustificare l'ingiustizia umana: se si pensa a quanto il *Timeo* sottolinei il necessario orientamento al bene del volere divino, questo si rivela davvero il grado massimo di 'bruttezza' che si oppone alla 'bellezza' - su cui tanto insiste il *Fedro* - della mantica ispirata. Secondo la 'brutta' accezione di mantica, dare a qualcuno dell'«indovino» può dunque celare un atto di riprovazione - come forse capita in alcune battute di Socrate nei confronti di Alcibiade nell'*Alcibiade I*: «Sei proprio un indovino» (115a1) - dice Socrate ad Alcibiade, che si è appena dichiarato sicuro che non sarà danneggiato dalla necessità di rispondere a Socrate, quando invece sarà presto costretto a riconoscere di trovarsi in una situazione «estremamente vergognosa» (127d) di «massima ignoranza» (118b), connessa a disolutezza morale: quella di chi «intorno al giusto, al bello e al bene» non sa nulla, eppure crede di sapere. Così si conclude - come si ricordava sopra - il bizzarro passo del *Fedro* sui nomi della divinazione:

La mania che proviene da un dio è migliore della sanità di mente (*sophrosyne*) che proviene dagli uomini.<sup>52</sup>

---

<sup>51</sup> A quanto pare anche da altre fonti e ricostruzioni (es. da Senofonte), all'epoca di Platone, la mantica su base tecnica versa in una grave condizione di crisi di affidabilità e di evidente degrado morale di chi la pratica; cf. Cattanei 2005, 701-2.

<sup>52</sup> Plat. *Phaedr.* 244d4-5.

L'umana *sophrosyne*, una 'sanità di mente' che implica piena capacità di intendere, di volere e anche di guardare al futuro in base a questa capacità – quella di Teoclimeno nell'*Odiseea* o del 'canto del cigno' di Socrate nel *Fedone* (84c1-85d10) – si incontra e si scontra fra i mortali con manifestazioni opposte della stessa capacità, quella grottesca di Eutifrone, quella truffaldina e blasfema degli indovini corrotti, quella 'vergognosa' della seducente intelligenza di Alcibiade volta al male, per sé e per gli altri, agli antipodi rispetto al giusto, al bello, al bene. Meglio, dunque, la 'mania' ispirata della Pizia, della Sibilla, delle sacerdotesse di Zeus a Dodona: una condizione estrema in cui, a costo di comportamenti eccessivi e socialmente sconvenienti, non si sa e non si vuole più; ignoranza e nolontà umane, nel momento in cui le loro anime si riempiono di intelligenza e verità, di volontà e giustizia, bellezza e bene, che in quanto 'divine' sono immortali e benefiche.

## Bibliografia

- Benini, A. (2018). *La mente fragile. L'enigma dell'Alzheimer*. Milano: Raffello Cortina.
- Benini, A. (2022). *Neurobiologia della volontà*. Roma: Carocci.
- Betegh, G. (2021). «Plato on Illness in the *Paedo*, the *Republic*, and the *Timaeus*». Jorgenson, C.-Karfik, F.-Špinka, S. (eds), *Plato's "Timaeus"*. Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense. Leiden; Boston: Brill, 228-58.  
<https://doi.org/10.1163/9789004437081>
- Bremmer, J. (1996). «Modi di comunicazione con il divino: la preghiera, la divinazione e il sacrificio». Settimi, S. (a cura di), *I Greci*. Vol. 1, *Noi e i greci*. Torino: Einaudi, 239-83.
- Broadie, S. (2012). *Nature and Divinity in Plato's "Timaeus"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cattanei, E. (2005). «La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi». *Humanitas*, 60(4), 692-707.
- Cattanei, E. (2008). «Aristotele e i calcoli dell'uomo saggio». Migliori, M.; Fermani, A. (a cura di), *Platone e Aristotele. Dialettica e Logica*. Brescia: Morcelliana, 61-86.
- Cattanei, E. (2014). «Al di sotto di emozioni e virtù? La 'bestialità' in Platone e in Aristotele». Langella S.; Vaccarezza M.S. (a cura di), *Emozioni e virtù. Percorsi e prospettive di un tema classico*. Napoli; Salerno: Orthotes, 23-44.
- Cattanei, E. (2020). «Metafisica ed Etica in Aristotele. Una questione di *taxis*». *Giornale di Metafisica*, 42, 55-69.
- Cattanei, E. (2021). «Cesare, Pompeo, l'elefante e la fortuna. Il volere umano tra natura, società e colpi della sorte nei libri 7-8 della *Storia Naturale* di Plinio il Vecchio». Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di), *Paradeigmata Voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 169-82.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/009>
- Dürrenmatt, F. (1988). *La morte della Pizia*. Trad. di R. Colorni. Milano: Adelphi.
- Cornford, F.M. (1937). *Plato's Cosmology. The "Timaeus" of Plato Translated with a Running Commentary*. London: Kegan Paul.  
<https://doi.org/10.4324/9781315822938>
- Ferrari, F. (1999). «La matematizzazione della fisica: Galileo e Heisenberg epigoni di Platone?». *Quaderni di Storia della Fisica*, 4, 39-59.

- Ferrari, F.; Petrucci, F. (a cura di) (2022). *Platone, Timeo*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Ferrari, F.; Poli, S. (a cura di) (2005). *Platone, Le Leggi*. Milano: Rizzoli.
- Lautner, P. (2011). «Plato's account of the Diseases of the Soul in *Timaeus* 86B1-87B9». *Apeiron*, 44, 22-39.  
<https://doi.org/10.1515/apeiron.2011.004>
- Neschke-Hentschke (éd.) (2000). *Le "Timée" de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception*. Louvain; Paris: Peeters.
- Reale, G. (a cura di) (1998). *Platone, Fedro*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Reale, G. (a cura di) (2000a). *Platone, Timeo*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2000b). *Aristotele, La Metafisica*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2000c). *Platone, Tutti gli Scritti*. Milano: Bompiani.
- Reale, G. (a cura di) (2001a). *Platone, Simposio*. Milano: Mondadori; Fondazione Lorenzo Valla.
- Reale, G. (a cura di) (2001b). *Platone, Ione*. Milano: Bompiani.
- Sassi, M.M. (2013). «Mental Illness, Moral Error, and Responsibility in Late Plato». Harris, W.V. (ed.), *Mental Disorders in the Classical World*. Leiden; Boston: Brill, 413-26.
- Schefer, C. (1996). *Platon und Apollon*. Sankt Augustin: Academia Verlag.  
<https://doi.org/10.1163/9789004249875>
- Sedley, D. (2019). «The *Timaeus* as Vehicle for Platonic Doctrines». *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 56, 45-71.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198851059.003.0002>
- Szlezák, T.A. (1996). «Psyche-Polis-Kosmos. Bemerkungen zur Einheit des Platonischen Denkens». Rudolph, E. (Hrsg.), *Polis und Kosmos. Naturphilosophie und politische Philosophie bei Platon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 26-42.
- Vegetti, M. (1996). *L'etica degli Antichi*. Roma-Bari: Laterza.

# Arcesilao e la teoria stoica dell'azione

Francesco Verde  
Sapienza Università di Roma, Italia

**Abstract** This article delves into the ancient philosophical dispute between Arcesilaus, the head of the Platonic Academy in 268-266 BC, and the Stoic theory of action. Plutarch's *Adversus Colotem* serves as the primary source for this debate. Colotes of Lampsacus, an Epicurean philosopher, claimed that Arcesilaus' epistemological scepticism rendered life and action impossible. Plutarch, on the other hand, defends Arcesilaus and argues that the sceptical phase of the Academy (from Arcesilaus to Philo of Larissa) did not disrupt the history of the Platonic school. Plutarch explains that, although Arcesilaus criticized the Stoic theory of action according to Zeno of Citium and believed that assent was useless, he still believed that action based on representations and impulse was possible. In response to Arcesilaus, the Stoic Chrysippus of Soli later identified impulse and assent.

**Keywords** Arcesilaus. Stoicism. Plutarch. Action. Epistemology.

In questo articolo tenterò di ricostruire i termini essenziali della polemica che intercorse tra Arcesilao di Pitane, scolarca dell'Accademia platonica intorno al 268-6 a.C.,<sup>1</sup> e gli Stoici (in particolare Zenone di Cizio) sulla possibilità e sui caratteri dell'azione. È manifesto che Arcesilao non scrisse nulla ma la sua posizione sulla teoria dell'azione doveva essere piuttosto nota e, per così dire, riconoscibile perché venne attaccata da Colote di Lampsaco, filosofo epicureo allievo diretto di Epicuro, nella sua opera polemica intitolata *Sul fatto che non si possa affatto vivere secondo le dottrine degli altri filosofi*

---

Vorrei ringraziare Stefano Maso per la sua attenta rilettura del presente articolo.

<sup>1</sup> Per questa datazione cf. Ioppolo 2018, 36.

(Περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν), uno scritto al quale Plutarco reagisce secoli dopo, appunto, con il suo *Adversus Colotem*. Anche a Plutarco, del resto, la posizione di Arcesilao doveva essere ben nota (quasi sicuramente tramite fonti intermedie di matrice accademica), se ne difende la piena legittimità contro gli attacchi colotei.

La ricostruzione di questa vicenda, a torto frequentemente trascorsa dalla critica, è, a mio avviso, un tassello molto importante per una corretta ricostruzione storica della teoria dell'azione nel pensiero antico anche dalla prospettiva più genuinamente teorica: la possibilità dell'agire teorizzata da Arcesilao rappresenta una delle poche dottrine filosofiche elaborate nell'Antichità per cui il livello della conoscenza e quello della verità non necessariamente sono al fondamento dell'azione. Secondo gli Stoici, invece, e in particolare con Crisippo, non si dà azione davvero responsabile se si elimina il piano della verità che, evidentemente, non è affatto preclusa al saggio stoico, il quale è l'unico a saper agire in modo pienamente consapevole.

Si è già osservato come l'*Adversus Colotem* di Plutarco offra una delle testimonianze più ampie e chiare sulla polemica tra Arcesilao e gli Stoici; prima di esaminare i luoghi precisi, però, occorre una breve premessa. Lo scritto di Colote sopra menzionato, davvero sfortunatamente, non ci è giunto ma i suoi contenuti sono ricostruibili, con tutta l'estrema cautela del caso, essendo Plutarco fonte ostile al filosofo epicureo, esclusivamente grazie all'opera plutarchea. Colote prendeva in rassegna alcuni filosofi del passato (come, per esempio, Democrito, Empedocle, Parmenide, Socrate, Stilpone e Platone) e altri suoi contemporanei come i Cirenaici e Arcesilao. Tutte queste filosofie venivano confutate da Colote perché accusate di rendere la vita impossibile; l'unica filosofia, invece, che garantiva la possibilità di una vita concretamente piena e felice era quella epicurea. Di conseguenza, la sola prospettiva dalla quale Colote attacca le dottrine avversarie è quella epicurea; generalmente, poi, quando Plutarco polemizza con Colote, accusandolo di ignoranza e difendendo la coerenza dei pensatori biasimati dall'Epicureo, rivolge contro l'Epicureismo le medesime accuse che Colote sollevava contro i filosofi attaccati nel suo scritto. Questa premessa è necessaria perché è bene tenere a mente che né Colote né Plutarco sono fonti, per così dire, neutre per la ricostruzione delle filosofie affrontate. Malgrado ciò, la critica recente ha mostrato in modo convincente come la testimonianza plutarchea su Arcesilao sia essenzialmente affidabile:<sup>2</sup> anche su questo, però, occorre una precisazione inerente al fatto che Plutarco

<sup>2</sup> Sulla testimonianza plutarchea dell'*Adversus Colotem* su Arcesilao è doveroso il rinvio a Corti 2014, 199-267. Si veda anche la più breve trattazione offerta da Kechagia 2011, 305-11.

ha naturalmente tutto l'interesse a difendere la coerenza della posizione di Arcesilao tanto contro gli Epicurei quanto contro gli Stoici. Plutarco, come è assai noto, ha una visione, per intenderci, del tutto opposta a quella di Antioco di Ascalona circa la storia dell'Academia platonica: mentre Antioco ritiene che la cosiddetta svolta ‘scettica’<sup>3</sup> della scuola platonica a partire da Arcesilao sia un vero e proprio ‘tradimento’ della *auctoritas* filosofica di Platone, Plutarco crede fermamente nell’unità della storia dell’Academia.<sup>4</sup> Per questa ragione, l’Academia ‘scettica’ (da Arcesilao a Filone) non solo non rappresenta un tradimento teorico di Platone, ma è, anzi, parte integrante e costitutiva della storia del Platonismo.

Prima di trattare della posizione di Arcesilao, occorre anzitutto descrivere per sommi capi i fondamenti della dottrina stoica dell’azione. Per far questo si può prendere in considerazione un testo di Stobeo che presenta chiaramente i dati essenziali della teoria stoica dell’azione:<sup>5</sup>

A loro giudizio, quello che muove l’impulso altro non è che una rappresentazione impulsiva e diretta del dovere, mentre l’impulso è un moto dell’anima verso un obiettivo specifico. Quanto al genere, si può distinguere l’impulso che si verifica negli esseri razionali dall’impulso che si verifica negli animali privi di ragione: questi, invero non hanno una denominazione particolare. Il desiderio, pur non essendo l’impulso razionale, ne è comunque una forma specifica. Qualcuno potrebbe ben definire l’impulso razionale come un moto dell’intelligenza in vista di una azione pratica. Opposta all’impulso è la repulsa, che è un moto dell’intelligenza che distoglie da una certa azione pratica. Anche lo slancio è un moto dell’intelligenza verso un evento futuro. Dunque, a questo punto, noi abbiamo quattro accezioni dell’impulso e due della repulsa. Come quinta accezione dell’impulso si può aggiungere la facoltà stessa dell’impulso da cui trae origine un tale atto, e a cui pure spetta il nome di impulso.<sup>6</sup>

Dal passo di Stobeo si apprende che l’impulso (*horme*) è il termine principale dell’azione secondo gli Stoici; la *horme*, tuttavia, non è in grado di ‘attivarsi’ da sé ma necessita di una particolare tipologia di

<sup>3</sup> Sul presunto ‘scetticismo’ di Arcesilao mi permetto di rinviare alle considerazioni che svolgo in Verde 2024a e 2024b.

<sup>4</sup> Cf. per un primo e recente orientamento sul platonismo di Plutarco (in particolare sul suo intrinseco carattere zetetico nei riguardi della verità), Roskam 2021, 18-39.

<sup>5</sup> Sulla teoria storica dell’azione la letteratura secondaria è così ricca da non essere agevolmente dominabile. Mi limito, dunque, a rinviare alla monografia di Inwood 1985 e agli studi raccolti in Goulet-Cazé 2011.

<sup>6</sup> Stob. *ecl.* 2.86.17 = SVF III 169 (trad. Radice).

rappresentazioni, le *phantasiai hormetikai*. Non l'impulso, quindi, ma le rappresentazioni impulsive sono il fondamento esclusivo dell'azione: queste, infatti, sono capaci di attivare l'impulso che Stobeo definisce come *phora psyches*, movimento dell'anima direzionato verso uno specifico obiettivo (*epi ti kata to genos*). Anche gli esseri privi di ragione sono dotati di *horme*, senza la quale essi non potrebbero muoversi. Gli esseri razionali come l'uomo, però, stando a Stobeo, possiedono una *logike hormone*, un impulso in grado di indurre l'azione pratica verso un determinato scopo; nel caso della *logike hormone*, non si tratta di un mero movimento dell'anima ma di una *phora dianoias*, un movimento dell'intelletto/intelligenza che, in quanto tale, non può che essere orientato a un'azione avente uno specifico obiettivo. Il passo di Stobeo è di particolare interesse per gli scopi del presente contributo perché mostra lucidamente come, per gli Stoici, l'azione pratica abbia una genesi genuinamente razionale proprio perché fondata su una *logike hormone*. Questo è un punto essenziale per cogliere il senso della polemica di Arcesilao, come si vedrà a breve. In Stobeo, tuttavia, manca un elemento decisivo per comprendere la teoria stoica dell'azione nella sua interezza: l'assenso (*sygkatathesis*). Se Stobeo menziona solo i primi due momenti della dottrina stoica dell'azione, Plutarco, nella sua polemica contro Colote, ne elenca, non a caso, tre, rappresentazione, impulso, assenso:

Ma problemi come l'impulso e l'assenso, io credo, sono per Colote come un concerto di lira per un asino! La questione, comunque, per quelli che seguono e ascoltano, è la seguente: dei tre movimenti dell'anima - rappresentazione, impulso e assenso -, il primo non si può eliminare neppure a volerlo, ma è inevitabile che, quando entriamo in contatto con le cose, restiamo "impressi" e subiamo affezioni da esse; il movimento dell'impulso, poi, risvegliato da quello della rappresentazione, spinge praticamente il soggetto verso azioni appropriate: come se nell'egemonico ci fosse una bilancia che s'inclina. Ebbene, quelli che sospendono il giudizio su tutto non aboliscono neppure tale secondo movimento, ma si servono dell'impulso, che conduce naturalmente verso ciò che sembra appropriato. Qual è, allora, l'unico movimento che rifuggono? L'unico in cui si ingenerano naturalmente l'errore e l'inganno: l'opinare e il precipitare l'assenso, che è un cedere, dovuto a debolezza e per nulla utile, a ciò che appare. L'azione, infatti, necessita di due requisiti: della rappresentazione di ciò che è appropriato e dell'impulso direzionato verso ciò che è apparso appropriato - nessuno dei quali configge con la sospensione del giudizio. Tale "discorso", infatti, si distanzia dall'opinione, non dall'impulso, non dalla rappresentazione. Qualora, dunque, si manifesti ciò che è appropriato, non c'è nessun bisogno dell'opinione per iniziare e continuare a muoversi verso di esso,

---

ma l'impulso, che è un movimento iniziato e continuato dall'anima, si innesca immediatamente.<sup>7</sup>

Stando al resoconto plutarcheo, Colote avrebbe, dunque, attaccato Arcesilao accusandolo di *apraxia*:<sup>8</sup> in sostanza, la filosofia di Arcesilao non permetterebbe l'azione e, di conseguenza, la vita, il che è perfettamente coerente con i contenuti e gli obiettivi dell'opera colotea. Plutarco, da filosofo platonico che, come appena osservato, reputa unitaria e continua (ovvero non interrotta dalla 'svolta scettica') la storia della scuola di Platone, difende Arcesilao esattamente da questa accusa che gli veniva mossa da Colote e, come è noto, in primo luogo dagli Stoici.<sup>9</sup> Non può non colpire, o forse perfino stupire, il fatto che il linguaggio usato da Plutarco per difendere Arcesilao sia tipicamente stoico. Questo, a mio avviso, non significa necessariamente che Arcesilao usasse il vocabolario stoico esclusivamente per motivi dialettici. Certamente Arcesilao criticava gli Stoici sulla questione dell'azione usando il loro stesso vocabolario tecnico ma verosimilmente lo utilizzava, da un lato, come è stato acutamente rilevato,<sup>10</sup> per mostrare che l'azione è concretamente possibile senza concedere l'assenso anche nel quadro dei presupposti dottrinari delle filosofie avversarie, dall'altro, per giustificare la possibilità dell'azione *in propria persona*, senza per questo scadere in un dogmatismo di tipo epistemologico. Se ciò è plausibile, l'appropriazione della terminologia stoica non serve ad Arcesilao solo a criticare gli Stoici nell'ambito pratico, ma anche a legittimare in qualche misura una teoria accademica dell'azione tale che non impedisca la vita stessa.<sup>11</sup>

Plutarco descrive in maniera fedele la posizione stoica; tre sono i movimenti (*kinemata*) dell'animo: la rappresentazione (*phantastikon*), l'impulso (*hormetikon*) e l'assenso (*sygkatasthetikon*). Si noti che questi tre elementi sono considerati come pertinenti all'anima; ciò evidentemente vale anche per la rappresentazione/*phantasia* che, come tale, possiede, per così dire, un versante necessariamente esterno, legato direttamente all'oggetto esterno, e un versante interno, ossia l'elaborazione del mero dato percettivo da parte dell'egemonico.<sup>12</sup> Plutarco è molto esplicito nel sostenere che il livello delle *phantasiai* è assolutamente necessario per le azioni e non può in nessun

---

<sup>7</sup> Plu. *Adv. Col.* 1122B-D (trad. Delle Donne).

<sup>8</sup> Sull'argomento della *apraxia*, in particolare negli *Academici libri* di Cicerone, è utile lo studio di Obdrzalek 2012.

<sup>9</sup> Sulla polemica tra Arcesilao e gli Epicurei, evidente proprio grazie all'*Adversus Colotem* plutarcheo, cf. Corti 2013.

<sup>10</sup> Cf. Corti 2014, 266.

<sup>11</sup> Cf. Ioppolo 1986, 140-6. Si veda anche Vezzoli 2016, 135-47.

<sup>12</sup> Cf. *infra*, nota 26.

caso essere eliminato (e, difatti, anche Arcesilao non lo fa). Gli oggetti esterni, infatti, fanno sì che si sia da loro 'segnati'/'impressionati' (*typousthai*) e si subiscano affezioni (*paschein*).<sup>13</sup> Benché Plutarco non lo affermi apertamente, si tratta più specificamente della *phantasia hormetike* menzionata da Stobeo, dunque di quel particolare tipo di *phantasia* capace di attivare l'impulso e di orientare il soggetto, alla lettera, verso ciò che si presenta come obiettivo appropriato (*to phainomenon oikeion*). Occorre osservare qui l'uso, a mio avviso decisivo (come si vedrà anche oltre), dell'avverbio *physikos*, che ritengo essere un indizio importante del fatto che il resoconto di Plutarco su Arcesilao sia affidabile.<sup>14</sup> Coloro che sospendono l'assenso su tutte le cose (*hoi peri panton epechontes*) – ossia Arcesilao ed, eventualmente, i suoi seguaci – non solo non aboliscono il primo *kinema*, ovvero la *phantasia*, ma nemmeno sopprimono l'impulso (il secondo *kinema*) perché esso (e solo esso) è capace di direzionare l'azione direttamente verso ciò che si presenta come appropriato: ciò avviene *naturalmente*. Il piano dove tutto ciò si svolge, per Arcesilao, è quello della natura e non della verità. La dimensione della *physis*, quindi, è del tutto centrale nella teoria dell'azione di Arcesilao;<sup>15</sup> si potrebbe concludere che, in Arcesilao, la natura sostituisca, in qualche misura, la funzione dell'assenso. Se, come si vedrà meglio a breve, senza l'assenso l'impulso non può direttamente innescare la *praxis*, la natura è precisamente ciò che permette all'impulso di dirigersi verso ciò che è appropriato e, pertanto, di avviare l'azione. Tutto ciò, secondo Arcesilao, avviene naturalmente o, come si potrebbe anche dire, *istintivamente*, ovvero senza che ci sia una sorta di 'ipoteca' epistemologica tale da garantire la razionalità dell'azione.

Secondo gli Stoici, quindi, l'azione non può svolgersi senza che si dia l'assenso all'impulso; ora, secondo Arcesilao, proprio l'assenso è la sede dell'errore e dell'inganno, laddove per gli Stoici l'assenso, essendo in grado di riconoscerla e di approvarla, garantisce la verità. Sintetizzando i nuclei centrali dell'epistemologia stoica e lasciando da parte i molti e controversi problemi che questa vicenda conserva, si potrebbe concludere che l'assenso certifichi il 'carattere catalettico', dunque veritativo, della rappresentazione che è vera perché capace di affermare/comprendere la realtà dell'oggetto da cui proviene. È noto come, secondo Arcesilao, non può darsi alcun 'segno'<sup>16</sup> o criterio che sia

<sup>13</sup> Cf. Togni 2010, 84-95; Gourinat 2018, 131-7.

<sup>14</sup> Cf. Corti 2014, 245-8.

<sup>15</sup> Cf. Ioppolo 1986, 137-40.

<sup>16</sup> Nel *Lucullus* (33) gli Academici sono presentati come coloro che negano che vi sia una norma distintiva (*regula*) o, appunto, un segno (*veritatis nota*) capace di differenziare in modo chiaro il vero dal falso; credo che, anche su questo punto, il debito degli Academici con il *Teeteto* (208c 7-8) sia difficilmente negabile.

in grado di distinguere una rappresentazione catalettica da una non catalettica (*aparallaxia*): dato che è impossibile stabilire quale sia la rappresentazione vera e quale sia quella falsa, l'assenso non può fornire alcuna stabile certezza.<sup>17</sup> Non potendo discriminare tra le rappresentazioni, non è possibile affidarsi all'assenso che non può che presumere di cogliere il vero. Per questo motivo, nel passo plutarcheo in esame, compare il verbo *doxazein*, l'opinare che dipende proprio dal fatto che l'assenso non può afferrare la verità.<sup>18</sup> Arcesilao, quindi, reputa l'assenso come un'aggiunta non necessaria (anzi, dannosa) per l'azione che, infatti, perché si dia, necessita esclusivamente dei primi due 'requisiti', la rappresentazione e l'impulso, i quali non confliggono con la sospensione del giudizio (*epochē*). Ciò è possibile proprio perché, in ultima analisi, almeno per Arcesilao, la rappresentazione, l'impulso e l'azione non si dispiegano su di un livello che presuppone la verità ma su di un piano naturale/istintuale. Nell'azione, insomma, non essendo in gioco la verità, l'assenso è del tutto inutile, quindi i primi due *kinemata* (che, lo ripeto, nulla hanno a che fare col piano del vero) sono compatibili con l'*epochē peri pantōn*. In questo modo, inoltre, Arcesilao tutela l'azione anche dal 'rischioso' *doxazein*, proprio perché elimina l'assenso che, se chiamato in causa, non potrebbe che condurre alla formulazione di un'opinione, essendo incapace di riconoscere una rappresentazione come vera, differenziandola da quella falsa. Solo di passaggio credo sia utile tenere presente che, nel rifiuto del *doxazein*, Arcesilao concorda certamente con i dogmatici (Stoici o Epicurei che siano) per i quali ciò che ha valore è l'*episteme* e non la *doxa*.<sup>19</sup>

Proprio per rispondere efficacemente all'accusa prima stoica e poi colotea di *apraxia*, di conseguenza Arcesilao avrebbe appunto negato il ruolo dell'assenso reputandolo non solo inutile ma perfino dannoso per l'azione:

Per quello che riguarda, però, la sospensione del giudizio su tutto, neppure quelli che ci si sono molto applicati e si sono profusi, in proposito, in scritti e discorsi, sono riusciti a scuoterla via; ma alla fine, dopo averle schierato contro, come una Gorgone, l'accusa di *apraxia* mutuandola dalla Stoia, si sono arresi: ché, nonostante i loro disperati tentativi, l'impulso non si è piegato a diventare assenso, né ha accettato di assumere come causa della sua inclinazione la sensazione, ma si è dimostrato autonomo nello spingere ad agire, senza bisogno di aggiunte.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cf. Cic. *Luc.* 40.

<sup>18</sup> Sulla *doxa* in Arcesilao cf. Ioppolo 1986, 31-4 e anche le considerazioni di Trabattoni 2005.

<sup>19</sup> Cf. ancora Ioppolo 1986, 33.

<sup>20</sup> Plu. *Adv. Col.* 1122A-B (trad. Delle Donne).

Questo passo è molto noto e importante: Plutarco mostra non solo come i primi a usare contro Arcesilao l'accusa di *apraxia* fossero gli Stoici, ma anche come molte e serrate furono le argomentazioni sollevate dagli oppositori dello scolarca dell'Academia volte a mostrare che la sua filosofia rendeva impossibile l'azione e, più in generale, la vita. Per Arcesilao, come si è già osservato, l'impulso rimane tale e non necessita dell'assenso per dare avvio all'azione. Il passo plutarcheo in esame (1122B) è stato oggetto di interesse anche per ragioni testuali. Arcesilao rifiutò che la causa dell'inclinazione ( $\tau\eta\varsigma\ \dot{\rho}\sigma\pi\eta\varsigma$  ἀρχήν) dell'impulso fosse la sensazione: nei codici si legge concordemente  $\tau\eta\varsigma\ \alpha\sigma\theta\eta\varsigma$ , laddove Pohlenz, nella sua edizione teubneriana dello scritto plutarcheo,<sup>21</sup> congetturò, al posto di  $\alpha\sigma\theta\eta\varsigma$ , il termine  $\pi\rho\sigma\theta\epsilon\varsigma$  (1122B 2) nel senso di una sorta di 'aggiunta' (come, appunto, l'assenso) capace di orientare/attivare l'impulso. La motivazione principale di questa scelta, per Pohlenz, dipendeva essenzialmente dalla presenza di  $\pi\rho\sigma\tau\theta\eta\varsigma$  a 1123D 28. Per quanto la congettura di Pohlenz non manchi del tutto di plausibilità (malgrado il fatto che il successivo  $\pi\rho\sigma\tau\theta\eta\varsigma$  non mi sembra illumini davvero il luogo testuale in questione), a me pare, come si vedrà meglio a breve grazie al confronto con un luogo del *Lucullus* ciceroniano, che la tradizione concorde dei codici abbia le sue motivazioni e vada preservata.<sup>22</sup> Nel *Lucullus*, infatti, la sensazione viene presentata come affine all'assenso: se in Plutarco *aisthesis* è, in ultima analisi, sinonimo di assenso, Arcesilao non accettava che fosse proprio l'assenso a inclinare l'impulso che, così, rimaneva autonomo e sufficiente per l'azione.

Prima di esaminare alcuni testi ciceroniani, però, è bene ricostruire, seppur sinteticamente, quella che sembra essere la reazione stoica, in particolare crisippa, alla posizione di Arcesilao sulla possibilità della *praxis*. Bisogna premettere che il dibattito, soprattutto nelle filosofie ellenistiche, è un elemento cruciale per comprendere gli sviluppi del pensiero delle varie scuole; il punto non è che in Platone e in Aristotele (o anche nei Preplatonici) non vi fosse stato spazio per la polemica, ma questa assume un ruolo particolarmente rilevante in epoca ellenistica, dove i diversi indirizzi filosofici dibattono tra loro, modificando, in conseguenza della reciproca polemica, aspetti dottrinari spesso centrali. Questo, evidentemente, è il caso della polemica tra Stoici e Academicci. Si consideri un luogo ancora di Stobeo:

Ogni impulso è un assenso, e quelli pratici hanno in più anche la capacità di determinare un movimento. L'assenso ha un certo oggetto, l'impulso ne ha un altro: infatti, gli assensi sono rivolti ai

<sup>21</sup> Pohlenz, Westman 1958, 204.

<sup>22</sup> Cf. Einarson, De Lacy 1967, 279 nota f. I due studiosi rifiutano la congettura di Pohlenz e mantengono  $\alpha\sigma\theta\eta\varsigma$  nel testo.

---

giudizi, gli impulsi ai predicati che in un certo modo sono parte dei giudizi su cui si orienta l'assenso.<sup>23</sup>

Ritengo possibile che questo testo trasmetta la dottrina crisippea; si è visto come Plutarco, descrivendo la teoria stoica dell'azione, distinguesse nettamente tre *kinemata*, la rappresentazione, l'impulso e l'assenso. Stobeo riferisce una posizione senz'altro diversa, secondo la quale, per usare il termine impiegato da Plutarco, gli ultimi due *kinemata* si identificano. In sostanza, tutto lascia credere che Crisippo, al fine di confutare le conclusioni a cui perveniva Arcesilao sul tema dell'azione, avesse sostenuto che ogni impulso sia un assenso. Dalla prospettiva crisippea, pertanto, non ha alcun senso distinguere l'impulso dall'assenso, in quanto, nella misura in cui una rappresentazione impulsiva attiva l'impulso, l'assenso si accompagna immediatamente allo stesso impulso tanto da indentificarsi con esso. Naturalmente Crisippo non poteva affatto cedere ad Arcesilao, respingendo il ruolo dell'assenso: se lo avesse fatto, avrebbe nel contempo negato tanto l'imputabilità dell'azione (dato che dare o meno l'assenso, come si vedrà meglio tra poco, dipende completamente dal soggetto agente) quanto il livello epistemologico-veritativo (ossia il piano stesso della *katalepsis*) necessario per l'azione. Identificando, invece, l'assenso con l'impulso, Crisippo non solo ribadiva l'ineliminabilità dell'assenso per l'azione, ma riusciva a confutare Arcesilao, asserendo che ogni impulso porta necessariamente con sé l'assenso; pertanto, differenziare l'impulso dall'assenso o, come pensava Arcesilao, ritenere che, per il darsi dell'azione, fosse sufficiente solo l'impulso e non l'assenso, sono posizioni del tutto infondate.

Il passo di Stobeo - che, però, non è possibile qui approfondire come meriterebbe - aggiunge ulteriori precisazioni di fondamentale importanza tanto per la teoria dell'azione quanto, più in generale, per l'epistemologia stoica. Si dice, infatti, che l'assenso è rivolto agli *axiomata*, i giudizi o enunciati che, come si apprende, per esempio, da Cicerone, possono essere veri o falsi:

Crisippo giunge a concludere in questo modo: «Se c'è un movimento incausato, non può essere che ogni enunciato, che i dialettici chiamano assioma (*quod ἀξίωμα dialectici appellant*), sia o vero o falso; infatti ciò che non avrà una causa efficiente non potrà essere né vero né falso. Eppure ogni enunciato è o vero o falso, motivo per cui non può esserci movimento incausato.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Stob. *ecl.* 2.88.1 W. = SVF III 171 (trad. Radice).

<sup>24</sup> Cic. *Fat.* 20 = SVF II 252 (trad. Maso).

Prescindendo dallo specifico contesto del *De fato* da cui è tratto questo passo, Cicerone riferisce che Crisippo approfondì la natura degli *axiomata*, il che, tra l'altro, potrebbe costituire un indizio non trascurabile dell'attribuzione crisippée del contenuto del passo di Stobeo. Come che sia, l'*axioma* è un enunciato che può essere vero o falso: l'assenso, dunque, riguarda gli *axiomata*. Ma che significa questo? L'assenso legittima/certifica da parte del soggetto la natura catalettica della rappresentazione, in altre parole, la verità della rappresentazione. Senza l'assenso non può esserci comprensione (*katalepsis*) proprio perché non c'è alcun riconoscimento della rappresentazione come catalettica; pertanto, la *katalepsis* è sempre mediata dall'assenso. Quest'ultimo, quindi, è rivolto alla rappresentazione; se, però, come Stobeo riferisce, l'assenso concerne gli *axiomata*,<sup>25</sup> le rappresentazioni avranno natura proposizionale.<sup>26</sup> Le *phantasiai* non sono, per così dire, solo mere immagini: come sarebbe possibile, infatti, assentire a un'immagine?<sup>27</sup> La rappresentazione catalettica ha (anche) contenuto linguistico-proposizionale ovvero contiene un *axioma* che verosimilmente condensa i caratteri essenziali dell'oggetto presente esternamente secondo una movenza non diversa dalla *prolepsis*

---

<sup>25</sup> Cf. Brennan 2003, 262-3.

<sup>26</sup> È noto che la questione della natura proposizionale delle *phantasiai* è molto dibattuta; per questo motivo, non può essere approfondita in questa sede. Segnalo brevemente che Ioppolo 1989, 232-9 (ma si veda anche Ioppolo 2013 per una più ampia disamina del punto), anche sulla base di Sext. Emp. M 7.154 (passo che riporta la critica di Arcesilao alla *katalepsis* di Zenone: v. *infra*, nota 30), ha negato che per Zenone la *phantasia* abbia di per sé contenuto proposizionale. Più recentemente Reinhardt 2023, LXXXII nota 226 (ma cf. anche e.g. 238, 372, 381) ha ribadito la necessità di distinguere tra il contenuto fenomenico e quello proposizionale delle *phantasiai*. Per quanto questo tema sia controverso, mi pare che una distinzione di questo tipo (rifiutata, per esempio, da Shogry 2019), almeno a livello ‘logico’, sia doverosa: se è vero che, per gli Stoici, la rappresentazione come tale avviene nell’egemonico, essa, come giustamente suggerisce Sandbach (1996, 13), dovrà essere una sorta di combinazione tra il suo carattere ‘fenomenico’ (il riferimento è a quei dati percettivi sull’oggetto esterno che, grazie ai sensi, si imprimono sull’egemonico, alterandolo) e l’‘interpretazione’ (necessariamente proposizionale) di tale contenuto percettivo. Il fatto che il contenuto linguistico di una *phantasia* dipenda dall’interpretazione/elaborazione dei dati fenomenici/percettivi da parte dell’egemonico mostra come occorra distinguere tra il contenuto fenomenico e quello proposizionale delle *phantasiai*. È molto probabile che gli Stoici, su questo punto (come gli studi di Anna Maria Ioppolo hanno provato persuasivamente), avessero bene in mente il *Teeteto* ovvero l’idea che la *aisthesis*, di per sé (proprio come nell’Epicureismo: cf. Verde 2020), non è in grado di esprimersi in termini proposizionali. Gli Stoici, pertanto, erano portati a non identificare *aisthesis* e *phantasia* così come gli Epicurei non identificano *aisthesis* e *prolepsis* (fermo restando, però, che tanto per i primi quanto per i secondi, sia la *phantasia* sia la *prolepsis* non si danno senza il fondamentale apporto della *aisthesis*). Se, infine, l'assenso è necessario perché vi sia *katalepsis* e quest'ultima non è comprensibile se non in termini proposizionali, l'assenso dovrà rivolgersi al contenuto altrettanto proposizionale delle *phantasiai*.

<sup>27</sup> Cf. Sandbach 1996, 12-13.

epicurea:<sup>28</sup> il soggetto razionale che, per così dire, ‘subisce’/‘patisce’ la rappresentazione dell’oggetto esterno elabora gli immediati dati percettivi e tale elaborazione non può che avvenire in termini proposizionali. L’assenso, quindi, è dato dal soggetto<sup>29</sup> proprio al contenuto proposizionale della *phantasia*;<sup>30</sup> va da sé che ogni *axioma* può essere o vero o falso. Assentire a un *axioma* falso significa cadere nell’errore. Pur non potendo approfondire in questa sede la questione della relazione (riportata da Stobeo) tra impulsi e predicationi (*κατηγορίματα*) – che, in ogni caso, sono ricompresi dagli *axiomata* –, se ogni impulso è un assenso, la *sygkatathesis* approva il contenuto proposizionale (più specificamente, ‘predicativo’, quindi, in qualche misura, già necessariamente orientato all’azione: Stobeo parla di *hormai praktikai*) dell’impulso,<sup>31</sup> che, a sua volta, non può che essere in una relazione di identità con quello ancora proposizionale della rappresentazione. Il dato più rilevante, comunque, è che il movimento dell’assenso non si differenzia dall’impulso: non si dà, pertanto, un impulso che sia indipendente dall’assenso. Da questo punto di vista, se l’impulso è necessario per l’azione, lo sarà anche l’assenso, data l’indistinguibilità dei due termini.

<sup>28</sup> Cf. Gourinat 2018, 137-42; si veda anche Gourinat 2024.

<sup>29</sup> Per ‘soggetto’ si intende l’uomo come animale razionale, cf. Inwood 1985, 56-7.

<sup>30</sup> Precedentemente (v. *supra*, nota 26) si è osservato come, secondo Ioppolo 1989, 235 (ma cf. anche Ioppolo 2009, 90-4 e spec. 94 nota 40, nonché Inwood 1985, 57; Togni 2010, 146 nota 232), il quale ritiene che sia stato Crisippo a teorizzare il contenuto di una rappresentazione in termini linguistici forse anche in risposta ad Arcesilao), il passo di Sext. Emp. M 7.154 proverebbe che, per Zenone, l’oggetto proprio dell’assenso non potrebbe essere l’*axioma*. Sesto, in questo passo, riferisce una duplice critica di Arcesilao alla *katalepsis* stoica, secondo la quale se la comprensione/*katalepsis* è un assenso alla rappresentazione catalettica, essa non esiste sia perché (1) l’assenso non si rapporta alle *phantasiai* ma al *logos* (Arcesilao, qui, secondo Sesto, aggiungerebbe che, infatti, gli assensi sono di *axiomata*: τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις) sia perché (2) non si ritrova alcuna rappresentazione vera tale che non possa essere falsa. Per Ioppolo, se Zenone avesse ammesso che l’assensio si rivolge effettivamente ad *axiomata*, la critica di Arcesilao sarebbe infondata. Naturalmente questa esegeti è molto plausibile, tuttavia si potrebbe anche pensare che la critica di Arcesilao fosse su un altro piano (cf. già Inwood 1985, 274 nota 95). Arcesilao, infatti, sa bene che per Zenone gli assensi sono di *axiomata* (così si spiega l’espansione sestana τῶν γὰρ ἀξιωμάτων εἰσὶν αἱ συγκαταθέσεις): l’errore degli Stoici sta nel fatto che essi parlano di *katalepsis* come assenso a una rappresentazione catalettica (ή κατάληψις καταληπτικῆς φαντασίας συγκαταθέσείς ἔστιν che, mi pare, sia dottrina stoica e non di Arcesilao) laddove sarebbe più corretto parlare di assenso a un *logos* ma, così facendo, verrebbe meno il ruolo della *phantasia kataleptike* (il che potrebbe anche spiegare la seconda argomentazione di M 7.154 che, non a caso, fa riferimento alla *aparallaxia*).

<sup>31</sup> Cf. Togni 2010, 205-7. Il fatto che Stobeo parli di *hormai praktikai*, tenendo conto del fatto che l’impulso è sempre necessariamente pratico (non esistono *hormai* che non siano *praktikai*), non credo vada a inficiare così gravemente l’affidabilità della sua testimonianza: è probabile che dietro questa espressione vi sia la volontà di esplicitare maggiormente e di accentuare il carattere fondamentale della *horme* che è, appunto, quello di essere orientato all’azione/*praxis*.

Questo dibattito e, in particolare, l'innovazione di Crisippo dovevano essere piuttosto noti; mi pare plausibile riferire a questa vicenda un passo del *Lucullus*:

Il secondo punto sta nel vostro dire che nessuna azione riguardante una qualsiasi cosa può essere compiuta da chi non accoglie col suo assenso nessun oggetto; giacché, secondo voi, bisogna che anzitutto si colga l'apparire dell'oggetto, e in ciò c'è già l'assenso: difatti, gli Stoici affermano che le sensazioni stesse sono altrettanti assentimenti, e che proprio perché questi assentimenti son seguiti da un'appetizione, viene dietro l'azione; e che insomma, se si tolgono le rappresentazioni, si toglie tutto.<sup>32</sup>

Chi parla qui nel dialogo è Cicerone, portavoce dell'Academia 'scettica', il quale, per quanto la questione continui a essere discussa e problematica, parrebbe legato a Clitomaco e, comunque, alla 'variante' carneadea del cosiddetto 'scetticismo' academico (forse appresa tramite Filone di Larissa, allievo diretto di Clitomaco, del quale, probabilmente, almeno in una prima fase, doveva sposare le tesi principali), come ha mostrato alquanto persuasivamente il recente lavoro di Tobias Reinhardt sugli *Academici*.<sup>33</sup> Se, dunque, Cicerone in quanto filosofo academico dipende soprattutto da Carneade più che da Arcesilao, l'argomentazione per la quale l'eliminazione dell'assenso non impedisce l'azione sembrerebbe essere un punto fermo dell'intera tradizione academica, benché, come si legge ancora nel *Lucullus* (108), Carneade abbia, più nello specifico, ammesso la possibilità dell'azione per chi segue il 'probabile' (*probabilia*), estirpando, in ogni caso, l'assenso da questo processo. In effetti, Cicerone, nel passo in questione, presenta il medesimo argomento che si ritrova in Plutarco circa l'inefficacia dell'assenso perché si dia l'azione ma aggiunge qualcosa che nei passi dell'*Adversus Colotem* presi in considerazione rimane solo implicito. Nel *Lucullus*, infatti, si dice che, per gli Stoici, le sensazioni (*sensus*) sono assensi (*adsensus*); è plausibile pensare che, in questo contesto, le sensazioni indichino le rappresentazioni catalettiche, dunque le *phantasiai* vere. Se ciò è corretto, è possibile che questa sia un'ulteriore 'innovazione' (a mio avviso, alquanto coerente dal punto di vista epistemologico) degli Stoici teorizzata per confutare la posizione di Arcesilao e, più in generale, degli Academici (senza escludere anche la possibilità di un intento antiepicureo). Non solo non è possibile differenziare in modo netto tra l'impulso e l'assenso, ma, se le rappresentazioni sono catalettiche e, quindi, colgono la verità

<sup>32</sup> Cic. *Luc.* 108 (trad. Del Re).

<sup>33</sup> Cf. Reinhardt 2023, CXLII-CLVII; 682-3.

dell'oggetto presente da cui provengono, esse hanno quei caratteri evidenti e veritativi tali da costringere necessariamente all'assenso. Le rappresentazioni catalettiche, di conseguenza, sono assensi perché la loro natura evidente non può che indurre alla *sygkatathesis*. Non si può escludere, pertanto, che gli Stoici, ancora una volta per rispondere alle argomentazioni sollevate dagli Academicci, abbiano voluto rafforzato la fondamentale unità di *phantasia*, *horme* e *sygkatathesis* per l'azione: la rimozione di uno dei tre *kinemata* avrebbe significato condannare la possibilità dell'azione. Se anche Arcesilao sostiene che, per l'azione, sono sufficienti la rappresentazione e l'impulso, cioè, dalla prospettiva stoica, è una posizione del tutto immotivata: non solo perché ogni impulso è un assenso, ma anche perché lo stesso livello basilare delle *phantasiai* (vere) è così legato agli assensi da risultarne indistinguibili.

È questo il motivo principale che mi spinge a credere che il passo di Cicerone possa contribuire a spiegare il luogo plutarcheo dove compare la sensazione, senza la necessità di emendare il tradito αἴσθησιν, come, invece, proposto da Pohlenz.<sup>34</sup> Arcesilao, contro i suoi avversari, non accettò che la causa dell'inclinazione dell'impulso fosse, appunto, la sensazione intesa non come mero atto percettivo ma nell'accezione di rappresentazione catalettica che, come si apprende dal *Lucullus*, gli Stoici, in ultima analisi, differenziavano dall'assenso per i suoi caratteri di evidenza e di verità.<sup>35</sup> Negando che la sensazione/rappresentazione catalettica fosse in grado di orientare l'assenso, Arcesilao non cade affatto in contraddizione: egli non esclude dal processo dell'azione l'essenziale e ineliminabile livello delle *phantasiai* (necessarie per attivare l'impulso) ma rifiuta che si tratti di rappresentazioni catalettiche (che, come tali, necessitano il darsi immediato dell'assenso) per il semplice fatto che, secondo lo scolarca, non è possibile differenziare una rappresentazione catalettica da una non catalettica (*aparallaxia*). Se, quindi, non è possibile che si dia una rappresentazione vera che sia distinguibile da una falsa, è anche impossibile che si dia una rappresentazione vera capace di dare luogo all'assenso a sua volta capace di inclinare l'impulso. Gli Stoici affermano esattamente il contrario: la rappresentazione vera è talmente evidente che non solo induce all'assenso, ma finisce così anche per identificarsi con esso.

Gli ultimi due passi che vorrei analizzare sono tratti ancora dal *Lucullus*, in particolare proprio dal discorso di Lucullo portavoce di Antioco:

Ed è ben chiaro anche quest'altro punto: è necessario che si abbia un principio ben stabilito a cui la sapienza (*sapientia*) tenga dietro

<sup>34</sup> Cf. Corti 2014, 233 nota 123.

<sup>35</sup> Cf. Rubarth 2004, 329-30.

quando comincia a compiere una qualche azione; e quel principio deve essere conforme alla natura. Altrimenti, non potrebbe mettersi in moto l'appetizione (*adpetitio*): è questo il vocabolo con cui designiamo quella ὄρμη dalla quale siamo spinti ad agire e desideriamo di ottenere ciò che abbiamo visto. Ma la cosa che muove deve esser prima manifesta al nostro sguardo; e bisogna che noi crediamo nella sua verità, il che non potrebbe accadere se ciò che sarà stato veduto non sarà distinguibile da quel ch'è falso. E in che modo l'animo può muoversi a desiderare, qualora non si percepisca se l'oggetto veduto sia conforme alla natura o alieno da essa? E similmente, se non interviene nell'animo la cognizione di quello che è il suo dovere, non farà di certo mai nulla, non sarà mai spinto verso alcuna cosa, non si muoverà mai. Se, invece, ha da compiere una qualche volta una qualche azione, è necessario che gli sembri vero quel che gli si presenta innanzi.<sup>36</sup>

La fonte di questo luogo ciceroniano è Antioco, il quale, come è noto, riteneva che la filosofia stoica e quella di Aristotele e di Teofrasto (ma con qualche limitazione relativa al pensiero etico di quest'ultimo)<sup>37</sup> fosse parte integrante di un unico sistema filosofico che, pur usando un vocabolario non univoco, aveva al suo fondamento *l'auctoritas* di Platone. Non è possibile qui approfondire la posizione di Antioco; è utile, piuttosto, tenere presente che è storicamente scorretto identificare *sic et simpliciter* l'etica di Antioco con quella stoica, come, del resto, lo studio recente di Georgia Tsouni<sup>38</sup> ha mostrato in modo convincente, in particolare circa la teoria del *telos* e quella della *oikeiosis* per come la si ricava specialmente dal V libro del *De finibus*.<sup>39</sup> Di conseguenza, occorre essere molto cauti quando si intende considerare Antioco come fonte affidabile per questa o quella dottrina stoica: Antioco certamente interpreta, integra ed elabora la filosofia stoica ma all'interno di un progetto filosofico più ampio e sistematico che certamente non può identificarsi col solo Stoicismo. Ciò, tuttavia, non significa che Antioco non possedesse fonti affidabili nell'ambito del pensiero stoico; mi pare che ciò sia particolarmente evidente quando si occupa della dottrina dell'azione. Nel passo appena citato non può sfuggire il riferimento alla *sapientia* intesa come conoscenza assoluta (*episteme*) che è esattamente il piano ineludibile per l'azione retta orientata a fini appropriati (perché conformi a natura) secondo

<sup>36</sup> Cic. *Luc.* 24-5 (trad. Del Re).

<sup>37</sup> Cf. Cic. *Fin.* 5.12 = 498 FHS&G.

<sup>38</sup> Tsouni 2019.

<sup>39</sup> Si veda anche Trabattoni 2022 sull'appropriazione della *oikeiosis* da parte di Antioco; sul tema della *oikeiosis* e sulla questione della sua possibile coloritura peripatetica rimane utile (anche dal punto di vista del metodo) il lavoro di Magnaldi 1991.

gli Stoici. Viene ribadito, inoltre, che ciò che è ‘visto’ ovvero ciò che è capace di muovere l’impulso (*la phantasia*) deve essere riconosciuto come vero (*illud autem quod movet prius oportet videri eique credi*) ma ciò è possibile, contrariamente alla posizione di Arcesilao e degli Academici, se esso risulti distinguibile da ciò che è falso (*quod fieri non potest, si id quod visum erit discerni non poterit a falso*). In sostanza, il piano della conoscenza e, più nello specifico, della comprensione (*katalepsis*) è, per gli Stoici, l’unico livello possibile perché l’azione si dia e sia diretta a fini appropriati (ovvero, principalmente al bene). La rappresentazione, conclude Antioco, deve presentarsi (e non ‘apparire’ nel senso della fallace parvenza) come vera (*necessere est id ei verum quod occurrit videri*) perché possa esserci un’azione retta e consapevole. Qui Antioco non tratta dell’assenso che, invece, ancora nel *Lucullus*, è centrale pochi paragrafi dopo:

giacché chi percepisce dà il suo assenso subito. Ma poi viene anche quest’altra conseguenza, che senza l’assenso non possono sussistere né memoria, né nozioni degli oggetti, né arti o scienze. E in colui che non darà l’assenso ad alcuna cosa non avrà luogo nemmeno ciò che importa più di tutto, cioè nemmeno la possibilità che qualcosa sia in nostro potere. E dove allora sarà la virtù, se nulla dipende da noi stessi? D’altra parte, è assurdo supporre che i vizi siano in nostro arbitrio, e che nessuno pecchi senza assentimento, e che invece lo stesso non valga per la virtù, mentre tutta la stabilità e fermezza di questa è costituita solamente da quelle cose a cui essa ha dato il suo assentimento e approvazione. Ed è senz’altro necessario che, prima di agire, noi ci rappresentiamo qualcosa e assentiamo a quella rappresentazione. Pertanto, chi toglie o le rappresentazioni o l’assenso toglie dalla vita ogni azione.<sup>40</sup>

Un recente studio di Ermanno Malaspina ha mostrato convincentemente che Cicerone traduce la *katalepsis* stoica con *cognitio, perceptio* e *comprehensio*;<sup>41</sup> all’inizio del testo appena citato si legge che *qui enim quid percipit adsentitur statim* (*Luc.* 38). Secondo la teoria stoica ‘ortodossa’ della conoscenza, l’assenso segue alla rappresentazione catalettica ma precede la *katalepsis*. Credo che in questo caso il verbo *percipere* non indichi la mera azione percettiva come la si intende genericamente: come a ragione rileva Malaspina,<sup>42</sup> il termine latino *perceptio* è certamente legato alla dimensione della *aisthesis* e, dunque, dell’attività sensoriale ma proprio perché la stessa *phantasia* stoica è in stretta relazione con l’inaggirabile piano della sensazione,

<sup>40</sup> Cic. *Luc.* 38-9 (trad. Del Re).

<sup>41</sup> Malaspina 2022.

<sup>42</sup> Malaspina 2022, 315-16.

sebbene non possa in alcun modo identificarsi con essa. Nel passo in esame, pertanto, *percipere* si riferisce, con ogni probabilità, a un'azione difficilmente distinguibile dall'assenso (e dalla conseguente comprensione), il che mi pare evidente anche per via dell'uso di *statim*: *percepire*, insomma, significa avere una rappresentazione catetica<sup>43</sup> ovvero afferrarla, comprenderla e riconoscerla come tale. Questo riconoscimento conduce direttamente/immediatamente (*statim*) all'assenso: chi ha compreso ha già dato immediatamente il suo assenso.

Cicerone/Antioco subito dopo richiama un punto assolutamente centrale: l'assenso è decisivo per la memoria, perché si formino e si conservino i concetti (*notitias rerum*) ma ciò che è più importante (*idque quod maximum est*) rimane il fatto che l'assenso dipende da noi. Esso è qualcosa che è in nostro potere (*in nostra potestate*). Si comprende facilmente come la dipendenza dell'assenso dal soggetto ricopra un ruolo determinante nella teoria dell'azione: non a caso, subito dopo, Cicerone si chiede, se così non fosse, ossia se l'assenso non fosse *in nostra potestate*, come potrebbe esistere la virtù se questa non fosse chiaramente imputabile a chi la pratica (*ubi igitur virtus, si nihil situm est in ipsis nobis?*). Questa doveva essere verosimilmente una delle argomentazioni più forti sollevate e ribadite dagli Stoici contro gli Academicci: se, infatti, eliminano l'assenso, costoro eliminaranno allo stesso tempo l'imputabilità e la responsabilità di ogni azione. Per questa ragione, proprio per via dell'ineliminabilità dell'assenso, la virtù e il vizio sono direttamente imputabili al soggetto agente che, appunto, è e rimane l'unico responsabile delle azioni che compie, siano queste ispirate alla virtù oppure al vizio morale. Secondo la prospettiva stoica, nella misura in cui Arcesilao e i suoi seguaci rifiutano l'assenso come necessario per l'azione, così facendo, essi aboliscono la responsabilità dell'azione. A mio avviso, però, la polemica stoica va ben oltre: se si sopprime l'assenso e con esso l'imputabilità dell'azione, si sopprime l'azione stessa che, per gli Stoici, è inconcepibile se non è responsabilmente ascritta/ascrivibile a un soggetto. Questo mi sembra il motivo principale per il quale Cicerone/Antioco, alla fine del passo in esame, ribadisce con fermezza che, prima di compiere l'azione, l'assenso è dato dal soggetto alla rappresentazione (*omninoque ante videri aliquid quam agamus necesse est eique quod visum sit adsentiatitur*): eliminando la rappresentazione o l'assenso, si elimina l'azione dalla vita e, pertanto, la vita stessa (*quare qui aut visum aut adsensum tollit is omnem actionem tollit e vita*). Ritengo sia arduo non scorgere in questa chiusa una serrata e diretta polemica contro gli Academicci; non si può non notare, inoltre, che, almeno su questo punto (cioè sul riferimento all'annullamento

---

<sup>43</sup> Reinhardt 2023, 439.

della vita), la polemica di Antioco coincide essenzialmente con quella di Colote contro Arcesilao, il che è un indizio non poco significativo circa il rapporto tra Antioco e Colote che, a mio giudizio, è un campo ancora tutto da esplorare.<sup>44</sup>

Concludendo, la vicenda della polemica tra gli Academicci, in particolar modo Arcesilao, e gli Stoici (prima Zenone e poi Crisippo) è un momento estremamente significativo dell'etica e delle teorie dell'azione dell'Antichità, il cui valore storico e teorico non può essere in alcun modo sottovalutato. Occorre anche aggiungere che, se avessimo più fonti su questo acceso dibattito, conosceremmo certamente molti importanti dettagli che, purtroppo, irrimediabilmente sfuggono alla nostra comprensione. Al di là di questo, dalle fonti che sono a disposizione emerge come l'opposizione tra Arcesilao e gli Stoici segni il contrasto tra due concezioni nettamente diverse circa la natura dell'azione. Per un verso, dal lato di Arcesilao, l'azione è possibile ma su un piano che si potrebbe definire 'fenomenico/rappresentativo' e comunque 'istintivo' e 'naturale': l'azione si svolge in virtù della concatenazione necessaria tra la rappresentazione e l'impulso, facendo, così, decadere l'indispensabilità dell'assenso. Per un altro verso, dal lato degli Stoici, l'assenso è del tutto necessario perché l'azione morale indirizzata a fini appropriati (ovvero naturali/buoni) si possa collocare esclusivamente sul piano della verità distinta e distinguibile dal falso. Questo piano è direttamente connesso con quello della imputabilità: responsabile dell'azione rimane il soggetto agente perché l'assenso è unicamente in suo potere. L'assenso, di conseguenza, pone in strettissima relazione il livello della verità (l'assenso, infatti, è dato alla rappresentazione catalettica che è criterio di verità) e quello della imputabilità (l'assenso è sempre *in nostra potestate*). Come accade in altre aree del pensiero academico e di quello stoico, il contrasto tra questi due piani è il contrasto tra due concezioni diverse, anzi opposte di natura: nello Stoicismo antico la *physis* coincide con il *Logos*, la ragione divina universale e provvidenziale che domina e governa tutto, regolando anche le azioni moralmente appropriate. Anche nel pensiero di Arcesilao la natura gioca un ruolo tutt'altro che secondario (come, d'altronde, lo stesso Plutarco, nella sua replica a Colote, riconosce chiaramente) ma certamente non possiede affatto quei caratteri di intelligenza e divinità che gli Stoici sono pronti ad attribuirle nei termini di ragione universale e di provvidenza (*pronoia*).

Per motivi di spazio e anche perché il fine del presente articolo non è specificamente la ricostruzione della teoria dell'azione di Arcesilao in tutta la sua ampiezza teorica, non si può qui approfondire

**44** Per una prima panoramica su Antioco e Colote mi permetto di rinviare a Verde 2019.

la complessa nozione di *eulogon* nella filosofia dello scolarca, che, a mio parere e seguendo le conclusioni a cui gli studi di Anna Maria Ioppolo sono pervenuti, è la giustificazione di ragionevolezza del contenuto dell'azione dopo (e non prima) che questa venga compiuta. La dottrina dello *eulogon* risulta, in ogni caso, coerente con la teoria dell'azione di Arcesilao descritta da Plutarco (il quale, tuttavia, di *eulogon* non parla): l'azione, infatti, non necessita di una giustificazione razionale preventiva come è quella data dall'assenso proprio perché la sua possibilità non dipende dalla verità ma dal darsi della rappresentazione che, come l'istinto, è un movimento naturale. In Arcesilao, insomma, l'azione è guidata e regolata dalla natura che la orienta in termini che, ancora una volta potremmo definire istintivi verso ciò che appare *oikeion/appropriato* ovvero verso ciò che si presenta come bene.<sup>45</sup> In questa visione l'assenso, contrariamente alla posizione stoica, assume un carattere di estrema pericolosità, dato che, per Arcesilao, esso non è in grado di riconoscere e approvare la verità della rappresentazione necessaria per muovere l'impulso. È quasi certo che gli Stoici, in special modo Crisippo, non abbiano considerato valida o convincente la posizione di Arcesilao, dal momento che questi non riesce a spiegare la volontarietà dell'azione. Gli Stoici reputavano l'azione descritta da Arcesilao come un'attività quasi meccanica o automatica senza un chiaro fine razionalmente voluto e perseguito dall'agente; si trattava, insomma, di una tipologia di azione per nulla razionale ma accostabile a quella degli animali non umani. In realtà, è molto probabile che Arcesilao richiamandosi alla natura, intendesse fondare propriamente in essa le motivazioni dell'azione appropriata, dato che l'istinto naturalmente orienta l'azione verso il fine che appare appropriato: il bene.<sup>46</sup> Sostenere, poi, che Arcesilao non si pose il problema della volontarietà dell'azione non può essere corretto, benché - lo si ribadisce - Plutarco non affronti la questione. Purtroppo la scarsità delle testimonianze non permette di avere un quadro chiaro della questione; appare, comunque, molto improbabile, dal punto di vista della coerenza filosofica, che Arcesilao, come filosofo platonico, non si fosse posto il problema della imputabilità dell'azione, anche indipendentemente dalla polemica *contra Stoicos*. Se davvero lo *eulogon* ricopriva un ruolo decisivo nell'etica dell'Academico, non si può escludere che è proprio grazie a questa nozione che Arcesilao risolse il problema della volontarietà dell'azione, senza per questo sconfinare nelle temibili strettoie imposte dall'assenso. L'azione volontaria poteva essere compresa come quell'azione che, proprio perché raggiunge il suo fine appropriato,

<sup>45</sup> Cf. Vezzoli 2016, 135-40.

<sup>46</sup> Cf. Ioppolo 1986, 144.

può essere giustificata e considerata ragionevole:<sup>47</sup> un'azione di questo tipo che coglie il suo obiettivo non potrebbe non essere deliberatamente scelta dal soggetto agente, per quanto non sia possibile giustificare la ragionevolezza prima che questa sia compiuta. È del tutto evidente che questa posizione non risolve affatto le molte questioni che, allo stato delle fonti, rimangono di difficile soluzione. D'altronde, Arcesilao si ritrova immerso in una questione altamente problematica: egli deve cercare di legittimare la volontarietà dell'azione (che, in caso contrario, non si distinguerebbe da quella degli animali) non ammettendo un contributo epistemologicamente netto e preventivo da parte del soggetto agente (l'assenso), pena il venir meno della *aparallaxia* e, pertanto, della *epochē peri pantōn*. Se ci si riflette bene, gli Stoici risolvono la questione in maniera agevole, ammettendo quella capacità posseduta dal soggetto di assentire volontariamente e, quindi, di affermare deliberatamente la verità della rappresentazione catalettica. Laddove questa capacità venga meno o sia messa in discussione per il fatto che una rappresentazione non catalettica non è distinguibile da una catalettica, risulta molto difficile giustificare la razionalità e la responsabilità dell'azione. Una delle poche possibilità che Arcesilao ha per farlo, rispettando tanto l'*aparallaxia* quanto l'*epochē peri pantōn*, è quella di legittimare la possibilità stessa dell'azione e perfino la sua volontarietà a posteriori, appellandosi a una nozione di natura che di per sé orienta verso il proprio obiettivo l'azione appropriata. Se, poi, l'*eulogon* interviene a giustificare la ragionevolezza dell'azione dopo che questa è stata compiuta, certificando, così, il raggiungimento dello scopo, e se si considera che un'azione è davvero volontaria e responsabile quando è razionale/ragionevole (ossia nella misura in cui essa ottenga effettivamente l'obiettivo che di volta in volta appare appropriato: il bene), l'*eulogon* fa sì che l'azione sia volontaria e non costretta. Anzi, proprio l'*eulogon* preserva l'azione dai rischi in cui senz'altro incorrerebbe se conseguisse dall'assenso che, per Arcesilao, è quanto di più dannoso possa darsi.

Per concludere davvero, stando al quadro complessivo che le fonti possedute permettono di avere, prima ancora che il fatto della volontarietà dell'azione, il nodo teorico centrale che oppone gli Stoici ad Arcesilao circa la natura dell'azione mi sembra, piuttosto, che rimanga la questione della conoscenza/comprendere del vero, quel piano della verità irrinunciabile per i primi ma indistinguibile dal falso per il secondo. Questa è la ragione essenziale per cui tanto in campo gnoseologico quanto in ambito pratico tra Stoici e Academicci non c'è e non può esserci alcuna forma di mediazione.

---

<sup>47</sup> Cf. Ioppolo 1986, 125-31; Corti 2014, 266-7.

## Bibliografia

- Bonazzi, M.; Celluprica, V. (a cura di) (2005). *L'eredità platonica: Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*. Napoli: Bibliopolis.
- Borgna, A.; Lana, M. (a cura di) (2022). *Epistulae a familiaribus: Per Raffaella Tabacco*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood 2003, 257-94.
- Corti, A. (2013). «È realmente esistita una polemica tra Arcesilao e la scuola epicurea?». *Aitia* [En ligne], 3, 1-38.  
<https://doi.org/10.4000/aitia.772>
- Corti, A. (2014). *L'Adversus Colotem di Plutarco: Storia di una polemica filosofica*. Lovanio: Leuven University Press.
- Einarson, B.; De Lacy, P.H. (eds) (1967). *Plutarch's Moralia in Fifteen Volumes: vol. XIV: 1086 C-1147 A*. Cambridge; London: Harvard University Press-W; Heinemann LTD.
- Goulet-Cazé, M.-O. (éd.) (2011). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Vrin.
- Gourinat, J.-B. (2018). «L'épistemologie stoïcienne», in Verde, F.; Catapano, M. (eds), «Hellenistic Theories of Knowledge», special issue, *Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*, 123-44.  
<https://doi.org/10.2307/jj.16394360.8>
- Gourinat, J.-B. (2024). "The Elaboration of *Prolepsis* between Epicurus and the Stoics: A Common Challenge to Innatism?". Masi, F.; Morel, P.-M.; Verde, F. (eds), *Epicureanism and Scientific Debates. Epicurean Tradition and Its Ancient Reception*. Vol. II, *Epistemology and Ethics*. Leuven: Leuven University Press, 83-118.
- Inwood, B. (1985). *Ethics, Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
- Inwood, B. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/cocol052177005x>
- Ioppolo, A.M. (1986). *Opinione e scienza: Il dibattito tra Stoici e Accademici nel III e nel II sec. a.C.* Napoli: Bibliopolis.
- Ioppolo, A.M. (1989). «Stoici e Accademici sul ruolo dell'assenso (a proposito della pubblicazione di *The Hellenistic Philosophers*)». *Elenchos*, 10, 231-46.
- Ioppolo, A.M. (2009). *La testimonianza di Sesto Empirico sull'Accademia scettica*. Napoli: Bibliopolis.
- Ioppolo, A.M. (2013). «Presentation, Assent: A Physical, Cognitive Problem in Early Stoicism». *Dibattiti filosofici ellenistici: Dottrina delle cause, Stoicismo, Accademia scettica*. A cura di B. Centrone et al. Sankt Augustin: Academia Verlag, 137-57.
- Ioppolo, A.M. (2018). «Arcesilaus». Machuca, Reed 2018, 36-50.
- Kechagia, E. (2011). *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Long, A.A. (ed.) (1996). *Problems in Stoicism*. London; Atlantic Highlands (NJ): Continuum.
- Machuca, D.; Reed, B. (eds) (2018). *Skepticism from Antiquity to the Present*. London: The Athlone Press.
- Magnaldi, G. (1991). *L'oīkēwaiç peripatetica in Ario Didimo e nel "De finibus" di Cicerone*. Firenze: Le Lettere.
- Malaspina, E. (2022). «Noterelle filosofiche e linguistiche sulla resa di κατάληψις negli *Accademici libri* di Cicerone». Borgna, Lana 2022, 309-23.
- Obdrzalek, S. (2012). «From Skepticism to Paralysis: The Apraxia Argument in Cicero's *Academica*». *Ancient Philosophy*, 32, 369-92.  
<https://doi.org/10.5840/ancientphil201232231>

- Pohlenz, M. (recensuit et emendavit); Westman, R. (editio altera quam curavit addendisque instruxit) (1958). *Plutarchus. Moralia*, Vol. VI, Fasc. 2. Lipsiae: in aed. Teubneri.
- Reinhardt, T. (2023). *Cicero's Academic libri and Lucullus: A Commentary with Introduction, Translations*. Oxford: Oxford University Press.
- Roskam, G. (2021). *Plutarch*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rubarth, S.M. (2004). «The Meaning(s) of ΑΙΣΘΗΣΙΣ in Ancient Stoicism». *Phoenix*, 58, 319-44.  
<https://doi.org/10.2307/4135172>
- Sandbach, F.H. (1996). «Phantasia Katalēptikē». *Long* 1996, 9-21.
- Shogry, S. (2019). «What Do Our Impressions Say? The Stoic Theory of Perceptual Content, Belief Formation». *Apeiron*, 52, 29-63.  
<https://doi.org/10.1515/apeiron-2018-0001>
- Togni, P. (2010). *Conoscenza e virtù nella dialettica stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Trabattoni, F. (2005). «Arcesilao platonico?». Bonazzi, Celluprica 2005, 13-50.
- Trabattoni, F. (2022). «Antiochus of Ascalon's 'Platonic' Ethics». *Elenchos*, 43, 85-103.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2022-0005>
- Tsouni, G. (2019). *Antiochus, Peripatetic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verde, F. (2019). «Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement Between Plato, Aristotle», in «Il concordismo tra Platone e Aristotele: Momenti di storia dell'esegesi dall'antichità al Rinascimento», sez. monogr., *Bruniana & Campagnelliana*, 25(2), 363-84.
- Verde, F. (2020). «L'epistemologia di Epicuro e il *Teeteto* di Platone». *Historia Philosophica*, 18, 13-44.
- Verde, F. (2024a). «Arcesilao scettico? Problemi e considerazioni». De Palo, M.; Marchetti, L.; Sterpetti, F. (a cura di), *Quaderni di Villa Mirafiori*, vol. 1. Milano; Udine: Mimesis, 15-39.
- Verde, F. (2024b). «Arcesilaus' Philosophical Stance in Cicero's *Academics*». Adamson, P.; Beaney, M.; Chiaradonna, R.; Sedgwick, S.; Smalligan Marušić, J. (eds), *Works of Philosophy and Their Reception*. Berlin; Boston: De Gruyter.  
<https://www.degruyter.com/database/WPR/entry/wpr.31031216/html>
- Vezzoli, S. (2016). *Arcesilao di Pitane: L'origine del platonismo neoaccademico*. Turnhout: Brepols.



# La volontà come impulso diretto verso i predicati nella filosofia degli Stoici antichi

Barbara Castellani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France

**Abstract** The reconstruction of the Stoic conception of *voluntas* is difficult, due to the scarcity of the sources. This paper intends to shed light on Stoic will via the much more attested notion of impulse, which is said to be directed towards predicates. A careful analysis of the fragments shows that βούλησις is, in fact, a ὄρμή; this ὄρμή is described as being directed towards something generic and this something coincides precisely with predicates. Thus, the very notion of will turns out to be an impulse directed towards predicates, a definition which enriches our understanding of voluntas and proves to be important within the theory of action and physics.

**Keywords** Ancient Stoicism. βούλησις. ὄρεξις. Impulse. Predicates.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 La βούλησις quale ὄρμή. – 3 L'impulso genericamente orientato. – 4 Intermezzo: le passioni. – 5 L'impulso orientato verso i predicati: frammenti. – 6 L'impulso orientato verso i predicati: teorie. – 7 Conclusione.

## 1 Introduzione

Una storia dei *paradeigmata voluntatis* che si sono affermati e succeduti nel corso del tempo risulterebbe parziale se non venisse preso in considerazione anche lo Stoicismo antico. Obiettivo del presente contributo è quello di ampliare e approfondire la nostra conoscenza relativa alla concezione stoica della βούλησις attraverso il ricorso alla nozione di ‘impulso’, di gran lunga più attestata nei frammenti a noi pervenuti. In particolare, si intende mostrare in che senso la βούλησις stoica possa essere considerata un impulso diretto verso i

predicati. Ciò può costituire il punto di partenza per ulteriori indagini in campo fisico-ontologico e nell'ambito della teoria dell'azione: infatti, la ὄρμη (quindi la βούλησις) è un movimento dell'anima (ovviamente corporea) rivolto verso i predicati, che sono invece incorporei, i quali finiscono dunque per orientare e dirigere il nostro agire, nonostante lo statuto ontologico dell'incorporeità.<sup>1</sup>

Alcune considerazioni preliminari di carattere linguistico-termologico prima di entrare nel vivo della trattazione: innanzitutto, per gli Stoici i predicati sono λεκτά (significati, esprimibili, dicibili), in particolare λεκτά ἐλλιπῆ, cioè λεκτά ellittici, a differenza dei λεκτά completi (αὐτοτελῆ), quali gli enunciati. Come è noto, nell'ontologia stoica, i λεκτά fanno parte dei cosiddetti 'incorporei canonici', insieme con il vuoto, il luogo e il tempo.<sup>2</sup>

Nel presente contributo, si è cercato di uniformare le traduzioni della terminologia afferente al campo semantico della *voluntas*, tenendo naturalmente conto della scarsità e dello stato frammentario delle testimonianze a nostra disposizione: abbiamo a che fare, infatti, con frammenti giunti per tradizione indiretta, da parte di fonti spesso ostili alla scuola stoica e discordanti tra loro. Dunque, in questa sede, il termine 'volontà' è la traduzione del greco βούλησις, mentre 'impulso' di ὄρμη; ὅρεξ viene reso indifferentemente con 'appetizione', 'appetito' o 'tendenza', ἐπιθυμία, invece, con 'desiderio'.<sup>3</sup>

## 2 La βούλησις quale ὄρμη

Esigono le occorrenze del lemma βούλησις nel *corpus* dei frammenti attribuiti agli Stoici antichi: soltanto 19, stando alla consultazione del *Thesaurus Linguae Graecae*.<sup>4</sup> Particolarmente arduo si rivela, quindi, il tentativo di ricostruire una compiuta e organica teorizzazione della concezione della *voluntas* da ascrivere all'antica Stoà. Vista l'oscurità dell'argomento, si procederà per gradi,

<sup>1</sup> Si tratta di aspetti che non saranno esaminati nel presente contributo, ma che ho indagato nel corso del mio dottorato di ricerca. Questo lavoro trae infatti origine dalla mia tesi dottorale, da cui ho ripreso parte delle riflessioni qui sviluppate e dei testi qui presentati e commentati. In questa sede, si intende giungere unicamente alla conclusione per cui la βούλησις stoica è un impulso diretto verso i predicati.

<sup>2</sup> Cf. Brunschwig 1994b, 92. Sui λεκτά, si vedano principalmente Frede 1994; Alessandrelli 2013; Bronowski 2019.

<sup>3</sup> Le traduzioni degli *Stoicorum Veterum Fragmenta* (cf. von Arnim 1903-05) qui impiegate sono di Roberto Radice (2018), con qualche leggera modifica. Sul lessico greco-latino della *voluntas*, del desiderio e delle passioni, si veda, in particolare, Maso 2021.

<sup>4</sup> Cf. Plu. *De comm. not.* 34.1076e (SVF 2.937); D.L. 7.87 (SVF 3.4); Stob. 2.97.15 (SVF 3.91); Stob. 2.58.5 (SVF 3.95); Stob. 2.87.14 (SVF 3.173); D.L. 7.115 (SVF 3.431); Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432); Cic. *Tusc.* 4.12 (SVF 3.438); Plu. *De virt. mor.* 9.449a (SVF 3.439); Stob. 2.7.105 (SVF 3.661); Diogenian *apud Eus. P.E.* 6.263c (SVF 3.914).

cercando di comprendere anzitutto in che senso la volontà possa dirsi una forma di impulso.

Ora, le fonti annoverano la βούλησις fra le passioni positive, le εὐπάθειαι, insieme alla gioia (χαρά) e alla prudenza (εὐλάβεια). Ciascuna di esse si contrappone a uno dei πάθη individuati dagli Stoici, da intendere in senso negativo quali passioni che eccedono la razionalità:<sup>5</sup> la gioia, infatti, si oppone al piacere, in quanto è un'esaltazione misurata; la prudenza alla paura, poiché evita i pericoli in maniera assennata; la volontà, invece, si contrappone al desiderio, dal momento che si tratta di un'appetizione ragionevole, una εὐλογος ὄρεξις. Inoltre, dalle tre passioni positive originarie ne scaturiscono altre: ad esempio, dalla βούλησις derivano la benignità (εὔνοια), la benevolenza (εὐμένεια), la socievolezza (ἀσπασμός) e l'amorevolezza (ἀγάπησις).<sup>6</sup>

Nello specifico, ciò che a noi interessa è la puntuale definizione di βούλησις in termini di εὐλογος ὄρεξις, appetito, appetizione, tendenza accompagnata da retta ragione. Ora, per gli Stoici l'ὄρεξις rappresenta una forma di impulso razionale (λογικῆς ὄρμῆς εἰδος), come testimoniato da Ario Didimo, secondo il resoconto di Stobeo:

A loro giudizio, quello che muove l'impulso altro non è che una rappresentazione impulsiva e diretta del dovere, mentre l'impulso [όρμη] è un moto dell'anima [φορὰν ψυχῆς] verso qualcosa [ἐπί τι] in generale. Quanto alle specie, si può distinguere l'impulso che si verifica negli esseri razionali dall'impulso che si verifica negli animali privi di ragione: questi, invero, non hanno una denominazione particolare. L'appetizione [ὄρεξις], pur non essendo l'impulso razionale, ne è comunque una forma specifica [λογικῆς ὄρμῆς εἰδος]. Qualcuno potrebbe ben definire l'impulso razionale come un moto dell'intelligenza [φορὰν διανοίας] in vista di un'azione pratica [ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν]. Opposta all'impulso è la repulsa, che è un moto dell'intelligenza che distoglie da una certa azione pratica. Anche lo slancio [ὄρουσιν] è un moto dell'intelligenza verso un evento futuro [ἐπί τι μέλλον]. Dunque, a questo punto, noi abbiamo quattro accezioni dell'impulso e due della repulsa. Come quinta accezione dell'impulso si può aggiungere la facoltà stessa dell'impulso da cui trae origine un tale atto, e a cui pure spetta il nome di impulso.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Torneremo più avanti sulla nozione stoica di πάθος; per il momento, mi limito a rimandare alla sterminata bibliografia su questo tema: si vedano, tra gli altri, Ioppolo 1972; 1995; Preus 1981; Inwood 1982; 1985a; Frede 1986; Long, Sedley 1987, 1: 410-23; Annas 1992, 103-120; Brennan 1998; 2003; Tieleman 2003; Graver 2007; Gourinat 2018; Maso 2018; Sauvé Meyer 2018; Klein 2021; Cassan 2022.

<sup>6</sup> Cf. D.L. 7.115 (SVF 3.431); Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432).

<sup>7</sup> Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]): Τὸ δὲ κινοῦν τὴν ὄρμήν οὐδὲν ἔτερον εἴναι λέγουσιν ἀλλ' ἡ φαντασίαν ὄρμητικὴν τοῦ καθήκοντος αὐτόθεν, τὴν δὲ ὄρμήν εἴναι φορὰν ψυχῆς ἐπί τι κατὰ τὸ γένος. ταῦτης δ' ἐν εἴδει θεωρεῖσθαι τὴν τε ἐν τοῖς λογικοῖς γιγνομένην ὄρμήν καὶ

Nel frammento, Stobeo mette in evidenza la ‘polivocità’ della nozione di impulso, il quale è detto πενταχῶς, ovverosia vengono individuate ben cinque tipologie di ὄρμαι: gli impulsi razionali, tra cui sono citati l’appetizione (ὄρεξις) e lo slancio (ὄρουσις), gli impulsi propri degli animali irrazionali e la facoltà che dà origine all’impulso, denominata essa stessa ὄρμη.<sup>8</sup> Si noti che gli impulsi vengono sempre definiti come un movimento (φορά) dell’anima (ψυχή) o della mente (διάνοια) verso qualcosa (ἐπί τι), più specificatamente verso una qualche azione nel caso dell’impulso razionale (ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν) e verso un qualcosa di futuro (ἐπί τι μέλλον) nel caso dell’ὄρουσις.

Nel seguito del passo, sono presi in considerazione soltanto gli impulsi pratici, evidentemente coestensivi agli impulsi razionali,<sup>9</sup> di cui Stobeo riporta una lista più esaustiva, ma pur sempre incompleta:

L’impulso pratico [πρακτικῆς ὄρμης] è di varie specie, fra cui ricordiamo le seguenti: il proposito [πρόθεσιν], la determinazione [ἐπιβολήν], il progetto [παρασκευήν], l’esecuzione [ἔγχειρησιν], la scelta [αἵρεσιν], la scelta di fondo [προαίρεσιν], la volontà [βούλησιν], la decisione [θέλησιν]. Il proposito, secondo loro, è già un segno del compimento dell’opera; la determinazione è un impulso che ne precede un altro; il progetto è un’azione che precede l’azione; l’esecuzione è un impulso verso qualcosa che è già in nostra mano [ἐπί τινος ἐν χεροῖν ἥδη ὄντος]; la scelta è una volontà [βούλησιν] che viene da un ragionamento; la scelta di fondo è una scelta che viene prima della scelta; la volontà [βούλησιν] è un’appetizione ragionevole [εὐλογὸν ὄρεξιν]; la decisione una libera volontà [βούλησιν].<sup>10</sup>

---

τὴν ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις οὐ κατωνομασμέναι δ’ εἰσὶν· ἡ γάρ ὄρεξις οὐκ ἔστι λογική ὄρμη, ἀλλὰ λογικῆς ὄρμης εἶδος. τὴν δὲ λογικήν ὄρμην δεόντως ἄν τις ἀφορίζοιτο, λέγων εἴναι φοράν διανοίας ἐπί τι τῶν ἐν τῷ πράττειν· ταύτη δ’ ἀντιτίθεσθαι ἀφορμήν, φοράν τινα <διανοίας ἀπό τινος τῶν ἐν τῷ πράττειν>. ιδίως δὲ καὶ τὴν ὄρουσιν ὄρμην λέγουσι, τῆς πρακτικῆς ὄρμης οὖσαν εἶδος. εἴναι δὲ τὴν ὄρουσιν φοράν διανοίας ἐπί τι μέλλον. ὅστε μέχρι μὲν τούτων τετραχῶς ὄρμην λέγεσθαι, διχᾶς δ’ ἀφορμήν· προστεθείσης δὲ καὶ τῆς ἔξεως τῆς ὄρμητικῆς, ἦν δὴ καὶ ιδίως ὄρμην λέγουσιν, ἀφ’ οὗ συμβαίνει ὄρμᾶν, πενταχῶς.

<sup>8</sup> L’individuazione, nel testo, di cinque diverse accezioni di ὄρμη non è così perspicua (infatti, sembrano citate soltanto tre tipologie: l’impulso proprio degli esseri razionali, l’impulso degli animali privi di ragione e la facoltà stessa che dà origine all’impulso): cf. Inwood 1985a, 225-6; Goulet-Cazé 2011b, 117: «En fait, c’est comme si Arius, après avoir donné quatre sens évidents de l’όρμη, répondant tous les quatre à des impulsions-assentiments, en ajoutait (προστεθείσης) un cinquième, qu’il ne met pas sur le même plan que les quatre précédents, puisqu’il s’agit moins de l’όρμη en tant que telle que de ce qui permet l’avènement de l’όρμη».

<sup>9</sup> Sull’equivalenza tra gli impulsi pratici e gli impulsi razionali, cf. Inwood 1985a, 224; 321-2 nota 2.

<sup>10</sup> Stob. 2.87.14 (SVF 3.173): Τῆς δὲ πρακτικῆς ὄρμης εἴδη πλείονα εἶναι, ἐν οἷς καὶ ταῦτα· πρόθεσιν, ἐπιβολήν, παρασκευήν, ἔγχειρησιν, αἵρεσιν, προαίρεσιν, βούλησιν, θέλησιν. πρόθεσιν μὲν οὖν εἴναι λέγουσι σημειώσιν ἐπιτελέσεως ἐπιβολὴν δὲ ὄρμην πρὸ ὄρμης παρασκευὴν δὲ πρᾶξιν πρὸ πρᾶξεως ἔγχειρησιν δὲ ὄρμην ἐπί τινος ἐν χεροῖν ἥδη ὄντος αἵρεσιν δὲ βούλησιν ἔξ αναλογισμοῦ· προαίρεσιν δὲ αἵρεσιν πρὸ αἵρεσεως βούλησιν δὲ εὐλογὸν ὄρεξιν. θέλησιν δὲ ἔκουσιν βούλησιν.

Innanzitutto, si noti che mancano da questa lista l’ὄρεξις e l’ὄρουσις precedentemente citate: con ogni probabilità, gli esempi qui riportati rientrano tutti nell’ambito dell’appetizione e dello slancio, i quali si configurano, dunque, come principali sottocategorie degli impulsi razionali, rivolti, rispettivamente, verso il bene e verso il futuro.<sup>11</sup>

Nel passo di Stobeo preso in esame, molteplici sono le occorrenze del sostantivo βούλησις, su cui occorre focalizzare l’attenzione: innanzitutto, la βούλησις è esplicitamente annoverata fra gli impulsi pratici; in secondo luogo, viene riportata la consueta definizione di volontà quale appetizione ragionevole; infine, sono definite in termini di βούλησις sia l’αἵρεσις (dunque, sebbene indirettamente, anche la προαἵρεσις) sia la θέλησις, poiché si tratta, in ogni caso, di impulsi rivolti verso il bene.<sup>12</sup> Ora, a distinguere la βούλησις e l’αἵρεσις è, essenzialmente, il loro diverso ambito di applicazione: se la prima è tematizzata quasi esclusivamente nel contesto della trattazione sui πάθη e le εὐπάθειαι,<sup>13</sup> la nozione di αἵρεσις è impiegata su larga scala nel sistema filosofico stoico, poiché rappresenta una delle più alte espressioni e manifestazioni dell’intelligenza pratica dell’uomo. Ogni nostro agire, infatti, deve essere finalizzato alla scelta dei beni<sup>14</sup> e, addirittura, senza la scelta fra le cose che sono secondo natura e le cose che sono contro natura viene meno qualsiasi forma di saggezza.<sup>15</sup> A differenza della βούλησις, il bene che scaturisce dalla θέλησις non proviene in alcun modo da situazioni difficili o circostanze gravose: in breve, si ha la θέλησις quando è facile compiere il bene.<sup>16</sup>

Pertanto, la βούλησις rientra a pieno titolo nel genere della ὄρμή, è essa stessa ὄρμη per più ragioni: anzitutto, è annoverata tra gli impulsi pratici, dunque razionali; in secondo luogo, è alla base delle nozioni di αἵρεσις (quindi, di προαἵρεσις) e di θέλησις, tutte ὄρμαι descritte in termini di volontà; infine, l’ὄρεξις, attraverso cui la βούλησις è definita, è essa stessa una forma di impulso razionale, nonché la principale sottospecie di ὄρμη, insieme all’ὄρουσις.

<sup>11</sup> Inwood 1985a, 224-37; cf. anche Inwood 1982; Klein 2021.

<sup>12</sup> Cf., in particolare, Inwood 1985a, 231-3.

<sup>13</sup> Inwood 1985a, 237.

<sup>14</sup> Plu. *De comm. not.* 26.1071a (SVF 3.195).

<sup>15</sup> Cic. *fin.* 3.31 (SVF 3.190). Al contrario, il successivo impulso pratico elencato da Stobeo, la προαἵρεσις, ovvero una scelta che ne precede temporalmente un’altra, non assume particolare rilevanza nell’etica degli Stoici antichi, bensì rivestirà un ruolo cruciale nella filosofia del neostoico Epitteto: cf., tra gli altri, Cassanmagnago 1977; Dobbin 1991; Sorabji 2007.

<sup>16</sup> Cf. Inwood 1985a, 237-8, il quale riporta il seguente esempio: «If one discovered that the right thing to do was to jettison the cargo in order to save lives, that might, if done by a sage, be a *boulésis* or *hairesis* but not a *thelésis*. If the right thing to do involves smooth sailing and the health of the crew and safety of the cargo, then one’s voyage would be carried out by a *thelésis*».

### **3 L'impulso genericamente orientato**

Come abbiamo sottolineato, secondo la testimonianza di Stobeo sopra citata, l'impulso è un moto dell'anima diretto verso un generico qualcosa ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota$ ); nello specifico, l'impulso razionale è un movimento della mente rivolto a una qualche azione pratica ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota\tau\delta\omega\epsilon\pi\iota\tau\iota$ ), mentre l' $\circ$ pousis è diretta verso qualcosa di futuro ( $\epsilon\pi\iota\tau\iota\mu\epsilon\ll\lambda\omega\iota$ ).<sup>17</sup> Analogamente, Clemente Alessandrino testimonia che «L'impulso è un movimento della mente [φορὰ διανοίας] verso un qualche oggetto [ $\epsilon\pi\iota\tau\iota$ ]».<sup>18</sup> Su questa stessa linea, si consideri il resoconto di Filone di Alessandria:

Infatti l'essere vivente è superiore al non vivente per due aspetti: la rappresentazione e l'impulso. La rappresentazione consiste nell'ingresso di un oggetto esterno che impressiona l'intelletto per il tramite della sensazione; l'impulso, fratello della rappresentazione, consiste nella tensione attiva dell'intelletto [κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τονικὴν δύναμιν], che protendendosi attraverso la sensazione, giunge a contatto con l'oggetto e procede verso di esso [πρὸς αὐτὸ], lo raggiunge e, aderendovi, se ne impossessa.<sup>19</sup>

Come è manifesto, le fonti concordano nel definire l'impulso quale movimento dell'anima o, più specificatamente, della sua parte intellettiva (*διάνοια* o *νοῦς*): esso è dunque di natura indubbiamente corporea. In secondo luogo, tutte e tre le definizioni in esame descrivono la *όρμη* come un movimento, per così dire, orientato verso qualcosa: *ἐπί τι* nelle testimonianze di Stobeo e Clemente, *πρός αὐτό* in Filone. Evidentemente, si tratta di espressioni assai generiche e private di un referente preciso e ciò rende difficoltosa la stessa traduzione e la relativa interpretazione. In linea con le principali traduzioni di riferimento, è preferibile, per il momento, servirsi di formulazioni il più possibile 'neutrali', che considerino l'impulso come un movimento dell'anima verso qualcosa di generico.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Cf. Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]).

<sup>18</sup> Clem. Al. Strom. 2.460 (SVF 3.377): 'Ορμὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἡ ἀπό του.

<sup>19</sup> Ph. Leg. Alleg. 1.30 (SVF 2.844): Τὸ γὰρ ζῷον τοῦ μὴ ζόντου δυσὶ προῦχει, φαντασίᾳ καὶ ὄρμῃ· ἡ μὲν οὖν φαντασία συνίσταται κατὰ τὴν τοῦ ἐκτὸς πρόσοδον τυπούντος νοῦν δι’ αἰσθήσεως· ἡ δὲ ὄρμη, τὸ ἀδελφὸν τῆς φαντασίας, κατὰ τὴν τοῦ νοῦ τοικήν δύναμιν· ἦν δι’ αὐτῆς δὲ αἰσθήσεως ἄπτεται τοῦ ὑποκειμένου καὶ πρὸς αὐτὸν χωρεῖ γλιχόμενος ἐφίκεσθαι καὶ συλλαβεῖν αὐτό.

<sup>20</sup> A titolo d'esempio, si vedano le seguenti traduzioni di Stob. 2.86.17 (SVF 3.169[1]): «L'appetizione poi è un moto dell'anima verso qualcosa secondo il genere» (Isnardi Parente 1989, 886); «In genus impulse is a movement of soul towards something» (Long, Sedley 1987, 1: 317); «El impulso es, en sentido genérico, un movimiento del alma hacia algo» (Boeri, Salles 2014, 550).

Sauvé Meyer ritiene che tale definizione di impulso sia caratterizzata da una struttura ‘teleologica’, espressa dalla cosiddetta *standard impulse formula*: nelle fonti, infatti, il sostantivo ὄρμη è quasi sempre seguito dalla preposizione ἐπί accompagnata da un termine in caso accusativo o da un verbo al modo infinito (preceduto o meno dall’articolo).<sup>21</sup> L’impulso come movimento dell’anima ἐπί τι costituisce dunque la definizione più ampia e onnicomprensiva di ὄρμη.

#### 4 Intermezzo: le passioni

Si prenda brevemente in considerazione la teoria stoica delle passioni: anzitutto, poiché rappresenta una specifica e rilevante applicazione della tesi generale per cui gli impulsi sono rivolti verso qualcosa; in secondo luogo, al fine di comprendere appieno la distinzione tra πάθη ed εύπάθειαι (fra cui la βούλησις) sopra delineata.

L’impulso è, in effetti, alla base della teoria stoica delle passioni, le quali sono definite proprio in termini di ὄρμα. In particolare, le fonti concordano nel considerare il πάθος<sup>22</sup> quale πλεονάζουσα ὄρμη, ovvero come una forma eccessiva di impulso, che travalica i limiti della razionalità, entrando in contrasto con la ragione. Il frammento di Clemente Alessandrino visto in precedenza pone in contrapposizione la definizione di ὄρμη quale movimento della mente, un moto razionale e conforme a natura, e la definizione di πάθος, che, al contrario, viene descritto così:

La passione è un impulso eccessivo [πλεονάζουσα ὄρμη] che infrange i limiti della ragione, oppure è un impulso deviante [όρμη ἐκφερομένη] che sfugge al controllo della ragione. Le passioni sono dunque moti psichici contrari a natura [παρὰ φύσιν] perché non seguono la ragione.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Sauvé Meyer 2018, 115-16; 123 e 132 per una lista di esempi. Si veda anche Inwood 1985b, 78: «All of our sources agree that an impulse is ‘directed at’ something (the expression is almost always *epi* plus the accusative case)».

<sup>22</sup> Su questo termine, così Maso 2018, 377-8: «Cosa intendere per *pathē*? Passioni, emozioni, affezioni, sentimento (*feeling*)? Nel linguaggio moderno queste traduzioni sono certamente corrette, eppure poggianno su alcuni tratti che le caratterizzano, distinguendole. In breve: se ‘passione’, attraverso il latino *patior*, mostra anzitutto un evidente aspetto *passivo*, proprio come ‘affezione’ (cf. *adficior*, *adfectus*), lo stesso non accade con ‘emozione’, dove è invece in evidenza l’aspetto *attivo*: cf. *emoveo* che in primo luogo rinvia al fatto che il soggetto stesso si ‘agită’ ed è in movimento così da produrre una serie di conseguenze. ‘Avere sentimenti’ o ‘provare sentimenti per qualcuno o per qualcosa’ comporta poi una forma di tensione in direzione di qualcuno o qualcosa di esterno, ma contemporaneamente implica la percezione interiore di un’esperienza soggettiva».

<sup>23</sup> Clem. Al. Strom. 2.460 (SVF 3.377): Πάθος δὲ πλεονάζουσα ὄρμη ἡ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα: ἡ ὄρμη ἐκφερομένη καὶ ἀπειθής λόγω. Παρὰ φύσιν οὖν κινήσεις ψυχῆς κατὰ τὴν πρός τὸν λόγον ἀπειθεῖαν τὰ πάθη.

Le quattro passioni fondamentali e originarie, all'interno delle quali è possibile ricondurre tutte le altre, sono il desiderio (*ἐπιθυμία*), il piacere (*ήδονή*), la paura (*φόβος*) e il dolore (*λύπη*). Ebbene, essendo forme di impulso, anche le passioni sono dirette verso qualcosa, in linea con la definizione generale di *όρμη*. In particolare, esse possono essere raggruppate a due a due proprio a seconda del *τί* a cui sono rivolte: dal punto di vista temporale, la paura e il desiderio sono forme di anticipazione, quindi sono rivolti verso il futuro, mentre il piacere e il dolore riguardano il presente; per quanto concerne i loro oggetti, il desiderio e il piacere hanno a che fare con il bene, la paura e il dolore, invece, con il male.<sup>24</sup> Pertanto, il desiderio e la paura consistono nell'aspettarsi, rispettivamente, un bene e un male futuri; il piacere e il dolore si provano quando si sperimentano, rispettivamente, un bene e un male presenti. Si veda, a tal proposito, questa testimonianza tratta da Stobeo:

Parliamo subito della passione [*πάθος*], perché essa nel suo generare rientra nel novero degli impulsi [*τῆς όρμῆς*]. Definiscono la passione come un impulso eccessivo [*όρμὴν πλεονάζουσαν*] indocile alla scelta della ragione, oppure come un moto irrazionale dell'anima [*κίνησιν ψυχῆς ἄλογον*] contro natura; e le passioni sono tutte inerenti alla parte dominante [*τοῦ ἡγεμονικοῦ*] dell'anima. Ogni forma di turbamento è una passione, e, viceversa, ogni specie di passione è un turbamento. Stando così le cose, si deve ritenere che alcune passioni sono originarie e principali, ed altre sono in relazione a queste. Quanto al genere, queste sono le quattro passioni originarie: desiderio [*ἐπιθυμίαν*], paura [*φόβον*], dolore [*λύπην*] e piacere [*ήδονήν*]. Desiderio e paura sono forme di anticipazioni: l'uno in relazione a qualcosa che sembra un bene [*τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν*], l'altra in relazione a qualcosa che sembra un male [*τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν*]. Ci sono poi piacere e dolore: l'uno si ha quando realizziamo un nostro desiderio o sfuggiamo a qualcosa che temevamo, l'altro quando non riusciamo ad attuare un desiderio o incappiamo in qualcosa che temevamo.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Cicerone parla di articolazione simmetrica (Cic. *Tusc.* 3.11.24; *SVF* 3.385): *Quatuor perturbationes aequaliter distributae sunt*. Per una schematizzazione delle quattro passioni fondamentali, cf. Brennan 1998, 30.

<sup>25</sup> Stob. 2.88.6 (*SVF* 3.378): 'Ἐπεὶ δὲ ἐν εἴδει τὸ πάθος τῆς όρμῆς ἔστι, λέγωμεν ἔξῆς περὶ παθῶν. Πάθος δὲ εἴναι φασιν όρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱρούντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς <ἄλογον> παρὰ φύσιν (εἴναι δὲ πάθη πάντα τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς), διὸ καὶ πᾶσαν πτοιάν πάθος είναι, <καὶ> πάλιν <πᾶν> πάθος πτοιάν. Τοῦ δὲ πάθους τοιούτου δινος ὑπόληπτέον, τὰ μὲν πρῶτα εἴναι καὶ ἀρχηγά, τὰ δὲ εἰς ταῦτα τὴν ἀναφορὰν ἔχειν. Πρῶτα δὲ εἴναι τῷ γένει ταῦτα τὰ τέσσαρα, ἐπιθυμίαν, φόβον, λύπην, ἥδονήν. Ἐπιθυμίαν μὲν οὖν καὶ φόβον προηγεῖσθαι, τὴν μὲν πρὸς τὸ φαινόμενον ἀγαθόν, τὸν δὲ πρὸς τὸ φαινόμενον κακόν. Ἐπιγίγνεσθαι δὲ τούτοις ἥδονήν καὶ λύπην, ἥδονήν μὲν ὅταν

Nel frammento, il desiderio e la paura sono definiti attraverso la preposizione πρός seguita dall'accusativo, a indicare il loro essere rivolti verso qualcosa, rispettivamente verso un bene e un male apparenti. Dunque, le passioni, specie di impulsi, sono, proprio come questi ultimi, diretti verso qualcosa, un qualcosa che viene precisandosi a seconda del πάθος considerato.

Sulle passioni, merita di essere citata anche una testimonianza di Andronico di Rodi, il quale, dopo aver fornito la consueta definizione di πάθος come ὄρμη πλεονάζουσα, descrive le quattro passioni fondamentali dal punto di vista specificatamente fisiologico, ovvero in termini di movimenti dello πνεῦμα psichico:

La passione è un moto irrazionale [πάθος ἐστὶν ἄλογος] dell'anima contro natura, oppure è un impulso eccessivo [ὄρμὴ πλεονάζουσα]. [...] Le passioni generali sono quattro: dolore [λύπη], paura [φόβος], desiderio [ἐπιθυμία], piacere [ήδονή]. Il dolore è una depressione [συστολή] irrazionale, oppure un'opinione viva di un male presente, che si pensa capace di deprimere. La paura è un ritrarsi [ἔκκλισις] irragionevole, una fuga dinanzi a ciò che si prevede terribile; il desiderio è una tendenza [ὄρεξις] non retta da ragione, o un'aspirazione [διώξις] ad un bene atteso; il piacere è un'esaltazione [ἔπαρσις] irragionevole, oppure la viva opinione di un bene presente, dal quale si pensa che l'animo debba sentirsi sollevato.<sup>26</sup>

La συστολή, l'ἔκκλισις, l'ὄρεξις e l'ἔπαρσις corrispondono ai quattro processi fisiologici che si accompagnano alle passioni fondamentali, nell'ordine, il dolore, la paura, il desiderio e il piacere.<sup>27</sup> È evidente, dunque, che quell'eccesso, quella devianza, che contraddistingue i πάθη riguarda anche i relativi movimenti psicofisici, tutt'altro che conformi a natura.<sup>28</sup> Ebbene, le tre εὐπάθειαι di cui si è discusso all'inizio della trattazione, ovvero la βούλησις, la χαρά e l'εὐλάβεια, sono anch'esse definite, rispettivamente, in termini di ὄρεξις, ᔁπαρσις ed ἔκκλισις. C'è, tuttavia, una differenza fondamentale: nel caso delle passioni positive, tali processi fisiologici sono sempre accompagnati

τυγχάνωμεν ὡν ἐπεθυμοῦμεν ἢ ἐκφύγωμεν ἢ ἐφοβούμεθα· λύπην δέ, ὅταν ἀποτυγχάνωμεν ὡν ἐπεθυμοῦμεν ἢ περιπέσωμεν οἵς ἐφοβούμεθα.

<sup>26</sup> Andronic. Rhod. *De pass.* 1.11 (SVF 3.391): Πάθος ἐστὶν ἄλογος ψυχῆς κίνησις καὶ παρὰ φύσιν ἢ ὄρμὴ πλεονάζουσα. [...] τὰ δὲ γενικότερα πάθη τέσσαρα: λύπη, φόβος, ἐπιθυμία, ἥδονή. λύπη μὲν οὖν ἐστιν ἄλογος συστολή. ἢ δόξα πρόσφατος κακοῦ παρουσίας, ἐφ' ὃ οἰονται δεῖν συστέλλεσθαι. φόβος δὲ ἄλογος ἔκκλισις ἢ φυγὴ ἀπὸ προσδοκομένου δείνου. ἐπιθυμία δὲ ἄλογος ὄρεξις ἢ διώξις προσδοκωμένου ἀγαθοῦ. ἥδονή δὲ ἄλογος ἔπαρσις ἢ δόξα πρόσφατος ἀγαθοῦ παρουσίας, ἐφ' ὃ οἰονται δεῖν ἐπαίρεσθαι.

<sup>27</sup> Cf. Sedley 1993, 329; Zanatta 1993, 222-3; Graver 2007, 30-4; Gourinat 2018, 356-9.

<sup>28</sup> Long, Sedley 1987, 1: 420.

da ragione, come testimoniato dall'aggettivo εὐλογος, che compare in tutti e tre i casi.<sup>29</sup>

Questo breve intermezzo sui πάθη è stato necessario al fine di mettere in luce il ruolo discriminante del λόγος nella definizione delle εὐπάθειαι, quindi della βούλησις: una tendenza che, se non retta da ragione, sfocia nel πάθος a cui la volontà si contrappone, vale a dire il desiderio.

## 5 L'impulso orientato verso i predicati: frammenti

Si è visto che le fonti concordano nel considerare l'impulso come un movimento dell'anima diretto verso un non meglio specificato qualcosa. Ebbene, un frammento tratto da Stobeo aiuta a gettare luce proprio sull'indefinitezza del qualcosa a cui le ὄρμαι sono rivolte:

Ogni impulso è un assenso, e quelli pratici hanno in più anche la capacità di determinare un movimento. L'assenso ha un certo oggetto, l'impulso ne ha un altro: infatti, gli assensi sono rivolti ai giudizi, gli impulsi ai predicati [όρμας δὲ ἐπὶ κατηγορήματα] che in un certo modo sono parte dei giudizi su cui si orienta l'assenso.<sup>30</sup>

Come è evidente, Stobeo asserisce esplicitamente che gli impulsi sono diretti verso i predicati, tesi sottesa anche ad altri frammenti attribuiti agli Stoici antichi. Ad esempio, secondo Clemente Alessandrino:

La preghiera si rivolge a quelle cose a cui si rivolgono le appetizioni [όρεξις], i desideri [έπιθυμίαι] e, per dirla in generale, gli impulsi [αἱ ὄρμαι]. Così nessuno ha il desiderio della bevanda [πόματος], ma del bere la bevanda [τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν]; e neppure si ha il desiderio dell'eredità [κληρονομίας], ma di ricevere un'eredità [τοῦ κληρονομῆσαι]; e così non della conoscenza [γνώσεως], ma del conoscere [τοῦ γνῶναι], non di una buona politica [πολιτείας ὁρθῆς], ma dell'esercizio di una buona politica [τοῦ πολιτεύεσθαι]. Insomma, c'è preghiera delle cose di cui c'è domanda; e delle cose di cui c'è domanda c'è anche desiderio. Dunque il 'pregare per', e l'avere impulso per' sono ugualmente diretti all'avere i beni e i vantaggi connessi.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Cf. D.L. 7.115 (SVF 3.431) e Andronic. Rhod. *De pass.* 6.20 (SVF 3.432), in cui, oltre all'ormai nota definizione di βούλησις come εὐλογος ὄρεξις, compaiono le definizioni di χαρά quale εὐλογος ἔπαρσις ed εὐλάβεια quale εὐλογος ἔκκλισις.

<sup>30</sup> Stob. 2.88.1 (SVF 3.171): Πάσας δὲ τὰς ὄρμας συγκαταθέσεις εἶναι, τὰς δὲ πρακτικὰς καὶ τὸ κινητικὸν περιέχειν. Ἡδη δὲ ἄλλον μὲν εἴναι συγκαταθέσεις, ἐπ' ἄλλο δὲ ὄρμάς καὶ συγκαταθέσεις μὲν ἀξιώμασι τισιν, ὄρμάς δὲ ἐπὶ κατηγορήματα, τὰ περιεχόμενά πως ἐν τοῖς ἀξιώμασιν, οἷς συγκαταθέσεις.

<sup>31</sup> Clem.Al. Strom. 7.7 (SVF 3.176): Ὡν μὲν οὖν καὶ ὄρεξις εἰσὶ καὶ ἐπιθυμίαι καὶ ὅλως εἰπεῖν αἱ ὄρμαι τούτων εἰσὶ καὶ αἱ εὐχαῖ· διόπερ οὐδεὶς ἐπιθυμεῖ πόματος, ἀλλὰ τοῦ πιεῖν

Clemente Alessandrino individua una caratteristica comune alle preghiere da una parte e agli impulsi, tra cui l’ὄρεξις e l’έπιθυμία, dall’altra: il loro oggetto è il medesimo, poiché sono rivolti verso i predicati, espressi con l’infinito sostantivato dall’articolo al caso genitivo. Così, ad esempio, non si ha il desiderio della bevanda, ma di bere la bevanda (*τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν*); non si ha l’appetito dell’eredità, ma di ricevere l’eredità (*τοῦ κληρονομῆσαι*): l’impulso non è infatti diretto semplicemente verso i beni, bensì verso ‘l’avere i beni’ (in quest’ultimo caso, l’infinito sostantivato è preceduto dalla preposizione di moto a luogo εἰς).

Su questa stessa linea, si consideri la seguente testimonianza di Origene, che pone a confronto il modo di agire automatico e istintivo del ragno e dell’ape con quello libero e spontaneo dell’uomo:

Degli esseri che hanno in sé il principio del loro movimento alcuni si dice che si muovono ‘da sé’, altri ‘di per sé’: che si muovono da sé sono gli esseri inanimati, di per sé gli esseri animati. Gli animali infatti si muovono ‘di per sé’ quando, al presentarsi di certe rappresentazioni, si risvegliano gli impulsi [όρμὴν]. Dunque, in certi animali le rappresentazioni suscitano l’impulso; ma questo è mosso da rappresentazioni preordinate dalla natura [φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως]. Ad esempio, nel caso del ragno si genera la rappresentazione del tessere la tela, e a questa segue l’impulso a tessere [ἐπὶ τὸ ύφαίνειν]. La capacità rappresentativa del ragno è preordinata [τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως] ad indirizzarlo a questa azione [ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν] e il nostro animale non può seguire nient’altro che tale rappresentazione, come del resto l’ape <non può seguire altra rappresentazione> che quella di produrre la cera [ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν]. L’essere razionale invece non ha solo la facoltà percettiva, ma anche la ragione con la quale, per natura, giudica le rappresentazioni, alcune scartandole, altre accettandole affinché il vivente possa agire in conformità con esse. Inoltre, poiché nella natura della ragione è compresa la tendenza a vedere il bene e il male, noi, seguendo questa tendenza, <di fatto> vediamo il bene e il male, e scegliamo l’uno e scartiamo l’altro, guadagnandoci la lode quando facciamo il bene, e invece il biasimo quando agiamo in senso opposto.<sup>32</sup>

τὸ ποτόν· οὐδὲ μὴν κληρονομίας, ἀλλὰ τοῦ κληρονομῆσαι· ούτωσὶ δὲ οὐδὲ γνώσεως ἀλλὰ τοῦ γνῶναι· οὐδὲ γὰρ πολιτείας ὄρθης, ἀλλὰ τοῦ πολιτεύεσθαι· τούτων οὖν αἱ εὐχαὶ, ὡν καὶ αἴτήσεις καὶ τούτων αἱ αἴτήσεις ὡν καὶ ἔπιθυμίαι· τὸ δὲ εἰնχεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι καταλλήλως γίνεσθαι εἰς τὸ ἔχειν τὰ ὅγαθὰ καὶ τὰ παρακείμενα ὠφελήματα.

<sup>32</sup> Orig. *De princ.* 3.108 (SVF 2.988): Τῶν δὲ ἐν ἑαυτοῖς τοῦ κινεῖσθαι τὴν αἰτίαν ἔχοντων τὰ μέν φασιν ἐξ ἑαυτῶν κινεῖσθαι τὰ δὲ ἀφ’ ἑαυτῶν, ἐξ ἑαυτῶν μὲν τὰ ἄψυχα, ἀφ’ ἑαυτῶν δὲ τὰ ἔμψυχα· ἀφ’ ἑαυτῶν γὰρ κινεῖται τὰ ἔμψυχα φαντασίας ἐγγινομένης ὄρμὴν προκαλουμένης καὶ πάλιν ἐν τισι τῶν ζῴων φαντασίαι γίνονται ὄρμὴν προκαλούμεναι,

Se il ragno e l'ape non possono fare altro che, rispettivamente, tessere la tela e produrre la cera, l'uomo è invece dotato della facoltà di giudizio che gli consente di assentire al contenuto di certe rappresentazioni e di rifiutarne altre; da qui scaturiscono anche il biasimo e la lode di cui sono passibili gli esseri umani. Tuttavia, rilevanti in questa sede sono le formule ἐπὶ τὸ ὑφάσιν ed ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν impiegate nel frammento: gli impulsi del ragno e dell'ape, infatti, sono rivolti verso i predicati del tessere la tela e del produrre la cera, espressi, in ambo i casi, dalla preposizione ἐπὶ seguita dall'infinito sostantivato del verbo. Ciò è del tutto conforme alla tesi secondo la quale le ὄρμαι sono dirette verso i κατηγορήματα, di cui questo frammento costituisce dunque un'ulteriore preziosa testimonianza.

## 6 L'impulso orientato verso i predicati: teorie

Al di là dei singoli frammenti che attestano la tesi dell'impulso rivolto ai predicati, vi sono, più in generale, intere teorie del sistema stoico che poggiano su questo assunto. Ad esempio, esso è alla base di quella che Brunschwig chiama *POI thesis* (*it is a Predicate that is the Object of an Impulse*), come testimoniato da Cicerone:<sup>33</sup>

Pongono poi un'ulteriore differenza fra ingordigia e struggimento: l'uno è relativo a quelle cose che si dicono di taluno o di taluni – quelli che i dialettici chiamano κατηγορήματα – come possedere ricchezze [*habere divitias*], guadagnarsi onori [*capere honores*]; l'altra riguarda invece le cose stesse come gli onori [*honorum*] e le ricchezze [*pecuniae*.<sup>34</sup>

Secondo Brunschwig, viene qui riportata la cosiddetta *POD thesis*, ovvero la tesi per cui il predicato è oggetto del desiderio, una versione più ristretta della *POI thesis* (come abbiamo visto, il desiderio è infatti una specie di impulso) e a essa antecedente, elaborata da antichi

φύσεως φανταστικῆς τεταγμένως κινούσης τὴν ὄρμήν, ὡς ἐν τῷ ἀράχνῃ φαντασίᾳ τοῦ ὑφάσιν γίνεται, καὶ ὄρμῇ ἀκολουθεῖ ἐπὶ τὸ ὑφάσιν, τῆς φανταστικῆς αὐτοῦ φύσεως τεταγμένως ἐπὶ τοῦτο αὐτὸν προκαλούμενης καὶ οὐδενὸς ἄλλου μετὰ τὴν φανταστικὴν αὐτοῦ φύσιν πεπιστευμένου τοῦ ζώου, καὶ ἐν τῇ μελίσσῃ ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν. Τὸ μέντοι λογικὸν ζῶον καὶ λόγον ἔχει πρὸς τὴν φανταστικὴν φύσιν τὸν κρίνοντα τὰς φαντασίας, καὶ τινάς μὲν ἀποδοκιμάζοντα, τινάς δὲ παραδεχόμενον, ἵνα ἀγγηται τὸ ζῶον κατ' αὐτάς. ὅθεν ἐπεὶ ἐν τῇ φύσει τοῦ λόγου εἰσὶν ἀφορμαὶ τοῦ θεωρῆσαι τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἷς ἐπόμενοι θεωρήσαντες τὸ καλὸν καὶ τὸ αἰσχρόν, αἴροντες μὲν τὸ καλόν, ἐκκλίνομεν δὲ τὸ αἰσχρόν· ἐπαινετοὶ μὲν ἐσμεν ἐπιδόντες ἑαυτοὺς τῇ πράξει τοῦ καλοῦ, ψεκτοὶ δὲ κατὰ τὸ ἐναντίον.

<sup>33</sup> Cf. Brunschwig 1994c.

<sup>34</sup> Cic. *Tusc.* 4.21 (SVF 3.398): *Distinguunt illud etiam, ut libido sit earum rerum, quae dicuntur de quodam aut quibusdam, quae κατηγορήματα dialectici appellant, ut habere divitias, capere honores, indigentia rerum ipsarum sit, ut honorum, ut pecuniae.*

dialettici e dalla quale, per l'appunto, la *POI thesis* deriverebbe. Il desiderio (*libido*) è infatti rivolto verso predicati quali 'possedere le ricchezze' (*habere divitias*) e 'guadagnarsi onori' (*capere honores*), in contrapposizione a ciò che riguarda propriamente gli onori e le ricchezze. Pertanto, Brunschwig sostiene che già tali dialettici anteriori agli Stoici abbiano attribuito uno statuto predicativo agli oggetti del desiderio; gli Stoici, da parte loro, avrebbero esteso tale 'grammatica del desiderio' a tutti i casi di impulso in generale, determinando una transizione dalla *POD thesis* prestoica alla *POI thesis* stoica.<sup>35</sup>

Analogamente, si consideri la dottrina stoica concernente la πρώτη ὄρμη, il primo impulso, anch'esso, com'è ovvio, rivolto verso i predicati. A tal proposito, Diogene Laerzio si esprime così:

Sostengono che il primo impulso [πρώτην ὄρμήν] dell'animale è quello di avere cura di sé stesso [ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό], in quanto la natura fin dall'inizio lo porta ad appropriarsi [οἰκειούσης] di sé stesso; così dice Crisippo nel primo libro de *I fini*, quando sostiene che le cose che ogni essere vivente sente più proprie sono la sua costituzione e la coscienza che ne ha.<sup>36</sup>

Non appena un animale nasce, è animato da una πρώτη ὄρμη che lo induce a salvare se stesso e il proprio essere, ad avere cura di sé, per seguendo quelle cose che contribuiscono a tutelarlo e ad allontanare la propria fine. Tale primo impulso all'autoconservazione e all'appropriazione viene fatto risalire dagli Stoici alla natura universale, che nulla fa invano: dall'amore di sé, infatti, consegue necessariamente che ogni ente tende verso ciò che si accorda con la propria natura, ovvero con la natura universale.<sup>37</sup> Ebbene, la πρώτη ὄρμη, proprio in quanto specifica categoria di impulso, nonché impulso primario, originario e fondamentale, è diretta verso un predicato: ancora una volta, si tratta di un concetto espresso dalla preposizione ἐπί seguita dall'infinito sostantivato τὸ τηρεῖν. Come volevasi dimostrare, dunque, anche l'importante teoria stoica della πρώτη ὄρμη conferma la tesi dell'impulso rivolto ai predicati.

Si consideri ora un passo tratto da Stobeo, in cui viene operata una distinzione grammaticale assai utile ai nostri fini:

<sup>35</sup> Brunschwig 1994c, 160-2.

<sup>36</sup> D.L. 7.85 (SVF 3.178): Τὴν δὲ πρώτην ὄρμήν φασι τὸ ζῶον ἵσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς καθά φησιν ὁ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Τελῶν, πρῶτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνειδήσιν.

<sup>37</sup> Cf. Kühn 2011, 315-24.

A loro giudizio corre una bella differenza fra il ‘preferito’ [αἱρετὸν] e il ‘preferibile’ [αἱρετέον], fra il ‘desiderato’ e il ‘desiderabile’, fra il ‘preteso’ [= ciò che si pretende di avere] e il ‘pretendibile’ [ciò che si pretende di essere], fra l’‘accettato’ [= ciò che si accetta di avere] e l’‘accettabile’ [= ciò che si accetta di essere]. Preferiti, desiderati, pretesi e accettati sono i beni. Invece, le condizioni vantaggiose sono stati che sono preferibili, desiderabili, pretendibili e ammissibili, in quanto sono predicati [κατηγορήματα] che si connettono ai beni. Noi infatti preferiamo <essere> le cose preferibili, vogliamo <essere> ciò che si vuole <essere> e desideriamo <essere> ciò che è desiderabile <essere>. Le scelte [αἱρέσεις], gli appetiti [όρεξεις], le volontà [βουλήσεις] fanno parte dei predicati [κατηγορημάτων], e così pure gli impulsi [όρμαι]. Analogamente, noi vogliamo possedere e scegliamo i beni, e per questo i beni sono preferiti, pretesi e desiderati. Insomma, noi preferiamo avere la saggezza [τὴν γὰρ φρόνησιν] e la temperanza [τὴν σωφροσύνην], ma per Zeus, non preferiamo avere l’essere saggi e temperanti [τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν], perché questi sono incorporei [ἀσώματα] e predicati [κατηγορήματα].<sup>38</sup>

Gli impulsi, tra cui vengono esplicitamente annoverati gli appetiti, le volontà e le scelte, sono qui assimilati a ciò che è preferibile, desiderabile, pretendibile e accettabile: tutti hanno come oggetto predicati incorporei, in contrapposizione a ciò che è preferito, desiderato, preteso e accettato, i quali corrispondono invece a beni corporei. A distinguere queste due categorie è, dal punto di vista grammaticale, la diversa desinenza che caratterizza il preferibile, il desiderabile, il pretendibile e l’accettabile da una parte, e il preferito, il desiderato, il preteso, l’accettato dall’altra: si tratta di aggettivi verbali che terminano in -τεος nel primo caso e -τος nel secondo. Si prendano, ad esempio, τὸ αἱρετόν e τὸ αἱρετέον: il primo aggettivo verbale è dotato della desinenza -τον, la quale indica il bene, la disposizione, lo stato corporeo (come la virtù) che noi scegliamo di possedere; invece, con τὸ αἱρετέον si intende il beneficio, espresso attraverso un predicato, che si ricava dal bene corporeo corrispondente (come ‘l’essere virtuosi’), a cui noi miriamo e verso cui siamo rivolti. Pertanto, gli

<sup>38</sup> Stob. 2.97.15 (SVF 3.91): Διαιφέρειν δὲ λέγουσιν, ὡσπερ αἱρετὸν καὶ αἱρετέον, οὔτω καὶ ὄρεκτὸν καὶ ὄρεκτέον καὶ βουλητὸν καὶ βουλητέον καὶ ἀποδεκτὸν καὶ ἀποδεκτέον. Αἱρετὰ μὲν γὰρ εἶναι καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ <καὶ ἀποδεκτὰ τάγαθά· τὰ δ’ ὠφελήματα αἱρετά καὶ βουλητά καὶ ὄρεκτά καὶ ἀποδεκτά, κατηγορήματα ὅντα, παρακείμενα δ’ ἀγαθοῖς. Αἱρεῖσθαι μὲν γὰρ ἡμᾶς τὰ αἱρετά καὶ βουληθεῖ τὰ βουλητά καὶ ὄρεγεθαι τὰ ὄρεκτά. Κατηγορημάτων γὰρ αἱ τε αἱρέσεις καὶ ὄρεξεις καὶ βουλήσεις γίνονται, ὡσπερ καὶ αἱ ὄρμαι· ἔχειν μέντοι αἱρούμεθα καὶ βουλόμεθα καὶ δομίως ὄρεγόμεθα τάγαθά, διὸ καὶ αἱρετὰ καὶ βουλητὰ καὶ ὄρεκτὰ τάγαθά ἔστι. Τὴν γὰρ φρόνησιν αἱρούμεθα ἔχειν καὶ τὴν σωφροσύνην, οὐ μὰ Δία τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν, ἀσώματα ὅντα καὶ κατηγορήματα. Cf. anche Stob. 2.78.7 (SVF 3.89).

impulsi sono diretti verso i predicati così come il preferibile, il desiderabile e tutti gli aggettivi verbali in *-τεος*, i quali costituiscono allora ulteriori modalità attraverso cui è possibile esprimere il concetto di ὄρμη ἐπὶ κατηγορήματα.

La distinzione grammaticale tra gli aggettivi verbali in *-τος* e *-τεος* si rivela molto importante nella filosofia stoica, poiché è alla base della distinzione concettuale tra *σκοπός* e *τέλος*,<sup>39</sup> una delle applicazioni più rilevanti della tesi stoica per cui gli impulsi sono rivolti verso i predicati. A tal proposito, si consideri la seguente testimonianza tratta da Stobeo:

Dicono che il fine [*τέλος*] consiste nell'essere felici [*τὸ εὐδαιμονεῖν*], e che appunto a ciò si dirige ogni nostra azione, mentre l'essere felici non si attua in vista di nient'altro. Questo equivale a vivere secondo virtù, o a vivere in modo coerente, oppure, che è lo stesso, secondo natura. Zenone dà questa definizione della felicità: la felicità è una vita dal corso prospero; Cleante nelle sue opere adotta la medesima definizione e Crisippo e quelli dopo di lui, pur sostenendo che felicità e vita felice non sono cose fra loro estranee, dicono poi che la felicità [*τὴν μὲν εὐδαιμονίαν*] è lo scopo [*σκοπὸν*], e invece vivere in condizioni di felicità [*τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας*], cioè essere felici [*τῷ εὐδαιμονεῖν*], è il fine [*τέλος*]. Da ciò risulta chiaramente che espressioni del tipo 'vivere secondo natura', 'vivere una bella vita', 'vivere bene', 'vivere una vita bella e buona', 'virtù e ciò che partecipa di virtù' sono sinonime. E poi ogni cosa bella è anche buona, e ogni cosa brutta è cattiva. Pertanto anche per gli Stoici il fine [*τέλος*] equivale ad una vita secondo virtù.<sup>40</sup>

La differenza tra *τέλος* e *σκοπός* risulta evidente: il primo consiste nell'effettivo raggiungimento della felicità, nella sua stabile e permanente acquisizione. Nel frammento appena considerato, il *τέλος* è definito infatti quale bene ultimo e massima aspirazione a cui tutto

<sup>39</sup> Mentre *τέλος* è reso unanimemente con 'end' (cf. Long, Sedley 1987, 1; Brunschwig 1994c; Boeri 2001), *σκοπός* viene tradotto con 'target' da Long, Sedley 1987, 1, con 'aim' da Brunschwig 1994c e con 'goal' o 'target' da Boeri 2001. Sulla nozione di 'end', cf., in particolare, Long, Sedley 1987, 1: 394-410.

<sup>40</sup> Stob. 2.77.16 (SVF 3.16): Τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὐ̄ ἔνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δέ πράττεται μὲν οὐδενός δέ ἔνεκα· τοῦτο δέ ὑπάρχειν ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμοιογουμένως ζῆν, ἔτι, ταῦτον ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν. Τὴν δὲ εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὡρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον· εὐδαιμονία δὲ ἐστὶν εὔροια βίου. Κέχρηται δὲ καὶ Κλεάνθης τῷ ὄρῳ τούτῳ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασι καὶ ὁ Χρύσιππος καὶ οἱ ἀπό τούτων πάντες, τὴν εὐδαιμονίαν εἶναι λέγοντες οὐχ ἔτεραν τοῦ εὐδαιμονος βίου, καίτοι γε λέγοντες τὴν μὲν εὐδαιμονίαν σκοπὸν ἐκκενοῦσι, τέλος δὲ εἶναι τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ὅπερ ταυτὸν εἶναι τῷ εὐδαιμονεῖν. Ἀλλον δὲν ἔκ τούτων, διτὶ ισοδυναμεῖ 'τὸ κατὰ φύσιν ζῆν' καὶ 'τὸ καλῶς ζῆν' καὶ 'τὸ εὖ ζῆν' καὶ πάλιν 'τὸ καλὸν κἀγαθόν' καὶ 'ἡ ἀρετὴ καὶ τὸ μέτοχον ἀρετῆς'· καὶ διτὶ πᾶν ἀγαθὸν καλόν, ὁμοίως δὲ καὶ πᾶν αἰσχρὸν κακόν· δι' ὃ καὶ τὸ Στωϊκὸν τέλος ίσον δύνασθαι τῷ κατ' ἀρετὴν βίῳ.

può essere ricondotto, oggetto ultimo del desiderio, ciò a cui si dirige ogni nostra azione, ma che a sua volta non è in vista di altro. Il τέλος consiste, dunque, nel vivere secondo natura tipicamente stoico, seguendo sempre la virtù e assecondando la ragione, frammento del λόγος universale. Lo σκοπός, invece, è un obiettivo immediato, funzionale o meno al raggiungimento del τέλος. Tale distinzione semantica si riflette sul piano logico e ontologico: infatti, il τέλος è espresso da un predicato incorporeo (τὸ εύδαιμονεῖν, τὸ τυχεῖν τῆς εὐδαιμονίας, ovvero l’essere felici), mentre lo σκοπός corrisponde a un corpo (εὐδαιμονία, la felicità). Ebbene, riprendendo la distinzione tra gli aggettivi verbali in -τος e -τεος, è evidente che essa corrisponde, rispettivamente, alla distinzione tra σκοπός e τέλος. Infatti, gli aggettivi in -τος esprimono uno scopo immediato, uno σκοπός come la prudenza, che è un bene corporeo che noi intendiamo possedere qui e ora; invece, gli aggettivi verbali in -τεος denotano il fine ultimo, il τέλος, ovvero un predicato incorporeo quale ‘agire in modo prudente’ o ‘essere prudenti’, che noi desideriamo ci appartenga stabilmente. Il τέλος è dunque costruito sul modello della ὄρμη, poiché entrambi hanno il medesimo oggetto, ovvero il predicato incorporeo; d’altra parte, come risulta massimamente evidente dalla dottrina stoica della πρώτη ὄρμη, l’impulso primario e naturale dell’essere umano coincide proprio con il suo fine ultimo, con il τέλος, ovvero vivere conformemente al λόγος.

## 7 Conclusionе

Si riprenda, un’ultima volta, la definizione generale di ὄρμη quale impulso diretto verso un non meglio precisato qualcosa: ebbene, nel presente contributo, si è cercato di mostrare che gli impulsi sono rivolti specificatamente ai predicati (ἐπὶ κατηγορίματα), come testimoniato da Stobeo e, più sotterraneamente, dagli altri frammenti e teorie stoiche considerate. Come abbiamo visto, infatti, molteplici sono le attestazioni di quella che Sauvé Meyer definisce *standard impulse formula*, ovvero la preposizione ἐπί seguita dal predicato, espresso con un verbo al modo infinito, preceduto o meno dall’articolo;<sup>41</sup> oppure, più semplicemente, si trova di frequente l’infinito sostanzivato del verbo senza preposizione. Allora, ecco che per gli Stoici il primo impulso dell’animale è quello di avere cura di se stesso (ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἔαυτό), mentre il ragno ha l’impulso a tessere la ragnatela (ἐπὶ τὸ ὑφαίνειν) e l’ape a produrre la cera (ἐπὶ τὸ κηροπλαστεῖν); noi esseri umani non abbiamo il desiderio o l’appetito della bevanda, ma di bere la bevanda (τοῦ πιεῖν τὸ ποτόν), non dell’eredità, ma di ricevere

<sup>41</sup> Sauvé Meyer 2018, 115-23; 132.

l'eredità (τοῦ κληρονομῆσαι), non della conoscenza, ma di conoscere (τοῦ γνῶναι) e così non della buona politica, ma dell'esercizio della buona politica (τοῦ πολιτεύεσθαι). I predicati, dunque, entrano a buon diritto nella definizione stessa di ὄρμή, poiché costituiscono l'oggetto precipuo a cui gli impulsi sono rivolti: siamo infatti diretti verso i predicati che esprimono le azioni che vogliamo compiere, lo stato di cose che intendiamo realizzare, il fine che ci proponiamo di raggiungere.

Ciò trova conferma nella distinzione precedentemente illustrata tra gli aggettivi verbali in -τος e -τεος (ad esempio, τὸ αἱρέτον e τὸ αἱρετέον), a cui corrisponde quella tra σκοπός e τέλος e, quindi, tra bene corporeo e predicato incorporeo: noi preferiamo possedere beni corporei come la felicità, la saggezza o la temperanza, che sono tutti scopi immediati, finalizzati o meno all'effettivo raggiungimento del τέλος, di ciò che noi preferiamo essere stabilmente, ovvero noi preferiamo che si realizzino 'l'essere felici' (τὸ εὐδαιμονεῖν), 'l'essere saggi' e 'l'essere temperanti' (τὸ φρονεῖν καὶ σωφρονεῖν), tutti predicati incorporei. Difatti, come abbiamo visto, la ὄρμη, il τέλος e gli aggettivi verbali in -τεος condividono la medesima costruzione, che è proprio quella dell'essere diretti verso i predicati.

Tutti questi ragionamenti possono essere applicati, per transitività, anche alla nozione di βούλησις, dalla quale siamo partiti. Si è mostrato, infatti, che la volontà è un impulso a tutti gli effetti; in quest'ottica, cioè proprio in quanto ὄρμη, anche la βούλησις è allora un movimento dell'anima rivolto verso un λεκτόν, un predicato incorporeo, il quale corrisponde, ripetiamolo in chiusura: all'azione che intendiamo compiere; a ciò che vogliamo si attualizzi e si predichi come vero di noi (come nel caso degli aggettivi verbali in -τεος); al τέλος verso cui la nostra azione è orientata.

---

## Bibliografia

- Alessandrelli, M. (2013). *Il problema del λεκτόν nello stoicismo antico. Origine e statuto di una nozione controversa*. Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Annas, J.E. (1992). *Hellenistic Philosophy of Mind*. Berkeley: University of California Press.
- Boeri, M.D. (2001). «The Stoics on Bodies and Incorporeals». *The Review of Metaphysics*, 54(4), 723-52.
- Boeri, M.D.; Salles, R. (eds) (2014). *Los Filósofos Estoicos: Ontología, Lógica, Física y Ética*. Sankt Augustin: Academia Verlag.  
<https://repositorio.uc.cl/handle/11534/23016>
- Brennan, T. (1998). «The Old Stoic Theory of the Emotions». Sihvola J.; Engberg-Pedersen, T. (eds), *The Emotions in Hellenistic Philosophy*. Dordrecht: Kluwer, 21-70.
- Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood, B. (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 257-94.  
<https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X.011>
- Bronowski, A. (2019). *The Stoics on Lekta: All There is to Say*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780198842880.003.0005>
- Brunschwig, J. (ed.) (1994a). *Papers in Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393>
- Brunschwig, J. (1994b). «The Stoic Theory of the Supreme Genus and Platonic Ontology». Brunschwig 1994a, 92-157.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511518393.007>
- Brunschwig, J. (1994c). «On a Stoic Way of Not Being». Brunschwig 1994a, 158-69.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511518393.008>
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Cassanmagnago, C. (1977). «Il problema della prohairesis in Epitteto». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 69(2), 232-46.
- Doobbins, R. (1991). «Προάίρεσις in Epictetus». *Ancient Philosophy*, 11(1), 111-35.  
<http://doi.org/10.5840/ancientphil199111138>
- Frede, M. (1986). «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul». Schofield, M.; Striker, G. (eds), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-110.
- Frede, M. (1994). «The Stoic Notion of a Lekton». Everson, S. (ed.), *Language. Companions to Ancient Thought*, vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press, 109-28.
- Goulet-Cazé, M.-O. (éd.) (2011a). *Études sur la théorie stoïcienne de l'action*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (2011b). «À propos de l'assentiment stoïcien». Goulet-Cazé 2011a, 73-236.
- Gourinat, J.-B. (2018). «The Stoics on the Mental Mechanism of Emotions: Is There a 'Pathetic Syllogism'?». *Elenchos*, 39(2), 349-75.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2018-0020>
- Graver, M. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago: University of Chicago Press.
- Inwood, B. (1982). «A Note on Desire in Stoic Theory». *Dialogue*, 21(2), 329-32.  
<http://doi.org/10.1017/s0012217300016450>
- Inwood, B. (1985a). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Clarendon Press: Oxford.  
<http://doi.org/10.2307/2185267>
- Inwood, B. (1985b). «The Stoics on the Grammar of Action». *The Southern Journal of Philosophy*, 23(5), 75-86.

- Ioppolo, A.M. (1972). «La dottrina della passione in Crisippo». *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 27(3), 251-68.
- Ioppolo, A.M. (1995). «L'horme pleonazousa nella dottrina stoica della passione». *Elenchos*, 16(1), 25-55.
- Isnardi Parente, M. (a cura di) (1989). *Stoici antichi*. Torino: UTET.
- Klein, J. (2021). «Desire and Impulse in Epictetus and the Older Stoics». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 103(2), 221-51.  
<https://doi.org/10.1515/agph-2017-0113>
- Kühn, W. (2011). «L'attachement à soi et aux autres». *Goulet-Cazé* 2011a, 237-366.
- Long, A.A.; Sedley, D.N. (eds) (1987). *The Hellenistic Philosophers*. 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maso, S. (2018). «Seneca e la passione come esperienza fisica». *Elenchos*, 39(2), 377-401.  
<https://doi.org/10.1515/elen-2018-0021>
- Maso, S. (2021). «Desiderium voluntas non est». Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di), *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 73-96.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/003>
- Preus, A. (1981). «Intention and Impulse in Aristotle and the Stoicks». *Apeiron*, 15(1), 48-58.  
<https://doi.org/10.1515/APEIRON.1981.15.1.48>
- Radice, R. (2018). *Stoici antichi. Tutti i frammenti*. Milano: Bompiani.
- Sauvé Meyer, S. (2018). «Passion, Impulse, and Action in Stoicism». *Rhizomata*, 6(1), 109-34.  
<https://doi.org/10.1515/rhiz-2018-0006>
- Sedley, D.N. (1993). «Chrysippus on Psychophysical Causality». Brunschwig, J.; Nussbaum, M.C. (eds), *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 313-31.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511470325.013>
- Sorabji, R. (2007). «Epictetus on Proairesis and Self». Scaltsas, T.; Mason, A.S. (eds), *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 87-98.  
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199233076.003.0007>
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' on Affections: Reconstruction and Interpretation*. Leiden; Boston: E.J. Brill.
- Von Arnim, H. (Hrsg.) (1903-05). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 3 Bde. Lipsiae: Teubner.
- Zanatta, M. (a cura di) (1993). *Plutarco. Le contraddizioni degli Stoici*. Milano: BUR Rizzoli.



# **Voluntas amica. La natura e il ruolo della volontà nel *De beneficiis* di Seneca**

Gabriele Flamigni  
Sorbonne Université, Paris, France

**Abstract** The object of this paper is the relevance of *uoluntas* in Seneca's *De beneficiis*, a topic seldom considered by scholars, notwithstanding the importance of this problematic notion in Seneca's treatment of benefits. Our analysis of this issue, conducted in light of the considerations on charity by other ancient thinkers, will lead us to grasp the complex nature of the will involved in Seneca's conception of *beneficia*: with reference to this domain, *uoluntas* denotes the attitude of both the benefactor and their recipient, which, according to Seneca, ought to be virtuous and emotionally involved in the act of giving and accepting a benefit.

**Keywords** Aristotle. Beneficium (Benefit). De beneficiis. Gaudium (Joy). Seneca. Stoicism. Voluntas (Will).

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Il *De beneficiis* e l'interesse per la beneficenza nell'Antichità. – 3 Il *beneficium* senecano come azione virtuosa. – 4 La *uoluntas* nella concezione senecana del *beneficium*. – 5 *Amica uoluntas e gaudium*: il lato emotivo del *beneficium* senecano. – 6 Conclusione.

## **1 Introduzione**

La ricorrenza del termine *uoluntas* e della sua famiglia lessicale nell'opera di Seneca costituisce, com'è noto, un importante argomento di dibattito fra gli studiosi. Questo dibattito, ricostruito in maniera dettagliata dal recente lavoro di Cassan,<sup>1</sup> si articola a gran-

---

<sup>1</sup> Cassan 2022, 93-4.

di linee attorno a tre poli: diversi interpreti, soprattutto novecenteschi, quali Pohlenz o Donini,<sup>2</sup> vanno nella direzione di ascrivere a Seneca una psicologia e dunque un'etica volontaristiche: in questa prospettiva, l'anima sarebbe dotata di una facoltà che produce azioni sulla base di 'intenzioni' piuttosto che di conoscenze; altri studi, tra i quali spiccano quelli di Rist e Hadot,<sup>3</sup> rivendicano invece la necessità di integrare l'impiego del lessico della *uoluntas* da parte di Seneca nell'etica intellettualistica stoica; costoro, riconducendo la *uoluntas* senecana nell'ambito del λόγος e delle sua attività, estendono così al filosofo l'idea che il comportamento di un individuo sia determinato dal suo bagaglio cognitivo. D'altronde, proposte interpretative come quelle difese da Inwood e dalla stessa Cassan,<sup>4</sup> valorizzano la maniera in cui il ricorso di Seneca alla nozione di *uoluntas* fa emergere l'approccio personale del Cordovese ad alcune categorie concettuali dello Stoicismo.

Alla luce delle suddette divergenze interpretative, in questa sede ci si concentrerà sulla presenza del lessico della *uoluntas* in uno scritto senecano che di solito non riceve molta attenzione a questo proposito,<sup>5</sup> sebbene la *uoluntas* vi svolga un ruolo di primo piano come si tenterà di mostrare: il *De beneficiis*. Il nostro intento nel considerare questo tema sarà palesare il probabile riferimento della *uoluntas*, in questo contesto, a una pluralità di τόποι della psicologia stoica, dalla teoria dell'azione alla dottrina delle εὐπάθειαι. Questo risultato ci permetterà così di enucleare la peculiarità della riflessione di Seneca, nel solco della filosofia stoica e non solo, sulla beneficenza.

<sup>2</sup> Pohlenz 1967, 2: 89-91; Donini 1982, 202-3.

<sup>3</sup> Rist 1969, 223-32; Hadot 2014, 297-313.

<sup>4</sup> Inwood 2005b; Cassan 2022, 94-103.

<sup>5</sup> Con le notevoli eccezioni di Donini 1982; Marino 2009.

## 2 Il *De beneficiis* e l'interesse per la beneficenza nell'Antichità

Il *De beneficiis* è un trattato di natura parentetica, in cui pertanto la componente teorica è completata dalla discussione di numerosi tipi di situazioni legati all'argomento del trattato.<sup>6</sup> Nello specifico, questo scritto è dedicato alla definizione del beneficio e alla disamina delle modalità con le quali i gesti di beneficenza dovrebbero essere compiuti e ricambiati, questione che si declina nell'analisi di un insieme variegato di problematiche inerenti alla beneficenza. L'urgenza di affrontare questo tema e l'esortazione che Seneca ne trae a compiere benefici sulla base dei criteri da lui discussi<sup>7</sup> sono legate al clima di ingratitudine che egli constata nella società romana, il quale a suo avviso disincentiva dall'esercizio della beneficenza,<sup>8</sup> indebolendo così i legami fra gli uomini.<sup>9</sup>

A fianco di questo stimolo sociale è imprescindibile sottolineare che la beneficenza aveva già attirato l'interesse di svariati pensatori precedenti Seneca, molti dei quali costituiscono per lui un punto di riferimento teorico. Pensiamo *in primis* a Senofonte, evocato *en passant* in Sen. *ben.* 3.32.3, che tematizza la beneficenza in numerosi luoghi della sua opera,<sup>10</sup> spesso in un'ottica utilitaristica, o a Platone, nominato a più riprese da Seneca (3.23.3; 4.33.1; 5.7.5 etc.): costui, pur non mostrando particolare attenzione per il fenomeno della beneficenza nel suo *corpus*, secondo la testimonianza riportata in D.L. 3.95-6, avrebbe tuttavia avuto la cura di tematizzare delle 'divisioni' relative alle varie forme di evergetismo.

Ma inevitabilmente il pensiero va soprattutto ad Aristotele, con il quale il Cordovese, pur non menzionandolo mai nel *De beneficiis*, si rivela in profonda sintonia, come vedremo. Il contributo dello Stagirita a questo proposito ha almeno due ramificazioni principali: da un lato, Aristotele pone la benevolenza (εὔνοια, *Eth. Nic.* 8.2.1155b31-1556a5; 9.4.1166b30-5; 1167a21) e l'atto di fare del bene (εὔεργεσία, 8.15.1162b31-1163a9) a fondamento dei rapporti di

<sup>6</sup> Questa interpretazione della struttura del *De beneficiis* si ispira a quella di Griffin 2013, 111-42.

<sup>7</sup> Come argomenta in maniera convincente Lepisto 2020, il procedere delle argomentazioni nel *De beneficiis*, con lo sforzo ermeneutico che richiede da parte dei lettori, potrebbe voler anch'esso contribuire a formarli nella corretta valutazione dei fattori che determinano la qualità dei benefici.

<sup>8</sup> Su questo problema, tematizzato nei primi capitoli dell'opera, si rimanda alla precisa analisi di Raccanelli 2010, 27-37.

<sup>9</sup> Sen. *ben.* 1.4.2. Per un puntuale inquadramento del *De beneficiis* nella cultura romana, nonché nel pensiero politico antico, rimandiamo a Chaumartin 1985, 157-257.

<sup>10</sup> Si vedano i luoghi citati da Griffin 2013, 16-17, di cui condividiamo l'interpretazione complessiva.

amicizia; a questo proposito, il filosofo pondera anche la questione di come misurare un beneficio, nell'ottica di ricambiarlo, valutando che, nelle amicizie 'etiche', fondate sulla virtù, l'entità del beneficio è determinata dal movente psichico del benefattore, qualificato in termini di προαίρεσις (1163a9-23).<sup>11</sup> D'altra parte, in un diverso contesto Aristotele valorizza la liberalità (έλευθεριότης) come virtù del dare e dell'acquisire «per il bello, e in modo corretto» (τοῦ καλοῦ ἔνεκα καὶ ὡρθῶς, 4.2.1120a24-5; trad. C. Natali), disposizione intermedia ai vizi della prodigalità (ἀσωτία) e dell'avarianza (ἀνελευθερία); dunque, in conseguenza della sua natura virtuosa, «l'atto generoso non consiste nella misura di quanto viene dato, ma nello stato abituale di chi dà [...]» (οὐ γὰρ ἐν τῷ πλήθει τῶν διδομένων τὸ ἔλευθεριον, ἀλλ’ ἐν τῇ τοῦ διδόντος ἔξει [...], 1120b7-9; trad. C. Natali). Stato che, quando si realizza, può implicare anche un certo piacere (1121a3-4); speculare a questa emozione potrebbe essere, d'altronde, la χάρις propria del beneficiario, secondo la duplice interpretazione che Konstan<sup>12</sup> fornisce delle occorrenze in *Rh.* 2.7.1385a16-19 di questo termine, ambiguo in greco, al contempo 'gesto altruistico di amicizia' e 'senso di gratitudine'. Tuttavia, sulla falsariga dello stesso Konstan,<sup>13</sup> è bene sottolineare che in Aristotele i due ambiti della beneficenza e della liberalità, mai esplicitamente connessi, sembrano piuttosto restare distinti dal punto di vista psicologico e della finalità dell'agente.

Il tema della beneficenza continua a essere frequentato dagli intellettuali in epoca ellenistica. Ed è in questo contesto che, per quanto le scarse testimonianze superstiti ci permettono di comprendere, si collocavano anche gli Stoici: in termini generali, osserviamo che l'elenco delle virtù subordinate alla giustizia fornito nell'epitome di etica stoica di Stobeo contiene la χρηστότης, definita come «scienza del fare bene» (ἐπιστήμην εύποιητικήν, *Stob. ecl.* 2.7.5b2 p. 62.3,<sup>14</sup> SVF 3.264) e comprensibile dunque come benevolenza; di fatti, l'atto di fare del bene (εὐεργετεῖν), possibile manifestazione di questa virtù,<sup>15</sup>

<sup>11</sup> Nella psicologia aristotelica la προαίρεσις, fondamento peraltro dell'amicizia etica (*Eth. Eud.* 7.27.1243b9-10), è un processo psicologico volontario diretto all'agire (*Eth. Nic.* 3.5.1113a9-12). Su questa nozione si veda lo studio fondamentale di Chamberlain 1984 e la proposta ermeneutica di Severino 1980, 362-70, che sottolinea il connubio in Aristotele, sul quale ci soffermeremo in seguito, fra questa nozione e un'idea di volontà, espressa dal lessico della βούλησις.

<sup>12</sup> Konstan 2018, 95-104.

<sup>13</sup> Konstan 2018, 95-104.

<sup>14</sup> L'*Antologia* di Stobeo è qui citata nell'edizione di Wachsmuth e Hense (Berlin 1884-1912).

<sup>15</sup> Come suggerisce l'uso verosimilmente sinonimico degli aggettivi εὐεργετικός e εὐποιητικός nella testimonianza plutarchea su Crisippo e Antipatru alla quale faccio riferimento nel capoverso seguente.

è portato a esempio di azione virtuosa dallo stesso Stobeo qualche pagina dopo (§ 11e p. 96.21, SVF 3.501).

Con riferimento a Stoici specifici, una riflessione di Cleante a questo proposito, in particolare sul ruolo della *uoluntas* nella beneficenza, è attestata proprio nel *De beneficiis* senecano (5.14.1-2, SVF 1.580; 6.12.1-2, SVF 1.578), e Diogene Laerzio menziona per l'appunto una sua opera intitolata Περὶ χάριτος (7.175, SVF 1.481).<sup>16</sup> Sempre nel *De beneficiis* si fa riferimento a un *librum* di Crisippo (1.3.8, SVF 2.1082), non meglio qualificato,<sup>17</sup> nel quale erano affrontate una serie di questioni cardinali rispetto alla beneficenza: secondo Seneca, Crisippo indugiava, in particolare, sulla nomenclatura, gli attributi e la genealogia delle Grazie, Χάριτες in greco, ricercandovi una raffigurazione simbolica dei vari elementi della beneficenza e una giustificazione di quest'ultima come forma di rispetto delle divinità (1.3.8-4.4, SVF 2.1082).<sup>18</sup> Egli paragonava inoltre, con probabile finalità esplicativa, la necessità di calibrare un beneficio rispetto al beneficiario a un gioco in cui ci si passa una palla lanciandola in aria, il cui obiettivo, non farla cadere, richiede che ogni tiro sia tale che il giocatore a cui è destinato possa riceverlo (2.17.3-4, SVF 3.725); dello stesso sapore è la similitudine crisippaea fra l'uomo riconoscente, pronto a ricambiare il beneficio ricevuto al momento opportuno, e l'atleta che attende il segnale di avvio della gara per iniziare a correre (2.25.3, SVF 3.726). Riflessioni sulla disposizione degli dèi a 'fare il bene' (εὐεργετικός, εὐποιητικός), con riferimento alla loro filantropia, sono poi testimoniate per Crisippo e per Antipatro di Tarso, in un suo Περὶ θεῶν, da Plutarco (*De Stoic. rep.* 38.1051e-f, SVF 2.1049, 3 Ant. 33; 1052b, SVF 3 Ant. 34), che suggerisce d'altronde un interesse generale degli Stoici per questo tema; nella stessa opera Plutarco ci informa anche di una considerazione di Crisippo, contenuta nel primo libro del suo Περὶ κατορθωμάτων, in merito alla «estensione» della χάρις alle «cose intermedie» (τὰ μέσα, 12.1038a-b, SVF 3.674), dottrina all'apparenza criptica ma, come vedremo, verosimilmente condivisa da Seneca.

<sup>16</sup> Secondo Inwood 2005a, 94 nota 72 quest'opera «is almost certainly the ultimate source of the discussion of Cleanthes' views at *Ben.* 5.14 [...].»

<sup>17</sup> Veillard 2022, 124-5 ipotizza, con verosimiglianza, che possa trattarsi di un Περὶ χαρίτων, menzionato in Phld. Piet. (PHer. 1428) col. 7.5-6 (SVF 2.1081) - leggiamo il papiro nell'edizione di Henrichs 1974 - proprio con riferimento al collegamento che Crisippo stabiliva fra le Grazie e le εὐεργεσίαι.

<sup>18</sup> Su questa mobilitazione delle Grazie da parte di Crisippo, ripresa da Ecateone, come si dirà fra poco, quindi da Seneca e da Cornuto (*Theol.* 9 p. 8.1-5, § 15 p. 15.18 - § 16 p. 16.21; l'opera di Cornuto è qui citata nell'edizione di Torres [Berlin/Boston 2018]), rimandiamo a Setaioli 1988, 287-93. Questo legame fra le Grazie e la beneficenza, suggerito dal nome delle dee, verosimilmente percepito anche al di fuori dei circoli intellettuali, si ritrova d'altronde, in un uso non tematico, già in Democrito (Maxim. L., c. 8 p. 556 = fr. 636 Luria).

Riflessioni sulla beneficenza si trovano anche presso gli Stoici successivi: ispirata in una certa misura al pensiero di un allievo di Antipatro, Panezio, in particolare al suo Περὶ τοῦ καθίκοντος,<sup>19</sup> è la discussione sulla *beneficentia* contenuta nel *De officiis* di Cicerone (1.42-60,<sup>20</sup> t. 91, 110 Alesse): secondo il livello più generale del suo discorso, gli atti di beneficenza sono conformi alla natura umana (*nihil est naturae hominis accommodatus [...]*, 1.42), e di conseguenza è per noi opportuno compierli, in base alla concezione stoica dell'azione conveniente (καθήκον, D.L. 7.107-8, SVF 3.493; *officium*, Cic. fin. 3.58, SVF 3.498). Nello specifico, la beneficenza in questione è la virtù del dono, il quale, per essere effettuato in maniera corretta e svolgere così una funzione di coesione sociale (§§ 20-2), richiede la soddisfazione di una serie di parametri,<sup>21</sup> come l'osservanza della giustizia (§§ 42-3),<sup>22</sup> la proporzione dell'entità del dono rispetto alle possibilità del donatore (§ 44), le circostanze (§§ 59-60, t. 91 Alesse), i bisogni (§ 49) e il merito del beneficiario (§§ 45-58, t. 91 Alesse).

Il *De beneficiis* senecano testimonia, infine, l'interesse di Ecatone, allievo di Panezio, per i benefici: da Seneca apprendiamo che questi, oltre a recuperare la riflessione crisippaea sulle Grazie (1.3.9, fr. 12 Veillard), argomentava l'esigenza di una *regula* volta a disciplinare le relazioni sociali che implicano *officia* reciproci, come quelle fra padre e figlio o fra coniugi (2.18.1-2, fr. 13 Veillard);<sup>23</sup> forse nella stessa ottica egli rifletteva sulla possibilità, controiduitiva, per gli schiavi di beneficiare i propri padroni (3.18.1, fr. 15 Veillard). Seneca riferisce, inoltre, del ricorso ecatoniano a *exempla* che confermino *ab auctoritate* la validità di alcuni precetti concernenti i benefici, quali non accettarne da una persona alla quale nuocerebbe essere benefica (2.21.4, fr. 14 Veillard) o non augurare niente di male a chi ci ha recato danno (6.37.1, fr. 16 Veillard). Irrisolvibile è la questione se la fonte di Seneca

<sup>19</sup> In più luoghi (*Att.* 16.11.4; *Off.* 2.60, 3.7-10, 34) Cicerone dichiara o implica di aver seguito la struttura e il contenuto di quest'opera paneziana nella composizione dei primi due libri del suo *De officiis*. Il rapporto effettivo fra le due opere è però indecidibile, essendo il *De officiis* la fonte di gran lunga più importante del Περὶ τοῦ καθίκοντος paneziano; tuttavia, la maggior parte degli studiosi, quali ad esempio Dyck 1996, 17-21; Alesse 1994, 13-14; Vimercati 2004, 46-8, non vede motivo di dubitare delle dichiarazioni dell'Arpinate a questo proposito.

<sup>20</sup> Il *De officiis* è qui citato nell'edizione di Testard (1965-70).

<sup>21</sup> Per questa sintesi schematica della trattazione ciceroniana della beneficenza ci ispiriamo a Dyck 1996, 155-83.

<sup>22</sup> Cic. *Off.* 1.20 (t. 69 Alesse), sottolineando la connessione fra *iustitia* e *beneficentia*, invita a riconoscere una forte prossimità fra quest'ultima, secondo la sua concezione paneziana, e la χρηστότης stoica, definita in Stobeo, lo abbiamo ricordato sopra, come virtù subordinata alla δικαιοσύνη.

<sup>23</sup> Veillard 2022, 86-91; 290-300 ipotizza che proprio a Ecatone risalga una sistematizzazione dell'accezione etico-pratica dei termini κανών ε/ο κριτήριον, che probabilmente Seneca traduce con *regula*.

a questo proposito fosse il *liber de officiis* di Ecatone menzionato da Cicerone (*Off.* 3.89, fr. 11 Veillard), o un suo Περὶ χαρίτων, mai attestato in maniera esplicita ma la cui esistenza è postulata da vari studiosi.<sup>24</sup>

Questi, dunque, gli elementi più manifesti della cornice storico-intellettuale in cui Seneca, scrivendo il *De beneficiis*, si inserisce, e con consapevolezza: come abbiamo visto, numerose testimonianze della tematizzazione della beneficenza da parte di pensatori antichi, in particolare stoici, sono offerte proprio nel *De beneficiis*; d'altronde, come vedremo adesso, nel trattamento senecano della beneficenza si avvertono inconfondibili echi anche di autori che egli non nomina mai, come Aristotele,<sup>25</sup> o evoca solo all'interno di sommari *exempla* biografici, come Cicerone (*Sen. ben.* 4.30.2; 5.17.1). Tutto ciò, ben inteso, al netto della considerazione che il *De beneficiis* senecano resta la nostra testimonianza più corposa e approfondita della riflessione antica sulla beneficenza e, più nello specifico, della dottrina elaborata a questo riguardo dagli Stoici, nel cui solco Seneca procede.

### 3 Il *beneficium* senecano come azione virtuosa

Una delle ragioni dell'interesse di quest'opera consiste proprio, si può sostenere, nella sua mobilitazione della nozione di *uoluntas* che, sebbene mai tematizzata nel *De beneficiis*, vi gioca senza dubbio un ruolo di primo piano. Di fatti questa nozione fa la sua comparsa nelle prime righe dell'opera, e poi di nuovo nel cuore del momento teorico del trattato, vale a dire nella definizione del *beneficium*, alla quale Seneca allude all'inizio del primo libro e che formula nel sesto capitolo, dopo aver dichiarato il movente della composizione dell'opera e averne abbozzato il fine. Prima di considerare le occorrenze di *uoluntas* in questi contesti, tentiamo dunque di capire la rete lessicale e concettuale di cui questo termine fa parte.

Il *beneficium* che costituisce l'argomento del trattato, distinto dall'oggetto e dal servizio (*ministeria*, 1.5.5)<sup>26</sup> che il benefattore offre al beneficiario, omonimi nell'uso corrente di *beneficium* (2.34.5),<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Per uno *status questionis* rimandiamo a Veillard 2022, 58. Veillard 2022, 125-30 stessa, come già Chaumartin 1985, 31-41, argomenta a favore del ricorso senecano, nel *De beneficiis*, a un Περὶ χαρίτων di Ecatone piuttosto che al suo Περὶ καθήκοντος ο καθηκόντων, ipotesi sostenuta invece da Setaioli 1988, 308-16; Inwood 2005a, 70. Chaumartin 1985, 43-53 sostiene inoltre che il *De beneficiis* sia largamente debitore del Περὶ χαρίτων ecatoniano dal punto di vista tematico.

<sup>25</sup> Come osservato brevemente da Inwood 2005a, 67 nota 9, la cui intuizione trova ampio sviluppo in Griffin 2013.

<sup>26</sup> Il *De beneficiis* è qui citato nell'edizione di Kaster (Oxford 2022).

<sup>27</sup> Come si è visto, al seguito di Griffin 2013, 16, questa ambiguità è condivisa dal greco χάρις.

si qualifica come un che di intangibile (*Non potest beneficium manu tangi*,<sup>28</sup> 1.5.2) e di invisibile (*Sic non est beneficium id quod sub oculos uenit [...]*, 1.5.6): esso è una cosa relativa all'anima (*res animo*, 1.5.2), mentre l'oggetto dato o il servizio reso ne sono la *materia* (1.5.2), le indicazioni percepibili (*meritorum signa*, 1.5.2, *beneficii uestigium et nota*, 1.5.6).<sup>29</sup> Questa distinzione e il suo inquadramento in quella fra piano dell'apparenza (*species rei*) e piano della cosa propriamente tale (*ipsa res*, 1.5.5) concorrono a tratteggiare la nozione di *beneficium*. Ciò che caratterizza il concetto senecano – ma già cleanteo e aristotelico come si è visto – di *beneficium* è, in altri termini, non l'oggetto dato o il servizio reso, e nemmeno il gesto con cui il benefattore avvia la ‘transazione’ dell’oggetto o del servizio verso il beneficiario:<sup>30</sup> l’essenza del *beneficium* fa bensì riferimento al movente interiore del dono, considerato il ruolo dell’anima nella teoria senecana, e più in generale stoica, dell’azione.<sup>31</sup>

Questa idea trova conferma nella descrizione senecana del *beneficium* come un *recte factum* che nessuna forza può annullare (*quod in ritum nulla uis efficit*), nel senso che il beneficio perdura anche se circostanze esterne – vale a dire la *fortuna* (5.2.2)<sup>32</sup> – ne vanificano l’effetto concreto (1.5.3-4). Per comprendere queste parole di Seneca è opportuno osservare che il sintagma *recte factum* qui mobilitato dal

<sup>28</sup> Il manoscritto archetipo della tradizione del *De beneficiis*, N (Palatinus latinus 1547, IX secolo), al posto di quest’ultima parola ha *tangiles*, vocabolo inesistente in latino, cui seguono le parole *animo geritur*; in copie posteriori di N – ma non in R (Regensis latinus 1529, X secolo), fonte di tutte le copie successive dello scritto senecano – questa lezione è stata corretta in *tangi sed animo geritur*. L’implausibilità linguistica e concettuale di questa soluzione ha indotto J.F. Gronovius alla congettura *tangi: res animo geritur*, accolta da Kaster 2022b. Su questa congettura si veda Kaster 2022a, 26.

<sup>29</sup> A questo proposito De Caro 2009, 126-8 e Picone 2013, 100-1 tematizzano appropriatamente la ‘natura semiotica’ del *beneficium*.

<sup>30</sup> L’innesto semantico del tema dei *beneficia* sul lessico economico, operato da Seneca sulla scia di Cleante (*ben. 6.12.2, SVF 1.579*) – ma si considerino già Democr., *apud Democrat.*, 62 = fr. 681 Luria e Arist., *Eth. Nic.* 8.13.1162b22-34 – proprio per sottrarre il *beneficium* alla relazione fra creditore e debitore (si veda in particolare la caratterizzazione del beneficio come *creditum insolubile* in *ben. 4.12.1*), è efficacemente messo in luce da Li Causi 2009, Picone 2013, 36-42 e più di recente da Veillard 2022, 316-25. A questo proposito risulta efficace la definizione metaforica del beneficio proposta da Griffin 2013, 81 come «transaction between minds».

<sup>31</sup> Per un prospetto sulla teoria stoica dell’azione rimandiamo a Gourinat 2017, 103-16; quanto a Seneca, si veda Cassan 2022, 60-3, 74-8.

<sup>32</sup> La *fortuna* concorre inoltre, per converso, a massimizzare l’aspetto materiale del beneficio, come implicato in 3.29.2, ed è pertanto fondamentale perché il beneficio raggiunga il suo destinatario, costringendolo a essere riconoscente (6.10.2, 11.3); la medesima idea pare implicata in Cic. *Off.* 2.32. Sulla polisemica nozione di *fortuna* presente nel *De beneficiis*, designante in riferimento ai *beneficia* talora una sorte prospera, talaltra una sorte avversa, e a volte evocata come *ux media*, rimandiamo alla puntuale analisi di Averna 2009.

filosofo, come già notato da Griffin,<sup>33</sup> rinvia probabilmente alla nozione stoica di κατόρθωμα; per questo termine tecnico Cicerone aveva proposto, fra varie traduzioni, proprio *recte factum* (*fin.* 3.24, *SVF* 3.11), e di questa scelta, come di altre,<sup>34</sup> Seneca sembra risentire nel suo uso di *recte factum*, e in più generale del sintagma *recte facere*, qui e altrove (*clem.* 1.1.1; *ep.* 95.5). Nel lessico stoico il κατόρθωμα è un'azione umana conforme alla natura, e di conseguenza 'conveniente' (*Stob. ecl.* 2.7.8 p. 85.18-20, *SVF* 3.494); la sua specificità, rispetto agli altri καθήκοντα, risiede nell'essere il κατόρθωμα un'azione compiuta secondo virtù (τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα), come lo definisce Stobeo (§ 8 p. 85.20-1, *SVF* 3.494), esemplificandolo di seguito con atti compiuti con una disposizione virtuosa, quale la prudenza (τὸ φρονεῖν) e la giustizia (τὸ δικαιοπραγεῖν), e, qualche pagina dopo, proprio con l'εὐεργετεῖν (§ 11e p. 96.21, *SVF* 3.501). Infine, nella misura in cui partecipa della virtù, il κατόρθωμα appartiene anche alla categoria dei beni (D.L. 7.95, *SVF* 3.97a).

Il *beneficium* senecano si declina visibilmente secondo le medesime categorie: gli esempi di benefici forniti da *Sen. ben.* 1.5 (donazioni di ricchezze, concessioni di cariche e così via) rivelano che esso è un'azione, ipotesi che la definizione di *beneficium* in 1.6.1 conferma in pieno come vedremo fra poco; lo smarcamento, rispetto alla *materia beneficii*, del *beneficium* come *res animo*, e nello specifico come *recte factum* la cui esistenza non è precludibile da nessun evento, implica quindi che l'essenza di quest'ultimo consiste nella 'dirittura' dell'anima del benefattore, vale a dire nella sua disposizione virtuosa. Questa interpretazione è suffragata dalla classificazione assiologica che, poche righe dopo (1.6.2), Seneca opera sui benefici e sulla loro *materia*, rileggendo lo scarto fra di essi come una distinzione fra beni e cose moralmente indifferenti. Ora, gli Stoici, e in particolare Crisippo, qualificavano gli elementi appartenenti a questa seconda categoria come τὰ μέσα (Plut. *De Stoic. rep.* 18.1042b, *SVF* 3.760), plausibilmente nel senso che gli indifferenti sono intermedi fra i beni e i mali (Ἀδιάφορα δέ εἴναι λέγουσι τὰ μεταξὺ τῶν ἀγαθῶν καὶ τῶν κακῶν, *Stob. ecl.* 2.7.7 p. 79.4-5, *SVF* 3.118); dunque, il passo appena letto del *De beneficiis* spiega forse in che senso Crisippo, secondo la testimonianza plutarchea, avrebbe affermato che la χάρις si estende a τὰ μέσα.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Griffin 2013, 181.

<sup>34</sup> Come argomentano Setaioli 2003, 68; Fedeli 2006, Seneca nella sua opera si mostra ben consapevole delle traduzioni filosofiche proposte da Cicerone.

<sup>35</sup> Interpretano così già Inwood 2005a, 74; Griffin 2013, 19-20.

#### 4    **La uoluntas nella concezione senecana del beneficium**

Nel quinto capitolo del primo libro del *De beneficiis*, appena analizzato, sono presenti due occorrenze del termine *uoluntas* che finora non abbiamo considerato, cercando innanzi tutto di ricostruirne il contesto teorico. A proposito della distinzione tra il beneficio e la sua materia Seneca scrive:

*Multum interest inter materiam beneficii et beneficium, itaque nec aurum nec argentum nec quicquam eorum quae pro maximis accipiuntur beneficium est sed ipsa tribuentis uoluntas.*

C'è una bella differenza tra la materializzazione del beneficio e il beneficio stesso. In altre parole, né dell'oro, né dell'argento, né alcuno di quei doni cui si attribuisce il più grande valore sono in senso proprio un beneficio, lo è invece la volontà dell'autore. (1.5.2; trad. M. Menghi modificata)

La medesima idea è ripetuta qualche riga dopo, a seguito della caratterizzazione del *beneficium* come *recte factum* non vanificabile dalle circostanze esterne: «Insomma, tutte quelle cose che prendono impropriamente il nome di benefici, sono solo i complimenti attraverso cui si esprime la buona volontà» (*Omnia itaque quae falsum beneficii nomen usurpant ministeria sunt per quae se uoluntas amica explicat*, 1.5.5; trad. M. Menghi modificata). D'altra parte, queste parole fanno eco all'inizio dell'opera, in cui il filosofo, esorta a non donare con lentezza affermando:

*Eodem animo beneficium debetur quo datur, et ideo non est neglegenter dandum, sibi enim quisque debet quod a nesciente accepit; ne tarde quidem, quia, cum in omni officio<sup>36</sup> magni aestimetur dantis uoluntas, qui tarde fecit diu noluit.*

Il beneficio deve essere riconosciuto con lo stesso animo con cui viene dato, e perciò non deve essere dato malamente: ciascuno infatti deve a se stesso ciò che ha ricevuto da chi donava senza rendersene conto. Ma un beneficio non deve essere fatto neppure troppo tardi: infatti, siccome in ogni favore viene considerata soprattutto

---

<sup>36</sup> N ha la lezione, poco sensata, *omni et officio*, corretta nel più plausibile *in omni officio* in una tradizione manoscritta non confluita in R. Altre varianti manoscritte, dipendenti da R, leggono *omni officio* e *omni in officio*, lezione quest'ultima accolta da Gertz, mentre Kaster 2022b ha accolto *in omni officio*. A questo proposito si vedano le spiegazioni di Kaster 2022a, 17-18.

la volontà di chi lo fa, chi l'ha fatto tardi, significa che per molto tempo non ha voluto farlo. (1.1.8; trad. M. Menghi)<sup>37</sup>

Come si vede, in entrambi i contesti il termine *uoluntas* pare usato come sinonimo di *animus*, e così esso è inteso da Voelke e da Griffin.<sup>38</sup> Più precisamente, dato l'ambito teorico dei due passi, l'impiego di *uoluntas* qui sembrerebbe rinviare all'orientamento dell'anima verso l'agire, cioè alla nozione stoica di impulso (*όρμη*), significato che di fatti *uoluntas* ha in altri luoghi del *corpus* senecano secondo l'interpretazione di vari studiosi.<sup>39</sup>

Le numerose altre occorrenze di questo lessico nel *De beneficiis* fanno tutt'altro che sconfessare la prossimità semantica tra la *uoluntas amica* e la virtuosità dell'*animus* del benefattore: l'individuazione dell'essenza del beneficio nell'anima di quest'ultimo anziché nella *materia beneficii*, ad esempio, è più volte ribadita in termini di *uoluntas* (1.6.3; 2.35.1; 3.29.3, etc.), talora con la precisazione che si tratta di una *uoluntas bene faciendi* (1.7.1) o *rectum* (5.2.2), di una *benigna et familiaris uoluntas* (6.16.1) o, più semplicemente, *bona* (6.9.3) o *recta* (1.15.6). D'altra parte, in linea con la caratterizzazione del *beneficium* come *res animo* e sulla base della premessa di 1.1.8, Seneca evoca a più riprese la *uoluntas accipientis*, con la quale si è chiamati a rispondere a un beneficio per ricambiarlo (2.10.4, 25.2, 31.2, etc.), qualificandola talora come *honesta* (6.27.2).

Tuttavia, se le qualifiche di *bene faciendi*, *benigna* (generatrice di bene), *bona*, *honesta* (già termine ciceroniano equivalente allo stoico *καλός*, riferito al bene),<sup>40</sup> *recta* e *rectum* si integrano senza problemi con un'identificazione fra la *uoluntas amica* del benefattore e la sua anima virtuosa, non si può dire altrettanto degli aggettivi *amica*<sup>41</sup> e *familiaris*.<sup>42</sup> L'amicizia, pur avendo la virtù come prerequisito, nel senso che solo i saggi ne fanno esperienza (D.L. 7.124, SVF 3.631; Sen. ben. 7.12.2), è considerata dagli Stoici non come una virtù ma una forma di «comunanza di vita» (*κοινωνίαν βίου*, Stob. ecl. 2.7.51 p. 74.3-4; trad. C. Viano); e, quanto alla *familiaritas*, essa potrebbe essere la *συνήθεια* elencata da Stobeo (2.7.51 p. 74.6-7) come

<sup>37</sup> La medesima tesi è espressa in termini di *uoluntas* in 2.1.2 e, in termini di *amica uoluntas*, in 2.5.4.

<sup>38</sup> Voelke 1973, 167-8 nota 5; Griffin 2013, 106.

<sup>39</sup> Monteils-Laeng 2014, 399; Bourbon 2019, 283-8; Cassan 2022, 96. Voelke 1973, 175 sembra andare, indirettamente, nella stessa direzione.

<sup>40</sup> Il senso di questa denominazione del bene è spiegato in D.L. 7.98-9 (SVF 3.87). Sulla nozione ciceroniana di *honestum* rimandiamo a Graver 2016.

<sup>41</sup> L'aggettivo ritorna nella caratterizzazione dell'essenza del *beneficium* in termini di *cogitatio amica et benigna* in 6.7.2.

<sup>42</sup> A questo proposito si legga anche 1.14.3, in cui Seneca invita chi riceve un beneficio a riconoscere una *familiaris nota* nelle manifestazioni di autentica beneficenza.

specie di amicizia relativa ai rapporti fra persone abituate le une altre (*φιλίαν συνειθισμένων*).<sup>43</sup> Nella misura in cui, in un contesto teorico stoicheggiante, la *uoluntas* del benefattore è *amica* e *familiaris*, dunque, è riduttivo descriverla come virtuosa.

La definizione senecana di *beneficium*, con cui si apre il capitolo sei del primo libro del *De beneficiis*, supporta questa conclusione indicando, in un'ottica ancora stoica, una direzione ermeneutica plausibile per la nostra questione. Questo l'incipit del capitolo:

*Quid est ergo beneficium? Beneuola actio tribuens gaudium capiensque tribuendo, in id quod facit prona et sponte sua parata. Itaque non quid fiat aut quid detur refert sed qua mente, quia beneficium non in eo quod fit aut datur consistit sed in ipso dantis aut facientis animo.*

Che cos'è dunque un beneficio? Un'azione benevola che arreca gioia e la riceve procurandola, caratterizzata da un'inclinazione e da una spontaneità naturali in quello che fa. Perciò, non ha importanza che cosa venga fatta o data, ma la disposizione d'animo con cui questa cosa viene realizzata: il beneficio infatti non consiste in quanto viene fatto o dato, bensì nel sentimento di chi ne è l'autore. (1.6.1; trad. M. Menghi modificata)

Analizziamo questa definizione. Innanzi tutto, notiamo che alla *uoluntas* del donatore è qui dato un ruolo di primo piano, dal momento che il *beneficium* è detto una *beneuola actio*: l'aggettivo, in base alla propria etimologia, suggerisce infatti che l'agire in questione sia caratterizzato dalla *bona uoluntas* dell'agente, la quale si esplica nel suo *bene facere*.<sup>44</sup> Il seguito della definizione è verosimilmente da comprendere, come altri luoghi dell'opera, in termini metonimici:<sup>45</sup> è cioè il benefattore che, arrecando in maniera disinteressata<sup>46</sup> *gaudium* nel beneficiario con il proprio agire, ne prova egli stesso, ed è sempre lui, anziché il suo *beneficium*, a essere *pronus* e *sponte sua paratus* all'atto della beneficenza. Venendo al contenuto

<sup>43</sup> Di fatti, fra le traduzioni latine possibili di *συνήθεια* e *συνήθης* Tsakalotos 1889, 757; Adamantios 1908, 441 menzionano rispettivamente *familiaritas* e *familiaris*.

<sup>44</sup> La nostra interpretazione a questo proposito si allinea con quella di Raccanelli 2009, 333-4.

<sup>45</sup> Si veda ad esempio l'interpretazione in termini metonimici che Ricottilli 2009, 408 dà di *ben.* 2.35.4, in cui Seneca invita il beneficiario ad «abbracciare» (*amplector*) il beneficio ricevuto. D'altronde, si noterà che svariate traduzioni (Préchac [Paris 1926]; Cooper, Procopé 1995, 202; Marchese 2009, 270; Griffin 2013, 106; Veillard 2022, 315), come quella di M. Menghi citata, traducono in *id quod facit prona et sponte sua parata* in maniera non letterale, senza riferire i due aggettivi al *beneficium* stesso.

<sup>46</sup> Questa accezione di *tribuo* è appropriatamente sottolineata da Picone 2013, 111.

di queste due asserzioni, comprendiamo senza difficoltà che la frase *in id quod facit prona et sponte sua parata* rimarca l'idea sviluppata nel resto del capitolo, un vero e proprio adagio di Seneca in questo trattato: il *beneficium* deve procedere da una determinata condizione dell'anima piuttosto che essere una mera concessione materiale, poiché è nella *mens*, nell'*animus* o nella *uoluntas* del *dans* che risiede l'essenza del *beneficium*, non nell'oggetto donato o nel servizio reso. *In id quod facit prona et sponte sua parata* sembra fare riferimento anche ad altre due idee, consequenziali a questa tesi di fondo: una, asserita dall'autore fin dal primo capitolo dell'opera come si è visto (1.1.8), riguarda l'esigenza di non manifestare titubanza e non indulgiare nel concedere un beneficio, poiché queste sono spie di una mancanza di *uoluntas*,<sup>47</sup> l'altra tesi,<sup>48</sup> emersa in risposta a un'obiezione e che pure conosciamo (4.12), concerne il disinteresse, nel senso economico del termine, del benefattore, il quale trova soddisfazione nel proprio essere benefico e non dona motivato da un logica di *do ut des*.

## 5 ***Amica uoluntas e gaudium: il lato emotivo del beneficium senecano***

L'elemento della gioia (*gaudium*) costituisce invece visibilmente un elemento di caratterizzazione supplementare del *beneficium*, che introduce una componente emotiva nel discorso di Seneca.<sup>49</sup> Alla luce dell'impiego esplicativo delle etimologie da parte degli Stoici, testimoniato nello stesso *De beneficiis* in relazione al mito delle Grazie, risulta infatti probabile l'ipotesi di Veillard:<sup>50</sup> secondo la studiosa,

<sup>47</sup> Creando così, come scrive De Caro 2009, 127 un «paradosso comunicativo, in quanto il destinatario riceve sì l'oggetto della sua richiesta, ma accompagnato da una serie di messaggi, per lo più non verbali, che smentiscono benevolenza e generosità, poiché comunicano (nel senso che meta-comunicano) disprezzo e fastidio»; il parallelo fra la *beneficentia* senecana e la teoria della comunicazione è approfondito da Raccanelli 2010, 49: la studiosa osserva infatti che il *beneficium* oggetto dello studio di Seneca comporta un contenuto, il dono materiale, e un'informazione sull'intenzione dell'agente, la sua *uoluntas*, come una comunicazione contiene un'informazione verbale, ciò che il parlante dice, e una metacomunicativa, concernente il suo atteggiamento verso l'ascoltatore. A proposito invece della critica senecana ai benefattori titubanti, conviene osservare che, nel discorso senecano, speculare all'opportunità di non indulgere nel concedere benefici è quella di non affrettarsi nel restituirli: chi mira infatti a ricambiare il *beneficium* il prima possibile, senza aspettare l'occasione in cui può essere utile al proprio benefattore, gestisce il beneficio ricevuto come un debito da *soluere* (6.35.4) e manifesta, di conseguenza, una *pessima uoluntas* nell'ottica di un rapporto di beneficenza (35.3). Come si è visto, l'importanza di ricambiare i benefici al momento giusto era già una preoccupazione di Crisippo, secondo *Sen. ben.* 2.25.3 (SVF 3.726).

<sup>48</sup> Mobilitata a questo proposito da Marchese 2009, 270; Raccanelli 2009, 334.

<sup>49</sup> A questa conclusione giungono anche De Caro 2009, 127; Picone 2013, 109-11.

<sup>50</sup> Veillard 2022, 313-14.

almeno in questa parte della definizione di *beneficium*, Seneca, che come stiamo vedendo ha uno smaccato approccio stoico al tema, starebbe riproducendo, traducendola, una concezione già stoica del beneficio in base alla quale alla χάρις si associa la χαρά (gioia in greco); concezione effettivamente testimoniata, sebbene in maniera indiretta, da Cornuto, che nel suo *Compendio di teologia greca* spiega la filiazione delle Grazie da Zeus asserendo che esse sono le cause τοῦ χαρίζεσθαι καὶ εὐεργετεῖν (§ 9 p. 8.12) e, più avanti, riconduce il nome Χάριτες alla χαρά, giustificando così l'esigenza di «beneficare con animo lieto» (ιλαρῶς δ' εὐεργετεῖν, § 15 p. 16.11-13; trad. I. Rambelli modificata).

Ora, nel lessico stoico, la χαρά è una delle tre εὐπάθειαι, contrapposte dagli Stoici agli impulsi irrazionali (πάθη, Stob. ecl. 2.7.10 p. 88.8 - 10d p. 92.20, SVF 3.378)<sup>51</sup> e così definite nella testimonianza di Diogene Laerzio (7.115-16, SVF 3.431):

εἶναι δὲ καὶ εὐπάθειας φασὶ τρεῖς, χαράν, εὐλάβειαν, βούλησιν. καὶ τὴν μὲν χαρὰν ἐναντίαν φασὶν εἶναι {τῇ λύπῃ} τῇ ἡδονῇ, οὖσαν εὐλογὸν ἔπαρσιν· τὴν δὲ εὐλάβειαν τῷ φόβῳ, οὖσαν εὐλογὸν ἔκκλισιν. φοβηθήσεσθαι μὲν γάρ τὸν σοφὸν οὐδαμῶς, εὐλαβήσεσθαι δέ, τῇ δὲ ἐπιθυμίᾳ ἐναντίαν φασὶν εἶναι τὴν βούλησιν, οὖσαν εὐλογὸν ὅρεξιν.

Gli Stoici dicono, poi, che ci siano anche tre passioni buone: la gioia, la circospezione, la retta volontà. Quanto alla gioia, dicono che è il corrispettivo buono del piacere, essendo una elevazione razionale; la circospezione è il corrispettivo buono della paura, essendo un moto teso ad evitare qualcosa e diretto dalla ragione. Infatti, a loro avviso, il sapiente non avrà in nessun modo paura, bensì userà circospezione. Affermano che la retta volontà sia il corrispettivo buono del desiderio, in quanto è una brama razionale. (trad. G. Reale modificata)<sup>52</sup>

Cicerone attesta la medesima dottrina quando, in *Tusc.* 4, contrappone ai πάθη stoici, latinizzati come *perturbationes*<sup>53</sup> (§ 11, SVF 1.205), della *libido*, della *laetitia* e del *metus* rispettivamente la *uoluntas*, il *gaudium* e la *cautio*, classificandoli come *constantiae* (§§ 12-14, SVF 3.438); qui, egli associa alla *uoluntas* il desiderio di qualcosa

<sup>51</sup> Per un prospetto sintetico della dottrina stoica dei πάθη si rimanda all'essenziale trattazione di Gourinat 2017, 121-9 e, per quanto concerne nello specifico il pensiero di Crisippo a questo proposito, testimoniato in maniera diffusa da Galeno, di Tielemans 2003.

<sup>52</sup> Le Vite di Diogene sono qui citate nell'edizione di Dorandi (Cambridge 2013).

<sup>53</sup> Le *Tusculanae* sono qui citate nell'edizione di Fohlen (Paris 1930-31).

di cui non si è in possesso e che si è giustamente convinti essere un bene, al *gaudium* la condizione di calma ed equilibrio (*placide atque constanter*) propria di un'anima che si sa in possesso di un bene, e alla *cautio* una naturale avversione per ciò che è male.

Da queste testimonianze le *εὐπάθειαι* risultano così essere la controparte dei *πάθη*, cioè impulsi esclusivi del saggio - come conferma l'esemplificazione dei κατορθώματα con χαίρειν in Stob. *ecl.* 2.7.11e p. 96.21 (SVF 3.501) - conformi alla ragione in quanto procedenti da una rappresentazione corretta della realtà. Al netto del dibattito fra gli studiosi sulla natura di questi impulsi,<sup>54</sup> le descrizioni che ne leggiamo suggeriscono che le *εὐπάθειαι* accompagnano gli impulsi propriamente pratici del saggio, diretti cioè al compimento di azioni (Stob. *ecl.* 2.7.9 p. 87.3-5, SVF 3.169) e implicano un aspetto sentimentale, qualificandosi così come emozioni. Il primo punto è supportato dalla presentazione delle *εὐπάθειαι* come movimenti dell'anima non improntati all'agire, ma insorgenti in reazione a un'attività che l'agente compie, possedendo un bene, o si dispone a compiere, mirando ad acquisire un bene o a evitare un male. Da queste osservazioni deriviamo la congettura che le *εὐπάθειαι* accompagnino piuttosto gli impulsi pratici del saggio, verosimilmente, come interpreta Graver,<sup>55</sup> contribuendo alla sua motivazione verso il compimento di determinate attività. Più precisamente, le *εὐπάθειαι* paiono, per così dire, dare una coloratura sentimentale alla vita psichica del saggio, nella misura in cui corrispondono loro un'alterazione nell'anima: la *χαρά* è in effetti descritta da Diogene come un sollevamento (έπαρσις) dell'anima, e il riferimento ciceroniano alla calma (*placide*) associata al *gaudium* veicola anch'esso una concezione della gioia come moto dell'anima. Quanto alla βούλησις e all'εὐλόγβεια, esse non sono caratterizzate in questi termini; ciononostante, la loro contrapposizione al desiderio e alla paura, di cui varie specie sono descritte da Stobeo e Diogene in termini di biliosità e ribollimento (Stob. *ecl.* 2.7.10c p. 91.12), esplosione (p. 91.14-15), agonia (p. 92.1-2, SVF 3.408) e frastuono (D.L. 7.113, SVF 3.407) indirizza verso la medesima conclusione ermeneutica. La caratterizzazione che ne emerge, osserviamo con Becker,<sup>56</sup> porta così a comprendere le *εὐπάθειαι* in termini emozionali.

La condivisione, da parte di Seneca, della dottrina dei maestri stoici, e in particolare di Crisippo, in merito ai *πάθη*, è stata dimostrata in maniera convincente da numerosi contributi recenti.<sup>57</sup> Meno

<sup>54</sup> La nostra interpretazione si allinea con quella più diffusa, di cui sono rappresentativi, ad esempio, Bonhöffer 1890, 284-98; Pohlenz 1967, 1: 307-9; Frede 1986; Graver 2007, 51-5; Sorabji 2009.

<sup>55</sup> Graver 2007, 52.

<sup>56</sup> Becker 2004.

<sup>57</sup> Si vedano i saggi raccolti in Laurand, Malaspina, Prost 2021; Cassan 2022, 105-43.

attenzione ha ricevuto invece la presenza, nel suo *corpus*, di una concezione delle εὐπάθεια compatible con quella già stoica: con riferimento alla gioia, questa compatibilità è riconosciuta tuttavia, a livello generale<sup>58</sup> e con riferimento al *De beneficiis*,<sup>59</sup> da diversi studiosi. Il contesto teorico pienamente stoico e lessicalmente ciceroniano che abbiamo ricostruito per *ben*. 1.6 ci invita a fare nostra questa proposta interpretativa, e a comprendere così il termine *gaudium* nella definizione del *beneficium* in riferimento alla nozione stoica di χαρά. Ciò che ne risulta è l'integrazione di una forte componente emotiva nella concezione senecana del beneficio, che ne emerge come un'azione non soltanto virtuosa, risoluta e disinteressata, ma anche avente l'obiettivo di stimolare nel beneficiario un senso di gioia legato al suo possesso di un bene; stimolazione che ha a sua volta l'effetto di ingenerare gioia nel benefattore stesso.

Il bene del cui possesso il beneficiario gioisce è d'altronde perfettamente comprensibile nella prospettiva stoica. La funzione di coesione sociale svolta dalla beneficenza nell'ottica senecana (*beneficium dare socialis res est* [...], 5.11.5), in linea da questo punto di vista con diverse tradizioni precedenti, si realizza nell'instaurazione di un legame di amicizia fra benefattore e beneficiario.<sup>60</sup> Seneca, appropriandosi di una riflessione già aristotelica e *in nuce* democritea (Stob. *ecl.* 4.1.46 p. 13.14 - p. 14.3 = fr. 633 Luria), ripete questa idea a più riprese nel corso dell'opera, a partire dall'icastica affermazione di 2.18.5: in questo luogo il filosofo, dando voce a una preoccupazione anch'essa già democritea (Stob. *ecl.* IV.31.120 p. 777.6-9; Maxim. L., c. 8 p. 556 = fr. 636 Luria; Democrat., 58 = fr. 680 Luria)

<sup>58</sup> Cassan 2022, 91-2.

<sup>59</sup> Oltre alla già citata Veillard 2022, 314, notano la corrispondenza fra il *gaudium* evocato nel *De beneficiis* e la χαρά stoica anche Inwood 2005a, 85-6 nota 62; Griffin 2013, 241.

<sup>60</sup> La natura di questa 'amicizia' non è evidente, dacché, come ricordano ad esempio Chaumartin 1985, 263-90; Inwood 2005a, 69; De Caro 2009; Raccanelli 2010, 104-12 e Griffin 2013, 30-3, il contesto socioculturale in cui Seneca osserva, e potenzialmente vive, rapporti di beneficenza è quello del patronato e della clientela: «una relazione sociale fra diseguali che prevedeva la protezione (ad esempio, giuridica) del superiore verso l'inferiore e l'appoggio (ad esempio, elettorale o militare) dell'inferiore verso il superiore» (De Caro 2009, 121). Seneca nel *De beneficis*, focalizzandosi sul piano emotivo della beneficenza e sulla circolarità del rapporto, e prendendo d'altronde le distanze dai risvolti materiali di quest'ultimo, pare tuttavia, come argomenta Griffin 2013, 33-8 sulla scia di Chaumartin 1985, 290-305 (cf. anche Marino 2009, 285; Raccanelli 2010, 41-6), descrivere un fenomeno diverso dall'*amicitia* patrono-clientelare, che sembra costituire anzi il suo obiettivo polemico: l'*amicitia* tematizzata da Seneca ha infatti i tratti di una relazione orizzontale e, per così dire, spirituale, piuttosto che gerarchica e istituzionale. Secondo Chaumartin 1985, 305-7 l'*amicitia* fra patrono e cliente rappresenterebbe addirittura, agli occhi di Seneca, un aspetto della decadenza morale della società romana, e dunque una causa di disgregazione per quest'ultima.

e aristotelica, come pure paneziano-ciceroniana,<sup>61</sup> esorta a scegliere con cura chi ammettere «nel sacrosanto vincolo dei benefici, da cui nasce l'amicizia» (*in beneficiorum quidem sacratissimum ius, ex quo amicitia oritur*; trad. M. Menghi) e a chi invece legarsi in un rapporto creditizio: solo quest'ultimo infatti termina con il saldamento del debito, mentre l'amicizia *manet*. È dunque l'atteggiamento amichevole, espresso in termini di *uoluntas* ma anche di *adfectus*, a smarcare i gesti di beneficenza dalle prestazioni imposte a una persona in virtù del suo ruolo socioprofessionale (3.21.1, 6.16.1-2). E questo atteggiamento, in cui il benefattore si palesa come amico del beneficiario, fa sentire quest'ultimo amico del primo (6.16.1-2).

La beneficenza genera così una circolarità virtuosa che, come abbiamo visto, si estende fino al piano emotivo, nella condivisione della gioia fra benefattore e beneficiario o, meglio, nelle gioie che essi reciprocamente si danno (*mutuo gaudio*, 2.31.2). Infatti, il *gaudium* del beneficiario riposa, verosimilmente, sulla constatazione di aver guadagnato un amico virtuoso, esempio canonico di bene nelle dossoografie stoiche (D.L. 7.95-6, SVF 3.97a; Stob. ecl. 2.7.5g p. 71.16 - p. 72.1, SVF 3.106). D'altra parte, il *gaudium* del benefattore, che si potrebbe supporre già intrinseco alla sua consapevolezza di aver compiuto un'azione virtuosa e dunque di possedere la virtù, nella misura in cui è causato dal procurare gioia nel beneficiario trova un'altra spiegazione; scrive infatti Seneca in 2.22, un breve capitolo dedicato alla maniera corretta di accettare un beneficio:

*Cum accipiendum iudicauerimus, hilares accipiamus profitentes gaudium, et id danti manifestum sit ut fructum praesentem capiat. Iusta enim causa laetitiae est laetum amicum uidere, iustior fecisse: quam grate ad nos peruenisse indicemus effusis affectibus quos non ipso tantum audiente sed ubique testemur. Qui grate beneficium accipit primam eius pensionem soluit.*

Quando giudicheremo che è il caso di accettare un beneficio, accettiamolo con gioia, senza nasconderla, in modo che il nostro benefattore la noti e ne tragga un giovamento immediato. È infatti un motivo legittimo di gioia vedere un amico felice, ma ancor di più l'esserne stati la causa. Dichiareremo con accenti sinceri quanto ci è giunto gradito quel beneficio, e non lo faremo solo in sua presenza, ma ovunque. Chi ha ricevuto un beneficio con gratitudine, ha già saldato la prima parte del suo debito di riconoscenza. (trad. M. Menghi)

---

<sup>61</sup> Oltre al *De officiis* ciceroniano, pensiamo qui a Cic. *Amic.* 31, in cui è sottolineata la valenza sociale della *liberalitas*.

La gioia che il benefattore si procura attraverso quella che egli ‘tributa’ al beneficiario trova dunque una spiegazione in termini eziologici: il benefattore gioisce di essere la causa della gioia del beneficiario. Seneca sembra così mostrarsi ricettivo del dettato aristotelico,<sup>62</sup> dacché in *Eth. Nic.* 9.7.1167b17-1168a27 lo Stagirita spiega l’amore del benefattore per il proprio beneficiario asserendo appunto che il primo vede realizzato nel secondo il proprio essere benefattore; come si è accennato, sempre Aristotele d’altronde, sebbene in altri contesti, lega l’esperienza di un certo piacere al compimento di azioni generose (4.21121a3-4) e, secondo una certa interpretazione, associa l’esperienza di un’emozione positiva al beneficiare di azioni benevole (*Rh.* 2.7.1385a17-19): idee anch’esse a prima vista consonanti con il discorso di Seneca qui.

Riassumendo, il *gaudium* del beneficiario nasce dal suo aver guadagnato un amico virtuoso, e con esso un bene, mentre quello del benefattore scaturisce dal sapersi fonte del proprio bene, in quanto agente virtuoso, come pure di quello altrui, in quanto amico virtuoso, e del godimento che l’altro ne trae. Inoltre, scrive incidentalmente Seneca in 2.10.4, in un capitolo concernente l’opportunità contestuale di concedere benefici senza renderne consapevole il beneficiario,<sup>63</sup> è anche nella misura in cui quest’ultimo accoglie il *beneficium* con la *uoluntas* appropriata che il benefattore esperisce *gaudium*; questa precisazione, letta alla luce di quanto detto, suggerisce che la gioia del benefattore deriva pure dal suo sentirsi causa della virtù nel beneficiario, per quanto essa è stimolata dal *beneficium* e manifestata dalla sua corretta accoglienza.

Ma c’è di più. La pregnanza emozionale di *ben.* 1.6.1 e la prossimità del lessico senecano a quello ciceroniano nella trattazione della beneficenza spingono a cogliere una risonanza, nella *uoluntas amica*, dell’εὐπάθεια stoica della βούλησις:<sup>64</sup> latinizzata da Cicerone proprio con *uoluntas*, come si è visto, questa emozione del saggio si qualifica come aspirazione, conforme a ragione, a un bene autentico, e d’altronde, secondo la testimonianza di D.L. 7.116, gli Stoici le subordinavano emozioni relative al voler bene (εὔνοια, εὔμενεια) e all’affetto (ἀσπασμός, ἀγάπησις). Questi concetti appartengono senza dubbio

<sup>62</sup> Questa proposta ermeneutica completa l’osservazione di Griffin 2013, 18 nota 22, e già di Cooper, Procopé 1995, 186, che notano la condivisione, da parte di Aristotele e di Seneca, del parallelo fra l’atteggiamento dell’artista verso la propria opera e quello del benefattore verso il proprio beneficiario: a questa similitudine Aristotele ricorre infatti in *Eth. Nic.* 9.7.1167b33-1168a3, e Seneca la evoca in *ben.* 2.33.2 per spiegare il frutto della beneficenza.

<sup>63</sup> Su questo tema, inquadrato in un’analisi della *fama* nel *De beneficiis* si veda Li Causi 2012, 44-8.

<sup>64</sup> Con riferimento all’occorrenza del lessico della *uoluntas* in ep. 116, il riferimento all’εὐπάθεια della βούλησις è colto da Cassan 2022, 91.

alla cornice teorica del *De beneficiis* e, più nello specifico, si lasciano integrare con facilità nella nozione di *uoluntas* mobilitata in questo trattato: la βούλησις stoica è infatti un impulso, cioè un movimento dell'anima diretto verso l'agire, esclusivo del saggio e consistente in un desiderio corretto di un bene; quest'ultimo, d'altra parte, ha uno smaccato orientamento verso l'alterità, come denunciato dalle emozioni subordinate alla βούλησις. Nell'*amica uoluntas* del benefattore tutti questi elementi si ricombinano, caratterizzandola come una disposizione dell'animo all'agire moralmente irreprensibile ed emotivamente coinvolta nel benessere altrui; la definizione del *beneficium* in termini di *uoluntas* o *beneuola actio* si carica a sua volta di questa duplicità, risultandone un'azione che procede da un'intenzione virtuosa e affettuosa.

## 6 Conclusionе

La teorizzazione senecana della beneficenza esibisce così una convivenza di elementi tradizionali e, sulla base delle fonti a nostra disposizione, originali.

Come si è osservato a più riprese, la riflessione di Seneca a questo proposito è fortemente debitrice di quelle precedentemente elaborate dagli Stoici, cosa che il Cordovese non esita a riconoscere, ma anche di Aristotele, autentico 'elefante nella stanza' nel *De beneficiis*, per così dire. Se infatti la prospettiva concettuale di quest'opera è distintamente stoica, la diffusione dell'interesse per il tema al di fuori del Portico rende comprensibile la confluenza nel *De beneficiis* di una pluralità di tradizioni filosofiche: da un lato, il *beneficium* secano, come l'εὐεργετεῖν stoico, è un'azione virtuosa, nel senso del termine stoico κατόρθωμα, vale a dire un atto che procede da una disposizione conforme alla natura e che trova in ciò, piuttosto che nella sua traduzione concreta, la sua realizzazione; questa concettualizzazione, già cleantea e crisippaea, implica l'urgenza, per gli esseri umani, di compiere *beneficia*, in quanto atti consequenziali alla loro natura (*ben.* 4.12.5), καθήκοντα nel lessico stoico.

Tuttavia, numerosi aspetti della trattazione stoica e senecana della beneficenza hanno precedenti esterni alla Stoa: al livello più generale, l'esigenza di affrontare questo tema in maniera analitica pare essere già stata sentita da Platone. Su un altro piano, più specifico, notiamo che l'effetto di coesione sociale attribuito all'evergetismo da Seneca è già riconosciuto da Democrito; e, nello stesso contesto, questi tematizzava anche il valore fondativo della beneficenza rispetto ai legami di amicizia, convinzione fatta propria da Seneca, al seguito di

Ecatone, secondo l'interpretazione di Veillard.<sup>65</sup> Quest'ultima idea<sup>66</sup> si trova sviluppata da Aristotele. E proprio lo Stagirita, come si è visto, anticipa in maniera profonda la riflessione senecana: da un lato, in merito al sentimento benevolo che il benefattore prova nei confronti del proprio beneficiario e, forse, in merito al gioioso senso di riconoscenza prodotto dal ricevere un beneficio; dall'altro, con riferimento alla tesi secondo la quale, nei rapporti di amicizia virtuosi, l'entità di un beneficio è misurata sull'intenzione del benefattore. A questo proposito, è interessante osservare anche come Seneca sembri integrare nel proprio discorso sul *beneficium*, già ricco di queste risonanze aristoteliche, elementi propri della virtù aristotelica della liberalità; sintesi nella quale il Cordovese è tuttavia anticipato da Cicerone, che nel *De officiis*, probabilmente al seguito di Panezio, non distingue fra *beneficentia* e *liberalitas*. Come l'έλευθεριότης aristotelica, la beneficenza senecana è infatti una virtù improntata a un criterio di medietà nella concessione di doni e la cui essenza risiede nella disposizione psichica del *dans* piuttosto che nell'oggetto donato; *beneficium* e manifestazione di έλευθεριότης, inoltre, producono entrambe nel donatore un'emozione gradevole, sia essa la gioia o il piacere.

All'interno di questo quadro storico-filosofico, le fonti ci consentono tuttavia di salvare Seneca da un appiattimento su questa o quella concezione della beneficenza e anche di guadagnargli più di una semplice combinazione di idee altrui. In breve, si ha l'impressione che in Seneca le teorie aristoteliche della beneficenza e della liberalità siano sintetizzate e riorganizzate secondo schemi concettuali stoici, ma che questa operazione, attestata ben prima di lui, sia portata avanti nel *De beneficiis* in maniera più elaborata e 'organica'; ciò che ne risulta è una valorizzazione della componente emotiva della beneficenza, e, di conseguenza, una rivendicazione della naturalità della dimensione emotiva nella vita umana. Gli Stoici ellenistici, infatti, se da un lato classificano l'εὔεργετεῖν come κατόρθωμα, mettendolo verosimilmente in relazione con la χρηστότης, virtù subordinata alla giustizia, dall'altro non approfondiscono un eventuale aspetto 'eupatico' dell'evergetismo. E Cicerone nel *De officiis*, la fonte stoica più diffusa sul tema dopo Seneca, in sintonia con quanto testimoniato da Stobeo ravvicina beneficenza e giustizia, assimilando peraltro beneficenza e liberalità, mossa quest'ultima che potrebbe essere dovuta proprio a Panezio;<sup>67</sup> tuttavia, l'emotività del dona-

<sup>65</sup> Veillard 2022, 212-13; 293-8.

<sup>66</sup> Condivisa forse con gli Epicurei, e con Filodemo nello specifico, il quale peraltro, come gli Stoici, mostra interesse per il fenomeno dell'ingratitudine nei frammenti leggibili del suo Περὶ χάριτος (*PHerc.* 1414).

<sup>67</sup> Questa ipotesi è in linea con la posizione di Chaumartin 1985, 100-5, il quale vede tentativamente in Ecatone, a questo proposito in sintonia con il suo maestro Panezio,

tore o del beneficiario non è messa in risalto né nel riconoscimento paneziano-ciceroniano dell'importanza sociale della beneficenza né nella conseguente disamina dei parametri che permettono di beneficire correttamente.

Si palesano così diverse differenze significative fra l'approccio senecano e quello dei filosofi precedenti. Macroscopica è quella, già notata da Griffin,<sup>68</sup> relativa all'interesse paneziano, e forse più genericamente stoico visto il comune inquadramento 'giuridico' della beneficenza, per la pratica della beneficenza come forma di rispetto, socialmente obbligato, delle proprie relazioni familiari e politiche; abbiamo visto che, al contrario, Seneca rivolge la propria attenzione alla beneficenza nella misura in cui essa può porre le basi per dei rapporti che esulano da, o al massimo si sovraimprimono a quelli fondati sulla parentela o lo statuto socio-professionale di benefattore e beneficiario. I legami che scaturiscono dai *beneficia* senecani sono infatti di sintonia psichica, determinati dalla *uoluntas* del benefattore che si trasmette al beneficiario insieme al dono. Si è visto che, con riferimento a questa idea, Seneca evoca Cleante, ma la carenza di testimonianze ci impedisce di indovinare se già costui caricasse l'intenzione del benefattore dei molteplici risvolti propri dell'*a-mica uoluntas* senecana.

Ciò che, come Inwood,<sup>69</sup> possiamo osservare è piuttosto una prossimità fra questa nozione, al contempo disposizione virtuosa dell'animo ed emozione appropriata di benevolenza, e quella aristotelica di προσίρεσις, mobilitata in *Eth. Nic.* 8.15.1163a9-23: qui questa «scelta», concepita da Aristotele come una facoltà dell'anima desiderativa e deliberativa al contempo (βουλευτική ὄρεξις, 3.3.1113a9-12), funge infatti come parametro per determinare l'entità di un beneficio compiuto nel contesto di un'amicizia fra virtuosi. Così caratterizzata, la προσίρεσις aristotelica ha, in un certo senso, una connotazione intenzionale ed emotiva. Entrambe si declinano però in termini assai diversi rispetto ai versanti intenzionale ed emotivo della *uoluntas* senecana: non solo infatti quest'ultima è espressione dell'integralità dell'anima umana, a differenza della προσίρεσις che ne è una facoltà fra altre; la *uoluntas* senecana fa inoltre riferimento alla disposizione pratica dell'agente e alla sua benevolenza verso il proprio beneficiario, piuttosto che, come invece la προσίρεσις aristotelica, alla decisione sulla propria condotta e al conseguimento di un obiettivo reputato un bene. La beneficenza aristotelica manca d'altronde, a differenza di quella senecana, di una circolarità della virtù e della

---

la fonte principale di Seneca per i prestiti a scuole filosofiche diverse dal Portico, Aristotele incluso.

<sup>68</sup> Griffin 2013, 22-3.

<sup>69</sup> Inwood 2005a, 92-3.

buona emotività intrinseca al rapporto fra donatore e destinatario.

Tuttavia, notando, di nuovo, anche l'associazione aristotelica fra la liberalità e l'esperienza di un certo piacere, non possiamo non constatare che, nella valorizzazione dell'emotività del benefattore Seneca si mostra in linea con Aristotele piuttosto che con la Stoa: l'unica potenziale eccezione, a nostra conoscenza, è costituita da Ecatone, al quale Veillard<sup>70</sup> attribuisce tentativamente un'esortazione all'amore verso i propri amici in un'ottica evergetica; ma la nostra ignoranza del contesto del motto ecatoniano «si vis amari, ama» (*Sen. ep.* 9.6, fr. 19 Veillard),<sup>71</sup> punto di partenza di questa congettura, ci frena dal condividerla. D'altra parte, Stobeo e Diogene Laerzio testimoniano il relegamento da parte degli Stoici della χαρά, a possibile esemplificazione delle εὐπάθειαι, fra i beni che «non appartengono a tutti i saggi né sempre» (οὐτε πᾶσι τοῖς φρονίμοις ὑπάρχειν οὔτε αἰεί, *Stob. ecl.* 2.7.5c p. 69.3-4, *SVF* 3.103; trad. C. Viano); ciò induce a supporre che, più in generale, gli Stoici ellenistici non riconoscessero all'emotività un ruolo prioritario nella vita dei saggi, posizione che trova invece, nel Seneca del *De beneficiis*, un deciso ripensamento.

Ne consegue, finalmente, che, integrando una dimensione emotiva nella sua concezione del beneficio, Seneca estende il terreno di confronto fra l'insegnamento stoico e altre proposte filosofiche, in particolare quella aristotelica, pur restando saldamente entro i limiti dottrinali e le categorie concettuali del Portico. Con questa mossa inedita, per quanto ci informano le fonti, rappresentata soprattutto dalla mobilitazione della nozione di *voluntas*, Seneca si fa così, in maniera personale, crocevia di una pluralità di tradizioni di pensiero e di approcci al fenomeno della beneficenza.

## Bibliografia

- Adamantios, X.M. (1908). *Λεξικὸν Ἑλλήνο-λατινικόν*. Athina: Fexi.
- Alesse, F. (1994). *Panezio di Rodi e la tradizione stoica*. Napoli: Bibliopolis.
- Averna, D. (2009). «Fortuna nel *de beneficiis* di Seneca». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottili, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 9-24.
- Becker, L.C. (2004). «Stoic Emotion». Strange, S.K.; Zupko, J. (eds), *Stoicism. Traditions and Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 250-75.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511498374.014>
- Bonhöffer, A. (1890). *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: Enke.

<sup>70</sup> Veillard 2022, 293-8.

<sup>71</sup> Ignoranza argomentata in maniera opportuna da Setaioli 1988, 314-15, che pende piuttosto verso l'ipotesi che Seneca riprendesse questa sentenza «da uno gnomologio piuttosto che da uno scritto di Ecatone» (315).

- Bourbon, M. (2019). *Penser l'individu. Genèse stoïcienne de la subjectivité*. Turnhout: Brepols.  
<https://doi.org/10.1484/m.phr-eb.5.117163>
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Chamberlain, C. (1984). «The Meaning of Prohairesis in Aristotle's Ethics». *Transactions of the American Philological Association*, 114, 147-57.  
<https://doi.org/10.2307/284144>
- Chaumartin, F.-R. (1985). *Le "De beneficiis" de Sénèque, sa signification philosophique, politique et sociale*. Paris: Les Belles Lettres.
- Cooper, J.M.; Procopé, J.F. (eds) (1995). *Seneca. Moral and Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- De Caro, A. (2009). «*Voluntas luceat. Riconoscimento e riconoscenza nel beneficium*». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel "de beneficiis" di Seneca*. Palermo: Palumbo, 121-58.
- Donini, P. (1982). *Le scuole, l'anima, l'impero: la filosofia antica da Antioco a Plotino*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Dorandi, T. (ed.) (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511843440>
- Dyck, A.R. (1996). *A Commentary on Cicero, De officiis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.  
<https://doi.org/10.3998/mpub.15366>
- Fedeli, P. (2006). «Cicerone e Seneca». *Ciceronian On Line*, 12, 217-37.  
<https://doi.org/10.13135/2532-5353/1235>
- Fohlen, G. (éd.) (1930-1931). *Cicéron. Tusculanes*. 2 voll. Trad. fr. di J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres.
- Frede, M. (1986). «The Stoic Doctrine of the Affections of the Soul». Schofield, M.; Striker, G. (eds), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 93-110.
- Gourinat, J.-B. (2017). *Les stoïciens et l'âme*. Paris: Vrin.
- Graver, M.R. (2007). *Stoicism and Emotion*. Chicago; London: The University of Chicago Press.  
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226305202.001.0001>
- Graver, M.R. (2016). «Honor and the Honorable: Cato's Discourse in *De Finibus* 3». Anas, J.; Betegh, G. (eds), *Cicero's De Finibus. Philosophical Approaches*. Cambridge: Cambridge University Press, 118-46.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9781139871396.006>
- Griffin, M.T. (2013). *Seneca on Society. A Guide to De Beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/acctrade/9780199245482.book.1>
- Hadot, I. (2014). *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*. Paris: Vrin.
- Henrichs, A. (1974). «Die Kritik der stoischen Theologie im PHerc. 1428». *Cronache Ercoleanesi*, 4, 5-32.
- Inwood, B. (2005a). «Politics and Paradox in Seneca's *De Beneficiis*». *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 65-94.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.003.0004>
- Inwood, B. (2005b). «The Will in Seneca». *Reading Seneca. Stoic Philosophy at Rome*. Oxford: Clarendon Press, 132-56.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199250899.003.0006>

- Kaster, R.A. (2022a). *Studies on the Text of Seneca's De beneficiis*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/acrade/9780192845016.book.1/acrade-9780192845016-book-1>
- Kaster, R.A. (ed.) (2022b). *L. Annaei Senecae De beneficiis libri VII; De clementia libri II; Apocolocyntosis*. Oxford: Oxford University Press.  
<https://www.oxfordscholarlyeditions.com/view/10.1093/acrade/9780198850731.book.1/acrade-9780198850731-book-1>
- Konstan, D. (2018). «Libéralité et gratitude». *Revue de philosophie ancienne*, 36(1), 89-104.  
<https://doi.org/10.3917/rpha.361.0089>
- Laurand, V.; Malaspina, E.; Prost, F. (éds) (2021). *Lectures plurielles du "De ira" de Séneque. Interprétations, contextes, enjeux*. Berlin, Boston: De Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110711547>
- Lepisto, S. (2020). «Reading as Training: Seneca's Didactic Technique in *De Beneficiis*». *American Journal of Philology*, 141(1), 27-53.  
<https://doi.org/10.1353/ajp.2020.0002>
- Li Causi, P. (2009). «Fra creditum e beneficium. La pratica difficile del 'dono' nel *De beneficiis* di Seneca». *I Quaderni del Ramo d'Oro on-line*, 2, 226-52.  
[http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Fra\\_creditum\\_e\\_beneficium.pdf](http://www.qro.unisi.it/frontend/sites/default/files/Fra_creditum_e_beneficium.pdf)
- Li Causi, P. (2012). *Il riconoscimento e il ricordo. Fama e memoria nel "De beneficiis" di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- Marchese, R.R. (2009). «Dignità e diseguaglianza. Il rispetto nella relazione fra beneficiari e beneficiati». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 245-71.
- Marino, R. (2009). «Lo 'stigma' dell'estranchezza: il *beneficium* tra volontà e virtù». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 273-88.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir. Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*. Paris: Classiques Garnier.
- Picone, G. (2013). *Le regole del beneficio. Commento tematico a Seneca, De beneficiis, libro I*. Palermo: Palumbo.
- Pohlenz, M. (1967). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 voll. Trad. it. di O. De Gregorio. Firenze: La Nuova Italia. Trad. it. di: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 voll. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Préchac, F. (éd. e trad. fr.) (1926). *Sénèque. Des Bienfaits. Tome I: Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres.
- Raccanelli, R. (2009). «Cambiare il dono: per una pragmatica delle relazioni nel *de beneficiis* senecano». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 303-56.
- Raccanelli, R. (2010). *Esercizi di dono. Pragmatica e paradossi delle relazioni nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo.
- Ricottilli, L. (2009). «Aspetti della rappresentazione gestuale nel *de beneficiis*». Picone, G.; Beltrami, L.; Ricottilli, L. (a cura di), *Benefattori e beneficiati. La relazione asimmetrica nel de beneficiis di Seneca*. Palermo: Palumbo, 399-429.
- Rist, J.M. (1969). *Stoic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Setaioli, A. (1988). *Seneca e i Greci: citazioni e traduzioni nelle opere filosofiche*. Bologna: Pàtron.

- Setaioli, A. (2003). «Seneca e Cicerone». Narducci, E. (a cura di), *Aspetti della fortuna di Cicerone nella cultura latina. Atti del III Symposium Ciceronianum Arpinas (Arpino, 10 maggio 2002)*. Firenze: Le Monnier, 55-77.
- Severino, E. (1980). *Destino della necessità. Κατὰ τὸ χρεών*. Milano: Adelphi.
- Sorabji, R. (2009). «Did the Stoics Value Emotion and Feeling?». *The Philosophical Quarterly*, 59(234), 150-62.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2008.574.x>
- Testard, M. (éd.) (1965-1970). *Cicéron. Les devoirs*. 2 voll. Paris: Les Belles Lettres.
- Tieleman, T. (2003). *Chrysippus' On Affections. Reconstruction and Interpretation*. Leiden; Boston: Brill.  
<https://doi.org/10.1163/9789004321175>
- Torres, J.B. (ed.) (2018). *Lucius Annaeus Cornutus. Compendium de Graecae theologiae traditionibus*. Berlin; Boston: De Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110350449>
- Tsakalotos, E. (1889). *Λεξικόν Ελληνο-λατινικόν*. Athina: Sakellariou.
- Veillard, C. (éd.) (2022). *Hécaton de Rhodes. Les fragments*. Paris: Vrin.
- Vimercati, E. (2004). *Il Mediostoicismo di Panezio*. Milano: Vita e Pensiero.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wachsmuth, C.; Hense, O. (ed.) (1884-1912). *Ioannis Stobaei Anthologium*. 5 voll. Berlin: Weidmann.



# Volontà e coerenza. Il senso dell'esistenza secondo Marco Aurelio

Stefano Maso

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** In his *Meditations* Marcus Aurelius insistently returns to the purely Stoic question of accepting destiny and the role that every human being must play in the world. This contribution focuses on the 'will', essential to make this *acceptance* effective and operational. It is a will resulting from a severe path of self-education and serious training favoured by friends and influential teachers. A will which, within the folds of Marcus Aurelius' *Selbsbetrachtungen*, can be qualified as the expression of an emotion (i.e. of a desire) or as the expression of a decision. A will which is at the service of *hêgemonikon* and is configured as a necessary means to achieve the 'coherence' that every human being (not necessarily the *sapiens*) must set as an objective, once what is 'up to him' has been defined.

**Keywords** Marcus Aurelius. Coerenza. Voluntas Hêgemonikon. Will. Decision.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 La volontà di conoscere. – 3 Ciò che la natura, la filosofia e l'uomo vogliono. – 4 L'assunzione di responsabilità, l'intellettualismo etico e la scelta. – 5 Interpretare la volontà della natura. – 6 La dimensione sociale e politica della volontà. – 7 Ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è. – 8 Conclusione.

## 1 Introduzione

Con Marco Aurelio l'evoluzione della dottrina stoica antica volge al suo epilogo. Assecondando la forte tensione 'difensivistica' proposta da Epitteto,<sup>1</sup> la riflessione si concentra sul soggetto. Si tratterà di un soggetto in grado di assumere fino in fondo la propria natura di individuo 'mortale' che, peraltro, si trova a vivere in mezzo ad altri mortali; in una condizione particolare: quella del sovrano-imperatore che intende interpretare il proprio ruolo in modo esclusivamente 'funzionale' al bene dello Stato. Marco Aurelio si esercita fin da giovane a questo compito<sup>2</sup> e mai, nelle sue riflessioni e appunti morali indirizzati a se medesimo, si abbandona a considerazioni dettate dal rango sociale o dal ruolo militare, o che ostentino una superiorità di qualche tipo. Sempre sembra rinviare a un'umanità senza particolari ambizioni di successo o di grandezza, in un contesto storico difficile in cui vivere. In lui non si coglie la spinta a raggiungere chissà quali traguardi; nemmeno si intravedono nette aperture alla speranza o alla gioia di vivere.

Piuttosto con grande intensità è posta al centro la questione - prettamente stoica - dell'accettazione del destino e del ruolo che ciascuno deve svolgere nel mondo.

I «pensieri rivolti a se stesso» sono segnati da questa ‘accettazione’ che si sostiene grazie alla forza di volontà<sup>3</sup> frutto di un severo percorso di autoeducazione e della seria formazione ottenuta grazie agli amici e agli influenti maestri. Una volontà che si configura come il mezzo necessario al realizzarsi della ‘coerenza’ che l’individuo (non necessariamente il *sapiens*) deve porsi come obiettivo. Come gli ha insegnato il filosofo peripatetico Claudio Severo, gli amici non devono esser costretti a scrutare ‘la sua volontà’ ( $\pi\epsilon\rho\tau\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota\eta\tau\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota$ ), ma questa deve risultare manifesta ( $\alpha\ll\lambda\alpha\delta\eta\lambda\epsilon\omega\epsilon\iota\eta\tau\theta\epsilon\lambda\epsilon\iota$ ) senza ambiguità (1.14).

<sup>1</sup> In *Ad se ipsum* 1.7 Marco Aurelio ricorda di aver ricevuto in regalo dall'amico Q. Giunio Rustico, che fu console e prefetto dell'Urbe, i commentari di Epitteto e di conoscerli direttamente (τὸ ἐντυχεῖν τοῖς Ἐπικτητείοις ὑπομνήμασιν). Sul rapporto tra Epitteto e Marco Aurelio cf. Sellars 2021, 12-13.

**2** In quello che è considerato il primo libro, Marco Aurelio manifesta a più riprese la volontà di perseguire la propria formazione con costanza e disciplina. In 1.16 sono elencati gli insegnamenti più significativi che ritiene di aver ricevuto dal padre. Tra gli altri l'autocontrollo (τὸ αὐτάρκεῖ) e la costanza: τὸ μὴ εὐμετακίνητον καὶ ῥιπταστικόν, ἀλλὰ καὶ τόποι καὶ πράγμασι τοῖς αὐτοῖς ἐνδιατριπτικόν («Ho imparato a non essere incerto né imprudente, ma a perdurare nei medesimi luoghi e nelle medesime azioni»). Un'affidabile analisi e ricostruzione del contesto storico-culturale cui riferire il primo libro dei *Pensieri* è offerta da Rutherford 1989, 48-125.

<sup>3</sup> Pur affrontate da molteplici angoli prospettici, finora le indagini dedicate ai *Pensieri* di Marco Aurelio non si sono mai concentrate sul ruolo della ‘volontà’ e, in particolare, sulla differenza tra ‘desiderio’ (espressione di un’emozione) e ‘volontà’ (espressione di una decisione).

Di qui la costanza nelle opinioni che, naturalmente, devono riferirsi a una conoscenza vera, fondata sulla ‘vera essenza’ (*κατ’ οὐσίαν*) di quello che si offre alla propria attenzione e sensibilità.

## 2 La volontà di conoscere

Scrive Marco Aurelio:

Ούδèn γὰρ οὔτως μεγαλοφροσύνης ποιητικόν, ώς τὸ ἐλέγχειν ὁδῷ καὶ ἀληθείᾳ ἔκαστον τῶν τῷ βίῳ ὑποπιπτόντων δύνασθαι καὶ τὸ ἀεὶ οὔτως εἰς αὐτὰ ὄρāν, ὥστε συνεπιβάλλειν ὅποιώ τινὶ τῷ κόσμῳ ὅποιαν τινὰ τούτῳ χρείαν παρεχόμενον τίνα μὲν ἔχει ἀξίαν ώς πρὸς τὸ ὅλον, τίνα δὲ ώς πρὸς τὸν ἄνθρωπον, πολίτην ὃντα πόλεως τῆς ἀνωτάτης, ἵς αἱ λοιπαὶ πόλεις ὕσπερ οἰκίαι εἰσίν. (3.11)

Non esiste nulla che tanto ingigantisca l'animo quanto il poter spiegare a se stessi con ordine e con verità gli avvenimenti della vita meditati singolarmente e il saperli osservare sempre in modo da comprendere a quale mondo appartengano e a che servano, quale valore abbiano rispetto all'universo e all'uomo, cittadino di una città, la più sublime, della quale le rimanenti sono come altrettante case.<sup>4</sup>

La sottesa volontà di conoscere correttamente la realtà circostante non viene mai meno. Rispetto a ciò, Marco Aurelio sa che ci si deve preoccupare e organizzare. L'uomo è dotato di ragione per definizione, dunque deve adoperarla: in pratica deve solo esercitare la volontà di fare quel che essa gli detta:

“Λόγον ἔχεις;” “ἔχω.” “τί οὖν οὐ χρῆ; τούτου γὰρ τὸ ἔαυτοῦ ποιοῦντος τί ἄλλο θέλεις;” (4.13)

Sei dotato di ragione? Sì. E perché allora non l'adoperi? E se essa fa quel che deve, cosa desideri di più?

Si osservi che il verbo qui adoperato dal filosofo è *θέλειν*, nel suo significato primario e meno ‘impegnativo’: allude al ‘desiderare’ qualcosa,<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Le traduzioni da Marco Aurelio, laddove non precisato diversamente, sono di Francesco Cazzamini-Mussi (1943), revisionate da Carlo Carena (Einaudi 1968) e con qualche ulteriore mio intervento.

<sup>5</sup> Di questo tipo è anche l'uso in 7.59: «Perché desideri (*θέλεις*) somigliare a loro?», così anche in 7.63: «Quelli dei quali desideri (*θέλεις*) l'approvazione», e in 8.53: «Aspiri (*θέλεις*) alla lode di chi si maledice da se stesso tre volte in un'ora? Desideri (*θέλεις*) piacere a un individuo che non piace a se stesso?». Si tenga presente che il verbo *θέλειν* / *ἐθέλειν* è raro nel greco attico e diventa d'uso comune a partire dalla seconda metà del

cioè a quel primo moto affettivo che può tradursi poi nella modalità più ‘impegnata’ del ‘volere’.

Ed è il verbo θέλειν quello più usato nel corso dell’intera raccolta dei ‘pensieri’ per esprimere la ‘volontà’ nel suo senso più generale, affine alla prospettiva stoica che rinvia al concetto di ‘tensione’.<sup>6</sup> Non si tratta della ‘volontà’ in senso moderno, cioè intesa come espressione *consapevole* di una decisione che il soggetto ha preso nella sua piena libertà: qui si ha a che fare piuttosto con la *convinta progressiva adesione* a un processo razionale che contraddistingue ciascun essere umano e che, nel contempo, appartiene al realizzarsi dell’universo.

Questo aspetto appare in evidenza in apertura del quinto libro, in uno dei pensieri più efficaci proposti dal filosofo. La mattina, al risveglio, si preannuncia quello che dovrà essere il compito quotidiano da svolgere. È evocato il dovere che spetta all’uomo assolvere, il dovere ‘da uomo’ (ἐπὶ ἀνθρώπου ἔργον), cioè da ‘essere razionale’. Come accade che gli alberi, i passeri, le formiche, i ragni e le api *debbano* impegnarsi nelle loro specifiche attività, e così contribuire alla conservazione dell’universo (τὸ καθ’ αὐτὰς συγκοσμούσας κόσμον), analogamente *deve* fare anche l’uomo. Avverte Marco Aurelio: «Tu non puoi non voler compiere quello che è il tuo dovere d'uomo<sup>7</sup> e non affrettarti a ciò che è secondo la tua natura»: σὺ οὐ θέλεις τὰ ἀνθρωπικὰ ποιεῖν· οὐ τρέχεις ἐπὶ τὸ κατὰ τὴν σὴν φύσιν (5.1, trad. dell’Autore).

### 3 Ciò che la natura, la filosofia e l'uomo vogliono

Scrive Marco Aurelio:

μέμνησο δὲ ὅτι φιλοσοφία μόνα, ἢ θέλει ἡ φύσις σου, θέλει· σὺ δὲ ἄλλο ἥθελες οὐ κατὰ φύσιν. (5.9)

Rammentati che la filosofia *ti chiede* soltanto quel che la tua stessa natura *vuole*, e che eri tu a *esigere* altre cose contrarie alla natura.<sup>8</sup>

III secolo a.C. inglobando le due valenze: ‘desiderare’ e ‘volere’. Cf. Chantraine 2009, alla voce βούλομαι.

<sup>6</sup> Sulla fondamentale interpretazione della volontà stoica come ‘tendenza / tensione’ cf. Voelke 1973, 56-95. Lo studioso tuttavia si concentra su Seneca ed Epitteto, e si occupa di Marco Aurelio solo di passaggio (126-30).

<sup>7</sup> Cf. 6.22: Ἐγὼ τὸ ἐμαυτοῦ καθῆκον ποιῶ, τὰ ἄλλα με οὐ περιστῆ· ἥτοι γὰρ ἄψυχα ἢ ἄλογα ἢ πεπλανημένα καὶ τὴν ὁδὸν ἀγνοοῦντα («Quanto a me, io eseguisco il mio dovere, gli altri esseri non me ne possono sviare, o perché inanimati, o privi di ragione, o travati per ignoranza della via»). Per l’origine e l’uso del termine *kathekon* nella scuola stoica, cf. Visnjic 2021, 14-31. In particolare per Marco Aurelio, cf. Flamigni 2024, 241-74. Sul ‘dovere’ fondato su basi naturalistiche e interpretato come ‘globaler teleologischer Erfolg’, cf. Lorenz 2020, 130-54.

<sup>8</sup> Qui e in seguito l’enfasi è stata aggiunta.

Questo passo è importante perché si sottolineano in modo estremamente conciso tre aspetti della ‘volontà’:

- a. la volontà della natura ( $\thetaέλει$ ) che, innata, si manifesta in ogni individuo razionale;
- b. la volontà soggettiva ( $σὺ δὲ ἄλλο ἥθελες$ ) che può allinearsi a quanto la volontà naturale esige, ma può anche decidere diversamente;
- c. la volontà come proposta razionale ( $ἄ θέλει ἡ φύσις σου$ ): cioè la volontà naturale che trova la possibilità di operare, nell’essere umano, attraverso le proposte della filosofia.

Come si precisa nel punto b), certamente è possibile volere diversamente da quanto richiede la natura. Di conseguenza entra in gioco la responsabilità dei singoli soggetti che, evidentemente, godono di un margine di autonomia nella scelta di ciò che faranno. È tuttavia questo un aspetto che Marco Aurelio non sembra interessato ad approfondire: preferisce limitarsi a ribadire le proprie scelte e a non giudicare quelle degli altri:

Ἄλλος ἀμαρτάνει. τί εἰς ἔμε; ὅψεται· ιδίαν ἔχει διάθεσιν, ιδίαν ἐνέργειαν. ἐγὼ νῦν ἔχω, ὃ με θέλει νῦν ἔχειν ἡ κοινὴ φύσις, καὶ πράσσω, ὃ με νῦν πράσσειν θέλει ἡ ἔμὴ φύσις. (5.25)

Taluno manca verso di me? Se la veda lui. Egli pure ha *volontà*<sup>9</sup> ed energia. Io ho ora quel che la natura comune *vuole* che io abbia, e faccio quel che la mia natura *vuole* ora che io faccia.

La natura ha la possibilità e la capacità di esprimere in modo chiaro la sua volontà. Sta al soggetto umano interpretarla correttamente, capire il senso di questa volontà, contestualizzarne il carattere. Ciò che sembra valido in un’occasione può non esserlo in un’altra; perciò, la capacità di interpretare la volontà naturale si fa risolutiva e l’uomo deve preoccuparsi di non fraintenderla:

Ἐμὲ ἐν μόνον περισπᾶ, μή τι αὐτὸς ποιήσω, ὃ ἡ κατασκευὴ τοῦ ἀνθρώπου οὐ θέλει ἡ ὡς οὐ θέλει ἡ ὃ νῦν οὐ θέλει. (7.20)

Una sola cosa mi preoccupa, ed è di fare ciò che la natura dell’uomo *non vuole*, o *come non vuole*, o ciò che *ora non vuole*.

---

<sup>9</sup> In questo caso il greco ha  $\deltaιάθεσις$ , che - propriamente - significa ‘disposizione’. È chiaro però che la ‘disposizione’ corrisponde qui al fatto di poter esercitare la propria volontà.

Che la volontà della natura sia fondamentale è chiaro; e, tutto sommato, che sia facile da cogliere, e quindi da seguire, appare evidente a Marco Aurelio.<sup>10</sup> È ammirabile il modo in cui il progressivo affinamento del carattere personale riesca a mutare la facoltà desiderativa ( $\hat{\alpha} \theta\acute{e}\lambda\omega$ ), che ciascuno dentro di sé avverte, nella convinta espressione di una decisione volontaria ( $\theta\acute{e}\lambda\omega \delta\acute{e}$ ) collimante, appunto, con la volontà della natura ( $\hat{\alpha} \kappa\alpha\tau\acute{a} \phi\acute{u}siv$ ). Marco Aurelio sottolinea che proprio questo è il segnale della libertà sua ( $\acute{e}l\acute{e}\u03b9\theta\acute{e}\rho\acute{o}s$ ) e dell'uomo razionale ( $\tau\acute{o}\u03b9 \lambda\gamma\iota\kappa\acute{o}\u03b9$ ): una libertà che - nella piena consapevolezza della dottrina stoica - si mantiene salda fino al momento della morte. E non è un caso che la morte possa costituire una via di fuga ( $\tau\acute{o}\u03b9 \zeta\acute{h}\nu \acute{e}\xi\iota\theta\acute{i} [...] \kappa\alpha\pi\nu\acute{o}s \kappa\alpha \acute{a}\pi\acute{e}\rho\chi\mu\acute{o}\acute{m}\acute{o}\acute{u}$ ), alla quale si può essere costretti dall'evolvere delle vicende umane, pena la possibilità che sia garantita la libertà stessa.

Si passa dunque dal desiderio alla decisione volontaria; dalla decisione volontaria, all'ammissione che essa coincide con la volontà naturale; da questa ammissione, al riconoscimento che si è liberi fintantoché tale decisione volontaria può esser presa; da tale riconoscimento, alla constatazione che - se il 'libero desiderare' divenuto volontà attuativa non è realizzabile - è sempre possibile 'uscire' dalla vita.

Ed ecco la breve riflessione in cui Marco Aurelio condensa questa serie di asserzioni, prendendo lo spunto da quanto la sua condizione di imperatore gli consente, una volta che ha preso atto del ruolo sociale che ricopre e delle scelte che gli competono:

'Ως ἔξειθῶν ζῆν διανοῦ, οὕτως ἐνταῦθα ζῆν ἔξεστιν· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι, οὕτως μέντοι ὡς μηδὲν κακὸν πάσχων. καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι· τί αὐτὸ πρᾶγμα δοκεῖς; μέχρι δέ με τοιοῦτον οὐδὲν ἔξάγει, μένω ἐλεύθερος καὶ οὐδείς με κωλύσει ποιεῖν ἢ θέλω. θέλω δὲ  $\hat{\alpha}$  κατὰ φύσιν τοῦ λογικοῦ καὶ κοινωνικοῦ ζώου. (5.29)

Come mediti di viver fuori da questa reggia, così puoi anche viverci. Se poi non te lo concedono, allora esci anche dalla vita, ma come chi non soffre alcun male. C'è fumo, e io me ne vado (καπνὸς καὶ ἀπέρχομαι). Ti par gran cosa? Ma fino a quando nulla mi costringerà ad andarmene, io rimango, libero, e nessuno potrà vietarmi di fare ciò che desidero (ποιεῖν ἢ θέλω). E quel ch'io voglio (θέλω

<sup>10</sup> Gill (2022, 138-41) cita al riguardo la figura del *daimon* che pone l'essere razionale in sintonia con la razionalità di ciò che lo circonda: «We (human beings) have a rationality (daimon) in us that is parallel to that in the universe, and we should show proper respect to this fact by exercising our rationality and self-care in a proper way» (140). Quanto al richiamo a Socrate, cf. Asmis 1989, 2237-9.

δε <α><sup>11</sup> è appunto di comportarmi secondo la natura (<α> κατὰ φύσιν) di un essere ragionevole e nato per vivere socievoltamente.

#### 4 L'assunzione di responsabilità, l'intellettualismo etico e la scelta

Ebbene, tutto questo non può aggirare l'assunzione di responsabilità da parte dell'uomo in quanto essere razionale, cui si accennava in precedenza.<sup>12</sup> Tuttavia l'approccio di Marco Aurelio rimane 'comprendivo' rispetto alle decisioni che ciascuno prende, perché - nella linea di una sorta di 'intellettualismo etico'<sup>13</sup> - solo colui che ha guadagnato la sapienza potrebbe non errare, mentre alla maggior parte degli uomini può capitare di effettuare scelte sbagliate senza 'volerlo':

Μήτε θεοῖς μεμπτέον· οὐδὲν γὰρ ἔκοντες ἡ ἄκοντες ἀμαρτάνουσι· μήτε ἀνθρώποις οὐδὲν γὰρ οὐχὶ ἄκοντες. ὅστε οὐδενὶ μεμπτέον. (12.12)

Non bisogna rimproverare gli Dei, perché non errano, né volontariamente né involontariamente, e neppure gli uomini, perché non errano che involontariamente. Quindi non rimproverare nessuno.

Il vocabolario qui ci riporta alla contrapposizione aristotelica tra ciò che è volontario (*ἐκούσιον*) e ciò che è involontario (*ἀκούσιον*) e tra la condizione di chi agisce volontariamente (*ἔκοντες*) oppure

<sup>11</sup> Nell'interpretazione di questo passo è indispensabile intendere le due valenze del verbo θέλειν in modo tale da rispecchiare il doppio significato già sottolineato in precedenza: il *desiderare* (valenza 'non impegnativa') che può preannunciare il *volere* (valenza 'impegnativa'). Ciò efficacemente fa Francesco Cazzamini-Mussi nella traduzione qui riportata.

<sup>12</sup> Questo aspetto è opportunamente colto da Reydams-Schils 2005, 13: «Of all ancient schools of thought, the Roman Stoics are the most entitled to a strong notion of selfhood. But this self is in essence a mediator [...] The Stoics found a way to anchor the life according to reason in a fundamental commitment to community. This commitment entails not merely opposition to existing power structures, but more importantly, it advocates political responsibility in general». Per litteras Carlos Lévy mi segnala che probabilmente «il y a à l'arrière-plan de toute cette structure psychologique la théorie cicéronienne des *personae*, dans laquelle la première *persona*, celle de la rationalité universelle se trouve confronté aux *personae* individualisantes». La principale originalità di Marco Aurelio sembrerebbe essere «le surgissement et la prédominance de la *persona politique*».

<sup>13</sup> Per il quale si veda almeno Plat. *Men.* 77b-78a; *Alc.* 1.117e-118a; *Alc.* 2.143a. Sull'agire umano che trova una motivazione razionale 'sub specie boni', cf. Brennan 2003, 283-92.

involontariamente (ἄκοντες).<sup>14</sup> Marco Aurelio evoca in altri tre ‘pensieri’ la condizione di chi sbaglia involontariamente, sottolineando la centralità dell'errore nelle scelte umane.

In 4.3 sta presentando la condizione dell'uomo che è in grado di apprezzare il ritiro non tanto nei luoghi appartati che la natura offre, quanto piuttosto nell'interiorità della propria anima. Lì sarà possibile raccogliersi nella meditazione ed escludere la malinconia e la tensione quotidiana che può portare ad agire spinti dall'ira. Si rifletterà sul fatto che gli esseri umani sono «nati l'uno per l'altro» e che - se errano - errano per ignoranza, senza volerlo: ἄκοντες ἀμαρτάνουσι.

In 7.22 è ripreso un tema caro alla tradizione stoica e lungamente meditato da Seneca: la risposta del *sapiens* all'offesa. Secondo Marco Aurelio l'uomo deve essere in grado di amare anche chi l'offende, perché costui è pur sempre un uomo ed è dunque legato da un «vincolo di parentela» (*συγγενεῖς*) con qualsiasi altro uomo.<sup>15</sup> Se è così, è chiaro che coloro che recano un'offesa «hanno peccato per ignoranza e contro la loro stessa volontà» (δι' ἄγνοιαν καὶ ἄκοντες ἀμαρτάνουσι).

Nella riflessione sviluppata in 11.18, una tra le più ampie della raccolta, Marco Aurelio affronta la questione del rapporto che il soggetto stabilisce con gli altri uomini e richiama all'attenzione il fondamento naturale dell'agire. Propone un elenco di azioni tipiche dell'uomo che debbono essere evitate e, in contrappunto, dieci precetti che è meglio seguire. Quasi all'inizio, al terzo punto, a proposito di coloro che hanno torto si sottolinea che:

δηλονότι ἄκοντες καὶ ἀγνοοῦντες – πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται, ὥσπερ τοῦ ἀληθοῦ, οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἐκάστῳ προσφέρεσθαι.

È facile comprendere che agiscono *contro volontà e senza saperlo*, perché, come ogni anima si priva *senza volerlo* della verità, così pure si priva della capacità di trattare ognuno secondo i suoi meriti.

Da qui seguirà la raccomandazione conclusiva in base alla quale, «dato che è da pazzi esigere che i cattivi non errino, perché sarebbe desiderare l'impossibile» (ὅτι τὸ ἀξιοῦ μὴ ἀμαρτάνειν τοὺς φαύλους μανικόν· δύνατον γὰρ ἐφίεται), ecco che è «da sciocchi, oppure da tiranni» (ἄγνωμον καὶ τυραννικόν) tollerare che si comportino male con gli altri e poi pretendere che non pecchino contro noi stessi.

<sup>14</sup> Cf. in particolare Arist. *EE* II, capp. 7-8. Ritroviamo la contrapposizione in Marco Aurelio: 9.1; 12.12.

<sup>15</sup> Già Cic. *fin.* 3.65 confrontandosi con Catone in merito ai *vincula* che legano l'uomo all'uomo, scriveva: *Nos ad coniunctionem congregationemque hominum et ad naturalem communitatem esse natos*.

Quanto alla diretta relazione tra volontà e scelta, occorre precisare ancora qualcosa. Anzitutto, dal punto di vista formale, rispetto alle opzioni connesse all'atto dello scegliere Marco Aurelio propone sempre situazioni radicali e in evidente alternativa. *L'aut aut* può riguardare i luoghi, le condizioni di vita, <sup>16</sup> gli atteggiamenti. Inoltre, è invocata la schiettezza e la coerenza nel comportamento; da subito ciò deve trasparire:

΄Ως σαπρὸς καὶ κίβδηλος ὁ λέγων· ἐγὼ προϊρημαι ἀπλῶς σοι προσφέρεσθαι. τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; τοῦτο οὐ δεῖ προλέγειν. αὐτὸ φανήσεται· ἐπὶ τοῦ μετώπου γεγράφθαι ὀφείλει· εὐθὺς ἡ φωνὴ τοιούτον ἥχεῖν, εὐθὺς ἐν τοῖς ὅμμασιν ἔξεχειν, ως τῶν ἑραστῶν ἐν τῷ βλέμματι πάντα εὐθὺς γνωρίζει ὁ ἐρώμενος. (11.15)

Quanto è sozzo e ipocrita colui che dice: «Ho deciso di agire sinceramente con te (ἐγὼ προϊρημai ἀπλῶς σοι προσφέρεσθai)» -. O uomo, che fai? Non c'è bisogno di questi esordi. La cosa risulterà da sé, deve leggersi sulla tua fronte, e cheggiate senz'altro nella tua voce, apparirti negli occhi, come nello sguardo dell'amato subito si rivela all'amante ogni cosa.

Confrontando la propria strategia di vita con quella di un qualsiasi altro suo compagno o, più in generale, di un 'vicino', Marco Aurelio rivendica fino in fondo non solo la sincerità ma anche la propria autonomia di giudizio e di azione. Vuole che quest'ultima sia garantita perché è essa a determinare la libertà delle sue decisioni. In 8.56 scrive:

Τῷ ἐμῷ προαιρετικῷ τὸ τοῦ πλησίον προαιρετικὸν ἐπίστης ἀδιάφορόν ἔστιν, ως καὶ τὸ πνευμάτιον αὐτοῦ καὶ τὸ σαρκίδιον. καὶ γὰρ εἰ ὅτι μάλιστα ἀλλήλων ἔνεκεν γεγόναμεν, ὅμως τὰ ἡγεμονικὰ ἡμῶν ἕκαστον τὴν ἰδίαν κυρίαν ἔχει· ἐπεὶ τοὶ ἐμελλεν ἡ τοῦ πλησίον κακία ἐμοῦ κακὸν εἶναι.

Alla mia *libertà di scelta*<sup>17</sup> quella altrui riesce così indifferente come la sua animuccia e il suo corpiciattolo, perché, sebbene nati-

<sup>16</sup> Cf. 10.22: «O tu vivi qua, e ci sei abituato; o te ne vai via, e questo desideravi (τοῦτο ἤθελες); o muori, e hai compiuto l'opera tua. All'infuori di ciò, non vi è altro. Sta' dunque di buon animo».

<sup>17</sup> Προαιρετικὸς è da intendersi come 'scelta autonoma' relativa a un personale progetto di vita, foriera poi di ulteriori decisioni più specifiche. In 11.36, citando una sentenza di Epitteto, si sottolinea che: Ληστὶς προαιρέσεως οὐ γίνεται (Ladri del libero arbitrio non ne esistono). In 12.33 con forza l'autonomia decisionale è ribadita in stretta relazione all'uso che ne fa l'*hégemoneikon*: πῶς ἔσαντῷ χρῆται τὸ ἡγεμονικόν; ἐν γὰρ τούτῳ τὸ πᾶν ἔστι, τὰ δὲ λοιπὰ ἡ προαιρετικὸς ἔστιν ἡ ἀπροαιρέτα, νεκρὰ καὶ καπνός («Quale uso fa di sé l'*hégemoneikon*? Tutto sta lì. Il resto o dipende dalla tua autonomia nel decidere o non dipende da essa: in questo caso è cadavere e fumo») (trad. dell'Autore).

quanto più si può gli uni per gli altri, nondimeno l'organo direttivo di ognuno ha un suo dominio particolare, senza il quale la malvagità del vicino sarebbe per me un male.

È chiaro: l'autonomia del soggetto implica la differenziazione rispetto agli altri (έκαστον τὴν ιδίαν κυρίαν ἔχει)<sup>18</sup> e di conseguenza - in base all'assunto avvalorato da Epitteto e accolto da Marco Aurelio<sup>19</sup> - l'indifferenza rispetto alle decisioni e all'autonomia altrui. Come risulta letteralmente, nel prendere la decisione corretta e quindi procedere agendo in modo giusto - oppure nel riconoscere l'eventualità dell'errore e della cattiva scelta - Marco Aurelio ripensa al ruolo dell'*hēgemonikon*. Di esso, in altra occasione, dice:

Τὸ ἡγεμονικόν ἐστι τὸ ἑαυτὸν ἐγεῖρον καὶ τρέπον καὶ ποιοῦν μὲν ἑαυτὸν οἷον ἀν καὶ θέλη, ποιοῦν δὲ ἑαυτῷ φαίνεσθαι πᾶν τὸ συμβαῖνον οἷον αὐτὸν θέλει. (6.8)

*L'hēgemonikon* è quello che suscita e muove se stesso e ha la forza di rendere se stesso *quale vuole* e di far apparire a se stesso *quale lo vuole* tutto ciò che accade.

È esplicito, in questa concisa riflessione, il duplice campo di azione della volontà che dall'*hēgemonikon* dipende: da un lato il richiamo alla formazione del carattere (il che riconduce al versante educativo e ontologico); dall'altro, il riferimento alla realtà circostante (il che chiama in gioco il versante cognitivo e relazionale).<sup>20</sup> La volontà è fondamentale come strumento a servizio dell'*hēgemonikon* e della sua esistenza. Essa addirittura, come è precisato in 8.48, fa sì che l'*hēgemonikon* divenga invincibile:

Μέμνησο ὅτι ἀκαταμάχητον γίνεται τὸ ἡγεμονικόν, ὅταν εἰς ἑαυτὸν συστραφὲν ἀρκεσθῇ ἑαυτῷ, μὴ ποιοῦν τι ὁ μὴ θέλει, καν ἀλόγως παρατάξῃται. τί οὖν, ὅταν καὶ μετὰ λόγου καὶ περιεσκεμ μένως κρίνῃ περὶ τινος; διὰ τοῦτο ἀκρόπολις ἐστιν ἡ ἐλευθέρα παθῶν διάνοια· οὐδὲν γάρ ὄχυρώτερον ἔχει ἀνθρωπος, ἐφ ὁ καταφυγῶν ἀνάλωτος

<sup>18</sup> Citroni Marchetti 1994, 4587-93, sottolinea il gioco di 'attrazione' e 'distacco' nel rapporto con l'altro da parte di Marco Aurelio.

<sup>19</sup> Cf. in particolare, la distinzione tra ciò che dipende e ciò che non dipende da noi: *Ench.* 1.1: τῶν δοντων τὰ μέν ἐστιν ἐφ' ἡμῖν, τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.

<sup>20</sup> Questa doppia funzione è ribadita in 11.1: Τὰ ἴδια τῆς λογικῆς ψυχῆς ἑαυτὴν ὄρφ, ἑαυτὴν ὄποιαν ἀν βούληται ποιεῖ, τὸν καρπὸν ὃν φέρει αὐτὴ καρποῦται [...], τοῦ ἴδιου τέλους τυγχάνει, δηπου ἀν τὸ τοῦ βίου πέρας ἐπιστῇ («Queste sono le facoltà dell'anima razionale: (a) vedere se stessa (έαυτὴν ὄρφ), articolare se stessa (έαυτὴν διαθροῖ), rendere se stessa come ella vuole e cogliere essa stessa il frutto che produce ... e (b) raggiungere sempre il proprio fine, in qualsiasi istante finisce la sua esistenza»).

λοιπὸν ἀν εἴη. ὁ μὲν οὖν μὴ ἐωρακὼς τοῦτο ἀμαθής, ὁ δὲ ἐωρακὼς καὶ μὴ καταφεύγων ἀτυχής.

Ricordati che l'*hēgemonikon* diviene invincibile, allorché, raccolto in se stesso, basta a se stesso e non compie azioni *che non vuole* (ὁ μὴ θέλει), anche quando vi si oppone irragionevolmente. Ma che sarà, quando il suo giudizio su di un determinato oggetto deriverà da un esame ragionevole e ben meditato? Allora la mente, libera da passioni, è un'eccelsa rocca,<sup>21</sup> e l'uomo non ha nulla di più forte dove rifugiarsi senza pericolo per sempre di esser preso. Chi non conosce questo asilo è un ignorante; chi lo conosce e non vi si ricovera è un disgraziato.

Evocando ancora il pensiero di Epitteto e, dunque, prospettando la condizione dell'individuo che non è padrone di ciò che è al di fuori del suo spirito, Marco Aurelio cita il corpiciattolo (*σωμάτιον*), il soffio vitale (*πνευμάτιον*) e l'intelletto (*νοῦς*). Solo νοῦς appartiene propriamente all'uomo. Ed è la facoltà intellettuiva<sup>22</sup> che gli consente di renderlo libero, perché lo innalza al di sopra dei legami del destino (τῶν συνειμαρμένων ἐξηρημένην); essa vive pura (*καθαράν*) facendo ciò che è giusto (*ποιοῦσαν τὰ δίκαια*), dicendo la verità (λέγουσαν τάληθῆ)<sup>23</sup> e volendo ciò che accade (θέλουσαν τὰ συμβαίνοντα).<sup>24</sup> Quest'ultimo punto è importante per cogliere fino in fondo il rapporto del *sapiens* stoico con il destino. Il superamento delle incognite e degli impedimenti che derivano da quanto il futuro ci riserva avviene solo tramite il corretto esame della realtà; fortunatamente, di per se stesse, le cose (τὰ πράγματα) sono esterne e non toccano (ἀπτεται) l'anima né la possono penetrare (οὐδὲ ἔχει εἰσόδον), né la possono mutare (οὐδὲ τρέψαι) o smuovere (κινῆσαι). Piuttosto è in nostro potere giudicarle e affrontarle. Tecnicamente è l'anima stessa che opera (τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴν ἑαυτὴν μόνη) in modo tale da *inquadrarle correttamente*

<sup>21</sup> Il richiamo alla rocca sulla quale ritirarsi, rifugiarsi e predisporre la difesa ha offerto lo spunto alla fondamentale ricerca di Pierre Hadot (1996). Hadot sottolinea la necessità manifestata da Marco Aurelio di «circoscrivere l'io», vale a dire «la parte direttiva dell'anima» (109-19).

<sup>22</sup> L'intelligenza si esprime attraverso la ragione e, in questo senso, la realtà divinamente ne è permeata e vede manifestarsi quella che è la volontà, vale a dire la tensione a dare ragione di tutto ciò che esiste: «L'intelligenza e la ragione (νοῦς δὲ καὶ λόγος) possono sorvolare, secondo la loro natura e il loro volere (ώς πέφυκε καὶ ως θέλει), su tutti gli intoppi. Tieni quindi sempre innanzi agli occhi tuo la facilità con cui la ragione si muove in tutte le direzioni: in alto come il fuoco, in basso come la pietra, sopra un piano inclinato come un cilindro; e non domandare altro» (10.33).

<sup>23</sup> Sul valore e sull'uso di ἀλήθεια in Marco Aurelio, cf. Giavatto 2008, 89-109.

<sup>24</sup> Cf. 12.3: τῶν συνειμαρμένων ἐξηρημένην, καθαράν τε τὴν νοερὰν δύναμιν καὶ ἀπόλυτον ἐφ ἑαυτῆς ζῆν, ποιοῦσαν τὰ δίκαια καὶ θέλουσαν τὰ συμβαίνοντα καὶ λέγουσαν τάληθῆ.

cosicché corrispondano al giudizio di valore che, su di esse, si è fatta (*κριμάτων καταξιώση ἔαυτήν*): di qui segue che l'accettazione razionale di esse (cioè l'accettazione della realtà) si fa accettazione del destino. Proprio tale progressivo 'collimare' della volontà dell'*hēgemonikon* con lo svolgersi del destino, quale si manifesta nella coraliità delle vicende umane (*προσυφεστῶτα*), è ciò che sta a cuore a Marco Aurelio.<sup>25</sup>

In questo senso possiamo rilevare che la volontà deve esprimersi in modo da 'accogliere volentieri' quanto 'volutto' dalla natura (*ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον*): come si fa per la salute, così occorre «considerare il risultato finale di ciò che la natura universale dispone si compia»: il che coincide con «la sanità del cosmo» (*τὴν τοῦ κόσμου ύγιειαν*).<sup>26</sup>

## 5 Interpretare la volontà della natura

Ma è facile capire quale sia la *volontà della natura*?<sup>27</sup> A parere di Marco Aurelio non dovrebbe essere particolarmente difficile, una volta che si sia abbandonata – come stabilisce nella riflessione di apertura del libro 8 – la ricerca della fama (*δόξα*), della ricchezza (*πλοῦτος*), del piacere fine a se stesso (*ἀπόλαυσις*): una volta cioè che si sia in possesso dei principi di fondo (*δόγματα*) da cui dipendono impulsi e azioni (*ἀφ ὧν αἱ ὄρμαὶ καὶ αἱ πράξεις*). Ecco allora il consiglio che rivolge a sé:

τὸ μὲν τί δόξεις ἄφεσ, ἀρκέσθητι δέ, εἰ κἄν τὸ λοιπὸν τοῦ βίου ὅσον δήποτε, ἡ̄ [σὴ] φύσις σοῦ<sup>28</sup> θέλει, βιώσῃ. κατανόησον οὖν τί θέλει, καὶ ἄλλο μηδέν σε περισπάτω· πεπείρασαι γὰρ περὶ πόσα πλανηθεὶς οὐδαμοῦ εὔρες τὸ εὖ ζῆν. (8.1)

**25** Cf. 5.19: tὰ πράγματα αὐτὰ οὐδ' ὀπωστιοῦν ψυχῆς ἀπτεται οὐδὲ ἔχει εἴσοδον πρὸς ψυχὴν οὐδὲ τρέψαι οὐδὲ κινῆσαι ψυχὴν δύναται, τρέπει δὲ καὶ κινεῖ αὐτὴν μόνη καὶ οἴων ἂν κριμάτων καταξιώσῃ ἔαυτην, τοιαῦτα ἔαυτῇ ποιεῖ τὰ προσυφεστῶτα («Le cose per se stesse non riescono a toccare l'anima nemmeno un po' né vi penetrano né possono mutarla e smuoverla. È l'anima che da sola si muta e si muove e gli avvenimenti sono per essa tali, quali i giudizi che essa ne formula»).

**26** Cf. 5.8: τοιοῦτον τί σοι δοκείτω ἀνυσις καὶ συντέλεια τῶν τῇ κοινῇ φύσει δοκούντων, οἷον ἡ σὴ ύγιεια, καὶ οὕτως ἀσπάζου πᾶν τὸ γινόμενον [...] διὰ τὸ ἐκεῖσε ἄγειν, ἐπὶ τὴν τοῦ κόσμου ύγιειαν καὶ τὴν τοῦ Διός εὐδίαιν καὶ εὐπραγίαν («Come fai per la tua salute, considera il risultato finale di ciò che la natura universale dispone si compia, e così, *accogli volentieri ogni cosa che avviene* [...] perché essa volge ad una metà, e cioè alla sanità del cosmo, alla felicità e al successo di Giove»).

**27** La questione si affaccia in 9.29, a proposito di alcuni famosi uomini del passato: «Vedrò se riuscirono a conoscere (εἰ εἶδον) la volontà della natura universale (τί ἡ κοινὴ φύσις ἥθελε) e seppero educare se stessi».

**28** È questa la lezione proposta da Kronenberg 1905, 302, citata ma non accolta da J. Dalfen in Marci Aurelii Antonini 1979, *ad loc.*; Dalfen presenta: ή φύσις σε θέλει. In ogni caso il senso è chiaro.

Metti in disparte la preoccupazione di ciò che potranno dire su di te e contentati di passare ciò che ti resta da vivere secondo *quanto la tua natura vuole*.<sup>29</sup> Pensa che cosa essa vuole e null'altro te ne svii. Infatti, tu conosci quanto hai vagato, senza trovare in nessun luogo la felicità.

Interpretare correttamente la volontà della natura e tradurre ciò nelle scelte e nelle azioni quotidiane diventa perciò l'obiettivo principale non solo del *sapiens*, ma anche dell'uomo in generale. *Colui che fa una scelta* e nel farla segue la propria ragione (ό προελόμενος [...] τὸν ἔαυτοῦ νοῦν καὶ δαίμονα, 3.7) coltivando la virtù, vivrà senza atteggiarsi a eroe di tragedia (τραγῳδίαν οὐ ποιεῖ) e senza inseguire o fuggire nulla (μήτε διώκων μῆτε φεύγων). Ciò vale sempre, anche di fronte alla morte:

Come nelle morti serene l'animuccia si scioglie facilmente dal corpo, tale sia anche la tua dipartita da costoro. La natura ti aveva legato e unito a essi. Ora invece te ne separa? E tu te ne lascieri distaccare come da una brigata di carissimi amici, certo, ma non con animo restio, bensì volenterosamente (οὐ μὴν ἀνθελκόμενος ἀλλ’ ἀβιάστως). Pure questo è conforme all'ordine naturale (Ἐν γὰρ καὶ τοῦτο τῶν κατὰ φύσιν). (10.36)

Da buon conoscitore della dottrina stoica, Marco Aurelio sa che ciò che accade corrisponde, in linea di massima, a quanto gli dèi (e quindi il destino) hanno deliberato: ed essi non decidono per arrecare sofferenza o favorire il male. Perciò:

Se essi non hanno preso decisioni su di me in particolare (εἰ δὲ μὴ ἔβουλεύσαντο κατ’ ιδίαν περὶ ἐμοῦ), hanno preso decisioni però di certo riguardo al complesso delle cose (περὶ γε τῶν κοινῶν πάντως ἔβουλεύσαντο), donde conseguono quei fatti che io sono obbligato ad accettare e ad accogliere con piacere. Se, al contrario, non decidono nulla (εἰ δ’ ἄρα περὶ μηδενὸς βούλεύονται) di ciò che ci riguarda - e sarebbe indubbiamente un'empietà il crederlo [...] - , sarà giusto indubbiamente che io provveda a me stesso (ἐμοὶ μὲν ἔξεστι περὶ ἐμαυτοῦ βούλεύεσθαι), e a me spetterà di esaminare che cosa mi è utile: l'utile d'ogni individuo consiste appunto in quello ch'è conforme alla sua costituzione e alla sua natura, e la mia natura è quella di un individuo ragionevole e socievole (ή δε ἐμὴ φύσις λογικὴ καὶ πολιτικὴ).<sup>30</sup> (6.44)

<sup>29</sup> In 4.49 per indicare il 'volere della natura' troviamo τὸ βούλημα τῆς φύσεως. Così pure in 6.40; 9.1. In 5.1 si fa riferimento alla natura del soggetto: οὐ γὰρ φιλεῖς ἔαυτόν, ἐπεὶ τοι καὶ τὴν φύσιν ἀν σου καὶ τὸ βούλημα ταύτης ἐφίλεις «Non ami te stesso, altrimenti ameresti anche la tua natura e i suoi voleri». In 11.1 βούληται è usato come sinonimo di θέλει.

<sup>30</sup> In questo 'pensiero' la volontà acquisisce valore metafisico ed è espressione immediata del destino: di qui l'uso del verbo βούλεύεσθαι, che esalta il momento 'decisionale'.

## 6 La dimensione sociale e politica della volontà

Quest'ultimo accenno apre l'orizzonte alla dimensione sociale e politica.<sup>31</sup> Anche - e probabilmente soprattutto - in essa deve esercitarsi la volontà e ci si deve sforzare a esercitarla in modo razionale e senza pose da esibizionista.<sup>32</sup> Di qui, ecco la raccomandazione che ritroviamo in 9.12:

Πόνει μὴ ως ἄθλιος μηδὲ ως ἐλεεῖσθαι ἢ θαυμάζεσθαι θέλων, ἀλλὰ μόνον ἐν θέλε· κινεῖσθαι καὶ ἵσχεσθαι, ως ὁ πολιτικὸς λόγος ἀξιοῦ.

Lavora non come se il lavoro ti renda infelice, né *desiderando* ricevere compatimento o ammirazione. Abbi una *volontà* sola: quella di agire o non agire, secondo quanto richiede il benessere della società.

Questo approccio conduce a riflettere sia sulla 'bene-volenza' sia sul momento opportuno in cui occorre esercitare la volontà. Nel primo caso si tenga presente che la benevolenza (*τὸ εὔμενές*)<sup>33</sup> non deve esser mai simulata; consiste in un approccio psicologicamente mirato a esortare con mitezza, non per biasimare l'interlocutore o l'avversario. L'appartenere a un gruppo sociale - così come accade tra le api

---

Esplícito l'aspetto 'decisionale' pure in 9.1: χρὴ δὲ πρὸς ἄντανη φύσις ἐπίσης ἔχει [...] πρὸς ταῦτα καὶ τοὺς τῇ φύσει βουλομένους ἐπεσθαι, ὁμογνώμονας ὄντας, ἐπίσης διακεῖσθαι («Bisogna che verso ciò che per la natura comune è indifferente [...] anche coloro che *decidono di* seguire la natura, aderendo a essa, si mantengano indifferenti»).

**31** Sul modo in cui Marco Aurelio ha affrontato la questione del potere politico e il suo ruolo di imperatore, cf. Wildberger 2018, 175-84. Quanto alla dimensione sociale e politica delle decisioni e delle azioni di ciascun uomo, cf. in particolare i pensieri 6.14 e 42. Così si legge in 7.55: πρακτέον δὲ ἐκάστῳ τῷ ἔξῆς τῇ κατασκευῇ [...] τὸ μὲν οὖν προηγούμενον ἐν τῇ τοῦ ἀνθρώπου κατασκευῇ τὸ κοινωνικόν ἔστι («Ognuno deve agire conformemente alla propria costituzione [...] Nella costituzione dell'uomo il primo dovere è la socievolezza»). Quanto ai limiti del concetto di 'Sozialpolitik' all'epoca di Marco Aurelio, cf. Dalfen 2012, 241-5. Che la prospettiva della cosmopolis (e dell'organizzazione sociale che la sostanzia) vada letta all'interno della dottrina dell'*oikeiosis* è stato recentemente ribadito da Horst 2013, 56-83.

**32** Marco Aurelio sa bene che «V'è gente che, se rende qualche favore ad alcuno, s'affretta a segnalariglielo in conto [...] e sembra necessario che sia pubblico ciò che si compie perché è *dell'uomo civile* (τοῦ κοινωνικοῦ) sapere chi opera per il *bene comune* (κοινωνικῶς ἐνεργεῖ) e *volere* (βούλεσθαι), per Giove, che pure i vicini lo sappiano!» (5.6).

**33** In 5.5 la benevolenza è citata tra le qualità che devono appartenere al cittadino buono e in riferimento alle quali deve volentieri (ἐκών) vivere. Cf. 1.9; 7.63; 8.5; 8.47; 8.51; 11.15. Vivere agendo benevolmente e in armonia (εὐμενῶς καὶ ἰλεως) con la propria anima (τῷ δαίμονι) è fondamentale, 12.3; cf. 3.12. La benevolenza coincide con l'essere 'comprensivi' nei confronti degli altri: εὐπενέστερος ἔσῃ πρὸς τοὺς καθ' ἔνα 9.42; cf. 10.4. Marco Aurelio usa con una certa frequenza il verbo ἀσπάζεσθαι, riferendosi alla 'benevolenza' con la quale lo stoico 'acconsente' al destino, cf. 3.4; 3.15; 4.33; 5.8; 6.44; 8.7; 10.6; 10.36. Cf. Voelke 1973, 59-60. In particolare, sul tema dell'*amor fati* - a suo tempo già anticipato da Sen. ep. 76.3 - cf. Neuenschwander 1951, 83-9.

e tra gli altri animali che vivono insieme per natura - deve indurre l'uomo a perdurare nell'essere benevolo con tutti (διατελῆς εὔμενής, 11.18; cf. 3.4; 6.47; 7.3; 7.26; 8.43; 10.12; 11.9; 11.13). Lo scopo è quello di «agire in modo appropriato secondo giustizia e con disposizione benigna», ἀρκουμένου δὲ τῇ ἴδιᾳ πράξει δικαίᾳ καὶ διαθέσει εὔμενῃ (4.25), finanche nel momento della dipartita: «non sarai per questo meno benignamente disposto con loro, nell'andartene» μὴ μέντοι διὰ τοῦτο ἔλαττον εὔμενής αὐτοῖς ἄπιθι (10.36). Ed è importante scegliere sempre l'occasione migliore per intervenire. Si tratta di adoperare correttamente la propria ragione (ἡ διάνοιά μου) e di impegnarsi in prima persona, se se ne è capaci, oppure di affidare ciò che va fatto a chi ne ha la capacità, così da «compiere azioni opportune e utili alla società (τὸ εἰς τὴν κοινωνίαν νῦν καίριον καὶ χρήσιμον)», 7.5. Nemmeno la morte incute paura a colui «per il quale è bene soltanto ciò che succede a suo tempo (τὸ εὖκαιρον μόνον ἀγαθὸν) [...] ed agisce in base a un'equa ragione», 12.35.<sup>34</sup> E si osservi, da ultimo, che il momento opportuno per agire corrisponde al momento che è opportuno per l'intero universo:

τί γάρ σοι κακόν, εἰ αὐτὸς νῦν ποιεῖς τὸ τῇ φύσει σου οἰκεῖον καὶ δέχῃ τὸ νῦν τῇ τῶν ὅλων φύσει εὔκαιρον, ἄνθρωπος τεταμένος πρὸς τὸ γίνεσθαι δι’ ὅτου δὴ τὸ κοινῇ συμφέρον; (11.13)

Quale male per te, se ora fai ciò che vuole la natura e accetti ciò che ora alla natura dell'universo è *opportuno*, o uomo destinato ad agire per il bene della società?

Per contrasto, un'immagine ben precisa serve a Marco Aurelio per descrivere l'uomo succube delle passioni e privo di volontà, colui che si lascia manovrare dai fattori esterni o dagli altri: quella del fantoccio, del burattino tirato dai fili. Questa la raccomandazione in 12.19:

Αἴσθου ποτὲ ὅτι κρείττον τι καὶ δαιμονιώτερον ἔχεις ἐν σαυτῷ τῶν τὰ πάθη ποιούντων καὶ καθάπταξ τῶν νευροσπαστούντων σε.

Avverti finalmente d'aver dentro di te qualcosa di più alto, di più divino che non sia ciò ch'eccita le passioni e che ti fa muovere da una parte e dall'altra come un burattino tirato da un filo.

<sup>34</sup> Cf. 12.23: «Ora, chi determina il momento opportuno, chi stabilisce il limite preciso, è appunto la natura (τὸν δὲ καιρὸν καὶ τὸν ὄρον δίδωσιν ἡ φύσις): talvolta la natura particolare d'un individuo. Come la morte per decrepitezza; in ogni modo la natura del mondo (πάντως δὲ ἡ τῶν ὅλων), che, col trasformarsi delle diverse parti, conserva nel suo complesso l'universo eternamente giovane e fiorente». Sul tema del καιρός in generale e, più in particolare, nell'interpretazione stoica e senecana, cf. Maso 2022.

L'immagine ritorna più volte (2.2; 3.16; 6.16; 6.28; 7.3; 7.29; 10.38, 12.19)<sup>35</sup> e serve per alludere all'*hēgemonikon* reso schiavo, mosso come un burattino secondo impulsi asociali (καθ' ὄρμὴν ἀκοινώνητον νευροσπαστηθῆναι, 2.2). L'agire 'da burattini' va fermato (στῆσον τὴν νευροσπαστίαν, 7.29) e, se non si è capaci di farlo, ricordiamoci che potrà intervenire la morte:

Θάνατος ἀνάπτωλα αἰσθητικῆς ἀντιτυπίας καὶ ὄρμητικῆς νευροσπαστίας καὶ διανοητικῆς διεξόδου καὶ τῆς πρὸς τὴν σάρκα λειτουργίας. (6.28)

La morte impone tregua al dissidio dei sensi, alla condizione di burattini impostaci dagli impulsi, agli errori della mente, alla servitù della carne. (trad. dell'Autore)

## 7 Ciò che è in nostro potere e ciò che non lo è

Ma, insomma, cos'è in nostro potere? Su che cosa effettivamente si esprime la nostra volontà? Certamente la nostra condotta dipende da noi stessi; di conseguenza, ne dipende anche l'opinione che ne hanno gli altri.<sup>36</sup> In 10.32 Marco Aurelio rivendica la decisione di essere «semplice e buono» (ἀγαθὸν εἶναι σε καὶ ἀπλοῦν): dice che ciò è «in proprio potere» (πᾶν δὲ τοῦτο ἐπὶ σοί). Rivolgendosi a se stesso, Marco Aurelio ritiene che ciò sarà possibile solo se sarà lui stesso ad aver preso la decisione di voler vivere in tale modo (σὺ μόνον κρῖνον μηκέτι ζῆν, εἰ μὴ τοιοῦτος ἔσῃ). In aggiunta, si convince che «anche la ragione *non vuole*<sup>37</sup> che tu sia diverso da così», οὐδὲ γὰρ αἱρεῖ λόγος μὴ τοιοῦτον ὄντα. A questo punto la situazione è chiara: occorre che

<sup>35</sup> Commentando questa immagine, correttamente osserva Berryman 2010, 206: «The emphasis is on the agency of reasoned choice even in a deterministic universe». La metafora del burattino viene da Plat. *Leg.* 644d-e. Carlos Lévy mi segnala che essa è ripresa più volte, in contesto medioplatonico, da Filone di Alessandria: cf. *De opif. mundi* 117; *De fuga et inventione* 46; *Legum allegoriae* 3.115.

<sup>36</sup> Alludendo di nuovo alla strategia di Epitteto, Marco Aurelio sottolinea che dipende dal soggetto ritenere male o bene ciò che proviene dall'esterno o che qualcuno dall'esterno provoca: «Colui che vuole (Ὦ Θέλει), agisce dall'esterno su quelle cose che possono esser danneggiate da tali evenienze [...] Quanto a me, se non ritengo male ciò che mi capita, non ne subisco danno. Dipende però da me il non ritenerlo tale (ἴξεστι δέ μοι μὴ ὑπολαβεῖν)», 7.14. A proposito della dottrina stoica degli 'indifferenti', Marco Aurelio sembra rivalutarne l'importanza proprio in riferimento a 'ciò che dipende da noi', così 6.32. Cf. Boeri 2014, 190-6, che insiste sulla connessione «among what really depends on us, what is indifferent, and the role the present plays in determining what really is in our power» (185).

<sup>37</sup> Il verbo αἱρέω rinvia al momento della 'scelta' in cui si traduce la volontà.

ci sia la consapevolezza di ciò che è e di ciò che non è in proprio potere.<sup>38</sup> Da ciò deriva anche la responsabilità rispetto a ciò che si decide e poi si fa. Così Marco Aurelio annota:

Εἰ μὲν ἐπὶ σοί, τί αὐτὸ ποιεῖς; εἰ δὲ ἐπὶ ἄλλῳ, τίνι μέμφῃ; ταῖς ἀτόμοις ἡ τοῖς θεοῖς ἀμφότερα μανιώδη. (8.17)

Se una certa cosa dipende da te, perché la fai? Se da un altro, chi incolperai? Gli atomi, gli dèi? L'una o l'altra cosa è da folli.

Ovviamente gli dèi sono evocati per mettere a fuoco l'importanza della responsabilità nel volere e nel prendere una decisione. In 9.40 Marco Aurelio confronta la situazione dell'uomo con quella di dio; dapprima pone la questione dell'autonomia del soggetto e della libertà di decidere 'ciò che è in suo potere' (χρῆσθαι τοῖς ἐπὶ σοὶ μετ' ἐλευθερίας); poi però riflette sul fatto che sono gli dèi ad avergli concesso sia l'autonomia sia la capacità decisionale (ἐπ' ἐμοὶ αὐτὰ οἱ θεοὶ ἐποίησαν). Ovviamente l'uomo può inutilmente affannarsi in modo servile e vile per ciò che non è in suo potere (διαφέρεσθαι πρὸς τὰ μὴ ἐπὶ σοὶ μετὰ δουλείας καὶ ταπεινότητος). Si apre tuttavia a questo punto la possibilità che la volontà del dio collimi con quella dell'uomo: in pratica, che dio coadiuvi l'uomo in ciò che l'uomo ritiene in suo potere (τίς δέ σοι εἴπεν ὅτι οὐχὶ καὶ εἰς τὰ ἐφ ἡμῖν οἱ θεοὶ συλλαμβάνουσιν;). Il dio va allora pregato: non però in modo da pretendere che dio si adegui a ciò che l'uomo vorrebbe ottenere, ma conformando la preghiera a quello che è davvero in nostro potere. È l'estremo esito di quella che la dottrina stoica definiva come ὁμολογία,<sup>39</sup> vale a dire come perfetto adattamento della ragione e della volontà umana al *logos* dell'universo, espressione del *logos* di dio. Se infatti tutti, necessariamente, stanno al gioco del *logos* universale e, dunque del destino, l'uomo razionale (*in primis* ovviamente il *sapiens*) lo fa volontariamente:

μόνων τῷ λογικῷ ζῷῳ δέδοται τὸ ἔκουσίως ἐπεσθαι τοῖς γινομένοις, τὸ δὲ ἐπεσθαι ψιλὸν πᾶσιν ἀναγκαῖον. (10.28)

<sup>38</sup> Tale consapevolezza mira a evitare che si tenda a cose impossibili e che ci si rammenti che l'impulso all'azione è condizionato e prevede che si agisca con riserva (μέμνησο ὅτι μεθ ὑπεξαιρέσεως ὥρμας καὶ ὅτι τῶν ἀδυνάτων οὐκ ὠρέγον), 6.50. Cf. anche 4.1; 5.20; 6.50; 11.37.

<sup>39</sup> Sul tema dell'ὁμολογουμένως / ἀκολουθῶς τῇ φύσει ζῆν, fondamentale nodo della filosofia stoica messo a fuoco soprattutto da Crisippo (SVF 3.5 ss.), cf. Pohlenz 1978, 1: 235-9; Striker 1996, 223-31; Schofield 2003, 239-56. In Marco Aurelio 3.4 ritroviamo τῶν ὁμολογουμένων τῇ φύσει βιούντων μόνων (= coloro che vivono in accordo con la natura). Si riscontra il richiamo alla conformità alla natura in 5.3 (ἀκολουθῶν τῇ φύσει) e, soprattutto agli dèi, in 3.9 (τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν).

Soltanto all'essere ragionevole è stato concesso di seguire *volontariamente* gli avvenimenti, ché, per quel che riguarda il seguirli puro e semplice, è una necessità per tutti.

Il richiamo alla preghiera di Cleante (SVF 1.527) e alla ripresa seneanca di essa, in *ep.* 107.11, è esplicito e rappresenta uno degli elementi più significativi utili a collocare Marco Aurelio nella prospettiva più genuina dello stoicismo, nonostante le influenze esercitate – tra gli altri – da Socrate, da Platone, dai Cinici.<sup>40</sup>

## 8 Conclusione

Il *sapiens* stoico, stando alla prospettiva di Marco Aurelio, è concentrato su di sé e, consci della propria ragione e della propria autonomia decisionale, bada a come esercitare la propria azione volgendo, contemporaneamente, l'attenzione alla trama universale degli eventi (έκ τῶν ὅλων συγκλωθόμενα διηνεκῶς ἐννοεῖ, 3.4). Ciò lo rende responsabile e, insieme, gli fa cogliere che ogni aspetto della realtà naturale – in quanto attraversata dalla ragione – gli è affine e gli richiede di prestare attenzione agli altri esseri viventi (κήδεσθαι μὲν πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἔστι, 3.4). È una simmetria di analisi, decisione e azione che vede la *volontà soggettiva* progressivamente conformarsi alla *volontà del destino*.<sup>41</sup> Sullo sfondo, il senso di una vita in base alla quale ogni azione è da affrontarsi come se fosse «l'estremo della vita (ἄν ώς ἐσχάτην τοῦ βίου ἔκαστην πρᾶξιν ἐνεργῆς), evitando qualsiasi sconsideratezza e ardente ostilità ai moniti della ragione (ἀπὸ τοῦ αἰροῦντος λόγου), qualsiasi falsità, egoismo malcontento per ciò che è destinato (πρὸς τὰ συμμεμοιραμένα)», 2.5.

**40** Cf. Asmis 1989, 2237-52.

**41** Sul tema dell'armonizzazione con la natura universale, cf. recentemente Gill 2022, 133-62.

---

## Bibliografia

- Marci Aurelii Antonini (1979). *Ad se ipsum libri xii.* Edidit J. Dalfen. Leipzig: Teubner.  
 Marco Aurelio [1943] (1968). *I ricordi.* Trad. di F. Cazzamini-Mussi; revisione, introduzione e note di C. Carena. Torino: Einaudi.  
 Marco Aurelio (2008). *Pensieri.* A cura di C. Cassanmagnago. Milano: Bompiani.

## Fonti secondarie

- Asmis, E. (1989). «The Stoicism of Marcus Aurelius». *ANRW*, 36(3), 2228-52.  
 Berryman, S. (2010). «The Puppet and the Sage: Images of the Self in Marcus Aurelius». *OSAPh*, 38, 187-209.  
 Boeri, M. (2014). «Present Time, Indifferents: Making Room for ‘What Depends on Us’ in Marcus Aurelius». Destrée, Salles, Zingano 2014, 183-97.  
 Brennan, T. (2003). «Stoic Moral Psychology». Inwood 2003, 257-94.  
 Chantraine, P. [1968-80] (2009). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots.* Paris: Klincksieck.  
 Citroni Marchetti, S. (1994). «Il sapiens in pericolo». *ANRW*, 36(7), 4547-98.  
 Dalfen, J. [1988] (2012). «Marc Aurel: Sozialphilosophie und Sozialpolitik». *Parmenides – Protagoras – Platon – Marc Aurel: kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Politik, Religion und Wissenschaft.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 241-5.  
 Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds) (2014). *What is ‘Up to Us’. Studies on Agency, Responsibility in Ancient Philosophy.* Sankt Augustin: Academia Verlag.  
 Flamigni, G. (2024). *Sur la route du devoir, Le καθῆκον dans la pensée des stoïciens romains.* Turnhout: Brepols.  
 Giavatto, A. (2008). *Interlocutore di se stesso: la dialettica di Marco Aurelio.* Hildesheim; New York: Olms.  
 Gill, C. (2022). *Learning to Live Naturally: Stoic Ethics and its Modern Significance.* Oxford: Oxford University Press.  
 Hadot, P. (1996). *La cittadella interiore. Introduzione ai pensieri di Marco Aurelio.* Trad. di A. Borri; M. Natali. Milano: Vita e pensiero. Trad. di: *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle.* Paris: Fayard, 1992.  
<https://doi.org/10.25162/978351504159>  
 Horst, C. (2013). *Marc Aurel: Philosophie und politische Macht zur Zeit der Zweiten Sophistik.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag.  
 Inwood, B. (ed.) (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics.* Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CCOL052177005X>  
 Kronenberg, A.J. (1905). «Ad Marcum Antoninum». *Classical Review*, 19, 301-3.  
 Lorenz, M. (2020). *Von Pflanzen und Pflichten: Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon.* Basel: Schwabe.  
<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-4190-2>  
 Maso, S. (2022). «Il kairos come occasione di mettersi alla prova». *Thaumāzein*, 10(1), 22-44.  
 Neuenschwander, H.R. (1951). *Mark Aurels Beziehungen zu Seneca und Poseidonios.* Bern: Stuttgart: Paul Haupt.  
 Pohlenz, M. [1967] (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale.* Firenze: La Nuova Italia. Trad. di: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

- 
- Reydam-Schils, G. (2005). *The Roman Stoics. Self, Responsibility, and Affection*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Rutherford, R.B. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius: A Study*. Oxford: Clarendon Press.
- Schofield, M. (2003). «Stoic Ethics». Inwood 2003, 233-56.
- Sellars, J. (2020). *Marcus Aurelius. Philosophy in the Roman World*. Abingdon; New York: Routledge.
- Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology, Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Visnjic, J. (2021). *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden; Boston: Brill.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Wildberger, J. (2018). *Stoics and the State: Theory – Practice – Context*. Baden: Nomos Verlagsgesellschaft.

# Rational Will, Free Will: A Fundamental Semantic Difference in Ancient Philosophy

Christoph Horn  
Universität Bonn, Deutschland

**Abstract** In this paper, I highlight a fundamental semantic difference within the concept of will: the difference between a *rational will* and a *free will*. It plays a major, but often neglected role in ancient philosophy. While Plato's contribution to the conceptual history consists in the idea of a rational will (*boulēsis*, as calls it in the *Gorgias*), it was Augustine who should be seen as the philosopher who introduced the idea of a free will under the name of *liberum arbitrium*. I reject alternative proposals, e.g., that formulated by Michael Frede that we should see Epictetus as having a full idea of a free will.

**Keywords** Rational will. Free will. Decisionism. Intrinsic goodness. Spontaneity. Indeterminacy. What is up to us (*to eph' hēmin*). Assent (*sunkatathesis*).

In this paper I wish to highlight a fundamental semantic difference within the concept of the will. This difference plays a major role both in ancient languages and in modern Western ones such as English, French, Italian, or German; however, it is widely neglected. What I mean is the difference between a *rational will* and a *free will*. What impedes us to clearly distinguish between these two meanings is the fact that, ever since the Latin expressions *velle* and *voluntas*, its modern equivalents like *will*, *volonté*, *volontà*, and *Wille* can be used to express both ideas, that of a rational will and that of a free will.

Likewise in the scholarly literature on ancient Greek, Roman theories of deliberate action, the two meanings of 'will' are often

insufficiently separated from each other, although an appropriate disambiguation would be absolutely crucial in order to avoid confusions about the idea of will in antiquity. My claim is that, within the development of ancient philosophy, it was Plato who first formulated the idea of a rational will, whereas free will cannot be found before the Roman Imperial Age, namely, as I believe, in Augustine. Augustine, as we will see, offers an attractive conceptual dichotomy: he mostly uses the term *voluntas* for the rational will and the expression *liberum arbitrium* for the free will (even if he himself doesn't strictly follow this useful terminological distinction).

In the first section, I will distinguish between three different meanings of 'the will', but then exclude one of them as irrelevant for our purposes. In the second part, I describe Plato's contribution to the conceptual history of a rational will. Then, in the third section, the distinctive features of both notions are developed. Finally, in the fourth part, I will explain why Augustine should be seen as the first philosopher to introduce the idea of a free will, not, e.g., Epictetus. I will thereby defend my earlier thesis in some more detail.<sup>1</sup>

## 1

I want to start with a distinction between three different ways of using the concept of will and then focus on two of them. Let us have a look at the following three paradigmatic sentences:

- a. Since Peter is extremely tired, he *wills* (*wants*) to go to bed; this is the only *will* (*wish/desire*) Peter has for the rest of the day.
- b. This document is the last *will* of Mary before she died; even if it may be somewhat peculiar, we should respect it.
- c. The reason for Susan's professional unsuccessfulness is the weakness of her *will*.

Perhaps, the usage of 'will' in phrase [a] - the 'wills' instead of 'wants' - sounds a bit strange in contemporary English, whereas it is a quite normal use both in Greek (*boulēsis*, *boulesthai*) and in Latin (*voluntas*, *velle*), and the same holds true for many modern languages such as French, Italian, or German. The sense meant here is that of a desire, a strife or a wish, or, to put it in classical terminology, an inclination or an appetitive tendency (*orexis*). I call this the *appetitive concept of will*. A will in the sense of an inclination can *per se* be more or less good, more or less rational. But this is not immediately inherent in the term. It need not be one rather than the

---

<sup>1</sup> Horn 1996; 2014.

other. We will see in a moment that Plato coined the idea in the way that he restricted the expression *boulēsis* to a good inclination, i.e. the rational will. What is fundamental for such a rational inclination is that someone finds or discovers it within himself, having not created it voluntarily; an inclination is something perceived, not something generated by the individual.<sup>2</sup>

The usage [b], by contrast, is completely different from [a]. It presents the will as a faculty of choice, a power to bring about a decision. This decision can be more or less good and more or less rational, but it can never be unconscious: a volitional decision must always be deliberately chosen. Hence, unlike [a], the decision made by the will in the sense [b] can never be seen as something which the agent finds or detects or perceives within himself, but what he himself creates, produces, and generates. ‘The will’ in this sense is precisely the agent’s ability to make an independent decision. Consequently, a decision brought about by this will must be fully imputable. This additionally implies that a volitional decision can be more or less arbitrary. It can be brought about independently of good reasons. My example [b], namely the last will of a person, might illustrate this point: we usually think one should strictly respect and follow someone’s last will regardless of its possible weirdness and strangeness. I call usage [b] the *decisionist concept of will*.

Finally, there is a usage of ‘will’ in the sense [c]. I mention this usage only to be comprehensive: here, ‘will’ signifies something like a psychic power and a faculty to persevere, e.g. to go for a valuable end under difficult external circumstances. I call that the *dynamic concept of will*. Therese Fuhrer in an interesting article claims that we can identify [c] in Seneca;<sup>3</sup> but I cannot discuss this issue here. I tend to believe that [c] does not occur in ancient or medieval philosophy but seems to be typical for a certain line of modern philosophical thought, especially that of the nineteenth century.<sup>4</sup> Look, e.g., at the following passage from Nietzsche’s *Beyond Good and Evil*:

Life itself is essentially appropriation, injury, overpowering of the stranger and weaker, oppression, harshness, imposition of one’s own forms, incorporation and at least, mildest, exploitation, – but for what purpose should one always use just such words, which from time immemorial are imprinted with a slanderous intention? Even that body within which, as was assumed before, the

---

<sup>2</sup> Therefore, traditional inclination theories are typically perception models, not taste models.

<sup>3</sup> Cf. Fuhrer 2010.

<sup>4</sup> Will in the sense of an energetic power is meant, e.g., in Schopenhauer’s work-title *Die Welt als Wille und Vorstellung* or in Nietzsche’s formula *Der Wille zur Macht*.

individuals treat each other as equal - it happens in every healthy aristocracy - must itself, if it is a living and not a dying body, do everything against other bodies which the individuals in it abstain from doing against each other: it will have to be the bodily *will to power*, it will want to grow, to reach out, to draw to itself, to gain predominance - not out of any morality or immorality, but because it lives, and because life is precisely the *will to power*.<sup>5</sup>

What Nietzsche says is that life should be seen as basically dynamic. Appropriation, overpowering, conquering etc. are fundamental features of the force which characterises life in general. This force is, according to Nietzsche, the 'will' which strives for dominance. As far as I can see, this *dynamic concept of will* [c] is absent from our ancient sources. Let us now have a closer look at the uses [a] and [b], beginning with Plato's introduction of [a].<sup>6</sup>

## 2

In the history of ancient philosophy, we can identify the appetitive concept of will [a], connected to the words *boulēsis* and *boulesthai*, in a passage of Plato's *Gorgias* (466a9-467e5). In this dialogue, Plato's Socrates distinguishes between two kinds of directing one's desire to something, a rational desire on the one hand and an arbitrary desire on the other. This distinction is part of Socrates' rejection of the art of rhetoric as practiced and defended by his interlocutors, Gorgias, Polus, and Callicles. What Socrates aims to refute is Polus' thesis that orators and tyrants are exceptionally powerful in the cities since they are capable of doing whatever they want. According to Socrates, the opposite holds true: only a rational desire merits to be called 'willing' (*boulesthai*), whereas a non-rational form of desire is but an expression of a contingent intention. Since rhetors and tyrants do not act rationally they do not follow their will. Someone unable to follow his will is not mighty at all and does not, therefore, possess real power. The decisive passage runs as follows:

For I say, Polus, that both the rhetors and the tyrants have least powers in the cities, as I was saying just now; for they do practically nothing, I say, they want to, but do whatever they think is best.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, sect. 259. Italic added.

<sup>6</sup> I first developed these points in Horn 2014.

<sup>7</sup> Pl. *Grg.* 466d6-e2; translation by T.H. Irwin.

According to these lines, orators and tyrants do nothing of what they want (*ouden gar poiein hōn boulontai*). Instead, they act on mere opinions (*poiein mentoi hoti an autois doxē beltiston einai*). To understand what Plato has in mind, we should first look at the second form of desire. The persons in question are striving for political power, pleasure, and honour, and use every instrument at their disposal, including expelling, expropriating, and killing their adversaries, to reach these goals. But the goods for the sake of which these actions are done are not really desirable: they are subjective, short-sighted, and illusory. As the formula *doxē beltiston einai* shows, they are founded merely on a *doxa*, viz. an unstable opinion without sufficient cognitive support.<sup>8</sup>

Plato expresses here his conviction that the expressions *boulēsis* and *boulesthai* should be reserved for something which I call the 'rational will'. What is such a will? Clearly, Plato does not give us the simple advice that an agent should always deliberate sufficiently before making decisions. What he is arguing for is much more interesting. Plato connects his account of a rational will with the concept of intrinsic goodness. Socrates asks Polus whether men "want the thing they are doing at any time or the thing for the sake of which they do the thing they do".<sup>9</sup> In the majority of cases one is acting for the sake of something different from what one is actually doing. Socrates illustrates this point by using the examples of taking drugs to regain one's health and of seafaring to become wealthy. To act according to one's will is to choose an intrinsic good, such as being healthy or rich, not a good of mere instrumental value. It means to act for a result that is good and valuable in itself. But when tyrants expel, expropriate, or kill their adversaries, they overlook the fact that such actions damage their own interests instrumentally since evil action harms the agent. Tyrants fail to see that their choices are made for the sake of bad results and that their actions do not merit to be described as 'willed'. Plato twice states that we do everything we do for the sake of the good,<sup>10</sup> a view that is close to the standard medieval formula *nihil appetimus nisi sub ratione boni*. Thus, only someone capable of identifying and following an intrinsic good can be said to possess a will in the full sense.

Plato's claim concerning the rational will is not restricted to the *Gorgias*. There are traces of it in several other dialogues.<sup>11</sup> Because of his concept of *boulēsis*, Plato seems in fact to be the founder of

<sup>8</sup> A view based on a changing *doxa* (in contrast to *epistêmê*) is not trustworthy; the most important Plato's texts treating on this famous distinction are *Meno* 98a; R. 5.474b-480a; *Tht.* 201a-c; *Ti.* 51d f.

<sup>9</sup> Pl. *Grg.* 467c5-7; translation by T.H. Irwin.

<sup>10</sup> Pl. *Grg.* 468b1 f.: *To agathon ara diôkentes kai badizomen hotan badizômen, oiome-noi beltion einai, kai to enantion stamen hotan estômen, tou agathou heneka, tou agathou;* and *Gorgias* 468b7: *Henek' ara tou agathou hapanta tauta poiousin hoi poiountes.*

<sup>11</sup> Pl. *Euthd.* 278e3; *Chrm.* 167e4-5; *Men.* 77e-78b.

intellectualism in Western theories of the will. If we take a closer look at the history of ancient thought, we find a remarkable ancient tradition of this concept. For instance, in the pseudo-Platonic *Definitions*, the term *boulēsis* is characterised as ‘rational desire’ (*eulogos orexis* or *orexis meta logou*).<sup>12</sup> In the same sense, Aristotle tells us in the *Nicomachean Ethics* that *boulēsis* is always goal-directed, partly towards some real good, partly towards some seeming good.<sup>13</sup> In the *Rhetoric*, he distinguishes between a rational and an irrational form of striving (*orexis*) and calls the rational one ‘willing’ (*boulēsis*), stating that its rationality is based on its orientation towards a real good.<sup>14</sup> Lastly, in his theory of the divided soul, Aristotle differentiates between three forms of *orexis*, reserving the term *boulēsis* for the soul’s rational part, and ascribing bodily desire (*epithumia*) and emotional striving or appetite (*thumos*) to the irrational part.<sup>15</sup> We find the same definition of will as rational desire in early Stoicism. *Boulēsis* is characterised by Chrysippus as *eulogos orexis*, which denotes one of the Stoic *eupatheiai* and is to be understood as a rational tendency, present in every agent, but fully developed only in the wise man.<sup>16</sup> According to Chrysippus, all human actions should be in harmony with the “will of the administrator of the universe” (*pros tēn tou holou diokētou boulēsin*).<sup>17</sup> Translated into *voluntas*, the same concept is found in Roman philosophy, e.g. in Cicero, Seneca. In the *Tusculan Disputations*, we have an interesting passage in which Cicero reflects explicitly on the Stoic use of *boulēsis* as a stable and rational inclination (*adpetitio*) towards the good. Cicero renders this concept as *voluntas*.<sup>18</sup> In Seneca, the concept of *voluntas* is also mostly interpreted as a tendency of the soul which makes human actions right and generates good habits (*habitus*); the ‘pure and good’ *voluntas* is thus related to the concept of virtue.<sup>19</sup> Seneca, however, also uses *voluntas*

<sup>12</sup> *Definitions* 413c8.

<sup>13</sup> Arist. EN 3,6, 1113a15 f.: *Hē de boulēsis hoti men tou telous estin eirētai, dokei de tois men tagathou einai, tois de tou phainomenou agathou.*

<sup>14</sup> Arist. Rh. 1,10, 1369a2-4: *estin d' hē men boulēsis agathou orexis. Oudeis gar boultaī all' ē hotan oiēthē einai agathon, alogoi d' orexeis orgē kai epithymia.* Cf. Top. 126a12-14.

<sup>15</sup> Arist. *de An.* III 9, 432b5-7; cf. 433a24 f.

<sup>16</sup> SVF III 173, 431 f.

<sup>17</sup> SVF III 4.

<sup>18</sup> Cic. Tusc. 4,6,12: *natura enim omnes ea, quae bona videntur, secuntur fugiuntque contraria; quam ob rem simul obiecta species est cuiuspam, quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi ad petitionem Stoici **boulēsin** appellant, nos appellemus voluntatem, eam illi putant in solo esse sapientem; quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversante incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur.*

<sup>19</sup> Sen. epist. 95,57 (cf. Voelke 1973, 161 ff.) and 92,3.

and *velle* for bad inclinations and additionally, as Fuhrer points out,<sup>20</sup> for acts of declaration. In each of these contexts, the will is considered as a rational tendency directed towards an agent's true good. That is why I called [a] an *appetitive concept of will*.

### 3

Before we look at the conceptual history of the *decisionist concept of will*, I want to propose two criteria for identifying cases of [b]: I call them the *criterion of spontaneity or indetermination*, and the *criterion of conscious choice*.

*First criterion:* a decisionist concept of will [b] is present in a historical text, if the author refers to the ability of persons to make independent acts of radical decision and arbitrary choice between options, whereby the spontaneity of the will is assumed. The will appears here as an autonomous capacity of undetermined initial triggering, i.e., of starting a chain of causes. (Of course, this presupposes a certain range of freedom, even if it need not imply a full indeterminism.)

*Second criterion:* We are entitled to identify the concept of free will [b] if, in a text, an agent is characterised by being fully conscious of what she does. The agent must clearly know what is at stake and is hence responsible for the foreseeable consequences of her behaviour. The consciousness of the individual is seen as a higher-order faculty that is able to make decisions beyond rationality: it can perfectly choose the false option in full awareness of its falsity.

Now, concerning ancient philosophical action theory, I think, the story to be told on [b] largely coincides with that of the expressions *hekôn*, *hekousion*, *eph' hemin* and, later on, also *prohairesis*, whereas it does not rest upon the term *boulêsis*.<sup>21</sup> Additionally, we find some characteristic descriptions of the phenomena of deliberate choice and decision-making, such as Plato's well-known formula *aitia helomenou, theos anaitios* (*R.* 10.617e) or his distinction between involuntary and voluntary wrongdoings (*akousia te kai hekousia adikêmata; Lg.* 9.860e). But for reasons of brevity, I will focus on the *eph' hémin* and *prohairesis* to figure out where we can find a fully developed *decisionist concept of will* [b].

In general, *to eph' hémin* (*in nostra potestate*) means 'up to us', 'at our disposal', 'in our capacity'. Aristotle uses this expression in the context of his action theory in the first chapter of *Nicomachean Ethics III*. For Aristotle, the *eph' hémin* covers every possible object of

---

<sup>20</sup> Cf. Furher 2010.

<sup>21</sup> A good survey is provided by Eliasson 2008.

our practical deliberation (*bouleusis*), someone's inner attitude (*proairesis*) and action, including the consequences resulting from our activities.<sup>22</sup> That which is at our disposal is not confined to internal, mental states; it comprises the entire range of someone's practical faculties. What is 'up to us' means the totality of things that an agent can modify or influence. Aristotle points out that the agent must be the origin (*archē*) of what is *eph' hēmin*; this is clearly an element of what a free will is. Note that there is a difference between Aristotle's notion of the voluntary (*hekōn*) and the *eph' hēmin*: while the latter signifies what is fully at our disposal, the voluntary (*hekōn*) leaves room externally enforced actions. Aristotle would describe a murder committed under duress as 'voluntary'.

On the whole, I think that Aristotle does not possess a full concept of free will. Regarding the question 'who discovered the (free) will?', posed influentially by A. Dihle with regard to [b],<sup>23</sup> there has been a broad scholarly debate.<sup>24</sup> Up to certain point, I think that Michael Frede's position is the most reasonable. Frede, in his posthumous work *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*,<sup>25</sup> describes the scholarly consensus by emphasising three crucial points: (1) neither Aristotle nor the older Stoics have a notion of free will; (2) Epictetus combines for the first time the notions of freedom and will; (3) an indeterminist notion of free will occurs first in Alexander of Aphrodisias. In addition to what Frede is claiming, I am convinced that there is much truth in a well-known article written by S. Bobzien.<sup>26</sup> However, I don't think that Frede deals adequately with the two criteria I just mentioned. Frede fails to shows that Epictetus is in full accordance with the first criterion, while Bobzien admits that Alexander of Aphrodisias does not fulfil the second one.

Let us first look at Epictetus, as Frede describes him. In Stoicism before Epictetus we encounter a much more restricted concept of *eph' hēmin*: what is meant by earlier Stoics is the capacity of giving one's assent (*sunkatathesis*) regarding the present *phantasia* (LS 62G, 62K). Within Stoic determinism, it is left open if there exist genuinely alternative options to choose for action. Nevertheless, already the Stoics before Epictetus formulated, according to Frede, two aspects of the *eph' hēmin* which hint into the direction of a free will: (i) that there must be causally efficient mental states at my disposal and (ii)

<sup>22</sup> Arist. EN 3.7, 1113b6-14, 1113b30-1114a7; EE 1222b41-1223a9.

<sup>23</sup> Cf. Dihle 1982.

<sup>24</sup> Two valuable papers which came to different conclusions on Dihle are Kahn 1988 and Irwin 1992.

<sup>25</sup> Cf. Frede 2011.

<sup>26</sup> Cf. Bobzien 1998.

that I must have alternative options to select between. Now, in chapter 5 of Frede's work, entitled *The Emergence of a Notion of Free Will in Stoicism*, the author explains why he thinks that Epictetus in fact arrives at the full idea of a free will:

We have noted how Epictetus admonishes us to concentrate all our efforts on our will, on the way we make choices and decisions. The goodness or quality of people is a matter of the goodness or quality of their will (1.29.1). To be good the will has to be such that it accords with nature, that is to say, it has to be such as it is intended to be by nature or God. But by nature, we are told, the will is intended to be free (1.4.18). Epictetus claims that he wishes it to be his main concern, up to the very last moment of his life, that his will be free (3.5.7). What is it for the will to be free?

Epictetus explains again and again that this is a matter of the will's not being prevented from making the choices it sees fit to make, of its being impossible to force it to make any choice other than it would want to make (1.12.9; 1.4.18; 3.5.7). *There is no force or power in the world which can force your will so long as it is free. The planets cannot force your choice. Even God cannot take away your free will and force your choice* (1.1.23). Nor, Epictetus explains (3.3.8-10), would God want to do so. For, after all, he has given you a will of the kind he himself has, a will which, so long as it is free, cannot be forced or hindered in making choices. *The situation completely changes once we attach our hearts to things in the world, make ourselves dependent on them, become addicted to them, enslave ourselves to them. Then the world begins to have an enormous power over us, and we begin to act under compulsion. We become dependent on, or the victims of, the course the outside world takes in presenting us with supposed goods and evils.*

So here we have our first actual notion of a free will.<sup>27</sup>

Frede describes the position of Epictetus and characterises it "as the first actual notion of a free will". He rightly points out that a free will must be something which cannot be externally enforced, not even by the planets or by God. But another point seems problematic: Frede says Epictetus' will is free only as long as we do not "attach our hearts to things in the world, make ourselves dependent on them, become addicted to them, enslave ourselves to them". As soon as we do this, we lose our free will. And, in fact, Epictetus clearly claims that only the sage is in possession of a free will, while we fools don't have it. Look at what Epictetus says at the beginning of his treatise on free will:

---

<sup>27</sup> Frede 2011, 76-7. Italics added.

He is free who lives as he wishes to live; who is neither subject to compulsion nor to hindrance, nor to force; whose movements to action are not impeded, whose desires attain their purpose, and who does not fall into that which he would avoid. Who, then, chooses to live in error? No man. Who chooses to live deceived, liable to mistake, unjust, unrestrained, discontented, mean? No man. Not one then of the bad lives as he wishes; nor is he, then, free. *And who chooses to live in sorrow, fear, envy, pity, desiring and failing in his desires, attempting to avoid something and falling into it? Not one. Do we then find any of the bad free from sorrow, free from fear, who does not fall into that which he would avoid, and does not obtain that which he wishes? Not one; nor then do we find any bad man free.*<sup>28</sup>

Epictetus clearly divides men into possessors and non-possessors of free will. And he connects the status of possession with that of being wise. But this leads to the consequence that, actually, almost nobody has free will – since nearly nobody has reached the status of a sage, i.e. the status of a person who always acts in a rational way. Moreover, Epictetus, in the quoted passage, describes the free will very much in terms of the rational will: in order to be free, the will must select valuable options. However, this violates my first criterion: in order to speak of a free will, an agent must have the faculty to do something wrong and immoral and to commit a crime. It must be the faculty for whose decisions one is held responsible.

Let us now look at Bobzien's account of Alexander. Bobzien argues for the thesis that we can find in the *De fato* of Alexander an explanation of *eph' hémin* according to the idea of indeterminism. To make this plausible, she distinguishes between a 'one-sided, causative *eph' hémin'* and a 'two-sided, potestative *eph' hémin'*. Bobzien maintains that the latter expresses "an element of undeterminedness, by implying that we, qua decision-makers, can decide freely between alternative options, the one-sided 'depending on us' cannot be so used. Its function is to help to distinguish between different types of 'causes' of events, not to imply the possibility of freedom to do otherwise".<sup>29</sup> This is an interesting observation, and I think she is right on this. Nevertheless, concerning the question if Alexander has a full-fledged notion of free will, Bobzien comes a well-considered negative conclusion:

These remarks may suffice as an illustration that Alexander is by no means clear and consistent about whether his phrases like 'having the power to do/choose opposites' are to be understood as indeterminist. This may be partly explained by the fact that Alexander

---

<sup>28</sup> Epict. *Dissert.* 4.1. Italics added.

<sup>29</sup> Bobzien 1998, 141.

does not have a fully-fledged concept of a faculty of a will, and *a fortiori* not one of a will that is free in that it can operate independently of the agent's beliefs and desires. This is so despite the fact that he has collected all the ingredients required for a notion of acting from free-will: he has endowed human beings with a two-sided power (*exousia*) of decision making, which

- \* is not necessitated by external or internal influence factors;
- \* is exercised as the result of a process of deliberation;
- \* is envisaged as separable from the agent's character, disposition, or nature;
- \* is envisaged – it seems – as separable from the agent's reason: we can decide against what appears to us as the most reasonable course of action;
- \* leads to decisions that are not causally predetermined by internal or external factors, so that it is possible that the same agent, with the same desires and beliefs, in the same circumstances, chooses differently.

But all these points do not add up to 'choosing and acting from free-will', since for Alexander the human soul is not separable from the body and in principle susceptible to causal impacts. It remains unclear what the independent decision-making faculty would be which has the power over choosing opposites: it can hardly be one of the non-rational parts of the soul. But if it is a, or the, rational part, the difficulty arises how it can – as Alexander suggests – decide against the course of action that appears as the most reasonable one to the agent: either this was not the most reasonable course of action after all, or it is not a super-ordinate rational part of the soul that decides. Thus, even if a decision is not necessitated, pre-determined or externally determined, there seems to be no suitable place for an independent decision-making faculty in Alexander's conception of the soul.<sup>30</sup>

I fully agree both with the list of criteria for a free will Bobzien presents and with her overall conclusion. It seems mistaken to assume that Alexander of Aphrodisias is the philosopher who 'discovered' the free will. Alexander does not meet my second criterion, that of a (higher-order) consciousness in the agent that is able to decide for a suboptimal option while clearly knowing that there is a better one. Again, as in the case of Epictetus, we see that he describes the free will in terms of the rational will and thereby does not arrive at the idea of a capacity which enables the agent to make arbitrary decisions.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Bobzien 1998, 171-2.

<sup>31</sup> Cf. also Bobzien 2000.

We find one of Augustine's first versions of a theory of free will in his early dialogue *De libero arbitrio* ('On Free Will', written between 387 and 391 AD). The Augustinian concept of free will is not confined to that text, but there are other early treatments of it.<sup>32</sup> However, in this dialogue we arguably read the clearest and most extensive discussion of this idea. The philosophical context in the *De libero arbitrio* is a debate on theodicy: Augustine raises the question if God should eventually be considered as the origin of the evil in the world (*utrum deus non sit auctor mali*; 1.1).<sup>33</sup>

The crucial challenge Augustine is confronted with by his interlocutor Evodius comes from moral evil. Evodius asks if we should consider God responsible for human misconduct because he created us as possibly sinful beings. Since it was God who chose the human constitution in exactly the form we now possess it, he created it including our faculty to go astray. God did so knowingly and is hence the origin of our nature and its consequences.

In this situation, Augustine introduces the concept of free will to resolve the threatening problem of God's responsibility for moral evil in the world. He claims that human beings are equipped with a conscious will which can select among better and worse options and which can freely bring about what it decided to do. Therefore, humans alone bear the blame for moral evil, and God is inculpable. Obviously, this is a difficult, yet fascinating line of thought. Augustine's argumentative strategy can only be successful if he attributes to human beings a capability to select without any inner or outer determination; a free will must be able to begin a causal chain without an antecedent cause. Moreover, the agent must be able to realise the selected option in full clarity, without any lack in consciousness and without a deficit in information. Augustine is thus forced to make some very strong claims in order to get along with what he wants to achieve.

Concerning this decisionist concept of will [b] as we find it in Augustine, I want to emphasise that his theoretical starting point implies both a certain affinity to the *eph' hémin* and a considerable difference. In Augustine, the question of what is at our disposition has changed its framework from a eudaemonist context to a theological one. Whereas Aristotle and the Stoics are interested in what is up to us from the perspective of achieving happiness, Augustine is treating the problem in order to resolve a metaphysical challenge, i.e., that of

---

<sup>32</sup> Cf. also e.g. the passages *de duab. anim.* 10.14, *divers. quaest.* LXXXIII 68.5 and *in Rom.* 52.14.

<sup>33</sup> Important, yet divergent interpretations of Augustine's position are those by Arendt 1976; Rist 1994, and Brachtendorf 2006.

theodicy. His *liberum arbitrium* is a theoretical construct brought up to save God's integrity. Surprisingly, however, he arrives at an anthropological standpoint that ascribes to human beings even more freedom and responsibility than Aristotle and the Stoics, including Epictetus, conceded.

Can the will be adequately described as the ultimate and sufficient cause of a sinful attitude? Certainly not, as long as it is understood according to the appetitive meaning [a]. Apparently, what Augustine has in mind when he ascribes full moral responsibility to human will is not an appetite, a tendency, or an inclination, but the faculty to affirm or to reject the rational appetite that exists in every human being as the striving to ascend towards God. Note that he shares the Platonic conviction that we find within ourselves such a tendency. This is our natural directedness which remains sound unless perverted by our will. In the *City of God* 14.28, Augustine contrasts this tendency to return to God, the *amor dei*, with a sort of self-love that constitutes earthly communities.

Augustine thus has two different concepts of will, both the Platonic appetitive one [a] and the decisionist one [b]. As N.W. Den Bok has convincingly shown,<sup>34</sup> Augustine begins in *Contra Fortunatum* (written about 392 AD) to differentiate between *voluntas* as an inclination and *liberum arbitrium* as a faculty to decide, even if he does not maintain this distinction in an exact terminological sense. In several passages, he combines the two elements, and he sometimes confuses them in a problematic way.

Giving us an idea of why human beings are fully responsible for their sinful actions is the first feature of Augustine's concept of free will in the sense of [b]: we possess a faculty of ultimate and sufficient causality in the sense of a two-ways-power, i.e., a faculty of decision. A second characteristic of the will according to the *De libero arbitrio* is also highly characteristic for the usage [b]. In order to attribute full moral responsibility to the person who commits a sin, Augustine describes the will as a faculty that can only be used with full consciousness. As Augustine points out, we cannot imagine of a will which is used involuntarily. Note that Plato in the *Gorgias* describes the possession of *boulésis* precisely as a potentially unconscious ownership: The claim that rhetors and tyrants do not do what they want implies that they somehow possess the will without taking it explicitly into account. They neglect their will. In Augustine's description of the will in the sense of [b], such a negligence is excluded:

Nobody can be certain with regard to those goods which he can unwillingly lose. Truth however and wisdom are lost by nobody

---

<sup>34</sup> Den Bok 1994.

unwillingly. For nobody can be spatially separated from these goods, but what is called separation from truth and wisdom is precisely a perverted will by which inferior things are estimated. *Nobody however wants anything unwillingly.*<sup>35</sup>

'Goods which can be lost involuntarily' is Augustine's expression for temporal or earthly goods. In the *De libero arbitrio*, immoral behaviour is defined as the "love for things which everyone can lose against his will" (*earum rerum amorem quas potest quisque inuitus amittere*; I.4.31). The will is immediately connected with our consciousness. It is hence something which cannot be lost (i.e., what I can only lose together with my personal identity). Therefore, it is a real good and is worthy of our appreciation. Nevertheless, the text mentions two other goods as real ones: truth (*ueritatem*) and wisdom (*sapientiam*). As we will see, the will itself is in fact a genuine good, but only of an intermediary value since it can take a perverse direction whereas both truth and wisdom are unambiguous goods that cannot be misused.

A further characteristic of the Augustinian idea of free will which I would like to point out is its affinity to Plato's concept of self-motion. Plato introduces the idea that soul is a self-moved entity in the *Phaedrus* (245c-246a) and develops this concept both in the *Statesman* (269d-e) and in the *Laws* (10.893b-896d). Self-motion is the faculty of the soul to be the first cause of its own mobility; by being a spontaneous cause, a cause without a cause, it is able to be in constant and eternal movement. What is interesting for our context is the fact that Plato in the *Phaedrus* conceives of self-motion by contrasting it to the sort of causal relationship which exists when a cause is different from its effect. The difference consists in the fact that in the case of self-motion soul "does not abandon itself" (*ouk apoleipon heauto*; 245c8-9). Only a self-related entity is able to be in permanent motion.

Let me add a little side note here. Plato, in his *Laws*, in fact briefly considers the idea that the human soul could be the origin of evil, based on his notion of self-motion developed in book 10. The central passage on this point is found in 893b-896d in a discussion of the various kinds of motion. Plato there singles out self-motion as the most exquisite form of motion. He then concludes that everything that moves itself is alive and has a soul. If it is true that self-motion is primary, then, according to Plato, soul must be primary over all that is physical or material and must dominate the body. This leads to a remarkable consequence. At least for a moment, the possibility of considering the soul (here that of the cosmos) as the cause of evil is discussed, based on the idea of its absolute spontaneity:

---

<sup>35</sup> Aug. lib. arb. 2.14.37. Italic added.

[Athenian:] Shouldn't we, then, even concede what is necessary according to this agreement, namely, that the soul is the cause of evils and of the beautiful, of the immoral and of the just, as well as of the unjust and of all opposites, if we are to suppose it to be the cause of everything?

[Cleinias:] How shouldn't we admit that?<sup>36</sup>

What Plato briefly touches on here is the idea that the soul has a spontaneous faculty that allows the agent to decide deliberately for disadvantageous and evil things as well as for advantageous and morally good options. Undoubtedly, it would be such a decisionist capacity that would guarantee imputability and punishability in the full sense. However, Plato discusses this idea only *en passant* and without clear affirmation.

But let us return to Augustine. The following passage of the *De libero arbitrio* (3.1.2) shows the enormous difference between him and Epictetus:

I think you will remember that you have sufficiently experienced that mind can be made a slave of lust by nothing else than its own will. For neither by something superior nor by something equal can it be forced to this disgrace, since this is unjust; nor by something inferior since it cannot do this. Hence it only remains that this motion is its own by which it turns the will to enjoy from the Creator to the creature. If this motion is judged as guilty – and who doubts about that, seems ridiculous to you – then it is certainly not natural, but voluntary, and it is similar to that motion by which a stone falls down in this regard that like this motion is proper for the stone, that is proper for the soul. It is however dissimilar in this regard that it is not up to the stone to arrest the motion downwards, but mind is not moved in a way that it gives up the superior things and estimates the inferior ones, if it does not want it. Therefore, that motion is natural in the case of the stone, but voluntary in the case of the mind. Hence if someone says that the stone is sinful since it tends downwards by its weight, then I will not say that this person is more stupid than a stone; but he will certainly be judged as mad. But we charge the mind of being guilty if we prove that it left the superior things and preferred to turn to the enjoyment of the inferior ones. Therefore, why is it necessary to ask where that motion comes from by which will turns away from the unchangeable good to the changeable if we admit that it is by the mind and voluntary and therefore imputable; and every useful doctrine about that is capable to turn our mind to the enjoyment

---

<sup>36</sup> Pl. Lg. 10.896d5-9.

of the eternal goof from the collapse to the temporal things after having disapproved of this motion and arrested it.

What is remarkable in this text is that Augustine combines two classical theories: On the one hand the theory of natural or elemental motion – a motion which is directed to the *topos oikeios*, and on the other hand the Platonic theory of self-motion. According to the first theory, everything which is movable is moved towards one's natural end. The stone has the natural tendency to fall downwards, and the human mind has the natural tendency to ascend to eternal reality. According to the second theory, the will possesses the capacity to stop its natural tendency and to turn to the temporal world. Furthermore, the text alludes to the doctrine of the *eph' hèmin* when Augustine declares that it is not up to the stone (*in potestate non habet lapis*) to change the direction of its motion. Nevertheless, this is not simply Platonist; it is rather a Christian transformation of Platonism.

The genuinely Christian component of this doctrine becomes quite clear from a passage in the *De civitate dei*, which I want to finally highlight. Augustine characterises the vice underlying the first wrong decision committed by the 'fallen angels' pride or arrogance (*superbia*). But he does not think that their *superbia* is part of their natural endowment; it is brought about by a radically free decision. It is interesting to see that he claims that there are no further natural causes for committing a sin, but also that there exist no good reasons to do so. Let us have a look at the passage:

If the further question be asked, What was the efficient cause of their evil will? there is none. For what is it which makes the will bad, when it is the will itself which makes the action bad? And consequently the bad will is the cause of the bad action, but nothing is the efficient cause of the bad will. [...] For if two men, alike in physical and moral constitution, see the same corporal beauty, and one of them is excited by the sight to desire an illicit enjoyment while the other steadfastly maintains a modest restraint of his will, what do we suppose brings it about, that there is an evil will in the one and not in the other? What produces it in the man in whom it exists? Not the bodily beauty, for that was presented equally to the gaze of both, and yet did not produce in both an evil will. Did the flesh of the one cause the desire as he looked? But why did not the flesh of the other? Or was it the disposition? But why not the disposition of both? For we are supposing that both were of a like temperament of body and soul. Must we, then, say that the one was tempted by a secret suggestion of the evil spirit? As if it was not by his own will that he consented to this suggestion and to any inducement whatever! This consent, then, this evil will which he presented to the evil suasive influence, – what

was the cause of it, we ask? For, not to delay on such a difficulty as this, if both are tempted equally and one yields and consents to the temptation while the other remains unmoved by it, what other account can we give of the matter than this, that the one is willing, the other unwilling, to fall away from chastity? And what causes this but their own wills, in cases at least such as we are supposing, where the temperament is identical? The same beauty was equally obvious to the eyes of both; the same secret temptation pressed on both with equal violence. However minutely we examine the case, therefore, we can discern nothing which caused the will of the one to be evil.<sup>37</sup>

Augustine confronts us here with a thought-experiment. The two persons under consideration have – according to Augustine's line of thought – no differences at all, neither on the level of external causes nor of internal reasons. Nevertheless, one of them decides to commit a sin, whereas the other preserves his integrity. This implies that the decision for a sin is basically an arbitrary one: there are no good reasons to choose the sinful life instead of opting for a life with God. This becomes the more relevant since *De civitate dei* 12.6 is mainly devoted to the explanation of the fall of bad angels. Given the intellectual excellence of angels and their formerly happy life with God before the fall it becomes manifestly difficult to explain what might have inspired them to turn away from the divine source of happiness. Obviously, the only plausible answer must be: an arbitrary decision without good reasons – or even: against all better reasons.

Augustine's description of a conscious, but irrational or unreasonable decision contains an innovative element. For the first time in ancient philosophy, he describes full moral responsibility based on the idea of free will. Ever since, this idea is something like a standard view: most people interpret accountability for bad and blameworthy actions in a way that resembles Augustine's solution. By blaming or punishing someone we mean that the perpetrator selected a morally or legally wrong option having, at the same time, knowledge of the immoral or illegal character of that action. The agent chose deliberately; he or she could have done otherwise. Therefore, I believe that Frede's view of Augustine is mistaken when he says:

Hence also in this regard Augustine's notion of the will as something which is centrally involved in any cognitive act is nothing new. It is just the Stoic notion of the will.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Aug. civ. 12.6.

<sup>38</sup> Frede 2011, 159.

Frede describes Augustine's concept of will close to that of Epicurus in that also an act of believing presupposes the voluntary assent of the agent. But he neglects that the true difference lies elsewhere: in Augustine's concept of a sinful consciousness. A consciousness is a mental capacity which makes its bearer aware of options to act without necessarily highlighting the most rational one as the best.

To conclude, we see how the two different concepts of will, the rational will of Plato and the free will of Augustine, are closely interrelated, yet at the same time deeply different. Whereas the rational will is to be described as a tendency or an inclination in us directed towards a true good, not an arbitrary one, the free will is an open, undirected capacity to arbitrarily choose between given options. The rational will results from right thinking and sound practical deliberation, while the free will is the product of our consciousness which neutrally presents us a manifold of options among which we can select. Maybe a full-fledged concept of consciousness is as late as Plotinus.<sup>39</sup> However this may be, given the fact that the concept of right reason in ancient philosophy is much older than that of consciousness it is unsurprising that the idea of a rational will occurs much earlier than that of a free will – even if already Plato took important first steps into this direction.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Cf. the illuminating monograph of Hutchinson 2018 which highlights Plotinus' original contributions.

<sup>40</sup> I would like to thank Craig Martin for correcting my English.

## Bibliography

- Arendt, H. (1976). *The Life of the Mind: Willing*. New York: Harcourt Brace Janovich.
- Bobzien, S. (1998). "The Inadvertent Conception and the Late Birth of the Free-Will Problem". *Phronesis*, 43, 133-75.  
<https://doi.org/10.1163/15685289860511069>
- Bobzien, S. (2000). "Did Epicurus Discover the Free Will Problem?". *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 19, 287-337.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199242269.003.0008>
- Brachtendorf, J. (2006). "Einleitung". Brachtendorf, J. (Hrsg.), *De libero arbitrio*. Paderborn: Schöning. Augustinus Opera Werke 9, 7-72.
- Den Bok, N.W. (1994). "Freedom of the Will: A Systematic, Biographical Sounding of Augustine's Thoughts on Human Will". *Augustiniana*, 44, 237-70.
- Dihle, A. (1982). *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Eliasson, E. (2008). *The Notion of That Which Depends on Us in Plotinus and Its Background*. Leiden: Brill.
- Frede, M. (2011). *A Free Will: Origins of the Notion in Ancient Thought*. Edited by A.A. Long. Berkeley: California University Press.
- Führer, Th. (2010). "Wollen oder Nicht(-)Wollen. Zum Willenskonzept bei Seneca". Müller, J.; Hofmeister Pich, R. (Hrsgg.), *Wille und Handlung in der Philosophie der Kaiserzeit und Spätantike*. Berlin; New York: deGruyter, 69-94.  
<https://doi.org/10.1515/9783110221329.69>
- Horn, Ch. (1996). "Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs". *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 113-32.
- Horn, Ch. (2014). "How Close Is Augustine's *Liberum Arbitrium* to the Concept of *to eph' hêmén*?". Destrée, P.; Salles, R.; Zingano, M. (eds), *What is Up to Us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy*. Sankt Augustin: Academia, 295-310.
- Hutchinson, D.M. (2018). *Plotinus on Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T.H. (1992). "Who Discovered the Will?". *Philosophical Perspectives*, 6, 453-73.
- Kahn, Ch. (1988). "Discovery of the Will: From Aristotle to Augustine". Dillon, J.M.; Long, A.A. (eds), *The Question of Eclecticism*. Berkeley: University of California Press: 234-59.
- Rist, J.M. (1994). *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voelke, A.J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.



# La destinazione della volontà. Duns Scoto critico di Tommaso d'Aquino nel *Quodlibet*, q. 16

Gian Pietro Soliani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** The text of Duns Scotus' *Quodlibet*, q. 16 contains an extended criticism of Thomas Aquinas' thesis on the natural necessity relating human will and good, both as in its universal consideration and as a Supreme Good. After a brief description of Aquinas' thought on natural necessity and its compatibility with freedom of the will, the article deepens Duns Scotus' arguments against Aquinas, and their relationship with a particular theory of natural appetite, considered as affection for advantageous (*affectio commodi*). In the last part, the article describes the way in which Scotus holds an alternative and peculiar kind of compatibility between necessity, freedom, and contingency, affecting human will.

**Keywords** Duns Scotus. Thomas Aquinas. Free will. Natural necessity. Contingency.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Note su necessità naturale e volontà in Tommaso d'Aquino. – 3 Volontà libera, necessità, natura: la critica di Duns Scoto a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16. – 3.1 L'appetito naturale come *affectio commodi*. – 3.2 La superiorità della volontà sull'intelletto. – 3.3 La natura dell'*unum* che è destino della volontà. – 3.4 La necessità come fermezza dell'atto libero. – 4 Conclusioni.

## 1 Introduzione

Questo contributo riguarderà il nodo dell'appetito naturale (*appetitus naturalis*) e della volontà in quanto natura (*voluntas ut natura*) secondo la posizione espressa da Tommaso d'Aquino e criticata da Giovanni Duns Scoto, in un momento cruciale per la storia dei concetti di volontà (*voluntas*) e libero arbitrio (*arbitrium liberum*). Ci

riferiamo al passaggio tra XIII e XIV secolo e al dibattito sulla possibile compatibilità tra la volontà libera e una sua eventuale inclinazione necessaria verso il bene. Agli occhi di alcuni teologi medievali, l'affermazione di tale compatibilità, infatti, suonava come sinonimo di una qualche predeterminazione o destinazione della volontà verso un oggetto particolare, tale da eliminare il carattere libero del vole-re. Una tale tesi è stata definita anche come 'determinismo psichico' o 'intellettuale', per distinguerla dal più noto determinismo naturalista.<sup>1</sup> Parlare di una necessità destinale, proprio nel contesto della fine del XIII secolo, evoca, tra l'altro, lo scenario del dibattito tra *theologi* e *philosophi* della Facoltà delle Arti all'Università di Parigi. Un tale scenario, come è noto, era sorto anche a partire dall'interpretazione averroistica dei testi di Aristotele.<sup>2</sup>

In modo piuttosto sintetico e approssimativo, si potrebbe dire che se, ancora nel XIII secolo, il necessario era considerato come il carattere di ciò che era ontologicamente ed epistemologicamente superiore rispetto a ciò che è possibile oppure contingente, con la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo si assiste a un ribaltamento di prospettiva. Quanto al rifiuto dell'interpretazione averroistica dei testi aristotelici, possiamo, qui, ricordare la condanna che Bonaventura da Bagnoregio rivolge agli errori dei *philosophi*, i quali, avendo abbandonato la dottrina platonica delle idee e seguendo la tesi aristotelica secondo la quale il Sommo bene non sarebbe un'idea, caddero nell'errore di negare la prescienza e la provvidenza divine. A partire da questa posizione teorica, essi sostennero che si può avere verità soltanto di ciò che è necessario, ma non di ciò che è contingente e, dunque, o tutto avviene a partire dal caso oppure avverrà per una necessità fatale. Ora, poiché dal caso non può venire nulla, prosegue Bonaventura, i filosofi arabi hanno teorizzato che tutto ciò che accade, accade a partire da sostanze che muovono il mondo come cause necessarie.<sup>3</sup> Nella seconda metà del XIII secolo, le condanne del 1270

<sup>1</sup> Boulnois 2021, 361.

<sup>2</sup> Per un approfondimento su questo ampio dibattito che è più ampio del dibattito su *libertà e necessità*, pur coinvolgendolo da vicino, si veda Bianchi 1990; 1999; Thijssen 2023.

<sup>3</sup> Bonaventura de Balneoregio, *Coll. in Hex.*, 6, 360-1: *Divit tamen Deus lucem a tenebris, ut, sicut dictum est de Angelis, sic dicatur de philosophis. Sed unde aliqui tenebras secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Namque liqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et commentator solvit eas. Ex isto errore sequitur alius error, scilicet quod Deus non habet praescientiam nec providentiam, ex quo non habet rationes rerum in se, per quas cognoscat. - Dicunt etiam, quod nulla veritas*

e, soprattutto, quella del 7 marzo 1277 colpirono, non soltanto il determinismo fisico, ma anche alcune proposizioni favorevoli al determinismo psichico.<sup>4</sup> Tra queste proposizioni vi era quella secondo la quale la volontà sarebbe necessitata a seguire sempre il dettame della ragione, senza poter porre atti a esso contrari. Ciò deve avvenire secondo la natura stessa della volontà, ma non secondo una costizione che la volontà subirebbe dall'esterno. La critica di Duns Scoto a Tommaso intorno alla necessità naturale che dovrebbe legare la volontà umana al bene in quanto tale (beatitudine in senso universale) oppure al Sommo bene (beatitudine in senso particolare) si situa esattamente a cavallo di questo dibattito epocale e può essere sintetizzata a partire da alcuni testi dell'*Ordinatio* e, poi, soprattutto attraverso un'analisi della *quaestio* 16 del *Quodlibet*. Questa costituisce una delle ultime testimonianze eloquenti, benché poco considerate dagli studiosi, dell'insegnamento di Duns Scoto. Si tratta di pagine particolarmente interessanti anche per il loro impatto sul dibattito moderno intorno alla libertà e alla grazia divina. Si pensi, ad esempio, al fatto che Cornelis Jansen nel suo *Augustinus* (1640) riterrà l'insegnamento di Duns Scoto, contenuto nella *quaestio* 16 del *Quodlibet*, come la migliore interpretazione della dottrina agostiniana intorno alla libertà umana e la migliore spiegazione della compatibilità di necessità e libertà nella volontà.<sup>5</sup> In questo contributo ci concentreremo soprattutto sull'analisi di questo testo scotiano, ma terremo conto, se necessario, anche di alcuni testi dell'*Ordinatio*.

---

*de futuro est nisi veritas necessariorum; et veritas contingentium non est veritas. - Et ex hoc sequitur, quod omnia fina a casu, vel necessitate fatali. Et quia impossibile est fieri a casu; ideo inducunt necessitatem fatalem Arabes, scilicet quod illae substantiae moventes orbem sunt causae omnium necessariae.*

<sup>4</sup> *La condamnation Parisienne de 1277*, 127: 159. *Quod voluntas hominis necessitatibus per suam cognitionem, sicut appetitus bruti.* 160. *Quod nullum agens est ad utrumlibet, imino determinatur.* 161. *Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.* 162. *Quod voluntas nostra subjacet potestati corporum celestium.* 163. *Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Hec autem necessitatibus non est coactio, sed natura voluntatis.*

<sup>5</sup> Cornelis Jansen, *Augustinus*, 7.10, 295a: *Nihil expressius et aptius excogitari potest ad explicandam Augustini mentem de liberate voluntatis, quam quae in ista tota quodlibetica quaestione Scotus tradit.*

## 2 Note su necessità naturale e volontà in Tommaso d'Aquino

Tommaso d'Aquino insegnava in modo pressoché costante che l'oggetto della volontà è il *bene* appreso come bene (*sub ratione boni*) dall'intelletto. La volontà, infatti, non può dirigersi verso il male a meno che quest'ultimo non le sia proposto come un bene (*sub ratione boni*). Tuttavia, ciò non può avvenire senza che vi sia un errore da parte dell'intelletto.<sup>6</sup> Tommaso mette in luce una struttura propria della volontà per la quale il bene è il referente originario di ogni moto volitivo e il male, in quanto male, non può candidarsi al ruolo di oggetto del volere. Occorre, però, distinguere questa struttura essenziale della volontà rispetto all'esercizio libero di quest'ultima, la quale pone differenti atti volontari rispetto ai beni dei quali è in grado di fare esperienza. Negli ultimi anni, da più parti e da diverse prospettive, gli studiosi hanno messo in luce che, per Tommaso, la struttura della volontà, in quanto riferita essenzialmente al bene, è la radice della capacità della volontà di scegliere tra differenti beni. In questo senso, non si può propriamente parlare, per Tommaso, di una libertà di indifferenza (*libertas indifferentiae*), ma piuttosto di *libertas differentiae*. In questo modo si viene a dire che la volontà libera è adeguatamente esercitata soltanto in riferimento all'orizzonte del bene.<sup>7</sup>

Consideriamo il testo molto celebre di *Summa Theologiae*, I-II, q. 10, a. 2 – continuamente commentato e interpretato variamente dagli scolastici successivi –, nel quale Tommaso si confronta con il quesito che chiede se la volontà sia mossa necessariamente dal proprio oggetto. La *quaestio* risulta inevitabilmente troppo generica. Infatti, Tommaso invita a distinguere tra il movimento della volontà quanto all'esercizio (*quantum ad exercitium actus*) e il movimento della volontà quanto alla specificazione dell'atto (*quantum ad specificationem actus*). Nel primo caso, la volontà si muove liberamente, a prescindere dal proprio oggetto; mentre, nel secondo caso, Tommaso ammette che vi sia un oggetto peculiare, cioè specificante la natura stessa della volontà, in grado di muoverla necessariamente, allo stesso modo in cui la vista è mossa dal colore degli oggetti visibili. L'oggetto capace di muovere la volontà è il bene trascendentale (*bonum ut tale*) che trova nel Sommo bene la sua istanziazione perfetta e concreta, detta anche *beatitudo*. Questo significa che tutto ciò che è bene sotto ogni punto di vista (*universale bonum*), in modo

<sup>6</sup> Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, 1.95, 258a-b: *Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest.*

<sup>7</sup> Si veda l'analisi particolarmente esaustiva in Pagani 2008, 59-98; ma anche Hoffmann 2009; e più recentemente, Boulnois 2021, 439.

tale da non possedere alcun difetto, è in grado di muovere necessariamente la volontà. Al contrario, tutto ciò che è bene, ma in modo limitato e difettoso, non è in grado di necessitare la volontà all'atto.<sup>8</sup> Nel vocabolario di Tommaso, questi due movimenti, secondo specificazione e secondo esercizio, rimandano rispettivamente alla *voluntas ut natura* (o *simplex voluntas*) e alla *voluntas ut ratio* (o *electio*).<sup>9</sup>

Il bene dice, dunque, quell'aspetto dell'essere per il quale ciò che è è sempre desiderabile dalla volontà in un certo grado. La struttura ontologica della volontà è, per Tommaso, apertura verso il bene in senso trascendentale. Da questo punto di vista, possiamo dire che la volontà è, in effetti, determinata *ad unum*, ma è proprio la natura di questo *unum*, insieme al significato del concetto di *necessitas*, a dividere Tommaso da Duns Scoto.

La posizione di Tommaso si fonda sull'insegnamento aristotelico esposto in *Etica Nicomachea* 3.5.1113b3-4, dove Aristotele spiega che mentre i beni particolari, ossia i fini intermedi, possono essere oggetto di scelta, il bene, inteso come fine ultimo, è necessariamente voluto. Quale *necessità* è qui in gioco? Tommaso distingue tre tipi di necessità e assegna al legame tra volontà e bene una necessità detta 'naturale', 'assoluta' e 'formale'. Si tratta della stessa necessità, spiega Tommaso, per la quale un triangolo deve possedere

<sup>8</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, 10.2, 54a-b: *Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo, quantum ad exercitium actus; alio modo, quantum ad specificationem actus, quae est ex obiecto. Primo ergo modo, voluntas a nullo obiecto ex necessitate movetur: potest enim aliquis de quocumque obiecto non cogitare, et per consequens neque actu velle illud. Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo obiecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cuiuslibet potentiae a suo obiecto, consideranda est ratio per quam obiectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ratione coloris actu visibilis. Unde si color propinatur visui, ex necessitate movet visum, nisi aliquis visum avertat: quod pertinet ad exercitium actus. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset color in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale obiectum videret: posset enim intendere in ipsum ex ea parte qua non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est obiectum visus, ita bonum est obiectum voluntatis. Unde si proponatur aliquod obiectum voluntati quod sit universaliter bonum et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendet, si aliquid velit: non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum quod non secundum qualibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas feretur in illud. - Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo illud solum bonum quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle: quod est beatitudo. Alia autem qualibet particularia bona, inquantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona: et secundum hanc considerationem, possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.*

<sup>9</sup> Per questa distinzione, cf. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, III, 18.4, 234a-b: *Differit autem, ut philosophus dicit, in III Ethic. electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis; electio autem eorum quae sunt ad finem. Et sic simplex voluntas est idem quod voluntas ut natura, electio autem est idem quod voluntas ut ratio, et est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima parte dictum est.*

necessariamente tre angoli per essere se stesso. Essa appartiene, quindi, all'essenza stessa della volontà: non è una necessità di costrizione e nemmeno una necessità imposta semplicemente da un fine estrinseco che si intende perseguire. Questo ultimo tipo di necessità è esemplificato da Tommaso ponendo il caso che qualcuno voglia andare in un'isola e sia, dunque, necessariamente spinto a utilizzare una nave, non potendo svolgere una tale azione attraverso altri mezzi. L'aspetto che occorre mettere in evidenza riguarda il fatto che, per Tommaso, la necessità naturale non è contraddittoria rispetto alla libertà della volontà,<sup>10</sup> ma piuttosto ne è la radice.<sup>11</sup> Questa tesi viene fatta valere a partire dal testo aristotelico di *Fisica* 2,9, spesso sintetizzato nel Medioevo nella forma di un rapporto secondo il quale: «il fine, nell'ambito dell'agire, è come il principio in ambito speculativo».<sup>12</sup> Da questo deriverebbe un parallelismo tra intelletto e volontà: come l'intelletto necessariamente dà l'assenso ai principi primi del sapere, così la volontà, per necessità, inerisce al fine ultimo che è la felicità (il Sommo bene).

### 3      Volontà libera, necessità, natura: la critica di Duns Scoto a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16

Come già anticipato, la posizione di Tommaso intorno alla compatibilità tra *necessità naturale* e *libertà della volontà* diventa uno degli obiettivi polemici della quaestio 16 del *Quodlibet* di Duns Scoto, risalente, a giudizio degli studiosi Timothy Noone e Francie Roberts, a un periodo impreciso tra la Quaresima del 1305 e la Quaresima del 1307. Si tratta in ogni caso di una fase molto avanzata del pensiero del francescano che assume, dunque, una rilevanza fondamentale per la storia del concetto di *volontà* agli inizi del XIV secolo. Il titolo generale della questione chiede se la libertà della volontà e la necessità naturale siano compatibili nello stesso soggetto e sotto il medesimo rispetto nell'atto e nell'oggetto.

In primo luogo, Duns Scoto prende in considerazione le tre ragioni, ormai consolidate nel dibattito, secondo le quali ogni volontà vuole necessariamente il fine ultimo, sia nel caso in cui il fine sia visto chiaramente sia nel caso in cui il fine sia appreso soltanto in universale,<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Il testo fondamentale per la distinzione dei tre tipi di necessità è il seguente: Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 82,1, 293a-b.

<sup>11</sup> Questo punto è stato rilevato con un'analisi ben più dettagliata di quella che possiamo svolgere qui da Pagani 2008, 59-97.

<sup>12</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, I, 82,1, p. 293b.

<sup>13</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 8, 164: *De primo dicitur quod omnis voluntas necessario vult finem ultimum, et hoc vel clare visum vel etiam a nobis in universali apprehensum.*

come nel caso del bene in quanto tale. L'intento preliminare di Duns Scoto è quello di mostrare che le ragioni addotte non sono sufficienti e conclusive. Tra queste, vi è la tesi di Tommaso, presente in *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 2, secondo la quale la volontà non può rifiutare quell'oggetto che è il *bene* senza difetti. Per questo occorre dire che la volontà, quanto alla specificazione, tende necessariamente in quell'oggetto.<sup>14</sup>

L'argomento di Tommaso viene contestato da Duns Scoto, in primo luogo, perché, se vi sono due nature assolute ed essenzialmente ordinate, la prima natura può fare a meno della seconda senza che questo dia luogo a una contraddizione. Nel caso dell'azione umana, siamo di fronte a tre elementi ordinati, ma assoluti, che concorrono a un quarto elemento, ossia all'atto di volontà (o di amore) verso qualcosa: 1) l'oggetto amabile; 2) l'apprensione o visione dell'oggetto nell'intelletto creato; 3) la volontà creata. Ciascuno di questi elementi precede l'atto di amore verso l'oggetto; quindi, per la tesi iniziale, i primi tre elementi possono stare senza quest'ultimo non dando luogo a contraddizione. Dunque, secondo Duns Scoto, il legame tra l'atto di volontà e quell'oggetto amabile che è il bene senza difetti non è necessario, come vorrebbe Tommaso, perché tale legame potrebbe essere negato senza contraddizione.<sup>15</sup>

Duns Scoto aggiunge un secondo argomento. La potenza dell'anima che agisce in modo necessario rispetto a un qualche oggetto dovrebbe garantire una continuità temporale e necessaria per quell'atto, finché gli è possibile o finché non venga impedita. Invece, la volontà dell'uomo nello stato presente (*in via*) non continua, né necessariamente né per quanto le è possibile, l'atto rivolto verso il fine ultimo appreso in universale.<sup>16</sup> In altri termini, nel suo agire l'essere umano non rivolge costantemente i propri atti di volontà al fine ultimo della vita umana, ma il più delle volte si concentra su beni particolari.

<sup>14</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 9, 164: *Prima est ista: voluntas non potest resilire a proprio obiecto quod est bonum vel ab illo in quo est tota perfectio sui obiecti; ergo necessario tendit in illud obiectum in quo nec est aliqua malitia nec aliquis defectus boni; huiusmodi est finis ultimus* (Soliani 2020, 800).

<sup>15</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 13, 166-7: *Quia quando sunt dueae naturae absolutae et essentialiter ordinatae, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori. Nunc autem, istorum trium quae sunt: obiectum diligibile, et ipsa apprehensio vel visio illius obiecti in intellectu creato, et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum et prius naturaliter actu diligendi illud obiectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata. Ergo quod quodcumque istorum possit esse - immo quod omnia possint esse - sine illo actu dilectionis, non includit contradictionem; nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium. Quomodo illud dicitur necessarium cuius oppositum non includit contradictionem?* (Soliani 2020, 801).

<sup>16</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 16, 168: *Praeterea, potentia quae necessario agit circa obiectum, necessario continuat actum illum, quantum potest; voluntas, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare; ergo non necessario agit circa illum.*

Ciò significa, per Duns Scoto, che la volontà umana non è necessitata a rivolgersi intenzionalmente al bene in quanto tale.

Da quanto appena ricostruito, possiamo dire che Duns Scoto ritiene il legame tra la volontà e il bene in quanto tale come un legame di tipo psicologico e non ontologico. Nelle parole del francescano, la volontà è descritta semplicemente come potenza capace di considerare il fine ultimo, ma anche di rivolgersi altrove, secondo una fenomenologia dell'atto di volontà che è altra rispetto al piano sul quale Tommaso aveva sviluppato il suo discorso intorno al legame naturalmente necessario tra la volontà e l'orizzonte intrascendibile del bene.

Secondo Duns Scoto, la volontà dell'uomo *in via* potrebbe certamente far seguire un proprio atto all'atto dell'intelletto, grazie al quale essa considera il fine ultimo, ma non vi è sempre una tale prosecuzione. Può avvenire anche che la volontà indirizzi l'intelligenza verso la considerazione di un altro atto cognitivo oppure che non impedisca a un altro oggetto di ostacolare la considerazione dell'oggetto da parte dell'intelletto. Ora, se la considerazione del fine ultimo da parte dell'intelletto non può continuare, anche la considerazione da parte della volontà può non continuare. Se, invece, continuasse quella considerazione da parte dell'intelletto, allora continuerebbe anche la considerazione da parte della volontà.<sup>17</sup> Tuttavia, sembra che ciò non accada sempre, secondo una conclusione tratta principalmente dall'esperienza del gioco circolare tra i nostri atti cognitivi e quelli volontari.

### 3.1 L'appetito naturale come *affectio commodi*

Occorre subito precisare, che non si sta sostenendo che Duns Scoto non conosca un'accezione di *volontà* come facoltà inclinata verso il bene per necessità naturale o, più in generale, verso la propria perfezione. Tuttavia, questa necessità naturale è introdotta su un piano differente rispetto a quello di Tommaso. Tale prospettiva comporta un mutamento nel modo di intendere l'oggetto terminale di quella inclinazione. Per Duns Scoto, infatti, la volontà possiede un doppio appetito: 1) naturale/passivo; 2) libero/attivo. Sulla scorta del *De casu diaboli* di Anselmo d'Aosta, Duns Scoto distingue nella volontà

---

<sup>17</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 18, 168: *Quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus quo considerat finem, quem non continuat, sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alterius actus, vel saltem non impedit quin obiectum aliud occurrentis impedit illam considerationem; illa autem consideratione non continuata, non continuatur actus voluntatis circa illud obiectum, et continuata illa, continuaretur ista* (Soliani 2020, 801).

un'*affectio commodi* e un'*affectio iustitiae*.<sup>18</sup> Il primo tipo di *affezione* è naturale ed è la tendenza che la volontà possiede verso il proprio generico perfezionamento. Si tratta della radice dell'«amore di concupiscenza» (*amor concupiscentiae*) ed esisterebbe anche se la volontà non fosse libera. L'affezione per la giustizia, invece, è la radice dell'«amore di amicizia» (*amor amicitiae*) e in questa affezione consiste propriamente il carattere libero e attivo del volere. Duns Scoto ne parla come dell'affezione più nobile, poiché è 'regolatrice di sé' (*regulatrix eius*) e 'moderatrice' (*moderatrix*) dei movimenti legati alla concupiscenza.<sup>19</sup> La differenza tra i due amori è notevole. Scrive Duns Scoto che l'atto dell'amore di amicizia tende nell'oggetto in quanto è buono in sé, mentre l'atto dell'amore di concupiscenza tende nell'oggetto in quanto è buono per me (*mihi est bonum*).<sup>20</sup> L'amore di amicizia è, quindi, libero e tende al bene oggettivo. L'amore di concupiscenza, invece, è predeterminato nello spingere l'essere umano verso un bene soltanto soggettivo. Non si tratta più, dunque, del *bonum ut tale* che Tommaso aveva posto come terminale dell'appetito naturale umano.

Per Duns Scoto, le due inclinazioni – la naturale e la libera – non costituiscono due potenze distinte o due volontà diverse nel medesimo soggetto umano, tanto che la volontà naturale non è volontà in senso proprio, ma soltanto una relazione che caratterizza la potenza

<sup>18</sup> Bonnie Kent (1995, 196) ha messo in luce una torsione dal teologico all'ontologico, nell'ermeneutica scotiana del testo di Anselmo. L'affezione della giustizia che Anselmo riteneva essere dono gratuito di Dio, revocabile a causa del peccato, in Duns Scoto entra a far parte della struttura stessa della volontà, indipendentemente dalla grazia, confondendosi con la libertà del volere. Recentemente, Lydia Schumacher (2024) ha sostenuto che ciò che Duns Scoto attribuisce ad Anselmo si può già trovare nella *Summa Halensis*, composta da Alessandro di Hales e Giovanni de la Rochelle, ma attribuita a Giovanni Damasceno. In entrambi i casi si tratterebbe di una interpretazione creativa delle fonti.

<sup>19</sup> Fondamentale è il seguente testo: Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 4.49.10, 282-4, 360-1: *sicut vult Anselmus, De casu diaboli cap. 6, ubi vult quod aliquid appetebant quod habuissent si stetissent; nihil autem prius vel magis appetebant quam beatitudinem, quia ad illam primo et summe inclinai affectio commodi. Actus autem amicitiae respectu Dei ex ratione sui et obiecti est bonus, saltem quod non potest esse immoderatus excedendo, sed forte deficitio. Tum quia actus concupiscentiae non est nec potest esse primus actus voluntatis respectu finis, quia omne 'concupiscere' est in virtute alicuius actus amicitiae: ideo enim concupisco huic bonum, quia amo hunc cui concupisco. Tum quia actus amicitiae inest voluntati secundum quod habet affectionem iustitiae, quia si solam affectionem commodi haberet, non posset nisi summe commoda velie, secundum Anselmum 14 De casu diaboli. Actus autem concupiscentiae inest voluntati secundum quod habet affectionem commodi, quia necessario inest secundum illam, etiamsi sola illa esset; nobilior autem secundum rationem est affectio iustitiae affectione commodi, quia regulatrix eius et moderatrix secundum Anselmum, et propria voluntati, in quantum libera est, cum affectio commodi esset eius etiamsi voluntas libera non esset.* Duns Scotus si riferisce al seguente passo: Alsemus Cantuariensis, *De casu diaboli*, 6.243-4 (Soliani 2020, 798).

<sup>20</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 4.49.10, 285, 361: *Tum, quarto, quia actus amicitiae tendit in obiectum ut est in se bonum, actus autem concupiscentiae tendit in illud ut mihi est bonum* (Soliani 2020, 798).

dell'anima rivolta alla propria perfezione. La volontà, in senso proprio, invece, è tale solo se libera.<sup>21</sup> Duns Scoto spiega anche che la volontà vuole il bene naturalmente, ma quel volere non è un atto elicito, cioè libero. In altri termini, non vi è alcun moto volontario nel bene soggettivo, ma soltanto una inclinazione naturale, la quale è atto primo.<sup>22</sup>

Il testo più esplicito nel quale Duns Scoto spiega che volontà naturale e volontà libera non sono due diverse volontà nel medesimo soggetto è il seguente:

Quando si dice che la volontà libera e [la volontà] naturale sono due volontà, dico che la volontà naturale - in quanto tale e in quanto naturale - non è volontà in quanto potenza, ma implica soltanto una inclinazione della potenza a ricevere la propria perfezione, non ad agire in quanto tale; e quindi è imperfetta a meno che non sia sotto quella perfezione alla quale quella tendenza inclina quella potenza. Quindi, la potenza naturale non tende, ma è quella tendenza per la quale la volontà assoluta tende - e questo in modo passivo - a ricevere. Ma vi è un'altra tendenza, nella stessa potenza, affinché liberamente e attivamente tenda determinandosi all'atto, così che [vi è] una duplice tendenza (attiva e passiva). Allora all'argomento [proposto] dico che la volontà naturale non è potenza o volontà, ma un'inclinazione della volontà e una tendenza per la quale tende nel ricevere la perfezione in modo passivo.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 13, 566-8: *Dico quod 'appetitus naturalis', in qualibet re, generali nomine accipitur pro inclinatione naturali rei ad suam propriam perfectionem - sicut lapis inclinatur naturaliter ad centrum; et si in lapide sit inclinatio illa aliud absolutum a gravitate, tunc consequenter credo quod similiter inclinatio naturalis hominis 'secundum quod homo' ad propriam perfectionem, est aliud a voluntate libera. [...] Tunc dico, quod sic est de voluntate, quia voluntas naturalis non est voluntas, nec velle naturale est velle: sed ly 'naturalis' distrahit ab utroque et nihil est nisi relatio consequens potentiam respectu propriei perfectionis unde eadem potentia dicitur 'naturalis voluntas' cum respectu tali necessario consequente ipsam ad perfectionem, et dicitur 'libera' secundum rationem propriam et intrinsecam, quae est voluntas specifica* (Soliani 2020, 799). Per una trattazione esauriente di queste questioni, cf. González-Ayesta 2012.

<sup>22</sup> Ioannes Duns Scotus, *Reportatata Parisiensis*, 2.39.2, 8, 206b: *Dico, quod voluntatem velle bonum naturaliter, non est illud velle aliquis actus elicitus. Unde nullus motus est in bonum, sed tantum inclinatio naturalis, quae est actus primus vel saltem non elicitus, cum sit a voluntate, inquantum appetitus tantum* (Soliani 2020, 799).

<sup>23</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 18, 570-1: *Ad secundum, cum dicitur quod voluntas libera et naturalis sunt duae voluntates, dico quod voluntas naturalis - ut sic et ut naturalis - non est voluntas ut potentia, sed tantum importat inclinationem potentiae ad recipiendum perfectionem suam, non ad agendum ut sic; et ideo est imperfecta nisi sit sub illa perfectione ad quam illa tendentia inclinat illam potentiam; unde naturalis potentia non tendit, sed est tendentia illa qua voluntas absoluta tendit - et hoc passive - ad recipiendum. Sed est alia tendentia, in potentia eadem, ut libere et active tendat elicendo actum, ita quod una potentia et duplex tendentia (activa et passiva). Tunc*

Qui vengono distinti due modi di intendere la *voluntas*, ma di cui solo uno è adeguato, ossia quello per il quale la volontà è attiva, cioè libera di determinarsi o non determinarsi all'atto. L'altro modo, improprio, è quello della volontà che è in grado di ricevere il proprio oggetto soltanto passivamente. In questo caso, non si tratta di una vera potenza dell'anima, ma piuttosto di una semplice tendenza la cui inclinazione è sempre verso il *bonum ut commodum*, cioè il bene soggettivo. Se non che, tale bene non è detto che coincida con il bene oggettivo, ossia con il bene morale.<sup>24</sup> In generale, per Duns Scoto, si può parlare di volontà in senso stretto soltanto quando vi è possibilità di volere altrimenti. In questo senso, la *voluntas ut natura* di Tommaso non sarebbe propriamente volontà.

L'interpretazione e la critica che Duns Scoto rivolge a Tommaso nel *Quodlibet*, q. 16 dovrebbero essere dunque valutate a partire da quello scarto tra il tommasiano appetito naturale per il bene in quanto tale e l'appetito naturale come affezione per il *bonum ut commodum* di Duns Scoto. Mentre Tommaso inscrive l'agire della volontà nell'orizzonte intrascendibile del bene in quanto tale, Duns Scoto mette in primo piano l'agire libero della volontà, la quale, per essere se stessa, deve necessariamente potersi autodeterminare senza alcuna influenza o predeterminazione che la ostacoli. Citando l'autorità di Agostino, Duns Scoto sottolinea che niente è in potere della volontà quanto la volontà stessa. Tale affermazione, precisa Duns Scoto,<sup>25</sup> deve essere riferita all'agire della volontà e non al suo essere.

### 3.2 La superiorità della volontà sull'intelletto

Grazie alla sua forza, da un lato, la volontà è in grado di comandare un'altra potenza dell'anima affinché compia o non compia un certo atto; ma, dall'altro lato, essa possiede, come condizione previa e causa parziale del proprio agire, l'atto dell'intelletto che considera l'oggetto eventualmente desiderabile, secondo l'adagio *nihil volitum quin praecognitum*. Ora, se l'intelletto non considera quell'oggetto peculiare che è il fine ultimo della vita umana, la volontà non potrà compiere alcun atto di comando verso il fine ultimo. Ciò significa che è in potere della volontà non compiere un atto verso quell'oggetto

---

*ad formam dico quod voluntas naturalis [...] non est potentia vel voluntas, sed inclinatio voluntatis et tendentia qua tendit in perfectionem passive recipiendam.*

<sup>24</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 3.17.q.un., 15, 568: *tertio modo accipitur 'voluntas naturalis' ut elicit actum conformem inclinationi naturali, quae semper est ad commodum* (Soliani 2020, 800).

<sup>25</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, q. 16, 19, 169.

determinato che è il fine ultimo,<sup>26</sup> sia esso inteso come il Sommo bene (fine ultimo in particolare) o come il bene in universale.

In altri termini, Duns Scoto intende mostrare che, poiché l'intelletto non considera stabilmente il fine ultimo, a maggior ragione ciò deve accadere per la volontà, i cui atti possono essere riferiti a oggetti diversi e non costantemente al fine ultimo. Ciò avviene essenzialmente per due motivi. In primo luogo, la considerazione di un oggetto da parte dell'intelletto è condizione necessaria all'atto di volontà. In secondo luogo, la volontà è in grado di comandare all'intelletto di considerare un oggetto differente rispetto al fine ultimo. In questo modo, la volontà sarebbe in grado di deviare l'intelletto rispetto al fine ultimo, fornendo a se stessa le condizioni affinché si possa volere altro dal fine ultimo. Si tratta di un movimento riflessivo della volontà sul proprio atto che Duns Scoto traduce come un vole-re non autodeterminarsi a quell'atto intenzionale che dovrebbe avere di mira il fine ultimo.<sup>27</sup>

Occorre ammettere questa possibilità di non volere il fine ultimo, affinché si possa dare ragione del fatto che anche dopo la deliberazione da parte dell'intelletto, la volontà è ancora in grado di sospendere il proprio atto. Il modello che ispira una tale concezione della volontà è quello, esplorato da Duns Scoto sulla scorta probabilmente di Pietro di Giovanni Olivi, della contingenza o possibilità sincronica. Secondo questo modello, nel momento in cui una possibilità - in questo caso un oggetto d'azione possibile - viene attuata, la sua possibilità opposta non diventa impossibile o irrealizzabile *tout court*, ma piuttosto rimane in una latenza virtuale che è insieme reale.<sup>28</sup> Dunque, ogni azione, anche dopo essere stata attuata, rimane contingente e, quindi, non necessaria. Gli elementi *necessari*, cioè che non possono essere sospesi sono 1) l'atto dell'intelletto che permette di volere la sospensione dell'atto di volontà; 2) l'atto di volontà attraverso il quale si sospende quell'ulteriore atto di volontà che dovrebbe seguire la deliberazione. In entrambi i casi, si tratta di condizioni necessarie al

<sup>26</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 19, 169: *Probatur eadem minor per illud I Retractionum*, 9 et 22: “*Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas.*” *Quod non intelligitur quantum ad esse voluntatis, sed quantum ad eius agere.* Nunc autem in potestate voluntatis est quod per eius imperium alia potentia habeat actum vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud obiectum sine cuius consideratione potest voluntas habere actum imperandi; ergo in potestate voluntatis est quod ipsamet non habeat actum circa illud obiectum determinatum. Augustinus Hippone-sis, *Retractionum*, 1.9, 25: *quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*; *De libero arbitrio*, 1.12.16, 228: *Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas sita est?*

<sup>27</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 20, 169: *Hoc non intelligo sic quod possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud obiectum; sed tunc habet aliud velle, scilicet reflexivum super suum actum, istud scilicet, ‘volo modo non elicere actum circa istud obiectum’.*

<sup>28</sup> Sul concetto di contingenza sincronica si veda Dumont 1995.

dispiegarsi della libertà della volontà.<sup>29</sup> Se vi è qualcosa di necessario per la volontà non è, quindi, il legame con il fine ultimo, ma lo sono piuttosto i requisiti dell'agire libero della volontà umana. È chiaro, però, che quello elaborato da Duns Scoto è un contesto teorico con presupposti ontologici molto diversi da quelli previsti dal modello della contingenza diacronica accolta da Tommaso. Quelle appena illustrate non sono comunque necessità naturali che dovrebbero appartenere alla struttura stessa della volontà, ma sono piuttosto condizioni di *possibilità* necessarie dell'azione volontaria.

### 3.3 La natura dell'*unum* che è destino della volontà

L'ultima argomentazione di Duns Scoto contro Tommaso si basa sulla tesi secondo la quale la necessità di agire deriva da ciò che per propria natura è principio dell'agire. Se, infatti, il principio non si rapporta all'agire in modo necessario, allora non è possibile che qualcosa agisca necessariamente per mezzo del principio. Ora, ciò che riceve è per sua natura aperto ad accogliere potenzialmente alterità diverse e tra loro contraddittorie (*est in potentia contradictionis*). Quindi: se l'oggetto - si pensi al caso del fine ultimo per Tommaso - fosse la ragione della necessità del volere, allora esso sarebbe anche ciò che è principalmente attivo rispetto a quell'atto di volontà che a quel punto sarebbe, però, passivo rispetto all'oggetto. Questa ultima conseguenza, tuttavia, non era stata ammessa da Tommaso, il quale riteneva come Duns Scoto che la volontà fosse per sua natura attiva. Ciò nonostante, secondo Duns Scoto, questo sarebbe l'esito ultimo, benché non voluto, delle premesse poste da Tommaso.<sup>30</sup>

Il motivo dell'accusa di Duns Scoto implica un'ermeneutica dei testi di Tommaso filtrata da un paradigma teorico divergente rispetto a quello che sta alla base del discorso del maestro domenicano. La necessità naturale che Tommaso pone tra volontà e fine ultimo è

<sup>29</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 20, 169: *Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum suspendere post deliberationem; et est simile de actu intellectus et voluntatis, quod hoc quod non potest suspendere illam intellectionem quae necessaria est ad volitionem illam per quam suspendit intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam.*

<sup>30</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 21, 170: *Praeterea, necessitas agendi est ab illo quod est per se principium agendi (quia si illud non necessario se habet ad agere, nec aliquid per illud necessario ager); passum autem secundum se est in potentia contradictionis; si ergo, per te, obiectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quamcumque voluntas comparata ad ipsum obiectum necessario vult ipsum (nulla autem voluntas necessario vult quocumque obiectum), videretur sequi quod obiectum sit principale activum respectu volitionis. Quod tamen sic arguens non concedit.*

costitutiva della facoltà. Essa non determina o limita la libertà della volontà, ma piuttosto la fonda. In quanto la volontà è apertura trascendentale verso il bene in tutta la sua ampiezza, tale facoltà può soppesare ed eventualmente scegliere liberamente i beni particolari, ma non il bene assoluto, la cui natura è tale da saziare pienamente il desiderio umano. Quindi: pur non negando la libertà, il bene trascendentale non lascia oltre sé altro da volere liberamente. Duns Scoto, invece, da un lato, sembra considerare il bene in universale (*scil.* il bene trascendentale) e il bene in particolare come beni accanto ad altri beni. A partire da questo presupposto non del tutto esplicitato, egli intende purificare l'atto di volontà da tutto ciò che ai suoi occhi appare come un determinismo.

Ne è testimonianza un altro passaggio di *Quodlibet*, q. 16 che riguarda l'ontologia di quell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe determinata, quanto alla specificazione dell'atto. Duns Scoto sostiene che, per quanto l'oggetto sia perfetto, l'atto della volontà verso di esso può essere necessario soltanto se la potenza tende necessariamente verso l'oggetto. Tralasciando la condizione della volontà creata nello stato di beatitudine celeste e la sua condizione di perfezione soprannaturale, Duns Scoto nega che la volontà creata *in via* possa essere necessitata in qualche modo verso alcunché, per la stessa ragione che già abbiamo incontrato, ossia per il carattere radicalmente contingente (di una contingenza sincronica) dei suoi atti. Questo vale anche quando l'oggetto intenzionale dell'atto volontario fosse il bene (o fine ultimo) appreso in universale. Infatti, continua Duns Scoto, un'eventuale apprensione intellettuiva del bene in universale che, come già detto, deve essere precondizione dell'atto volontario, non è in grado in alcun modo di determinare la volontà a volere necessariamente l'oggetto.<sup>31</sup> Ciò, però, non significa che allora la volontà si determini necessariamente a volere l'opposto di quell'oggetto o che continui necessariamente a volere ciò che è offerto dalla considerazione dell'intelletto.<sup>32</sup>

L'unico punto che Duns Scoto concede riguarda il fatto che la volontà non possa respingere e rifiutare (*nolle*) quell'oggetto nel quale non si mostra alcun male, poiché il bene – anche nell'impianto teorico del teologo francescano – rimane l'oggetto dell'atto di volere. Il

<sup>31</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 170: *Quantumcumque enim in obiecto aliquo sit perfectio obiecti, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud obiectum. Et quidquid sit de voluntate creata beata et de perfectione eius supernaturali qua tendit in illud obiectum, tamen diceretur quod voluntas creata viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, et etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud.*

<sup>32</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 170-1: *Nec ipsa voluntas necessario se determinat in opposito, sicut nec necessario continuat illud positum.*

male, invece, può essere solo oggetto di un atto di rifiuto. Da questo, però, non consegue che, poiché la volontà non può rifiutare quell'oggetto buono sotto tutti i punti di vista, allora lo debba volere necessariamente. Infatti, la volontà potrebbe anche semplicemente astenersi sia dal volere (*velle*) sia dal rifiutare (*nolle*) quell'oggetto, rifugiandosi nello spazio del non volere (*non velle*) di cui il *nolle* è solo un aspetto.<sup>33</sup>

Secondo Duns Scoto, infatti, dal 'non poter rifiutare x' non consegue il 'volere necessariamente x', poiché *velle* e *nolle* non si oppongono per contraddizione, ma solo in quanto contrari. Per contraddizione, invece, si oppongono il *velle* e il *non-velle*. Se la possibilità di oscillare tra *velle* e *nolle* è conosciuta nel linguaggio della tarda Scolastica e della Scolastica moderna come *libertas contrarietas*, l'indeterminazione della volontà rispetto al *velle* e al *non velle* è detta *libertas contradictionis*. Quanto, poi, all'ontologia di ciò che è bene sotto tutti i punti di vista, è necessario rilevare che Duns Scoto ha inteso disarticolare il concetto di *oggetto beatificante* dal concetto di *fine*, solitamente attribuito a quell'oggetto. Questa mossa teorica consente di pensare la volontà e l'oggetto, anche il più perfetto, come l'uno di fronte all'altro, senza che la volontà sia in alcun modo necessitata a volere o a rifiutare l'oggetto, perché sempre in grado di porre un atto per sua natura contingente oppure di mantenersi in uno stato di sospensione.<sup>34</sup>

Secondo il teologo francescano, si potrebbe tentare di mettere in discussione questa conclusione facendo notare che il non poter rifiutare il fine ultimo significa in realtà volerlo necessariamente, in ragione del fatto che quell'oggetto ha nella propria costituzione ontologica qualcosa che è contraddirittorio rispetto a un eventuale atto di rifiuto da parte di una volontà. Tuttavia, tale aspetto, incompossibile rispetto a un atto di rifiuto, non potrebbe essere altro che un qualche atto di volere (*velle*) l'oggetto e inherente a quest'ultimo. In questo modo potrebbe scattare la contraddizione tra elementi che devono essere omogenei dal punto di vista ontologico. Occorre, poi, che questo volere sia in atto, perché se fosse semplicemente un'inclinazione abituale oppure attitudinale, non potrebbe daccapo scattare la contraddizione con l'atto di rifiuto attualmente posto.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 22, 171: *Tamen ista posset concedi quod voluntas non potest resilire ab obiecto sive nolle obiectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est obiectum huius actus qui est velle, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est obiectum huius actus qui est nolle. Et tunc non sequitur ultra, "non potest nolle hoc, ergo necessario vult hoc," quia potest hoc obiectum neque velle neque nolle.*

<sup>34</sup> Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio*, 1.1.1.1, 15-16, 9-10.

<sup>35</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 23, 171: *Contra hoc potest argui sic: si non potest nolle hoc obiectum, hoc ideo est quia necessario habet in se aliquid cui repugnat istud nolle; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle hoc obiectum; igitur*

Si può dire che l'aspetto che contraddice un eventuale atto di rifiuto (*nolle*) del fine ultimo sia da ricondurre alla potenza stessa di volere, la quale, per costituzione propria possiede un volere rispetto a quell'oggetto desiderabile e il rifiuto rispetto a un oggetto indesiderabile, poiché non è possibile fare altrimenti. Duns Scoto aggiunge che, poiché il fine ultimo non è un male e nemmeno una mancanza di bene, la condizione di essere indesiderabile è estranea alla sua costituzione ontologica. Per questo, la stessa espressione linguistica che rimanda all'atto di rifiuto del fine ultimo risulta a questo punto autocontraddittoria, come se si parlasse di vedere un suono. Del resto, ciò è coerente con l'indicazione di Agostino secondo la quale, se vogliamo essere felici, non solo ci rifiutiamo di essere infelici, ma non possiamo in alcun modo volere essere infelici. Ciò significa che l'infelicità ripugna all'atto di volontà e l'atto di rifiuto sembra essere contraddittorio rispetto alla tensione verso la felicità che accomuna tutti gli uomini. Insomma, l'infelicità manca di qualunque aspetto di desiderabilità, come la felicità manca di qualunque aspetto di indesiderabilità.<sup>36</sup>

Questo ulteriore avanzamento del confronto dialettico di Duns Scoto con la posizione di Tommaso ci sembra essere, però, un'ulteriore concessione al maestro domenicano o, meglio, un approfondimento della prima concessione che abbiamo messo in luce poc'anzi. Duns Scoto non respinge l'idea che la volontà per costituzione propria sia apertura alla felicità - al bene preso in tutta la sua possibile ampiezza -, tanto che vede la contraddittorietà tra infelicità e volontà, così come tra felicità e rifiuto; ma non accetta di introdurre alcun tipo di necessità nell'atto di volere, ammettendo la possibilità che di fronte alla felicità la volontà possa sospendere ogni suo atto. Introdurre nell'atto di volontà un qualche tipo di necessità significherebbe assimilare la volontà all'intelletto, inteso come facoltà capace soltanto di manifestare necessariamente l'oggetto o di concludere razionalmente un ragionamento a partire da premesse.<sup>37</sup>

---

*illud necessario sibi inest. Maior probatur: quia si unum incompossibile repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur: quia nulla inclinatio ad volendum habitudinis sive aptitudinalis repugnat ipsi nolle actuali, quia cum actu uno potest stare potentialitas vel aptitudo ad oppositum actum.*

<sup>36</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 24, 171-2: *Hic dici potest quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsam potentia volendi, quia ipsa non potest habere nisi velle respectu obiecti volibilis, vel nolle respectu obiecti nolibilis, quia nullum aliud velle vel nolle est possibile fieri; nunc autem finis non habet rationem nolibilis quia nec malitiam, nec defectum boni; unde hoc quod est "nolle finem" includit contradictionem, sicut "videre sonum," sicut Augustinus vult in *Enchiridion* 86 vel 52: "Sic beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolumus, sed nequaquam velle possimus." Sicut repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita videtur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem. Augustinus Hippomensis, *Enchiridion*, 28.105, 106: *qua beati esse sic volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus.**

<sup>37</sup> Questa tesi è presente in modo paradigmatico in Ioannes Duns Scotus, *Qq. super Metaph.*, 9.15.

Per Duns Scoto, non vi è quel parallelismo tra intelletto e volontà che Tommaso riteneva di trovare in Aristotele. Ciò, infatti, darebbe luogo a un inconveniente non di poco conto per chi voglia rendere ragione dell'esperienza dell'azione malvagia, cioè del peccato. L'intelletto, a causa del principio da cui inizia il ragionamento, tende in modo ordinato in alcune verità e dà il proprio assenso alla conclusione, ma senza la libertà di sospendere o negare l'assenso, quando l'argomentazione sembra essere correttamente condotta. Ciò non deve valere, invece, per la volontà; diversamente tenderebbe in qualche fine intermedio (*id quod est ad finem*) a causa del fine ultimo, potendo soltanto utilizzarlo, ma senza possibilità di eleggerlo a oggetto di fruizione. Se così fosse, però, l'uomo *in via* non potrebbe cadere in quella perversità che Agostino indicava come la radice di ogni peccato: utilizzare ciò che è da fruire e fruire di ciò che è da utilizzare.<sup>38</sup>

Quindi: mentre l'intelletto è mosso verso l'oggetto per una necessità naturale, la volontà muove se stessa liberamente, senza riferirsi ad alcuna ragione estrinseca. Tra l'altro, conclude Duns Scoto – opponendosi stavolta a Enrico di Gand – se la volontà non vuole alcunché in modo necessario, non è necessario nemmeno che ciò in ragione di cui vuole le altre realtà, lo voglia necessariamente. È sufficiente, invece, che lo voglia in modo contingente, affinché possa volere anche le altre realtà nello stesso modo.<sup>39</sup>

L'argomentazione di Enrico intende sostenere che vi sia un amore naturale, da parte della volontà creata, per la natura del bene presa in senso assoluto (*ratio boni simpliciter*). I beni finiti, quindi, sarebbero amati dalla volontà creata soltanto in ragione della loro partecipazione a quella *ratio boni*, la quale trova piena e perfetta realizzazione in Dio e realizzazioni soltanto finite e difettose nelle creature.<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 26, 173: *sicut intellectus ordinate tendens in ista vera propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem tendit in ipsum propter finem. Sed non est simile hinc inde comparando ad potentias istas 5 ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud quod est ad finem, nisi utendo eo, scilicet volendo ipsum propter finem; cum tamen dicat Augustinus 83 Quaestzionum quaestione 30, quod: "Perversitas voluntatis est in utendo frenundis et fruendo utendis". Augustinus Hipponensis, *De diversis quaestzionibus* 83.30.38: *Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui.**

<sup>39</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 28, 173-4: *Maior posset simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud, ratione cuius vult alia, necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia eo modo quo vult ea.*

<sup>40</sup> Henricus de Gandavo, *Quodlibet*, 4.11.5, 93: *Si ergo quaestio de dilectione Dei naturali super omnia alia intelligatur de dilectione beneficentiae, cum huiusmodi dilectione diligatur bonum simpliciter quia bonum, et nullum bonum participatum diligitur nisi quia in ipso est participata aliqua ratio boni simpliciter, quae perfecte habet esse in solo primo bono, quod Deus est, gratia cuius illud bonum participatum bonum diligitur tamquam gratia eius quod est in se, per se et primo dilectum, et cuius cognitione bonum participatum cognoscitur esse bonum, tamquam illo quod in se est per se et primo cognitum.*

Duns Scoto interpreta questa dottrina come una diversa riproposizione dell'idea che vi sia una qualche necessità naturale nell'atto del volere Dio. Ciò significherebbe, in altri termini, introdurre in radice un elemento di disomogeneità rispetto al modo di operare, contingente e libero, della volontà. Secondo il francescano, occorrerebbe piuttosto porre la contingenza anche nell'atto con il quale si vuole il Sommo bene, affermando che la volontà tende verso il fine ultimo soltanto in modo contingente, così da non vanificarne l'autonomia e la libertà radicale.

### 3.4 La necessità come fermezza dell'atto libero

Ciò che Duns Scoto intende mostrare è la non conclusività delle tesi a favore di un atto di volontà che voglia necessariamente (per necessità naturale) il fine ultimo, sia esso il Sommo bene o il bene in universale. Tuttavia, egli ritiene che esista una qualche necessità del volere in grado di essere compossibile con il carattere libero e contingente del *velle*.<sup>41</sup> Lasciamo da parte sia gli argomenti di autorità, tratti da Agostino e da Anselmo d'Aosta, sia l'argomento *quia*, dove si prende in esame soltanto il caso della volontà divina. Soffermiamoci, invece, sugli argomenti *propter quid*. Duns Scoto spiega che l'azione diretta della volontà creata verso il fine ultimo è un'azione perfettissima e in tal caso la fermezza (*firmitas*) necessaria all'atto di volontà che si fissi intenzionalmente su Dio è una perfezione, non un difetto. In questo caso, tale necessità non toglie, ma piuttosto esalta ciò che appartiene alla perfezione, ossia la libertà.<sup>42</sup>

In secondo luogo, la condizione intrinseca alla stessa volontà, ossia la libertà – sia in assoluto sia in ordine all'atto di volere perfetto –, non è contraddittoria rispetto alla perfezione nell'operare. Tale perfezione consiste appunto nella *firmitas* di cui si è appena detto. Ciò significa che la stessa libertà risulta compatibile con la condizione più perfetta possibile nell'operare, cioè con quella fermezza che caratterizza il perfetto atto di volere. Ora, tale fermezza ha i caratteri della necessità, ma si tratta di una necessità assai peculiare perché possibile *in quanto* appartenente all'ordine della volontà.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 33, 176: *De secundo articulo principali, dico quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate*.

<sup>42</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 37, 179: *Praeterea secundo probatur idem, 'propter quid'. Et hoc primo sic: Actio circa finem ultimum est actio perfectissima; in tali actione firmitas in agendo est perfectionis; ergo necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cuiusmodi est libertas*.

<sup>43</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 38, 179: *Praeterea, condicio intrinseca ipsius potentiae, vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando; nunc autem libertas vel est condicio intrinseca voluntatis absolute, vel*

Una tale necessità risulta, dunque, fondata sulla contingenza dell'atto volontario. Per Duns Scoto, la perfezione dell'atto non toglie la perfezione della potenza dell'anima – in questo caso della volontà –, ma piuttosto la mette in luce. In questo contesto, il termine *necessitas* connota lo stato di perfezione proprio dell'atto di volere che si porta sul Sommo bene. Con *libertas*, invece, si intende lo stato di perfezione nell'agente. Questa precisazione consente a Duns Scoto di non predicare significati, che egli ritiene sempre opposti per contraddizione, del medesimo soggetto e sotto il medesimo rispetto. Il fatto che la volontà voglia necessariamente il Sommo bene, secondo le indicazioni fornite poc' anzi, significa il portarsi della volontà con tutta la propria energia verso qualcosa e, nel contempo, il proprio frenarsi rispetto all'opposto, in modo tale che più la volontà vuole in modo volontario e libero quell'oggetto, trattenendosi in compagnia di quest'ultimo in modo liberissimo e assolutamente volontario, più l'atto può essere definito necessario. L'unica necessità ammessa da Duns Scoto sembra essere, dunque, questa fermezza e immutabilità di adesione volontaria e, quindi, libera della potenza verso l'oggetto.

Non siamo di fronte a una necessità dovuta a costrizione o a impenituità, come quando si viene spinti a compiere un atto. Se così fosse, saremmo di fronte a un agente naturale e non a un agente dotato di volontà. Secondo Duns Scoto, solo nel modo appena descritto, è possibile ritenere che ciò che è libero sia compatibile insieme con il possibile e con il necessario. Allo stesso modo, agire liberamente diviene compatibile con il poter agire in un modo o in un altro, ma anche con il contingente e insieme con il necessario.<sup>44</sup> Questa particolare necessità potrebbe essere definita come ‘necessità psicologica’, perché posta liberamente dalla volontà al livello più alto della perfezione dell'agente libero. In altri termini, si tratta di un tener fermo liberamente ciò che si vuole: la volontà può essere necessitata soltanto se è essa stessa a necessitarsi.

---

*saltem in ordine ad actum volendi; ergo ipsa libertas potest stare cum condicione perfecta possibili in operando; talis condicione est necessitas, et specialiter ubi ipsa est possibilis.*

<sup>44</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, *textus interpolatus*, 176-7: *Quod libertas in voluntate stet simul cum necessitate respectu eiusdem actus et obiecti: perfectio actus non tollit perfectionem potentiae sed magis ponit; necessitas est perfectio in actu et libertas in agente; ergo. Nam voluntatem necessario velle non est nisi eam toto suo conatu in volitum ferre et eius oppositum cohibere, ita quod quanto actus est magis necessarius tanto voluntas volentius et liberius vult obiectum, liberrime et volentissime se tenens cum eo. Unde actui voluntatis nec necessitas nec contingentia repugnat per se ut voluntarius est. Accipiendo necessitatem pro firmitate et immobilitate adhaesionis potentiae cum obiecto, non autem pro coactione et impetuositate ita quod impellatur ad actum—quia sic esset agens per naturam—, unde liberum stat cum possibili et necessario et sic est in plus quam possibile vel impossibile non. Et similiter agere libere stat cum posse agere alio modo et non alio modo sicut cum necessario et contingenti.*

Fino a ora, Duns Scoto ha descritto semplicemente il fatto *che* le cose stanno in un certo modo, affinché sia preservato il carattere contingente di ogni atto volontario insieme con l'adesione della volontà al Sommo bene, ma sul *perché* le cose stiano in questo modo egli è esplicito nel dire che non vi è una ragione, poiché siamo di fronte a quelle questioni principiali per le quali, come dice Aristotele, non vi è possibilità di dimostrazione.<sup>45</sup> La conclusione di Duns Scoto, in parte già prevedibile, è particolarmente interessante: lo stato di perfezione del possibile e del libero è il necessario, ma tale stato non cancella la libertà e nemmeno la possibilità, semplicemente le compie, preservandole in una sorta di *Aufhebung*. Si tratta, tuttavia, di una necessità completamente diversa da quella 'naturale' difesa da Tommaso.

A riprova della non naturalità della necessità di adesione è sufficiente considerare la parte finale della *quaestio* 16 del *Quodlibet*, dove Duns Scoto si chiede se la naturalità sia compatibile con la libertà. Preliminarmente egli precisa come si debbano intendere i due termini. Se il termine *natura* viene preso in senso estensivo esso abbraccia ogni ente, persino la volontà libera e le negazioni. In questo senso, si può parlare per ogni ente di necessità naturale, quando essa riguardi i caratteri essenziali di qualcosa. Si dà allora compatibilità tra *necessità naturale* e *volontà libera*. Questo caso vale certamente per Dio, il quale per necessità naturale deve volere liberamente qualcosa, considerato lo stato di perfezione ontologica nel quale si trova.<sup>46</sup>

Le difficoltà con il termine *natura* nascono quando viene preso in un senso più ristretto a indicare ciò che si contrappone alla libertà, secondo quella distinzione originaria tracciata nel concetto di agente o di principio agente dal testo aristotelico del libro II della *Fisica*.<sup>47</sup> Duns Scoto ravvisa una distinzione analoga nel libro IX della

---

<sup>45</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 39, 179-80: *Si quaeras quomodo stat libertas cum necessitate, respondeo: Secundum Philosophum IV Metaphysicae, non est querenda ratio eorum quorum non est ratio: "Demonstrationis enim principii non est demonstratio".*

<sup>46</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 55, 188: *De isto articulo potest dici quod non est hic difficultas, accipiendo "naturam" extensive, prout extendit se ad omne ens; sic enim dicimus "natura voluntatis," immo extendendo ad non ens dicimus "natura negationis." Sic enim, extensive loquendo, necessitas in quocumque ente posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod velle, ista necessitas perfectae libertatis posset dici, isto modo, necessitas naturalis.*

<sup>47</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 56, 188-9: *Sed difficultas non est nisi accipiendo "naturam" magis stricte, prout scilicet "natura" et "libertas" sunt primae differentiae agentis vel principii agendi, quomodo loquitur Philosophus II Physicorum, ubi dividit causam activam in naturam et propositum: "Eorum," inquit, "quae fiunt propter hoc," id est, propter finem, cuiusmodi sunt omnia quae fiunt a per se causa, "alia quidem secundum propositum, alia vero non secundum propositum." Et paulo post: "Sunt autem propter hoc quaecumque ab intellectu utique aguantur, et quaecumque a natura." Et ad istas duas causas per se reducit ibi duas causas per accidens, casum scilicet et fortunam. Cf. Arist. Ph. 2.5.196b17-12.*

*Metafisica*, dove Aristotele indica la differenza tra le potenze attive razionali e quelle irrazionali.<sup>48</sup> La caratteristica di un agente naturale sarebbe quella di operare senza essersi dato un proposito e in modo irrazionale, mentre gli agenti liberi operano secondo un obiettivo e in maniera razionale, cioè mediante il concorso di intelletto e volontà. Ora, mentre l'intelletto principia al modo della natura, la volontà causa liberamente. In ogni caso, quando qualcosa viene prodotto mediante entrambe le facoltà si dice che è stato fatto liberamente e di proposito, sebbene l'intelletto concorra operando al modo della natura. La volontà, infatti, mantiene la propria superiorità rispetto all'intelletto,<sup>49</sup> sebbene non possa fare a meno dell'azione di quest'ultimo. L'introduzione da parte di Aristotele di ciò che Duns Scoto chiama in modo equivalente *appetitus* o *prohairesis* (il desiderio capace di scelta) è dovuta al fatto che l'intelletto non è in grado di determinare se stesso verso uno dei contrari che per natura è soltanto in grado di manifestare indifferentemente. Il desiderio capace di scelta, invece, pur essendo aperto ai contrari, si determina da sé verso uno di essi, causando uno degli opposti per contrarietà. L'ipotesi di un intelletto in grado di causare è, invece, scartata da Duns Scoto, perché un intelletto siffatto, in quanto incapace di scegliere, dovrebbe causare simultaneamente, ma contraddittoriamente, i contrari, dando luogo all'assurdo.<sup>50</sup>

<sup>48</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 57, 158: *De hac etiam distinctione loquitur IX Metaphysicae distinguens modum quo potentiae activae rationales et irrationalies diversimode exent in actus suos: "Tales," inquit (scilicet, irrationalies potentias), "necesse est, quando ut possunt passivum et activum appropinquant, hoc quidem facere, illud autem pati; illas vero (scilicet, rationales), non necesse" (supple: hoc facere et illud pati).* Cf. Arist. *Met.* 9.10.1048a5-10.

<sup>49</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 59, 189-90: *Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos sed apud Aristotelem, ut patet ex II Physicorum, ubi praemisit: "secundum propositum et non secundum propositum," et subdit: "ab intellectu et a natura"; et in IX Metaphysicae, "rationales et irrationalies potentiae." Per ista tria, "non secundum propositum" et "a natura," et "potentia irrationalis," intelligitur illud principium activum quod communiter dicimus naturam; per alia tria intelligit aliud principium activum in quo concurrunt respectu actus extrinseci intellectus et voluntas. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principiandi: intellectus quidem per modum naturae, unde et ad suum proprium actum comparatus natura est [...]; voluntas autem semper habet suum proprium modum causandi, scilicet libere, et ideo quando concurrit cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere et a proposito, quia propositum voluntatis est principale et immediatum respectu illius productionis extrinsecae;* 61, 191.

<sup>50</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 60, 191: *Unde Philosophus IX Metaphysicae vult quod ultra intellectum requiritur aliud determinans ut appetitus vel prohaeresis —alioquin simul ficeret contraria. Nam ipsa scientia simul ostendit contraria et ipsa quantum est ex parte sui esset principium per modum naturae; et necessario, quantum est ex se, causaret quodlibet respectu cuius est potentia. "Illae," inquit, "contrarium quare simul faciet contraria, hoc autem impossible." Necesse ergo alterum ad esse quod proprium est, hoc est, determinans ad unum oppositorum. Et subdit: "Dico autem hoc appetitum," etc».* Cf. Arist. *Metaph.* 9.5.1048a1-13.

Separati i ruoli e le nature di intelletto e volontà, Duns Scoto può venire alla soluzione della questione sulla compatibilità nello stesso di natura *stricto sensu* e libertà. Posto, come si è visto in precedenza, che la volontà agisca sempre insieme a qualcosa che deve necessariamente concorrere al suo operato, come l'intelletto e l'oggetto, rimane il fatto che il primo è naturalmente attivo, ma la volontà è attiva soltanto liberamente. 'Essere naturalmente attivo' ed 'essere liberamente attivo' sono differenze specifiche che si oppongono per contraddizione e dividono il genere 'principio attivo'.<sup>51</sup> Dunque, il modo in cui Duns Scoto istruisce il tema della differenza tra volontà e natura non esclude un qualche tipo di necessità, ma non esclude nemmeno una qualche naturalità, se natura è intesa in senso largo come sinonimo di essenza. In questo senso, vi è una natura della volontà ed è anche possibile dire che la volontà è un principio agente libero e insieme necessario, quando cioè aderisce al Sommo bene liberamente, ma con la fermezza adeguata. Ciò che Duns Scoto esclude è un senso meccanicistico e potremmo dire fisicistico di necessità naturale come *determinatio ad unum* che non sarebbe in alcun modo compatibile con l'agire libero. Ci sembra, però, che il punto essenziale della questione che separa Duns Scoto da Tommaso sia la natura di quell'*unum*, il quale non deve essere inteso come un qualche ente individuale tra gli altri enti oppure come un concetto universale tra altri concetti, ma piuttosto come un orizzonte trascendentale, certamente dal carattere unitario, ma talmente indeterminato da non limitare o predeterminare l'agire libero della volontà. La consistenza ontologica del *bonum ut tale* come *unum* trascendentale è del tutto peculiare. Esso è un infinito indeterminato e non incrementabile che non può essere prodotto mediante un atto di astrazione, il quale non sarebbe in grado di restituire tutta l'ampiezza e la capacità infinita di contenere i beni determinati, propria della trascendentalità. La consapevolezza della peculiarità dell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe per sua natura determinata in Duns Scoto sembra attenuarsi.

Tornando alla differenza tra la natura *stricto sensu* e la volontà, si tratta di una disomogeneità così profonda che, mentre l'agente naturale può essere qualcosa di primo nel suo ordine oppure di posteriore e determinato da un agente superiore, la volontà non può essere un principio agente primo in senso assoluto (perché deve essere

<sup>51</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 62, 192: *Ad propositum, dico quod, licet aliquod principium possit concurrere in agendo cum voluntate (puta, secundum aliquos obiectum et secundum aliquos intellectus), et illud concurrens, quantum est ex parte sui, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, numquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum sunt primae differentiae principii activi, et voluntas, unde voluntas, est principium activum liberum. Non magis ergo potest esse voluntas naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, posset esse libere activa.*

preceduta dall'intelletto), ma non può nemmeno essere in alcun modo determinata da un principio agente superiore, altrimenti non sarebbe veramente in grado di autodeterminarsi nell'agire. Tanto è vero che se vi fosse una causa per cui la volontà fosse agente libero, e quest'ultima volesse necessariamente A, questo volere non sarebbe causato naturalmente da ciò che causa la volontà, anche se ciò che causa la volontà la causasse naturalmente. La volontà potrebbe, così, continuare ad avere o non avere in modo contingente il suo volere, poiché sarebbe sempre essa stessa ad autodeterminarsi verso il proprio atto volontario.<sup>52</sup>

Tutto ciò che la volontà riceve dalla propria causa è soltanto il principio per il quale è in grado di autodeterminarsi verso il volere qualcosa. Quindi, quando la volontà vuole qualcosa non si comporta come il corpo pesante si rapporta con la tendenza naturale e voluta dalla Causa prima verso la caduta.<sup>53</sup> Come la forma, l'essere e il modo di essere di qualcosa sono elementi immediati di cui non si dà ragione, così anche dell'agire e del modo di agire di qualcosa non si dà una spiegazione, ma si può dire soltanto che tale agire scaturisce dal fatto che quell'ente è un certo ente con una certa essenza propria.<sup>54</sup> Come accade, in altro contesto, riguardo alla radice ultima della possibilità delle cose, Duns Scoto non sa dare ragione della libertà del volere e ne parla piuttosto come di un dato immediato di esperienza, allo stesso modo in cui ne parlerà Guglielmo di Ockham, ad esempio nella quaestio 16 del libro IV della *Reportatio*. La libertà del volere consta, ma sembra priva di ragioni ultime, tanto che sarebbe insensato chiederne una dimostrazione.

<sup>52</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 63, 192-3: *Omne agens naturale vel est omnino primum vel, si est posterius, est ab aliquo priore naturaliter determinatum ad agendum; voluntas numquam potest esse agens omnino primum, sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiore. Quia ipsam est tale activum quod seipsum determinat in agendo, sic cintelligendo quod sibi relin-queretur, posito actu primo quo voluntas est voluntas, quod si voluntas aliquid necessario velit puta A, non tamen istud velle naturaliter causatur a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem, sed posset contingenter habere vel non habere hoc velle, cum seipsum determinaret ad hoc velle.*

<sup>53</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 64, 194: *Voluntas creata, si necessario vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud velle sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc velle. Si dicas, si descensus gravis causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se, quare ergo non aequilibre sicut voluntas se ad illud velle, respectu cuius ipsa voluntas est necessaria ratio causandi? Respondeo: illa causatio gravitatis respectu descensus gravis est naturalis, quia hoc est hoc et illud est illud.*

<sup>54</sup> Ioannes Duns Scotus, *Quodlibetum*, 16, 65, 194: *Breviter, posset dici quod forma, esse, et modus essendi— agere et modus agendi— sunt immediata; ideo, sicut non est alia ratio quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens, sic non est alia ratio quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, licet necessario agat, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum.*

---

**4 Conclusioni**

Il carattere libero e contingente dell'atto di volere viene difeso da Duns Scoto, contro Tommaso e, in misura minore, contro Enrico di Gand, affinché sia rimosso ciò che viene inteso come un residuo deterministico imposto alla natura stessa della volontà. Quest'ultima, infatti, non può essere costretta in alcun modo e nemmeno subdolamente necessitata, anche quando l'atto di volere sia stato definitivamente attuato. Esso rimane contingente, al pari di tutti gli altri atti di volontà alternativi e possibili, ma non attuati. Si è cercato di mettere in luce, però, che l'interpretazione e la critica di Duns Scoto rivolta ai testi di Tommaso sembra costruita, in fondo, a partire da tesi antropologiche e metafisiche che non sono più quelle del maestro domenicano. Il primo punto riguarda la preferenza di Duns Scoto per la contingenza sincronica rispetto alla contingenza diacronica. Il secondo riguarda la dottrina scotiana delle due affezioni nella volontà umana che prevedono una differente considerazione dell'oggetto proprio dell'appetito naturale. Collegato a questo punto vi è un'altra questione, ossia la natura di quell'*unum* verso il quale la volontà sarebbe naturalmente determinata. Nel caso di Tommaso l'*unum* ha carattere trascendentale, è il *bonum ut tale* o la *ratio boni simpliciter* (nel linguaggio di Enrico di Gand), mentre nel caso di Duns Scoto, sembra essere soltanto un *unum* dal carattere per lo meno soggettivo e, in definitiva, categoriale: il *bonum ut commodum*. Si tratta di punti teorici che, pur affondando le proprie radici in un confronto critico con Aristotele e Agostino, introducono una considerazione fondamentalmente nuova della volontà. Quanto le scelte teoriche di Duns Scoto siano state influenti nella storia del concetto di volontà, oltre il Medioevo, è questione che merita ancora di ricevere un approfondimento adeguato, ma certamente si può dire che il peso di questa influenza fu pervasivo e influenzò, non soltanto l'ordine francescano, ma anche ordini religiosi e autori tradizionalmente considerati estranei o critici rispetto alla tradizione scolastica.

## Bibliografia

- Anselmus Cantuariensis (1946). *De casu diaboli*. In *Opera omnia*. Ed. F.S. Schmitt. Edimburgi: Apud Thomam Nelson et filios.
- Augustinus Hipponensis (1984). *Retractationum*. CCSL LVII, ed. A. Mutzenbecher. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1970). *De libero arbitrio*. CCSL XXIX, ed. W.M. Green. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1969). *Enchiridion*. CCSL XLVI, edd. M.P.J. Van den Hout et al. Turnholti: Brepols.
- Augustinus Hipponensis (1975). *De diversis quaestionibus* 83. CCSL XLIV, ed. A. Mutzenbecher. Turnholti: Brepols.
- Bonaventura de Balneoregio. *Collationes in Hexaemeron*. In *Opera omnia*, V. Typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aqua 1891.
- Henricus de Gandavo. *Quodlibet IV*. In *Opera omnia*, VIII. Edd. G.A. Wilson; G.J. Etzkorn, Leuven: Leuven University Press.
- La condamnation Parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire* (1999). Éd. par D. Piché; C. Lafleur. Paris: Vrin.
- Ioannes Duns Scotus. *Ordinatio*. In *Opera omnia*. Civitas Vaticana: Typis Vaticanis.
- Ioannes Duns Scotus. *Quodlibetum*, q. 16. Edd. T. Noone; H. Francie Roberts. Schabel, C. (2007). *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*. Leiden: Brill.
- Ioannes Duns Scotus. *Quæstiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*. In *Opera philosophica*. St. Bonaventure: The Franciscan Institute-St. Bonaventure University.
- Ioannes Duns Scotus. *Reportata Parisiensia*. Parisiis: Ed. Vivés.
- Cornelis Jansen. *Augustinus*. Lovani: Typis Iacobi Zeveri 1640.
- Thomas de Aquino. *Summa contra Gentiles*. Editio Leonina. Romae: Typis Riccardi Garroni.
- Thomas de Aquino. *Summa theologiae*. Editio Leonina. Romae: Typographia Polyglotta.

## Fonti secondarie

- Bianchi, L. (1990). *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*. Bergamo: Lubrina.
- Bianchi, L. (1999). *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles)*. Paris: Les Belles Lettres.
- Boulnois, O (2021). *Généalogie de la liberté*. Paris: Seuil.
- Dumont, S. (1995). «The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency». *The Modern Schoolman*, 77(2-3), 149-67.  
<https://doi.org/10.5840/schoolman1995722/312>
- González-Ayesta, C. (2012). «Duns Scotus on the Natural Will». *Vivarium*, 50, 33-52.  
<https://doi.org/10.1163/156853412X629864>
- Hoffmann, T. (2009). *Renouveler toutes choses en Christ. Vers un renouveau thomiste de la théologie morale*. Éd. par M.S. Sherwin; C.S. Titus. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Kent, B. (1995). *Virtues of the Will. The Transformation of Ethics in the Late Thirteenth Century*. Washington: Catholic University of America Press.
- Pagani, P. (2008). *Studi di filosofia morale*. Roma: Aracne.

- Schumacher, L. (2024). «The Two-Wills Theory in the Franciscan Tradition: Questioning an Anselmian Legacy». *Revista Española de Filosofía Medieval*, 31(1), 55-72.  
<https://doi.org/10.21071/refime.v31i1.17200>
- Soliani, G.P. (2020). «Metamorfosi del bene. Tracce medievali nel Leviatano di Hobbes». *Etica e Politica*, 22(3), 793-816.  
<https://doi.org/10.13137/1825-5167/31713>
- Thijssen, H. (2023). «Condemnation of 1277», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
<https://plato.stanford.edu/entries/condemnation/>

# Sens et place de la volonté dans les *Meditationes de Descartes*

Dan Arbib

Sorbonne Université, Paris, France

**Abstract** After noting the ambiguity surrounding the finite/infinite relationship and that of the *ordo rationum*, we hypothesize that it is *Meditatio IV*'s task to resolve them (§ 1). This hypothesis is supported by the fact that the will only appears late in the Cartesian corpus, in fact neither in the *Regulae* nor in the *Discourse on Method* (§ 2); to which we must add an internal delay in the *Meditationes*, since the will only imposes itself there through the late addition of *Meditatio IV*, and not to respond to the problem of error (§ 3), but to continue the progressive ecology of the *Meditationes* and clarify the finite/infinite relationships (§ 4). These relationships can then be thought of under the scriptural motif of the *Imago Dei*, the meaning of which must be questioned afresh (§ 5).

**Keywords** Descartes. Will. *Imago Dei*. Infinity. Ecology. Error.

**Sommaire** 1 La double perplexité. – 2 Retard externe. – 3 Retard interne aux *Meditationes*. – 4 L'écologie progressive des *Meditationes*. – 5 L'image de Dieu.

## 1 La double perplexité

Les questions soulevées ici prolongent les conclusions (forcément provisoires) de notre enquête sur l'infini dans la métaphysique de Descartes, exposées dans *Descartes, la métaphysique et l'infini*.<sup>1</sup> Soulignons pour commencer deux embarras qui sont autant de points de relance de l'interprétation du corpus cartésien. Le premier porte sur

---

<sup>1</sup> Arbib 2017.

le rapport entre le fini et l'infini, c'est-à-dire entre l'*ego* et Dieu, le second porte sur l'interprétation de l'*ordo rationum*.

Soit le premier point de perplexité. On a depuis longtemps établi que la métaphysique cartésienne était dominée par deux étants suprêmes : l'*ego* et Dieu. L'*ego* est premier dans l'ordre des raisons, mais Dieu se révèle premier dans l'ordre des choses, même s'il est découvert en second. L'*ego* aurait une priorité noétique (comme premier connu), Dieu une priorité ontique (comme créateur). Cette distribution n'est pas fausse, mais elle est simpliste. L'*ego* est peut-être premier connu suivant l'ordre noétique, mais, noétiquement toujours, c'est l'idée de Dieu qui constitue l'idée la plus claire et la plus distincte – ce qui signifie que l'*ego* porte une idée de Dieu plus claire que l'idée qu'il a de soi (*idea mei ipsius*, VII 45, 29). De quoi contester la primauté noétique de l'*ego*. Il se pourrait même que Dieu lui-même soit le premier cogité, comme Descartes l'envisage au moins une fois, dans les *Iae Responsiones* : *non tam capere quam [...] ab eis capi* (non pour comprendre les perfections divines, mais être compris par elles, AT VII 114, 7).<sup>2</sup> Si l'*ego* est compris par Dieu, c'est que l'*ego* ne cogite pas tant Dieu que Dieu finalement ne comprend (donc ne cogite) l'*ego*. – Qu'en est-il à présent de la primauté ontique de Dieu ? Certes, Dieu crée l'*ego* et endosse à ce titre une indiscutable supériorité ontique ; mais enfin dans les *Meditationes* Dieu ne se pose pas dans l'être comme l'*ego* – qui n'a qu'à performer le *cogito* pour être : l'affirmation de Dieu exige l'autoposition préalable dans la *Meditatio II* de l'*ego* ; autoposition elle-même réalisée sur le plan *ontique*. Exit donc encore la primauté ontique de Dieu. Se confirme ainsi une rivalité qu'il est difficile de réduire en Dieu et l'*ego*. On aura beau tourner le problème dans tous les sens, le constat est clair : l'idée de Dieu déborde l'*ego* qui la porte et s'invertit en réalité formelle, c'est-à-dire en un Dieu dûment existant qui cause l'*ego* qui le prouve. Ce cercle, nul mieux que Levinas ne l'avait vu – et il suffit de lui-même à montrer la tension qui grève la *prima philosophia* de Descartes.

Le second point de perplexité touche à la progression des *Meditationes*. Descartes distingue, on le sait, *ordre des raisons* et *ordre des matières* :<sup>3</sup> la manière de trouver une vérité peut n'être pas celle dont les choses s'ordonnent. L'esprit a son ordre, comme le soutenait déjà Descartes dans la *Regula VI*,<sup>4</sup> et c'est à celui-là seul qu'obéit la

<sup>2</sup> Remarquons qu'il s'agit ici d'une citation du commentaire du Cantique des Cantiques de Guillaume de Saint-Thierry : *Quod enim naturali intellectu intelligit anima, capit, illo autem intellectu non tam capit quam capitur* (§ 67, PL 180, 500C-501A) ; pour une interprétation de cette rémanence, cf. Arbib 2017, § 71.

<sup>3</sup> Descartes à Mersenne, 24 décembre 1640, AT III 266, 16-267, 1.

<sup>4</sup> Sur la distinction entre les deux concepts d'ordre, cf. *Regula VI*, AT X 381, 7-16.

*philosophia prima.*<sup>5</sup> On connaît l'interprétation de M. Gueroult qui en tirait argument pour interpréter les *Meditationes* sur le modèle de l'Éthique de Spinoza, comme le développement de propositions horizontalement déduites et se situant en quelque manière sur l'unique plan d'une immanence démonstrative ; mais Descartes n'est pas Spinoza, et quand il se résout à exposer géométriquement sa métaphysique (dans l'abrégié géométrique des *Iiae Responsiones*) ce n'est jamais sans résister d'abord ni redéfinir les termes de la question posée.<sup>6</sup> Descartes ne procède pas en tirant les conséquences de définitions posées initialement : il pense *effectivement*, et ne laisse pas les conclusions se tirer toutes seules. Voilà pourquoi il y a dans l'*ordo rationum* des fausses routes, des culs-de-sac, des faux départs, des ruptures d'ordre : Descartes est en quelque sorte 'phénoménologue', au sens où il déploie effectivement la pensée comme un acte, non comme la déduction quasi automatique de conséquences à partir de prémisses.<sup>7</sup> Mais alors un problème se pose : comment éclairer le passage d'une méditation à une autre ? Qu'est-ce qui, de *Meditatio en Meditatio*, permet la « relance » de la pensée ? On peut certes à chaque fois localement trouver une transition ; mais à y regarder de près, cette transition ne laisse parfois pas d'être insatisfaisante et par suite d'éveiller les soupçons. Par exemple, et nous y reviendrons, la *Meditatio IV* commence alors que Dieu a déjà été démontré comme vérace ; pourquoi Descartes a-t-il donc continué ? L'erreur que je commets *de facto* ne saurait constituer la raison d'une métaphysique, puisqu'il me suffit de faire attention, d'éviter prévention et précipitation, bref de recourir à une saine discipline de l'esprit au travail pour éviter. Nous reprendrions donc volontiers une hypothèse de lecture simple et en somme classique : que chaque *Meditatio* se donne comme la condition de la précédente ; par exemple, la *Meditatio II* comme la condition de la *Meditatio I*, car si je n'étais pas, je ne pourrais pas douter : le *cogito* (*Meditatio II*) est donc condition de possibilité du doute (*Meditatio I*). Poursuivons : si je ne me connais fini que parce que j'ai en moi l'idée de l'infini, c'est que l'idée de l'infini (*Meditatio III*) est condition de possibilité de l'*ego fini*, c'est-à-dire de l'*ego dubitans* (*Meditatio II*) ; ainsi la *Meditatio III* est-elle la condition de la *Meditatio II*, qui est la condition de la *Meditatio I*. Les *Meditationes* ne progressent donc pas en tirant les conséquences des préalables (prémisses, définitions, axiomes, postulats, etc.), mais par un approfondissement des conditions de possibilité – ce que nous appellerions un *approfondissement vertical ou transcendental*. L'ordre

<sup>5</sup> Cf. les deux *lettres à Mersenne* du 11 novembre 1640, AT III 235, 13-18 et 238, 18-239, 5.

<sup>6</sup> *Iiae Responsiones*, AT VII 155, 4-159, 22.

<sup>7</sup> Marion 2021, chap. V, § 9.

ne signifie pas seulement, comme le soutenait Gueroult, que chaque vérité est condition de la suivante,<sup>8</sup> mais aussi que la suivante est condition de la précédente – en un autre sens de condition, naturellement, puisque la première est condition d'une déduction alors que la première serait condition transcendante. Surgit alors la question : comment passe-t-on de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV* ? Par quel type d'approfondissement passe-t-on de l'une à l'autre ? Pourrait-on, par une extrapolation en quelque manière structurale, supposer que la *Meditatio IV* donne la condition des *Meditationes antérieures*, ou seulement de la *Meditatio III* ?

Apparaissent ainsi deux motifs de perplexité : le rapport de l'*ego* à l'infini, le rapport de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV*. Nous voudrions suggérer l'hypothèse que ces deux problèmes n'en font qu'un, ou plutôt qu'ils trouvent la même solution, et que c'est d'un même mouvement que s'opère le passage de la *Meditatio III* à la *Meditatio IV* et que sont définitivement précisés les rapports *fini/infini* ; bref, que la *Meditatio IV* se donne les moyens de formaliser ces relations. Mais cette hypothèse a un coût et appelle une précision. La précision d'abord : si la *Meditatio IV* a pour fonction de résoudre cette double perplexité, il faudra encore préciser ce qui, dans ladite *Meditatio*, y travaille ; car cette *Meditatio*, nous y reviendrons, est d'une richesse qui frôle la disparate, et les éléments hétérogènes n'y manquent pas ; laissons cette question en suspens. Mais le coût nous intéressera immédiatement : s'il appartient à la *Meditatio IV*, c'est-à-dire à la doctrine de la volonté, de résoudre la double aporie signalée, c'est donc que la volonté ne doit pas nécessairement être tenue pour une constante du corpus cartésien, mais qu'elle apparaît en un lieu et à une date précise pour résoudre un problème précis. *Exit* alors la vision d'un Descartes mousquetaire, favorisée en France par Péguy ou Alain.

## 2 Retard externe

Cette hypothèse peut-elle être soutenue ? En réalité, elle s'impose, et avec elle un paradoxe : Descartes ne se donne pas de prime abord comme un penseur de la volonté ; ou pour le dire autrement, le corpus cartésien ne déploie que tardivement le concept de volonté. La volonté n'apparaît dans le corpus cartésien qu'avec un double retard – un retard à l'échelle du corpus, retard externe, et un retard au sein des *Meditationes* elles-mêmes.

---

<sup>8</sup> Et cette définition s'autorise naturellement de celle de Descartes dans les *IIae Responsones* (AT VII 155, 11-14), laquelle s'applique *quam accuratissime* aux *Meditationes* (155, 15).

Ouvrons les textes de jeunesse. Deux déclarations sont ici notables. (a) *Tria mirabilia fecit Dominus : res ex nihilo, liberum arbitrium, et Hominem Deum* (*Cogitationes privatae*, X 218, 19-20);<sup>9</sup> ensuite (b) le *Studium bonae mentis* (1623 ?) distingue « les fonctions de la volonté et celles de l'entendement » (Baillet 1691, t. 2, 406, cité par AT X 191, 8). – Mais ces deux déclarations ne disent proprement rien de spécifiquement cartésien : la volonté humaine, ainsi que sa distinction d'avec l'entendement sont des thèses triviales, et on ne saurait trouver ici de marqueur absolument cartésien. Si l'on veut assigner un marqueur cartésien, c'est bien plutôt dans la théorie du jugement qu'il faudra le chercher, puisque c'est dans la théorie du jugement de la *Meditatio IV* que la volonté apparaît comme telle, définie et décrite dans son rapport avec l'entendement. C'est aussi dans la *Meditatio IV* qu'elle apparaît au cœur d'une articulation constitutive d'une théorie du jugement à deux volets : le jugement n'est pas plus rapporté au seul intellect, selon une structure médiévale classique,<sup>10</sup> mais met en œuvre une double structure, volonté et entendement. Telle est la spécificité cartésienne, qui oblige à ne considérer comme rigoureusement cartésienne que cette double structure : tout mention de la volonté hors de cette structure pourra être considérée comme triviale.

Repérons-nous cette structure dans les *Regulae* ? Le statut du rapport entre le jugement et l'entendement est ambigu dans la *Regula XII*, au moment de justifier que « les natures simples sont toujours connues de soi, et ne contiennent aucune fausseté » :<sup>11</sup>

*Quod facile ostendetur, si distinguamus illam facultatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando.* (420, 16-18)

Peut-on retrouver ici la structure volonté/entendement plus tard explicitée dans la *Meditatio IV*? Deux interprétations sont ici possibles. 1) La première, due à J.-M. Beyssade : « dans l'*intellectus*, Descartes distingue deux facultés, la faculté d'intuitionner et de connaître, et la faculté de juger en affirmant ou en niant ».<sup>12</sup> Les *Regulæ* distinguent donc *au sein de* l'intellect ce qui sera plus tard du ressort de l'entendement et ce qui sera plus tard volonté. A cette date, on peut donc dire que la distinction entre l'entendement et la volonté n'est

---

<sup>9</sup> Nous avons émis l'hypothèse que cette étrange formule ne constitue qu'une réécriture d'un apophthegme de Madathanaus (Adrian von Mynsicht, 1603-38), mis en tête de son ouvrage, l'*Aureum Seculum Redivivum* ; cf. Arbib et al. 2022, 87-110.

<sup>10</sup> Perler 2004.

<sup>11</sup> Descartes 1977, 47.

<sup>12</sup> Beyssade 1979, 144 note 3.

pas faite, puisque le jugement appartient à l'entendement.<sup>13</sup> 2) Autre hypothèse : la faculté d'intuitionner et de connaître serait la *facultas intellectus* (faculté de l'intellect), dont il conviendrait de distinguer la faculté de juger, d'affirmer ou de nier ; dès lors, connaître et intuitionner reviendraient déjà à l'*intellectus*, alors que juger serait le propre d'une autre faculté non nommée. C'est l'hypothèse que soutient la traduction de J.-L. Marion : « si nous distinguons cette faculté de l'entendement, par laquelle une chose est regardée et connue, de cette autre grâce à laquelle il juge en affirmant ou en niant ».<sup>14</sup> D'où :

Il est aussi possible de lire le texte sans le modifier inconsciemment ; Descartes oppose certes deux facultés, l'une qui regarde la chose, l'autre qui juge ; mais seule la première se trouve rapportée à l'entendement [...] ; la seconde n'est pas attribuée à l'entendement, ni d'ailleurs à aucune autre faculté, pas même à la volonté [...] ; il suffit de ne pas reporter le génitif *intellectus* sur la seconde faculté, pour que se dissolve la difficulté.<sup>15</sup>

Cette hypothèse est séduisante, mais elle recouvre une autre question : le sens de la phrase latine, certes dépendant de la position du génitif *intellectus* (s'applique-t-il seulement à la *facultas* qui intuitionne ou aussi à celle qui juge ?), ne dépend-il pas aussi du sujet du verbe *judicat* (420, 18) ? Le texte énonce : *illam facutatem intellectus, per quam res intuetur et cognoscit, ab ea qua judicat affirmando vel negando.* Si l'on concède que c'est bien l'*intellectus* qui *intuetur et cognoscit*, qui est le sujet de *judicat* sinon *intellectus* ? Si ce n'était pas l'*intellectus*, mais une autre faculté encore indéterminée, la phrase porterait le passif *judicatur* : or nous avons *judicat*, qui est gouverné par le même sujet que *intuetur et cognoscit*. C'est donc bien ici l'*entendement* qui juge et il faut donner raison à Beyssade. Aussi peut-on conclure : que certes, le dispositif du doublon nécessaire intuition/jugement est déjà en place, mais que l'entendement comprend la faculté d'intuitionner et celle de juger.<sup>16</sup> On observera du reste que la lettre

<sup>13</sup> Alquié 1950, 285 : « dans les *Regulæ*, Descartes, distinguant ce par quoi on conçoit et ce par quoi on affirme, accordait encore à l'entendement le pouvoir total de juger ».

<sup>14</sup> Descartes 1977, 47.

<sup>15</sup> Descartes 1977, 243 note 28. Marion cite en outre deux textes : a) *in singulis vitaे casibus intellectus voluntati praeemonstret quid sit eligendum* (361, 20-1) ; b) *non ingenii actio sit, sed voluntatis* (370, 22). Mais ces textes ne sont pas plus décisifs que la différence entre *cognitio* et *volitio* (19, 13-15), puisqu'il faut toujours que soit éclairci ce qu'est la *cognitio*.

<sup>16</sup> Nous réservons la difficile question des conséquences de cette insuffisante élaboration du système des facultés, puisque Descartes « accordera toujours qu'en un sens large *intellectus* peut désigner, non la seule faculté d'entendre, mais la chose pensante tout entière, sujet unique de l'entendement et de la volonté » (Beyssade 1979, 144 note 3) ; cf. AT VII 27, 14 et AT VII 174, 4-9, 14-17. Rien n'interdit de donner, dès les

de fin avril 1637<sup>17</sup> évoque encore les « jugements qui dépendent du sens ou de l'imagination » et « ceux qui ne dépendent que de l'entendement pur » (I 350, 8-10), sans la moindre référence à la volonté : si celle-ci doit apparaître, ce devra donc être, nous le verrons, *après* avril 1637. Point de théorie de la volonté, donc, dans les *Regulæ*.

Tournons-nous à présent du côté du *Discours de la méthode*. Si la quatrième partie du *Discours* contient les « fondements » (31, 18) que Descartes considère lui-même comme « métaphysiques » (31, 15-16), cette doctrine des fondements ne contiendrait-elle pas, elle-même, une réflexion sur la volonté ? Il faut pourtant se rabattre et renoncer à l'y trouver, pour plusieurs raisons. (a) D'abord, la réflexion sur la fausseté et la vérité, qui mobilisera la *Meditatio IV* et la doctrine de la liberté, se trouve dans le *Discours* traitée seulement du point de vue ontologique, sans que jamais la liberté intervienne :

il n'y a pas moins de répugnance que la fausseté ou l'imperfection procède de Dieu, en tant que telle, qu'il y en a, que la vérité ou la perfection procède du néant. Mais si nous ne savions point que tout ce qui est en nous de réel et de vrai, vient d'un être parfait et infini, pour claires et distinctes que fussent nos idées, nous n'aurions aucune raison qui nous assurât, qu'elles eussent la perfection d'être vraies. (38, 30-9, 7)

Ces lignes renvoient davantage à une doctrine de la participation ou à la nécessité de la garantie divine, qu'à la liberté, laquelle n'est pas expliquée : l'explication de l'erreur telle qu'elle donnera lieu à la *Meditatio IV* est absolument absente du *Discours*.<sup>18</sup> Cette lacune s'explique par une seconde considération, plus générale : (b) rien dans le *Discours* ne précise la structure du jugement comme relevant d'un montage entre volonté et entendement.<sup>19</sup> Certes, la troisième partie soutient que « notre volonté ne se portant à suivre ni à fuir aucune chose, que selon que notre entendement la lui représente bonne ou mauvaise, il suffit de bien juger, pour bien faire, et de juger le mieux

---

*Regulæ*, un sens large au concept d'*intellectus*, et par conséquent de reconnaître que l'ensemble se tient déjà comme dans les *Meditationes*.

<sup>17</sup> Avril - sans doute le 20 avril - et non pas mars 1637, d'après la *retractatio* de l'appendice d'AT I (conformément à la Mersenne 1932-88, suivi ici par J.-R. Armogathe dans son édition de Descartes 2013, 851).

<sup>18</sup> Ét. Gilson observait que toute la séquence VI 38, 21-VI 39, 7 « tient lieu dans le *Discours*, de toute la *IVe Méditation* », alors même le « *Discours* ne contient aucun allusion » à la théorie de l'erreur (Descartes 1925, 362, et 364-5). Mais alors pourquoi le commentateur ne cesse-t-il, au mépris de la lettre du texte, de repérer dans le *Discours* une théorie de l'erreur (cf. par exemple 362, note à VI 38, 21 ou 363, note à VI 25-6) ?

<sup>19</sup> Sur ce point, cf. Rodis-Lewis 1985 ; 1997, 44 et 181.

qu'on puisse, pour faire aussi tout son mieux » (VI 28, 6-11),<sup>20</sup> mais ce fonctionnement n'est pas proprement cartésien, comme Descartes le reconnaît lui-même en la rapportant, dans sa lettre du 27 avril 1637 à Mersenne, à la « doctrine ordinaire de l'école » (I 366, 8) :<sup>21</sup> de fait, il fait fond sur la distinction entre *assensus* et *consensus*, puisque c'est encore, conformément à la doctrine traditionnelle, l'entendement qui donne son assentiment au vrai (jugement spéculatif), alors que le jugement qui consent au bien est imputé à la volonté, éclairée par l'entendement.<sup>22</sup> (c) Enfin, la quatrième partie du *Discours* n'interprète pas le doute comme acte de liberté, au contraire de la *Synopsis* des *Meditationes* (VII 12, 10). L'écart entre les *Meditationes* et le *Discours* est donc manifeste : la liberté manque à rendre possible le doute aussi bien qu'à structurer le jugement et donc à rendre compte de l'erreur.

L'analyse des *Regulæ* et du *Discours de la méthode* autorise donc à conclure que la volonté n'est pas comme telle, avant les *Meditationes*, prise en compte. Si la liberté apparaît, c'est donc *entre* le *Discours* et les *Meditationes* – mais là encore, non sans retard.

### 3 Retard interne aux *Meditationes*

La volonté connaît en effet dans les *Meditationes* un ultime délai, et pour trois motifs.

Le premier est extrinsèque. Rappelons ici la thèse de G. Rodis-Lewis, sur le caractère tardif de la *Meditatio IV*.<sup>23</sup> Descartes n'aurait inséré la *Meditatio IV* qu'en dernier lieu, car celle-ci ne trouve pas d'échos dans les textes antérieurs, et certainement pas dans la métaphysique de 1629. Ce simple fait biographique autorise à questionner l'unité des *Meditationes*, ou plutôt l'insertion de la réflexion de la *Meditatio IV* dans le tissu méditatif plus large. De fait, comme le montrait Rodis-Lewis, il demeure en toute rigueur parfaitement possible d'enjamber la *Meditatio IV* et de lier directement *Meditatio III*

<sup>20</sup> Cf. aussi *Discours* VI, 25, 31-26, 2 : « Car notre volonté ne se portant naturellement à désirer que les choses que notre entendement lui représente en quelque façon comme possibles ».

<sup>21</sup> « Vous rejetez ce que j'ai dit, *qu'il suffit de bien juger pour bien faire* ; et toutefois il me semble que la doctrine ordinaire de l'École est que *voluntas non fertur in malum, nisi quatenus ei sub aliqua ratione boni representatur ab intellectu*, d'où vient ce mot : *omnis peccans est ignorans* ; en sorte que si jamais l'entendement ne représentait rien à la volonté comme bien, qui ne le fût, elle ne pourrait manquer en son élection » (AT I 366, 6-13).

<sup>22</sup> Sur cette distinction et sa réfutation par Malebranche, cf. Malebranche 1958-67, t. I, 51-2. Sur ce point, cf. Rodis-Lewis 1985.

<sup>23</sup> Cf. Rodis-Lewis 1997, 121 sq. Quant à Gouhier (1976, 7-31), il ne mentionne pas même la volonté : celle-ci demeure introuvable, tant dans le manuscrit de 1629 que dans le *Discours*.

et *Meditatio V.*<sup>24</sup> Mais alors il s'ensuit que la théorie de l'erreur, et avec elle la théorie de la volonté, n'appartenait pas au tissu initial des *Meditationes* - et donc que l'apparition de la volonté se marque non plus seulement par un retard externe, mais par un retard interne, au sein des *Meditationes*.

Est-il permis d'aller plus loin et d'avancer un second argument ? Nous l'avons remarqué, le *Discours de la méthode* ne propose aucune thèse positive concernant la volonté ; d'où une question : quand celle-ci apparaît-elle ? Il faut bien que ce soit *entre* le *Discours* et les *Meditationes* - et plus *après* le 20 avril 1637, puisqu'en date du 20 le jugement se passait encore de référence à la volonté (cf. *supra*, § 2). Or une lettre permet exactement de dater cette apparition - celle du 25 décembre 1639 à Mersenne ; celle-ci explique :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image. (AT II 628, 3-9)<sup>25</sup>

Cette lettre énonce en effet les réponses « à 3 de [vos] lettres, l'une du 12 Novembre, les autres du 4 et 10 Décembre » (II 626, 2-3) ; les lettres de Mersenne ont été perdues, mais les réponses de Descartes indiquent le numéro des objections traitées ; au milieu de questions de physique, une réponse d'à peine plus de six lignes confond d'un coup les objections 5, 6 et 7. Pouvons-nous reconstituer la question de Mersenne ? Sans doute, si on reprend la réponse de Descartes :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que... (II 628, 2-6)

Descartes aurait ainsi répondu à la question : « *D'où vient que* nous voulons acquérir les perfections que nous concevons ? » Mais

---

<sup>24</sup> Cf. Rodis-Lewis 1997, 137-8 : « nous avions depuis longtemps remarqué l'enchaînement, dans la rédaction des *Méditations*, entre la fin de la troisième et le début de la cinquième. Et une étude plus approfondie sur la construction symétriquement inversée des principaux moments de ces Méditations 3 et 5 laisse supposer qu'elles fisaient partie, au moins dans leurs grandes lignes, de la première rédaction de la métaphysique achevée. [...] Il semble certain que les Méditations 4 et 6 n'étaient pas dans le 'commencement' [le traité de métaphysique de 1629], même si une partie de la sixième, la démonstration de la réelle distinction entre esprit et corps, était déjà *pensé* ».

<sup>25</sup> L'absence de la volonté dans le *Discours* et son apparition en date du 25 décembre 1639 avait été vue par Alquié 1950, 146, 156.

pourquoi cette question ? Nous l'avons suggéré ailleurs.<sup>26</sup> Mersenne questionne sans doute Descartes sur un point précis de la preuve par les effets du *Discours de la méthode* – celui-ci :

si j'eusse été seul [...], j'eusse pu avoir de moi [...] tout le surplus que je connaissais me manquer, et ainsi être moi-même infini, éternel [...], et enfin avoir toutes les perfections que je pouvais remarquer être en Dieu. (VI 34, 30-5, 6)

Le fondement de la preuve du *Discours* réside dans le désir de s'attribuer toutes les perfections que l'on peut concevoir ; or ce désir est dans le *Discours* en manque d'un fondement – d'où la demande de Mersenne et la réponse de Descartes sur la liberté « qui n'a point de bornes ». Or, paradoxalement, et tel est notre second argument en faveur d'un retard interne de la volonté dans les *Meditationes*, la preuve *a posteriori* des *Meditationes* reprendra exactement celle du *Discours*, mais sans pour autant y intégrer la justification par la volonté qu'entre-temps Mersenne avait arrachée à Descartes. Comme si la volonté infinie de décembre 1639, censée appuyer la preuve, demeurait sans avenir et que cette dernière pût continuer d'être formulée sans appel à la volonté. Aussi les deux formulations de la *Meditatio III* passent-elles sous silence, purement et simplement, le concept de volonté :

*si a me essem, nec dubitarem, nec optarem, nec omnino quicquam deesset ; omnes enim perfectiones quarum idea aliqua in me est, mihi dedissem, atque ita ipsem Deus essem.* (VII 48, 7-10)

Pas davantage la fin de la *Meditatio*, au moment d'évoquer justement l'*aspiratio* aux perfections divines : *intelligo me esse rem [...] ad maiora et majora sive meliora indefinite aspirantem* (VII 51, 24-6). La volonté mobilisée par la *lettre à Mersenne* en 1639 pour justifier un point inexploré de la preuve *a posteriori* du *Discours de la méthode*, est donc sans avenir dans les *Meditationes* à l'endroit même où elle y aurait trouvé place.

Il faudra donc attendre la doctrine du jugement de la *Meditatio IV* pour que les *Meditationes* se tournent explicitement vers la question de la volonté. Or là encore, cette dernière y obéit à nouveau à une situation paradoxale : en toute rigueur, il faut admettre qu'elle n'est nullement nécessaire à l'explication de l'erreur. Pour le comprendre, il nous faut reprendre le déroulement de la *Meditatio IV*. Celle-ci s'ouvre par une reprise de l'acquis de la *Meditatio III* (VII 52, 24-53, 22), la déduction qu'en Dieu ne se trouve aucune *fallacia* (53,

---

<sup>26</sup> Cf. Arbib 2017, § 77.

23-54, 3) et la nécessité de lever le dernier doute (*superesset*, 54, 4) sur l'absence de tromperie divine, doute entretenu par la contradiction entre la *facultas judicandi* que Dieu m'a donnée et qui ne peut me donner occasion de faillir si je m'en sers correctement (53, 30-54, 3) et, d'un autre côté, l'expérience de l'erreur (54, 5-6) : j'ai prouvé que je tenais mon existence de Dieu, mais je constate que je fais des erreurs ; d'où ces erreurs peuvent-elles provenir ? Non certes de Dieu, en qui je ne trouve aucune cause d'erreur (54, 8-10) ; de moi-même ? Mais je suis créature de Dieu, et si je tiens tout de lui, comment puis-je me tromper ? Et pourtant je me trompe. Descartes constate donc une puissante tension entre le fait que je tienne mon existence de Dieu et le fait que je me trompe. Le problème de l'erreur se pose donc d'abord du fait de la nature du créé, qui devrait en toute rigueur ne jamais se tromper : *si quodcumque in me est, a Deo habeo, nec ullam ille mihi dederit errandi facultatem, non videor posse unquam errare* (54, 5-7). La simplicité de cette question ne doit pas en araser le paradoxe constitutif : *c'est parce que je suis une créature de Dieu que, en toute rigueur, je devrais ne pas me tromper. L'erreur n'est incompréhensible que parce qu'elle contredit mon statut de créature, puisque la créature est parfaite à proportion de son créateur.*<sup>27</sup> La *Meditatio IV* déploie une structure progressive.<sup>28</sup> a) Première réponse : la détermination de l'homme, sa constitution (*constitutum*, 54, 18), comme *medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens* vient préciser ce statut de créature, afin de rendre possible l'erreur. En un sens, le problème de l'erreur se trouve ainsi dissous. b) Après un premier moment consacré à l'explication de l'erreur comme *negatio*, le texte connaît une relance : *Verumtamen hoc nondum omnino satisfacit* (54, 31). Pourquoi ? Car *non enim error est pura negatio, sed privatio* (54, 31-55, 1). Cette relance appelle plusieurs commentaires.

(i) L'explication par la négation se révèle, à la lettre, non *tout à fait*

<sup>27</sup> Le soubassement de cette contradiction demeure l'argument tout à fait commun chez Descartes : que plus le créateur est parfait, plus doit l'être la créature. Cet argument joue à trois reprises au moins dans les *Meditationes*. a) Dans la *Meditatio I* : *quo minus potentem originis meae authorem assignabunt, eo probabilius erit me tam imperfectum esse ut semper fallar* (21, 24-6) ; b) la seconde occurrence du principe cité en 21, 24-6 se trouve justement au début de la *Meditatio IV* ; c) une troisième occurrence de ce principe apparaît un peu plus loin, après la première explication de l'erreur (explication de l'erreur comme *negatio*) : *quo peritior est artifex, eo perfectiora opera ab illo proficiantur, quid potest a summo illo rerum omnium conditore factum esse, quod non sit omnibus numeris absolutum* (55, 6-10). Nous retrouvons la relation de proportionnalité établie en VII 21 : le *quo minus/eo probabilius* se substitue à présent le *quo peritior/eo perfectiora*.

<sup>28</sup> Le plan de Descartes est très simple. 1) 54, 4-12 : position du problème ; 2) 54, 13-30 : première tentative, l'homme comme *medium quid* ; 3) 54, 31-55, 13 : objection et relance, l'erreur n'est pas *pura negatio, sed privatio* ; 4) 55, 14-56, 8 : première réponse, l'interdiction du finalisme, au moyen de (a) 55, 14-26 : l'impossibilité d'investiguer les causes finales du fait de la césure fini/infini ; (b) 55, 27-56, 8 : l'argument du holisme.

satisfaisante – ce qui ne revient certainement pas à la déclarer *totalement insatisfaisante* :<sup>29</sup> à ce titre, *l'explication par le medium quid n'est pas congédiée ni réfutée, elle demande à être complétée*. L'explication suivant laquelle la *facultas judicandi* « non sit in me finita » n'est pas fausse, elle ne va seulement pas assez loin : elle n'envisage pas l'erreur comme privation, elle rate ce que l'erreur a de positif. (ii) On pourrait toutefois s'étonner du fondement donné à cette analyse de l'erreur comme *privatio* : la *privatio est carentia cuiusdam cognitionis, quae in me quodammodo esse deberet* (55, 2-3) ; de la même façon si Dieu est mon créateur, je ne comprends pas que *ille aliquam in posuerit facultatem, quae non sit in suo genere perfecta, sive quae aliqua sibi debita perfectione sit privata* (55, 4-6). Le plus étonnant est bien ici que cette relance semble assigner un *devoir* à Dieu : Dieu, en nous créant, eût dû donner à notre faculté de connaître toute sa *\*debita perfectio*. Mais au nom de quoi assigner une dette ? Au nom de quoi l'*ego* devrait-il réclamer son dû ? N'y a-t-il pas ici évacuation de la transcendance divine ? – En fait, cette relance se fonde sur l'argument de l'*artifex*, déjà envisagé plus haut : *quo peritior est artifex, eo perfectiora ab illo profiscantur* (55, 6-8) ; la relance consiste donc à rappeler le statut de créature : *Nec dubium est quin potuerit Deus me talem creare, ut nunquam fallerer* (55, 10-11 ; souligné par l'Auteur). L'objection consiste donc à appuyer l'idée d'une perfection *due* sur l'idée d'un créateur tout puissant : c'est parce que Dieu peut tout faire, qu'il aurait pu, et donc *dû*, me créer infaillible. Or la réponse de Descartes consiste à délégitimer le discours sur ce que Dieu *devrait* vouloir ou *devrait* faire au moyen de deux arguments. (i) 55, 14-26 : l'infinité divine interdit toute prétention à assigner les fins de Dieu ; l'infinité ici joue contre l'univocité de la connaissance : nous ne savons pas ce que Dieu a en vue, et prétendre le contraire serait se prendre pour Dieu ; (ii) 55, 27-56, 2 : le seul finalisme légitime est holiste, et nous n'avons jamais de connaissance du tout. Descartes ne conteste pas qu'il y ait en réalité une finalité et une causalité finale à l'œuvre dans le monde, mais il la rejette en Dieu et la rend donc inaccessible à l'entendement humain. Conséquence : l'erreur humaine laisse Dieu indemne. Mais dans ces conditions, il faut conclure : *avant donc l'intervention des facultés, la solution au problème de l'erreur est trouvée*. Soit la privation est admissible en vertu des fins de Dieu à nous inconnues, soit le concept même de privation est inadmissible puisque Dieu ne nous doit rien. Il est donc clair que le *dubium* résiduel qui justifiait la *Meditatio IV* est évacué en VII

<sup>29</sup> Il faudrait d'ailleurs traduire le verbe sans complément d'objet : « cela n'est pas encore tout à fait satisfaisant », sans suppléer : « ne *me* satisfait pas encore tout à fait » (traduction du duc de Luynes, AT IX 43, italique ajouté), et encore moins : « ne *me* satisfait pas encore entièrement » (Descartes 1990, 149, italique ajouté), ce *entièrement* s'appliquant au *me* indûment supplété, il en accroît la présence.

56, 8 : la *regula generalis* est définitivement établie avant même l'analyse de la structure du jugement.

#### 4 L'égologie progressive des *Meditationes*

S'impose donc une conséquence : *l'analyse de la volonté n'est nullement nécessaire au propos de la Meditatio IV*. D'où, alors, et de quelle nécessité émerge-t-elle ? La formule qui ouvre la séquence consacrée à la théorie du jugement doit nous retenir : *ad me proprius accedens, et qualesnam sint erroris mei [...] investigans* (56, 9-11). Les développements qui suivront proviennent d'une tentative d'accéder plus avant à soi et d'investiguer la nature des erreurs. Double objet en apparence - mais en vérité objet simple : c'est l'analyse de l'erreur qui permet de proposer une approche renouvelée de l'*ego*, autrement dit qui permet à l'*ego* d'« accéder à soi de plus près » (*ad me proprius accedens*). Il convient de suivre cet accès progressif de l'*ego* à soi jusqu'au moment où il croise la question de l'erreur.

Observons d'abord que les *Meditationes* procèdent à une égologie progressive parallèle à (et sans doute indépendante de) la recherche des causes de l'erreur. Car, à regarder le cours des *Meditationes*, celles-ci ne déroulent-elle pas une incontestable et progressive égologie ?

- a. La *Meditatio II* établit l'*ego* comme *res cogitans* (VII 27, 13 et 28, 20) ; ce faisant, elle n'en donne de détermination que minimale, puisque *res* ne constitue à tout prendre aucune détermination ontologique précise. Par *res cogitans*, il faut bien entendre le point immatériel d'émergence de toute cogitation possible, sous quelque *modus cogitandi* que ce soit. Loin donc d'avoir défini l'*ego*, la *Meditatio* avance un énoncé minimal : l'*ego* est le point de surgissement de la pensée qui le pose. Quoi qu'elle pense, la *res cogitans* est, puisqu'il y a de la *cogitatio* qui s'y réfère : la *res cogitans* est point d'appropriation, point de convergence, de tous les actes cogitatifs.<sup>30</sup> Rien d'ontologiquement déterminé à ce foyer d'appartenance.
- b. La *Meditatio III* semble dans un premier temps reculer devant l'audace de la *Meditatio II*, puisqu'elle assigne à l'*ego* la substantialité - mais sans plus de précisions : *ego autem substantia* (VII 45, 8).<sup>31</sup> La percée de la *Meditatio II* semble ainsi re-

<sup>30</sup> Juste après l'énumération des *modi cogitandi*, cf. VII 28, 23-5 : *Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertineant? Nonne ego ipse sum qui jam...; l'ego est le point de convergence de tous les actes cogitatifs, alors encore innommés, mais seulement désignés (cuncta).*

<sup>31</sup> Sur le sens et les enjeux de cette formule, cf. Arbib 2021.

couverte derrière le recours à un lexique substantialiste que, de surcroît, Descartes avait critiqué avec les autres *genera entis* dès les *Regulae*.<sup>32</sup> Mais en réalité, sous ce recul apparent, la *Meditatio III* évacue la substantialité dans les lignes mêmes qui la convoquent, plaçant l'*ego* au cœur d'une équation où il ne trouve face à lui que l'infini : *Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc ipso quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia, quae revera esset infinita, procederet* ('encore que l'idée de substance soit en moi, de cela même que je suis une substance, je n'aurais pas néanmoins l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie'; VII 45, 19-22/IX 36). Qu'est-ce à dire ? Que la preuve par l'infini, en opposant « substance infinie » et « substance finie », finit par se défaire de la substance elle-même puisque celle-ci est présente de part et d'autre de l'équation ; le vrai rapport devient alors infini/fini, toute substantialité étant mise hors-jeu. C'est pourquoi les lignes qui suivent formalisent le rapport fini sous le signe de la *comparatio* entre le fini et l'infini sans mention de la substance : *Qua enim ratione intelligerem [...] me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem* (45, 30-46, 4).

Cette égologie progressive peut alors progresser (c) et la *Meditatio IV* poser l'*ego* comme un *medium quid inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens* (VII 54, 17), c'est-à-dire au fond comme créature, puisqu'il appartient à la créature de participer de l'être et du néant. - Il ne reste alors qu'un dernier pas à franchir, que l'*ego* soit défini comme *imago Dei* à partir de la volonté : *illa [volutas] praeципue sit, ratione cuius imaginem quandam et similitudinem Dei me referre intelligo* (VII 57, 14-15).

On comprend alors le sens du *ad me proprius accedens* qui annonce l'analyse de la volonté : il s'agit d'approfondir le rapport fini/infini, donc de franchir un pas de plus dans cette égologie, et l'erreur surgit comme instrument de cet approfondissement. *L'analyse de la volonté a pour rôle de permettre d'élaborer les rapports entre fini et infini.* Pourquoi ? Une discrète proposition, entre parenthèse de surcroît, l'indique. Après avoir annoncé l'investigation des causes de l'erreur, Descartes ajoute : *[erroris mei] qui soli imperfectionem aliquam in me arguunt* (56, 10-11) ; phrase redoutable, car elle peut s'interpréter en deux sens. (a) Le duc de Luynes propose une première lecture : «[mes

<sup>32</sup> AT X 381, 11-12.

erreurs] lesquelles seules témoignent qu'il y a en moi de l'imperfection » (IV 45). Traduction impeccable, mais qui se heurte à une objection : le désir, *l'aspiratio* de la *Meditatio III*, etc., ne valent-ils pas, eux aussi, argument en faveur de l'imperfection de l'*ego* ? Pourquoi soutenir que l'erreur *seule* témoigne de ma finitude ? Une autre lecture, plus subtile, est en vérité possible et sans doute nécessaire, (b) celle de M. Beyssade : « [mes erreurs] qui suffisent à révéler quelque imperfection en moi » (Descartes 1990, 153). Ici, le *soli* ne signifie pas que mes erreurs sont seules à révéler mon imperfection, mais que, *même prises seules*, elles révèlent mon imperfection : la construction latine permet ce sens et c'est bien à elle que nous nous rallions. Reste que, quel que soit le parti pris, il demeure que la *Meditatio IV* opère une *restriction de la finitude au problème de l'erreur*. – Il s'ensuit que c'est d'un même mouvement que l'*ego* se trouvera déterminé par la volonté, à laquelle fait accéder le *ad me proprius accedens*, et que l'erreur se trouvera analysée : en somme, l'analyse de l'erreur permet l'approfondissement de l'égologie progressive de l'*ego* en direction d'une analyse de la volonté.

## 5 L'image de Dieu

Acceptons-en alors l'hypothèse : c'est la volonté qui permet de déterminer le plus précisément le lien entre le fini et l'infini en redéfinissant l'*ego* comme *Imago Dei*. Mais s'il en est ainsi, la volonté de la *Meditatio IV* doit éclairer et rejoaillir sur l'interprétation des *Meditationes* antérieures, donc dans la *Meditatio I*, la *Meditatio II* et la *Meditatio III* et entretenir avec elle une relation de condition transcendante. La chose est-elle possible ? Plusieurs indices autorisent à le penser – indices encore purement formels, mais assez paradoxaux pour être pris au sérieux.

D'abord, pour que l'*imago Dei* conditionne les *Meditationes* antérieures, il faut que la volonté soit implicitement engagée dans le parcours méditatif *avant* la *Meditatio IV* ; mieux, il faut que l'*ego* se soit déjà présenté comme voulant, que la *cogitatio* ait déjà été performée sur le mode de la volonté. Or c'est précisément le cas : nous l'avons montré ailleurs,<sup>33</sup> plusieurs lignes de faits suggèrent que l'*ego* de la *Meditatio II* se performe et s'atteint sous la modalité de la volonté. Cette thèse est de conséquence : elle signifie que l'*ego* de la *Meditatio II* n'est pas d'abord un *ego intelligens*, ne déploie pas d'abord la *cogitatio* sur le mode de l'intellect (comme Gueroult l'avait soutenu) mais sur le mode de la volonté. L'*ego* de la *Meditatio II*, qui ignore encore Dieu, *veut* – il n'est que de vouloir. Un texte de la *Recherche*

<sup>33</sup> Cf. Arbib 2016.

de la vérité le soutient, qui énonce clairement *dubito ergo sum*, c'est-à-dire, puisque le doute est une espèce du vouloir, *volo ergo sum*.<sup>34</sup> Enoncer que l'*ego* s'atteint cogitant comme voulant, c'est d'ailleurs donner raison à Levinas, qui, dans *Totalité et infini*, voyait dans le moment de l'athéisme, moment où l'*ego* se pose sans Dieu et dans l'ignorance de toute relation à une transcendance, le moment de la volonté.<sup>35</sup> Ainsi, il se pourrait que, bien que révélée pleinement dans la *Meditatio IV*, la volonté soit déjà présente dès la *Meditatio II* ; que la *Meditatio IV* nous permette de voir, rétroactivement, ce qui était déjà impliqué de la volonté dans le *cogito*. La *Synopsis* le confirme, puisqu'elle confie le doute à la liberté, le reconduisant à un acte de volonté : *mens quae, proprie libertate utens* (13, 10). Il n'y a donc de subjectivité dans la *Meditatio IV* que parce que, comme l'avait maistralement thématisé Levinas dans la seconde partie de *Totalité et infini*, la volonté est le mode cogitatif de la subjectivation du sujet.

Ensuite (deuxième indice), pour que l'*Imago Dei* éclaire le rapport entre le fini et l'infini en s'appliquant à la volonté, il faut que la volonté humaine ne soit pas à proprement parler infinie, mais porte en elle un rapport spécifique à l'infini tout en étant elle-même finie. Insistons sur ce point, qui implique de contester l'affirmation, pourtant courue, selon laquelle la volonté de l'*ego* serait infinie. En effet, si en renonçant à l'infinité de la volonté divine, on dissout certains faux problèmes insurmontables, comme celui de savoir comment une volonté humaine infinie peut se distinguer de la volonté divine infinie, comme une telle volonté pourrait être un mode infini d'une substance finie,<sup>36</sup> en même temps qu'on obéit plus rigoureusement à la logique explicite des textes cartésiens :<sup>37</sup> en particulier, la *Meditatio IV* (AT VII 57) semble tout faire pour ne pas affirmer que la volonté est infinie. Mais alors si la volonté humaine est une certaine manière d'être fini à l'image de l'infini, elle peut être le lieu où s'effectue le passage de la finitude (de l'*ego*) à l'infinité de Dieu. Comment comprendre ce rapport d'image ? La est toute la difficulté : une *image* de l'infini n'est pas l'infini, puisqu'elle n'en est que l'image ; mais étant l'image de l'infini, l'original se repère au sein même du reflet et lui confère alors, sur un mode problématique, sa propre infinité. En vérité, quand la *Meditatio IV* compare la liberté humaine et la volonté divine, elle reconnaît qu'en Dieu volonté, entendement et puissance ne font qu'une

<sup>34</sup> Cf. Malebranche, *Recherche de la vérité : de veritate hujus ratiocinii, dubito ergo sum, vel, quod idem est, cogito ergo sum* (in Malebranche 1958-67, t. X, 523; souligné par l'Auteur).

<sup>35</sup> Nous soutiendrions volontiers l'hypothèse que la seconde partie de la *Totalité et infini* décrit en fait la *Meditatio II* - moment de la position de l'*ego* par sa volonté.

<sup>36</sup> Cf. Gueroult 1953, I, 63.

<sup>37</sup> Cf. notre démonstration complète in Arbib 2017, § 77, et Kambouchner 2015, chap. X. Marion (2021, chap. IV, § 8) a discuté notre thèse.

seule et même chose, alors que ces mêmes facultés sont distinctes en l'homme.<sup>38</sup> C'est pourquoi à peine la volonté humaine peut-elle formellement être comparée à la volonté divine. Il n'est jamais possible d'*isoler* la volonté divine pour la comparer à la volonté humaine - ce qui rend d'avance boiteuse la clause de la *Meditatio IV* : *non tamen, in se formaliter et praecise spectata, major videtur* (57, 20-1). Si la volonté divine n'est pas distincte de sa puissance et de son entendement, quel sens y a-t-il à dire que, *formaliter*, elle n'est pas moins grande que la volonté humaine ? Volonté humaine et volonté divine diffèrent ainsi fondamentalement et ne peuvent se ressembler que sur fond de cette différence fondamentale, que l'une est déliée des autres facultés, alors que l'autre en est indistincte ; mais, paradoxalement, c'est cette différence fondamentale qui constitue leur ressemblance. Car si l'homme peut nier l'évidence, c'est que sa volonté peut n'être pas nécessaire à consentir par l'entendement : c'est être libre, pour l'homme, que de pouvoir refuser l'évidence ; la liberté s'insère dans la fracture entre entendement et volonté. La liberté de Dieu consiste au contraire à poser par un seul et même geste d'entendement et de volonté les vérités - donc l'évidence. Dieu établit les vérités par l'union de ses facultés (l'entendement et la volonté), l'homme peut les contester par l'écart de ces mêmes facultés : la volonté peut ne pas suivre l'entendement. L'homme est image de Dieu non pas en ressemblant à Dieu, mais en lui *dissemblant* : Dieu pose par liberté les vérités par un acte indivis d'entendement et de volonté, l'homme est libre de la vérité au contraire par l'écart entre l'entendement et la volonté. L'image de Dieu est ainsi une image par dissemblance. Que cette ressemblance par dissemblance ne surprenne pas trop : elle est conforme à la fois aux textes conciliaires (Concile de Latran IV, 1215),<sup>39</sup> et (et c'est là pure hypothèse) au concept optique d'image chez Descartes, puisque le *Discours IV* de la *Dioptique* explique que les images peuvent représenter d'autant plus qu'elles ressemblent d'autant moins.<sup>40</sup>

Dès lors, et c'est le troisième indice, l'*Imago Dei* définit un rapport entre le fini et l'infini qui rectifie littéralement le rapport établi par la *Meditatio III*. La *Meditatio III* demandait :

*Qua enim ratione intelligerem [...] me non esse omnino perfectum si nulla idea entis perfectioris in me esset, ex cuius comparatione defectus meos agnoscerem.* (45, 30-46, 4)

<sup>38</sup> AT VII 57, 15-20 : *quamvis major [...] extendit*. L'unité des perfections divines et leur indistinction *ne quidem ratione* étaient au fondement de la création des vérités éternelles; cf. à Mersenne, 27 mai 1630, AT I 153, 1-3.

<sup>39</sup> Concile de Latran IV, c. 2, 432 : *inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari qui inter eos major sit dissimilitudo notanda*.

<sup>40</sup> *Dioptique*, IV, AT VI 113, 23-5 : « souvent, pour être plus parfaites en qualité d'images, et représenter mieux un objet, elles [les images] doivent ne lui pas ressembler ».

Ainsi, le fini se connaît-il comme fini par *comparatio* avec l'infini. Nous avons exposé ailleurs toutes les difficultés que soulevait alors l'usage du concept de *comparatio*, surtout pris dans le sens de la *Regula VI* (X 381, 17-21) et de la *Regula XIV* (X 439, 15-19), puisqu'il n'y a de *comparatio* que sous condition que les deux termes du rapport soient unis par une *natura communis*; or cette dernière semble parfaitement manquer entre l'*ego* fini et le Dieu infini, puisque *nulla essentia potest univoce Deo et creatureae convenire* (*Viae Responsiones*, AT VII 433, 6-7).<sup>41</sup> C'est donc pour répondre à ces apories que la *Meditatio IV* renonce bel et bien, et définitivement, à toute *comparatio*: en affirmant que la volonté est *major absque comparatione in Deo quam in me sit* (57, 15-17), la *Meditatio IV* établit une relation de *similitudo* entre volonté humaine et volonté divine qui renonce très explicitement à l'univocité sous-tendue dans la *Meditatio III* par le concept de *comparatio*. Dès lors l'égologie progressive des *Meditationes* est aussi une égologie autorectificatrice.

Une autre raison de la pertinence du motif de l'*Imago Dei* réside dans sa triple surdétermination – et cette surdétermination même constitue pour l'interprète un levier précieux, car plus le motif est déterminé, plus il est lourd d'implicites, plus les choix cartésiens pourront nous apparaître clairement. En fait, cette triple surdétermination s'articule à trois échelles de l'histoire de la philosophie. – (a) Sur le temps long de l'histoire de la philosophie, on sait qu'il s'agit là d'un motif biblique : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance » (Gn 1,26). En schématisant quelque peu, on pourrait dire que l'interprétation de ce motif se partage en deux tendances : une tendance intellectualiste et une tendance volontariste. La première : pour Maimonide en tête puis pour Thomas d'Aquin, et au XVII<sup>e</sup> siècle aussi Malebranche ou Leibniz, c'est par la connaissance que l'homme ressemble à Dieu.<sup>42</sup> Pour d'autres – Bernard de Clairvaux ou Nicolas de Cues, et même, malgré d'importantes nuances, Kant –, l'homme est à l'image de Dieu par sa volonté, car il peut vouloir comme Dieu veut.<sup>43</sup> Entre l'interprétation volontariste et l'interprétation intellectualiste, Descartes a choisi : la thèse de la création des vérités éternelles (printemps 1630) place Dieu en créateur des vérités, en sorte que nul ne pourrait connaître comme Dieu connaît, puisque nous ne connaissons jamais que dans l'horizon des vérités finies qu'il a librement établies. La création des vérités contient la connaissance

<sup>41</sup> Cf. Arbib 2017, § 69. Sur la *comparatio*, cf. surtout Savini 2008.

<sup>42</sup> Malebranche, *Recherche de la vérité*, OC I 456 ; Leibniz, *Discours de métaphysique*, § 39. Cette thèse remonte au moins à Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, Ia p., q. 93, comme d'ailleurs Maimonide, *Guide des égarés*, I, 1.

<sup>43</sup> Bernard de Clairvaux, *De gratia et libero arbitrio*, VI, 19 ; Nicolas de Cues, *De visione Dei*, IV; Kant, *Grundlegung*, Ak IV 409.

de l'*ego* dans l'horizon de la finitude, c'est-à-dire du créé. Ainsi est-ce seulement par notre volonté que nous ressemblons à Dieu. (b) A l'échelle du XVII<sup>e</sup> siècle, il est possible de schématiser à gros traits l'interprétation cartésienne de l'*Imago Dei* suivant la volonté. Car le XVII<sup>e</sup> siècle foisonne d'interprétations de l'homme comme *capax Dei* - interprétations plus ou moins mystiques, et qui vont jusqu'à la querelle du pur amour en fin de l'âge classique. Ces interprétations, qui s'inaugurent par l'arrivée de la mystique du Nord en France via Benoist de Canfield puis l'École française de spiritualité, et même chez saint François de Sales et Gibieuf, posent toujours la volonté comme *tendant* vers Dieu et ne trouvant son contentement qu'une fois pleine de Dieu, suivant le motif augustinien de la *capacitas Dei*. Or on ne trouve rien de tel chez Descartes : que la volonté humaine soit sans limite comme la volonté de Dieu ne signifie pas que la volonté ne soit satisfait que de Dieu, qu'elle demande à être pleine de Dieu. Le prouve encore l'absence chez Descartes de tout concept d'*inquiétude*, qui signifierait que la volonté n'est pas en adéquation avec son objet propre. Le fait est que la volonté humaine chez Descartes n'a pas à proprement parler d'objet propre : elle est illimitée non parce qu'elle veut l'illimité ou l'infini (Dieu) mais parce qu'elle peut tout vouloir - tout est n'importe quoi. On voit bien, à une deuxième échelle, ce qui singularise la position cartésienne : l'absence de tout objet propre par la volonté et l'abandon de tout le motif médiéval de l'*objectum proprium voluntatis*.<sup>44</sup> - (c) Reste une troisième échelle, qui est le corpus cartésien lui-même : le motif de l'*Imago Dei* y présente une grande diversité d'occurrences,<sup>45</sup> lesquelles offrent matière à interprétation globale du motif autant qu'à confirmation ou infirmations des hypothèses soutenues au sujet de la seule *Meditatio IV*. Au surplus et surtout, l'*Imago Dei* se retrouve à l'articulation des deux *Meditationes* qui nous occupent, à la fin de la *Meditatio III* (VII 51, 19-23) et au milieu de la *Meditatio IV* (VII 57, 11-15), sans que jamais Descartes tente d'articuler ces deux citations, ni d'ailleurs qu'il y soit invité par quelque objecteur que ce soit. Il est donc légitime de parier qu'elle pourrait nous permettre d'articuler exactement le rapport entre la *Meditatio III* et la *Meditatio IV* - bref, le rapport entre le fini et l'infini.

Enfin, dernier indice formel. Que s'il revient véritablement à l'*Imago Dei* de préciser, sous les auspices de la volonté, les rapports entre fini et infini dans la métaphysique cartésienne, alors se répète

<sup>44</sup> Sur ce point, cf. les pages décisives de Renault 2000.

<sup>45</sup> *Descartes à Mersenne*, 25 décembre 1639, AT II 628, 2-9 ; *Meditatio III*, AT VII 51, 15-22 ; *Meditatio IV*, VII 57, 14-15 ; *Descartes à Christine de Suède*, 20 novembre 1647, AT V 85, 15 ; *Passions de l'âme*, art. 152, VIII 445, 18-23 ; *Descartes à Chanut*, 26 février, 1649, AT V 290, 7-11.

l'ambivalence de la métaphysique cartésienne que nous avons déjà décrite sur le plan de *l'entendement*. (a) Dans le sillage d'E. Levinas, il nous a été possible de montrer que l'idée d'infini perturbait la métaphysique cartésienne : comme représentation de l'irreprésentable, c'est une idée que l'*ego* ne peut pas même porter et qui par conséquent destitue sa propre condition de possibilité. D'un côté, l'idée de l'infini exige l'*ego* et la représentation (nulle preuve de l'existence de Dieu sans idée de l'infini dans l'ordre des raisons), d'un autre côté, l'infini surmonte l'*ego*, le déclasse et le destitue (l'idée d'infini contredit l'ordre des raisons et le surmonte). D'un côté, l'infini relève de la tradition métaphysique et scotiste de la représentation, d'un autre il s'en échappe et obéit même à certaines constantes de la théologie négative. Paradoxalement, l'idée d'infini portait la métaphysique de la représentation à sa limite et donc aussi à sa crise. (b) Ce premier paradoxe affectait la représentation par l'*intellectus* ; il se pourrait à présent que l'*Imago Dei* mette en crise la métaphysique, non pas en tant que doctrine de la représentation, mais en tant que doctrine de la volonté. Car d'un côté, la volonté est ce par quoi l'homme est rejeté hors de lui-même à titre d'image, il trouve son centre en son original, donc hors de lui-même, ce qui met fin à l'*ego* comme *primum ens* et à la prétendue substantialité de l'*ego* ; d'un autre côté, la volonté cartésienne se donne intrinsèquement volonté de volonté – volonté de puissance, dirait Nietzsche – et elle permet même, dans la générosité, de substantialiser quelque peu l'*ego*.<sup>46</sup> L'ambiguïté de la situation cartésienne de la volonté rejoue ainsi l'ambiguïté de la situation de l'infini dans la métaphysique de la représentation. A l'ambiguïté de l'idée d'infini dans la métaphysique de la représentation (suivant l'*entendement*), répondrait l'ambiguïté de l'image de l'infini dans la métaphysique de la volonté. Cette double perturbation affecte les deux déterminations de la métaphysique suivant Heidegger, métaphysique de la représentation (suivant Descartes et Leibniz), métaphysique de la volonté (chez Kant ou Nietzsche). L'articulation interne de la pensée cartésienne compromettait ainsi les deux dimensions de la métaphysique de la subjectivité que Heidegger avait assignées : la représentation et la volonté de puissance. Une telle homologie, pour l'heure seulement présomptive, n'est pas tant un argument que l'indice d'une piste à suivre.

Descartes n'avait donc en toute rigueur pas besoin de la volonté, la question de l'erreur étant d'avance réglée par l'examen de la *negatio*

<sup>46</sup> Décrivant l'humilité vicieuse, Descartes y stigmatise la croyance de « ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui » (AT XI 450, 8-10, italique ajouté) ; l'article 95, évoque le contentement des vieillards « lorsqu'ils se souviennent des maux qu'ils ont soufferts » et « se représentent que c'est un bien d'avoir pu nonobstant cela subsister » (400, 22-5, italique ajouté).

puis l'évacuation de la *privatio*. Seul le projet d'approfondir la finitude de l'*ego* (*ad me proprius accedens*), finitude attestée par l'erreur dont il convient à présent de mener l'examen (*erroris mei [...] investigans*) - seul ce projet a motivé la doctrine de la volonté dans la *Meditatio IV* : ce qui en fait le cœur, à nos yeux, est irréductible à la logique démonstrative des *Meditationes* ; c'est donc que son motif est ailleurs : dans l'investigation de la nature de l'*ego* et l'approfondissement du rapport fini/infini qui appartient constitutivement à cet *ego*. Dès lors, loin que la volonté constitue dans les *Meditationes* un appendice surérogatoire, elle devient le lieu où se résout, par l'investigation de la finitude (c'est-à-dire du rapport fini/infini), l'unité de la métaphysique cartésienne. Quiconque voudra suivre la détermination de l'*ego* et redéfinir sur nouveaux frais la relation entre les deux premiers principes de la métaphysique cartésienne devra faire de l'étrange excroissance démonstrative qui, dans la *Meditatio IV*, commence par *ad me proprius accedens* et se donne pour l'exploration d'un lieu théologique convenu, le cœur de son interprétation. Alors s'éclairerait peut-être la structure des *Meditationes* : si la *Meditatio II* traite de l'*ego*, la *Meditatio III* traite de Dieu, la *Meditatio IV* traite de l'*ego et de Dieu*, ou plutôt de l'*ego* dans son rapport à Dieu. Elle unifie et élabore la relation entre la *Meditatio II* (l'*ego*) et la *Meditatio III* (Dieu). L'*imago* est le concept par lequel les préoccupations égologiques de la *Meditatio II* entrent en rapport avec les préoccupations théo-logiques de la *Meditatio III*, et la *Meditatio IV* est le lieu où s'établit ce rapport.

---

## Bibliographie

- Alquié, F. (1950). *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*. Paris : PUF.
- Arbib, D. (2016). « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté ». *Revue de métaphysique et de morale*, 333-52.  
<https://doi.org/10.3917/rmm.163.0033>
- Arbib, D. (2017; 2021 édition révisée). *Descartes, la métaphysique et l'infini*. Paris : PUF.  
<https://doi.org/10.3917/puf.arbib.2017.01>
- Arbib, D. (2021). « Descartes et les deux sens de la substance ». *Revue Internationale de Philosophie*, 7-26.  
<https://doi.org/10.3917/rip.296.0007>
- Arbib, D. et al. (2022). *Mirabilis scientiae fundamenta. Der Anfang der Kartesianischen Philosophie*. Baden-Baden : Karl Alber Verlag.  
<https://doi.org/10.5771/9783495999769-11>
- AT = Descartes, R. (1897-1913, révisé en 1964-74). *Œuvres*. Paris : Vrin.
- Baillet, A. (1691). *La vie de Mr Descartes*. Paris : Horthemels.
- Beyssade, J.-M. (1979). *La philosophie première de Descartes*. Paris : Flammarion.
- Cristofolini, P. (a cura di) (1985). *Studi sul Seicento e sull'immaginazione. Seminario 1984*. Pisa : Scuola Normale Superiore di Pisa.
- Descartes, R. (1925). *Discours de la méthode. Texte et commentaire par Étienne Gilson*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1977). *Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit en la recherche de la vérité. Traduction selon le lexique cartésien, et annotation conceptuelle par Jean-Luc Marion avec des notes mathématiques de Pierre Costabel*. La Haye : Nijhoff.
- Descartes, R. (1990). *Méditations métaphysiques*. Trad. par M. Beyssade. Paris : Le Livre de Poche.
- Descartes, R. (2013). *Correspondance*. 2 vols. Édité par J.-R. Armogathe. Paris : Gallimard.
- Gouhier, H. (1976). *Études d'histoire de la philosophie française*. Hildesheim : Olms.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes selon l'ordre des raisons*. Paris : Aubier.
- Kambouchner, D. (2015). *Descartes n'a pas dit. Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris : Les Belles Lettres.
- Malebranche, N. (1958-67). *Œuvres complètes*. Paris : Vrin.
- Marion, J.-L. (2021). *Questions cartésiennes III*. Paris : PUF.
- Mersenne, M. (1932-88). *Correspondance du P. Marin Mersenne*. 18 vols. Paris : CNRS.
- Perler, D. (2004). « La théorie cartésienne du jugement. Remarques sur la I<sup>e</sup> Méditation », *Les Études philosophiques*, 71, 461-83.  
<https://doi.org/10.3917/leph.044.0461>
- Renault, L. (2000). *Descartes ou la félicité volontaire*. Paris : PUF.
- Rodis-Lewis, G. (1985). « La volonté chez Descartes et Malebranche ». Cristofolini, P. (a cura di), *Studi sul Seicento e sull'immaginazione*. Pisa : Scuola Normale Superiore di Pisa, 13-28.
- Rodis-Lewis, G. (1997). *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris : Vrin.
- Savini, M. (2008). « *Comparatio vel ratiocinatio*. Statuto e funzione del concetto di *comparatio/comparaison* nel pensiero di René Descartes ». Marrone, F. (a cura di), *Descartes et des Lettres. "Epistolari" e filosofia in Descartes e nei cartesiani*. Firenze : Mondadori, 132-69.

# Humanisme et volontarisme : la question de la singularité du genre humain

Elena Partene

École Normale Supérieure de Paris, France

**Abstract** This paper sets out to consider the conditions under which humanist thought, which makes dignity the essence of man and elevates him above other forms of life, can emancipate itself from the fixist paradigm of ‘human nature’ and be reconciled with a voluntarist doctrine. Can a thesis that posits man’s infinite freedom as his most distinctive feature constitute a consistent humanism? The current development of transhumanism and antispeciesism seems to show that, by challenging human privilege on the one hand, and by the desire to modify man on the other, making man a free being leads to criticism a humanism that is seen as both discriminatory and anti-progressive. On the contrary, the aim here is to show that, on the one hand, the Greek naturalist motif does not rule out the fact that man has an existential opening. On the other hand, modern voluntarism, which is most clearly expressed in Descartes’ philosophy, does not necessarily lead to anti-humanism. The Cartesian authorship of transhumanism will therefore be called into question.

**Keywords** Humanism. Will. Life. Zôë. Bios. General. Stupidity. Descartes. Antispeciesism. Transhumanism.

**Sommaire** 1 Introduction. – 1 L’extase de l’historicité. – 2 Ipséité et éthicité. – 3 Conclusion.



## Lexis Supplementi | Supplements 17

Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 4  
e-ISSN 2784-9759 | ISSN 2784-9201  
ISBN [ebook] 978-88-6969-902-3 | ISBN [print] 978-88-6969-903-0

Peer review | Open access

Submitted 2024-09-10 | Accepted 2024-10-01 | Published 2025-03-17

© 2025 Partene | CC-BY 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-902-3/010

L'homme n'est ni ange ni bête,  
Et le malheur veut que qui veut faire  
l'ange fait la bête.  
(Pascal)

## 1 Introduction

La question du propre de l'homme apparaît davantage comme une question grecque que comme une question moderne, sans doute parce que cette question du *propre* est la plus immédiatement résolue par la position d'une *nature humaine* - et les Grecs furent bien plus naturalistes que les Modernes. La modernité, si, comme Hegel, nous la faisons commencer avec le christianisme,<sup>1</sup> est profondément marquée par la découverte d'une volonté libre, qui semble rentrer en contradiction avec la position d'une nature humaine. Le terme de nature enferme l'homme dans une positivité alors même que la liberté est l'anti-nature, qui détotaillise ce qui relève du constitué et pulvérise toute positivité.<sup>2</sup> Est-il possible de concilier le paradigme du propre de l'homme ou de la nature humaine avec celui de la liberté ? La liberté du vouloir peut-elle constituer le cœur d'un humanisme, dès lors que l'homme ne serait *défini* que par ce qui l'*indéfinit*, à savoir cette puissance de négativité qui lui laisse toujours la possibilité de se *re-définir* ? Nous aimerions tracer ici un cheminement qui verra l'entrelacement de deux fils : un fil ancien, d'une part, qui prend son ancrage dans des réflexions complexifiant le naturalisme de la pensée grecque ; car si les Grecs sont dits naturalistes, ils sont aussi les premiers à avoir pensé la notion d'une existence qui ne se réduit pas à une nature fixe, à travers la distinction entre *zôe* et *bios*, distinction qui fait de l'homme un vivant tout à fait singulier, un vivant qui a une histoire, une bio-graphie, et donc pour qui la *vie* ne se réduit pas à son statut de *vivant*. D'autre part, le fil moderne de notre réflexion trouvera un ancrage dans la pensée cartésienne, ce qui nous permettra d'émettre quelques réserves sur les usages antihumanistes faits en philosophie contemporaine de la philosophie de Descartes.<sup>3</sup> Des-

<sup>1</sup> Cf. Hegel 2013, § 185.

<sup>2</sup> Là-dessus, nous renvoyons à Heidegger 1992. C'est aussi pour éviter cette pente naturalisante que Sartre (1996, 76) propose cette redéfinition de l'humanisme : « Il y a un sens de l'humanisme qui signifie au fond ceci : l'homme est constamment hors de lui-même, c'est en se projetant et en se perdant hors de lui-même qu'il fait exister l'homme, et d'autre part c'est en poursuivant des buts transcendants qu'il peut exister. Il n'y a pas d'autre univers qu'un univers humain. C'est ce que nous appelons l'humanisme existentialiste ».

<sup>3</sup> Les critiques de l'humanisme ne sont pas récentes en philosophie : on se souvient des derniers mots de Foucault dans *Les mots et les choses*, mais la défense de l'humanité constitue déjà une cible de l'animosité nietzschéenne, qui pourfend, dans le *Gai savoir*, cette « vieille horrible ». Ce qui nous retiendra ici sont les formes les plus

cartes possède en effet cette spécificité, parmi les philosophes de la tradition, d'être le plus abondamment cité par les courants remettant en cause l'humanisme classique : l'antispécisme le désigne souvent comme l'origine mortifère de la réification de l'animal,<sup>4</sup> qui consacre la place surplombante des hommes « comme maîtres et possesseurs de la nature »,<sup>5</sup> le transhumanisme le voit comme l'origine glorieuse de la technicisation méliorative de l'homme pour en faire un être ultra-performant qui pourra d'autant mieux exercer sa maîtrise et sa possession de la nature.<sup>6</sup> Le paradoxe ne peut échapper : Descartes est considéré comme le pire humaniste par les animalistes et comme le meilleur des antihumanistes par les transhumanistes.<sup>7</sup> Nous pen-

---

contemporaines d'un antihumanisme parfois revendiqué comme tel que l'on trouve dans les littératures antispéciste et transhumaniste : dans les deux cas, le motif de la 'nature humaine' est remis en cause, pour des raisons différentes. Sur cette mise en parallèle, cf. Wolff 2017 ; cf. aussi 2010 ; 2019.

<sup>4</sup> Les références sont innombrables, tant l'anti-cartésianisme est un *topos* du réquisitoire animaliste. Pour une perspective exigeante, savante, précise, et subtile, cf. les travaux d'Élisabeth de Fontenay (notamment Fontenay 1998, 301 et sq.), qui parle pour Descartes d'un « humanisme démocratique ». Cette précieuse lecture vaut aussi pour la question du propre de l'homme, qui reçoit sous sa plume un traitement critique très convaincant, et qu'elle distingue de la singularité humaine (2008). Nous renvoyons donc à ces ouvrages pour une perspective inverse de celle que l'on trouvera développée ici.

<sup>5</sup> Descartes 1982a, AT VI, 62.

<sup>6</sup> Cf. par exemple les publications de N. Bostrom, D. Dennett, J.-M. Besnier, E. Brochier, L. Frippiat, etc. Chez tous ces auteurs, *défenseurs ou critiques du transhumanisme*, on trouve des rapprochements entre cette idéologie et la philosophie de Descartes. On comprend que pour les auteurs critiques du transhumanisme, Descartes est blâmé comme étant le père d'une idéologie mécaniste et fonctionnaliste ; pour les défenseurs du transhumanisme, Descartes est loué pour son caractère visionnaire. Ce qui est intéressant n'est pas tant l'axiologie qui leur est attachée, mais le rapprochement constant qui est fait entre ces deux pensées : cartésianisme et transhumanisme. On se contentera de citer, à titre d'exemple, J.-Y. Goffi (2011, 29) : « Guérir les maladies, améliorer les capacités humaines et prolonger la vie est une ambition qui s'inscrit classiquement dans le projet de Bacon et de Descartes, constitutif de l'humanisme moderne. A certains égards donc, cette mouture du transhumanisme s'inscrit dans la tradition interventionniste et optimiste du projet Bacon-Descartes, prolongé lui-même par la pensée des Lumières ». Précisons que nous employons ici indifféremment transhumanisme et posthumanisme.

<sup>7</sup> Il faudrait ici en réalité distinguer les transhumanismes tant la diversité de courants est forte au sein de ce paradigme ; on pourrait même remarquer que de nombreux transhumanistes se proclament humanistes en ce qu'ils ne remettent nullement en question la spécificité et la supériorité du genre humain sur les autres formes de vie, bien au contraire. Ce qui justifie en revanche que l'on puisse parler d'antihumanisme est la considération d'un inachèvement inacceptable du genre humain qui justifie la volonté de le modifier, c'est-à-dire de changer sa nature, par le recours à des technologies convergentes et à des manipulations génétiques. L'amélioration de l'homme, somme toute commune à tout projet éducatif (amélioration intellectuelle), sportif ou esthétique (amélioration physique), cède la place à une transformation de l'homme. Cf. Harris 1992, 272 : « Pour la première fois, nous pouvons entreprendre de façonner notre destinée non seulement en choisissant le genre de monde que nous voulons créer et habiter, mais aussi en choisissant ce que nous souhaitons être. Nous pouvons littéralement changer la nature des êtres humains ». Sur la question de savoir si le transhumanisme est un

sons que des deux côtés l'on se trompe, et que, en retour, Descartes permet de comprendre l'unité de ces mouvements éthiquement, et parfois politiquement, divergents : c'est bien plutôt le volontarisme cartésien qui constitue une critique anticipée de ces deux antihumanismes contemporains que sont l'antispécisme et le transhumanisme.

## 2 L'extase de l'historicité

La question de la singularité du genre humain impose d'abord une réflexion sur le genre, le générique et le général. Interroger l'unicité du genre humain, c'est déjà se demander si l'humanité relève du générique, si elle constitue un genre. Or, la distinction grecque entre les deux termes signifiant 'vie', *zôè* et *bios*, montre que l'individuation est d'essence pour l'homme. En effet, Arendt insistait déjà sur ce-ci que *bios* désigne une vie « spécifiquement humaine » ;<sup>8</sup> plus tard, Agamben, qui commence son ouvrage *Homo sacer* par cette distinction grecque, affirme qu'en Grèce classique « la simple vie naturelle [zôè] est exclue de la *polis* au sens propre du terme et reste strictement confinée, comme simple vie reproductive, à la sphère de l'*oikos* ».<sup>9</sup> Or, nous le savons bien, seul l'homme a une existence politique :<sup>10</sup> son mode de vie n'est donc pas celui d'une vie naturelle, que partagent les animaux. C'est donc un acquis aussi bien lexicographique que philosophique : la vie comme *bios* est réservée à l'humanité, à l'exclusion des animaux. Pourquoi en est-il ainsi ? Arendt l'explique fort bien :

La nature et le mouvement cyclique qu'elle impose à tout ce qui vit ne connaissent ni mort ni naissance au sens où nous entendons ces mots. La naissance et la mort des êtres humains ne sont pas de simples événements naturels ; elles sont liées à un monde dans lequel apparaissent et d'où s'en vont des individus, des entités uniques, irremplaçables, qui ne se répéteront pas. [...] La principale caractéristique de cette vie spécifiquement humaine, dont l'apparition et la disparition constituent des événements de ce monde, c'est d'être elle-même toujours remplie d'événements qui à la fin peuvent être racontés, peuvent fonder une biographie ; c'est

---

humanisme, cf. l'épilogue de l'excellent ouvrage de Rey 2020 ; cf. également Folscheid, Lécu, Malherbe 2018 ; Hottois 2014.

<sup>8</sup> Arendt 1983, 143.

<sup>9</sup> Agamben 1997, 10.

<sup>10</sup> Rappelons le célèbre texte de la *Politique*, I, 2, où Aristote fait de la politique une spécificité de l'homme parce qu'il est le seul à être doué de logos : « car c'est le caractère propre à l'homme par rapport aux autres animaux, d'être le seul à avoir le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste, et des autres notions morales, et c'est la communauté de ces sentiments qui engendre famille et société » (Aristote 1995, 1253 a 4).

de cette vie, *bios* par opposition à la simple *zôè*, qu'Aristote disait qu'elle « est en quelque manière une sorte de *praxis* » (Aristote, *Politique*, 1254 a 7).<sup>11</sup>

*Bios* ne s'emploie que pour un homme parce que seul l'homme est un étant maximalement individué, à la fois dans l'espace, mais aussi dans le temps : un homme ne se répète pas, dit singulièrement Arendt. Ce qui fait l'unicité de l'humanité c'est l'unicité de chaque homme : au sein du genre humain, et ce pourquoi il n'est pas un genre,<sup>12</sup> il n'y a pas de substituabilité, comme il peut y en avoir chez les animaux. Un lion est l'incarnation de l'espèce léonine toute entière, ou plus précisément, les différences entre deux lions sont accidentelles ; non pas qu'il s'agit, d'un point de vue métaphysique, d'affirmer que deux lions sont indiscernables, il n'y a certes pas deux lions identiques, comme il n'y a pas deux hommes ou deux feuilles d'arbre identiques,<sup>13</sup> mais que, d'un point de vue existentiel, la singularité humaine se donne *aussi* à voir de manière diachronique, c'est-à-dire par l'histoire propre que chacun se tisse. L'histoire est la répercussion proprement humaine de cette indiscernabilité métaphysique qu'ont en partage les autres étants. S'il fallait employer un vocabulaire métaphysique, on pourrait dire que l'eccéité animale se ramène à sa quiddité, tandis que pour l'être humain elle lui est irréductible. *Bios* renvoie en effet à une historicité, alors que *zôè* renvoie à une naturalité :<sup>14</sup> pour savoir ce qu'est un lion, il suffit de définir sa nature, un lion est un lion dès sa naissance ; pour définir un homme, au contraire, il faut raconter sa vie. C'est pour cela qu'on ne peut définir un homme qu'à sa mort, et non à sa naissance. Aubenque insiste beaucoup sur l'importance de cet adage grec et s'y appuie pour faire comprendre le sens aristotélicien du *to ti èn einai* :

C'est un vieux adage de la sagesse grecque qu'on ne peut porter un jugement sur la vie d'un homme tant qu'il n'est pas mort. [...] Seule la mort peut, dans le cas du vivant, arrêter le cours imprévisible de la vie, transmuer la contingence en nécessité rétrospective, séparer l'accidental de ce qui appartient vraiment par soi au sujet qui n'est plus. [...] C'est la mort de Socrate qui façonne l'essence

<sup>11</sup> Arendt 1983, 142-3.

<sup>12</sup> « Il n'y a pas d'espèce humaine ; notre génie propre, qui fait qu'il n'y a pas deux hommes semblables, s'y oppose. Tel est le défi que Montaigne nous lance » (Magnard 2002, 14).

<sup>13</sup> Le principe leibnizien des indiscernables vaut pour tous les étants, et de ce point de vue, le vivant n'a aucun privilège.

<sup>14</sup> Cette dualité sémantique de la vie traduit, comme le remarque J.-Y. Goffi (2005, 176), ceci que « nous sommes spontanément enclins à instaurer d'un seul et même geste l'évaluation et la représentation du vivant ».

de Socrate : celle du juste injustement condamné. C'est elle qui permet de dissocier ce qu'il y a de contingent dans l'existence historique de Socrate et ceux des accidents de sa vie qui accèdent à la dignité d'attributs essentiels de la socratéité. L'essence d'un homme, c'est la transfiguration d'une histoire en légende, d'une existence tragique, parce qu'imprévisible, en un destin achevé, transfiguration qui ne s'opère que par la mort.<sup>15</sup>

Seul l'homme est ce qu'il est « parce qu'il n'est plus » ; l'animal est ce qu'il est parce qu'il est. Plus prosaïquement, il n'y a pas de biographie d'un lion alors qu'il y a une biographie d'un homme : c'est dire que sa vie prend la forme d'une histoire, qui se narre et qui est ponctuée d'événements. Les Anciens nous disent donc simplement que les *Vies parallèles*, *Bioi parallèloī*, ne peuvent avoir pour objet que des êtres humains, et que des *Vies parallèles* de chats ou de lions sont en soi impensables, car la singularité serait ici inconsistante. C'est seulement pour l'homme que la singularité est d'essence, pour l'animal elle n'est que d'accident.<sup>16</sup> C'est cette historicité que Rousseau reprend et modernise avec le concept de perfectibilité : « un animal est au bout de quelques mois ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce au bout de mille ans ce qu'elle était la première année de ces mille ans »,<sup>17</sup> dit-il dans le *Second Discours*. Le parallèle entre l'espèce et l'individu est clairement tracé dans cette phrase : un animal ne diffère pas de lui-même, parce que son accomplissement n'est pas différé, il ne connaît pas de condition historique, donc il est à un an comme il sera à quinze ans ; or de même qu'il n'y a pas de différence intra-individuelle, de même n'y a-t-il pas de différence intra-générique : deux individus du même genre ne diffèrent pas historiquement, le lion d'il y a mille ans est le même que le lion d'aujourd'hui, il n'a pas modifié ses conditions matérielles d'existence ; derrière l'absence de progrès du genre animal, est pointée l'absence de différence, car la différence est la cristallisation d'un différer, c'est-à-dire d'une historicité.

<sup>15</sup> Aubenque 1962, 468-9. Aubenque en tire une conclusion métaphysique remarquable : l'essence ne peut se dire qu'au passé. « En termes plus abstraits, il n'est d'attribution essentielle dans le cas d'un homme (si du moins nous entendons par là une attribution propre, et non pas seulement générique) qu'à l'imparfait, c'est-à-dire portant sur un sujet qui n'est ce qu'il est parce qu'il n'est plus » (469).

<sup>16</sup> À ceux qui prétendraient que la vie d'un éléphant d'Afrique ne ressemble aucunement à celle d'un éléphant d'Asie, on pourrait d'une part répondre que cela montre précisément que ce sont deux espèces distinctes, mais aussi que cette distinction *zōè/bios* suppose justement qu'il n'y ait pas à proprement parler de 'vie d'un' éléphant, au sens d'un *genre de vie*. Différencier des genres de vies (théorétique, pratique, poétique, par exemple, ou la vie de plaisirs et la vie intellectuelle) suppose de parler de *bios* et donc d'une exclusive humaine. L'animal n'emprunte pas un type de vie, il ne choisit pas un mode de vie, il vit.

<sup>17</sup> Rousseau 1964, 142.

Allons plus loin, à partir de cette distinction grecque : d'une part, le vivant se caractérise, du côté subjectif, par ceci que les différents individus ne se différencient qu'accidentellement les uns des autres, on l'a vu : dans tel lion individuel, c'est l'espèce lion qui prévaut ; le *générique* est l'affaire du vivant, de ce qui a la *zôè*, non de l'homme, dont l'existence prend, par ailleurs, la forme d'une biographie ; mais, d'autre part, du côté objectif, le *général* est aussi l'affaire du vivant comme *zôè* : l'animal n'a précisément affaire qu'à des généralités. Ce n'est pas dans sa singularité de telle nuance de vert, courbé de telle manière par le vent et la rosée, que le brin d'herbe intéresse l'herbivore, c'est « l'herbe *en général* qui attire l'herbivore ».<sup>18</sup> À propos des idées générales, Bergson dit en effet qu'on se trompe lorsqu'on s'imagine toujours qu'on part de la perception d'objets individuels. C'est faux : la perception animale ou la perception grossière est beaucoup plus abstractive qu'on ne le croit ; c'est un préjugé empiriste de croire que le général est second par rapport au singulier dans la perception. On a d'abord affaire à des généralités, et c'est bien le raffinement intellectuel qui nous amène à percevoir et à penser le singulier et à voir les différences :

*A priori*, en effet, il semble bien que la distinction nette des objets individuels soit un luxe de la perception, de même que la représentation claire des idées générales est un raffinement de l'intelligence.<sup>19</sup>

En fait, l'animal est incapable de distinguer nettement l'objet dans son individualité, puisque c'est un luxe de la perception, or sa perception est ordonnée aux seuls besoins vitaux ; et il est incapable de s'élever à une représentation claire des idées générales, parce que le général est seulement vécu par lui, et non pas pensé :

Mais c'est ce qui paraîtra clairement si l'on se reporte aux origines toutes utilitaires de notre perception des choses. Ce qui nous intéresse dans une situation donnée, ce que nous y devons saisir d'abord, c'est le côté par où elle peut répondre à une tendance ou à un besoin ; or, le besoin va droit à la ressemblance ou à la qualité, et n'a que faire des différences individuelles. À ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure.

<sup>18</sup> Bergson 1959, 299. Italique dans l'original.

<sup>19</sup> Bergson 1959, 298.

Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations ; il distinguera alors un paysage d'un autre paysage, un champ d'un autre champ ; mais c'est là, nous le répétons, le superflu de la perception et non pas le nécessaire.<sup>20</sup>

Il est donc insuffisant de faire de l'animal un être se cantonnant à la perception, tandis que l'homme seul aurait accès à l'intellection : en vérité, même au niveau de la perception, l'homme se distingue - et il se distingue précisément parce qu'il opère des distinctions, des individuations. La perception primitive est une perception abstraite, la perception raffinée, civilisée est une perception concrète car individuante.

Quelle conclusion en tirer ? Si le vivant est restreint au générique et au général, cela signifie qu'en tant qu'il ne se réduit pas à cela, l'homme a rapport au singulier et à l'universel - et cela non seulement de manière distributive, mais aussi de manière corrélatrice. C'est d'abord le cas au niveau du sujet : on l'a dit, l'homme n'est pas réductible à son être générique (chaque homme n'est pas simplement un exemplaire de l'espèce, mais sa singularité est d'essence) ; or, que la singularité soit d'essence ne signifie pas qu'il faille penser pour l'humanité une diffraction de différences intotalisables, mais bien plutôt que la subjectivité propre est ce qu'il y a de plus universel<sup>21</sup> ; de même, du côté de l'objet, l'homme est celui qui peut prendre pour objet le singulier et l'universel, pas seulement le général - avec ce paradoxe des objets humains, des œuvres humaines, qu'ils sont d'autant plus universels qu'ils sont plus singuliers, comme le manifestent les œuvres d'art ou les événements historiques.

Que cette corrélation du singulier et de l'universel soit ce qui distingue l'homme, on pourrait le conclure aussi bien en procédant à l'envers, c'est-à-dire en s'intéressant à ce qui définit l'homme qui est incapable de lier le singulier et l'universel, c'est-à-dire l'homme qui s'en tient aux généralités : c'est, nous semble-t-il, ce qu'on nomme communément la bêtise. Qu'est-ce qu'être bête ? C'est le contraire d'être idiot. L'idiot, comme l'indique bien l'étymologie grecque, est celui qui est englué dans le particulier, celui qui est incapable de s'élever au général, qui croit que le monde se résume à sa petite expérience. L'idiot est englué dans son idiosyncrasie. L'homme bête est, au contraire, celui qui ne se meut que dans les généralités, les platitude, les *topoi*. La bêtise et l'idiotie sont deux vices symétriques, et si l'on se réfère à Kant, il faut dire que ce sont des pathologies du

<sup>20</sup> Bergson 1959, 298.

<sup>21</sup> Comme le disait Hegel, 'je' est ce qu'il y a de plus singulier en même temps que ce qu'il y a de plus universel : 'je' c'est moi, et c'est tout autre, tous les autres. Cf. *infra*.

jugement.<sup>22</sup> Pathologies symétriques, puisque l'idiotie est l'incapacité de subsumer le particulier sous le général de par l'absence de généralisation : c'est ne voir que des cas particuliers partout, sans être capable de discerner du semblable ; la bêtise est l'incapacité à reconnaître dans le particulier le général, de par l'absence d'individuation. Deleuze l'a magnifiquement dit, en reprenant d'ailleurs un vocabulaire kantien :

La plus mauvaise littérature fait des sottisiers ; mais la meilleure fut hantée par le problème de la bêtise, qu'elle sut conduire jusqu'aux portes de la philosophie, en lui donnant toute sa dimension cosmique, encyclopédique et gnoséologique (Baudelaire, Flaubert, Bloy). Il aurait suffi que la philosophie reprît ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mais l'objet d'une question proprement transcendante : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible ? Elle est possible en vertu du lien de la pensée avec l'individuation.<sup>23</sup>

La bêtise est un raté du principe d'individuation : c'est le fond non individué qui remonte. L'homme bête ne sait pas individuer, il connaît le général, mais ne voit pas le particulier : il est donc incapable de subsumer l'un sous l'autre, et passe son temps à professer des leçons vides. La bêtise est de ce fait souvent une pathologie d'intellectuels, contrairement à l'idiotie, car c'est le vice de ceux qui connaissent bien les abstractions et les généralités, mais sont incapables de subsumer le cas sous la règle, car à force de règles, ils ne parviennent plus à distinguer des cas. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant écrit à l'orée de l'Analytique des principes, sur le jugement en général, que « le manque de jugement est proprement ce que l'on nomme bêtise [Dummheit], et à un tel vice il n'y a point de remède ».<sup>24</sup> Il n'y a pas de remède, car l'instruction, c'est-à-dire l'école ou les livres, ne peuvent guérir cette pathologie : ceux-ci nous fournissent justement des règles, des savoirs, des théories, des doctrines, mais précisément ce qui est mis en cause par la bêtise est la capacité à reconnaître ces règles dans le cas particulier que j'ai sous les yeux. Remédier à la bêtise comme incapacité de subsumer le cas sous la règle par l'apprentissage d'autres règles ne fait que dessiner une régression à l'infini, par laquelle la bêtise se prolongerait toujours elle-même, exactement comme dans le cheminement infini de Bouvard et Pécuchet chez Flaubert. L'homme bête peut donc être fort cultivé et instruit :

---

<sup>22</sup> Cf. Kant 1980, A 132/B 171.

<sup>23</sup> Deleuze 1985, 196-7.

<sup>24</sup> Kant 1787, A 133/B 172. Nous traduisons.

la bêtise n'est pas un manque de savoir, c'est une pathologie du jugement - c'est un défaut de subsomption par absence de perception du cas particulier. La bêtise est donc la passion des généralités, et la langue française recèle ici quelque chose d'intéressant : c'est qu'elle fait de la *bêtise* ce par quoi l'homme ressemble aux *bêtes* - les bêtes qui, elles, relèvent, comme on l'a vu, du générique et du général. C'est sans doute cela que Flaubert a tenu à reprendre dans l'onomastique de ses personnages, car il est évident que Bouvard vient du latin *bos*, *bovis*, et Pécuchet du latin *pecus*, *pecoris* : le bœuf et le bétail ; c'est le devenir bête de l'homme qui est décrit, et ce devenir bête n'est pas l'absence de culture, c'est la complaisance et le cantonnement au général, qui implique de manquer *et* le singulier *et* l'universel.

### 3 Ipséité et éthicité

Donc si la bêtise est le devenir bête de l'homme, c'est-à-dire sa régression au vivant qui n'a affaire qu'au générique et au général, l'homme est l'être qui instaure la corrélation du singulier et de l'universel. Qu'est-ce qui manifeste en l'homme cette coïncidence d'essence du singulier et de l'universel ? Nous pouvons penser que le fait même de la première personne du singulier en est une manifestation : l'homme est celui qui dit 'je' ; l'ego cartésien, l'ipséité, la réflexivité, comme l'on voudra, tout cela désigne ce qui fait que l'homme peut tout objectiver sans être lui-même objectivable comme source de l'objectivation. Or, 'je' est à la fois ce qu'il y a de plus singulier et en même temps ce qu'il y a de plus universel ; 'je', c'est moi, et en même temps c'est tout autre :

Quand nous disons 'moi', nous visons bien quelque chose de singulier, mais, puisque chacun est un moi, nous ne disons par là que quelque chose de tout à fait universel. L'universalité du moi le rend capable de faire abstraction de tout même de sa vie.<sup>25</sup>

Est donc impliqué dans l'essence de l'homme le rapport à soi, et en même temps le rapport à l'autre. Le 'je' est toujours en même temps un 'nous'. La question que l'on peut se poser est alors la suivante : si le 'je' définit l'essence de l'homme dans sa singularité expressive de la singularité de l'humanité, quel est le propre du 'je' ? Régressons encore d'un niveau. Hegel disait dans la phrase de l'*Encyclopédie* citée plus haut, mais il le montre aussi dans la *Phénoménologie de l'esprit*, que c'est précisément ce geste de déprise de toute captation et de toute appartenance, y compris de l'appartenance à la vie, qui

---

<sup>25</sup> Hegel 1988, III, Add. du § 381, 388.

fait le propre du ‘je’. Cela signifie que la déprise n'est pas seulement théorique (la capacité à objectiver le monde, comme l'ego réflexif), mais aussi pratique : la capacité à se déprendre du monde, à mettre en jeu sa vie pour une cause, un idéal... La question est la suivante : si le ‘je’ définit la singularité de l'homme, la vérité de ce ‘je’ est-elle d'ordre théorique ou pratique ? Autrement dit, pour poser la question dans des termes plus classiques : est-ce la volonté ou l'entendement qui définit le plus haut sens du ‘je’ ? Qu'est-ce qui fait la singularité absolue de cet être singulier qu'est l'homme ? La réponse de Descartes, qui fut pourtant un des pères de l'objectivation moderne, ne varia pas beaucoup : c'est la volonté qui fait la singularité du sujet qui dit ‘ego’. La singularité du ‘je’ vient de ce qu'il est libre, d'une liberté absolument infinie, qui est la seule chose qui le rend à l'image de Dieu. Descartes l'affirme à plusieurs reprises, la première étant une lettre du 25 décembre 1639 à Mersenne, où il dit :

Le désir que chacun a d'avoir toutes les perfections qu'il peut concevoir, et par conséquent toutes celles que nous croyons être en Dieu, vient de ce que Dieu nous a donné une volonté qui n'a point de bornes. Et c'est principalement à cause de cette volonté infinie qui est en nous, qu'on peut dire qu'il nous a créés à son image.<sup>26</sup>

L'essence propre de l'homme réside dans la transcendence du vouloir : *l'ego est plus proprement voulant que connaissant*.<sup>27</sup> C'est dire que ce qu'il y a de supérieur dans l'homme n'est pas du côté de l'entendement, car l'entendement est fini ; au contraire la volonté est infinie : ce déphasage bien connu est ce qui, négativement, rend possible l'erreur, comme l'explique la *Quatrième méditation* ; faire erreur c'est affirmer au-delà de ce que me présente l'entendement : la volonté excède, dans ce cas, celui de la théorie, l'entendement. Mais ce déphasage a aussi un sens positif, quand il s'agit de la pratique et non plus de la théorie : l'excès de la volonté sur l'entendement est aussi ce qui rend possible la résolution, c'est-à-dire la capacité radicale de décision qui est en tout homme. L'affirmation excessive dans la pensée amène la précipitation de l'erreur, l'affirmation excessive dans la vie donne la force d'avancer toujours malgré tout. Ce caractère positivement hyperbolique de la volonté n'est nulle part aussi explicite que dans l'image célèbre du voyageur perdu dans la forêt :

---

<sup>26</sup> Descartes 1987, lettre à Mersenne du 25 décembre 1639, AT II, 628, 3-9.

<sup>27</sup> Mettre la volonté au fondement de l'ego, plutôt que tout ce qui relève de l'entendement, de l'intellect, n'est pas chose évidente. On s'en rend bien compte lorsque l'on songe à l'acte propre de l'ego qu'est le *cogito* : celui-ci constitue davantage la conscience et la réflexivité plutôt qu'il ne fonde un agir ; pourtant, même dans l'expérience du *cogito*, on peut trouver une présence de la volonté, comme l'a très bien montré D. Arribalzaga (2016), pour qui l'ego performe sa cogitation sur le mode la volonté.

Ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions les plus douteuses, lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées. Imitant en ceci les voyageurs qui, se trouvant égarés en quelque forêt, ne doivent pas errer en tournoyant, tantôt d'un côté tantôt d'un autre, ni encore moins s'arrêter en une place, mais marcher toujours le plus droit qu'ils peuvent vers un même côté, et ne le changer point pour de faibles raisons, encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui les ait déterminés à le choisir ; car, par ce moyen, s'ils ne vont justement où ils désirent, ils arriveront au moins à la fin quelque part où vraisemblablement ils seront mieux que dans le milieu d'une forêt. Et ainsi, les actions de la vie ne souffrant souvent aucun délai, c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables ; et même qu'encore que nous ne remarquions point davantage de probabilité aux unes qu'aux autres, nous devons néanmoins nous déterminer à quelques-unes, et les considérer après, non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais comme très vraies et très certaines, à cause que la raison qui nous y a fait déterminer se trouve telle. Et ceci fut capable dès lors de me délivrer de tous les repentirs et les remords qui ont coutume d'agiter les consciences de ces esprits faibles et chancelants qui se laissent aller inconstamment à pratiquer comme bonnes les choses qu'ils jugent après être mauvaises.<sup>28</sup>

Ce texte nous apprend d'abord que le périmètre d'extension du doute hyperbolique, qui rendra possible le surgissement du *cogito* comme première vérité, n'est pas infini : en fait, il n'a de validité que dans la théorie, c'est-à-dire dans le champ de la connaissance. L'hyperbole est pour ainsi dire verticale, regarder *tout* ce qui est douteux comme faux, mais non point horizontale : il ne s'agit pas d'appliquer le doute métaphysique à *toutes* les sphères de l'existence. De toute façon, comme Descartes le disait modestement à Élisabeth, il ne faut consacrer que peu d'heures dans la vie à la métaphysique.<sup>29</sup> Dans l'usage de la vie, il ne faut pas douter et chercher à fonder métaphysiquement des vérités, il faut, au contraire, croire - au sens le plus doxique du terme, car l'urgence ne permet ni de fonder ni de justifier. Croire est le principe commun aux maximes de la morale provisoire

<sup>28</sup> Descartes 1982a, Troisième partie, AT VI, 24-5.

<sup>29</sup> Descartes 1988, lettre à Élisabeth du 28 juin 1643, AT III, 694 : « je n'ai jamais employé que fort peu d'heures, par jour, aux pensées qui occupent l'imagination [c'est-à-dire aux mathématiques], et fort peu d'heures, par an, à celles qui occupent l'entendement seul [c'est-à-dire à la métaphysique] ».

car c'est le principe consubstantiel à l'ordre pratique ; s'il fallait attendre de fonder en raison tout engagement, toute décision, tout acte, on ne scellerait jamais aucun engagement, on ne prendrait aucune décision et on n'initierait finalement aucune action. C'est pourquoi on se jette parfois à l'eau sans savoir ni comprendre véritablement ce que l'on fait. La suspension infinie du vouloir, en attente d'une fondation rationnelle, contredirait la finalité même du vouloir : agir. D'où ce conservatisme cartésien, qui confie son existence aux coutumes communes, les plus anciennes et les plus fréquentes, ce qui n'est nullement contradictoire avec la table rase des savoirs décrite quelques pages plus haut dans le *Discours* : précisément, dans un cas il s'agit de 'savoirs', dans l'autre d'existence ; dans le premier cas, la tradition est répudiée, dans le second, elle est plébiscitée.

Cependant, on aurait tort d'interpréter cela comme un manque d'intérêt cartésien pour tout ce qui relève de l'existence pratique, comme si à l'exigence rigoureuse de fondation dans la théorie (la métaphysique, qui signifie cette fondation et suit un protocole extrêmement précis) s'opposait le laxisme et l'indifférence de la pratique (la vie, laissée aux aléas de la contingence, et à « l'usage » selon cette expression que Descartes affectionne) : on pourrait alors dire à bon droit que l'existence a une valeur inférieure, ce qui justifie de la confier à n'importe quel guide, même au moins fiable, l'usage. Mais la croyance n'est ni un pis-aller ni le reste abandonné par une pensée de l'hyperbolique exigence métaphysique, elle est ce qui octroie sa spécificité au champ pratique et permet positivement de le constituer comme tel. En effet, Descartes utilise implicitement dans ce texte la même image de l'excès qui définit le doute de la première méditation métaphysique : l'hyperbole. Car il s'agit bien *d'excéder* par la décision tranchante l'état du savoir qui est disponible, il s'agit d'outrepasser, donc de mettre en œuvre une hyperbole<sup>30</sup> et l'hyperbole dont il s'agit ici est l'hyperbole exactement inverse de celle du doute de la première méditation : il ne s'agit plus de regarder le douteux comme faux, mais inversement, de regarder le douteux comme vrai.<sup>31</sup> Ces options doivent être considérées « non plus comme douteuses, en tant qu'elles se rapportent à la pratique, mais *comme très vraies et très certaines* »,<sup>32</sup> dit Descartes. Plus exactement, lorsqu'on ne sait pas quoi faire dans la vie, et on ne sait *jamais* quoi faire dans la vie, trois possibilités s'offrent à nous, d'après le texte cité.

La première est celle que Descartes proscrit (les hommes « ne doivent pas » procéder ainsi) ; elle consiste à tourner en rond ou à demeurer sur place : dans les deux cas, c'est la stagnation. Les

<sup>30</sup> Sur ce motif de l'excès chez Descartes, cf. Partene 2023, 93 sq.

<sup>31</sup> Sur cette inversion, cf. Gouhier 1962, 24 sq.

<sup>32</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5. Italique ajouté.

hésitations et les délibérations infinies, cette éthique de la discussion personnelle, Descartes la reconduit à l'immobilité. Qu'on reste immobile ou que l'on compense les dix pas à gauche par neuf à droite, cela revient au même dans la vie : on n'avance pas ; et donc, si l'on regarde la forêt broussailleuse comme la métaphore des difficultés de la vie, il ne fait aucun doute qu'on y restera enlisé.

La deuxième possibilité emprunte le même cadre d'hypothèse que la première : je suis perdu au sein d'une forêt dense qui ne laisse apparaître aucun chemin de sortie. C'est toujours le paradigme de l'obscurité de la vie qui est ainsi posé, par quoi je suis impuissant à savoir avec certitude quelle est la bonne voie. Cette seconde possibilité est celle que Descartes prescrit (c'est, pour suivre la métaphore, le chemin à emprunter), et elle se dédouble en deux sous-possibilités : soit je discerne par exemple des traces de pas, ou quelque chose qui me laisse penser que d'autres ont emprunté cette direction avant moi ; dans ce cas, il faut y aller sans hésiter. On reconnaît d'une part l'hyperbole positive (transformer le probable en vrai : « c'est une vérité très certaine que, lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir de discerner les plus vraies opinions, nous devons suivre les plus probables »),<sup>33</sup> d'autre part le motif 'conservateur' de l'usage, des us et coutumes : que d'autres aient procédé ainsi avant moi signifie quelque chose. Soit, seconde sous-possibilité, je ne discerne absolument rien qui fasse signe vers un passage antécédent : le probable lui-même disparaît. Que dois-je faire ? Je dois avancer quand même, marcher dans une direction « encore que ce n'ait peut-être été au commencement que le hasard seul qui »<sup>34</sup> m'aït déterminé à prendre ce parti. Le choix 'au hasard' est bien le révélateur d'une obscurité totale, et donc de la vacance de l'entendement : il n'y a rien que je puisse voir pour m'indiquer une sortie. Ici l'hyperbole elle-même n'est plus daucun secours, puisqu'il n'y a rien - ni même du douteux ou du probable. C'est cela la vérité de la résolution : en l'absence de tout signe, dans la nuit la plus noire de la vie (l'obscurité signifiant ici, de nouveau, l'absence de savoir et de connaissances, l'absence de 'lumières' dans tous les sens du terme), je tranche dans le vif, je décide quand même. L'excès de la volonté supplée aux faiblesses et aux éclipses de l'entendement. Mais l'éclipse n'est guère évitable : ce troisième cas révèle la vérité de la résolution comme ce qui demeurait en fait caché dans le cas précédent ; la probabilité permet une mise en œuvre, certes imparfaite, de l'entendement, lequel ne réussit pas à accéder à une connaissance claire et distincte, et, faute d'évidence, doit se contenter du plus probable. L'hypothèse plus radicale de l'absence de probabilité permet de mettre hors-jeu l'entendement, et de faire voir le mouvement

<sup>33</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5. Italique ajouté.

<sup>34</sup> Descartes 1982a, AT VI, 24-5.

de la volonté dans toute sa pureté : la radicalisation entre les deux sous-possibilités (du probable au néant) opère elle-même comme un tamis permettant de discriminer la première vérité pratique, exactement comme l'hyperbole de la première méditation permettait de faire ressortir la première vérité métaphysique. Cette première vérité pratique est la transcendance du vouloir. La volonté, dont le bon usage est dicté par la Quatrième méditation (affirmer ou nier, poursuivre ou fuir ce que l'entendement lui présente clairement et distinctement), s'émancipe ici de l'entendement non par précipitation ou par prévention, mais par nécessité : Descartes reconnaît qu'il y a des situations où l'entendement est structurellement aveugle ; mais ce qui est frappant ici, c'est que ce moment d'aveuglement structural semble être coextensif à la sphère pratique elle-même : la vie est une forêt soit dense (aveuglement partiel de l'entendement car traces de probabilité), soit vierge (absence totale de probabilité), mais au fond même quand elle est dense, elle est vierge. En ce cas, le mouvement d'excès que la volonté opère sur l'entendement est non seulement positif (contrairement à l'erreur), non seulement nécessaire, mais consubstantiel à l'agir lui-même car si l'on attendait les lumières de l'entendement, on resterait une bonne partie de sa vie prisonnier de cette forêt. Marcher dans l'existence consiste à marcher dans le noir. L'erreur la plus grave du point de vue pratique est de croire que la pratique doit s'indexer sur le théorique, et que la volonté excédentaire est un mal : marcher dans l'existence consiste à marcher dans le noir, et le seul guide valable n'est pas la lumière de l'intellect, mais le geste sûr qui tranche dans l'obscurité.<sup>35</sup>

Récapitulons notre cheminement. Le propre de l'homme est la coïncidence du singulier et de l'universel qui s'exprime dans le 'je' ; l'essence supérieure du 'je' est la volonté ; le troisième temps, puisque l'homme est singulier et a rapport à l'universel, est la question propre à l'homme, dès lors que, comme on l'a vu dans le premier temps, son chemin n'est pas pré-tracé : cette question est la question éthique *quod vitae sectabor iter ?* (Quel chemin vais-je suivre dans la vie [bios] ?) Cette phrase du poète latin Ausone, Descartes la reprend justement à son compte.

Comment Descartes y répond-il ? Il ne prescrit pas de tourner à gauche ou à droite (il ne s'agit pas de donner un contenu), mais il va énoncer les conditions réflexives (formelles) auxquelles chacun peut trouver son propre chemin. Il faut pour cela se référer aux *Passions de l'âme*, puisque la question implique la thématisation d'un rapport à soi : Descartes nous apporte les éléments de sa réponse dans les articles 149 à 161. Dans ces textes, est esquissé un passage de

---

<sup>35</sup> Pour une autre interprétation, fondée sur la mise en œuvre d'une méta-rationalité, cf. Elster 1979.

l'admiration, comme passion primitive, qui est neutre, selon son étymologie latine (étonnement), à l'estime, qui est une admiration qualifiée ; de là on passe à l'estime de soi. Descartes demande pour quelle cause on peut s'estimer soi-même.

Et parce que l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser, je tâcherai ici d'en dire mon opinion. Je ne remarque en nous qu'une seule chose qui nous puisse donner juste raison de nous estimer, à savoir l'usage de notre libre arbitre, et l'empire que nous avons sur nos volontés. Car il n'y a que les seules actions qui dépendent de ce libre arbitre pour lesquelles nous puissions avec raison être loués ou blâmés, et il nous rend en quelque façon semblables à Dieu en nous faisant maîtres de nous-mêmes, pourvu que nous ne perdions point par lâcheté les droits qu'il nous donne.<sup>36</sup>

Le seul objet qui peut fonder l'estime de soi c'est d'une part le fait que je possède un libre-arbitre, et d'autre part l'usage que j'en fais. D'où, à l'article 153, la générosité, comme vertu cardinale de l'éthique cartésienne : je sais que je ne peux m'estimer que pour l'usage de mon libre-arbitre et pour la résolution d'en bien user.<sup>37</sup> Et, de nouveau, on retrouve ici au niveau éthique la corrélation du singulier et de l'universel, qu'on avait mise en avant dans le *cogito* théorique et qui révélait que 'je' est le plus singulier, mais, l'autre aussi disant 'je', c'est aussi le plus universel. De même ici, Descartes ajoute à l'article 154 que ce rapport à soi qu'est la générosité (par laquelle je m'estime au plus haut point comme être libre) implique un rapport aux autres, en l'occurrence empêche qu'on méprise les autres. Du fait que j'ai un libre-arbitre, en effet, et du fait que son usage dépende de moi, cela signifie qu'il ne dépend de rien d'extérieur ; précisément le fait que cela ne dépende que de soi, et pas d'ailleurs, comme quelque chose d'aventice ou de factice, signifie que chacun peut l'avoir :

Ceux qui ont cette connaissance et ce sentiment d'eux-mêmes se persuadent facilement que chacun des autres hommes les peut aussi avoir de soi, parce qu'il n'y a rien en cela qui dépende d'autrui. C'est pourquoi ils ne méprisent jamais personne ; et, bien qu'ils

<sup>36</sup> Descartes 1986, art. 152, AT XI, 442.

<sup>37</sup> « Ainsi, je crois que la vraie générosité, qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut légitimement estimer, consiste seulement partie en ce qu'il connaît qu'il n'y a rien qui véritablement lui appartienne que cette libre disposition de ses volontés, ni pourquoi il doive être loué ou blâmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal, et partie en ce qu'il sent en soi-même une ferme et constante résolution d'en bien user, c'est-à-dire de ne manquer jamais de volonté pour entreprendre et exécuter toutes les choses qu'il jugera être les meilleures » ; Descartes 1986, art. 153, AT XI, 445-6.

voient souvent que les autres commettent des fautes qui font paraître leur faiblesse, ils sont toutefois plus enclins à les excuser qu'à les blâmer, et à croire que c'est plutôt par manque de connaissance que par manque de bonne volonté qu'ils les commettent.<sup>38</sup>

Le généreux sait que sa volonté ne dépend que de lui, et non d'autrui ou des circonstances étrangères ; mais alors celle d'autrui ne dépend nullement de moi ou du monde qui l'entoure. Autrement dit, c'est justement ce qui fait mon indépendance (ma singularité), qui me persuade que chacun est également indépendant (l'universel) : l'universel est, de nouveau, corrélatif au singulier, et fondé sur le singulier. Comme l'usage de ma liberté est ce qui fait que je ne dépend pas d'autrui, c'est aussi ce qui constitue autrui comme tel. Ce qui m'est le plus propre est ce qui fonde la possibilité d'une intersubjectivité.

Cela nous amène au tableau des quatre passions liées à la générosité, qui montre qu'il n'y a pas seulement *un propre de l'homme*, à travers ce que nous avons essayé de saisir sur son historicité et son ipséité, il y a aussi un *rappart éthique de l'homme à ce qui lui est propre*. La générosité consiste à s'estimer pour ce qu'on a de plus propre (ma liberté) ; l'orgueil à s'estimer pour ce qui nous est impropre (la richesse, la beauté...) ;<sup>39</sup> l'humilité vertueuse consiste à rabaisser en soi tout ce qui ne relève pas du libre usage de sa volonté, donc tout ce qui nous est impropre et qui nous vient d'ailleurs (la richesse et la beauté, de nouveau) ; enfin, l'humilité vicieuse consiste à rabaisser en soi ce qu'on a de plus propre, c'est-à-dire la volonté infinie. C'est la plainte constante de celui qui dénie la valeur de ce qu'il a de plus propre : sa liberté infinie.

Pour la bassesse ou l'humilité vicieuse, elle consiste principalement en ce qu'on se sent faible ou peu résolu, et que, comme si on n'avait pas l'usage entier de son libre arbitre, on ne se peut empêcher de faire des choses dont on sait qu'on se repentira par après ; puis aussi en ce qu'on croit ne pouvoir subsister par soi-même ni se passer de plusieurs choses dont l'acquisition dépend d'autrui. Ainsi elle est directement opposée à la générosité.<sup>40</sup>

Elle est opposée à la générosité, elle est aussi explicitement opposée à la résolution : l'humble vicieux est celui qui reste immobile au cœur de la forêt parce qu'il ne cesse de gémir sur l'impossibilité d'en sortir

<sup>38</sup> Descartes 1986, art. 154, AT XI, 447.

<sup>39</sup> « Tous ceux qui conçoivent bonne opinion d'eux-mêmes pour quelque autre cause, telle qu'elle puisse être, n'ont pas une vraie générosité, mais seulement un orgueil qui est toujours fort vicieux, encore qu'il le soit d'autant plus que la cause pour laquelle on s'estime est plus injuste » ; Descartes 1986, art. 157, AT XI, 448.

<sup>40</sup> Descartes 1986, art. 159, AT XI, 450.

et la misère de sa condition. L'orgueil et la prétention sont certes de grands vices, mais tellement visibles qu'ils en deviennent risibles : l'orgueilleux mime le grand homme généreux, sans avoir compris sur quoi porte la fierté lorsqu'elle est vraiment noble. L'humilité vicieuse est quant à elle le grand autre de la générosité : c'est le rabaissement de soi et le ressentiment envers la grandeur de l'homme.

Qu'est-ce que cette réflexion sur la morale cartésienne nous apprend des usages antihumanistes qui sont faits de la philosophie de Descartes dans la littérature contemporaine ? D'abord, il faut rappeler d'emblée deux points de doctrine qui ne concernent pas directement notre propos, mais qui portent déjà atteinte à l'usage contemporain qu'on fait de Descartes, et notamment de sa fameuse thèse de l'animal-machine.

Le corpus animaliste ou antispéciste attribue une origine cartésienne à la réification de l'animal.<sup>41</sup> Que le cartesianisme au sens large soit en cause, cela ne fait aucun doute, et rappeler le mot de Malebranche serait ici inutile tant la thèse est évidente.<sup>42</sup> En revanche, le motif de l'animal machine que l'on trouve chez Descartes est beaucoup plus nuancé et complexe :

Encore faudrait-il d'emblée distinguer Descartes et son exigence méthodologique des cartésiens et de la prolifération mortifère des commentaires qui ont caricaturé, tantôt pour la défendre, tantôt pour l'accabler, la théorie des animaux-machines.<sup>43</sup>

Pourquoi cette insistance sur l'exigence méthodologique ? C'est que cette thèse de l'animal-machine est une thèse épistémique, pas ontologique : Descartes ne dit pas que l'animal *est* une machine, mais que l'on peut *comprendre son fonctionnement si on le regarde comme une machine*. Sans donc entrer dans le détail des critères proposés par Descartes, c'est d'abord le statut de son propos qui doit retenir l'attention. L'antispécisme se trompe dans sa critique de Descartes autant que le transhumanisme se trompe dans l'éloge qu'il en fait : Descartes n'a pas soutenu par cette 'thèse' que l'animal et la machine

<sup>41</sup> Cf. par exemple Singer 1993, 303 sq. Également, Regan 1983, 3 : « Animals, in his view, are 'thoughtless brutes', *automata*, machines ».

<sup>42</sup> Épisode célèbre conté par Fontenelle, qui, peiné de voir les coups administrés par Malebranche à sa chienne pleine, se voit répondre : « Eh quoi ! ne savez-vous pas bien que cela ne sent point ? ». On peut dire que Descartes avait répondu par anticipation à une telle cruauté : « Je parle de la pensée, non de la vie, ou du sentiment ; car je n'ôte la vie à aucun animal, ne la faisant constituer que dans la chaleur du cœur » ; Descartes 1991, lettre à Morus du 5 février 1649, AT V, 278.

<sup>43</sup> Fontenay 1998, 313. Il s'agit donc de « reprendre la théorie des animaux-machines à ceux qui l'ont transformée en doctrine, voire en idéologie, et tenter jusqu'à un certain point de la défendre contre ceux qui lui ont imputé la responsabilité des plus grands maux infligés aux bêtes ».

étaient ontologiquement identiques. Ces deux corpus pourtant bien distincts se retrouvent donc dans la même imprécision de lecture, quoique celle-ci attribue une valeur axiologique différente à la pré-tendue doctrine cartésienne.<sup>44</sup>

Deuxièmement, contre l'origine cartésienne que s'attribue le transhumanisme, il faut rappeler que seul le corps de l'animal peut être compris par analogie avec la machine, mais nullement le corps de l'homme, qui a la particularité d'être toujours déjà spiritualisé, ce que signifie la thèse de l'union de l'âme et du corps.<sup>45</sup> Est-il possible de fournir des indications bibliographiques ? Il est donc nécessaire de sortir des propos par trop simplificateurs soutenant que

depuis Descartes, en passant par Bacon et D'Alembert, le corps [humain] est appréhendé comme un 'avoir' et non comme un 'être', autrement dit, il obéit aux lois de la mécanique, et peut être à volonté modifié.<sup>46</sup>

La Sixième médiation contredisait déjà ce propos : le corps n'est pas le navire de l'homme.<sup>47</sup> Par conséquent, le transhumanisme 'humaniste' prétendant garder la frontière entre l'homme et l'animal, et assumant une entreprise de domination de la nature par l'homme, manque de lucidité. Il croit au fond que l'homme est une super-machine *parce qu'il n'est pas un animal*, alors qu'en réalité le texte de Descartes est très clair :

l'homme n'est pas un animal *parce qu'il n'est pas une machine*. Après avoir en effet rappelé qu'une machine ne saurait se faire passer pour un homme car elle est dépourvue de la parole à propos

**44** En fait, l'antispécisme est plus rigoureux en réduisant la mécanisation à l'animal : le corpus posthumaniste tire en revanche souvent la mécanisation de l'animal vers la mécanisation du vivant dans son ensemble, et légitime par là une mécanisation de l'organisme humain.

**45** Cf. la lettre à Élisabeth du 28 juin 1643. Évidemment cela implique de donner plus de poids, au sein du corpus cartésien, à la correspondance avec Élisabeth et aux textes postérieurs aux *Méditations* (incluses) qu'au *Traité de l'homme*, écrit de jeunesse inachevé, dont le second paragraphe commence par ces mots : « Je suppose que le corps [de l'homme] n'est autre chose qu'une statue ou machine de terre, que Dieu forme tout exprès » (Descartes 1982a, AT XI, 120). Par ailleurs, il s'agit d'un corps considéré abstrairement sans lien avec une âme. Cf. *infra*.

**46** Jousset-Couturier 2016, 78-9. Quelques pages plus loin (106), la filiation est dressée : « Avec Descartes, l'homme ne devait qu'à son âme d'échapper à l'animal ; avec les temps modernes, son corps représente l'inessentiel ; avec les transhumains, il acquiert l'autonomie et le droit à dépasser sa corporeité ».

**47** « La nature m'enseigne aussi par ces sentiments de douleur, de faim, de soif, etc., que je ne suis pas seulement logé dans mon corps, ainsi qu'un pilote en son navire, mais, outre cela, que je lui suis conjoint très étroitement et tellement confondu et mêlé, que je compose comme un seul tout avec lui » ; Descartes 1982a, AT IX, 64.

et du geste infiniment adaptable guidé par la raison, de cela vient qu'il est moralement impossible qu'il y en [des organes] ait assez de divers en une machine pour la faire agir en toutes les occurrences de la vie de même façon que notre raison nous fait agir. Or, par ces deux mêmes moyens, on peut aussi connaître la différence qui est entre les hommes et les bêtes.<sup>48</sup>

C'est parce que l'homme n'est pas une machine qu'il n'est pas une bête, ou, c'est pour *les mêmes raisons* qu'il n'est pas une machine pas plus qu'une bête. L'exception humaine qui le distingue de l'animal vaut tout aussi bien pour celle qui le distingue de la machine, et on ne saurait garder une frontière en détruisant l'autre : les deux vont de pair en contexte cartésien. Si l'on accepte que l'homme ne soit pas un animal et que sa vocation soit de s'en distancier, alors il faut accepter qu'il ne soit pas non plus identifiable à une machine. À rebours, lorsqu'abstrairement on considère le corps de l'homme dépourvu d'âme,<sup>49</sup> alors on peut le lire méthodologiquement comme une machine, mais alors *aussi comme un animal* : dans les deux cas, et par abstraction (simple pour l'animal, double pour l'homme),<sup>50</sup> on peut rendre compte de leurs constitution et mouvements par analogie avec un mécanisme. Comme le dit Th. Gontier,

À côté du corps-machine, il y a un corps non machinique, ce corps de l'« union de l'âme et du corps », qui à la fois est à même de « donner corps » au projet de la *mathesis* et de « faire corps » contre tout déploiement nihiliste de celle-ci.<sup>51</sup>

Le corps humain est un corps « non machinique » car il est habité par l'âme, et c'est précisément pour cela qu'il est à part et qu'on ne peut lui retirer sa dignité en le traitant comme de la pure matière. Descartes est aux antipodes d'une pensée de la déploration qui gémirait de constater les faiblesses du corps humain, et en tirerait la nécessité de le transformer :

Je considère que, dès le premier moment que notre âme a été jointe au corps, il est vraisemblable qu'elle a senti de la joie, et incontinent après de l'amour, puis peut-être aussi de la haine, et de la tristesse ; et que les mêmes dispositions du corps, qui ont pour

<sup>48</sup> Descartes 1982a, Cinquième partie, AT VI, 57.

<sup>49</sup> Comme c'est le cas dans le *Traité de l'homme* cité plus haut.

<sup>50</sup> Car en plus de la restriction méthodologique à l'épistémique, pour l'homme il faut ajouter la seconde abstraction qu'implique de faire comme si son corps n'était pas lié à une âme.

<sup>51</sup> Gontier 2010, 30.

lors causé en elles ces passions, en ont naturellement par après accompagné les pensées. Je juge que sa première passion a été la joie, parce qu'il n'est pas croyable que l'âme ait été mise dans le corps, sinon lorsqu'il a été bien disposé, et que, lorsqu'il est ainsi bien disposé, cela nous donne naturellement de la joie.<sup>52</sup>

Le corps humain est ce qui suscite non la déploration, mais la joie, comme première passion que nous ayons eue, avant même notre naissance.

Enfin, surtout, ce que nous avons voulu montrer à travers cette réflexion sur la singularité du genre humain c'est que dès lors que la spécificité la plus irréductible de l'homme est sa volonté infinie, aucune machine si intelligente soit-elle, et dont l'intelligence pourrait bien dépasser celle de l'homme, ne saurait défaire cette solution de continuité radicale qu'il y a entre elle et le seul être qui soit semblable à Dieu.<sup>53</sup> La machine n'égale pas l'homme, non pour des raisons de performance intellectuelle, mais pour des raisons d'essence, qui font que Descartes, avant Kant, anticipe déjà l'idée d'une supériorité de la raison pratique sur la raison théorique – et que c'est bien cette métaphysique de la volonté qui fonde le propre de l'homme, soit une nature anti-nature. Si le fixisme de la nature humaine doit donc être remis en cause,<sup>54</sup> il n'en suit pas que tout volontarisme et toute apologie de la liberté, notamment sous la plume de Descartes, rejoignent les paradigmes contemporains de l'antihumanisme. En ce sens, nous ne pouvons souscrire, cette fois, à la conclusion qu'O. Rey tire de ce volontarisme cartésien :

Pour Descartes, c'est par la volonté que l'homme s'apparentait à Dieu. « C'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvant jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses ; elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même ».<sup>55</sup> Descartes n'innovait

<sup>52</sup> Descartes 1976, lettre à Chanut du 1<sup>er</sup> février 1647, AT IV, 605.

<sup>53</sup> Sur la difficulté à faire de Descartes l'ancêtre du transhumanisme et le rappel de certaines autres thèses fondamentales du cartesianisme (notamment sur la médecine) qui interdisent cette identification, cf. le chapitre consacré à Descartes dans Folscheid, Lécu, Malherbe 2018.

<sup>54</sup> Pour une critique de cette idée, cf. Louis 2023b. Dans le même numéro du *Philosophoïre*, intitulé *Humain/Transhumain*, cf. aussi l'entretien avec J.-M. Besnier (2023a), qui défend une ligne plus proche de la nôtre.

<sup>55</sup> Descartes 1982a, AT IX, 45-6.

pas : on peut faire remonter ce primat de la volonté, au détriment de l'*entendement* auquel saint Thomas d'Aquin accordait, quant à lui, le premier rang, à la théologie de Duns Scot et Guillaume d'Ockham. D'une certaine manière, la biologie de synthèse est un lointain prolongement de l'avantage pris à l'époque moderne par la volonté sur l'*entendement*, par la théologie franciscaine sur la théologie dominicaine.<sup>56</sup>

Tout volontarisme, si radical soit-il, ne débouche pas nécessairement sur un transhumanisme : de Descartes à Bostrom, *non valet consequentia*. La volonté infinie est, en effet, ce qui nous rend semblables à Dieu. Or, « reconnaître une instance de ce genre rendait possible une légitimation de l'humain. Mais elle impliquait aussi une limitation ».<sup>57</sup> Dieu peut certes tout faire, même créer par un libre décret les vérités éternelles, mais l'homme est limité par cela même qu'il n'est pas Dieu.

#### 4 Conclusion

Pour conclure, nous pourrions ajouter que Descartes retourne les critiques de la modernité antihumaniste contre elle, et en montre l'unauté profonde. Ce n'est pas Descartes qui est écartelé entre le pire de l'humanisme et le meilleur de l'antihumanisme, ce sont ces antihumanismes contemporains, qui, malgré leur différence, partagent un présupposé commun : l'humilité vicieuse cartésienne correspondrait assez à l'antihumanisme contemporain dans ses deux formes, que Descartes avait au fond anticipées du point de vue éthique. D'une part, l'antispécisme pourrait être vu comme une fausse humilité de l'homme qui ne veut pas reconnaître son essence libre, et, pour mimrer la générosité, se met au même rang que l'animal - ce qui est le contraire même de la générosité. Pour le transhumanisme d'autre

<sup>56</sup> Rey 2018, 108-9. Cf. aussi l'épilogue de cet ouvrage : « On voit donc que les transhumanistes ont quelques arguments à faire valoir, lorsqu'ils se prétendent les héritiers et continuateurs d'un certain humanisme - celui qui identifie l'accomplissement de l'homme à l'affranchissement vis-à-vis de tout donné, et la liberté humaine à la faculté de transgresser n'importe quelle limite » (164). Si le transhumanisme est assurément en continuité avec certains aspects de la pensée des Lumières (de Bacon à Renan en passant par Condorcet), il n'est pas sûr qu'il soit conciliable avec toute pensée moderne de la liberté humaine radicale : sans doute que le couple conceptuel cité par Rey vaut solidairement, et qu'une apologie de la liberté sans affranchissement de toute normativité, notamment divine, ne permet pas une conciliation avec le transhumanisme. C'est évidemment le cas de Descartes : si radicale que soit l'affirmation de la liberté humaine, et il suffit de se reporter à la lettre à Mesland du 9 février 1645 pour s'en convaincre, elle ne va pas de pair avec une évacuation de la transcendance. Descartes n'est pas Sartre.

<sup>57</sup> Brague 2013, 14.

part, c'est encore plus clair : on y déplore constamment l'état de l'homme, qui est accablé de fragilités, d'impuissances, qui n'est pas assez performant, qui connaît cette maladie qu'est la vieillesse et succombe à cette pathologie qu'est la mort. La plainte continuelle de l'humilité vicieuse aboutit à la négation de l'humanité : l'homme a décidément trop de défauts de fabrication, il faut le jeter et en fabriquer un autre.<sup>58</sup> À ces antihumanismes contemporains, il ne s'agit pas d'opposer l'idée que l'homme serait parfait (ce serait tomber dans ce que Descartes appelle l'orgueil), mais il s'agit de rappeler qu'il ne faut pas confondre la fausse générosité qui est le rabaissement constant de l'homme, avec la véritable générosité, qui consiste à s'estimer comme homme libre, c'est-à-dire à estimer *en soi* ce qui nous est le plus propre, car le singulier vaut ici universel : la capacité à bien user de sa volonté.

« L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête ».<sup>59</sup> Mais qui veut faire la bête n'est pas non plus un ange.

<sup>58</sup> C'est ici que s'arrête le parallèle, car, comme O. Rey (2018, 178-9), nous estimons que « de toutes les extravagances dont notre monde est envahi, les contes sur le triomphe de l'intelligence artificielle et le transhumanisme comptent parmi les plus maléfiques. Ils incitent, en annonçant la mort de la mort, à persévérer sur une voie qui conduit à la mort de masse ; ils alimentent des fantasmes de surpuissance à un moment où il faudrait, plus que jamais, accepter de mettre des limites à la puissance ; ils flattent l'individualisme alors qu'il serait urgent d'assumer une communauté de destin, ils engagent à ignorer et mépriser toutes les sagesses élaborées par les hommes au fil des millénaires, en une conjoncture où celles-ci seraient nos plus précieuses ressources, ils bercent de chimères quand il faudrait se confronter à la réalité ». Le transhumanisme professe une fin du monde qu'il accélère pourtant : tel est son paradoxe. De l'extinction des ressources à la croissance capitaliste effrénée, de l'individualisme hyperbolique au narcissisme le plus égoïste, il œuvre à une destruction de la nature comme à la défection des conditions d'existence politique des hommes.

<sup>59</sup> Pascal 1963, pensée 678/358 (Lafuma/ Brunschvig).

## Bibliographie

- Agamben, G. (2017). *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil.
- Arbib, D. (2016). « L'ego image de Dieu ou du cogito suivant la volonté ». *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 333-52.  
<https://doi.org/10.3917/rmm.163.0333>
- Arendt, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- Aristote (1995). *La Politique*. Paris : Vrin.
- Aubenque, P. (1962). *Le problème de l'être chez Aristote*. Paris : PUF.
- Bateman, S. ; Gayon, J. (2012). « L'amélioration humaine : trois usages, trois enjeux ». *Médecine/Sciences*, 28(10), 887-91.  
<https://doi.org/10.1051/medsci/20122810019>
- Bergson, H. (1959). « Matière et mémoire ». *Œuvres*. Paris : PUF, 159-378.
- Bimbenet, E. (2011). *L'animal que donc je ne suis plus*. Paris : Gallimard.
- Brague, R. (2013). *Le propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*. Paris : Flammarion.
- Cassou-Noguès, P. (2010). « La reproduction des automates : de Descartes à Von Neumann en passant par Erewhon ». Adam, V. et al. (éds), *La fabrique du corps humain*. Grenoble : Publications de la MSH-Alpes, 149-63.
- De Fontenay, E. (1998). *Le silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris : Fayard.
- De Fontenay, E. (2008). *Sans offenser le genre humain*. Paris : Albin Michel.
- Deleuze, G. (1985). *Différence et répétition*. Paris : PUF.
- Descartes, R. (1976). *Œuvres complètes*. Vol. 4, *Correspondance. Juillet 1643-avril 1647*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1982a). *Œuvres complètes*. Vol. 6, *Discours de la méthode*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1982b). *Œuvres complètes*. Vol 9, t. 1, *Méditations métaphysiques*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1986). *Œuvres complètes*. Vol. 11, *Passions de l'âme*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1987). *Œuvres complètes*. Vol. 2, *Correspondance. Mars 1638-décembre 1639*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1988). *Œuvres complètes*. Vol. 3, *Correspondance. Janvier 1640-juin 1643*. Paris : Vrin.
- Descartes, R. (1991). *Œuvres complètes*. Vol. 5, *Correspondance. Mai 1647-février 1650*. Paris : Vrin.
- Elster, J. (1979). *Ulysses and the Sirens*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Faye, E. (1998). *Philosophie et perfection de l'homme : de la Renaissance à Descartes*. Paris : Vrin.
- Folscheid, D. ; Lécu, A. ; Malherbe, B. de (2018). *Le transhumanisme, c'est quoi ?*. Paris : Cerf.
- Goffi, J.-Y. (2005). « La dignité de l'homme et la bioéthique ». *Les Temps modernes*, 630-1, 175-89.  
<https://doi.org/10.3917/ltm.630.0175>
- Goffi, J.-Y. (2011). « Nature humaine et amélioration de l'être humain à la lumière du programme transhumaniste ». *Journal International de Bioéthique*, 22(3-4), 19-32.  
<https://doi.org/10.3917/jib.222.0018>
- Gouhier, H. (1962). *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris : Vrin.
- Gontier, T. (2010). « Descartes et les animaux-machines : une réhabilitation ». Guichet, J. (éd.), *De l'animal-machine à l'âme des machines. Querelles biomécaniques de l'âme (XVII<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles)*. Paris : Éditions de la Sorbonne, 25-44.  
<https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.17517>
- Harris, J. (1992). *Wonderwoman and Superman: The Ethics of Biotechnology*. Oxford : Oxford UP.

- Hegel, G.W.F. (1988). *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Vol. 3, *Philosophie de l'esprit*. Paris : Vrin.
- Hegel, G.W.F. (2013). *Principes de la philosophie du droit*. Paris : PUF.
- Heidegger, M. (1992). *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier.
- Hottois, G. (2014). *Le transhumanisme est-il un humanisme ?*. Bruxelles : Académie royale de Belgique.
- Jousset-Couturier, B. (2016). *Le transhumanisme*. Paris : Eyrolles.
- Kant, E. (1980). *Œuvres philosophiques*. Vol. 1, *Critique de la raison pure*. Paris : Gallimard, La Pléiade.
- Louis, A. (2023a). « Entretien avec Jean-Michel Besnier ». *Le Philosophoire*, 60(2), 11-26.  
<https://doi.org/10.3917/phoir.060.0011>
- Louis, A. (2023b). « Faut-il en finir avec la nature humaine ? ». *Le Philosophoire*, 60(2), 101-12.  
<https://doi.org/10.3917/phoir.060.0101>
- Magnard, P. (2002). ‘Il se trouve plus de différence de tel homme à tel homme que de tel animal à tel homme’ : Montaigne. Paris : Variations Plein feu.
- Magnard, P. (2010). *Questions à l'humanisme*. Paris : PUF.
- Partene, E. (2023). *La norme et l'excédent. Étude sur les prémisses du transcendental kantien*. Paris : Hermann.  
<https://doi.org/10.14375/np.9791037026613>
- Pascal, B. (1963). « Pensées ». *Œuvres Complètes*. Paris : Seuil.
- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Berkeley : University of California Press.
- Rey, O. (2018). *Leurre et malheur du transhumanisme*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Rousseau, J.-J. (1964). *Œuvres complètes*. Vol. 3, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris : Gallimard, La Pléiade.
- Sartre, J.-P. (1996). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris : Gallimard.
- Singer, P. (1993). *La libération animale*. Paris : Grasset.
- Wolff, F. (2010). *Notre humanité*. Paris : Fayard.
- Wolff, F. (2017). *Trois utopies contemporaines*. Paris : Fayard.
- Wolff, F. (2019). *Plaidoyer pour l'universel*. Paris : Fayard.



# L'autonomia della volontà. Da *facultas humana* a 'volontà di potenza'

Francesco Camera  
Università di Genova, Italia

**Abstract** The paper investigates the multiple conceptual layers that 'will' has assumed throughout Western thought. Starting from the Greek conception of *boulesis* and the Latin notion of *voluntas*, it examines the various transformations of this concept as a human faculty that is independent of the realm of knowledge in the works of Descartes, Kant, Schopenhauer, and Nietzsche. The discussion concludes with a brief examination of Heidegger's thesis on the overcoming of 'will' as the extreme form of Western metaphysical conceptuality, which has influenced the calculating thought of planetary technology.

**Keywords** Arbitrium. Conceptuality. Grundlosigkeit. Noluntas. Representation. Spirito. Will. Wille zur Macht.

**Sommario** 1 Introduzione: la polisemia del concetto di 'volontà'. – 2 La volontà come 'facoltà' del soggetto umano. – 3 La riflessività della volontà come 'voler-volare' e il suo capovolgimento. – 4 La volontà creatrice come impulso dionisiaco. – 5 Il volere come 'volontà di potenza'. – 6 Per concludere: l'identità di volontà e potenza e la necessità del suo superamento.

*Nihil est tam in potestate voluntatis  
quam ipsa voluntas.*  
(Agostino, *Retractationes*, 1.1.22)

Uno degli insegnamenti più fecondi dell'ermeneutica filosofica novecentesca consiste nell'aver evidenziato lo stretto rapporto che il pensiero intrattiene col linguaggio. In quest'ottica è diventata sempre più diffusa la convinzione che lo sviluppo del filosofare, nel corso

della sua lunga storia a partire dai Greci, si sia sedimentato in parole e concetti fondamentali che hanno formato il vocabolario filosofico del pensiero occidentale. Questo riconoscimento ha portato molti studiosi a sostenere che l'essenza stessa della filosofia consiste nella sua 'concettualità'.<sup>1</sup> Se infatti si presta attenzione all'analisi dei principali termini filosofici e si sottopongono le consolidate abitudini linguistiche o mentali «davanti al tribunale della tradizione storica», la «storia dei concetti» (*Begriffsgeschichte*) diventa lo strumento metodologico più adeguato per seguire lo sviluppo del pensiero stesso.<sup>2</sup> Prestare ascolto al linguaggio, diventando consapevoli della trasformazione che determinati termini hanno subito (si pensi alla latinizzazione del lessico filosofico greco e alla traduzione della terminologia concettuale latina nelle lingue moderne), permette di fare i conti con le molteplici modalità in cui nel corso dei secoli le scelte linguistiche e i contesti culturali si sono evoluti, dando vita alla formazione di tradizioni diverse. Infatti, il lavoro filosofico non è mai una costruzione del pensiero che nasce in astratto da principi definiti a priori, ma è influenzato dal linguaggio nelle sue forme sempre storicamente determinate, che richiedono una paziente riflessione storica sui concetti di volta in volta scelti e utilizzati.

Ora, tra i principali concetti fondamentali del vocabolario filosofico occidentale, un posto di rilievo spetta certamente al termine 'volontà' (o 'volere'), che nel corso dei secoli ha subito uno sviluppo caratterizzato da una polisemia semantica articolata e complessa. Tenendo conto di questa evoluzione storica, nelle pagine che seguono cercheremo di focalizzare l'attenzione su alcune tappe salienti che hanno contribuito a precisare questo termine dal punto di vista lessicale e contenutistico, definendolo nella sua autonomia. L'esame inizia (nel § 1) con un breve preambolo di carattere introduttivo dedicato alla concezione greca della *boulesis*, un concetto ancora legato all'intelletto e subordinato alla sfera della conoscenza, che subisce una prima trasformazione nella cultura latina con l'introduzione del termine *voluntas*. La seconda tappa (nel § 2) intende seguire la via verso la definizione di un autonomo concetto di volontà a partire dal cristianesimo e poi in età moderna con Cartesio e con Kant, per i quali la volontà si profila come facoltà umana distinta dalla sfera della conoscenza e del pensiero. Successivamente (nel § 3) tratteremo la configurazione riflessiva del 'voler-volere' nell'idealismo tedesco e il capovolgimento della *voluntas* in *noluntas* in Schopenhauer. Subito dopo (nel § 4), esamineremo la critica di Nietzsche alla estinzione schopenhaueriana del volere e la sua concezione della volontà

<sup>1</sup> Gadamer 1996, 135-6, in cui viene abbozzata la tesi secondo cui la «storia dei concetti» è filosofia, «o addirittura forse che la filosofia debba essere storia dei concetti».

<sup>2</sup> Gadamer 2000, 25-7; cf. anche 43; 811-13.

come impulso dionisiaco, per passare a discutere (nel § 5) la concezione autoreferenziale (o autotelica) della ‘volontà di potenza’ quale impulso oscuro, irrazionale e impersonale, che tende esclusivamente al suo potenziamento. La conclusione (nel § 6) accenna all’interpretazione ontologico-metafisica del volere come carattere fondamentale di tutto l’essere, elaborata da Heidegger in riferimento alle tesi nietzscheane, alle quali contrappone la sua concezione basata sul ‘lasciar essere’ e sull’‘abbandono’ quali forme del pensiero meditante postmetafisico, che intende sostituirsi a ogni forma di volere. Un punto di arrivo per certi versi sconcertante, che intende superare l’identità di volere e potere, ma che non tiene conto del lungo e complesso percorso compiuto da questo concetto verso la definizione della sua autonomia.

## 1 Introduzione: la polisemia del concetto di ‘volontà’

L’evoluzione storica del concetto filosofico di ‘volontà’ (o ‘volere’) a partire dall’antichità classica fino al sorgere del cristianesimo è stata di recente oggetto di approfondite analisi e discussioni, che hanno messo a confronto i diversi paradigmi con cui tale termine è stato definito ed è risultato determinante per la comprensione dell’esperienza umana.<sup>3</sup> Tenendo conto di questo ampio dibattito, possiamo brevemente richiamare alcuni punti chiave, che ci aiutano a delimitare l’orizzonte teorico entro cui iniziare a trattare il concetto di volontà. Dal punto di vista filosofico, il termine fa riferimento ai fenomeni dell’*azione* o della *decisione*, inseriti nel campo più ampio dell’etica e della autocomprensione morale dell’uomo. La volontà viene prevalentemente considerata una facoltà o una capacità che produce un insieme di atti, riconducibili a un soggetto agente in relazione alle sue possibilità di deliberazione volontaria o involontaria e al proprio libero arbitrio.

Secondo una tesi ricorrente, questa nozione di volontà come causa motrice dell’azione si sarebbe formata in età moderna sulla base dell’apporto della cultura latina e del messaggio cristiano.<sup>4</sup> Nella lingua greca, infatti, non troviamo un termine preciso per indicare quello che noi oggi chiamiamo ‘volontà’. Il verbo *thelein* «significa essere pronto, essere disposto a qualcosa e *boulesthai* significa avere in vista qualcosa di (più) degno di sforzo [...] un desiderio o un

<sup>3</sup> Ci riferiamo in particolare a Cattanei, Maso 2021. Per una visione storica d’insieme di questo concetto in ambito filosofico cf. Ranouil 1980; Salter 2002; Vetö 2003; Pink, Stone 2004; Fabris 2006.

<sup>4</sup> Voelke 1973, 5; Dihle 1982, 20-67.

progetto (*boule*) indirizzato verso un determinato oggetto».<sup>5</sup> Il verbo *boulesthai* allude all'atto del volere spontaneo, ma «è etimologicamente connesso con parole che esprimono il riflettere e il deliberare». Si tratta quindi di un atto che non è mai istintivo o spontaneo, ma è sempre «il risultato d'una riflessione, e dunque di un processo intellettuale, che determina automaticamente lo sforzo verso un fine riconosciuto degno di essere raggiunto».<sup>6</sup>

Anche il termine *boulesis*, al quale Aristotele ricorre spesso nei suoi trattati di etica per spiegare la *praxis*, indica «una sorta di 'appetizione' che spinge alla 'decisione' razionale» circa un oggetto determinato.<sup>7</sup> Ma l'oggetto, per essere scelto, deve essere innanzitutto conosciuto nel suo valore e nella sua bontà. Questo nesso lega indissolubilmente ogni azione al sapere, in quanto è sulla base di una conoscenza preliminare che l'oggetto desiderato viene connotato come buono. Per Aristotele quindi l'azione «volontaria» (*ekousion*) è quella che deriva da una scelta (*prohairesis*) tra diverse possibilità guidata dalla conoscenza.<sup>8</sup> Non a caso la scelta, operata dall'individuo che agisce, viene definita come «un desiderio sottoposto a deliberazione» (*prohairesis orexis bouletike*),<sup>9</sup> in cui il riferimento alla *boulesis* sta a significare che il desiderio di un oggetto è valutato dalla conoscenza per sapere se esso sia buono. Anche in questo caso ci troviamo di fronte ad una forma di 'intellettualismo etico', che ha trovato la sua prima esemplificazione nella celebre tesi del Socrate platonico secondo cui nessuno compie il male intenzionalmente ma ciascuno tende per natura a realizzare ciò che ha conosciuto come bene perché in lui è insita una aspirazione a seguire spontaneamente (*hekton*, 'senza costrizione') ciò che viene riconosciuto come buono in se stesso.<sup>10</sup> Si tratta di una posizione che non ammette il ruolo decisivo della volontà nell'agire umano ma sostiene il primato dell'intelletto (sia come *nous* sia come *dianoia*). Non esiste dunque per i Greci una 'volontà' intesa come forza o funzione psichica indipendente, che non sia diretta a un oggetto determinato precedentemente percepito con la sensazione o conosciuto dall'intelletto. Si tratta di una tendenza costante che si ritrova in tutto il pensiero greco e che di fatto finisce

<sup>5</sup> Snell 1963, 260.

<sup>6</sup> Pohlenz 1962, 396-7; 579-80.

<sup>7</sup> Maso 2010, 204.

<sup>8</sup> EN 3.2.1111b7. In EN 3.1.1109b35-36 «involontaria» (*akousion*) viene definita quell'azione compiuta per costrizione esterna o per ignoranza.

<sup>9</sup> EN 6.2.1139a23.

<sup>10</sup> Come afferma il Socrate platonico in *Prot.* 358c-d: «E allora non è forse vero [...] che nessuno tende spontaneamente al male (*ta kaka hekon erchetai*) o ciò che ritiene essere il male, e che questo, a quanto pare, non è nella natura umana (*en anthropou phusei*), ossia il tendere al male invece che al bene».

per sancire la subordinazione del volere al conoscere. Ed è questa la ragione principale per cui la volontà non assume ancora un profilo concettuale definito e preciso: da un lato non è indipendente da atti di cognizione intellettuale, mentre dall'altro lato non è totalmente distinta dalla sfera delle emozioni irrazionali. Pertanto, essa non è in grado di determinare da sola le azioni umane.

Una nuova configurazione concettuale e semantica del termine volontà avviene in seguito alla diffusione e all'assimilazione del pensiero greco nel contesto della cultura latina. In particolare, si deve attribuire a Cicerone il merito di aver fatto conoscere ai romani le principali correnti della filosofia ellenistica attraverso un lavoro di traduzione di alcuni concetti principali, contribuendo a formare un lessico basilare destinato a rimanere in uso fino all'inizio dell'età moderna. Un esempio di questo lavoro è rappresentato proprio dall'introduzione di *voluntas*, che Cicerone utilizza per tradurre il termine *boulesis* in un passo delle *Tusculanae disputationes* in cui richiama la figura dell'uomo saggio con riferimento esplicito all'etica stoica.<sup>11</sup>

Per cogliere quanto questa traduzione non sia una semplice trasposizione lessicale, ma comporti anche una innovazione contenutistica a livello concettuale, occorre analizzare con attenzione questo passo. Innanzitutto, la *voluntas* indica quel particolare *modus adpetitionis* proprio dell'animo umano che corrisponde a desiderare ciò che si ritiene un bene (*ea quae bona videntur*). Quando questo moto dell'animo si manifesta in modo equilibrato e ponderato (*constanter prudenterque*), l'animo tende a desiderare qualcosa di buono conforme alla ragione. La *voluntas* può quindi essere definita *quae quid cum ratione desiderat*. Secondo gli Stoici, è questo il caso del comportamento del saggio, che corrisponde ad un agire controllato. Ma Cicerone non si ferma a questa definizione che richiama lo stoico Crisippo.<sup>12</sup> Nella frase conclusiva del brano sembra contemplare infatti la possibilità che il desiderio (*adpetitio*) si possa indirizzare in contrasto con la ragione divenendo *libido* e *cupiditas effrenata*, atteggiamento che non è più proprio del saggio ma caratterizza tutti gli stolti.

Questa conclusione rappresenta l'indicazione principale di questo passo per quanto concerne l'evoluzione del concetto di volontà.

<sup>11</sup> Cic. *Tusc.* 4.12: *Natura enim omnes ea quae bona videntur sequuntur fugiuntque contraria. Quam ob rem simul obiecta species est cuiuspam quod bonum videatur, ad id adipiscendum impellit ipsa natura. Id cum constanter prudenterque fit, eius modi adpetitionem Stoici boulesin appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem ratione adversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur.* Sul significato culturale delle traduzioni in latino dei principali concetti della filosofia greca attuate da Cicerone si veda Pohlenz 1978, 1: 568-9.

<sup>12</sup> Crisippo SVF III 431 = D.L. VII 115: nel caso dell'uomo saggio «la volontà (*boulesis*) si oppone al desiderio (*epithymia*), dato che è un impulso ragionevole (*eulogon orexin*)». Cf. anche Voelke 1973, 57-60.

Si tratta di una affermazione che segna la differenza dalla concezione degli Stoici: mentre per questi filosofi la *boulesis* corrispondeva all'atteggiamento del saggio che orienta il proprio desiderio secondo l'ordine razionale del cosmo, per Cicerone il termine *voluntas* esprime la dinamica di tutto l'animo umano compreso quello dello *stultus* che vive nelle passioni.<sup>13</sup> Pertanto si può concludere che qui la *voluntas* eccede la *boulesis* greca, ampliando il suo significato al di là della dimensione strettamente razionale. Sembra infatti che per Cicerone non si dia «volontà esclusivamente in dipendenza del giudizio o dell'opinione [...] che la determinano; essa può direttamente conseguire a un desiderio (*adpetitio*) del tutto irrazionale».<sup>14</sup> Questo ampiamento conferisce al termine una maggiore autonomia rispetto alla sua tradizionale subordinazione alla ragione (e al sapere o al conoscere), tanto che si può intravedere un profilo 'neutrale' particolarmente significativo per l'evoluzione di questo concetto.<sup>15</sup> Anche se non si prefigura ancora come una 'facoltà' dotata di una completa indipendenza, in Cicerone la *voluntas* si delinea comunque come una sorta di centro motivazionale da cui hanno origine tutti i moti dell'animo umano, siano essi connessi alla deliberazione razionale o agli impulsi irrazionali.

Il problema del rapporto tra volontà e intelletto nel contesto dell'agire umano è al centro anche della riflessione di Seneca, che - secondo alcuni studiosi - ha messo in discussione l'intellettualismo greco e ha conferito al volere un ruolo rilevante arricchendolo di significati innovativi.<sup>16</sup> Basti ricordare a questo proposito l'affermazione *velle non discitur*,<sup>17</sup> dalla quale si evince che la volontà non deriva dall'apprendimento e dal sapere, ma è una energia che prorompe dalle profondità insondabili dell'animo umano, tanto che nessuno può stabilirne l'origine.<sup>18</sup> Secondo queste premesse, il termine *voluntas* assume in Seneca un ampio spettro di significati, anche se non viene mai sottoposto a una esplicita tematizzazione o fissazione concettuale precisa. Nell'insieme indica una disposizione originaria dell'animo, una forza o una tendenza (*impetus*, *intentio*) che affonda le radici

<sup>13</sup> Come ha affermato Lévy 2006, 29-32, il quale sottolinea che qui Cicerone introduce un elemento di eterodossia rispetto alla dottrina stoica.

<sup>14</sup> Maso 2021, 84.

<sup>15</sup> Come sostiene Horn 2004, 766. La valenza del significato neutrale di *voluntas* sarebbe confermata anche dalla sua etimologia da *volo/velle* (radice *weli*), in cui sarebbe presente il riferimento all'intero campo della scelta, che non sarebbe esclusivamente orientata verso una determinata azione positiva: cf. Ernout, Meillet 2001, 717-18.

<sup>16</sup> Pohlenz 1978, 2: 89-91; Voelke 1973, 161-90.

<sup>17</sup> Epist. 81.13. La volontà si distingue dalla conoscenza anche in epist. 80.4: «Quid tibi opus est, ut bonus sit? Velle».

<sup>18</sup> Epist. 37.5: *Neminem mihi dabis qui sciat quomodo quod vult coeperit velle: non consilio adductus illo sed impetu impactus est.*

nella volontà di vivere, dalla quale deriva l'azione in generale, e risulta quindi svincolata «dalla possibile interdipendenza con l'azione positiva». <sup>19</sup> Questo comporta che l'azione derivata dalla *voluntas* non debba essere esclusivamente orientata al bene e sottomessa alla ragione, ma possa anche desiderare qualcosa che non è buono (come è il caso di Medea e di Fedra, personaggi delle tragedie senecane dove il dissidio con la ragione diventa drammatico). <sup>20</sup> Quindi, come esiste una *bona voluntas* che procura la virtù, può esistere anche una cattiva volontà. Come è stato giustamente osservato, «non c'è alcuna differenza di qualità tra il positivo e il negativo; decisivo è solamente l'atto della scelta, al di là del suo contenuto». <sup>21</sup> In conclusione, nell'accezione di Seneca la *voluntas* lascia originariamente intravvedere una sorta di equipollenza tra *velle* e *nolle*, rendendo la volontà irriducibile unicamente alla conoscenza e lasciando trasparire un significato più ampio e profondo.

## 2 La volontà come ‘facoltà’ del soggetto umano

Ci siamo soffermati sull'introduzione del concetto latino di *voluntas* perché esso rappresenta una pietra miliare per la successiva fissazione del volere come «facoltà» umana autonoma, in cui la deliberazione non è esclusivamente dipendente dalla conoscenza razionale. Per il raggiungimento di questa nuova definizione gli studiosi concordano nel riconoscere che un contributo decisivo proviene dalla tradizione cristiana. Infatti, se nel pensiero greco la volizione era vincolata a un bene che risulta perseguito naturalmente e quindi deve essere conosciuto come tale, nella tradizione ebraico-cristiana l'uomo si trova posto di fronte alla scelta tra il bene e il male, tra la possibilità di obbedire ai comandamenti del dio biblico oppure trasgredirli sulla base del fatto che la natura umana è affetta dal peccato originale.

Questa nuova situazione costituisce il contesto culturale all'interno del quale Agostino approfondisce la concezione latina della *voluntas*, alla quale assegna un ruolo chiave sia in ambito antropologico e psicologico sia in quello teologico, arrivando a definirla in modo originale rispetto alla cultura greco-romana. Seppur con diverse accentuazioni, nei suoi scritti la volontà «assurge a principio di tutta la vita emotiva dell'anima», diventando «un fenomeno primario, tanto certo quanto la vita» stessa. <sup>22</sup> In questo modo essa viene collocata

<sup>19</sup> Maso 2021, 86, che rimanda a *epist.* 20.5-6.

<sup>20</sup> Cassan 2022, 105-43.

<sup>21</sup> Maso 2021, 87.

<sup>22</sup> Pohlenz 1978, 2: 388. *Confessiones* 7.3: *tam sciebam me habere voluntatem quam vivere.*

ta in una posizione indipendente rispetto alla conoscenza e risulta differenziata anche dalla sfera delle emozioni sensibili e irrazionali.<sup>23</sup> In particolare, tra *intellectus* (o *ratio*) e *voluntas* esiste una distinzione marcata, come risulta dall'affermazione *minus est autem cogitare quam cupere*.<sup>24</sup>

Agostino riconosce che il volere fa parte della struttura dello spirito umano, formato dalla connessione triadica di *esse*, *nosse*, *velle*. *Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens et scio esse me et velle et volo esse et scire.*<sup>25</sup> Ogni essere umano vivente, attraverso la sua esperienza interna, diventa cosciente di essere in possesso di una volontà come un fatto immediatamente certo. La *voluntas* viene definita come *animi motus*, come una appetizione spontanea che non incontra alcuna costrizione, come una inclinazione che tende a non perdere una cosa che ha già o a dirigersi verso qualcosa di mancante per acquisirla.<sup>26</sup> In questo senso la volontà viene identificata con il principio dell'azione in generale: essa è presente in tutte le affezioni o inclinazioni, le quali non sono altro che moti della stessa volontà.<sup>27</sup> Questa nuova concezione si trova abbozzata nel trattato *De libero arbitrio*, dove si parla di *libera voluntas* e di *liberum arbitrium*, conferendo al volere i contorni di una vera e propria facoltà capace di scegliere liberamente e spontaneamente il bene o il male, decidendo in modo indipendente di lasciarsi determinare da qualsiasi movente (sia razionale sia irrazionale).

Secondo l'esperienza autobiografica narrata nelle *Confessiones*, la *voluntas* si presenta come un campo di forze in tensione tra diverse volizioni, che spesso non trovano un soddisfacente equilibrio. Essa, infatti, può determinare se stessa in positivo o in negativo, in quanto vive interiormente un dissidio drammatico tra *velle* e *nolle*, che ricorda in certi tratti la concezione di Seneca: *ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram.*<sup>28</sup> Si tratta della scissione tra *recta* o *bona voluntas* e *mala* o *perversa voluntas*, che porta l'uomo Agostino a fare esperienza della presenza nel suo animo di due volontà appartenenti allo stesso soggetto, da cui sorge quella particolare

<sup>23</sup> Dihle 1982, 127; Arendt 1987, 401-30. Sulla originalità della concezione agostiniana insiste anche Pagani 2021, 228.

<sup>24</sup> *Contra duas epistolas Pelagianorum* 2.8.18.

<sup>25</sup> *Confessiones* 13.11.

<sup>26</sup> *De duabus animabus* 10.14, dove (dopo aver affermato che *nobis autem voluntas nostra notissima est*) Agostino ci offre la seguente definizione: *voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non amittendum vel adipiscendum*.

<sup>27</sup> *De Civitate Dei*, 14.6: *voluntas est quippe in omnibus; immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.*

<sup>28</sup> *Confessiones* 8.22. Cf. Sen. *epist.* 95.8; 116.8, con le delucidazioni di Voelke 1973, 182-3.

condizione interiore definita *aegritudo animi*.<sup>29</sup> Una situazione di lacrazione che viene spiegata come una conseguenza del peccato originale e che nella tarda riflessione agostiniana richiede l'intervento della grazia divina per impedire il prevalere della volontà corrotta e rendere possibile la scelta del bene.<sup>30</sup>

Certamente, per quanto riguarda lo sviluppo del concetto di volontà, l'acquisizione principale della complessa riflessione agostiniana su questo argomento si può individuare nel rapporto istituito tra *voluntas* come *animi motus* e *liberum arbitrium*, inteso come il potere (proprio degli uomini e degli angeli) di scegliere una opzione in modo consapevole senza che vi sia una causa esterna che influenzi tale scelta. Questa impostazione si inserisce nel contesto teologico della teodicea e arriva a sostenere che nell'uomo la scelta del male è imputabile alla sua volontà (alla «*propria voluntas et liberum arbitrium*»)<sup>31</sup> in quanto nessuno potrebbe volere in modo involontario. E anche se la scelta (*liberum arbitrium*) non si identifica totalmente con la *voluntas*, ma si presenta piuttosto come una sua funzione, essa presuppone una concezione del volere svincolato (o libero) da qualsiasi forma di costrizione o di determinismo. Qui il volere diventa in grado di comandare a se stesso senza essere preceduto da alcuna causa diversa da sé,<sup>32</sup> lasciando intravedere quel carattere di autonomia che risulterà esplicitato e riconosciuto sempre più chiaramente nella riflessione posteriore.

L'influenza dell'eredità agostiniana è rintracciabile in età moderna quando – in stretta connessione con l'affermarsi dell'idea di soggetto – assistiamo ad una vera e propria definizione del concetto di volontà come facoltà umana autonoma ed a un approfondimento del suo rapporto con la libertà. È quanto avviene in Cartesio, l'autore che, nel quadro della sua riflessione sull'*ego cogito*, propone una netta differenziazione della sfera del volere da quella del conoscere, ma anche da quella delle passioni che affettano l'anima umana.

La trattazione della volontà viene svolta nelle *Meditationes de prima philosophia* all'interno di un più ampio contesto di carattere epistemologico che intende fornire una spiegazione dell'errore, ovvero di un giudizio conoscitivo non conforme a verità.<sup>33</sup> Per Cartesio, alla formulazione di un giudizio concorrono congiuntamente due facoltà distinte: l'intelletto e la volontà. Il primo fa parte della *facultas*

<sup>29</sup> *Confessiones* 7.5.10; 8.9.21.

<sup>30</sup> Cf. *De grazia et libero arbitrio* 4.6.

<sup>31</sup> *De libero arbitrio* 1.11.21. Cf. Horn 1996, 116-19.

<sup>32</sup> Come ha sottolineato Stump 2001, 126-7.

<sup>33</sup> Un breve accenno alla volontà si trova nel *Discours* (Parte terza), ma è soprattutto nella IV Meditazione dedicata al tema del vero e del falso che si trova la trattazione più ampia: Cartesio 1992, 2: 53-5. Cf. Kenny 1977, 181-201; Ramelow 2004, 58-9.

*cognoscendi* e permette di *percipere* (di sentire, immaginare o comprendere) le idee e le loro relazioni che costituiscono il materiale del giudizio; la volontà invece – definita *facultas eligendi sive arbitrium libertatis*<sup>34</sup> – svolge la funzione di dare o negare il proprio assenso a ciò che è stato conosciuto dall'intelletto, oppure permette di attuare una sospensione. L'errore quindi non dipende da un deficit dell'intelletto o da un Dio ingannatore, ma dal rapporto che si instaura tra le due facoltà umane che producono il giudizio: nasce quando la volontà conferisce l'assenso a idee oscure o confuse fornite dall'intelletto, ed è quindi sempre volontario.

Passando poi a specificare le differenze tra intelletto e volontà, Cartesio afferma che la *facultas intelligendi*, proprio perché percepisce e conosce ciò che gli è offerto dalle idee, è finita, limitata e passiva. Invece la *voluntas sive arbitrii libertas* è una facoltà libera, attiva, illimitata e infinita, in quanto è molto più ampia dell'intelletto estendendosi anche a cose che non sono sempre dimostrabili. Essa assume quindi una posizione di preminenza rispetto all'intelletto. Scrive Cartesio: «non vi è che la sola volontà o libertà dell'arbitrio, che io sperimenti in me così grande, che non concepisco l'idea di nessun'altra più ampia e più estesa: di modo che essa principalmente mi fa conoscere che reco l'immagine e la rassomiglianza di Dio». <sup>35</sup> Dopo aver distinto la volontà dall'intelletto, Cartesio ne precisa ulteriormente la sua propria essenza (o «realità formale») con queste parole: «essa consiste solamente in ciò: che noi possiamo fare una cosa o non farla [...] o piuttosto solamente in questo: che, per affermare, negare, seguire o fuggire le cose che l'intelletto ci propone, noi agiamo in modo che non ci sentiamo costretti da nessuna forza esteriore». <sup>36</sup>

Da questa definizione emerge chiaramente che la *voluntas* si identifica col *liberum arbitrium*. <sup>37</sup> Essa è libera perché, quando sceglie o giudica, non è determinata da nulla a scegliere una cosa piuttosto che un'altra ma dipende esclusivamente da se stessa. In questo modo essa esercita il suo carattere attivo e spontaneo, in quanto non riceve qualcosa dall'esterno ma opera una scelta. La libertà non è quindi una *libertas indifferentiae*, secondo cui le alternative sarebbero alla pari, ma la volontà si indirizza verso una determinata possibilità, proponendo per essa senza alcuna limitazione o costrizione estrinseca a se stessa, evidenziando in questo modo la sua libertà come intrinseco potere.<sup>38</sup> La volontà cartesiana si presenta quindi come facol-

<sup>34</sup> Cartesio 1992, 2: 53.

<sup>35</sup> Cartesio 1992, 2: 53-4.

<sup>36</sup> Cartesio 1992, 2: 54.

<sup>37</sup> Rodis-Lewis 1997, 16 e 27.

<sup>38</sup> Sul rapporto tra 'libertà di indifferenza' e libertà come spontaneità cf. Kenny 1977, 202-21

tà autonoma sia rispetto all'intelletto sia alla eterogenea sfera delle passioni dell'anima umana, ed è caratterizzata dall'esercizio della libertà di scelta che costituisce il suo specifico potere.

Un ulteriore approfondimento del concetto di volontà in ambito filosofico viene sviluppato nell'età dell'Illuminismo da Kant, che la considera un pilastro centrale della sua concezione della filosofia pratica. Al suo interno il 'volere' (*Wille*) viene ricondotto in modo sistematico ad una specifica «facoltà» (*Vermögen*), intesa come capacità o potenzialità di ogni essere razionale in generale di determinare il proprio agire. Si tratta della 'facoltà appetitiva' (o 'facoltà di desiderare', *Begehrungsvermögen*), che viene distinta sia nella sua natura specifica sia per quanto riguarda le sue funzioni rispetto alle altre due facoltà che formano nel loro insieme l'animo umano: la facoltà conoscitiva e quella del piacere e del dispiacere. In questo modo il volere viene presentato come distinto e considerato autonomo rispetto al conoscere teoretico e alla sfera del sentimento. Infatti, mentre la facoltà conoscitiva contribuisce alla rappresentazione della realtà empirica degli oggetti, quella appetitiva rende possibile la realizzazione di oggetti non ancora esistenti che vengono rappresentati come scopi e che sono raggiungibili mediante azioni. Essa dunque diventa l'origine di questi atti, in quanto permette all'uomo «di essere causa, mediante le sue rappresentazioni, della realtà degli oggetti di tali rappresentazioni».<sup>39</sup>

Nella trattazione di questa facoltà l'obiettivo di Kant è quello di mostrare che non si tratta di un insieme di stati appetitivi formato da impressioni o inclinazioni di carattere psicologico (come aveva sostenuto Hume), ma di una specifica facoltà che deve essere ridefinita alla luce della rivoluzione copernicana, evidenziando come essa possieda una universalità regolativa (o trascendentale) nell'ambito dell'agire umano. Per raggiungere questo obiettivo, Kant riprende una concezione presente nella scolastica razionalista (in Baumgarten e Wolff): la distinzione all'interno della facoltà appetitiva tra una sfera inferiore una sfera superiore.<sup>40</sup> In entrambi i casi abbiamo a che fare con una capacità umana di rappresentare oggetti e di causare azioni in vista di scopi, ma le motivazioni che stanno alla base risultano differenti. Nel primo caso (che è quello dell'*appetitus sensibilis*), le rappresentazioni vengono sollecitate da oggetti esterni materiali, sensibili o patologici provenienti dai sensi (riconducibili al principio universale del piacere e della propria felicità; nel secondo caso invece (quello dell'*appetitus intellectualis sive rationalis*) abbiamo a che fare con rappresentazioni di oggetti che derivano esclusivamente dall'intelletto o dalla ragione. Si tratta di leggi o di principi

<sup>39</sup> Kant 1988, 183; 190. Cf. Ramelow 2004, 66-7.

<sup>40</sup> Kant 1988, 200, § 3; cf. Horn 2002, 49-54.

razionali a priori oggettivamente validi, che non contengono nulla di empirico, ma che sono in grado di determinare la propria causalità da se stessi, senza essere influenzati da altro.

In particolare, negli esseri umani questo tipo di determinazione ha la forma ‘pura’ di una legge che si esprime secondo concetti nella modalità di un comando incondizionato della ragione chiamato imperativo categorico. Esso esercita una coercizione che si chiama ‘dovere’ (*Sollen*). In questo contesto la volontà in senso stretto viene a coincidere con la ‘facoltà appetitiva superiore’, sottolineando che essa in realtà presuppone la presenza della pura forma della legge razionale. Pertanto la volontà viene «pensata come una facoltà di determinarsi all’azione secondo la rappresentazione di certe leggi»,<sup>41</sup> che la rendono possibile in quanto tale: essa è «la facoltà di appetire, il cui motivo interno di determinazione [...] si deve ricercare nella ragione del soggetto».<sup>42</sup>

In molti passi dei suoi scritti dedicati alla filosofia pratica Kant precisa che il volere – in grado di determinare se stesso indipendentemente da inclinazioni o interessi empirici e patologici – è una ‘volontà pura’ (*reiner Wille*). Qui viene sottolineato il fatto che la volontà segue esclusivamente il comando oggettivo della ragione, portando in primo piano il suo carattere di autonoma autodeterminazione. E quando la volontà segue l’imperativo categorico in modo immediato – senza la commistione di moventi soggettivi (massime) – Kant parla di ‘volontà buona’ (*guter Wille*) o di ‘volontà libera’ (*freier Wille*).

L’aspetto caratterizzante che emerge dalla distinzione kantiana della volontà come facoltà appetitiva superiore è il fatto che essa in senso stretto non viene descritta come un centro di energia tensionale, ma come una facoltà vincolata alla ragione. A rigore sembra anzi che essa, prima di costituire il principio determinante dell’azione, sia una facoltà determinata dalla pura forma della legge razionale. Un aspetto che lascia intravedere come per Kant la volontà non venga intesa come centro di decisione, secondo quella tradizione che in età moderna abbiamo visto inaugurata da Cartesio. Definire la volontà come «facoltà appetitiva *superiore*» significa piuttosto considerarla come una tendenza capace di indirizzarsi o di orientarsi verso fini che devono essere determinati da una legge formale di origine razionale e non sensibile. Quando la ragione determina direttamente la volontà essa «sceglie solo ciò che la ragione, indipendentemente dall’inclinazione, riconosce come praticamente necessario, ossia

---

<sup>41</sup> Kant 1988, 123.

<sup>42</sup> Kant 1991, 14.

come buono».<sup>43</sup> Come è stato osservato,<sup>44</sup> si tratta di una concezione prettamente intellettualistica del volere, che si riallaccia all'antica tradizione socratico-platonica.

Questa impostazione viene confermata dai molti passi delle opere di Kant in cui la volontà e l'arbitrio (*Willkür*) vengono considerati due momenti distinti della facoltà appetitiva. Mentre l'arbitrio – considerato come *arbitrium liberum* e non come *arbitrium brutum* – è la capacità di decidere, la volontà è quella facoltà che non sceglie ma si orienta in modo diretto secondo i principi e le leggi della ragione, tendendo verso il conseguimento di fini giustificati razionalmente. Essa non è mai contraria alla legge e diventa pertanto il principio determinante dell'arbitrio. «Le leggi – scrive Kant – derivano dalla volontà; le massime dall'arbitrio. L'arbitrio è nell'uomo un libero arbitrio; invece la volontà, che non si riferisce a null'altro che alla legge, non può essere chiamata né libera né non libera [...]. Soltanto l'*arbitrio*, dunque, può essere chiamato libero».<sup>45</sup> Affiora qui tutta la complessità della concezione kantiana del libero arbitrio e del rapporto che la volontà intrattiene con la libertà. Innanzitutto, è evidente che in questo contesto la libertà di scelta (o libero arbitrio) non è la *libertas indifferentiae*. La scelta porta invece il soggetto agente a esprimere la libertà nella sua proprietà *negativa*, vale a dire quando non è costretto ad agire da nessun movente sensibile. La libertà *positiva*, intesa nel suo carattere noumenico o intellegibile, si profila invece quando la volontà determina se stessa, ovvero la propria causalità, seguendo immediatamente i comandi della ragione. E proprio «poiché per la derivazione delle azioni dalle leggi è richiesta la ragione, allora la volontà non è altro che la ragione pratica».<sup>46</sup> Si tratta di una distinzione che ribadisce la tendenza a collocare la volontà all'interno dell'orizzonte più ampio della ragione, mentre lascia alla sfera dell'arbitrio la possibilità di esercitare la libera scelta. In questo quadro teorico Kant, mentre delimita da un lato il volere dal conoscere come autonoma facoltà, lo differenzia al tempo stesso dall'atto di decisione (dalla scelta), ponendo in secondo piano quel carattere

<sup>43</sup> Kant 1988, 104.

<sup>44</sup> Horn 2002, 51-2. Come ha sostenuto ancora più decisamente Arendt 1987, 471, la volontà di Kant «non è una *speciale* facoltà spirituale distinta dal pensare, ma ragion pratica, un *Vernunftwill* non dissimile dal *nous praktikos* di Aristotele. [...] La volontà di Kant non è libertà di scelta (*liberum arbitrium*) né causa di se stessa: la pura spontaneità, ch'egli denomina sovente «spontaneità assoluta», esiste ai suoi occhi solo nel pensare. La volontà kantiana è semplicemente delegata dalla ragione a essere il suo organo esecutivo in ogni questione di condotta».

<sup>45</sup> Kant 1991, 29; cf. Stekeler-Weithofer 1990, 308. Questa distinzione tra volontà e arbitrio sembra non tenere conto del fatto che nella lingua tedesca il termine *Wille* rimanda alla radice *wellan*, che è comune ai verbi *wollen* (volere) e *wählen* (scegliere): Grimm 1984, 14, II: 137-65.

<sup>46</sup> Kant 1988, 103.

che con Agostino prima e con Cartesio poi la volontà aveva assunto come sua specifica connotazione concettuale.

### **3      La riflessività della volontà come ‘voler-volare’ e il suo capovolgimento**

Nell'approfondimento del concetto di volontà in età moderna Kant rappresenta una posizione centrale per due motivi: da un lato definisce il volere come ‘facoltà del desiderare’ dotata di autonomia rispetto alle altre facoltà e come capace di fare esperienza della libertà in senso noumenico, ma dall'altro lato la riconduce in senso stretto all'interno del più ampio concetto trascendentale di ragione, distinguendola dall'arbitrio e dalla sfera delle passioni. Nella filosofia postkantiana sarà soprattutto il primo aspetto a venire ripreso. Si tratta di un percorso complesso e ramificato, che porta nell'Ottocento al progressivo riconoscimento della scissione tra volontà e ragione. La volontà non è più – come avviene ancora nel sistema hegeliano – una facoltà determinata in ultima istanza dalla ragione o considerata come una sua funzione, ma si profila come un centro di forze e di impulsi che si impone con una autonomia ancora più radicale, assumendo una posizione di assoluta preminenza. In questo nuovo paradigma il volere si trasforma sempre più da un insieme di volizioni, di appetizioni o di desideri, che producono azioni volte al conseguimento di oggetti, in una energia che si alimenta esclusivamente da se stessa e che quindi è dotata di una specifica autoriflessività. Questo nuovo carattere emerge particolarmente quando la volizione si perpetua e si conferma attraverso il medesimo atto del volere, che non ha di mira scopi esterni bensì la mera e continua riaffermazione di se stesso. Ci troviamo così di fronte a una forma di ‘voler-volare’, in cui la volontà esercita un vero e proprio *potere* su se stessa, assumendo quella particolare configurazione che Nietzsche esprimrà con la celebre formula di ‘volontà di potenza’ (*Wille zur Macht*).

Le premesse di questo processo si possono rintracciare all'interno dell'ampio dibattito sulla ricezione della filosofia kantiana in Germania negli anni a cavallo tra Settecento e Ottocento. Un primo passo nella direzione di un approfondimento del concetto di volontà è compiuto da Fichte che – prendendo le mosse dal primato kantiano della ragione pratica sulla ragione teoretica – arriva a sostenere che il volere è l'autentico carattere essenziale della ragione, in quanto esprime la pura attività dell'*Io* che si protende all'infinito e si manifesta come sorgente di libertà. Già nel *Saggio di una critica di ogni rivelazione*, pubblicato anonimo nel 1792-93, il ‘volere’ (*Wollen*) viene definito da Fichte come «il determinarsi con coscienza della propria attività alla produzione di una rappresentazione». Si tratta di una ‘attività in atto’ (*Tätigkeit*), spontanea e cosciente, che fa capo alla

'facoltà appetitiva', anche se si distingue da essa «come il reale dal possibile».<sup>47</sup> Sviluppando questa concezione, Fichte arriva a sostenere che il volere è l'autentica «radice fondamentale» della soggettività, in quanto solo volendo l'uomo può cogliere se stesso come un essere libero e autocosciente. Infatti, «l'Io pratico è l'Io dell'autocoscienza originaria» e pertanto «un essere razionale percepisce sé immediatamente soltanto nel volere». Una tesi che porta Fichte a giustificare su nuove basi il primato della facoltà pratica rispetto a quella teoretica, considerata come «la radice più intima dell'Io; su di essa si appoggia tutto il resto, e tutto è ad essa collegato».<sup>48</sup>

Questa nuova strada, che tende a vedere nel volere il carattere originario ed essenziale dell'Io, viene proseguita da Schelling, l'autore in cui esplicitamente «una filosofia della volontà sostituisce una filosofia della ragione».<sup>49</sup> Egli, infatti, con l'obiettivo di criticare il sistema hegeliano, propone una concezione della volontà ancora più radicale, che influenzerà lo sviluppo successivo di questo concetto nel corso dell'Ottocento e nel Novecento. Se Hegel aveva collocato il volere all'interno dello Spirito oggettivo mantenendo il suo rinvio all'intelligenza e alla ragione,<sup>50</sup> Schelling capovolge questa impostazione e riconduce il pensare al volere, che diventa il fondamento ultimo dell'essere in generale.

Nel suo tentativo di riportare all'unità la scissione kantiana tra fenomeno e noumeno, tra sfera teoretica e sfera pratica, Schelling elabora una concezione dell'Io come Spirito (*Geist*) inteso come soggetto assoluto, che può diventare oggetto in forza del suo agire libero. Da questa prospettiva lo Spirito diventa una unità o identità originaria di soggetto e oggetto, di finito e infinito, di limitazione (o passività) e di attività. Ora proprio questa forza produttrice incessante - mediante la quale viene superata la separazione tra la sfera teoretica e quella pratica - è chiamata da Schelling «volere originario» (*Ur-Wille*). Si tratta di un volere che non ha di mira un oggetto che è altro da sé o esterno all'Io, ma di un atto che si dirige direttamente verso se stesso e che è quindi assolutamente libero e cosciente. «Lo Spirito diviene immediatamente cosciente del suo agire soltanto nel volere, e l'atto (*Akt*) del volere in generale è la condizione

<sup>47</sup> Fichte 1998, 127. La scelta fichtiana del termine *Wollen* rispetto al sostanzioso *Will* le intende evidenziare il significato verbale e dinamico della volontà come 'attività', distinguendola da una definizione sostanzialistica statica. Cf. Stolzenberg 1998, 617-21.

<sup>48</sup> Fichte 1994, 20.

<sup>49</sup> Tilliette 1972, 53.

<sup>50</sup> Hegel 2000, 337, § 468: «L'intelligenza che si sa come ciò che determina il contenuto [...] è la volontà». Nell'aggiunta a questo paragrafo Hegel precisa che per il modo di vedere ordinario pensiero e volontà sembrano non avere nulla in comune, mentre in realtà «il pensiero è ciò che determina se stesso alla volontà» (corsivo dell'Autore). Cf. anche § 481.

*suprema dell'autocoscienza.* [...] Di questa azione non si può fornire un fondamento ulteriore, perché lo Spirito è solo per il fatto che vuole, e conosce se stesso solo per il fatto che determina se stesso». <sup>51</sup> In questa azione si compie l'identità di soggetto e oggetto, di Spirito e natura, di infinito e finito.

L'obiettivo primario di Schelling, di arrivare a pensare l'assoluto con caratteristiche diverse da Hegel, lo porta a ripercorrere una vera e propria storia dell'autocoscienza, che - passando attraverso la sensazione e la riflessione - culmina con la volontà assoluta. Essa si pone oltre la conoscenza e il pensiero e costituisce il gradino superiore in cui l'Io perviene alla immediata e totale coscienza della propria attività. Questo primato della volontà, che conferma nel contesto della filosofia dello Spirito il corrispondente primato della filosofia pratica, pone l'Io nella sua libertà e lo distingue dalla necessità che domina la natura.

Il nesso tra volere e libertà, all'interno di una concezione monista e panteista dello Spirito, viene approfondito con nuove argomentazioni nella *Ricerche filosofiche* (pubblicate nel 1809), un'opera complessa che secondo molti studiosi rappresenta una svolta decisiva nell'itinerario di pensiero schellinghiano. Al centro di questo saggio vi è la difficile questione della libertà umana, intesa non soltanto come liberazione dal meccanicismo e dal determinismo della natura, ma soprattutto come libertà effettiva (o libero arbitrio) di scegliere tra il bene e il male, che differenzia l'uomo da Dio in un universo pensato panteisticamente come organismo divino.

Proprio per trattare della libertà umana, e per spiegare la conseguente possibilità del male, Schelling parla del conflitto tra due principi: il principio reale, che definisce 'volontà pura', cieca e inconscia, e il principio ideale costituito dalla luce dell'intelligenza. Ma l'aspetto principale di questa dualità di principi consiste nel fatto che all'interno di questa tensione il volere costituisce il fondamento originario (*Urgrund*), che non ha bisogno di essere giustificato. Esso viene definito come una forza oscura, come la brama o il desiderio che aspira a raggiungere l'esistenza e la luce, e pertanto non si presenta più come attività dell'Io nella sua autocoscienza collegata all'agire pratico, ma come una radice che è alla base della totalità dell'essere nel suo incessante divenire. Come ha sostenuto Heidegger, il volere diventa così per la prima volta una determinazione ontologica con una più ampia connotazione metafisica. <sup>52</sup> In un passo delle *Ricerche filosofiche* che permette di cogliere questa trasformazione, Schelling scrive: «In massima e ultima istanza non c'è altro essere che il volere (*Wollen*). Il volere è l'essere originario (*Ursein*) e a questo solo si

<sup>51</sup> Schelling 1996, 54-5.

<sup>52</sup> Heidegger 1994a, 33. Cf. Camera 2004, 111-14.

adattano tutti i suoi predicati: assenza di fondamento (*Grundlosigkeit*), eternità, indipendenza dal tempo, affermazione di sé. Tutta la filosofia tende soltanto a trovare questa suprema espressione».<sup>53</sup> Nella creatura umana questo ‘volere originario’ (*Ur-Wille*) è ancora oscuro e si manifesta come principio egotico, come «volere proprio» (*Eigenwille*), che «è mera brama irresistibile (*Sucht*) o desiderio avido (*Begierde*), ossia volere cieco», da cui deriva il male. Con queste parole, che evocano uno sfondo gnostico, Schelling pone la radice originaria del volere come una forza tenebrosa primordiale e la definisce «il più profondo abisso (*der tiefste Abgrund*)»:<sup>54</sup> esso è il principio infondato che si pone in forza di se stesso in contrasto non dialettico con l’intelligenza e la luce, da cui nasce la ‘volontà universale’.

Come si può constatare, si tratta di una tesi radicale, che viene ripresa in altri scritti schellinghiani posteriori alle *Ricerche filosofiche*, in cui il volere è inteso come causa incausa dell’essere, come il fondamento infondato di tutto ciò che è sottratto a qualsiasi giustificazione razionale, tanto che il ‘non volere’ diventa sinonimo di ‘non essere’. La volontà «è dappertutto e nell’intera natura, dal gradino più basso al più alto [...]. Le differenze che noi osserviamo tra le cose non stanno, come potrebbe sembrare al primo sguardo, nel fatto che alcune sono assolutamente prive di volontà, mentre altre sono dotate di volontà (o volenti)».<sup>55</sup> Proprio facendo riferimento a questa concezione schellingiana della originarietà del volere Eduard von Hartmann ha osservato che essa si segnala per la sua dirompente novità in quanto nel suo complesso inaugura «la prospettiva di un panteismo della volontà».<sup>56</sup> Una prospettiva che si contrappone nettamente al panlogismo di Hegel e che prepara il terreno alle successive concezioni ottocentesche della volontà a cominciare da quella di Schopenhauer.

Il filo rosso che lega le intuizioni schellinghiane alla concezione di Schopenhauer è già riscontrabile nella dissertazione giovanile sul principio di ragione sufficiente, che l’autore del *Mondo* ha sempre raccomandato come introduzione propedeutica della sua opera maggiore. Infatti, nella quarta sezione della dissertazione (pubblicata nel 1813), viene esaminato il fondamento o il motivo dell’agire (*la ratio agendi*) e ne viene fornita una specifica configurazione che richiama sia il dibattito postkantiano sia la concezione schellingiana del volere.

Secondo Schopenhauer, nel caso dell’agire, la *ratio* che lo muove non può essere una premessa logica dalla quale l’azione seguirrebbe come conseguenza, né può essere una causa che produrrebbe

<sup>53</sup> Schelling 1997, 47.

<sup>54</sup> Schelling 1997, 59. Cf. Norman 2002.

<sup>55</sup> Schelling 2002, 343.

<sup>56</sup> von Hartmann 2020, 27-37.

quella determinata azione come effetto necessario. L'agire presuppone il 'soggetto del volere' che nelle sue volizioni è libero e si sottrae quindi al determinismo della causalità naturale. Se infatti da un lato l'insieme delle azioni è inserito nella concatenazione temporale e causale dei fenomeni, dall'altro lato alla base vi è quel principio intrinseco chiamato 'volontà' (*Wille*), che stimola ad agire secondo spontaneità e che è quindi prioritario e fondante. La sua particolarità sta proprio nel fatto di non essere accomunato a stati affini come i singoli desideri o le singole decisioni empiriche, che ricorrono a rappresentazioni. Per questa ragione il volere risulta eterogeneo alla sfera del conoscere che si basa sull'intelletto e sulle sue categorie (spazio, tempo, causalità), le quali costituiscono il mondo empirico formato da oggetti. Il volere si presenta con la forma specifica del *principium sufficientis agendi*, ma non ha nulla a che vedere con la causalità che regola il mondo dell'esperienza oggettiva. Ogni suo atto infatti è spontaneo e come tale non rientra necessariamente nella serie di determinazioni che l'anno preceduto, ma dipende in modo immediato dal soggetto, di cui «si può percepire solo il volere stesso, non un suo stato anteriore al volere». <sup>57</sup> In ultima istanza quindi, le azioni che accadono nel tempo sono solo l'apparizione di un principio difficile da definire concettualmente, ma che è la loro origine e il loro fondamento. Esso si pone come la condizione di possibilità di tutte le rappresentazioni, opponendosi a esse perché è 'in sé' autonomo. Si tratta di una concezione della volontà che la definisce nella sua specifica autonomia e che - sulla scia di quanto aveva esposto Schelling nelle sue *Ricerche* - la considera come un atto che è in ultima istanza 'inintelligibile' (*inintelligible*), ma che costituisce l'esperienza più intima dell'uomo. <sup>58</sup>

L'approfondimento della differenza tra la volontà e l'intelletto è al centro dell'opera principale di Schopenhauer: *Il mondo come volontà e rappresentazione* (pubblicata nel 1819). Già nel paragrafo iniziale viene esposta la tesi di fondo dell'intero libro: «il mondo [...], da un primo punto di vista, non è che rappresentazione (*Vorstellung*); dall'altro non è che volontà (*Wille*). Una realtà che non sia né volontà né rappresentazione [...] non è che un'assurda chimera». <sup>59</sup> In perfetta sintonia con l'ispirazione romantica, si tratta in realtà di un unico mondo, considerato da due diverse prospettive, che vengono illustrate nelle loro specifiche caratteristiche essenziali. Per raggiungere questo obiettivo, Schopenhauer riprende un fondamentale insegnamento

<sup>57</sup> Schopenhauer 1997, 136, § 45.

<sup>58</sup> Schopenhauer 1997, 141, § 46. Come ha osservato Barbera 1998, 66, in questo passo troviamo un esplicito riferimento a Schelling, che riguarda il carattere originario del volere.

<sup>59</sup> Schopenhauer 1989, 33, § 1.

di Kant: la distinzione tra fenomeno e noumeno, intesa però in un senso profondamente diverso rispetto alla filosofia critica. Il termine ‘fenomeno’ indica un oggetto così come esso appare al soggetto che lo percepisce e lo conosce nella forma della rappresentazione (intuitiva o astratta). Tuttavia, nonostante la sua struttura oggettiva, il fenomeno è mera apparenza, pura illusione, simile al sogno o a un velo (il ‘velo di Maia’), che copre il vero volto delle cose e che si frappone tra il soggetto e l’oggetto in se stesso. La ‘cosa in sé’, la vera realtà – quella noumenica che si nasconde dietro l’esperienza fenomenica – è invece la *volontà*. Essa non è (come in Kant) un concetto limite introdotto per evidenziare i limiti del conoscere, ma una realtà che si cela dietro l’ingannevole trama dei fenomeni e delle rappresentazioni. Essa viene descritta come una vera e propria ‘realità in atto’ (*Wirklichkeit, da wirken*), conoscibile ed esperibile.

La volontà si presenta già nei primi paragrafi del secondo libro del *Mondo* come caratterizzata da una sua assolutezza, che la rende indipendente dalle rappresentazioni della conoscenza prodotte dall’intelletto, tanto che «in se medesima si può dire *infodata*» (*grundlos*).<sup>60</sup> Si tratta non della volontà finita umana, individuale e consapevole, ma della volontà infinita che è unica e indivisibile, al di là di ogni individuazione fenomenica. Da questi caratteri emerge subito che la volontà costituisce l’‘in sé’ segreto del mondo, ovvero il fondamento dell’intera realtà. Schopenhauer riassume il suo punto di vista con queste parole: «Fenomeno è rappresentazione, e nulla più; e ogni rappresentazione, ogni *oggetto* di qualsiasi specie, è fenomeno. *Cosa in sè* è soltanto la *volontà*, che a tal titolo non è affatto rappresentazione, anzi ne differisce *toto genere* [...]. La volontà è la sostanza intima, il nocciolo di ogni cosa particolare e del tutto».<sup>61</sup> E ancora più chiaramente: «la volontà è la cosa in sé, il solo *ens realissimum et pri-marium*, il solo elemento metafisico. L’intelletto, come i suoi oggetti, è mera apparenza, la sua esistenza è secondaria e derivata, ed esso stesso è derivato e fisico».<sup>62</sup>

Con queste parole giunge a conclusione quel lungo processo affermato in età moderna che mirava a riconoscere l’autonomia della volontà, la sua totale preminenza e il suo ruolo di autoposizione assoluta. In ultima istanza, essa non è più una determinazione antropologica (una facoltà esclusivamente umana), ma si presenta come un *principio cosmologico e metafisico*, come un impulso universale istintivo con il quale ogni essere realizza il tipo della sua propria specie e lotta per conservare la sua forma di esistenza. Schopenhauer

<sup>60</sup> Schopenhauer 1989, 171, § 20.

<sup>61</sup> Schopenhauer 1989, 175-6, § 21. Sul primato della volontà nei confronti dell’intelletto, cf. anche Schopenhauer 1989, 992-1053.

<sup>62</sup> Schopenhauer 2002, 174.

chiama questo principio irresistibile «volontà di vivere» (*Wille zum Leben*), che «considerata in se stessa [...] è un impulso incosciente, cieco e irresistibile», e aggiunge: siccome «ciò che la volontà vuole è pur sempre la vita [...], è solo un pleonasmico dire "volontà di vivere" invece che semplicemente volontà».⁶³ Pertanto «la volontà di vivere» costituisce il carattere fondamentale del volere, «l'unica proprietà immutabile e incondizionata» che esso possiede.⁶⁴ Si tratta di una energia impersonale, una forza irrazionale che spinge a oggettivare se stessa nelle infinite forme di esistenza e di azione e che in ultima istanza - in forma autotelica - vuole la propria autoaffermazione.⁶⁵ In quanto principio universale, la *volontà di vivere* pervade secondo gradi diversi ogni essere: dal mondo vegetale a quello animale, dalla natura inorganica a quella organica fino all'uomo, in cui il corpo diventa una sua manifestazione esteriore in grado di squarciare il velo dei fenomeni e delle rappresentazioni.⁶⁶

In quanto al di là del fenomeno e delle forme che lo costituiscono tramite l'attività dell'intelletto (spazio, tempo e causalità), la volontà è aspaziale e atemporale. Riprendendo quanto già abbozzato nella dissertazione giovanile a proposito della *ratio agendi*, anche nel *Mondo* la volontà come 'cosa in sè' non ha nulla a che vedere col principio di ragion sufficiente: è senza un perché e senza uno scopo che sia diverso dalla sua autoaffermazione infinita. Infatti, se i singoli desideri o volizioni umani hanno di mira sempre uno scopo oggettivo (nello spazio e nel tempo), la volontà in se stessa non ha alcuna finalità o limite: non «è per il tempo» ma «è per l'eternità».⁶⁷ Questo comporta però che il suo 'voler-volare' all'infinito esprima una tensione interna che si riflette nel «perpetuo passaggio dal desiderio all'appagamento, e dall'appagamento al nuovo desiderio».⁶⁸ In altre parole secondo Schopenhauer la volontà è segnata da una mancanza strutturale che non la rende mai definitivamente appagata e soddisfatta e proprio per questo motivo è costretta a dibattersi in un conflitto che la porta ad annullare se stessa.⁶⁹ Il suo impulso incessante e il suo sforzo senza tregua urtano contro ostacoli e resistenze, dando

⁶³ Schopenhauer 1989, 393-4; 406, § 54.

⁶⁴ Schopenhauer 1989, 1190.

⁶⁵ Péron 2000, 100-38; Stanek 2002, 180-1.

⁶⁶ Schopenhauer 1989, 176, § 21: «è volontà quella che appare nella forza naturale cieca, ed è ancora volontà quella che si manifesta nella condotta ragionata dell'uomo; l'enorme differenza che separa i due casi concerne solo il grado della manifestazione, non l'essenza di ciò che si manifesta».

⁶⁷ Schopenhauer 2002, 52.

⁶⁸ Schopenhauer 1989, 247, § 29.

⁶⁹ Schopenhauer 1989, 232, § 28. Secondo Negroni 1988, 144-54, questo aspetto rende la volontà inaccessibile sia alla conoscenza rappresentativa sia a quella intuitiva e conferma il suo carattere di impulso irrazionale.

luogo a una «lotta continua (*steter Kraft*)» fra la vita e la morte, che genera dolore e sofferenza.<sup>70</sup>

Da questa conclusione deriva da un lato il pessimismo metafisico di Schopenhauer, ma dall'altro lato sorge l'esigenza di trovare una via di uscita dallo sforzo incessante dell'autoaffermazione del volere. Come è noto, nell'uomo questa via viene individuata tracciando un percorso ascendente che passa attraverso l'arte e la morale, fino all'ascesi. In questo terzo stadio la liberazione dalla volontà di vivere consiste in una negazione del volere: nella *noluntas*. Questo atto estremo nasce dal riconoscimento che l'uomo, al di là della singola individualità, è vincolato alla forza inarrestabile del volere, che non lo conduce al completo soddisfacimento dei bisogni ma al dolore. Ora l'alternativa alla sofferenza e al dolore è proprio la rinuncia totale all'impulso che anima la volontà e che consiste in una sua estinzione. Un distacco che si profila quando nell'uomo sorge «una ripugnanza [...] per la volontà di vivere, nocciolo ed essenza di questo mondo di guai». <sup>71</sup> La *noluntas* si realizza attraverso una serie di pratiche ascetiche (come la castità, il digiuno, la povertà e la carità), che secondo Schopenhauer dovrebbero permettere di estirpare i desideri e le voluzioni, superando il dolore e raggiungendo l'unica forma di felicità realmente possibile all'uomo: la quiete conseguente all'annullamento dell'impulso del volere.

L'approfondita e suggestiva analisi del volere esposta nel *Mondo* si conclude quindi con un capovolgimento non dialettizzabile della *voluntas* in *noluntas*, che opera uno spostamento dal piano fenomenologico della delucidazione filosofica di questo concetto a quello dell'esperienza mistica. Un passaggio che finisce per mettere in discussione l'aspetto della volontà come attività incessante, creatrice di vita e di essere, per portare in primo piano il suo fondo più originario, ingiustificato e oscuro, segnato da una negatività che rimanda all'esperienza del nulla. Ma la ricchezza complessiva delle analisi della volontà come principio metafisico, radicalmente autonomo rispetto all'intelletto e alla ragione, rappresenta comunque un risultato di importanza epocale nella storia di questo concetto, ampiamente confermato dall'influenza esercitata a partire dalla sua ricezione critica nella filosofia di Nietzsche.

<sup>70</sup> Schopenhauer 1989, 438, § 56.

<sup>71</sup> Schopenhauer 1989, 533, § 68. Cf. Péron 2000, 285-97.

---

#### 4 La volontà creatrice come impulso dionisiaco

L'incontro del giovane Nietzsche con la filosofia di Schopenhauer avvenne nel periodo in cui era ancora studente di filologia classica a Lipsia, dove ebbe occasione di procurarsi presso un antiquario una copia del *Mondo*. Dall'appassionata e intensa lettura di quest'opera nacquero una serie di annotazioni da cui traspare una personale ricezione dei principali concetti fondamentali in essa esposti. Rileggendo queste annotazioni, colpisce nel complesso l'approccio critico, che mira ad individuare le falte e le «contraddizioni che crivellano il sistema schopenhaueriano».<sup>72</sup> Le difficoltà principali si riferiscono prevalentemente al problema dell'individuazione della volontà nel mondo fenomenico<sup>73</sup> e finiscono per mettere in discussione le modalità stesse con le quali viene pensata la volontà. In sintesi, il giudizio è netto: l'intero tentativo di spiegare il mondo sulla base della volontà - intesa come principio metafisico originario - «è fallito».<sup>74</sup> Infatti, secondo Nietzsche, nel *Mondo* la 'cosa in sé' (che da Kant era considerata inconoscibile) viene resa accessibile attraverso una serie di prediciati ricavati per antitesi dal mondo delle rappresentazioni e che quindi risultano troppo determinati. Pertanto, tutto lo sforzo filosofico di Schopenhauer non arriva a cogliere l'essenza specifica della volontà, che al giovane Nietzsche appare fin da ora come un «impulso oscuro (*dunkler Trieb*) estraneo al *principium individuationis*».<sup>75</sup> Per Schopenhauer invece la volontà risulta conoscibile mediante i suoi prediciati (unità, eternità, libertà), che però sarebbero tutti derivati dal mondo apparente dell'esperienza. È come se alla 'cosa in sé', del tutto oscura e inafferrabile, venissero «appesi, come vestiti variopinti, dei prediciati presi da un mondo a essa estraneo, il mondo fenomenico».<sup>76</sup> Una conclusione che inficia il primato della volontà sull'intelletto e che mostra come in ultima istanza il termine 'volontà' sia una parola «dal conio grossolano»,<sup>77</sup> che non arriva a cogliere l'enigma del mondo.

Come traspare facilmente dall'esame di queste annotazioni, il giovane Nietzsche si mostra insoddisfatto del modo in cui nella filosofia schopenhaueriana viene presentata la volontà. Secondo lui,

---

<sup>72</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 223. Gli appunti *Su Schopenhauer* risalgono al periodo compreso tra l'autunno del 1867 e la primavera del 1868. Sulla lettura del libro, cf. le annotazioni biografiche in Nietzsche 1964, I/2, 274-5. Per una analisi dettagliata di queste annotazioni si veda Figl 1991, 90-6.

<sup>73</sup> Con riferimento a Schopenhauer 1989, 178-87, § 23.

<sup>74</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 220.

<sup>75</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 220.

<sup>76</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 225.

<sup>77</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 221.

l'argomentazione schopenhaueriana fallisce proprio perché non arriva a cogliere il carattere fondamentale della volontà: il suo essere un 'impulso oscuro', differenziato dall'intelletto e dalla sfera del conoscere. Pertanto, dopo la lettura del *Mondo*, il problema di come trattare filosoficamente la volontà rimane aperto. Si tratta di un compito che Nietzsche riprende in un gruppo di appunti sulla teleologia, risalenti allo stesso periodo della lettura del *Mondo*, in cui torna a discutere la concezione schopenhaueriana della volontà come 'cosa in sé', ovvero come principio unitario di tutto ciò che esiste. «La cosa in sé - scrive Nietzsche - deve manifestare la sua unità nell'accordo di tutti i fenomeni. Tutte le parti della natura vengono incontro l'una all'altra, poiché una sola è la volontà». <sup>78</sup> In alternativa a questa prospettiva monista e surrettiziamente teleologica, Nietzsche introduce una nozione di 'vita' (*Leben*), intesa in senso pluralistico, che si sottrae a ogni forma stabile e che mantiene il carattere principale di fondo oscuro.<sup>79</sup> Questo tentativo di trovare una via autonoma viene proseguita sempre più chiaramente in alcuni frammenti postumi del periodo di Basilea, in cui il giovane professore di filologia classica si sofferma sul legame tra istinto e volontà e tende a collocare quest'ultima nella sfera dell'inconscio. La volontà, considerata come un insieme pluralistico di 'impulsi' (*Trieb*e), viene ora definita «una rappresentazione incosciente». <sup>80</sup> Una espressione che testimonia lo sforzo di operare un approfondimento di questo concetto, andando al di là delle contraddizioni rilevate in Schopenhauer.

Per raggiungere questo obiettivo, Nietzsche concentra ora la sua attenzione sul contrasto della volontà con se stessa e con le sue infinite individuazioni e segue la via dell'arte quale possibile percorso di superamento delle contraddizioni. A questo proposito, in un lungo frammento postumo dei primi anni di Basilea leggiamo: «tutto ciò che esiste è un'immagine della volontà». Essa costituisce il fondamento originario e primordiale, ma scisso in se stesso, in quanto destinato a essere inappagato e a generare dolore.

La volontà, in quanto dolore supremo - continua Nietzsche nello stesso frammento -, produce da sé un'estasi, che si identifica con l'intuizione pura e con la produzione dell'opera d'arte. [...] Ciò che soffre, lotta e si dilania, è in ogni caso soltanto la volontà *unica*: essa è la perfetta contraddizione come fondamento primordiale

<sup>78</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 306.

<sup>79</sup> Nietzsche 1964, I, 2: 321; 323. Sull'importanza di queste considerazioni per la delimitazione di un concetto autonomo di 'volontà', diverso da quello schopenhaueriano, cf. Moiso 1993, 120.

<sup>80</sup> Nietzsche 1964, III, 3-1: 109.

dell'intera esistenza. [...] L'*opera d'arte* e l'*individuo* sono una ripetizione del *processo primordiale*, onde è sorto il mondo.<sup>81</sup>

Il ruolo centrale assegnato all'*opera d'arte* – come riflesso delle contraddizioni della volontà, che nel *Mondo* portava a una estinzione del volere<sup>82</sup> – è alla base della *La nascita della tragedia*, la prima opera pubblicata da Nietzsche nel 1872. In essa il nesso tra volontà e rappresentazione viene ripreso e tradotto nella dialettica tra ‘dionisiaco’ e ‘apollineo’, intesi come categorie ermeneutiche per interpretare il fenomeno artistico della tragedia greca. Già nei capitoli iniziali del libro questi due termini vengono considerati antitetici e definiti «impulsi» o «forze artistiche (*Kunsttriebe*) che erompono dalla natura stessa».<sup>83</sup> Non si tratta di categorie astratte prodotte dall’analisi dell’intelletto, ma di pulsioni vitali, che si manifestano in forme fisiologiche e si riferiscono alla sfera delle intuizioni immediate. Nel mondo greco questi due impulsi vengono ricondotti alle divinità di Dioniso e di Apollo, che ispirano ogni *opera d'arte* e che hanno trovato la loro conciliazione nella tragedia attica.

La polarità tra dionisiaco e apollineo domina interamente tutta la prima parte del libro (capitoli I-XV) e ne sorregge l’impalcatura teorica complessiva. Attraverso questa contrapposizione Nietzsche intende riformulare in modo autonomo la distinzione tra volontà e rappresentazione che, secondo lui, non era stata colta adeguatamente da Schopenhauer. Infatti, come emerge nel testo della conferenza intitolata *La visione dionisiaca del mondo*, uno dei principali lavori preparatori del libro, il dionisiaco e l’apollineo vengono presentati come due volti della «medesima volontà», come «due forme in cui appare la volontà» presso i Greci: la «volontà ellenica (*hellenischer Wille*)».<sup>84</sup> Essi corrispondono rispettivamente a una manifestazione impulsiva e caotica del volere e a una sua trasfigurazione nell’equilibrio delle forme e della conoscenza. Già in questa conferenza Nietzsche sottolinea come Dioniso – il dio del vino – «esprese nella musica tragica il più intimo pensiero della natura, la trama della “volontà” entro e al di sopra di tutte le apparenze».<sup>85</sup> Apollo invece – il dio del sole e della luce – è portatore di «un permanente stato di debolezza della

<sup>81</sup> Nietzsche 1964, III, 3-1: 168-9(7 [117]); corsivo dell’Autore; cf. anche 189-97(7 [127]); 204(7 [157]); 219-21(7 [201]). Su questa fase del confronto con Schopenhauer, cf. Barbera 1994.

<sup>82</sup> Schopenhauer 1989, 272, § 36.

<sup>83</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 26. Per un approfondimento della contrapposizione polare tra ‘apollineo’ e ‘dionisiaco’, cf. Lypp 1984.

<sup>84</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 69; 49; 58: «mai la “volontà” si è espressa più apertamente che nella grecità, il cui lamento è ancora un canto di lode per la volontà».

<sup>85</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 53.

volontà», in quanto privilegia «uno stato d'animo *ascetico*, negatore della volontà». <sup>86</sup> Nel dionisiaco i moti della volontà trovano espressione diretta nei movimenti della danza, nei gesti del corpo, nella ritmica dei suoni musicali, che rendono comprensibile l'essenza stessa della volontà.

Nel primo capitolo della *Nascita della tragedia*, l'*apollineo* viene presentato come il mondo diurno della parvenza illusoria (*Schein*): il mondo del sogno, della forma, della misura, che corrisponde a quello che Schopenhauer considerava il risultato del *principium individuationis*. Si tratta del mondo apparente che rimanda all'insieme delle rappresentazioni e in cui l'uomo si trova «irretito nel velo di Maia». <sup>87</sup> Se invece seguiamo lo stesso Schopenhauer nella sua descrizione dell'«immenso orrore (*Grausen*)» che afferra l'uomo quando l'individuazione viene infranta ed egli perde la fiducia nelle forme di conoscenza dell'apparenza, «riusciamo allora a gettare uno sguardo nell'essenza del dionisiaco». <sup>88</sup> Questo stato si basa sull'ebbrezza, sulla dismisura, sulla totale incoscienza ed evoca il fondo oscuro e notturno di tutta la realtà. Esso è formato da un insieme di impulsi che – come al risveglio della primavera – pervadono l'intera natura e nei quali «l'elemento soggettivo svanisce in un completo oblio di sé». <sup>89</sup> Per questa ragione l'impulso dionisiaco permette il recupero dell'unità originaria con tutto il vivente, «come se il velo di Maia fosse stato strappato e sventolasse ormai in brandelli davanti alla misteriosa unità originaria (*Ur-Eine*)». <sup>90</sup> Da un lato l'*apollineo* è la manifestazione di una reazione istintiva che scaturisce da un atteggiamento di fuga di fronte al flusso imprevedibile e spesso doloroso degli eventi al fine di cercare una possibile giustificazione; dall'altro lato il dionisiaco, che prorompe dalla forza vitale del divenire irrazionale, lascia intravedere il 'fondo oscuro' della vita, gli aspetti orribili e assurdi dell'esistenza, che proprio la visione apollinea trasfigura e rende accettabili attraverso la via dell'arte plastica. Pertanto, nelle intenzioni di Nietzsche, questi due istinti polari racchiudono nell'insieme l'enigma dell'intera realtà e rispondono ad una precisa domanda filosofica: a una 'supposizione metafisica'. Essa viene esplicitata

<sup>86</sup> Nietzsche 1964, III, 2: 64.

<sup>87</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 22; 24; 29: «[...] si potrebbe definire lo stesso Apollo come la magnifica immagine divina del *principium individuationis*, dai cui gesti e sguardi ci parla tutta la gioia e la saggezza della "parvenza", insieme alla sua bellezza». Cf. Schopenhauer 1989, 37-8, § 3: il «velo dell'illusione» di Maia «ottenebra le pupille dei mortali e fa loro vedere un mondo di cui non si può dire né che esista né che non esista; il mondo infatti è simile al sogno».

<sup>88</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 24.

<sup>89</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 25.

<sup>90</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 26. Per un approfondimento dei caratteri del 'dionisiaco', cf. Baeumer 1976.

con queste parole, che richiamano il conflitto della volontà con se stessa descritto nel *Mondo*: «ciò che veramente è, l'uno originario (*Ur-Eine*), in quanto eternamente soffre ed è pieno di contraddizioni, ha nello stesso tempo bisogno, per liberarsi continuamente, della visione estasiante, della gioiosa illusione», rappresentata dalla realtà empirica o fenomenica.<sup>91</sup> In questa affermazione - ma in generale in tutta la contrapposizione tra apollineo e dionisiaco - si può intravedere il tentativo di ripensare la distinzione fondamentale della filosofia schopenhaueriana tra l'unica volontà e la molteplicità delle sue rappresentazioni. Anche qui - come già era avvenuto negli appunti degli anni di Lipsia - l'attenzione di Nietzsche si concentra sul problema dell'individuazione, autentica chiave di volta con la quale nel *Mondo* viene spiegata la sfera delle rappresentazioni. Ora l'apollineo viene presentato proprio come un mondo di apparenze illusorie prodotte dall'individuazione, che impediscono il contatto e la fusione con la forza vitale, con l'originario fondo aorgico e abissale della volontà. E proprio per contrastare questa tendenza, Nietzsche intende rivolgere l'attenzione all'origine della tragedia attica che si trova nello spirito dionisiaco della musica e della danza, nella «litta speranza che il dominio dell'individuazione possa essere spezzato, come presentimento di una ripristinata unità».<sup>92</sup>

In conclusione, nella *Nascita della tragedia* Nietzsche delinea da un lato la sua visione dell'apollineo in analogia col mondo delle rappresentazioni quale sfera illusoria dell'apparenza, mentre dall'altro lato pensa il dionisiaco come alternativa ai limiti del concetto schopenhaueriano di volontà. Quest'ultima si presenta ora come affermazione della vita, come un insieme di impulsi orgiastici nella totalità della sua forza caotica e rinvia al fondo abissale e irrazionale, in cui l'elemento soggettivo cosciente svanisce completamente. E come già per Schopenhauer, anche per Nietzsche questo insieme di forze, che alimentano il volere, può trovare adeguata espressione nel linguaggio intuitivo dell'arte: in particolare nell'arte tragica, che si manifesta attraverso il suono nella musica e che non ricorre alla visione e alla figura.<sup>93</sup> Questo collegamento con la concezione della volontà affiora chiaramente dove Nietzsche descrive l'effetto dell'"arte dionisiaca" per eccellenza: la tragedia attica, quale sublime creazione della 'volontà ellenica'. A questo proposito egli sottolinea che la gioia dionisiaca non va cercata «nelle apparenze, ma dietro le apparenze»:

<sup>91</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 35. Per i riferimenti al *Mondo*, cf. Schopenhauer 1989, 224, § 27.

<sup>92</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 73.

<sup>93</sup> Occorre ricordare che già nel *Mondo* la musica, quale arte asemantica, veniva considerata la «lingua universale» che è «una riproduzione della volontà stessa [...]. Per ciò il suo effetto è più potente, più penetrante di quello delle altre arti»: Schopenhauer 1989, 370; 373, § 52. Cf. Péron 2000, 256-8.

nel riconoscimento che «tutto ciò che nasce debba essere pronto a una fine dolorosa». Nei cori delle tragedie le innumerevoli forme di esistenza si fondono al di là di ciò che appare «nell'essere primigenio stesso» (*Urwesen selbst*) e, avvertendo «l'indomabile brama di esistere e piacere di esistere [...]», si urtano e si incalzano alla vita, data la strabocchevole fecondità della volontà del mondo» (*Weltwille*).<sup>94</sup> Questa concezione della volontà, che poggia sul fenomeno originario dell'arte dionisiaca, intende essere antitetica a quella schopenhaueriana. Infatti Nietzsche, anziché utilizzare la dimensione artistica come via per negare ed estinguere la 'volontà di vivere', ne valorizza il potenziale positivo di forza energetica creatrice, pensandola come possibile giustificazione della vita in quanto 'fenomeno estetico', in qualsiasi forma essa si manifesti.<sup>95</sup> Come si può intuire, si tratta di una prospettiva che da un lato rifiuta il capovolgimento della *voluntas in noluntas*, ma in secondo luogo ribadisce che la volontà debba essere pensata nella sua autonomia svincolata sia dalle diverse forme di conoscenza razionale (prodotte dall'intelletto e dalla ragione) sia dall'agire consapevole diretto al conseguimento di scopi. Una impostazione che costituisce lo sfondo in cui verrà elaborata la concezione della 'volontà di potenza' del Nietzsche maturo.

## 5 Il volere come 'volontà di potenza'

Prima di passare a trattare questa concezione - che è certamente quella più nota e studiata - dobbiamo brevemente soffermarci sul modo in cui la volontà è stata intesa da Nietzsche nel contesto delle sue ricorrenti riflessioni dedicate alla genesi della morale. Nietzsche si è occupato a più riprese di questo argomento, mettendo a frutto le sue vaste conoscenze della storia dell'etica a partire dall'età classica (sia nel mondo greco sia romano). In un lungo aforisma che risale alla metà degli anni Ottanta, contenuto in *Al di là del bene e del male*, esordisce affermando: «i filosofi sono soliti parlare della volontà (*Wille*) come se fosse la cosa più nota di questo mondo», ma in realtà si tratta di un «*pregiudizio del volgo*», in quanto il volere (*Wollen*) è «soprattutto qualcosa di complicato».<sup>96</sup> La difficoltà principale è dovuta al fatto che esso è stato trattato per secoli nel contesto di considerazioni morali subordinate al primato della conoscenza. L'origine di questa tendenza è da ricercare nel razionalismo socratico, che

<sup>94</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 111.

<sup>95</sup> Sulla affermazione dionisiaca attraverso l'arte tragica come risposta alternativa alla negazione della volontà schopenhaueriana insiste Goedert 1978, 1-15.

<sup>96</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19). Per l'analisi di questo aforisma, interamente dedicato al tema della volontà, cf. Brusotti 2019, 38-42.

ha disprezzato l'istinto dionisiaco, cercando di ostacolarlo con la coscienza e la chiarezza apollinea. Infatti, come si legge nella *Nascita della tragedia*, tipica della «coscienza socratica» è la connessione tra virtù e sapere propria dell'«uomo teoretico» che annulla la volontà.<sup>97</sup> Anche nelle lezioni di Basilea dedicate ai dialoghi di Platone, «la forza dominante» del pensiero del filosofo ateniese viene individuata proprio nell'«elemento morale» che assegna il primato alla conoscenza del bene come virtù, con l'obiettivo di avversare la sensibilità, le passioni e l'intera sfera del volere.<sup>98</sup>

Questa tendenza ha dominato tutta l'etica greca e, attraverso il propagarsi dello stoicismo, si diffonde anche nella cultura romana. Nietzsche si sofferma su Cicerone e su Seneca, considerando il primo come un eccellente oratore, il secondo come un grande moralista che nel *Crepuscolo degli idoli* viene definito «il *toreador* della virtù».<sup>99</sup> In alcuni aforismi contenuti in *Al di là del bene e del male* la morale stoica è considerata complessivamente una «tirannide sopra se stessi», una costrizione intellettualistica contro natura, attraverso la quale «un istinto impara a umiliarsi e a sottomettersi».<sup>100</sup> È il caso di Marco Aurelio, per il quale il saggio raggiunge la felicità non perché la voglia ma attraverso «la lusinga della conoscenza».<sup>101</sup> Questi riferimenti sono soltanto alcuni esempi per concludere che nel contesto dell'etica razionalista il volere non è stato affatto indagato nella sua complessità di impulso e di istinto originario perché è stata misconosciuta la sua autonomia dalla sfera della conoscenza e del sapere.

Come emerge dall'aforisma contenuto in *Al di là del bene e del male*, precedentemente ricordato, questo giudizio negativo non risparmia neppure Schopenhauer, il quale sarebbe responsabile di aver diffuso una concezione ovvia della volontà, intesa come ciò che «ci sarebbe propriamente nota, nota in tutto e per tutto, nota senza detrazioni o aggiunte».<sup>102</sup> Pertanto, essa non avrebbe bisogno di essere tematizzata e approfondita ulteriormente. Per venire incontro a questa situazione di ovviazza, Nietzsche sottopone il termine 'volontà' a una attenta analisi, al fine di dissipare i 'pregiudizi dei filosofi' e chiarire le multiformi stratificazioni di questo concetto. Innanzitutto, proprio

<sup>97</sup> Nietzsche 1964, III, 1: 99.

<sup>98</sup> Nietzsche 1991, 79-80; 99-103.

<sup>99</sup> Nietzsche 1964, VI, 3: 107. Cf. anche in Nietzsche 1964, V, 2: 127 l'aforisma 122 della *Gaia scienza*, dove Seneca viene accostato a Epitteto e definito «uno di quegli uomini popolari [...] che andavano in giro con la dignità di un eroe da corrida».

<sup>100</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 13; 88 (aff. 9;189).

<sup>101</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 221-2 (af. 450). Sul confronto di Nietzsche con questi autori della cultura romana, cf. l'esposizione sintetica di Orsucci 2000, 380-1 e più diffusamente Cancik 2000, 116-19.

<sup>102</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19). Per l'approfondimento del confronto con Schopenhauer cf. Péron 2000, 299-330; Janaway 2004, 191-3.

a causa della sua complessità, si tratta di un termine che è necessario affrontare con cautela, distinguendo i diversi elementi che concorrono a determinarlo. Infatti, «in ogni volere (*Wollen*) c'è una molteplicità di sensazioni (*Gefühle*), vale a dire la sensazione dello stato da cui ci si vorrebbe *allontanare*, la sensazione dello stato a cui ci si vorrebbe *avvicinare*». <sup>103</sup> A un primo livello il volere è considerato una «sensazione»: è come uno stato psicologico del sentire immediato che esprime una tensione o un impulso radicato nella fisicità corporea. Quando «vogliamo» mettiamo in movimento i nostri muscoli, «pur senza che si metta in movimento 'braccia e gambe'». <sup>104</sup> Insieme a questa base psicologica e fisiologica, «in secondo luogo, anche il pensare (*Denken*) deve essere riconosciuto quale ingrediente della volontà (*Wille*)». <sup>105</sup> Qui però il pensiero risulta subordinato al volere e non va inteso in senso razionale, conoscitivo o teoretico-contemplativo, ma come impulso del comando. «In ogni atto di volontà - spiega Nietzsche - esiste un pensiero che comanda; - e non si deve in alcun modo credere di poter separare questo pensiero dal "volere"», <sup>106</sup> come se esso potesse sussistere autonomamente. Il comando esprime quindi il carattere tensionale del volere che si rivolge a se stesso. Infine, a questi due aspetti, Nietzsche ne aggiunge un altro, che li riunisce: «in terzo luogo la volontà non è soltanto un complesso di sensazioni e di pensieri, ma anche, soprattutto, una passione (*Affekt*): e in realtà quella passione del comando (*Affekt des Kommandos*)». <sup>107</sup>

Questa riconduzione del volere al fondo passionale, affettivo e impulsivo, insieme al suo inscindibile nesso con l'esercizio del comando, rappresentano il punto principale di queste considerazioni «genealogiche». «Un uomo che *vuole* - comanda a un qualcosa, in sé, che ubbidisce e alla cui ubbidienza egli crede». <sup>108</sup> L'effetto dell'azione dipende dal nesso che si instaura tra comando e ubbidienza, che permette alla volontà di realizzare «un accrescimento (*Zuwachs*) di quel senso di potenza (*Machtgefühl*) che ogni successo porta con sé». <sup>109</sup> L'analitica riflessione nietzscheana sulla multiforme stratificazione semantica e concettuale del termine 'volontà' arriva a toccare qui - pur nella sua schematica sinteticità - un aspetto decisivo, che coglie il

<sup>103</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19).

<sup>104</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 22 (af. 19).

<sup>105</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>106</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>107</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>108</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 23 (af. 19).

<sup>109</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 24 (af. 19). Sul nesso tra *Macht* e *Gefühl*, che qui viene richiamato per definire la volontà, si veda l'analitica ricostruzione di Gerhardt 1996, 125-66. Sul rapporto tra 'comando' (*Befehl*) e 'accrescimento di potenza' (*Machtsteigerung*) cf. Abel 2019, 98-101.

momento riflessivo del volere e chiama in causa il termine ‘potenza’ (*Macht*). Introducendo questo termine, Nietzsche riconosce esplicitamente che ogni trattazione del fenomeno del volere - al di là degli ovvi pregiudizi tramandati e delle false valutazioni - non può evitare di pensare questo atto tensionale insieme all'accrescimento di potenza. Una conclusione che legittima la scelta della formula ‘volontà di potenza’ (*Wille zur Macht*) quale *focus* ricorrente dell'ultima fase del suo itinerario di pensiero.

Iniziando ad affrontare questo tema particolarmente complesso, dobbiamo tenere presente che l'espressione ‘volontà di potenza’ si riferisce in primo luogo a un originale ‘filosofema’ coniato da Nietzsche - al quale ricorre ripetutamente a partire dagli Ottanta (e che compare nello *Zarathustra*) - ma in secondo luogo allude anche a un progetto di una grande opera rimasta incompiuta, che doveva portare lo stesso titolo.<sup>110</sup> Lasciando da parte questo secondo riferimento (che si ritrova più volte e in formulazioni differenti nei frammenti postumi a partire dalla tarda estate del 1885), lo sviluppo di questa nuova concezione del fenomeno del volere accentua la distanza dalla ‘volontà di vivere’ schopenhaueriana e approfondisce alcuni aspetti della visione dionisiaca della ‘volontà ellenica’ precedentemente evidenziati nello studio delle origini della tragedia.<sup>111</sup>

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta il punto di partenza di Nietzsche è rappresentato dall'idea di volontà come impulso tensionale di origine fisiologica (o affettiva), la cui attuazione si esprime nella forma di un ‘comando’ (*Befehl*) che genera un senso di superiorità. In questa prospettiva il fenomeno del volere come impulso creativo viene approfondito in relazione con la forza e con la potenza. Come è stato notato,<sup>112</sup> questo tema affiora in un frammento postumo del 1877, dove si trova la prima occorrenza della formula ‘volontà di potenza’. In esso Nietzsche riflette sul «piacere della potenza» (*Lust an Macht*) che prova l'uomo ambizioso, un sentimento positivo che si contrappone a quello negativo di paura.<sup>113</sup> Anche in un altro frammento postumo del periodo di *Aurora* la formula compare

<sup>110</sup> Nietzsche 1964, VII, 3: 303(39 [1]). Si tratta di un frammento postumo, datato agosto 1885, «*La volontà di potenza / Tentativo / di una nuova interpretazione / di tutto l'accadere*». Cf. Fuchs 1997; Kuhn 1999. Per una ricostruzione della formula ‘volontà di potenza’ come punto focale del pensiero dell'ultimo Nietzsche, cf. Müller-Lauter 2000, 27-66.

<sup>111</sup> Per la critica alla concezione schopenhaueriana della volontà cf. Nietzsche 1964, VIII, 3: 91. Per un approfondimento cf. Van de Wiele 1976, 396-9; Decher 1984, 51-65; Abel 2019, 59-71.

<sup>112</sup> Gerhardt 1996, 163; 170.

<sup>113</sup> Nietzsche 1964, IV, 2: 408(23 [41]): «La paura (negativamente) e la volontà di potenza (positivamente) spiegano perché teniamo in così gran conto le opinioni degli altri».

in un contesto in cui Nietzsche parla dei comportamenti umani, in particolare di coloro che si allontanano dal mondo e che di conseguenza realizzano una estinzione del volere corrispondente a una «rinuncia della volontà di potenza». <sup>114</sup> Anche in questo caso la formula allude a una configurazione positiva della volontà, che si contrappone alla morale ascetica di matrice schopenhaueriana.

Alcuni riferimenti testuali dello stesso periodo lasciano intravedere che il concetto di ‘potenza’ è elaborato da Nietzsche in stretta relazione a quello di ‘forza’ (*Kraft*), come emerge da un aforisma di *Aurora*, intitolato *La vittoria sulla forza*. In esso il termine ‘forza’ non viene inteso in senso esteriore, come avviene nelle scienze naturali e nella meccanica, ma come elemento proprio dell’«uomo di genio», come parte del carattere di colui che è capace di impiegare la forza non tanto «*nelle opere, ma su se medesimo in quanto opera*». <sup>115</sup> Una applicazione che presuppone l’esercizio della volontà indirizzata a una crescita di se stesso, che ha di mira il proprio rafforzamento. L’agire umano non si spiega quindi a partire da motivazioni morali o religiose, che determinano il fenomeno intenzionale del volere verso uno scopo esterno, ma si basa su un impulso interno che tende verso il potenziamento di se stessi. Questo impulso si radica nell’energia psichica considerata in senso dionisiaco come forza creatrice propria dell’‘uomo di genio’, che progetta e forma se stesso al di là degli schemi tradizionali della riflessione teoretica tipica dell’‘uomo della conoscenza’. Un aspetto che successivamente verrà esplicitato in un aforisma di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche dirà a proposito dei filosofi dell’avvenire che «il loro conoscere è creare, il loro creare è una legislazione, la loro volontà di verità è – volontà di potenza →». <sup>116</sup> La costellazione concettuale formata da volontà, forza e potenza si profila con una certa chiarezza anche nell’aforisma di *Aurora* precedentemente citato, dove si parla di una forza interiore che non si possiede passivamente, ma che si deve acquisire in modo attivo in quanto diventa creatrice di autoaffermazione. <sup>117</sup>

Nei testi finora esaminati la formula ‘volontà di potenza’ viene attribuita a ogni essere capace di volere. Si tratta quindi di una concezione antropologica, che affonda le radici nella psicologia e nella fisiologia della vita umana e che viene estesa a tutto il mondo organico. Sempre in alcuni aforismi di *Aurora* questa concezione trova conferma dall’analisi di una serie di atti inconsci (come l’orgoglio e l’onore) nei quali la «consapevolezza della potenza esercita la sua funzione attrattiva» in quanto produce un sentimento di superiorità

<sup>114</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 601(9 [14]).

<sup>115</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 259 (af. 548).

<sup>116</sup> Nietzsche 1964, VI, 2: 120 (af. 211).

<sup>117</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 259 (af. 548).

che si trasforma in un «senso di potenza» (*Machtgefühl*).<sup>118</sup> Tuttavia, questo significato antropologico della ‘volontà di potenza’ è solo un aspetto a cui allude questa formula. Non dobbiamo dimenticare infatti l’influenza esercitata su Nietzsche dalla visione schopenhaueriana della volontà come forza vitale indipendente dalle sue individuazioni, come principio metafisico non solo dell’esistenza umana ma di tutta la realtà. Nel tentativo di ripensare questa eredità, dalla pubblicazione dello *Zarathustra* fino ai frammenti postumi della fine degli anni Ottanta assistiamo a una progressiva estensione della ‘volontà di potenza’ oltre la sfera esclusivamente umana, che arriva a inglobare non solo la vita organica, ma anche quella inorganica. Non si tratta più soltanto di un impulso presente in ogni essere capace di volere, ma di una forza impersonale onnicomprensiva di tutto l’accadere. Solo così infatti tutto ciò che si trova in quiete o in movimento può trovare una sua interpretazione e connessione. Questa estensione della ‘volontà di potenza’ alla totalità del mondo e dell’essere – che, come vedremo, sarà al centro dell’interpretazione di Heidegger nel Novecento – si basa sulla convinzione che tutto ciò che accade non è finalizzato allo *staus quo* ma tende a essere superato verso un nuovo livello più alto. A differenza delle correnti scientifiche del suo tempo (come il darwinismo), Nietzsche non ritiene che il carattere principale della vita sia l’autoconservazione (*Selbsterhaltung*), bensì l’autoaccrescimento (*Selbststeigerung*), che consiste nell’aumento delle forze della vita stessa. «La vita – leggiamo in un frammento della primavera del 1888 – in quanto forma d’essere a noi più nota, è specificamente una volontà di accumulare forza; [...] La vita, come caso singolo [...] aspira a un *sentimento massimo di potenza*; è essenzialmente un aspirare a un di più di potenza».<sup>119</sup> In questo senso la formula ‘volontà di potenza’ intende indicare questa aspirazione che porta la vita a rafforzare e ad aumentare le sue potenzialità. Ed è questa la ragione principale per cui la volontà non può essere assimilata al concetto di ‘causa’ (*Ursache*) dell’agire umano – come avveniva nell’etica kantiana – in quanto non si tratta di un principio statico o ipostatizzato, ma dinamico.<sup>120</sup> Infine, per gli stessi motivi, la ‘volontà di potenza’ non è un ‘noumeno’ (o una ‘cosa in sé’) che si contrappone all’apparire di ciò che accade nel divenire (come

<sup>118</sup> Nietzsche 1964, V, 1: 145 (af. 201); cf. anche 95 (af. 128); 143-4 (af. 199). Su questo tema del ‘senso di potenza’, inteso come ‘sentimento’ (*Gefühl*), cf. Ponton 2002, 195-8.

<sup>119</sup> Nietzsche 1964, VIII, 3: 52(14 [82]).

<sup>120</sup> Nietzsche 1964, VIII, 3: 63-66(14 [98]), in cui si afferma che la volontà non è una «facoltà operante» che produce effetti e che «il concetto di causalità non serve assolutamente a niente. [...] L’interpretazione della causalità è un’illusione». Si veda anche Nietzsche 1964, VIII, 3: 50-2(14 [81]), dove si legge: «il nostro concetto di “causa” è il nostro senso di potenza del cosiddetto volere». Per un approfondimento rimandiamo ad Abel 2019, 129-32.

riteneva Schopenhauer), in quanto per Nietzsche ciò che appare è la vera e unica realtà delle cose, che non si lascia trasformare attraverso sofisticati procedimenti conoscitivi in concetti astratti.

La concezione della volontà come orizzonte onnicomprensivo dell'accadere vitale in costante divenire, che aspira a potenziare incessantemente se stesso, costituisce lo sfondo della dottrina della 'volontà di potenza' esposta nello *Zarathustra*. Soprattutto nelle prime due parti di questo libro (pubblicate separatamente nel 1883) la formula ricorre più volte per indicare non soltanto un impulso tensionale che ha sede in un soggetto a se stante e che agisce in vista di scopi o fini prestabiliti,<sup>121</sup> bensì la forza cieca di tutto ciò che accade come creazione o distruzione di vita. In questo senso la 'volontà' (*Wille*) è un impulso dinamico che si basa su una forza interiore, che le permette di svilupparsi come reale attuazione tensionale. Questa forza interiore, intrinseca alla volontà, viene indicata col termine 'potenza' (*Macht*), mentre la volontà è l'aspetto estrinseco, che corrisponde alla manifestazione concreta della potenza.<sup>122</sup> Pertanto la formula 'volontà di potenza' non è il risultato dell'accostamento di due elementi che esistono separatamente, ma l'espressione della loro co-originaria unità. Ogni volere in atto è sempre accompagnato dal dispiegamento di un «*quantum* di potenza» e ogni imporsi della potenza si concretizza nel volere.<sup>123</sup> Ciascuno dei due termini che componete la formula rinvia all'altro indissolubilmente in un movimento circolare che nella sua unità è *autoreferenziale*.

Nell'opera omonima *Zarathustra* si presenta come il profeta a cui Nietzsche affida – attraverso una serie di immagini e di parabole – l'annuncio della dottrina del superuomo (o dell'"oltreuomo": *Übermensch*): l'uomo che si colloca 'oltre' (*über*) perché viene dopo quella figura dell'umano che ha sacrificato gli impulsi dionisiaci e la forza creatrice alla fredda razionalità calcolatrice. Si tratta dell' 'ultimo uomo' che ha vissuto fino ad allora sotto il peso di un insieme di valori morali e religiosi posti al di sopra di se stesso in un retro-mondo ritenuto 'vero'. Già nella «Prefazione» del libro, *Zarathustra* entra in scena proclamando che «l'uomo è qualcosa che deve essere superato».<sup>124</sup> Come nell'evoluzione della specie l'uomo ha superato la scimmia, così ora egli deve andare oltre la sua attuale

<sup>121</sup> Secondo Nietzsche 1964, VIII, 3: 91(14 [121]), era questo il caso del *conatus* di Spinoza.

<sup>122</sup> Come ha chiarito Gerhardt 1996, 240-5. Cf. Nietzsche 1964, VII, 3: 341(36 [31]), in cui si legge che la «volontà di potenza» è «un insaziabile desiderio di manifestare potenza; ossia un impiego un'esplicazione di potenza, come impulso creativo».

<sup>123</sup> Nietzsche 1964, VIII, 2: 247(11 [73]).

<sup>124</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 6. Nello stesso passo Zarathustra continua: «vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze!».

configurazione. Il senso di questo suo autosuperamento non consiste però nell'elevarsi a una realtà superiore; consiste invece nel rifiutare ogni dimensione trascendente per rimanere fedele alla sua esistenza terrena attraverso un atto della volontà. «Il superuomo è il senso della terra - proclama Zarathustra - dica la vostra volontà: sia il superuomo il senso della terra!». <sup>125</sup>

Come si può constatare, fin dall'inizio la dottrina del superuomo viene presentata in stretta connessione con un atto della volontà, intesa come un comando rivolto a se stessi. La figura del superuomo (o dell'oltreuomo) nasce proprio dalla volontà di oltrepassare lo *status quo* esistente e consiste nel volere se stessi al di là di quello che si è già, senza acquietarsi in alcuna realizzazione conclusiva. In questa dottrina troviamo abbozzata una concezione del volere che non è finalizzata al compimento di un'azione o al raggiungimento di una meta. Si tratta invece di un impulso tensionale originario che non è motivato razionalmente e che mira all'autosuperamento. Questo impulso irrefrenabile si alimenta della sua forza interna intesa come 'volontà di potenza', che si presenta pertanto come condizione di possibilità del superuomo. È quanto emerge nel capitolo intitolato «Della vittoria su se stessi» (*Von der Selbstüberwindung*), in cui Zarathustra spiega come possa avvenire l'oltrepassamento dell'uomo, vale a dire quel passaggio che consiste nell'attuazione della 'volontà di potenza'. Qui Nietzsche parte dal presupposto che la volontà è una forza che conduce l'uomo al di là di se stesso, manifestandosi come principio 'oltre-umano'. L'impulso della volontà verso il suo potenziamento la porta a seguire un movimento autotelico: a *volere* nient'altro che il *volere stesso*. Nel movimento del superamento di sé, che caratterizza la figura del superuomo, risiede una autoaffermazione del volere che viene espresso dalla formula 'volontà di potenza'. Essa esprime la correlazione tra i due termini che lo compongono: la *potenza* è l'energia o la forza vitale che alimenta internamente la *volontà*, mentre quest'ultima è l'impulso che manifesta la potenza realizzando il continuo superamento. Si tratta di un movimento ricorrente, che Zarathustra esprime con queste parole: «Ogni volta che ho trovato un essere vivente, ho anche trovato volontà di potenza; [...]. Solo dove è vita, è anche volontà: ma non volontà di vita, bensì - così inseguo io - volontà di potenza!». <sup>126</sup>

Questa volontà non si dispiega solo nell'uomo, ma è insita in ogni forma di vita ed è ciò che spinge la vita in divenire - la totalità dell'accadere - a superarsi di continuo. In questo modo la formula «volontà di potenza» diventa la chiave che «rende pensabile tutto l'essere». <sup>127</sup> Afferma infatti Zarathustra: «molte cose per il vivente hanno valore

<sup>125</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 6.

<sup>126</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 54. Cf. anche Nietzsche 1964, VII, 1: 173(5 [1] 1).

<sup>127</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 137.

più della vita stessa; ma anche dal suo porre valori parla - la volontà di potenza!». <sup>128</sup> In quanto carattere distintivo del superuomo, essa è al tempo stesso «la soluzione di tutti gli enigmi del mondo: [...]. Sapete anche cos'è per me 'il mondo'? [...] Questo mondo è la volontà di potenza - e nient'altro! E anche voi stessi siete questa volontà di potenza - e nient'altro!». <sup>129</sup>

Con questa perentoria affermazione Nietzsche introduce nella lunga storia del concetto di volontà un nuovo paradigma, che va oltre la definizione schopenhaueriana della 'volontà di vivere' e al tempo stesso non intrattiene alcun legame con la sfera dell'agire morale. Da un lato infatti la 'volontà di potenza' si contrappone alla estinzione della *voluntas in noluntas*, mentre dall'altro lato non ha più nulla a che fare con la *facultas eligendi*, con la facoltà dell'arbitrio individuale che permette all'uomo di scegliere qualcosa invece di qualcos'altro. Essa indica soltanto il *volere che vuole se stesso*, vale a dire il proprio potenziamento. Per questa ragione si manifesta secondo un movimento circolare di autoaffermazione che non a caso la mette in relazione con un'altra dottrina annunciata da Zarathustra nella parte terza del libro: la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

## 6 Per concludere: l'identità di volontà e potenza e la necessità del suo superamento

Il riconoscimento del nesso che lega la dottrina della volontà di potenza con quella dell'eterno ritorno è un aspetto su cui ha insistito in modo particolare Heidegger, <sup>130</sup> l'autore che a partire dalla seconda metà degli anni Trenta del Novecento ha messo in atto un serrato confronto critico con la filosofia di Nietzsche. Richiamandoci ai principali risultati di questa articolata interpretazione, ci soffermemmo in conclusione su alcuni aspetti che ci aiutano a mettere in luce il carattere innovativo della concezione della 'volontà di potenza', ma anche la necessità di un suo superamento. Infatti, secondo Heidegger, con questa formula emerge un nuovo modo di intendere la volontà carico di conseguenze, che ha portato in età contemporanea all'affermazione del nichilismo e al dominio della tecnica planetaria, in cui il 'voler-volere' si dissolve interamente nel potere diventando una forza distruttiva per l'agire e per il pensare.

Già nel suo primo corso di lezioni dedicato alla filosofia di Nietzsche – tenuto nel semestre invernale del 1936-37 all'Università

<sup>128</sup> Nietzsche 1964, VI, 1: 140.

<sup>129</sup> Nietzsche 1964, VII, 3: 292-3(38 [12]).

<sup>130</sup> Heidegger 1976; Heidegger 1994b, 217-391. Per una discussione critica di questa interpretazione cf. Müller-Lauter 2000, 151-66; Abel 2019, 187-456.

di Friburgo e intitolato *La volontà di potenza come arte* - Heidegger interpreta la ‘volontà di potenza’ come il risultato di una lunga evoluzione concettuale, le cui premesse vengono rintracciate nel primato della soggettività in età moderna. Il punto di partenza viene individuato nella valorizzazione da parte di Leibniz dell’*appetitus agendi* quale carattere strutturale dell’essenza della monade.<sup>131</sup> Tuttavia, per Leibniz l’*appetitus* si muove verso ciò che desidera ricorrendo a rappresentazioni che provengono dall’intelletto, seguendo la via dell’intellettualismo etico, che influenzerà anche la successiva concezione kantiana della volontà. Come abbiamo visto, quest’ultima – in quanto si trova sottoposta alla legge morale razionale – agisce secondo la rappresentazione di concetti, venendo quindi privata del suo carattere specifico di facoltà autonoma. Secondo Heidegger, questo nesso che lega la volontà all’intelletto e alla ragione permane anche nelle filosofie dell’età postkantiana e trova la sua consacrazione in Hegel: per lui «sapere e volere sono la stessa cosa. Ciò significa: il vero sapere è già anche agire, e l’agire è soltanto nel sapere».<sup>132</sup>

Rispetto a questa tradizione, che risulta predominante lungo tutto il corso del pensiero occidentale a partire da Platone, Heidegger ritiene che la volontà di cui parla Nietzsche rappresenti un punto di rottura. In primo luogo, egli «designa la volontà ora come affetto (*Af-fekt*), ora come passione (*Leidenschaft*), ora come sentimento (*Ge-fühl*)» e questo «vuol dire che dietro il termine sommario “volontà” (*Wille*) egli vede qualcosa di più unitario, più originario e al tempo stesso più ricco».<sup>133</sup> Questa novità è dovuta al fatto che la volontà non ha più alcun tipo di legame con l’intelletto, con le sue rappresentazioni e con la conoscenza,<sup>134</sup> ma è posta esclusivamente in relazione con la ‘potenza’ (*Macht*), come dimostra la scelta della formula ‘volontà di potenza’. È questo nesso – secondo Heidegger – a indicare l’originalità e la specificità di questa nuova configurazione della volontà, che diventa «qualcosa di completamente diverso» rispetto alla tradizione precedente di questo concetto, compreso il «rovesciamento schopenhaueriano».<sup>135</sup> Ora ogni «ogni volere è un voler-essere-di-più. [...] Volere è voler-diventare-più-forte»<sup>136</sup> e questo comporta che volere è ‘volontà di volontà, cioè volere è volere se stesso».<sup>137</sup>

<sup>131</sup> Heidegger 1994b, 67.

<sup>132</sup> Heidegger 1994b, 68.

<sup>133</sup> Heidegger 1994b, 64.

<sup>134</sup> Heidegger 1994b, 69, dove viene citato Nietzsche 1964, VII, 1: 79(3 [277]): «Per l’uomo della conoscenza non esiste il volere».

<sup>135</sup> Heidegger 1994b, 47.

<sup>136</sup> Heidegger 1994b, 70.

<sup>137</sup> Heidegger 1994b, 49. Si veda anche Heidegger 1994b, 68, dove, con riferimento a Nietzsche 1964, VII, 2: 113(25 [436]), si sottolinea che la ‘volontà di potenza’ è in

Con questa interpretazione autoreferenziale della volontà come *volere di volere* Heidegger intende mostrare che per Nietzsche «non esiste quella volontà che finora ci era nota come facoltà psichica o come appetito universale». <sup>138</sup> Viene meno infatti il ricorso a una facoltà dell'animo umano in grado di determinare l'agire del soggetto agente, pensato come quel 'volente' che tende verso qualcosa di desiderato (il 'voluto') che sarebbe mancante. Ora la nuova definizione di volontà si basa sulla *identità tra volere e potere*, per cui si può dire che «la volontà è potenza e la potenza è volontà». <sup>139</sup> Una affermazione che però non deve essere intesa nel senso che la volontà sarebbe un atto del desiderare (un *appetitus*) che avrebbe come fine il potere anziché la felicità o il piacere. Infatti, la 'potenza' non può mai essere considerata come fine o come scopo della volontà posta al di fuori di essa, alla quale si deve pervenire mediante l'azione. «L'espressione 'di potenza' (*zur Macht*) non vuole dire mai [...] una aggiunta alla volontà, ma significa un chiarimento dell'essenza della volontà stessa». <sup>140</sup> Pertanto, la potenza non è un carattere esterno al volere, ma è interna alla sua stessa essenza: «potenza significa lo stesso che volontà». <sup>141</sup>

Il punto di forza di questa interpretazione per la definizione del concetto di 'volonta' consiste nel mettere in evidenza il nesso essenziale tra volere e potere quale tratto distintivo del nuovo paradigma, che determina la sua autoaffermazione. Tuttavia, l'aspetto più significativo consiste nel fatto che per Heidegger non si tratterebbe di un pensiero originale del filosofo Nietzsche. Si tratterebbe invece della conclusione alla quale è pervenuta l'intera storia della metafisica occidentale: il punto di arrivo della bimillenaria riflessione sull'essere, che Nietzsche, in quanto pensatore metafisico, annuncia in modo inconsapevole. Con questa mossa Heidegger assegna alla 'volontà di potenza' il significato di *principio metafisico* di tutto ciò che è, di unico fondamento di ogni aspetto della vita e della realtà nel suo

---

stretta relazione con quel determinato 'affetto' (*Affekt*) che viene chiamato 'comando' (*Befehl*), origine del 'sentimento di superiorità' e di potenza.

<sup>138</sup> Heidegger 1994b, 51.

<sup>139</sup> Heidegger 1994b, 54. Heidegger sottolinea come la volontà consista nel movimento che la porta ad andare al di là di se stessa, ricadendo su se stessa e autoaffermarsi. Questo movimento circolare evidenzierebbe il nesso con la dottrina dell'eterno ritorno dell'uguale.

<sup>140</sup> Heidegger 1994b, 54. A questo proposito occorre tenere presente che nella traduzione italiana il genitivo 'di potenza' non esprime al meglio il significato della formula tedesca '*Wille zur Macht*', dove la preposizione articolata *zur* indica il movimento del 'tendere verso' la potenza nel senso di diventare più potente, che però non si dirige verso una meta esterna alla volontà, ma è strutturalmente intrinseco al suo effettivo manifestarsi dinamico.

<sup>141</sup> Heidegger 1994b, 73. Per un approfondimento di questa interpretazione cf. Gentili 2001, 347-59.

complesso. Questa tesi compare subito nelle pagine iniziali del corso di lezioni al quale stiamo facendo riferimento: la «volontà di potenza» - scrive Heidegger - «è la denominazione di ciò che costituisce il carattere fondamentale di tutto ciò che è (*der Grundcharakter alles Seienden*)»;<sup>142</sup> essa «nomina il carattere fondamentale dell'ente, qualsiasi ente che è, è - in quanto è - volontà di potenza. Con ciò è asserito quale carattere l'ente ha in quanto tale».<sup>143</sup> Secondo questa interpretazione, essa diventa l'essenza dell'ente che non riconosce alcun essere oltre se stessa, confermandosi nell'eterno ritorno di sé medesima.

Secondo questa chiave di lettura il termine 'volontà' è una 'parola-chiave' (*Leitwort*) che risponde alla domanda che si interroga non soltanto sull'essere dell'ente, ma anche sul senso dell'essere in quanto tale, quella domanda che ha delimitato l'intera storia della metafisica a partire dai filosofi presocratici. Collocata in questo sfondo, il termine 'volontà' indica uno dei modi in cui l'essere si manifesta all'uomo e l'uomo si rapporta agli enti. Riducendo l'essere a volontà che vuole se stessa, Nietzsche non avrebbe fatto altro che portare al massimo grado la volontà creatrice della soggettività moderna come misura di tutte le cose, celebrandone il suo trionfo. Una intuizione profetica in quanto essa avrebbe trovato la sua concretizzazione nell'epoca contemporanea attraverso la diffusione della tecnica, che attua il dominio incondizionato dell'ente uomo sul mondo e sulla natura nella sua estensione planetaria. Come è stato osservato, si tratta di una tesi riduttiva, che ascrive a Nietzsche una concezione univoca del termine 'volontà', misconoscendo le sfaccettature pluralistiche che essa assume soprattutto nei frammenti postumi dell'ultimo periodo come chiave di interpretazione pluriprospettica del mondo e della vita.<sup>144</sup>

L'esito di questa interpretazione è funzionale all'evoluzione del pensiero heideggeriano, che negli stessi anni in cui si confronta con Nietzsche abbozza l'idea di un nuovo approccio al pensiero dell'essere in una prospettiva non metafisica (o postmetafisica), che arrivi a pensare l'essere non a partire dall'ente ma prestando direttamente

<sup>142</sup> Heidegger 1994b, 22.

<sup>143</sup> Heidegger 1994b, 33. Secondo Heidegger questa tesi trova conferma in particolare nei seguenti frammenti postumi: Nietzsche 1964, VII, 3: 348(40 [61]); VIII, 1: 297(7 [54]); VIII, 2: 45(9 [92]). Cf. Seubert 2000, 95-8.

<sup>144</sup> In particolare Müller-Lauter 2000, 32-66 ha sostenuto che per Nietzsche l'accrescimento di potenza è collegato all'aumento delle prospettive. Pertanto, con riferimento a Nietzsche 1964, VIII, 2: 247(11 [73]), la 'volontà di potenza' non avrebbe un significato univoco e non sarebbe intesa da Nietzsche esclusivamente al singolare. Nella formula 'volontà di potenza', l'aumento della potenza indicherebbe invece un incremento di 'quanti di potenza', corrispondenti ai molteplici e diversi punti di vista in cui si realizzerebbe il divenire della vita.

ascolto ai suoi messaggi e tenendo conto della differenza ontologica. In questo percorso - che si realizza nella cosiddetta ‘svolta’ (*Kehre*) - la concezione metafisica della ‘volontà di potenza’ elaborata da Nietzsche diventa un punto di riferimento da cui è necessario distanziarsi. È quanto avviene in uno scritto pubblicato nel 1959, dove Heidegger indica la sua alternativa alla volontà che vuole se stessa col nome di ‘abbandono’ (*Gelassenheit*), termine della mistica tedesca che letteralmente significa ‘calma’ o ‘tranquillità’. Esso viene presentato come l’opposto della forza mirante al potenziamento di se medesima e tratteggiato come un «lasciar-essere» (*Sein-lassen*) che «non rientra affatto nell’ambito della volontà», ma che anzi «offre «per noi la possibilità di disabituarci a volere». <sup>145</sup> Si tratta di un atteggiamento che rende possibile una forma di pensiero in grado di andare al di là del rappresentare oggettivante, basato sul calcolo e sull’aumento delle potenzialità che pianificano nel mondo contemporaneo le relazioni dell’ente uomo con gli altri enti e con la natura.

L’abbandono di fronte alle cose e l’apertura al mistero - scrive Heidegger - [...] ci offrono la possibilità di soggiornare nel mondo in un modo completamente diverso, ci promettono un nuovo fondamento, un nuovo terreno su cui poterci stabilire, su cui poter stare senza pericolo all’interno del mondo della tecnica. <sup>146</sup>

Con questa tesi, decisamente controcorrente, Heidegger arriva a proporre un superamento dell’identità di volere e potere, ma mantiene il ruolo del pensiero (seppur inteso non nella forma usuale teoretico-conoscitiva, ma in quella della meditazione), lasciando intravedere che «pensare e volere non sono semplicemente due facoltà diverse dell’ente enigmatico chiamato ‘uomo’, ma sono in opposizione». <sup>147</sup> Il mutamento della ‘volontà di volontà’ nel ‘lasciar-essere’ non si conclude quindi difendendo la specifica configurazione autonoma del volere rispetto alla sfera del pensare, ma introducendo una nuova forma di pensiero (*Denken*) in grado di arginare l’imporsi di quel volere che vuole se stesso. Rispetto a questa configurazione metafisica del volere, dominante nel mondo tecnicizzato, il «pensiero meditante» è in realtà un «agire ancora più elevato che però non è affatto un’attività». <sup>148</sup> Contrapponendosi a ogni riduzione degli enti alla misura conoscitiva del soggetto umano e alla sua tendenza alla manipolazione, esso valorizza invece la disponibilità dell’uomo all’ascolto

<sup>145</sup> Heidegger 1983, 49.

<sup>146</sup> Heidegger 1983, 39.

<sup>147</sup> Arendt 1987, 504 e 515, che considera la concezione dell’‘abbandono’ una soluzione che finisce per subordinare la volontà al pensiero, disconoscendone la sua autonomia.

<sup>148</sup> Heidegger 1983, 49.

e all'attesa della parola salvifica dell'essere. Un punto di arrivo per certi versi sconcertante, che valuta negativamente il lungo e complesso percorso seguito dal termine 'volontà' verso il conseguimento della sua autonomia e che non tiene conto dell'evoluzione delle sue molteplici stratificazioni semantiche e concettuali avvenute nelle diverse epoche storiche, ma che proprio per questa ragione ci stimola a intraprendere nuove ricerche intorno a questo fondamentale concetto filosofico sulla via dell'approfondimento di ulteriori prospettive interdisciplinari.

## Bibliografia

- Abel, G. (2019). *Nietzsche: Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. 2. Auf. Berlin; New York: de Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110827873>
- Arendt, H. (1987). *La vita della mente*. Trad. di G. Zanetti. Bologna: Il Mulino.
- Baeumer, M.L. (1976). «Nietzsche and the Tradition of the Dionysian». O'Flaherty, J.C.; Sellner, T.F.; Helm, R.M. (eds), *Studies in Nietzsche and the Classical Tradition*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 165-89.
- Barbera, S. (1994). «Ein Sinn und unzählige Hieroglyphen. Einige Motive von Nietzsches Auseinandersetzung mit Schopenhauer in der Basler Zeit». Borsche, T.; Geratana, F.; Venturelli, A. (Hrsgg.), 'Centauren Geburten'. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*. Berlin; New York: de Gruyter, 81-96.  
<https://doi.org/10.1515/9783110901771.217>
- Barbera, S. (1998). *Il mondo come volontà e rappresentazione di Schopenhauer. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.
- Brusotti, M. (2019). «Die Autonomie des 'souveränen Individuums' in Nietzsches Genealogie der Moral». *Nietzsche-Studien*, 48, 26-48.  
<https://doi.org/10.1515/nietzstu-2019-0003>
- Camera, F. (2004). «Il confronto di Heidegger con l'ontologia schellingiana». *Giornale di Metafisica*, 26, 91-128.
- Cancik, H. (2000). *Nietzsches Antike: Vorlesung*. 2. Auf. Stuttgart; Weimar: Metzler.
- Cartesio, R. (1992). *Opere filosofiche*. 4 voll. Trad. di E. Garin. Roma-Bari: Laterza.
- Cassan, M. (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Cattanei, E.; Maso, S. (a cura di) (2021). *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-630-5>
- Decher, F. (1984). *Wille zum Leben - Wille zur Macht. Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*. Würzburg: Königshausen und Neumann.  
<https://doi.org/10.1163/9789004510050>
- Dihle, A. (1982). *The Theory of the Will in Classical Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Ernout, A.; Meillet, A. (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Klincksieck.
- Fabris, A. (2006). s.v. «Volontà». *Encyclopedie filosofica*, 12, 12241-61. Milano: Bompiani.
- Fichte, J.G. (1998). *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Trad. di M.M. Olivetti. Roma-Bari: Laterza.

- Fichte, J.G. (1994). *Diritto naturale*. Trad. di L. Fonnesu. Roma-Bari: Laterza.
- Figl, J. (1991). «Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühes unveröffentlichtes Exzerptes». Schirmacher, W. (Hrsg.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Wien: Passagen, 89-100.
- Fuchs, D. (1997). «Der Wille zur Macht: Die Geburt des „Hauptwerks“ aus dem Geiste der Nietzsche-Archivs». *Nietzsche-Studien*, 26, 384-404.  
<https://doi.org/10.1515/niet.1997.26.1.384>
- Gadamer, H.-G. (1996). «Storia dei concetti come filosofia». *Verità e metodo* 2. Trad. di R. Dottori. Milano: Bompiani, 135-49.
- Gadamer, H.-G. (2000). *Verità e Metodo. Elementi di una ermeneutica filosofica*. Trad. di G. Vattimo. Milano: Bompiani.
- Gentili, C. (2001). *Nietzsche*. Bologna: il Mulino.
- Gerhardt, V. (1996). *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*. Berlin; New York: de Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/978310874464>
- Goedert, G. (1978). «Nietzsche und Schopenhauer». *Nietzsche-Studien*, 7, 1-27.  
<https://doi.org/10.1515/9783110244274.1>
- Grimm, J. und W. (1984). *Deutsches Wörterbuch*. München: Deutsches Taschenbuch Verlag.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Encyclopédia delle scienze filosofiche in compendio*. Parte terza, *Filosofia dello Spirito*. Trad. di A. Bosi. Torino: UTET.
- Heidegger, M. (1976). «Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?». *Saggi e discorsi*. Trad. di G. Vattimo. Milano: Mursia, 66-82.
- Heidegger, M. (1983). *L'abbandono*. Trad. di A. Fabris. Genova: Il melangolo.
- Heidegger, M. (1994a). *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*. Trad. di E. Mazzarella; C. Tatasciore. Napoli: Guida.
- Heidegger, M. (1994b). *Nietzsche*. Trad. di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Horn, Ch. (1996). «Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 50, 113-32.
- Horn, Ch. (2002). «Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§§ 1-3, 19-26)». Höffe, O. (Hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 43-63.  
<https://doi.org/10.1524/9783050050317.43>
- Horn, Ch. (2004). s.v. «Wille». *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 12, 763-9. Basel: Schwabe.
- Janaway, Ch. (2004). s.v. «Nietzsche, Schopenhauer». Pink, Th.; Stone, M.W.F. (eds) 2004, 173-96.
- Kant, I. (1988). *Fondazione della metafisica dei costumi, Critica della ragion pratica*. Trad. di V. Mathieu. Milano: Rusconi.
- Kant, I. (1991). *La metafisica dei costumi*. Trad. di G. Vidari; revisione di N. Merker. Roma-Bari: Laterza.
- Kenny, A. (1977). «La volontà in Descartes». Gori, G. (a cura di), *Cartesio*. Milano: Isedi, 179-221.
- Kuhn, E. (1999). «„Der Wille zur Macht“: Aspekte des Philosophems, des Projekts und der Editionsgeschichte». Schirmer, A.; Schmidt, R. (Hrsgg.), *Entdecken und Verraten: zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Hermann Bohlaus Nachfolger, 319-31.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-476-03269-0\\_23](https://doi.org/10.1007/978-3-476-03269-0_23)
- Lévy, C. (2006). «Philosophie et langage: la passion, la volonté et le plaisir dans les *Tusculanes*». Casti, F. (a cura di), *Il latino dei filosofi a Roma antica*. Como; Pavia: Ibis, 21-39.

- Lypp, B. (1984). «Dionysish-apollinisch: ein unhaltbarer Gegensatz». *Nietzsche-Studien*, 13, 356-73.  
<https://doi.org/10.1515/9783110244328.356>
- Maso, S. (2010). *L. Ph. G. Lingua Philosophica Graeca. Dizionario di greco filosofico*. Milano; Udine: Mimesis.
- Maso, S. (2021). «‘Desiderium voluntas non est’». Cattanei, Maso 2021, 73-96.  
<http://doi.org/10.30687/978-88-6969-583-4/003>
- Moiso, F. (1993). «La volontà di potenza in Friedrich Nietzsche. Una riconSIDerazione». *Aut-Aut*, 253, 119-36.
- Müller-Lauter, W. (2000). *Volontà di potenza e nichilismo. Nietzsche e Heidegger*. Trad. di C. La Rocca. Trieste: Edizioni Parnaso.
- Negroni, B. (1988). «L'essenziale ambiguità della volontà in Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69, 139-54.
- Nietzsche, F. (1964). *Opere*. Trad. di G. Colli; M. Montinari. Milano: Adelphi.
- Nietzsche, F. (1991). *Plato amicus sed. Introduzione ai dialoghi platonici*. Trad di P. Di Giovanni. Torino: Bollati Boringhieri.
- Norman, J. (2002). «The Logic of Longing: Schelling's Philosophy of Will». *British Journal for the History of Philosophy*, 10, 89-107.
- Orsucci, A. (2000). «Antike, römische». Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 379-81.
- Pagani, P. (2021). «Agostino. Volere e potere». Cattanei, Maso 2021, 199-232.
- Péron, G. (2000). *Schopenhauer: la philosophie de la volonté*. Paris: L'Harmattan.
- Pink, Th.; Stone, M.W.F. (eds) (2004). *The Will and Human Action. From Antiquity to Present Day*. London; New York: Routledge.
- Pohlenz, M. (1962). *L'uomo greco*. Trad. di B. Proto. Firenze: La Nuova Italia.
- Pohlenz, M. (1978). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*. 2 voll. Trad. di O. De Gregorio. Firenze: La Nuova Italia.
- Ponton, O. (2002). «Premières pensées de Nietzsche sur la ‘volonté de puissance’». Salter 2002, 195-207.
- Ramelow, T.-A. (2004). «Der Begriff des Willens in seiner Entwicklung von Boethius bis Kant». *Archiv für Begriffsgeschichte*, 46, 29-67.  
[https://doi.org/10.28937/9783787336784\\_2](https://doi.org/10.28937/9783787336784_2)
- Ranouil, V. (1980). *L'autonomie de la volonté: naissance et évolution d'un concept*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rodis-Lewis, G. (1997). «La volonté chez Descartes et Malebranche». *Le développement de la pensée de Descartes*. Paris: Vrin, 176-90.
- Salter, Ph. (éd.) (2002). *La Volonté*. Paris: Ellipses.
- Schelling, F.W.J. (1996). *Criticismo e idealismo*. Trad. di C. Tatasciore. Roma-Bari: Laterza.
- Schelling, F.W.J. (1997). *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*. Trad. di F. Moiso; F. Viganò. Milano: Guerini e Associati.
- Schelling, F.W.J. (2002). *Filosofia della rivelazione*. Trad. di A. Bausola. Milano: Bompiani.
- Schopenhauer, A. (1989). *Il mondo come volontà e rappresentazione*. Trad. di A. Vigliani. Milano: Mondadori.
- Schopenhauer, A. (1997). *La quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*. Trad. di A. Vigorelli. Milano: Guerini e Associati.
- Schopenhauer, A. (2002). *Il primato della volontà*. Trad. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Seubert, H. (2000). *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heidegger Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau.
- Snell, B. (1963). *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Trad. di A. Solmi Marietti. Torino: Einaudi.

- Stanek, V. (2002). «L'objet de la volonté chez Schopenhauer». *Salter* 2002, 173-82.
- Stekeler-Weithofer, P. (1990). «Willkür und Wille bei Kant». *Kant-Studien*, 81(3), 304-20.  
<https://doi.org/10.1515/kant.1990.81.3.304>
- Stolzenberg, J. (1998). «Reiner Wille. Ein Grundbegriff der Philosophie Fichtes». *Revue internationale de Philosophie*, 52(203), 617-39.
- Stump, E. (2001). «Augustine on Free Will». Stump, E.; Kretzman, N. (eds), *The Cambridge Companion to Agustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 124-47.  
<https://doi.org/10.1017/cbo978051154186.011>
- Tilliette, X. (1972). *Attualità di Schelling*. Trad. di N. De Sanctis. Milano: Mursia.
- Van de Wiele, J. (1976). «Schopenhauer et le volontarisme. Aux sources de Nietzsche». *Revue philosophique de Louvain*, 84, 375-400.  
<https://doi.org/10.3406/phlou.1976.5895>
- Vetö, M. (2003). *La naissance de la volonté*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Voelke, A.-J. (1973). *L'idée de volonté dans le stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France.
- von Hartmann, E. (2020). *La filosofia positiva di Schelling come unità di Hegel e Schopenhauer*. Trad. di A. Medri. Torino: Accademia University Press.  
<https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.204>



# **Lexis Supplementi | Supplements**

1. Deriu, Morena (2020). *Nēsoi. L'immaginario insulare nell'Odissea*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 1.
2. Burden-Strevens, Christopher; Madsen, Jesper Majbom; Pistellato, Antonio (eds) (2020). *Cassius Dio and the Principate*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 2.
3. Martínez Fernández, Iker (2021). *El ejemplo y su antagonista. Arquitectura de la 'imitatio' en la filosofía de Cicerón*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 1.
4. Andò, Valeria (2021). *Euripide: Ifigenia in Aulide. Introduzione, testo critico, traduzione e commento*. Fonti, testi e commenti | Lexis Sources, Texts and Commentaries 1.
5. Cattanei, Elisabetta; Maso, Stefano (a cura di) (2021). *Paradeigmata voluntatis. All'origine della concezione moderna di volontà*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 2.
6. Acciarino, Damiano (2022). *Atlas of Renaissance Antiquarianism*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 3.
7. Magnaldi, Giuseppina (2022). *Illuminare i testi. La parola-segnale nelle tradizioni manoscritte di prosatori latini*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 4.
8. Angioni, Maria Cecilia (2022). *L'"Oresteia" di Eschilo nelle parole di Pier Paolo Pasolini*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 5.
9. Cassan, Melania (2022). *Animus. Studio sulla psicologia di Seneca*. Studi di Filosofia Antica | Lexis Ancient Philosophy 3.
10. Citti, Francesco; Iannucci, Alessandro; Ziosi, Antonio (a cura di) (2022). *Agamenone classico e contemporaneo*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 6.
11. Rodighiero, Andrea; Scavello, Giacomo; Maganuco, Anna (a cura di) (2022). *METra 1. Epica e tragedia greca: una mappatura*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 7.
12. Carrara, Laura; Ferri, Rolando; Medda, Enrico (a cura di) (2023). *Il mito degli Atriadi dal teatro antico all'epoca contemporanea*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 8.

Per acquistare | To purchase:  
<https://fondazionecafoscari.storeden.com/shop>

13. Ozbek, Leyla (a cura di) (2023). *Sofocle, Niobe. Introduzione, testo critico, commento e traduzione*. Fonti, testi e commenti | Lexis Sources, Texts and Commentaries 2.
14. Rodighiero, Andrea; Maganuco, Anna; Nimis, Margherita; Scavello, Giacomo (a cura di) (2023). *METra 2. Epica e tragedia greca: una mappatura*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 9.
15. Pitotto, Elisabetta (2024). *Stesicoro Ὄμηρικώτατος e i frammenti della “Gerioneide”*. Testo, traduzione e note di commento. Fonti, testi e commenti | Lexis Sources, Texts and Commentaries 3.
16. Carrara, Laura (2024). *Il nome e il genere. Il dramma satiresco e il ‘quarto dramma’ nel teatro greco*. Studi di Letteratura Greca e Latina | Lexis Studies in Greek and Latin Literature 10.



È messo a tema l'attestarsi della concezione occidentale di ‘volontà’ ed è vagliato il valore paradigmatico che, nel mondo greco-romano, si era imposto, accanto alle principali evoluzioni successivamente documentabili nella filosofia medioevale e moderna. Si pensi ad Agostino, Duns Scoto, Descartes e alla filosofia tedesca del Novecento. Il concetto moderno di ‘volontà’ non solo pare emanciparsi dalla connessione con il *desiderium* e con l'*adpetitio*; ma va definendosi, da un lato, intorno alla problematica distinzione tra ‘will’ e ‘free-will’; dall’altro, intorno al significato di ‘intenzionalità’ e al concetto di ‘agent-causality’. Ne risentono la storia delle idee, ma anche le contemporanee prospettive della filosofia morale, della sociologia e della psicologia, della moderna ricerca applicata al rapporto mente/corpo.

