

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattero

STUDI  
E RICERCHE

22

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Collana Studi e Ricerche n. 22  
Direttore: Andrea Giorgi  
© Dipartimento di Lettere e Filosofia  
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO  
Tel. 0461-281729 Fax 0461 281751

[http:// www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche](http://www.unitn.it/lettere/26876/collana-studi-e-ricerche)  
e-mail: [editoria@lett.unitn.it](mailto:editoria@lett.unitn.it)

**ISBN 978-88-8443-864-5**

Finito di stampare nel mese di dicembre 2019  
Presso Supernova S.r.l. – Trento

# La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo

a cura di  
Fulvia de Luise e Irene Zavattoni

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Giuseppe Albertoni

Sandra Pietrini

Irene Zavattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

## SOMMARIO

FULVIA DE LUISE, IRENE ZAVATTERO, Agire responsabilmente. Aspetti di un problema dall'Antichità al Medioevo	7
EVA CANTARELLA, Tra libertà dagli dei e volontà umana. L'origine omerica della libertà del volere	27
MARIA MICHELA SASSI, Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale	63
FULVIA DE LUISE, L'involontarietà socratica del male e il macigno della responsabilità platonica. Tra il <i>Protagora</i> e il mito di Er	87
SILVIA GASTALDI, Volontarietà dell'azione e responsabilità. Un problema dialettico in Aristotele	131
CARLO NATALI, Il dibattito in lingua inglese sulla volontarietà dell'azione nel pensiero aristotelico, dal 1970 ad oggi	157
FRANCESCA MASI, Epicuro e la formazione del sé: <i>pathologikos e aitiologikos tropos</i>	183
PHILLIP MITSIS, Quanto moderna è la libertà del volere? Una matrice epicurea e qualche linea di influenza storica tra Lucrezio e Locke	205
STEFANO MASO, <i>Mentes caecus instiget furor</i> : 'akrasia' in Seneca?	239
ENRICO PIERGIACOMI, Azione o moto? Gli Epicurei su piante, animali e bambini	263
GIULIA GUIDARA, Il demone e la libertà di scelta dell'anima in Plotino: l'eredità del mito di Er in <i>Enneadi</i> III 4 [15]	295

GIOVANNI CATAPANO, La volontarietà del peccato e del retto agire nelle <i>Retractationes</i> di Agostino	321
LUIGI CATALANI, Il concetto di <i>voluntas propria</i> nelle fonti indirette del pensiero di Anselmo d'Aosta	343
RICCARDO SACCENTI, <i>Potentia, ratio e liberum arbitrium</i> . Volontà e agire morale nel discorso teologico del primo XIII secolo	361
PASQUALE PORRO, Si può mangiare involontariamente? <i>Contingentia ad utrumlibet</i> e <i>contingentia in paucioribus</i> in Avicenna, Averroè e Alberto Magno	395
IRENE ZAVATTERO, Elementi dell' <i>akrasia</i> aristotelica nella ricezione duecentesca dell' <i>Ethica Nicomachea</i>	423
RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, <i>Vivo ego, iam non ego</i> . Un caso singolare di <i>incontinentia</i> in Tommaso d'Aquino e le sue fonti	453
GUIDO ALLINEY, Liberi di peccare. Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand sull'ostinazione dei dannati	481
MARIALUCREZIA LEONE, <i>Propter vehementiam passionis</i> : la debolezza acratice in Goffredo di Fontaines	505
FRANCESCO FIORENTINO, Il potere sull'intelletto nei dintorni di Duns Scoto	539
VALENTIN BRAEKMAN, Ockham et la possibilité de vouloir le mal <i>sub ratione mali</i>	569
<i>Indice dei nomi</i>	599

GIOVANNI CATAPANO

LA VOLONTARIETÀ DEL PECCATO E DEL RETTO AGIRE  
NELLE *RETRACTATIONES* DI AGOSTINO

In un mio precedente contributo, nel quale ho confrontato la concezione del libero arbitrio in due opere di Agostino (il *De libero arbitrio* degli anni 388-395 e il *De gratia et libero arbitrio* del 426-427), ho brevemente suggerito che il significato di ‘volontario’ muta da una all’altra.<sup>1</sup> Nel primo scritto, ‘volontario’ significa spontaneo (ossia fatto per libera scelta, non costretto, non necessario) e posto in nostro potere, ed è il contrario di forzato (ossia di necessitato, di coatto, di inevitabile) e di indisponibile. Nel secondo scritto, invece, ‘volontario’ significa consensuale, intenzionale, ed è il contrario di involontario (ossia di fatto contro o senza il proprio volere). A mio giudizio, ciò corrisponde a un mutamento del concetto di libero arbitrio, che prima viene visto come potere di decidere autonomamente e di determinare da sé i propri atti, mentre poi viene visto come capacità di volere o non volere e di compiere atti volontari (nel secondo significato appena enunciato).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cfr. Catapano 2016, 23. Il mutamento si compie già all’altezza cronologica dell’*Ad Simplicianum* (396), come rilevato da Ganssle 1996 (cfr. anche *infra* la nota 24). Ganssle lo descrive come un passaggio dall’incompatibilismo (386-391) al compatibilismo (395-397) attraverso una fase intermedia di «incompatibilismo limitato» (391-395). Al di là di queste distinzioni, concordo sostanzialmente con la tesi per cui «The term ‘voluntary’ [...] is used differently by Augustine throughout these phases. As an incompatibilist, Augustine held that a choice is voluntary if it is one in which a person has the freedom of indifference. This means that at least two options must be within the power of the individual. As a compatibilist, Augustine also insisted that a choice is voluntary. By ‘voluntary’, however, he meant that the choice is in accordance with the person’s will. On this construal, an act can be necessary (in that there was only one option within the power of the agent) and it can be voluntary (in accordance with the will) at the same time» (1).

<sup>2</sup> L’inscindibilità del nesso, nell’ottica di Agostino, tra il concetto di azione volontaria e il concetto di libertà è uno degli «assiomi metodologici» del libro di Chappell 1995, che confronta la teoria agostiniana con quella aristote-

In questa sede, vorrei ritornare sulla nozione di volontarietà che caratterizza la prospettiva dell'ultimo Agostino, prendendo in esame un'opera composta nello stesso biennio del *De gratia et libero arbitrio*, cioè le *Retractationes*.<sup>3</sup> L'interesse speciale che questo testo riveste consiste nel fatto che in esso l'autore si sofferma in più occasioni a spiegare come certe sue affermazioni sulla volontarietà, contenute in libri da lui scritti prima dell'ordinazione episcopale e legati in una maniera o nell'altra alla sua polemica antimanichea, non siano incompatibili con la teologia del peccato e della grazia da lui sviluppata nel corso dell'aspro confronto con il pelagianesimo.<sup>4</sup> L'insistenza di Agostino su questo punto può essere interpretata da un lato come l'ammissione di un cambiamento di angolatura e di accenti provocato dalla diversa identità degli avversari presi di mira (ma non solo), dall'altro come lo sforzo di presentare tale cambiamento sotto il segno della continuità e non della rottura all'interno del proprio discorso teologico.

Nelle pagine che seguono esporrò e analizzerò i passi più rilevanti inclusi nelle *Retractationes*, cercando di illustrare le sfaccettature della nozione di volontarietà che essi implicano. Per ogni passo, citerò le frasi dei libri 'ritrattati' (ossia rivisti

---

lica (che Agostino – è bene ricordarlo – non conosceva): «the axiom, namely, that giving an account of the nature of voluntary action is sufficient and necessary for giving an account of the nature of free action» (Chappell 1995, 206). La letteratura sul concetto agostiniano di libero arbitrio è vasta; tra i contributi più recenti, cfr. Couenhoven 2017.

<sup>3</sup> Sulle *Retractationes*, cfr. l'eccellente introduzione di Madec 1994. Per quanto riguarda la cronologia degli scritti agostiniani, mi baso sull'articolo di Anoz 2002.

<sup>4</sup> Per una sintesi delle opere antimanichee e antipelagiane da un punto di vista filosofico, mi sia consentito rinviare a Catapano 2010, 57-85 e 217-250.



criticamente)<sup>5</sup> in cui è presente questa nozione e mostrerò il modo in cui Agostino ne spiega e ne precisa il senso.<sup>6</sup>

### 1. *La retractatio del De libero arbitrio (retr. I, ix)*

La notizia relativa al *De libero arbitrio* spicca nelle *Retractationes* per la sua lunghezza. Agostino dedica un ampio spazio a questo suo dialogo ‘giovanile’, con il dichiarato intento di sottrarlo all’uso che ne era, o ne poteva essere, fatto da parte pelagiana. Pelagio stesso aveva citato una frase tratta dal libro III del dialogo nel suo *De natura*, e Agostino nel *De natura et gratia* (414-415) aveva replicato ricollocando la frase nel suo contesto originario.<sup>7</sup> Ora il vescovo di Ippona compone due florileggi di affermazioni contenute nel *De libero arbitrio*: il primo florilegio concerne l’esistenza del libero arbitrio, il secondo la necessità della grazia divina.<sup>8</sup> Egli spiega che le affermazioni del primo tipo erano rivolte «contro coloro i quali negano che l’origine del male sia tratta dal libero arbitrio della volontà»,<sup>9</sup> cioè i manichei, ed erano state espresse a difesa di un’unica tesi fondamentale, quella per cui «è con la volontà (*voluntate*) che

---

<sup>5</sup> La revisione dei propri libri compiuta da Agostino nelle *Retractationes* consiste a volte in un’autocritica (*reprehensio*), a volta in un’autodifesa (*defensio*): cfr. Madec 1994, XI-XII, LXXVIII-LXXXIV. Nel caso delle frasi che prenderemo in considerazione, si tratta unicamente di autodifesa e mai di autocritica.

<sup>6</sup> Esistono due edizioni critiche delle *Retractationes*: quella di P. Knöll per il *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (vol. XXXVI, Tempusky-Freytag, Wien-Leipzig 1902) e quella di A. Mutzenbecher per il *Corpus Christianorum, Series Latina* (vol. LVII, Brepols, Turnhout 1984). Ho utilizzato quest’ultima. La traduzione di tutti i passi citati è mia.

<sup>7</sup> Cfr. Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia*, lxvii, 80-81. Sulla ricezione del *De libero arbitrio* vivente Agostino, cfr. Catapano 2013, 329-330. Sull’auto-ricezione dell’opera, cfr. Brachtendorf 2012.

<sup>8</sup> Cfr. rispettivamente Augustinus Hipponensis, *Retractationes* I, ix, 3 e I, ix, 4-5.

<sup>9</sup> Ivi, 3.

sia si pecca sia si vive in modo retto». <sup>10</sup> Tra queste affermazioni, troviamo le seguenti:

- 1.1. «[I misfatti] non sarebbero puniti giustamente [dalla giustizia di Dio], se non fossero commessi volontariamente (*voluntate*)» (*lib. arb.* I, i, 1).
- 1.2. «Il fatto di godere o mancare di questo bene tanto grande e così vero [*scil.* la buona volontà] è stato posto nella nostra volontà (*in voluntate*). Che cosa infatti sta tanto nella volontà (*in voluntate*) quanto la volontà stessa?» (*ivi*, xii, 26).
- 1.3. «è volontariamente (*voluntate*) che meritiamo e trascorriamo una vita lodevole e felice oppure una vergognosa e infelice» (*ivi*, xiii, 28).
- 1.4. «nella volontà (*in voluntate*) sta il merito» (*ivi*, xiv, 30).
- 1.5. «è posto nella volontà (*in voluntate*) che cosa ciascuno scelga di ricercare e abbracciare» (*ivi*, xvi, 34).
- 1.6. «codesto movimento con il quale la volontà si distoglie dal bene inalterabile verso un bene alterabile [...] è soltanto dell'animo ed è volontario (*voluntarium*) e per questo biasimevole (*culpabilem*)» (*ivi*, III, i, 2).
- 1.7. «Chi pecca in ciò che non si può in alcun modo evitare? Invece si pecca, quindi lo si può evitare» (*ivi*, xviii, 50; questa è la frase citata da Pelagio nel *De natura*).

Da queste frasi risulta che, nel *De libero arbitrio*, Agostino riteneva essere 'volontari' i misfatti (1.1), la buona volontà (1.2), il merito/demerito (1.3, 1.4), la scelta (1.5), il peccato (1.6, 1.7). Tutte queste cose sono 'volontarie' in quanto dipendono dalla volontà, ovvero, come preferisce dire Agostino, sono *in voluntate*. In quanto tali, esse sono in nostro potere, poiché

- 1.8. «non altro [...] è in nostro potere, se non ciò che facciamo quando vogliamo. Perciò nulla è tanto in nostro potere (*in nostra potestate*) quanto la volontà stessa. Essa infatti è a nostra disposizione (*praesto*) non appena

---

<sup>10</sup> *Ivi*, 4.

vogliamo, in maniera assolutamente immediata» (*lib. arb.* III, iii, 7).

Essendo in nostro potere, gli atti volontari sono autodeterminati e non sono del tutto inevitabili (1.7); per tale ragione, essi ci rendono meritevoli di punizione o di premio (1.1, 1.3, 1.4), di biasimo (1.6) o di lode. In una parola, essi sono liberi: sono compiuti in base al *liberum arbitrium* della volontà.

Nelle *Retractationes* Agostino non smentisce nessuna di queste affermazioni, però ha la preoccupazione di ribadire che esse non implicano la negazione né della grazia di Dio né del peccato originale. La grazia è necessaria per liberare la volontà dalla schiavitù del peccato in cui è caduta; in modo totalmente gratuito, essa previene ogni merito. Solo la grazia può liberare dalla condizione di ignoranza e di difficoltà rispetto al retto agire che ciascun essere umano patisce sin dalla nascita; tale condizione infelice, essendo l'effetto di una giusta condanna, indica la presenza del peccato originale. Agostino precisa infine che l'ipotesi che *ignorantia* e *difficultas* rappresentino una condizione naturale era stata prospettata nel *De libero arbitrio* (III, xxii, 64-65) solo per mostrare che, anche in quel caso, Dio dovrebbe essere lodato e non biasimato.

Il secondo florilegio di affermazioni tratte dal *De libero arbitrio* è ricavato dai §§ 50 e 54 del libro II e dai §§ 50-52 del libro III. Le affermazioni contenute nel libro II si possono riassumere in due tesi:

1.9. Le virtù, con le quali si vive in modo retto, sono beni grandi e pertanto, come tutti i beni, provengono da Dio.

1.10. «L'uomo non può rialzarsi da solo come da solo è caduto» (*lib. arb.* II, xx, 54).

La tesi più rilevante per il tema della volontarietà è la seconda: l'uomo ha nel proprio potere il cadere, ma non ha nel proprio potere il rialzarsi. Se l'essere in nostro potere è condizione della volontarietà di un atto insieme alla spontaneità, allora il 'rialzarsi' dalla caduta del peccato (ossia, fuor di metafora, il

rendere nuovamente retta la volontà) non può essere considerato un atto pienamente ‘volontario’, cioè totalmente autodeterminato. Il peccato, inteso come movimento di *aversio* dal bene inalterabile al bene alterabile, è pienamente volontario, ma non si può dire altrettanto del movimento opposto, ossia della conversione dal bene alterabile al bene inalterabile. La *conversio* si potrà definire ‘volontaria’ solo in base a una diversa accezione della volontarietà, che Agostino non contempla ancora nel *De libero arbitrio* e che troverà espressione solo in una fase successiva del suo pensiero.

Tra le affermazioni del secondo florilegio prese dal libro III, sono interessanti le seguenti:

- 1.11. «Anche alcune azioni compiute per ignoranza sono disapprovate e giudicate da correggersi» (*lib. arb.* III, xviii, 51).
- 1.12. «Sono da disapprovare anche azioni compiute per necessità (*necessitate*), quando l’uomo vuole agire in modo retto e non può» (*ibidem*).
- 1.13. «Adesso [...] [l’uomo] non è buono né ha in suo potere (*in potestate*) di essere buono, o non vedendo come deve essere, o vedendolo e non essendo in grado di essere così come vede di dover essere» (*ibidem*).
- 1.14. «L’approvare cose false per vere in modo da errare involontariamente (*invitus*), e il non potersi astenere dalle opere passionali a causa dell’opposizione e della torsione esercitate dal dolore del vincolo carnale, non è natura dell’uomo creato ma pena dell’uomo condannato» (*ivi*, 52).

Queste affermazioni riguardano l’*ignorantia* (1.11), la *difficultas* (1.12) o entrambe (1.13, 1.14). La disapprovazione (*improbatio*) di azioni compiute per effetto di tali impedimenti è giustificata in base a precisi riferimenti biblici (1 Tm 1, 13 e Sal 25 [24], 7 per 1.11; Rm 7, 18-19 e Gal 5, 17 per 1.12). Nella prospettiva del *De libero arbitrio*, azioni del genere si dicono ‘peccati’ non in senso proprio – perché i peccati in senso pro-

prio sono commessi *libera voluntate* e *ab sciente* –, ma in quanto conseguenze necessarie del peccato in senso proprio, così come si dice ‘lingua’ non solo l’organo orale ma anche ciò che consegue al suo uso.<sup>11</sup> I ‘peccati’ commessi per ignoranza e difficoltà non sono ‘volontari’, se con questo aggettivo si qualificano atti compiuti in maniera deliberata (e dunque consapevole) ed evitabile.<sup>12</sup> La *voluntas* di colui che ‘pecca’ in senso improprio non è libera come quella di colui che pecca in senso proprio. Il primo tipo di peccatore non ha la stessa possibilità di agire altrimenti che ha il secondo. La differenza è quella che intercorre tra l’uomo decaduto e l’uomo prima della caduta:

1.15. «Quando parliamo della libera volontà di agire in modo retto, parliamo beninteso di quella nella quale l’uomo è stato fatto» (*lib. arb.* III, xviii, 52).

Il retto agire adesso non è più ‘volontario’ come poteva esserlo nel primo uomo, anteriormente al primo peccato, come anche il ‘peccato’, ora, non è più ‘volontario’ come lo era allora. Lo stato di caduta comporta una modifica della situazione in cui si trova la volontà nei confronti sia del peccato sia del retto agire, una modifica tale per cui entrambi i tipi di azione cessano di essere ‘volontari’ nel senso in cui lo erano prima, e possono continuare ad essere detti tali solo in un senso differente, più debole e meno esigente rispetto a quello precedente.

---

<sup>11</sup> Cfr. Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio* III, xix, 54.

<sup>12</sup> Sull’idea di peccati che non sono ‘volontari’ ha richiamato l’attenzione Alflatt 1974, che si è concentrato specialmente sulla disputa con Fortunato (cfr. *infra* il § 5). Il medesimo autore si è occupato del problema della responsabilità per questo tipo di peccati in Alflatt 1975. O’Connell 1991 ha criticato filologicamente gli argomenti di Alflatt circa la presenza del concetto di ‘peccato involontario’ nel libro III del *De libero arbitrio*. Sulla questione è ritornato Wu 2009 con un approccio filosofico.

2. *La retractatio del De Genesi adversus Manichaeos* (retr. I, x)

La notizia relativa al *De Genesi adversus Manichaeos* (388-389) segue immediatamente, nelle *Retractationes*, quella relativa al *De libero arbitrio*. Il primo commento di Agostino alla *Genesi* è anche il suo primo scritto diretto esplicitamente contro il manicheismo, benché pure il *De libero arbitrio* avesse, come si è visto, un'intenzione antimanichea.<sup>13</sup>

La prima frase del commento che Agostino “ritratta” è proprio quella che a noi qui interessa:

- 2.1. «coloro che credono a Dio e si convertono dall'amore delle cose visibili e temporali al compimento dei suoi precetti, cosa che tutti gli uomini possono, se vogliono» (*Gn. adv. Man.* I, iii, 6).

Questa frase, precisa Agostino, non va intesa come favorevole al punto di vista dell'eresia pelagiana. È vero che tutti gli uomini possono convertirsi all'adempimento dei precetti divini se vogliono, ma affinché ciò avvenga «la volontà viene preparata dal Signore» ed essa è così tanto accresciuta dal dono della carità da far sì che gli uomini possano far questo effettivamente. *Praeparatur voluntas a domino*: questo versetto del libro dei *Proverbi* secondo la versione dei Settanta (8, 35) è una sorta di ritornello a cui Agostino ama ricorrere al fine di ribadire che la volontà ha bisogno di essere predisposta dalla grazia per volere in un certo modo e per avere la forza di fare ciò che vuole.<sup>14</sup> La *conversio* quindi, e il retto agire che ne segue, sono atti ‘volontari’ solamente nel senso che essi hanno come condizione il voler convertirsi e agire rettamente, ma questa condizione necessaria non è sufficiente a produrre da sé sola la conversione e il retto agire. La forza della volontà deve essere aumentata dal dono divino della carità; solo così la volontà di conversione e di azione retta sarà efficace.

<sup>13</sup> Su questo commento, cfr. Moro 2018.

<sup>14</sup> Sull'uso agostiniano di questo versetto, cfr. Sage 1964.

### 3. *La retractatio del De vera religione (retr. I, xiii)*

Il *De vera religione* (390) è una delle espressioni più significative del pensiero di Agostino nel suo periodo laicale.<sup>15</sup> Nelle *Retractationes* l'autore lo presenta come diretto «soprattutto contro le due nature dei manichei»,<sup>16</sup> cioè contro il dualismo tipico della visione del mondo manichea. Un intero paragrafo della revisione agostiniana, il 5, è dedicato al commento di una frase concernente la volontarietà del peccato:

3.1. «Il peccato è a tal punto un male volontario (*voluntarium*), che non è in alcun modo peccato se non è volontario» (*vera rel.* xiv, 27).

Agostino osserva che questa *definitio* può sembrare falsa ma, se viene esaminata attentamente, risulta essere verissima. In prima battuta, infatti, essa è riferita a quel peccato che è solamente peccato e non anche pena del peccato, vale a dire a quello che, nel libro III del *De libero arbitrio*, era chiamato peccato 'in senso proprio', a differenza dei peccati commessi per *ignorantia* e *difficultas*, i quali invece rappresentano una punizione per il peccato propriamente detto. Abbiamo visto in che senso il peccato *proprie* sia volontario, cioè nel senso di essere spontaneo ed evitabile. Agostino però prosegue facendo notare che anche i peccati che non senza motivo sono detti 'non volontari' (*non voluntaria*),<sup>17</sup> ossia quelli perpetrati *a nescientibus vel a coactis*, non possono comunque essere commessi *sine voluntate*. Infatti, chi pecca per ignoranza, pecca in ogni caso *voluntate*, reputando di dover fare ciò che non si deve fare e pertanto *volendo* fare quello che in realtà non si dovrebbe. E colui che pecca per difficoltà, a causa del fatto che la carne concupisce contro lo spirito (Gal 5, 17), è vero che non fa le cose che vuole e che concupi-

<sup>15</sup> Per un'introduzione, cfr. Van Fleteren 1994.

<sup>16</sup> Augustinus Hipponensis, *Retractationes* I, xiii, 1.

<sup>17</sup> Cfr. *supra* la nota 12.

sce non volendo (*nolens*); però, se viene vinto dalla concupiscenza, allora acconsente ad essa con il suo volere (*volens*) e in tale condizione non fa se non qualcosa che vuole. In altre parole, quando la volontà è vinta dalla concupiscenza, allora non si concupisce più senza o contro la propria volontà, cioè da nolenti, ma da volenti. I peccati commessi per ignoranza e difficoltà sono, in questo senso, anch'essi 'volontari', vale a dire consensuali e intenzionali, pur non essendo fatti per una scelta pienamente libera, autodeterminata ed evitabile, e quindi non essendo 'volontari' nello stesso senso in cui è 'volontario' il peccato in senso proprio.

Persino il peccato originale presente nei piccolini, che non fanno ancora uso dell'arbitrio della volontà, può essere chiamato 'volontario' in modo non assurdo, nella misura in cui è un peccato contratto dalla cattiva volontà del primo uomo e diventato, in una qualche maniera, ereditario. La sua 'volontarietà' consiste qui nel suo derivare da un atto propriamente volontario.

Ogni peccato è dunque 'volontario', anche se non tutti i peccati lo sono nello stesso senso. Esistono pertanto più sensi della volontarietà, che si applicano a sensi diversi di peccato.

#### 4. *La retractatio del De duabus animabus (retr. I, xv)*

Il trattato *De duabus animabus*, databile al 392, fu scritto da Agostino per confutare la dottrina manichea dell'esistenza in ciascun essere umano di due anime: una buona, che sarebbe un frammento della natura divina stessa, e una cattiva, che proverrebbe dalla «stirpe delle tenebre» opposta a Dio fin dall'eternità.<sup>18</sup> Per sostenere che invece tutte le anime sono state create da Dio, Agostino dovette affrontare il medesimo problema da cui era sorto il *De libero arbitrio*, ossia quello di mostrare che Dio, pur essendo l'autore delle anime peccatrici, non è tuttavia l'autore dei peccati di cui queste sono le autrici. La soluzione del

---

<sup>18</sup> Per una panoramica di questo trattato, cfr. Decret 1996-2002.



problema, come nel dialogo con Evodio, passa attraverso l'analisi delle nozioni di volontà e di peccato, che nel *De duabus animabus* ricevono una precisa definizione. Entrambe le definizioni vengono fatte oggetto di commenti nelle *Retractationes*, e prima ancora viene 'ritrattata' un'affermazione circa il nesso tra le due cose definite:

4.1. «Il peccato non è in nessun luogo se non nella volontà» (*duab. an.* 12).

I pelagiani potrebbero ritenere questa affermazione favorevole al loro punto di vista, poiché essi negano che i piccolini abbiano il peccato esattamente per la ragione che i neonati non fanno ancora uso dell'*arbitrium voluntatis*. Come già osservato nella *retractatio* del *De vera religione*, Agostino replica che il peccato che viene rimesso nel battesimo amministrato ai bambini è quello che essi hanno contratto *originaliter* da Adamo, il quale lo commise *voluntate*, allorché trasgredi al precetto divino. Semmai, l'affermazione del *De duabus animabus* potrebbe essere ritenuta falsa in quanto apparentemente contraria a Rm 7,20, versetto in cui l'Apostolo dice: «Se faccio quello che non voglio (*nolo*), non sono più io a operarlo, ma il peccato che abita in me». In realtà – spiega Agostino – in questo versetto il termine 'peccato' indica un effetto e una punizione del peccato stesso, e cioè la *concupiscentia carnis*, la quale confligge con la volontà del bene, come si comprende da Rm 7,18. La colpa legata alla concupiscenza viene assolta con il battesimo, ma la debolezza che la concupiscenza provoca rimane e rende difficile portare a compimento il bene voluto. Il peccato che «non è in nessun luogo se non nella volontà» va dunque inteso, in senso precipuo, come il peccato di Adamo. Tuttavia, anche il peccato con cui si acconsente al 'peccato' della concupiscenza, invece di resistere ad essa, non è commesso se non *voluntate*, e per questo in un altro luogo del *De duabus animabus* Agostino ha affermato che:

4.2. «Non si pecca se non con la volontà» (*duab. an.* 14).

La definizione di *voluntas* fornita nel trattato manicheo era la seguente:

- 4.3. «La volontà è un movimento dell'animo, senza che nessuno lo costringa, finalizzato vuoi a non perdere, vuoi a ottenere qualcosa» (*ibidem*).

Scopo di tale definizione – chiarisce ora Agostino – era discernere il *volens* dal  *nolens*, in riferimento al peccato dei progenitori. Questi infatti peccarono *nullo cogente*, cioè *libera voluntate*, perché agirono contro il precetto in maniera consapevole (*scientes*) e il tentatore li indusse a ciò in maniera suasive, non coattiva. Poniamo invece il caso di chi ha peccato *nesciens*, cioè senza sapere che quello che stava facendo era un peccato, nel senso che era qualcosa che non doveva essere fatto. In questo caso, si può dire in maniera non incongruente che tale soggetto ha peccato *nolens*. Non si può dire, però, che tale peccato sia avvenuto *sine voluntate*. Il soggetto infatti ha agito *volens*, pur non sapendo che l'azione che stava compiendo non si dovesse fare. La *voluntas* è stata comunque presente, anche se si è trattato di una *voluntas facti* e non di una *voluntas peccati*. In altre parole, il peccato, essendo un *atto* che non si deve fare, in quanto atto può essere compiuto unicamente da un *agente*, che è tale in quanto agisce in base alla *voluntas*. In questo senso, il peccato è sempre 'volontario' in quanto appartiene al genere di quelle operazioni che possono essere attuate soltanto da un agente dotato di volontà, anche se può essere 'non volontario' in quanto non determinato da una scelta accompagnata dalla consapevolezza del suo carattere peccaminoso. Quando, al contrario, tale consapevolezza si dà, e il soggetto pecca *sciens* senza esservi costretto, allora il peccato è 'volontario' in tutti i sensi. Se invece il soggetto è consapevole ma non è in grado di resistere con la sua *bona voluntas* alla *cupiditas* che interiormente lo costringe, allora propriamente non si ha *voluntas* (perché questa si dà solamente *nullo cogente*); il 'peccato' così commesso, però, è anche *poena peccati*, cioè punizione del peccato liberamente commesso dai progenitori, senza il quale non ci sarebbe in noi la concupiscenza, e quindi in ultima analisi dipende da

una *voluntas* (quella di Adamo) che sta per così dire a monte dell'agire morale degli esseri umani.

Nel *De duabus animabus* Agostino aveva poi definito il peccato così:

4.4. «Il peccato è la volontà di mantenere o di conseguire ciò che la giustizia vieta e da cui ci si può liberamente astenersi» (*duab. an.* 15).

Questa definizione – adesso egli precisa – è vera perché si riferisce al «peccato che è soltanto peccato» e non a quello che è anche pena del peccato, cioè non a quello che viene commesso sotto il dominio della *cupiditas*. Sotto tale dominio, infatti, la *voluntas* non può fare altro che chiedere aiuto a Dio per essere liberata; senza tale liberazione, invece, sarebbe più corretto chiamarla *cupiditas* anziché *voluntas*.<sup>19</sup> E la *cupiditas* non è, come pensano i manichei, l'aggiunta di una natura estranea, ma il *vitium* della nostra, dal quale siamo sanati solo con la grazia del Salvatore. È lecito anche definire la *cupiditas*, se qualcuno lo preferisce, come la *voluntas* in quanto *vitiosa*; pure in questo modo, infatti, risulta che *sine voluntate* non vi è alcun peccato, *sive in opere sive in origine*. La 'volontarietà' dei peccati attuali può dunque essere intesa anche nel senso che essi sono compiuti in base a un principio interno all'agente (la *cupiditas*), che domina sull'agente stesso costringendolo ad agire in modo peccaminoso; tale principio, nella misura in cui può essere visto come la degenerazione viziosa della volontà originariamente libera dell'agente, rende 'volontari' gli atti da esso determinati.

##### 5. *La retractatio degli Acta contra Fortunatum Manichaeum* (retr. I, xvi)

L'importanza della distinzione tra *peccatum* e *poena peccati* per la difesa antipelagiana delle tesi sostenute contro i manichei

---

<sup>19</sup> Sull'origine stoica della distinzione tra *voluntas* e *cupiditas*, cfr. Catapano 2005, 127-130.

è confermata anche dalla breve notizia relativa agli atti della disputa contro il presbitero manicheo Fortunato, tenutasi il 28 e 29 agosto 392.<sup>20</sup> Agostino infatti spiega che era in riferimento al primo peccato e non al secondo che egli aveva affermato:

5.1. «Non c'è peccato, se non si pecca con la propria volontà (*propria voluntate*)» (c. *Fort.* 21).

Il peccato che è anche punizione del peccato, come abbiamo visto a proposito del *De vera religione* e del *De duabus animabus*, certe volte non è commesso *anche* in base alla volontà propria, bensì solo in base a quella di Adamo.

## 6. *La retractatio del Contra Adimantum (retr. I, xxii)*

La notizia relativa al *Contra Adimantum*, un testo risalente al 394,<sup>21</sup> presenta un punto per noi interessante, lì dove mette a tema la nozione di 'essere in nostro potere'. La frase in questione è la seguente:

6.1. «A meno che uno non abbia mutato volontà, non può operare il bene; e che ciò sia stato posto in nostro potere, lo insegna in un altro luogo, dove dice: *O fate buono l'albero e buono il suo frutto, o fate cattivo l'albero e cattivo il suo frutto!* (Mt 12,33)» (c. *Adim.* 26).

Agostino si preoccupa di precisare che questa sua frase non è contraria alla grazia di Dio. Egli spiega che mutare la volontà in meglio è sì in potere dell'uomo; tale potere però è nullo, se non viene dato da Dio. Essendo in nostro potere ciò che facciamo quando vogliamo, niente è tanto in nostro potere quanto la volontà stessa (= frase 1.8 del *De libero arbitrio*); la volontà, tuttavia, viene preparata dal Signore (si veda la *retractatio* del *De Genesi adversus Manichaeos*), ed è in tal modo (cioè preparando la volontà) che Dio ci dà il potere.

<sup>20</sup> Cfr. ad es. Decret 1986-1994a.

<sup>21</sup> Cfr. ad es. Decret 1986-1994b.

Una spiegazione simile vale anche per un'altra frase del *Contra Adimantum*, e cioè:

6.2. «È in nostro potere il meritare di essere innestati per la bontà di Dio o di essere tagliati via per la sua severità» (c. *Adim.* 27, con riferimento a Rm 11, 22-23).

In nostro potere, infatti, non è se non ciò che segue la nostra volontà; ed è quando questa viene preparata dal Signore, il quale la rende forte e potente, che diventa facile persino quell'*opus pietatis* (vale a dire quell'adempimento dei precetti divini) che prima era difficile e impossibile. È la grazia di Dio che restituisce alla volontà umana la libertà perduta con il peccato di Adamo, dandole nuovamente il potere di determinare da sé gli atti prescritti dalla legge divina, senza incontrare impedimenti e difficoltà insormontabili. Per effetto della grazia, il retto agire ridiventa 'volontario' nel senso di 'posto in nostro potere', anche se il fatto che sia messo nuovamente in nostro potere non è esso stesso in nostro potere, ma dipende appunto dalla 'preparazione' della volontà operata gratuitamente dal Signore. L'essere 'preparata' dalla grazia per la volontà non è dunque qualcosa di umanamente 'volontario', se non forse nel senso (che Agostino non esplicita ma che possiamo supporre) che la volontà viene mossa in modo conforme alla propria natura e non in modo contrario. Il retto agire dipende da noi a una condizione: che ci sia dato il potere di farlo dipendere da noi. Tale condizione però non dipende da noi. La grazia può essere voluta, richiesta, invocata; non può essere però determinata. Essa resta totalmente gratuita e indisponibile, e non dipende da altro che dalla volontà assolutamente libera di Dio.

#### 7. *La retractatio* del *De diversis quaestionibus octoginta tribus* (retr. I, xxvi)

Il medesimo concetto che abbiamo appena incontrato nella *retractatio* del *Contra Adimantum* viene riespresso, in forma

estremamente sintetica ma chiarissima, nella *retractatio* della ventiquattresima questione contenuta nel *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, composta in un arco di tempo che va dal 388 al 395, cioè nello stesso periodo del *De libero arbitrio*.<sup>22</sup> In quella questione, Agostino aveva risposto positivamente al quesito:

7.1. «Se sia il peccato sia l'azione retta (*recte factum*) siano nel libero arbitrio della volontà oppure no» (*div. qu.* 24).

La risposta positiva al quesito è verissima, ma con una fondamentale precisazione: che l'arbitrio della volontà, per essere libero di agire rettamente, viene liberato dalla grazia di Dio. Senza la grazia che libera, l'arbitrio della volontà non è libero di agire rettamente, e quindi l'azione retta non può dirsi 'volontaria' nel senso di liberamente autodeterminata; anzi, in ultima analisi essa non può nemmeno prodursi, perché la sua attuazione viene ostacolata e impedita. Una conseguenza implicita di ciò è che nemmeno il peccato, lì dove non interviene la grazia liberante, può dirsi 'volontario' nel senso di completamente inevitabile, perché, se agire rettamente risulta impossibile, peccare diventa necessario. La 'volontarietà' del peccato, in questa situazione, va allora intesa nel senso più debole che abbiamo osservato ripetutamente a proposito di quel 'peccato' che è anche *poena peccati*.

#### 8. *In conclusione: la retractatio dell'Ad Simplicianum (retr. II, i)*

In appendice a questo itinerario testuale sulle tracce del tema della volontarietà nel libro I delle *Retractationes*, vale la pena aggiungere una breve sosta all'inizio del libro II, e precisamente nella *retractatio* relativa all'*Ad Simplicianum*, la prima opera che Agostino compose da vescovo (396).<sup>23</sup> Sulla celebre frase

<sup>22</sup> Cfr. ad es. Mutzenbecher 1996-2002.

<sup>23</sup> Cfr. ad es. Mara 1996.

con cui egli, riferendosi alla soluzione della seconda questione del libro I, afferma che «si è faticato certo in difesa del libero arbitrio della volontà umana, ma ha vinto la grazia di Dio», la critica ha detto e discusso parecchio.<sup>24</sup> Agostino stesso riconoscerà, nel *De praedestinatione sanctorum* (iv, 8) e nel *De dono perseverantiae* (xx, 52), di aver cambiato idea in *Simpl.* I, ii sul tema del rapporto tra elezione divina e *initium fidei*, invertendo il rapporto di anteriorità e posteriorità tra i due termini rispetto alla sua opinione precedente e conquistando definitivamente la verità per cui l'elezione precede la fede e non viceversa. Possiamo attribuire a questo mutamento di pensiero il fatto che, esaminando le sue opere dell'episcopato, l'autore delle *Retractationes* non vi rinviene più frasi ambigue, ed equivocabili come pro-pelagiane *ante litteram*, circa la relazione tra la grazia e il libero arbitrio della volontà.

La frase dell'*Ad Simplicianum* sul rapporto tra volere e potere, di cui Agostino fornisce una delucidazione nelle *Retractationes*, è già tutta interna alla nuova prospettiva antropologico-teologica, che è ormai quella delle *Retractationes* stesse:

8.1. «Per quanto sia in potere di ciascuno che cosa voglia, non è tuttavia in potere di alcuno che cosa possa» (*Simpl.* II, i, 4).

La prima parte della frase, ossia la proposizione concessiva, si spiega in base alla nozione di 'essere in nostro potere' che Agostino aveva fatto valere fin dal *De libero arbitrio* (cfr. *supra* la frase 1.8): non diciamo essere in nostro potere se non ciò che si produce quando vogliamo. Il volere stesso è pertanto in nostro potere *prius et maxime*, dato che la volontà stessa, quando vogliamo, è a nostra disposizione (*praesto*) senza alcun intervallo temporale. Il potere di vivere bene, però, lo riceviamo dall'alto (*desuper*), quando la volontà viene preparata dal Si-

---

<sup>24</sup> Cfr. ad es. le diverse interpretazioni di Madec 1994, xcv-xcviii e Lettieri 2014, 155-164. Per l'importanza dell'*Ad Simplicianum* nell'evoluzione della concezione agostiniana del libero arbitrio, cfr., da ultimo, Wilson 2018, 139-156.

gnore. Volere dipende da noi, ma poter fare ciò che vogliamo no. Perlomeno, non dipende da noi il potere di vivere bene (e quindi, a ben vedere, nemmeno il potere di *volere* bene, nella misura in cui la vita buona è costituita anche da volizioni buone). Il potere di vivere bene dipende da Dio, che gratuitamente lo dona, e lo dona – si badi bene – ‘preparando’ la volontà, perché in ogni caso la vita buona per essere tale deve essere ‘volontaria’. Risanando e rafforzando la volontà, la grazia le conferisce nuovamente il potere di determinare una vita moralmente buona, ossia rimette di nuovo il vivere bene in suo potere, cioè lo rende effettivamente possibile come ‘volontario’ in senso forte. La volontà che può determinare la vita buona è una volontà libera in quanto liberata dalla grazia, per mezzo della quale essa viene svincolata dalla schiavitù del peccato, irrobustita rispetto alla debolezza morale e fortificata contro la concupiscenza. La ‘volontarietà’ del retto agire è dunque, per l’uomo liberato, il frutto di un dono.

## Bibliografia

### Fonti

- Augustinus Hipponensis, *De libero arbitrio libri tres*, ed. W.M. Green, in *Corpus Christianorum*, Series latina, Brepols, Turnhout, vol. XXIX, pp. 211-321.
- Augustinus Hipponensis, *De natura et gratia liber unus*, ed. C.F. Urba, J. Zycha, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Tempisky-Freytag, Wien-Leipzig 1913, vol. LX, pp. 233-299.
- Augustinus Hipponensis, *Retractationum libri duo*, ed. A. Mutzenbecher, in *Corpus Christianorum*, Series Latina, Brepols, Turnhout 1984, vol. LVII, pp. 5-143.



## Studi

- M.E. Alflatt, *The Development of the Idea of Involuntary Sin in St. Augustine*, «Revue des Études augustiniennes», 20 (1974), pp. 113-134.
- M.E. Alflatt, *The Responsibility for Involuntary Sin in Saint Augustine*, «Recherches augustiniennes», 10 (1975), pp. 171-186.
- J. Anoz, *Cronología de la producción agustiniana*, «Augustinus», 47 (2002), pp. 229-312.
- J. Brachtendorf, *Augustins De libero arbitrio und die Selbstrezeption in Augustins Spätwerk*, in N. Fischer (Hg.), *Die Gnadenlehre als 'salto mortale' der Vernunft? Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant*, Karl Alber, Freiburg 2012, pp. 50-68.
- G. Catapano, *La regola d'oro in Agostino*, in C. Vigna, S. Zannardo (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005, pp. 103-138.
- G. Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma 2010.
- G. Catapano, *De libero arbitrio*, in K. Pollmann, W. Otten (ed.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. I, Oxford University Press, Oxford 2013, pp. 328-333.
- G. Catapano, *Agostino teologo del libero arbitrio*, in M. Ferrari (a cura di), *Libertà va cercando. Percorsi di filosofia medievale*, Mimesis, Milano-Udine 2016, pp. 13-25.
- T.D.J. Chappell, *Aristotle and Augustine on Freedom. Two Theories of Freedom, Voluntary Action and Akrasia*, St. Martin's Press, New York 1995.
- J. Couenhoven, *Augustine of Hippo*, in K. Timpe, M. Griffith, N. Levy (ed.), *The Routledge Companion to Free Will*, Routledge, New York-London 2017, pp. 247-257.
- F. Decret, *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, in C. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Schwabe, Basel 1986-1994a, coll. 53-58.

- F. Decret, *Adimantum Manichaei discipulum (Contra –)*, in C. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. I, Schwabe, Basel 1986-1994b, coll. 90-94.
- F. Decret, *Duabus animabus (De –)*, in C. Mayer (ed.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996-2002, coll. 667-672.
- G.E. Ganssle, *The Development of Augustine's View of the Freedom of the Will (386-397)*, «The modern Schoolman», 74 (1996), pp. 1-18.
- G. Lettieri, *Le aporie della libertà cristiana dal Nuovo Testamento a Giovanni Scoto Eriugena*, in M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli (a cura di), *Il libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 133-169.
- G. Madec, *Introduzione generale*, in Sant'Agostino, *Le ritrattazioni*, testo latino dell'edizione maurina confrontato con il *Corpus Christianorum*, intr. generale di G. Madec, traduzione, note e indici U. Pizzani, Città Nuova, Roma 1994, pp. VII-CXI.
- M.G. Mara, *Il «De diversis quaestionibus ad Simplicianum»*, in «*De diversis quaestionibus octoginta tribus*», «*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*» di Agostino d'Ippona, commento di L. Perrone *et al.*, Città Nuova, Roma 1996, pp. 129-149.
- E. Moro, *Introduzione*, in Agostino, *Commenti alla Genesi: La Genesi contro i manichei – Libro incompiuto sulla Genesi alla lettera – La Genesi alla lettera*, testo latino a fronte, prefazione e note al testo latino di G. Catapano, introduzione ai singoli commenti, traduzione, note e apparati di E. Moro, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2018, pp. 3-32.
- A. Mutzenbecher, *Diversis quaestionibus octoginta tribus (De–)*, in C. Mayer (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, vol. II, Schwabe, Basel 1996-2002, coll. 508-516.
- R.J. O'Connell, *'Involuntary Sin' in the De Libero Arbitrio*, «*Revue des Études augustiniennes*», 37 (1991), pp. 23-36.

- A. Sage, «*Praeparatur voluntas a domino*», «Revue des Études augustiniennes», 10 (1964), pp. 1-20.
- F. Van Fleteren, *Background and Commentary on Augustine's De vera religione*, in «*De utilitate credendi*», «*De vera religione*», «*De fide rerum quae non videntur*» di Agostino d'Ippona, commento di O. Grassi et al., Città Nuova – Augustinus, Roma 1994, pp. 33-74.
- K.M. Wilson, *Augustine's Conversion from Traditional Free Choice to "Non-free Free Will"*, Mohr Siebeck, Tübingen 2018.
- T. Wu, *Augustine on Involuntary Sin. A Philosophical Defense*, «Augustiniana», 59 (2009), pp. 45-78.

Dalla notte (omerica) dei tempi la nostra cultura riflette sul problema dell'attribuzione di responsabilità, le cui implicazioni in termini di consapevolezza, intenzione, libertà, costrizione, consenso, volontà sono così complesse da sfuggire a una soluzione univoca, così impegnative che ogni definizione dei termini coinvolti dà luogo a un modo diverso di intendere i soggetti umani, la loro virtù, la qualità dei loro caratteri e delle loro interazioni: cioè, in una parola, a una differente antropologia. A questa unità tematica si è ispirato un progetto di ricerca comune, tra filosofia antica e medievale, con l'obiettivo di indagare le radici e la prima elaborazione di un dibattito secolare, tutt'ora aperto e al centro della riflessione contemporanea internazionale.

---

FULVIA DE LUISE, già professoressa di Storia della filosofia antica all'Università di Trento, si occupa in particolare di ermeneutica dei testi platonici e degli sviluppi antichi e moderni di alcune problematiche di carattere etico e politico (modelli antropologici, felicità e virtù, forme del potere politico, questioni di genere in filosofia). Ha pubblicato numerosi saggi su Platone, un manuale di storia della filosofia per i Licei (2010); per Einaudi, con G. Farinetti, *Storia della felicità. Gli antichi e i moderni* (2001) e *I filosofi parlano di felicità* (2014). Tra i suoi saggi recenti: *Why is Diotima Socrates' first teacher?* (2014), *L'atopie comme paradoxe politique. Voyage intertextuel à la recherche du Socrate platonicien* (2020).

IRENE ZAVATTERO, è professoressa di Storia della filosofia medievale all'Università di Trento. Le sue ricerche riguardano in particolare la storia dell'etica medievale. Ha pubblicato numerosi saggi sui primi commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti alla Facoltà delle Arti di Parigi nella prima metà del Duecento. Dirige la collana *Flumen Sapientiae. Studi di storia della filosofia medievale* (Aracne editrice). Nella serie *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ha curato l'edizione critica di Bertoldo di Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, prop. 66-107 (2003), e, con Coralba Colomba, di Ulrico di Strasburgo, *De summo bono* VI, 4, 1-15 (2017).