



NILDE

Network Inter-Library Document Exchange

Il presente documento viene fornito attraverso il servizio NILDE dalla Biblioteca fornitrice, nel rispetto della vigente normativa sul Diritto d'Autore (Legge n.633 del 22/4/1941 e successive modifiche e integrazioni) e delle clausole contrattuali in essere con il titolare dei diritti di proprietà intellettuale.

La Biblioteca fornitrice garantisce di aver effettuato copia del presente documento assolvendo direttamente ogni e qualsiasi onere correlato alla realizzazione di detta copia.

La Biblioteca richiedente garantisce che il documento richiesto è destinato ad un suo utente, che ne farà uso esclusivamente personale per scopi di studio o di ricerca, ed è tenuta ad informare adeguatamente i propri utenti circa i limiti di utilizzazione dei documenti forniti mediante il servizio NILDE.

La Biblioteca richiedente è tenuta al rispetto della vigente normativa sul Diritto d'Autore e in particolare, ma non solo, a consegnare al richiedente un'unica copia cartacea del presente documento, distruggendo ogni eventuale copia digitale ricevuta.

Biblioteca richiedente: Biblioteca di Scienze filosofiche "G. Semerari"
Data richiesta: 23/10/2023 14:27:45
Biblioteca fornitrice: Biblioteca del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione. Sezione di Filosofia.Università degli Studi di Torino
Data evasione: 23/10/2023 15:43:55

Titolo rivista/libro: Libertà e arbitrio

Titolo articolo/sezione:

Autore/i: Anselmus : Cantuariensis,Sciuto

ISBN: 88-404-2415-6

DOI:

Anno: 1992

Volume:

Editore: Nardini

Pag. iniziale: 60

Pag. finale: 89

BIBLIOTECA MEDIEVALE

collana diretta da:

Gianni Dotto
Luca Obertello

Anselmo d'Aosta

LIBERTÀ
E ARBITRIO

DE LIBERTATE ARBITRII

a cura di
Italo Sciuto



N. INV. 15554

NARDINI EDITORE

2 MAR. 1994

PARTE SECONDA
LA VOLONTÀ UMANA È SEMPRE LIBERA

Capitolo V — NESSUNA TENTAZIONE COSTRINGE A PECCARE
CONTRO LA PROPRIA VOLONTÀ

DISCEPOLO: Ma in quale modo l'arbitrio della volontà umana è, in virtù di questo potere ¹, *attualmente* libero, dato che spesso l'uomo dotato di una volontà retta abbandona la rettitudine stessa involontariamente, forzato dalla tentazione? ².

MAESTRO: Nessuno abbandona la rettitudine se non volendo ³. Se, perciò, l'agire involontario viene inteso come un agire non volendo, allora nessuno abbandona la rettitudine involontariamente.

Un uomo, infatti, può venire legato contro la sua volontà, perché può non volere essere legato; può venire

¹ Quello di conservare la rettitudine della volontà per se stessa.

² Il potere della libertà sembra astratto: valido per il concetto di uomo «dotato di ragione e volontà», come regge il confronto con l'uomo storico?

³ Perché la rettitudine della volontà consiste nel «volere ciò che si deve volere» (v. parte I, nota 31): si può rinunciare ad una volontà solo con un'altra volontà.

torturato contro la sua volontà, perché può non voler essere torturato; può venire ucciso contro la sua volontà, perché può non voler essere ucciso. Ma un uomo non può volere involontariamente, perché non può volere non volendo volere. Infatti colui che vuole, vuole il suo stesso volere⁴.

DISCEPOLO: Ma come si può dire che mente contro la propria volontà chi mente per non venire ucciso, dato che non può mentire se non volendo? Come, infatti, mente contro la propria volontà, così *vuole* mentire contro la propria volontà. E chi vuole mentire contro il proprio volere, vuole mentire non volendolo.

MAESTRO: Si dice forse che mente contro la sua volontà, perché quando vuole la verità fino al punto da non mentire se non per avere salva la propria vita, da un lato vuole la menzogna perché questa gli salva la vita; dall'altro lato non vuole la menzogna per se stessa, poiché vuole la verità. È per questo motivo che mente, volendolo e non volendolo insieme.

In realtà è diversa la volontà con la quale vogliamo qualcosa per se stessa, come quando vogliamo la salute per se stessa, dalla volontà con cui vogliamo qualcosa per ottenere dell'altro, come quando vogliamo bere l'assenzio per la nostra salute. Da ciò si può forse dire che, secondo queste due volontà differenti, quell'uomo mente contro il proprio volere e, insieme, non contro il proprio volere.

Quando perciò si dice che mente suo malgrado, perché non vuole mentire in quanto vuole la verità, tutto ciò

⁴ Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, 14: «Nessuno vuole qualcosa non volendolo» e III, 3, 7: «Nulla è tanto in nostro potere quanto la stessa volontà». Anselmo, però, deduce logicamente ciò che per Agostino è un'evidenza psicologica.

non contraddice quell'affermazione per la quale sostengo che nessuno, contro il proprio volere, perde la rettitudine della volontà; perché, mentendo, egli vuole abbandonare la rettitudine per salvare la propria vita. Secondo questa sua volontà⁵, egli non perde la rettitudine contro il suo volere ma volendolo, con quella volontà di cui ora stiamo discutendo. Noi parliamo infatti di quella volontà con la quale egli vuole mentire per salvare la propria vita, non di quella con cui non vuole la menzogna per se stessa⁶.

D'altra parte, egli mente certamente contro il suo volere, per il fatto che suo malgrado o viene ucciso o mente. Egli si trova, cioè, contro la sua volontà in questa costrizione, per la quale dovrà necessariamente accadere una qualsiasi di queste due eventualità⁷. In effetti, però, benché sia necessario che o venga ucciso o menta, non è tuttavia necessario che egli sia ucciso, perché può non venire ucciso mentendo; e neppure è necessario che egli menta, perché può non mentire se si lascia uccidere. Nessuna di queste due soluzioni, infatti, s'impone per necessità, perché sono entrambe possibili. Così, benché sia contro il suo volere che egli o menta o venga ucciso, non consegue tuttavia che menta contro la sua volontà, o che venga ucciso contro la sua volontà⁸.

⁵ La volontà del secondo tipo, quella con cui si vuole qualcosa per ottenere qualcosa d'altro.

⁶ La volontà del primo tipo, con cui si vuole qualcosa (per esempio la salute) *per sé* e non *per altro*.

⁷ La scelta di uno qualsiasi dei due termini dell'alternativa (mentire o venire ucciso) è volontaria, ma l'esistenza stessa dell'alternativa non è voluta; in questo senso è possibile dire che si mente, in tale situazione, contro il proprio volere.

⁸ La *necessità* dell'alternativa non toglie la contingenza della scelta, perché il contrario della decisione presa è sempre *possibile*.

Vi è anche un altro motivo, di uso frequente, per il quale si dice di qualcuno che agisce contro il suo volere, involontariamente o per necessità, mentre in realtà agisce volontariamente. In effetti, ciò che non riusciamo a fare se non con difficoltà, e che per questo motivo non facciamo, noi diciamo che non lo possiamo fare e che vi rinunciamo per necessità o contro la nostra volontà. E tutto ciò che non possiamo evitare senza difficoltà, e che perciò facciamo, noi sosteniamo di farlo nostro malgrado, non volendolo e per necessità.

È dunque in questo modo che si dice, di una persona che mente per non morire, che mente suo malgrado, involontariamente e per necessità: perché non può evitare la menzogna senza correre un pericolo di morte. Come, dunque, si dice impropriamente che mente contro il suo volere chi mente per aver salva la vita, perché in realtà mente volendolo; così non si dice propriamente che *vuole* mentire contro il suo volere, perché questo voler mentire non lo vuole se non volendo. Come, infatti, quando mente vuole il mentire stesso, così quando vuole mentire, vuole il volere stesso.

DISCEPOLO: Non posso negare ciò che dici.

MAESTRO: Come, dunque, non è libera una volontà, che un potere estraneo non può sottomettere senza il suo assenso?

DISCEPOLO: Ma non possiamo dire, allora, per una ragione simile, che la volontà del cavallo è libera, perché non obbedisce al suo istinto fisico se non volendolo?

MAESTRO: Non è la stessa cosa. Nel cavallo, infatti, non è la volontà stessa che si sottomette ma, essendo naturalmente sottomessa, obbedisce sempre secondo necessità all'impulso corporeo. Invece nell'uomo la volontà, finché rimane retta, né obbedisce né si assoggetta a ciò che non deve volere, e non è distolta dalla rettitudine

stessa da alcuna forza estranea; a meno che non consenta essa stessa, volendo, a ciò che non deve volere; ed appare chiaramente che essa dà questo consenso non per natura, né per necessità, come il cavallo, ma da se stessa.

DISCEPOLO: Hai dato soddisfazione a questa mia obiezione circa la volontà del cavallo; ritorna pure al punto in cui eravamo rimasti.

MAESTRO: Allora, negherai forse che ogni cosa è libera nei confronti di tutto ciò, da cui non può venire costretta o impedita se non lo vuole?

DISCEPOLO: Non vedo come lo potrei negare.

MAESTRO: Dimmi anche in quale modo la volontà retta prevale, e in quale modo soccombe.

DISCEPOLO: Volere la rettitudine stessa con perseveranza significa, per la volontà, vincere; invece volere ciò che non deve volere significa, per la volontà, essere vinta.

MAESTRO: Io penso che la tentazione possa allontanare la retta volontà dalla rettitudine stessa, oppure costringerla a fare ciò che non deve fare (in modo che non voglia la rettitudine e voglia ciò che non deve volere), soltanto se la volontà lo vuole⁹.

DISCEPOLO: Anche in questo non vedo alcuna ragione per considerarlo falso.

MAESTRO: Chi dunque può sostenere che la volontà non è libera di conservare la rettitudine, libera dalla tentazione e dal peccato, dato che nessuna tentazione può, se la volontà non vuole, distoglierla¹⁰ dalla rettitudine

⁹ Si riprende il tema del potere della tentazione, con cui è iniziato il capitolo.

¹⁰ *Avertere*, termine usatissimo da Agostino per indicare l'allontanamento dell'uomo peccatore dal Dio immutabile, cui sono preferite le cose mutevoli.

mano in modo tale che non possiamo assolutamente non volere ciò che proponiamo ¹⁴.

MAESTRO: Non so come si possa dire. Infatti se un uomo vuole mentire per evitare la morte e conservare momentaneamente la vita, chi riterrà impossibile che egli voglia non mentire per evitare la morte eterna e vivere senza fine? Perciò non devi ormai più dubitare che questa impotenza a conservare la rettitudine, che tu dici trovarsi nella nostra volontà quando cediamo alle tentazioni, non provenga dall'*impossibilità* ma da una *difficoltà*.

Infatti noi diciamo usualmente di non poter fare una certa cosa, non perché ci sia impossibile farla ma perché non possiamo farla senza incontrare difficoltà. Ora, questa difficoltà non distrugge la libertà della volontà; essa può in effetti *aggreddere* la volontà contro il suo volere, ma non può *conquistarla* se non vuole ¹⁵.

È in questo modo, quindi, che ritengo tu possa vedere come si accordino la potenza della volontà, che la ragione vera attesta, e la sua impotenza, che la nostra natura umana percepisce. Come, infatti, una difficoltà non distrugge affatto la libertà della volontà, così quell'impotenza, che non per altro diciamo trovarsi nella volontà se non perché la volontà non può conservare la sua rettitudine senza difficoltà, non toglie alla volontà stessa il potere di perseverare nella rettitudine ¹⁶.

¹⁴ Evidente richiamo del concetto agostiniano di *difficultas*, la quale, insieme all'*ignorantia*, affligge la volontà umana come pena del primo peccato; cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio* III, 18, 52 e segg.

¹⁵ La può *impugnare* ma non *expugnare*.

¹⁶ Il rigore della deduzione costringe Anselmo a correggere Agostino, che vede nella *difficultas* un ostacolo ben più forte: fa perdere all'uomo la capacità di usare il libero arbitrio «per scegliere cosa fare con rettitudine», sicché la «libera volontà di agire secondo

DISCEPOLO: Benché io non sia per nulla in grado di negare ciò che dimostri, in nessun modo posso tuttavia affermare che la volontà è più forte della tentazione quando ne è sopraffatta. Giacché, se la volontà di conservare la rettitudine fosse più forte dell'impeto della tentazione, la resistenza della volontà, nel volere ciò di cui è in possesso, sarebbe più forte dell'insistenza della tentazione. Non per altro, infatti, io so di possedere una volontà più o meno forte, se non perché voglio più o meno fortemente.

Perciò, quando voglio ciò che devo meno fortemente di quanto la tentazione mi suggerisca di fare ciò che non devo, non vedo come la tentazione non sia più forte della mia volontà.

MAESTRO: A quel che vedo, l'equivocità del termine «volontà» ti conduce in errore.

DISCEPOLO: Vorrei conoscere questa equivocità.

MAESTRO: Come il termine «vista» è equivoco, altrettanto lo è quello di «volontà». Infatti noi chiamiamo «vista» lo *strumento* stesso del vedere, cioè il raggio che passa attraverso gli occhi e con il quale percepiamo la luce e gli oggetti illuminati; e chiamiamo «vista» anche l'*azione* ¹⁷ dello strumento stesso quando lo usiamo, cioè la visione.

Allo stesso modo si dice «volontà» lo *strumento* stesso del volere che è nell'anima e che noi orientiamo a vo-

rettitudine» l'uomo l'aveva solo *prima* del peccato, non dopo (cfr. *De libero arbitrio* III, 18, 52).

¹⁷ *Opus*.

lere questo o quello, così come rivoliamo la vista a vedere oggetti diversi; e si dice «volontà» anche l'*uso* di quella volontà che è strumento del volere, così come si dice «vista» l'uso di quella vista che è strumento del vedere.

Come, dunque, possediamo quella vista che è lo strumento del vedere anche quando non vediamo, mentre la vista come azione dello strumento non c'è se non quando vediamo; così la volontà come strumento del volere si trova *sempre* nell'anima, anche quando l'anima non vuole nulla, per esempio quando dorme. Invece la volontà che chiamo uso e azione dello strumento stesso, noi non l'abbiamo se non quando vogliamo qualcosa.

La volontà che chiamo strumento del volere è sempre unica e identica, qualunque cosa noi vogliamo. Invece quella che è la sua azione è tanto molteplice quanto numerose e frequenti sono le cose che noi vogliamo. Allo stesso modo, la vista che abbiamo anche nelle tenebre o con gli occhi chiusi è sempre identica, qualunque cosa noi vediamo. Invece la vista intesa come azione, che è chiamata anche visione, è altrettanto varia quanto molteplici sono gli oggetti che vediamo e quanto frequentemente noi vediamo.

DISCEPOLO: Vedo chiaramente ed apprezzo questa distinzione dentro la volontà, e mi sembra già di capire che ero caduto nell'inganno per averla ignorata. Ma tu comunque prosegui ciò che hai iniziato.

MAESTRO: Dunque, poiché vedi che ci sono due volontà, cioè lo strumento del volere e la sua azione, in quale di queste due pensi tu che risieda la forza del volere?

DISCEPOLO: In quello che è lo *strumento* del volere.

MAESTRO: Supponendo allora che tu conosca un uomo così forte che un toro selvaggio, da lui trattenuto, non possa muoversi, e che tu veda lo stesso uomo tenere un ariete in modo tale che l'animale gli sfugga dalle ma-

ni, riterrai forse quell'uomo meno forte nel tenere l'ariete che nel trattenere il toro?

DISCEPOLO: Certamente non lo giudicherò diversamente forte nell'uno e nell'altro caso, ma dirò che non usa ugualmente la sua forza: agisce infatti più fortemente nel caso del toro che in quello dell'ariete. Ma egli è forte perché possiede la forza, mentre la sua azione è detta forte perché viene compiuta con forza.

MAESTRO: Lo stesso, comprendi, vale per la volontà che ho chiamato *strumento* del volere e che possiede una forza inseparabile e non superabile da nessun'altra forza; la volontà si serve di questa forza, nel volere, talvolta più e talvolta meno. Perciò la volontà non abbandona assolutamente ciò che vuole più fortemente, quando le viene presentato ciò che essa vuole meno fortemente. E quando le viene offerto ciò che vuole con forza maggiore, lascia immediatamente ciò che non vuole con uguale intensità.

Allora la volontà - che possiamo chiamare *azione* di tale strumento, poiché essa compie la sua opera quando vuole qualcosa - allora, dico, la volontà si dice azione più o meno forte, perché si realizza più o meno fortemente.

DISCEPOLO: Devo necessariamente ammettere che le cose che hai spiegato sono ormai manifeste.

MAESTRO: Capisci perciò che allorché un uomo, per l'irrompere di qualche tentazione, abbandona la rettitudine della volontà che possiede, non viene trascinato da nessuna forza estranea; accade soltanto che la sua volontà rivolge se stessa verso ciò che vuole più fortemente¹⁸.

¹⁸ L'importante distinzione tra *instrumentum* e *opus* (o *usus*) è servita, qui, a confermare la completa autonomia della volontà: anche quando perde la rettitudine sotto la spinta di una *difficultas*, così forte come la «tentazione», la volontà è l'unica responsabile che liberamente decide.

DISCEPOLO: Forse che almeno Dio può togliere alla volontà la rettitudine?

MAESTRO: Osserva in quale modo non può. L'intera sostanza che ha creato dal nulla, Dio la può certamente ricondurre al nulla¹⁹, ma senza dubbio non può togliere la rettitudine ad una volontà che la possieda.

DISCEPOLO: Attendo molto da te la giustificazione di questa tua affermazione, per me inaudita²⁰.

MAESTRO: Noi stiamo parlando di quella rettitudine della volontà in virtù della quale una volontà è detta giusta, cioè di quella rettitudine che è conservata per se stessa²¹. Ma nessuna volontà è giusta, se non quella che vuole ciò che Dio vuole che essa voglia²².

¹⁹ Nel capitolo XIII del *Monologion* Anselmo ha dimostrato che, in base al principio di creazione, tutte le cose possiedono e *conservano* l'essere in virtù della somma essenza, che è Dio; cfr. I. SCIUTO, *La ragione della fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, pagg. 185-190.

²⁰ La tesi di Anselmo è sorprendente non solo perché sostiene che Dio «non può» fare qualcosa, ma anche perché afferma che Dio non può distruggere l'*ordine morale* stabilito con la creazione, mentre può distruggere l'*ordine ontologico*.

²¹ Cfr. *De veritate*, c. XII: «La giustizia è la rettitudine della volontà conservata per se stessa».

²² Agostino afferma che Dio gli ha ripulito «l'abisso di corruzione» del suo cuore quando «non volli più ciò che volevo io, ma volli ciò che volevi tu» (*Confess.* IX, 1, 1); cfr. *Mt* 26, 39 e *Mc* 14, 36: la giustizia biblica è fare la volontà di Dio. In modo puramente razionale, Anselmo ha prima dimostrato che la libertà è stata data all'uomo perché conservi la rettitudine che ha ricevuto da Dio (v. capitolo III).

Il tema è già svolto in *Proslogion*, c. XI: «Ciò che Egli vuole è giusto e ciò che non vuole non è giusto».

DISCEPOLO: Quella che non lo vuole è chiaramente ingiusta.

MAESTRO: Quindi, il conservare la rettitudine della volontà per la stessa rettitudine consiste, per colui che la conserva, nel volere ciò che Dio vuole che egli voglia.

DISCEPOLO: Bisogna ammettere che è così.

MAESTRO: Se Dio separa questa rettitudine dalla volontà di qualcuno, lo fa o volendolo o non volendolo.

DISCEPOLO: Non lo può fare non volendolo.

MAESTRO: Dunque se Dio toglie alla volontà di qualcuno la rettitudine di cui sopra abbiamo parlato, Egli vuole ciò che fa.

DISCEPOLO: Lo vuole senza dubbio.

MAESTRO: Allora, se Dio vuole separare questa rettitudine dalla volontà di qualcuno, non vuole che questi conservi la rettitudine della volontà per la stessa rettitudine²³.

DISCEPOLO: Ne segue proprio questo.

MAESTRO: Ma si è già stabilito che il conservare in questo modo la rettitudine della volontà consiste, per chiunque la conservi, nel volere ciò che Dio vuole che egli voglia.

DISCEPOLO: Se anche non lo si fosse già stabilito, sarebbe tuttavia così.

MAESTRO: Quindi se Dio toglie la spesso citata rettitudine a qualcuno, non vuole che questi voglia ciò che Lui vuole che egli voglia²⁴.

²³ Che è l'oggetto della libertà, secondo la definizione del capitolo III.

²⁴ Cioè Dio sarebbe in contraddizione, volendo e insieme non volendo che l'uomo, di cui si tratta nell'ipotesi, esegua la Sua volontà.

DISCEPOLO: Niente di più conseguente e niente di più impossibile.

MAESTRO: Allora niente risulta più impossibile di questo, che Dio tolga la rettitudine della volontà²⁵.

Si dice tuttavia che Egli la toglie, quando non fa in modo che la rettitudine in questione non sia abbandonata. Si dice inoltre che la tolgono anche il diavolo o la tentazione: vincono la volontà stessa e la separano dalla rettitudine che possiede, poiché se non le promettessero qualcosa o se non la minacciassero di strapparle ciò che essa vuole più che la rettitudine stessa, la volontà non distoglierebbe assolutamente se stessa da quella rettitudine che, in qualche modo, essa vuole²⁶.

DISCEPOLO: Talmente chiaro mi sembra quello che dici, che ritengo non si possa dire nulla in contrario.

Capitolo IX — NULLA È PIÙ LIBERO DELLA RETTA VOLONTÀ

MAESTRO: Vedi perciò che non c'è nulla di più libero della volontà retta, cui nessuna forza estranea può togliere la rettitudine.

Se diciamo, infatti, che la volontà, poiché vuol mentire per non perdere la vita o l'incolumità, è costretta a

²⁵ Perché implica una contraddizione. Il termine *impossibile* richiama il grande tema della necessità, libertà e onnipotenza divina, che Anselmo affronta in varie occasioni e, conclusivamente, in *Cur Deus homo* II, cc. 5 e 17; cfr. W. J. COURTENAY, *Necessity and Freedom in Anselm's conception of God*, in *Analecta Anselmiana* IV/2, Minerva, Frankfurt 1975, pagg. 39-64.

²⁶ I due «si dice» chiariscono che la rettitudine può venir tolta alla volontà, dall'esterno, solo per modo di dire: in realtà, è soltanto la volontà stessa che si può privare della propria rettitudine.

tradire la verità dal timore della morte o dalle torture, non diciamo il vero. Essa non è, in realtà, costretta a volere più la vita che la verità. Poiché le è impedito da una forza estranea di conservare l'una e l'altra insieme, sceglie essa stessa ciò che preferisce: spontaneamente, comunque, e non costretta, sebbene si trovi nella necessità di perdere l'una o l'altra non spontaneamente ma contro il proprio volere²⁷. Non è infatti meno forte a volere la verità che a volere l'incolumità, ma vuole più fortemente quest'ultima²⁸.

In realtà, se la volontà vedesse davanti a sé la gloria eterna, che immediatamente otterrebbe dopo aver custodito la verità; e i tormenti dell'inferno, ai quali senza indugio sarebbe consegnata dopo la menzogna, senza dubbio si accorgerebbe subito di possedere le forze sufficienti a conservare la verità.

DISCEPOLO: Questo lo si capisce chiaramente, perché quella volontà impiegherebbe maggiori forze a volere la salvezza eterna per se stessa e la verità per la ricompensa, che a conservare la salvezza temporale.

²⁷ V. capitolo V.

²⁸ V. capitolo VI.

PARTE TERZA
LIBERTÀ E PECCATO

Capitolo X — IN QUALE MODO CHI PECCA È SCHIAVO DEL PECCATO E COME ACCADA UN PIÙ GRANDE MIRACOLO QUANDO DIO RESTITUISCE LA RETTITUDINE A CHI L'ABBANDONA DI QUANDO RIDONA LA VITA AD UN MORTO

MAESTRO: La natura razionale, dunque, possiede sempre il libero arbitrio, perché possiede sempre la capacità di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa, sebbene talvolta con difficoltà.

Ma quando la volontà libera, per la difficoltà a conservarla, abbandona la rettitudine, allora certamente si fa schiava del peccato, a causa della sua impossibilità di recuperare da se stessa la rettitudine¹. È così che essa diventa «un soffio che va e non torna»², poiché «Chi commette il peccato è schiavo del peccato»³.

¹ Il discorso, in questa parte, verte sul *recupero* della rettitudine perduta dalla volontà.

² *Sal* 77, 39: «E [Dio] si ricordò ch'eran carne, / un soffio che va e non torna».

³ *Gv* 8, 34; con la precedente, è l'unica citazione biblica esplicita del trattato, più volte ripetuta.

Ma certo come nessuna volontà, prima di avere la rettitudine, ha potuto conseguirla se Dio non gliel'ha donata⁴; così, quando l'abbandona dopo averla ricevuta, non la può recuperare se Dio non la restituisce⁵

Ed io ritengo che Dio compia un miracolo più grande quando restituisce la rettitudine alla volontà che l'ha abbandonata, di quando restituisce la vita perduta ad un morto.

Il corpo, infatti, siccome deve morire per necessità, non pecca in modo tale da meritare di non riavere più la vita. Invece la volontà, abbandonando per sua iniziativa la rettitudine, merita di rimanerne priva per sempre. E se qualcuno si infliggesse la morte spontaneamente, non si priverebbe di ciò che non avrebbe mai dovuto perdere; invece chi abbandona la rettitudine della volontà, rifiuta ciò che sarebbe da conservare sempre come qualcosa di dovuto.

DISCEPOLO: Vedo certamente la verità di quello che tu dici intorno alla schiavitù, per la quale «chi commette il peccato è schiavo del peccato»; ed intorno all'impossibilità di recuperare la rettitudine abbandonata, se questa non viene restituita da Colui che l'aveva prima donata. E vedo bene che tutti coloro, ai quali è stata data, devono incessantemente impegnarsi a mantenerla sempre.

⁴ Per il principio di creazione, tutte le creature «non hanno potuto avere nulla senza averlo ricevuto» (v. capitolo III).

⁵ Cfr. AGOSTINO, *De libero arbitrio* II, 20, 54: «Non come spontaneamente l'uomo è caduto, così anche spontaneamente può rialzarsi»; *De civitate Dei* XIV, 11: «l'arbitrio della volontà è veramente libero solo quando non è schiavo dei vizi e del peccato; così fu dato da Dio, e una volta perso non può venire restituito se non da chi lo ha dato».

DISCEPOLO: Tuttavia con questa affermazione hai represso molto la mia esultanza, perché ritenevo ormai come cosa certa che l'uomo avesse sempre la libertà dell'arbitrio. Perciò desidero che mi venga spiegata la natura della schiavitù stessa, affinché non appaia in contraddizione con la libertà.

Infatti entrambe, cioè questa libertà e questa schiavitù, si trovano nella volontà, secondo la quale un uomo è libero oppure schiavo. Se dunque è schiavo, in che modo è libero? O se è libero, in che modo è schiavo?

MAESTRO: A ben giudicare, quando un uomo non possiede la rettitudine di cui abbiamo parlato egli è, senza contraddizione, sia schiavo sia libero. Infatti *mai* si trova in suo potere il conseguire la rettitudine se non la possiede⁶; ma è *sempre* in suo potere il conservarla quando la possiede. Per il fatto che non può riprendersi dal peccato, egli è schiavo; per il fatto che non può venire distolto dalla rettitudine, è libero.

Ma dal peccato e dalla sua schiavitù l'uomo non può riprendersi che in virtù di qualcun altro, mentre non può venire distaccato dalla rettitudine se non da se stesso; e della sua libertà non può esser privato né da sé né da altri. L'uomo è infatti sempre per natura libero di conservare la rettitudine, se la possiede, anche quando non ha la rettitudine da conservare⁷.

DISCEPOLO: Questo accordo, che hai realizzato, tra li-

⁶ Cioè non può darsela da sé; v. parte III, nota 4.

⁷ L'uomo possiede *sempre* la *potestas* di conservare la rettitudine per se stessa, che abbia o non abbia la rettitudine.

bertà e schiavitù, mi è sufficiente a capire come esse possano stare insieme nel medesimo uomo ⁸.

Capitolo XII — PERCHÉ SI DICE LIBERO L'UOMO CHE NON HA LA RETTITUDINE, PER IL FATTO CHE NON PUÒ ESSERGLI TOLTA QUANDO LA POSSIEDE, PIÙ DI QUANTO SI DICA SCHIAVO QUANDO LA POSSIEDE, PER IL FATTO CHE DA SE STESSO NON LA PUÒ RECUPERARE QUANDO NON L'HA

DISCEPOLO: Ma desidero molto sapere perché si dica libero chi non ha la rettitudine, per il fatto che non può esserne distolto da altri quando la possiede, più di quanto lo si dica schiavo quando ha la rettitudine, in quanto non la può riavere da se stesso quando non l'ha.

L'uomo è schiavo, infatti, in quanto non può ritornare ⁹ dal peccato, mentre è libero per il fatto che non può venire allontanato dalla rettitudine ¹⁰. E come non potrà mai venirne allontanato, se la possiede, così non potrà mai ritornare, quando non l'ha. Perciò, come possiede sempre quella libertà, così pare avere sempre quella schiavitù ¹¹.

⁸ In questa conciliazione si può vedere, ma realizzata nella dimensione puramente concettuale e logica, la situazione umana che Agostino difende contro i pelagiani: non si tratta di contrapporre libertà e grazia (richiesta dalla schiavitù del peccato) ma di farle valere entrambe: cfr. *De gratia et libero arbitrio* 21, 42.

⁹ *Redire*: il peccato, per sé, compromette il ritorno – *reditus* – dell'uomo a quel bene da cui si è allontanato, perché il peccatore non può recuperare *da sé* la rettitudine, come ha dimostrato il capitolo X.

¹⁰ Non lo può *da altri*, perché la volontà solo da se stessa, cioè *volendo*, può rinunciare alla rettitudine; v. capitolo V.

¹¹ Cioè: l'uomo si dovrebbe dire *ugualmente* libero e schiavo, in

MAESTRO: Questa schiavitù non consiste in altro che nella impossibilità di non peccare ¹². Infatti, sia che la chiamiamo impotenza di ritornare alla rettitudine, sia che la chiamiamo impotenza a recuperare o ad avere di nuovo la rettitudine, non per altro l'uomo è schiavo del peccato se non per questo: perché non potendo ritornare alla rettitudine, recuperarla o riaverla, non può non peccare ¹³.

Ma quando possiede questa rettitudine, non si trova più nell'impossibilità di non peccare. Quindi, quando possiede la rettitudine non è schiavo del peccato. D'altra parte, l'uomo ha sempre la *capacità di conservare* la rettitudine, sia quando possiede la rettitudine sia quando non la possiede; per questa ragione, egli è sempre libero ¹⁴.

Quanto poi a ciò che mi chiedi, perché l'uomo quando non ha la rettitudine si dica più libero (appunto per-

quanto agisce per sua volontà e cade nel peccato; perché, invece, si deve affermare una prevalenza della libertà?

¹² *Impotentia non peccandi*: formula tipica del «pessimismo» che Agostino oppone all'«ottimismo» dei pelagiani (v. *Introduzione*, nn. 4 e 5), da leggere però alla luce delle osservazioni successive (v. nota seguente).

¹³ Il «non poter non peccare» costituisce, per Agostino, l'essenza della condizione umana in questa vita; si distingue così dalla condizione del primo uomo, segnata dal «poter non peccare», e da quella paradisiaca finale, in cui regnerà il «non poter peccare». La posizione di Agostino è però determinata dalla dottrina del peccato originale, mentre il «non può non peccare» di Anselmo deriva dalla rinuncia, soggettiva e libera, alla rettitudine: il primato della libertà non viene meno, perché niente e nessuno può togliere alla volontà quella *potestas* di conservare la rettitudine che rimane *sempre*. Identica è invece la dottrina del «ritorno», che non può avvenire senza l'aiuto della grazia.

¹⁴ Possiede sempre, cioè, lo *strumento*, indipendentemente dalla presenza o assenza dell'*uso* (v. capitoli III e VII).

ché non gli può venire tolta da altri quando l'ha), di quanto si dica schiavo quando possiede la rettitudine (per il fatto che non può recuperarla da sé quando non l'ha): è come se tu chiedessi perché si usa dire che un uomo, quando non c'è il sole, ha la capacità di vederlo (per il fatto che può vederlo quando c'è), più di quanto si usi dire che ha l'incapacità di vedere il sole quando c'è (per il fatto che quando il sole è assente, egli non ha la capacità di renderselo presente) ¹⁵.

Come, infatti, abbiamo in noi, anche quando il sole è assente, la vista con cui poterlo vedere quando è presente ¹⁶, così anche quando la rettitudine della volontà ci manca, manteniamo tuttavia in noi l'attitudine ad intendere e a volere, con la quale possiamo conservare la rettitudine per se stessa quando l'abbiamo ¹⁷. E come, quando niente ci manca per vedere il sole se non la sua presenza, soltanto allora siamo privi di quella possibilità prodotta in noi dalla sua presenza, così soltanto quando ci manca la rettitudine abbiamo quell'impotenza prodotta in noi dalla sua assenza.

Dunque l'uomo possiede sempre la libertà dell'arbitrio; però non sempre è «schiavo del peccato», ma solo quando non ha la retta volontà ¹⁸.

¹⁵ Si vuol far notare il fatto che, anche nel modo comune d'intendere il duplice aspetto dello «strumento» e dell'«uso», è la prospettiva dello «strumento» a prevalere.

¹⁶ La «vista» come «strumento», su cui v. capitolo VII.

¹⁷ La permanenza, in ogni caso, della *potestas* di conservare la rettitudine è legata all'essenza stessa dell'uomo, dotato di ragione e volontà; v. capitolo IV.

¹⁸ In questo senso l'uomo è in se stesso, come creatura provvista di ragione e volontà, *più libero* di quanto sia schiavo, contro il pessimismo dei «disperanti».

DISCEPOLO: Se avessi pensato attentamente a ciò che hai detto prima, quando hai distribuito la capacità di vedere in quattro possibilità ¹⁹, ora non avrei dubitato. Confesso perciò la colpa di questo mio dubbio.

MAESTRO: Ti perdonerò questa volta, se d'ora in poi terrai presente ciò che diciamo, quando sarà necessario, in modo che non siamo costretti a ripeterlo.

DISCEPOLO: Ti sono riconoscente per la tua indulgenza, ma non stupirti se ciò che non ho l'abitudine di pensare ²⁰ non mi è sempre e interamente presente, dopo averlo udito una sola volta, sì che possa interiorizzarlo in profondità.

MAESTRO: Dimmi ancora se, circa la definizione che abbiamo dato della libertà dell'arbitrio, hai qualche dubbio.

¹⁹ V. capitolo III.

²⁰ Sottolinea la novità del pensiero anselmiano.

PARTE QUARTA
DEFINIZIONE E DIVISIONE DELLA LIBERTÀ

Capitolo XIII — IL «POTERE DI CONSERVARE LA RETTITUDINE DELLA VOLONTÀ PER LA RETTITUDINE STESSA» COSTITUISCE LA DEFINIZIONE PERFETTA DELLA LIBERTÀ DELL'ARBITRIO

DISCEPOLO: C'è una cosa che, in questa definizione, mi preoccupa ancora un poco. Infatti, spesso noi possediamo una capacità di conservare qualcosa che, tuttavia, non è così libera da non poter essere impedita da una forza esteriore.

Quando, perciò, affermi che la libertà dell'arbitrio consiste nel «potere di conservare la rettitudine della volontà per la rettitudine stessa»¹, vedi se non si debba forse aggiungere che questo potere è così libero, da non poter essere dominato da alcuna forza.

MAESTRO: Se il potere di conservare la rettitudine della volontà per la stessa rettitudine si potesse ritrovare qualche volta privo di quella libertà che abbiamo attentamente esaminato, sarebbe conveniente aggiungere quello che tu dici².

¹ È la definizione dimostrata nel capitolo III.

² Anselmo insiste continuamente sul fatto che la *potestas* in cui

Ma siccome questa definizione è così perfetta, nel genere e nelle differenze ³, da non contenere nulla di meno e nulla di più di quella libertà che cerchiamo, non si può pensare nulla che le si debba aggiungere o togliere ⁴.

Infatti «il potere» ⁵ costituisce il genere della libertà. Ciò che viene aggiunto – «di conservare» – lo distingue da ogni potere che non sia quello di *conservare*, com'è per esempio la capacità di ridere o di camminare. Con l'aggiunta, poi, della «rettitudine», l'abbiamo separato dal potere di conservare tutto ciò che non è la rettitudine, per esempio l'oro. Con la specificazione «della volontà» viene distinto dal potere di conservare la rettitudine di altre cose, come quella di un bastone o di un'opinione. Con il dire «per la rettitudine stessa», viene differenziato dal potere di conservare la rettitudine della volontà per qualcosa d'altro, come per esempio quando viene conservato per il denaro, o per inclinazione naturale; il cane, infatti, conserva naturalmente la rettitudine della volontà, quando ama i suoi cuccioli o il suo padrone che gli fa del bene.

consiste la libertà, cioè lo «strumento», rimane *sempre* nella volontà umana.

³ Si tratta del concetto aristotelico di «definizione», noto all'alto Medioevo soprattutto attraverso le traduzioni e i commenti di Boezio all'*Isagoge* di Porfirio. È la definizione «sostanziale», come la chiama anche MARIO VITTORINO, *De definitionibus*, PL 64, coll. 898B-901D e in P. HADOT, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Études Augustiniennes, Paris 1971, pagg. 337 segg., definizione con cui si dice l'essenza di una cosa.

⁴ Viene così pienamente soddisfatta la richiesta fondamentale, posta nel capitolo I, di trovare una definizione della libertà che «non contenga né più né meno» del suo significato; v. parte I, nota 11.

⁵ *Potestas*, termine chiave della definizione e dell'intera concezione anselmiana della libertà.

Dunque, poiché non vi è nulla, in questa definizione, che non sia necessario tanto per determinare la libertà di arbitrio della volontà razionale quanto per escludere elementi estranei ⁶, con una sufficiente inclusione di quella ed esclusione di questi, la nostra definizione non è certamente né troppo ricca né troppo povera. Non ti sembra così?

DISCEPOLO: Mi sembra certamente perfetta.

MAESTRO: Dimmi allora se desideri sapere qualcosa di più su questa libertà, a causa della quale chi la possiede viene ritenuto responsabile, sia che faccia il bene sia che faccia il male. Di questa sola libertà, infatti, stiamo parlando.

Capitolo XIV — DIVISIONE DI QUESTA LIBERTÀ

DISCEPOLO: Rimane ora che tu divida la libertà. Infatti benché, in virtù della definizione trovata, questa libertà sia comune ad ogni natura razionale ⁷, tuttavia c'è molta differenza tra la libertà propria di Dio e le libertà che appartengono alle creature razionali, e vi è differenza anche tra queste reciprocamente.

MAESTRO: È differente la libertà dell'arbitrio che proviene da se stessa, che né è stata creata né viene ricevuta da altro e che appartiene a Dio solo; è differen-

⁶ La definizione soddisfa, cioè, tanto l'esigenza positiva quanto quella negativa: dice cosa la libertà è e cosa non è.

⁷ Secondo l'intenzione iniziale (v. capitolo I), che era quella di trovare una definizione universale della libertà, valida per Dio, angeli e uomini.

te da quella creata e ricevuta da Dio, che appartiene agli angeli ed agli uomini ⁸.

La libertà creata e ricevuta, poi, si divide in quella che possiede la rettitudine da conservare e in quella che ne è priva. La libertà che possiede la rettitudine, inoltre, si divide in quella che la tiene in modo tale da potersene separare ⁹ e in quella che la tiene in modo tale da non potersene separare ¹⁰.

La libertà che tiene la rettitudine separabilmente fu quella propria di tutti gli angeli, prima della conferma di quelli buoni e della caduta di quelli cattivi; ed è anche quella di tutti gli uomini prima della morte, che possiedono questa rettitudine.

La libertà che tiene la rettitudine inseparabilmente è quella propria degli eletti, angeli e uomini; ma degli angeli eletti, dopo la rovina di quelli malvagi; e degli uomini eletti, dopo la loro morte.

Quanto alla libertà che è priva della rettitudine, si divide in libertà che è priva di rettitudine in modo tale da poterla recuperare e in libertà che ne è priva in modo irrecuperabile ¹¹.

Priva recuperabilmente è soltanto quella libertà di tutti gli uomini, che mancano di rettitudine in questa vita, benché molti non la recuperino.

La libertà, poi, che manca irrecuperabilmente di ret-

⁸ La differenza tra libertà divina e libertà delle creature è di natura ontologica, e riflette l'essenziale differenza tra l'essere *per sé* proprio di Dio e l'essere *per altro* che appartiene alle creature, tema trattato con profondità nel *Monologion*.

⁹ *Separabiliter*.

¹⁰ *Inseparabiliter*.

¹¹ Rispettivamente: *recuperabiliter* e *irrecuperabiliter*.

titudine è quella dei reprob, angeli e uomini: degli angeli dopo la caduta e degli uomini dopo questa vita.

DISCEPOLO: Circa la definizione e la divisione di questa libertà mi hai, con il consenso di Dio, talmente soddisfatto, che non posso trovare nulla su cui doverti ancora interrogare.

[Ma siccome la prescienza, la predestinazione e la grazia di Dio sembrano in contrasto con il libero arbitrio, mi sarà graditissimo se li farai concordare: non tanto mediante l'autorità delle Scritture, ciò che molti hanno già fatto in modo soddisfacente, quanto mediante la ragione, ciò che non ricordo di aver letto che sia stato fatto ancora sufficientemente.

Per ottenere questo non ho bisogno dell'autorità, perché intorno a ciò che si riferisce a quello che cerco, la conosco sufficientemente e la assumo.

MAESTRO: Sulla prescienza e sulla predestinazione la questione è simile e, parimenti, più difficile di quella sulla grazia] ¹².

¹² Questa aggiunta, che si trova soltanto nella prima redazione del trattato, richiama il problema posto all'inizio del capitolo I e risolto solo in parte con la definizione della libertà. Il problema verrà ripreso da Anselmo nel *De concordia*. Qui è da notare la richiesta dell'indagine puramente razionale, che stabilisce e caratterizza laionalità dell'opera anselmiana.